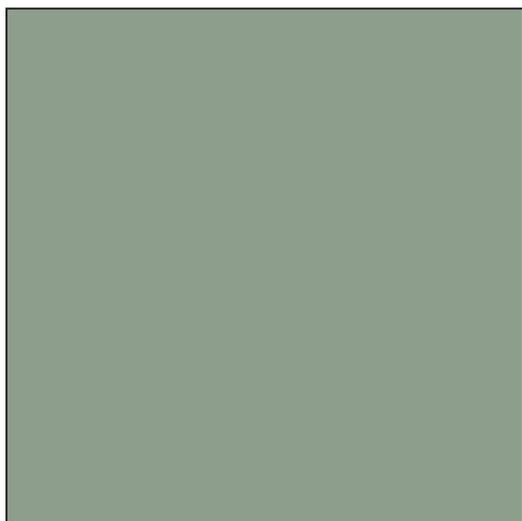


**per la storia  
del pensiero  
giuridico  
moderno**

72



HASSO HOFMANN

**RAPPRESENTANZA -  
RAPPRESENTAZIONE**

*PAROLA E CONCETTO  
DALL'ANTICHITÀ ALL'OTTOCENTO*

UNIVERSITA' DI FIRENZE  
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

---



---

CENTRO DI STUDI  
PER LA STORIA DEL PENSIERO  
GIURIDICO MODERNO

---

### BIBLIOTECA

fondata nel 1973 da PAOLO GROSSI  
diretta da BERNARDO SORDI

---

La sede del Centro di Studi è in FIRENZE  
(50129) - piazza Indipendenza, 9

[www.centropgm.unifi.it](http://www.centropgm.unifi.it)

---

VOLUME SETTANTADUESIMO

HASSO HOFMANN

# RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE

*Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*

introduzione di GIUSEPPE DUSO

traduzione di CLAUDIO TOMMASI



*Milano - Giuffrè Editore*

ISBN 88-14-13466-9

La traduzione dell'opera è stata realizzata grazie al contributo del SEPS  
SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE



Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna  
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

Titolo originale dell'opera:

Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*

© Copyright by Duncker & Humblot, Berlin, 2003 (4.Aufl.)

© Copyright Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano - 2007

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

---

Tipografia «MORI & C. S.p.A.» - 21100 Varese - Via F. Guicciardini 66

## INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Con questa traduzione, resa possibile dall'iniziativa del *Centro di Studi per la storia del pensiero giuridico moderno*, diventa disponibile ad un pubblico vasto quello che si può forse considerare il più ricco e completo lavoro sulla rappresentanza politica. Ciò non potrà non mutare il quadro di riferimento degli studi che si muovono nell'ambito del diritto pubblico e costituzionale, della scienza politica e della filosofia politica. Il rigore concettuale e la profondità della ricerca storica che caratterizzano il volume di Hofmann aprono un orizzonte, per molti versi inaspettato, che renderà insostenibile una serie di convinzioni divenute, anche in alcuni lavori scientifici, luoghi comuni.

Ai fini del compito limitato di queste pagine, appare necessario chiarire perché in questa edizione italiana è stata usata l'endiadi "rappresentanza-rappresentazione" per rendere il senso dell'unica parola *Repräsentation* che si trova nell'originale tedesco. Il motivo consiste nel fatto che in italiano non è il termine di "rappresentazione", ma quello di "rappresentanza" ad essere usato nel linguaggio comune, ma anche in quello scientifico, per indicare quel concetto di rappresentanza politica che è uno dei significati determinati di *Repräsentation* e che costituisce un punto focale del volume. Questa questione emerge nella stessa *Introduzione* di Hofmann, inducendolo a porre la domanda se il concetto di *Repräsentation* non venga per caso ad indicare un problema tipicamente tedesco. Ritengo che la risposta sia negativa, e il lettore italiano potrà facilmente riscontrare i vantaggi che gli derivano dalla conoscenza di questo lavoro. È da tenere presente che, come si è detto, punto focale è il concetto di rappresentanza quale si presenta nel diritto pubblico e costituzionale: e infatti Hofmann muove la sua ricerca a partire dall'ambito della scienza giuridica. Tuttavia una tale indicazione rischia di essere riduttiva in relazione all'ampiezza della tematica qui affron-

tata. Infatti proprio per intendere la genesi e i problemi interni ad un concetto giuridico, e dunque proprio per essere fedeli alla scientificità di una indagine sul concetto, l'Autore mostra la necessità di superare gli steccati che caratterizzano la disciplina nella sua accezione accademica. Già da questo impianto viene un grande insegnamento, spesso dimenticato: ogni vera ricerca scientifica, almeno nel campo delle scienze umane, è costretta a superare quegli steccati disciplinari che sono spesso motivati dalla pigrizia e dagli interessi che si nascondono dietro un modo diffuso e accademico di intendere le discipline.

Va ricordato che nel dibattito giuridico-costituzionale tedesco della fine degli anni Venti è venuta alla luce la distinzione tra la rappresentanza di tipo privatistico, indicata con il termine di *Vertretung*, e la rappresentanza politica, espressa per l'appunto dal termine *Repräsentation*. Mentre la prima è strettamente legata al mandato, la seconda è da questo svincolata, o, in ogni caso, appare eccedere la volontà determinata che si esprimerebbe nel mandato. Il lettore si accorgerà come una tale distinzione venga nel testo problematizzata e complicata. Basti pensare da una parte alla presenza del mandato, sia pure nella forma del mandato libero, che caratterizza la rappresentanza politica nelle moderne costituzioni e che comporta l'immagine di un mandato popolare e l'uso appunto del termine di *Volksvertretung*; dall'altra al processo di autorizzazione, e dunque all'espressione di volontà dal basso che caratterizza la costituzione dell'autorità e che sta alla base della figura del sovrano-rappresentante nel *Leviatano* di Hobbes.

In ogni caso una tale distinzione non è registrata dal lessico giuridico-politico italiano. È sempre la parola *rappresentanza* ad essere impiegata nell'ambito giuridico e politico: denota infatti la rappresentanza nell'ambito del diritto privato, dove il rappresentato è signore della sua volontà e resta, in quanto appunto *dominus*, superiore al suo procuratore, che quella volontà deve eseguire usando dei mezzi tecnici e giuridici propri della sua competenza; ma viene anche utilizzata in relazione alla rappresentanza politica, che vede bensì alla base l'espressione di volontà dei rappresentati, ma non determina i contenuti della volontà del soggetto collettivo che prende forma mediante il corpo dei rappresentanti. Invece il termine di "rappresentazione" è bensì usato nell'ambito filosofico,

gnoseologico, psicologico, estetico, teologico, ecclesiologico, ma non ha un suo significato tecnico e un suo uso nel campo del diritto pubblico e costituzionale. Certo, come magistralmente mostra il lavoro di Hofmann, questi ambiti non sono estranei al concetto nel suo significato politico e giuridico, e il fatto che nella lingua tedesca venga usata nei diversi casi sempre la stessa parola, *Repräsentation*, aiuta a rintracciare i nessi che tra i diversi campi del pensiero e del processo storico si sono dati, mentre una tale operazione può risultare più difficile nel contesto della lingua italiana.

La mancanza nella tradizione italiana di una distinzione linguistica in relazione al significato privatistico e quello pubblico e costituzionale della rappresentanza si mostra intrecciata a una serie di equivoci che emergono nel senso comune, ma anche, a volte, nei lavori scientifici, in relazione alla natura e alla logica della rappresentanza politica. Il problema tuttavia non è riducibile all'uso delle parole. Il fatto è che solitamente, ma questo accade anche nella cultura francese e inglese, i termini che si riferiscono alla rappresentanza politica sembrano richiamare il riferimento al mandato e alla preminenza del mandante, tenendo fermo un movimento che parte cioè dal basso e che dovrebbe condizionare il rappresentante. Sulla base di questo immaginario resta fuori dalla considerazione il processo di formazione della volontà del soggetto collettivo, che avviene mediante il corpo rappresentativo e che implica un valore ideale e quella caratteristica dell'unità che non può non caratterizzare il soggetto collettivo, mentre è di necessità assente nelle diverse volontà empiriche degli elettori. Una tale mancanza di consapevolezza presente in queste diverse tradizioni linguistiche non comporta però che quello della *rappresentazione* sia un problema *solo* tedesco. Si può certo ammettere che ci sia una specificità tedesca, che fa sì che l'elemento dell'unità politica e del valore ideale proprio dell'aspetto formativo della rappresentanza emerga con evidenza all'interno del pensiero costituzionalista, e ciò, come Hofmann annota, è probabilmente dovuto al fatto che la persistenza del principio monarchico trascina con sé l'idea barocca della rappresentazione. Perciò fa meno scandalo in terra tedesca porre in relazione la rappresentanza propria delle costituzioni democratiche, che comporta il rapporto tra gli elettori e i propri deputati, con quel concetto di rappresentanza che

fa la sua comparsa nell'opera di un autore quale Hobbes, frequentemente ridotto, in quanto *assolutista*, ad un momento specifico della storia dello stato moderno e perciò anche liquidato in relazione alla rilevanza, che invece ha, per la storia successiva del concetto. Ma se un tale rapporto è difficile da intendere nel contesto della cultura anglosassone, come mostra una bibliografia assai diffusa, la questione non può essere ridotta alla diversità dei punti di vista culturali, ma riguarda la maggiore o minore capacità di intendere la natura del concetto: è su questo che il presente lavoro si misura con altre tradizioni storiografiche e culturali.

L'analisi contenuta in questo testo mostra dunque una notevole rilevanza ai fini della comprensione della questione della rappresentanza nell'ambito della storia europea (ma non solo) e risulta determinante nell'illuminare la logica del concetto, così come i complessi intrecci linguistici e di esperienza che si incontrano ricercando la genesi del concetto e della parola. Una volta che sia chiara la consapevolezza che della rappresentanza politica si tratta, l'uso del termine "rappresentazione" appare particolarmente utile anche nella lingua italiana, in quanto da una parte rende più evidente l'incrocio delle diverse tradizioni che devono essere tenute presenti per illuminare la genesi e la natura del concetto, e dall'altra permette di intenderne meglio la logica, in quanto rende esplicito l'aspetto attivo e formativo che è proprio della natura della rappresentanza moderna, al di là dell'abitudine diffusa di riferirsi — soprattutto quando si guarda all'accezione democratica della rappresentanza, che si è ormai affermata in modo egemonico — all'aspetto in qualche modo *passivo*, che la ridurrebbe al semplice rispecchiamento di volontà già esistenti, secondo una modalità che risulta in realtà insostenibile e contraria a ciò che il concetto stesso richiede. L'uso del termine *rappresentazione* permette di meglio intendere come inerisca alla natura stessa della rappresentanza politica il fatto che la volontà del soggetto collettivo, anche se fondata dal basso, prende in effetti forma determinata mediante un movimento che viene dall'alto, da colui che, in quanto rappresentante, riveste una funzione pubblica e politica.

Ma questo nostro insistere sulla natura della rappresentanza politica non deve indurre all'errore di pensare che a questo si riduca

la presente ricerca. Se questo concetto rimane il punto focale, tuttavia, come si è detto, la luce che su di esso si riverbera, deriva dall'ampiezza dell'orizzonte e dalla molteplicità dei piani lessicali e delle tradizioni che sono attraversate. La ricchezza del lavoro di Hofmann da questo punto di vista appare ineguagliata. Un tale risultato appare legato all'ottica dell'indagine e al modo in cui è intesa la natura di una ricerca storico-concettuale. Infatti, contro l'operazione che evoca un presunto senso originario del termine, che permetterebbe una trattazione in qualche modo "oggettiva" — operazione attraverso la quale spesso non si fa altro che ipostatizzare la pratica del discorso corrente — è chiara la consapevolezza che il concetto non è riducibile alla parola e perciò, contro semplificazioni lessicali e contraffazioni etimologiche, è necessario analizzare i significati diversi che la parola ha veicolato nei diversi tempi storici, significati che si intrecciano tra loro in un modo spesso inaspettato e tale da destare meraviglia. Una simile storia concettuale non va confusa con le varie storie delle idee o con le storie dei concetti che spesso sono diventate abituali nelle diverse discipline. La parola non è in modo univoco veicolo di un concetto, né il nome si riferisce immediatamente ad una cosa e sempre a quella cosa. Perciò *Repräsentation* viene ad essere intesa come una espressione "sinsemantica" e "sincategorematica", che racchiude in sé significati diversi a seconda dei diversi contesti di pensiero e di esperienza in cui viene impiegata.

Particolare rilevanza vengono ad assumere a questo proposito alcuni ambiti di significanza, che appaiono segnare la storia della parola. Innanzitutto quello insieme teologico e filosofico, che implica il rapporto tra archetipo e copia, nel quale ha un ruolo rilevante l'immagine in relazione a ciò che appare come eccedente le capacità del pensiero umano. Si può a questo proposito ricordare la definizione schmittiana della *rappresentazione* come "presenza dell'assente", che richiama da una parte la concezione teologica dell'eccedenza del divino nei confronti della possibilità del pensiero, e dall'altra quella dell'idea nei confronti della capacità del vedere, come si mostra nei *Dialoghi* platonici. Un secondo ambito rilevante è quello che ha origine dal linguaggio della liturgia e che viene a determinare la rappresentanza nel senso giuridico dello "stare in

luogo di". Infine caratteristica peculiare viene ad avere l'uso del termine nell'orizzonte di una concezione corporativa che inerisce ai collettivi e alla loro organizzazione e articolazione. Questo significato viene indicato con un'espressione mutuata da Giovanni da Segovia di *repraesentatio identitatis*.

L'analisi di questa forma di rappresentanza corporativa costituisce uno dei contributi maggiormente rilevanti del testo. Mette infatti in crisi la tendenza a pensare che sia lo stesso concetto di rappresentanza — nel quale permarrebbe dunque un nucleo sempre identico — ad assumere diverse configurazioni nel processo storico. Nella forma della *rappresentanza identitaria* appare invece una modalità di rappresentanza radicalmente differente dal concetto moderno e anche dalle declinazioni precedenti, in quanto implica la rilevanza delle differenze costitutive di una società composta da diverse realtà politiche. Ne emerge un modo radicalmente diverso di concepire il rapporto del singolo con il collettivo di cui fa parte. Niente a che vedere con la produzione rappresentativa dell'unità politica che caratterizza la forma politica moderna. Quest'ultima nasce piuttosto proprio per superare non solo il pensiero politico precedente, ma anche quella realtà plurale che appare pericolosa per l'ordine e per la pace. È proprio la comprensione della concezione politica implicata dalla rappresentanza identitaria che caratterizza una società corporata a permettere di intendere la novità e lo scarto costituito dalla teoria moderna che nasce con Hobbes e forse anche di comprenderne meglio la logica e il nucleo costitutivo, che ravvisa nella moltitudine indifferenziata di individui il punto di partenza per pensare la società e la politica.

Questa distinzione tra usi linguistici rilevanti per la storia della rappresentanza non si converte, secondo un modo semplicistico di intendere il lavoro di storia dei concetti, in una pacificata successione cronologica di epoche. La concezione moderna, ad esempio, si collega molto più all'uso teologico-filosofico antico del rapporto tra archetipo e immagine che non alla concezione corporativa della rappresentanza; ma complesso è anche l'intreccio tra la figura del mandato e la rappresentazione, e ciò consente a Hofmann di mettere in questione, come si è detto, la semplice contrapposizione tra *Vertretung* e *Repräsentation*, così come quella, che emerge nello

stesso contesto della riflessione degli anni Venti, in particolare con Schmitt e con Leibholz, tra *rappresentazione* e *identità*, tra la modalità di espressione della volontà del soggetto collettivo per via rappresentativa e quella che sarebbe possibile per via diretta, senza la mediazione personale.

Dopo aver seguito i complessi percorsi di questa ricerca, la distinzione tra una rappresentazione assolutistica, che sarebbe legata ad una concezione dell'uso del potere che proviene dall'alto, e una di tipo democratico, che si baserebbe sul mandato e che valorizzerebbe come fondante la volontà degli individui, non potrà non apparire al lettore che il frutto di un modo di porre la questione ingenuo e basato su una fondamentale incomprensione. Una tale distinzione non permette di intendere la logica del concetto e dà luogo ad un distorto rapporto con i classici, che vengono su questa base spesso legati tra loro in filoni di tradizioni e in filiere teoriche che sono in realtà fondate su un fraintendimento di fondo che non permette di cogliere il significato e la logica del loro pensiero.

Molti sono i punti rilevanti della ricerca su cui si sarebbe spinti a soffermarsi per evidenziare i livelli di comprensione storica e teoretica che la lettura del testo rende possibili, e magari anche per intrecciare annotazioni e discussioni con le letture dei classici che sono in esso presenti, ma appare invece opportuno fermarsi a questo breve tentativo di chiarimento del titolo e della tematica, perché, anche nel caso fossero molti i punti di riflessione proposti, si correrebbe inevitabilmente il rischio di dare un'immagine riduttiva in relazione alla ricchezza e alla pluralità di livelli in cui il testo si muove. Si può solo dire che il suo attraversamento ci lascia con una serie di strumenti eccezionali per il lavoro storiografico, che non è dato rinvenire in altri studi sull'argomento, e nello stesso tempo ci permette di problematizzare il modo di intendere la rappresentanza, che è proprio non solo del senso comune, ma spesso anche del diritto pubblico e costituzionale, della scienza politica e della filosofia politica. A causa di ciò siamo posti di fronte al problema del nostro presente senza presupposti dogmatici e senza chiusure aprioristiche, ma con la consapevolezza che il nuovo da pensare è possibile se, anche grazie alla comprensione degli intrecci, degli usi linguistici e dei diversi significati che si sono dati nel processo sto-

rico, ci si emancipa dalla pretesa che la modalità presente di concepire la rappresentanza sia unica e imprescindibile.

Frassené, 28 febbraio 2007

GIUSEPPE DUSO

Ringrazio vivamente innanzitutto Claudio Tommasi per avere accettato e sostenuto l'onere di una traduzione così complessa e difficile, Maurizio Merlo per la paziente lettura e le preziose indicazioni legate anche alle sue competenze sul pensiero medievale, Merio Scattola per i consigli relativi soprattutto alla traduzione dell'introduzione e Stefano Pietropaoli, a cui si deve la redazione dell'indice dei nomi.

Si ricorda che il termine di *Repräsentation* è stato tradotto di volta in volta con “rappresentazione”, con “rappresentanza politica” e con “rappresentanza”; *Vertretung*, generalmente con “rappresentanza su mandato”; *Stellvertretung* con “luogotenenza” o “vicarietà” e *stellvertreten* con “stare al posto di”; *Identitätsrepräsentation* con “rappresentanza identitaria”, *Volksvertretung* con “rappresentanza popolare”, *Vertretungsrepräsentation* con “rappresentanza politica sulla base del mandato”.

« per sermonem nobis datum a natura repraesentatur  
conferens et nocivum et iustum et iniustum »

Egidio Romano

*De regimine principum* III, 1, 4

« inquirere et indolem et naturam linquarum »

Joh. Jac. Moser

*De nexu studii critici cum prudentia iuris publici*, 14



## ABBREVIAZIONI

AcP	Archiv für die civilistische Praxis
AfGP	Archiv für Geschichte der Philosophie
AöR	Archiv des öffentlichen Rechts
APSR	The American Political Science Review
ArchKulturgesch.	Archiv für Kulturgeschichte
ArchVR	Archiv des Völkerrechts
ARSP	Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie
CC	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1954 ff.
Cod. Just.	Codex Justinianus recogn. Paulus Krueger, Berolini 1877; in: Corpus iuris civilis, Vol. II
Cod. Th.	Theodosiani libri VI cum constitutionibus Sirmondianis, ed. Theodor Mommsen, Berolini 1905
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, ed. Academia litterarum caesarea Vindobonensis, Vindobonae 1866 ff.
CUF	Collection des Universités de France
DA	Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters
Dig.	Digesta recogn. Theodorus Mommsen, Berolini 1872; in: Corpus iuris civilis, Vol. I
DÖV	Die Öffentliche Verwaltung
DThA	Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa theologica (lat. u. deutsch), Salzburg, Heidelberg, München, Graz, Wien, Köln 1933 ff.
DVLG	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Enchiridion	Henricus Denzinger/Adolfus Schönmetzer: Enchiridion symbolorum definitionum et de-

	clarationum de rebus fidei et morum, Ed. XXXII, Freiburg i. Br. 1963
FraS	Franziskanische Studien (Werl/Westf.; Münster/Westf.)
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
Hist. Jb.	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HVS	Historische Vierteljahrsschrift
HZ	Historische Zeitschrift
MA	Mittelalter
MFC	Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
NHJb.	Neue Heidelberger Jahrbücher, Neue Folge
ÖArchKR	Österreichisches Archiv für Kirchenrecht
Philos. Jb.	Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
PL	Patrologia cursus completus, series Latina, accurate I. P. Migne, Paris 1844 ff.
PVS	Politische Vierteljahrsschrift
Qu. u. St.	Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. K. Gallig, 6 Bde., 3. Aufl., Tübingen 1957-62
RLACh.	Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Th. Klauser, Leipzig, dann Stuttgart 1941 ff.
RTA	Deutsche Reichstagsakten
SBAW	Sitzungsberichte der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philolog. u. hist. Klasse, bzw. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt. (München)

Schmollers Jb.	Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche
Scholastik	Scholastik - Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Eupen/Belgien
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse (Heidelberg)
SPAW	Sitzungsberichte der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse (Berlin)
Texte u. Unters.	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Unters.	Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte
VVDStRL	Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer
WdF	Wege der Forschung
ZfDGeistWiss.	Zeitschrift für Deutsche Geisteswissenschaft
ZfKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZgStw	Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft
ZgesStrW	Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft
ZKirchR	Zeitschrift für Kirchenrecht
ZPpolit.	Zeitschrift für Politik
ZRG Germ. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung
ZRG Kan. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung
ZRG Rom. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung
ZVglRWiss.	Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft
ZVölkR	Zeitschrift für Völkerrecht



## PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Una prima versione di questo lavoro venne presentata, come tesi di abilitazione alla libera docenza, alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Erlangen. Alcune recenti pubblicazioni, su temi quali lo Stato e la sovranità, la dottrina della rappresentanza di Nicolò Cusano, il concetto della "universitas" e il termine "repraesentatio" nel Medio Evo, hanno dato l'impulso a una rielaborazione un po' più approfondita. Per far sì che le dimensioni del volume non crescessero oltremisura, è stato inevitabile omettere dalla presente edizione un elenco fin troppo ampio delle fonti e dei riferimenti bibliografici. In sostituzione è stato inserito un indice dei nomi.

L'autore ringrazia in modo particolare il Prof. A. Voigt, per il sostegno concessogli a più riprese, il Senatore e Consigliere ministeriale Dr. J. Broermann, per averlo aiutato nei rapporti con l'editore, la DFG, per la copertura fornita ai costi di stampa, e infine, ancor più di quanto gli riesca di esprimere, sua moglie, alla quale il presente volume è dedicato.

Uttenreuth, 28 febbraio 1974.



## PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Questo lavoro, comparso in prima edizione nel 1974, ha destato un interesse invero rimarchevole, ben oltre i limiti delle discipline di studio e i confini nazionali. L'editore ritiene dunque opportuno procedere a una seconda edizione. Essa compare come ristampa invariata della prima. Per vari motivi non è stato possibile all'autore rielaborare il testo e integrarlo, come sarebbe stato suo desiderio, con ampliamenti, approfondimenti e aggiunte, sulle questioni trattate ai §§ 18-20. Egli perciò, date le circostanze, reputa non vano indicare alcune pubblicazioni recenti, che paiono assumere una certa importanza nella prospettiva di una rielaborazione futura.

L'odierno dibattito politologico, costituzionalistico e politico-filosofico sul problema della rappresentanza fa leva su di una continua ripresa dell'antitesi di rappresentanza e identità, che, insostenibile quanto alle premesse semantiche e storico-concettuali, fu teorizzata alla fine degli anni Venti dalla dottrina giuspubblicistica tedesca e, in special modo, da autori come Carl Schmitt e Gerhard Leibholz. Alla sua obiettiva opinabilità, già W. Mantl, nel 1975, ha dedicato uno studio completo, differenziato e denso di sviluppi, dal titolo *Repräsentation und Identität*. Oggi, meritevoli di una menzione di riguardo sono soprattutto le indagini di E.-W. Böckenförde sul tema *Mittelbare repräsentative Demokratie als eigentliche Form der Demokratie* (cfr. in *Festschrift für K. Eichenberger*, 1982). Negli ultimi tempi questo autore ha dato sviluppo alla propria concezione nel II volume dello *Handbuch des Staatsrechts* di Isensee e Kirchhof (1987). Non ancora apprezzato convenientemente sembra poi il denso studio di R.A. Rhinow che, col titolo *Grundprobleme der schweizerischen Demokratie*, è comparso nella "Zeitschrift für Schweizerisches Recht", NF CIII/2, 1984, p. 101 ss. La nozione di rappresentanza di H. Krüger è stata ripresa e ulteriormente elaborata da D. Suhr (cfr. *Bewusstseinsverfassung und Gesellschaftsverfas-*

sung, 1975; e *Repräsentation in Staatslehre und Sozialpsychologie*, in “Der Staat”, XX, 1981, p. 517 ss.). Infine, di recente, G. Duso si è cimentato in un approfondito confronto, non solo con Schmitt e Leibholz, ma anche con Max Weber ed Eric Voegelin (cfr. *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988). Questo suo libro è pure esemplare dell’intensa discussione che ha luogo in Italia sul problema della rappresentanza (sempre di G. Duso si veda anche *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*, 1990, con ampia documentazione).

L’indagine storico-lessicale e storico-concettuale in senso stretto ha dato un esito di rilievo nel saggio di H. Rausch (cfr. *Repräsentation und Repräsentativverfassung*, 1979), che verte in particolare sull’antichità e sulla dottrina tedesca dell’Impero nei secc. XVI e XVII. L’articolo redatto da A. Podlech, sul tema “Repräsentation”, per il V volume dei *Geschichtliche Grundbegriffe* (1984), si segnala per la trattazione che riserva alla formazione del concetto assolutistico, vetero-cetuale e parlamentaristico della rappresentanza, con particolare riguardo sia per il periodo delle Rivoluzioni Americana e Francese, sia per il susseguente XIX sec. Brevi ragguagli storico-concettuali sono ora disponibili anche pel tramite dell’articolo che, a firma di D. Grimm, compare nella nuova edizione dello *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft* (1988, IV, col. 973 ss.). Al concetto della rappresentanza proprio della Rivoluzione Americana e della filosofia politica di Kant — quest’ultima intesa come teoria della repubblica rappresentativa —, B. Haller ha dedicato una assai pregevole monografia. Essa ha per titolo: *Repräsentation. Ihr Bedeutungswandel von der hierarchischen Gesellschaft zum demokratischen Verfassungsstaat* (1987) e, fra le recensioni che la riguardano, merita menzione quella particolarmente pregnante di H. Dreier, *Demokratische Repräsentation und vernünftiger Allgemeinwille*, in AöR, CXIII, 1983, p. 450 ss. Sull’idea della “repraesentatio identitatis” nel movimento conciliare sarebbe d’uopo il confronto fra le mie affermazioni (al § 16 del presente studio) e quelle contenute in H.G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität*, 1976. Lo stesso andrebbe fatto a proposito di Sieyès, fra il § 20/I e M. Forsyth, *Reason and Revolution*, New York-Leicester 1987, p. 128 ss.

Da ultimo desidero segnalare alcuni saggi più brevi, nei quali ho

dato prosecuzione e sviluppo a questi miei studi sulla storia del concetto della rappresentanza. Il capitolo su Althusius (§ 18/VI) mi è servito come base per una trattazione più dettagliata e recente, che, col titolo *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius*, è ora reperibile in H. Hofmann, *Recht — Politik — Verfassung*, 1986, pp. 1-30. Un altro studio edito nella stessa raccolta col titolo *Parlamentarische Repräsentation in der parteienstaatlichen Demokratie* (ivi, p. 249 ss.) verte poi su di un confronto con Leibholz. Una ulteriore elaborazione delle tesi che sono al centro del presente volume, si trova nel mio *Der spätmittelalterliche Rechtsbegriff der Repräsentation in Reich und Kirche*, in "Der Staat", XXVII, 1988, p. 523 ss. Infine merita forse una menzione anche il contributo che, in collaborazione con H. Dreier, ho fornito allo *Handbuch des Parlamentsrechts und der Parlamentspraxis*, edito nel 1989 a cura di H.-P. Schneider e W. Zeh (cfr. la voce "Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz").

Wissenschaftskolleg zu Berlin, Pasqua 1990.



## INTRODUZIONE ALLA IV EDIZIONE

### I.

Nel linguaggio della scienza o, più esattamente, nei linguaggi di diverse discipline, il termine “rappresentanza” vive da molti anni una straordinaria congiuntura, tanto che molte sono le varianti che ne denotano il significato concettuale. Sintomo prominente di tutto questo è l’iniziativa di un gruppo di storici, filosofi e studiosi di letteratura dell’Università di Berkeley, il quale, nel 1983, ha fondato una rivista che ha per titolo “Representations”. Dal 1993 poi vede le stampe, a cura di alcuni psicologi sociali tedeschi e francesi, il periodico denominato “Papers on Social Representation”. Infine, come dato indicativo, può rammentarsi il fatto che gli studi preparatori, da me iniziati alla metà degli anni Sessanta in vista della stesura del presente volume, ebbero, quale destinazione originaria, la voce “Repräsentation” per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, e come estensione lo spazio di un’unica colonna. Ebbene, la stessa voce, edita nel 1992 nel vol. VIII del suddetto dizionario, consiste di oltre sessanta colonne ed è curata da cinque autori diversi. In linea generale si può dire che, su di un simile sviluppo, gli impulsi più consistenti siano venuti da alcune teorie della mente, comparse nella seconda metà del Novecento. A spiegazione dei comportamenti umani e dei processi del pensiero, esse hanno postulato di nuovo la presenza di entità dianoetiche, con proprietà sintattiche e semantiche connesse l’una all’altra in modo sistematico. E questa “rappresentazione mentale” è così divenuta il concetto-chiave della cosiddetta scienza della cognizione, che combina elementi e aspetti gnoseologici, psicologici, linguistici e semiologici, e che procede fra l’altro alle indagini sulla “intelligenza artificiale”. Un forte incentivo al riguardo può darsi sia giunto dalla polemica condotta, sulla rivista “Synthese”, XXXIII, 1976, da studiosi come Elliot Sober (cfr. *Mental Representations*, ivi, p. 101 ss.) e Robert

Howell (cfr. *Ordinary Pictures, Mental Representations, and Logical Forms*, ivi, p. 149 ss.). Su questo ampio problema si rinvia alla lettura sia di M. Eimer, *Informationsverarbeitung und mentale Repräsentation*, Berlin et al. 1990, sia di A. Kemmerling, *Mentale Repräsentationen*, in “Kognitionswissenschaft”, I, 1991, pp. 47-57, con una critica tagliente alla teoria delle rappresentazioni mentali, per ciò che attiene alla possibilità di rappresentazioni difettose e alla spiegazione di situazioni intenzionali.

L’odierna scienza della cognizione può essere definita “a buon diritto un complesso di quelle discipline, che procedono nell’indagine delle rappresentazioni mentali” (cfr. E. Scheerer, “Repräsentation IV”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter e K. Gründer, Basel 1992, VIII, coll. 834-846, in part. col. 840). E sul piano storico-concettuale può cogliersi in ciò un nesso con almeno tre dimensioni diverse dello sviluppo semantico del termine rappresentazione.

1. Il primo elemento evocato dalla terminologia cognitivistica della rappresentazione mentale è la natura rappresentativa dell’anima, quale sua caratteristica d’origine: dunque il “principe représentatif” che, interno all’anima, è enunciato dalla filosofia di Leibniz e affermato, in special modo, nella *Monadologia*. Con riferimento alla sua dialettica e al suo carattere prospettivistico, il mio *excursus* sulla storia della terminologia gnoseologica (cfr. *infra*, § 7/III) tratta il termine “repraesentatio” come “parola-chiave”. Questo mio punto di vista figura anche al centro dello studio, altamente istruttivo, che Aron Gurvitsch ha dedicato a Leibniz (cfr. *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin-New York 1974, in part. pp. 34 ss., 226 ss. e 247 ss.) e che ha visto le stampe lo stesso anno della prima edizione del presente volume. Il panlogismo di Leibniz vi è concepito quale espressione del principio di armonia universale, che l’autore stesso determina come “rappresentazione”, nel senso di una corrispondenza e di una subordinazione progressive di tutte le sostanze le une alle altre. A mio giudizio, in questo caso, più che di psicologia occorrerebbe parlare di ontologia. Inoltre, per quanto ne so, la psicologizzazione del concetto della rappresentazione (appena accennata in ivi, pp. 98-99) e la sostituzione del termine latino col tedesco “Vorstellung” (da parte di Christian Wolff e della sua

scuola), sono temi ai quali finora non è stata dedicata alcuna indagine monografica di pari rilevanza.

2. Sempre dal punto di vista storico-concettuale suscita poi interesse l'affermazione di Scheerer (ivi, col. 844), secondo cui, nella scienza della cognizione, i molteplici “usi lessicali” del termine “Repräsentation” [sui quali cfr. B. Becker (a cura di), *Zur Terminologie in der Kognitionsforschung*, Sankt Augustin 1989] potrebbero essere ricondotti a un denominatore comune, qual è il concetto dello “stare al posto di” (*Stellvertretung*). È questa una tesi abbastanza complessa, che per giunta non pare affatto così chiara nella sua applicazione giuridica come potrebbero ritenere coloro che giuristi non sono. L'indagine genealogica evidenzia l'ampio retroterra e la portata del concetto e, in special modo, ne enuclea le radici teologiche (si vedano anche *infra*, i capp. II e IV). Muovendo dalla critica di Kant alla religione e soprattutto dalla tesi che il peccato, come onere, “non è trasmissibile”, ma è “quanto di più personale” vi sia — tanto che nessun altro può assumerlo su di sé e portarne il peso (cfr. I. Kant, *Werke*, a cura di E. Weischedel, VII, pp. 726-727) —, Christof Gestrich ha di recente concepito una filosofia religiosa della luogotenenza, in termini particolarmente ampi (cfr. il suo *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001). Convinto che la “luogotenenza” — ossia la capacità di “subentrare al posto di un altro” — sia “al cuore tanto dei costumi religiosi giudaico-cristiani quanto (e soprattutto) della vita umana civilizzata” (ivi, pp. V e 253), Gestrich indaga il nesso fra la rappresentanza (in quanto “stare al posto di qualcuno”) in senso teologico-ecclesiastico e quella in senso filosofico-culturale. L'esito a cui perviene (e che è ricco di implicazioni sotto il profilo storico-concettuale) prevede che “i molti termini, usati per indicare, nelle varie lingue, i processi di rappresentanza, possano riunirsi attorno a due punti focali, ossia attorno ai *processi di rappresentazione* e a quelli di *vicariato*”. Ciò significa che:

“Il rappresentante consente, all'essere potente che rappresenta, una ‘presenza’ anche in un luogo diverso, lontano, estraneo o estraniato. Il vicario invece fa sì che un essere, dotato di forze insufficienti, sia presente

e operi in certi luoghi a esso appropriati, in modo tale da non smarrirli o da non comprometterne la sussistenza. Il rappresentante provvede alle esigenze di un certo essere in un altro luogo. Il vicario invece provvede alle esigenze di un certo luogo a nome di un altro essere. Rappresentazione e vicariato si presuppongono a vicenda come i due fuochi di un'ellisse, dal momento che anche il luogo e l'essere, benché sia d'uopo distinguerli, formano da ultimo un'unità ricca di tensioni interne" (ivi, pp. 235-236).

Hermann Deuser è stato il primo ad aver avuto l'idea di tradurre il concetto dell'incarnazione in un triplice concetto della rappresentazione (cfr. il suo *Inkarnation und Repräsentation - wie Gott und Mensch zusammengehören*, in "Theologische Literaturzeitung", CXXIV, 1999, coll. 355-370). Dal punto di vista strutturale, la rappresentazione religiosa equivarrebbe dunque a ogni altra rappresentazione, concepita in termini semiologici. Il suo tratto specifico risiederebbe solo nell'esplicita tematizzazione della domanda circa il fondamento di ogni realtà. Per contro, la rappresentazione cristologica, in virtù dell'alternativa fra immagine e presenza reale, si lascerebbe dietro la bipolarità del rapporto Dio-uomo (che è invece ammessa dall'antica dottrina dell'incarnazione) e fonderebbe nella trinità, nell'appartenenza reciproca di Dio e dell'uomo e nell'acquisizione di tale nesso, il carattere di realtà che pertiene all'unità di fede, pensiero e azione. All'opposto di queste formulazioni teologiche altamente riflessive, l'introduzione storico-concettuale (ivi, col. 362), limitandosi a qualche nota sommaria sull'uso ecclesiologico e giuridico del termine "repraesentatio", in età medievale, rimane invece ben al di qua del livello dell'elaborazione scientifica.

3. Per merito della semiologia, il termine "rappresentazione" ha goduto di rinnovata fortuna anche nel campo dell'estetica e, più in particolare, della teoria dell'immagine. La fluidità di tale passaggio è evidenziata da due punti. Da un lato infatti le "rappresentazioni mentali" son state in parte concepite anche come "immagini mentali" (cfr. Scheerer, *op. cit.*, col. 842), mentre dall'altro, essendo designate come "rappresentazioni interne", esse devono pure presupporre una "rappresentazione esterna", tramite segni o immagini. A quest'ultimo riguardo si segnala O. Breidbach, K. Clausberg (a cura di), *Video ergo sum. Repräsentation nach innen und aussen zwischen Kunst- und Neurowissenschaften*, Hamburg 1999. Una

trattazione assai istruttiva del problema, nella sua complessità, e una valida panoramica bibliografica si trovano pure in O.R. Scholz, *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildhafter Darstellung*, II. Aufl., Frankfurt am Main 2003. Per ciò che invece riguarda i temi della rappresentazione, raffigurazione e personificazione nel campo della conoscenza fisico-sperimentale si rinvia a H.-J. Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese Im Reagenzglas*, Göttingen 2001 (in part. il cap. VI, dedicato agli spazi della raffigurazione, e ancor di più, alla p. 110 ss., il paragrafo sui significati della rappresentazione).

L'approccio semiologico-semantico-linguistico trae con sé, in campo estetico, il problema di "come i simboli funzionino all'interno e al di fuori delle arti". Nelle pagine iniziali del suo studio assai influente sui linguaggi delle arti, Nelson Goodman pone il quesito circa la "natura della rappresentazione" (cfr. *Sprache der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt am Main 1997, p. 15. Il titolo originale di quest'opera è *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis 1976). Ragionando in termini di teoria dell'immagine, Horst Bredekamp localizza tale problema nella differenza fra rappresentazione e magia dell'immagine e ne fa essenzialmente una questione di forma artistica (cfr. il suo *Repräsentation und Bildmagie der Renaissance als Formproblem*, München 1995, p. 7 ss.). La stessa distinzione ha, in età medievale, il proprio corrispettivo nel dualismo di "timore" e "svalutazione" delle immagini. E a giusto titolo Carlo Ginzburg assegna alla rappresentazione eucaristica del Cristo (sulla quale si veda *infra*, il cap. II), un ruolo centrale nella concezione medievale dell'immagine (cfr. C. Ginzburg, *Repräsentation - das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand*, in "Freibeuter", LIII, 1992, pp. 2-23). Per un progetto di teoria generale dell'immagine-rappresentazione si veda infine G. Boehm, *Repräsentation - Präsentation - Präsenz. Auf den Spuren des homo pictor*, in *Homo pictor*, a cura di G. Boehm, Leipzig 2001, pp. 3-13.

Agli studi di Alfred N. Whitehead (cfr. *Process and Reality*, New York-London 1979) e di Susanne K. Langer (cfr. *Mind*, Baltimore 1988) come pure alla cassireriana filosofia delle forme simboliche, Oswald Schwemmer deve l'idea della rappresentazione mentale, che, mutuata dalla tradizione della filosofia dello spirito, è da lui approfondita in senso filosofico-culturale. Come "rappresentazione

simbolica”, la rappresentazione perde così il carattere di un processo puramente neuronico, interno, individuale e connesso ad eventi percettivi, per tramutarsi nel concetto-chiave dell’esistenza culturale degli uomini (cfr. O. Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997). Leggiamo infatti:

“Tramite l’articolazione in simboli la nostra vita cosciente prende forma in una molteplicità di raffigurazioni — di sentimenti, percezioni, idee e pensieri determinati —, ognuna delle quali possiede una propria identità: sicché, d’ora in avanti, nel ricordo come nel parlare, è possibile riferirvisi mediante rappresentazioni simboliche. La *vita cosciente* si trasforma in tal modo in *vita mentale*: una vita cioè popolata di raffigurazioni identicamente rappresentabili, le quali, per il fatto di esistere simbolicamente, son divenute parte di uno scambio interindividuale e di una pubblica cultura. Questa vita mentale esiste *in pari tempo* sia nei simbolismi culturali, sia negli ambiti individuali di coscienza” (ivi, pp. 176-177).

In modo non dissimile, partendo dall’osservazione delle condizioni sociali utili sia alla cognizione sia all’elaborazione di informazioni, la psicologia sociale è venuta evolvendo a indagine del sapere in quanto “sapere sociale”: e tende dunque a concepire tale oggetto nel quadro di relazioni locali, sociali, culturali e storiche. Questa particolare forza di conoscenza, riferita ai sistemi sociali, prende il nome di “rappresentazione sociale” e, con tale denominazione, è oggetto di un intenso dibattito. Uwe Flick (uno dei fondatori dei già ricordati “Papers on Social Representation”) ha dato di quest’ultimo un’ampia documentazione, curando un volume collettaneo che ha per titolo *Psychologie des Sozialen. Repräsentation in Wissen und Sprache*, Reinbeck 1995, al cui interno è pure reperibile una ricca e ragionata rassegna bibliografica. Connotati salienti del concetto di rappresentazione sono, in tale contesto, l’“ancoraggio” e l’“oggettivazione”. Possono inoltre riconoscersi intersezioni ed elementi di giuntura con altre discipline, dalla filosofia alla sociologia della cultura, dalla sociologia storica alla storia della cultura. Non stupisce pertanto che il termine “rappresentazione” figuri anche come parola-chiave nelle indagini storico-sociologico-culturali, aventi a oggetto il Medio Evo e la prima Età Moderna. Si prendano ad esempio opere come: H. Ragodtzky, H. Wenzel (a cura di), *Höfische Repräsentation - Das Zeremoniell und die Zeichen*, Tübingen 1990; J. Blanchard (a cura di), *Repräsentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*,

Paris 1995; e O.G. Oexle, A.v. Hälsen-Esch (a cura di), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte - Bilder - Objekte*, Göttingen 1998. Si veda poi H. Hofmann, *Die Repräsentation der Gruppen*, in <http://iasl.uni-munchen.de>, insieme a O.G. Oexle, W. Paravacini, *Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen 1997. Il termine e la relazione specifica nella quale è qui attivato, ricompaiono in J.-D. Gauger, J. Stagl (a cura di), *Staatsrepräsentation*, Berlin 1992, un volumetto assai istruttivo, che tratta dei vari aspetti dell'(auto)rappresentazione dello Stato, dall'Età Moderna in poi.

A tutt'oggi, anche nei più importanti studi sul periodo medievale, si riscontra un difetto di precisione, imputabile al fatto che non sempre gli autori utilizzano, con la dovuta padronanza, le terminologie proprie del diritto, della dottrina delle corporazioni e dell'ecclesiologia, unitamente alle varie possibilità di differenziazione che esse posseggono in relazione all'oggetto. Si vedano al riguardo *infra*, i capp. IV e V.

## II.

Alla “crisi della rappresentazione” fa com'è noto riferimento la “filosofia postmoderna”. (Il concetto di “postmoderno” è enunciato soprattutto in J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979). Gli autori presi a modello sono qui Marx e Nietzsche. Il primo, già nelle critiche radicali del diritto pubblico hegeliano e del suo concetto di costituzione rappresentativa, mette in guardia contro ogni sdoppiamento “rappresentativo” delle attività sociali, ossia contro questa precipua distinzione di totalità e particolarità, che è fondamento del dominio. Nietzsche poi, annunciando la morte di Dio, punta a rimarcare la fine di qualsiasi metafisica e di ogni “mondo retrostante”. Oggi, in sintonia con ciò, il termine “rappresentazione” vien dunque usato per designare e porre in discussione il principio generalizzante di razionalità che è tipico del mondo moderno. “La scienza è... la punta dell'iceberg della moderna ossessione per la ragione e la razionalità tecnica: la facciata pubblica dell'ideologia della rappresentazione”. Così si legge in S. Woolgar, *The Ideology of Representation and the Role of the Agent*, in H. Lawson, L. Appi-

gnanesi (a cura di), *Dismantling Truth. Reality in the post-modern World*, London 1989, pp. 131-144 (in part. p. 133).

Nella crisi apertasi nel 1968 con le rivolte studentesche di Parigi, alcuni sedicenti strutturalisti, come Michel Foucault e il suo allievo Jacques Derrida, furono indotti a spostarsi dalla mera descrizione di strutture statiche all'indagine sui processi creativi di produzione e strutturazione, i quali, a loro avviso, avevano e hanno in vista la liberazione dell'uomo. Nelle rappresentazioni costanti di distinzioni all'apparenza chiare ed elementari (quelle ad esempio fra razionale e irrazionale, fra normale e patologico, fra buono e cattivo), questi autori vedono in atto processi di ricostruzione delle strutture di potere e fattori d'impedimento allo svolgersi di discorsi critici. Questa filosofia "post-moderna" ha esercitato un'ampia influenza nel campo complessivo dell'estetica. È infatti qui soprattutto che si parla di "post-costruttivismo" e di "decostruzionismo". Foucault, all'idea della rappresentazione, sostituisce la tesi dell'autoriflessività della raffigurazione mentale. E a questa sua operazione dedica un'analisi approfondita e densa di sviluppi lo studio di M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus*, Frankfurt am Main 1983. Altri titoli dedicati a temi simili sono: Ch. Bürger, *Moderne als Post-moderne: Jean-François-Lyotard*, in Ch. Bürger, P. Bürger (a cura di), *Postmoderne*, Frankfurt am Main 1987, pp. 122-143, e più in generale G. Irrlitz, *Postmoderne-Philosophie, ein ästhetisches Konzept*, in R. Weimann et al. (a cura di), *Postmoderne - globale Differenz*, Frankfurt an Main 1991, pp. 133-165. Sulla "crisi della rappresentazione" informa anche validamente la voce "Repräsentation V", curata da Kerstin Bahnke per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (cit., coll. 846-853).

A tutto questo vale la pena aggiungere ancora tre annotazioni.

1. La rappresentazione del mondo nello specchio della coscienza è argomento centrale anche della critica pragmatica che Richard Rorty (cfr. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979) rivolge alla gnoseologia moderna. Essa è pure un'autocritica della filosofia analitica e culmina nella decostruzione della metafora gnoseologica dello specchio.

2. Nella teoria della società moderna, formulata da Niklas Luhmann, il concetto della rappresentazione figura ancora e semplicemente come follia storica. Certamente, in questa versione rin-

novata della *Monadologia*, i sottosistemi chiusi della società moderna e differenziata funzionalmente ricostruiscono, per riflessione, la propria rispettiva posizione rapportandosi l'uno all'altro. Ma nessuna riflessione può (più) darsi, che sia capace di trascendere la propria particolarità e di presentare la società come un tutto, all'interno della società medesima. Non c'è insomma alcuna parte subordinata che abbia il privilegio di rappresentare il tutto (cfr. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main 1989, III, pp. 138 ss. e 212 ss.). "Una simile rappresentazione ormai non esiste più" (cfr. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992, p. 479). La società non può "prevedere alcuna rappresentazione della società nella società", ma predisporre solo "ogni temperamento in tale direzione dell'osservazione e della critica", per mezzo di altri sottosistemi (ivi, p. 665). A ciò si aggiunga che questa critica non dà mai luogo a una rappresentazione migliore della società, ma porta piuttosto a un innalzamento del grado di complessità interna al sottosistema suddetto. E questo vale in special modo per il sottosistema della scienza. "Di rappresentazione si può solo parlare, una volta ammessa una qualche specie di isomorfia strutturale fra gli eventi esterni e le conoscenze scientifiche. Ma una simile isomorfia non potrebbe mai essere constatata in un modo conforme alle conoscenze scientifiche" (ivi, p. 316). Il "concetto della rappresentazione" è definitivamente liquidato dall'idea "che il sistema trascrive" o riproduce "i caratteri del proprio ambiente" (ivi, p. 317).

3. Infine, nel presente contesto, va ricordata anche la "crisi della rappresentazione etnografica". La coscienza postmoderna e autoriflettente si chiede cosa accada in realtà nei processi di immaginazione e raffigurazione dello "straniero" e nella descrizione dei dialoghi che gli "stranieri" tengono fra loro o col ricercatore. Su temi siffatti si veda E. Berg, M. Fuchs (a cura di), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnografischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1993 (in special modo ID., *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*, ivi, pp. 11-108; P. Rabinow, *Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie*, ivi, pp. 158-199; e J. Fabian, *Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben*, ivi, pp. 335-364, con riferimento a Rorty).

## III.

Di una crisi della “rappresentanza” parla anche Giuseppe Duso nella nuova edizione del proprio *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003. Di nuovo qui, oltre alla accentuazione che compare nel sottotitolo, c’è anche il cap. II, dedicato alla genesi e alla logica della rappresentanza moderna (ivi, pp. 55-119). La formazione del concetto del potere rappresentativo è trattata e dimostrata come *il* connotato politico dell’epoca, per il fatto che ha alla base un determinato modello analitico di società e per il modo in cui gli è intrinsecamente congiunto. A misura che questa forma di potere politico appare come potere statale, il modello del potere rappresentativo deve precipitare in una crisi, se nel contempo il modello sociale individualistico, che gli sottende, non sa più farsi carico in modo convincente dei fenomeni nuovi di divisione del potere, all’interno e al di là dello Stato (si veda al riguardo anche H. Hofmann, *Vom Wesen der Verfassung*, in JöR, 2003, p. 1 e in part. p. 14 ss.). Alla luce di questo studio sarebbe pure da rielaborare quanto io sostengo *infra*, al § 19.

Un altro studio recente della scuola di Padova, concernente Nicolò Cusano e quanto io affermo al § 17 del presente volume, reca la firma di Maurizio Merlo e ha per titolo *Vinculum Concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, Milano 1997. Questa ricerca assai approfondita prescinde da tutti i tentativi fin qui condotti di interpretare l’opera del Cusano in relazione a una presunta soglia epocale. Al centro del proprio lavoro, in luogo delle rappresentanze di Chiesa e Impero, fondate sul potere e sulle regole del diritto, Merlo pone il “rapporto di rappresentanza” così come Cusano lo concepisce: e ne individua il fondamento portante nella capacità generalmente umana (e non riservata ai soli studiosi) di procedere a costruzioni e ricostruzioni creative, anche al di là del vincolo di atti determinati di autorizzazione. Ciò equivale a un approfondimento del consenso misurabile o della concordanza concepibile in senso formale, nell’ambito e nel senso di una filosofia dello spirito che pervade e determina un collettivo: cosa questa che mi fa pensare a Spinoza e che certo, per la modernità, è elemento di grande significato.

Per quanto concerne gli esordi della rappresentanza parlamen-

tare e, in special modo, la rappresentanza per ceti territoriali (temi da me trattati in *infra*, al § 18/IV), tre sono gli studi recenti a cui riconoscere una particolare importanza.

Reiner Walz, già nel 1982, ha compiuto il tentativo di indagare nuovamente, nell'ambito di una dettagliata e ben documentata ricerca sui ceti di Jülich e Berg nei secc. XVI e XVII, "i problemi fondamentali della costituzione per ceti territoriali": quelli cioè inerenti "al dualismo, alla rappresentanza e alla funzione dei ceti nell'evoluzione dello Stato protomoderno" (cfr. R. Walz, *Stände und frühmoderner Staat. Die Landstände von Jülich-Berg im 16. und 17. Jahrhundert*, Neustadt-Aisch 1982, citaz. p. 1). Proprio perciò i capitoli più lunghi sono anche qui dedicati alle teorie della rappresentanza (ivi, pp. 24 ss. e 206 ss.). La conclusione a cui Walz perviene è che già all'inizio del XVII sec. — dunque assai prima della comparsa, nel 1656, dell'opera sui principi e i ceti, a firma del vicescancelliere del Württemberg Johann Nikolaus von Myler (sul quale cfr. *infra* § 18/V) — ai ceti territoriali può essere ascritto un carattere rappresentativo (specie in materia di diritto tributario). Essi cioè esercitano una rappresentanza di stampo consociativistico e corporativo. Inoltre, sempre secondo Walz, nel definire i ceti territoriali come tutori e presidenti del "territorio", Johann Jakob Moser (*ibidem*) ha fuso insieme "i due concetti della rappresentanza (quello istituzionalistico e quello consociativistico), che avevano rilevanza per la costituzione vetero-cetuale", così segnando la fine di un'epoca e non già l'inizio di un periodo nuovo (cfr. R. Walz, *op. cit.*, pp. 218-219 e 242-243).

Barbara Stollberg-Rilinger ha riassunto in sette punti gli esiti delle ricerche assai accurate e approfondite (nonché dense di molteplici implicazioni), da cui ha visto la luce il suo *Vormünder des Volkes? Konzepte landständischer Repräsentation in der Spätphase des Alten Reiches*, Berlin 1999, p. 298 ss. Tali punti, a volerli almeno indicare, sono i seguenti:

a) "I ceti poterono far valere una pretesa alla partecipazione politica, che andasse oltre la salvaguardia di singoli diritti, solo... allorché si proposero non come soggetti singoli, ma come una corporazione chiusa e come rappresentanti del 'tutto'. Tale pretesa ebbe a supporto le idee della "repraesentatio identitatis" e della rappresentanza "pars-pro-toto" (sulle quali cfr. *infra*, il cap. V). Una

simile finzione non servì dunque, come oggi, a costituire e legittimare un'élite, ma ebbe solo lo scopo formale "di assemblare tutti gli individui autorizzati al consenso in un'unità capace di agire e dotata di una competenza a decidere vincolante per chiunque" (al riguardo si veda *infra*, § 14/VII-VIII).

b) Questo principio della rappresentanza corporativa fece il paio, nella prospettiva dei ceti, con la pretesa a una cura tutelare di tutti i sudditi 'intermedi', inclusi quelli che risiedevano sui possedimenti del signore territoriale". Il concetto qui adottato fu quello della "rappresentanza tutelare". Tuttavia, nella misura in cui il signore territoriale seppe far proprio il monopolio delle pretese di esercizio di una "buona polizia", fu giocoforza, per i ceti, "limitarsi alla conservazione giuridica dei diritti corporativi garantiti per contratto": con la conseguenza di porre sempre più in contrasto, a livello concettuale, il "bene comune" e le "libertà del territorio".

c) "Il diritto naturale, sulla scia di Pufendorf, pose su di un fondamento nuovo il problema del rapporto fra i ceti territoriali e la totalità dei sudditi". Tramite lo "stato di natura", quale finzione "epurata da ogni traccia di patti storico-empirici di dominazione", l'idea di un patto di fondazione, stipulato da tutti gli individui o capifamiglia, poté "livellare concettualmente la realtà costituzionale articolata per ceti e spolticizzare i poteri intermedi".

d) Ciò aveva insito un potenziale di delegittimazione critica dei titolari del potere, la cui posizione era apparentemente data per ovvia. Tale potenziale divenne virulento a seguito dei dibattiti sulla rappresentanza che ebbero luogo in America, in Inghilterra e in Francia, nonché a causa dei costi esorbitanti delle guerre combattute negli anni Novanta del XVIII sec. In Germania, fino al 1806, tutte le idee di riforma fallirono, dinanzi alla costituzione dell'Impero e alla sua capacità di conservare il diritto vigente.

e) "La cesura più chiara rispetto ai tradizionali concetti di rappresentanza e di ceto venne attuandosi nella prospettiva della burocrazia riformatrice, la quale, pur non ponendo capo a un controllo istituzionale del monarca tramite la partecipazione dei ceti all'esercizio del potere, seppe comunque far sì che, al governo centrale, pervenisse un'informazione precisa circa le esigenze dei sudditi". Con "rappresentanza dei ceti" venne così denotata l'articolazione di determinati interessi economici dello Stato.

f) Dopo la Rivoluzione Francese, per screditare come rivoluzionari i concetti di riforma o per proteggerli da simili attacchi, i conflitti di fondo, aventi a oggetto sia le pretese alla partecipazione sia la salvaguardia di singoli diritti di proprietà, furono interpretati come una grande diatriba intorno alla “storia della costituzione per ceti territoriali”. Il concetto ambivalente della rappresentanza, formulato da Justus Möser, si rivelò un eccellente termine mediano, essendo posto dall'autore a fondamento del proprio modello di consociazione difensiva e protodemocratica di liberi proprietari terrieri.

g) Le ricostruzioni storiche, in parte conservatrici in parte progressiste, del “vero” significato della rappresentanza per ceti resero via via desueta la più antica accezione (di diritto imperiale) del concetto corporativo della rappresentanza: la stessa che, a suo tempo, era servita a qualificarlo come principio formale di attribuzione.

Nel presente volume, i paragrafi IV e V del § 20 vertono sulla divisione costituzionale della rappresentanza nel corso del XIX sec. Oggi è necessario rileggerli alla luce delle riflessioni quantomai profonde e chiarificatrici, che compaiono in M. Kirsch, *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp. Frankreich im Vergleich*, Göttingen 1999. L'autore condivide la tesi di Hartwig Brandt (cfr. *infra*, § 20/V, la nota 55), stando alla quale la storia “dura” delle costituzioni va distinta da quella “morbida” della teoria politica che ad esse presiede, mentre esiguo deve ritenersi l'apporto delle tradizioni cetuali alla formazione della rappresentanza politica che è prevista nelle costituzioni del primo Ottocento. Nella prassi costituzionale perde inoltre via via d'importanza il principio monarchico, nonostante la valutazione alta che gli si mantiene sul piano ideologico (ivi, p. 311 ss.). Infine, nella prospettiva teorico-costituzionale, è di rilievo ancor maggiore la tesi che, nella storia costituzionale europea del XIX sec., nulla depone a favore della posizione asserita da Carl Schmitt e dai suoi allievi: che cioè sussista la necessità di una configurazione omogenea di concetti quali la rappresentanza e la legittimazione, la decisione politica e la costituzione, e che tale necessità escluda una divisione fra legittimazione e rappresentanza (ivi, p. 58 ss.).

Il paragrafo dedicato al “concetto kantiano della vera repub-

blica” (cfr. *infra*, 20/III) sarebbe ora da confrontare col recente U. Thiele, *Repräsentation und Autonomieprinzip. Kants Demokratiekritik und ihre Hintegründe*, Berlin 2003.

Prendendo le mosse dal suo eccellente studio sulla rappresentazione (citato alle pagine precedenti), Benedikt Haller ha compilato la voce “Repräsentation II (Repräsentation in Politik und Recht)” per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (cit., coll. 812-826). Con particolare riguardo per l’Età Moderna, egli qui offre (alle coll. 816-826) una panoramica stringata ma anche densa di sfumature sui temi qui trattati ai §§ 19 e 20: e prolunga poi tale sintesi fino ai tempi più recenti. Un compendio delle posizioni dottrinali tipiche dei nostri giorni si trova invece in J. Kimme, *Das Repräsentativsystem*, Berlin 1988. Al centro dell’odierna discussione politico-costituzionale ci porta lo studio di Simona Rossi (cfr. *La rappresentanza nello stato costituzionale. La rappresentazione degli interessi in Germania*, Torino 2002) mentre l’indagine di Peter Häberle ha in vista la progettazione di “elementi di teoria, per un’idea della ‘rappresentanza’ concepita in chiave specificamente europea” (cfr. *Europäische Verfassungslehre*, Baden-Baden 2001-2002, p. 315). A giudizio di Häberle il processo di formazione dell’Unione Europea va letto anche nella prospettiva “verticale” del concetto di rappresentanza, quale sintesi di concetti idealistici e realistici dell’unità: e in pari tempo, la comprensione della rappresentanza, quale tecnica di dominio, divisione del lavoro e mediazione di interessi, deve esser resa proficua a livello macroeuropeo (ivi, pp. 326-327). Per queste ragioni, l’autore da un lato guarda con favore ai processi europei di realizzazione di determinati valori — “dalla cultura alla tutela dell’ambiente, dall’attuazione dei diritti umani al diffondersi dell’istruzione” —, mentre dall’altro auspica una più chiara percezione dei comuni interessi da parte dei cittadini, dei deputati ai parlamenti nazionali (anche dei loro partiti?), degli organi costituzionali dell’UE e del Parlamento Europeo: e tutto questo pel tramite di un’opinione pubblica europea che sia capace di mediare e di filtrare i vari aspetti del “bene comune”. La “rappresentanza”, dato il suo ricco potenziale storico-semantic, può così oltrepassare l’orizzonte concettuale “vetero-europeo e nazionale”, per tramutarsi in “un principio macroeuropeo di buona convivenza civile” (ivi, p. 328).

## IV.

Il breve compendio qui fornito dei discorsi che oggi vertono sul tema della “rappresentanza-rappresentazione” vale a illustrare i motivi e gli interessi, dai quali ha avuto origine l’idea di procedere a una nuova edizione di questo lavoro il cui taglio è storico-concettuale ma le cui possibilità d’utilizzo sono molto più ampie.

A circa trent’anni dalla prima stesura, questa nuova ulteriore ristampa offre all’autore la felice opportunità di ringraziare il proprio editore Norbert Simon, per la fiducia rinnovatagli nel tempo in relazione a questa e ad altre sue opere.

Würzburg, marzo 2003

HASSO HOFMANN



## INTRODUZIONE

1. Il concetto della rappresentanza: un problema tedesco? — 2. Situazione del dibattito e definizione dei compiti.

### 1. *Il concetto della rappresentanza: un problema tedesco?*

Dove la rappresentanza è fatta oggetto di una considerazione fenomenologica dell'essenza della teoria dello Stato <sup>(1)</sup> e se ne concepisce pure una “dialettica” <sup>(2)</sup>; dove essa appare un fondamento del potere, atto a mediare fra autonomia e autorità <sup>(3)</sup>, o si delinea come principio politico basilare e formale, che teoreticamente si oppone all'identità “democratica” di governanti e governati <sup>(4)</sup>, onde “rappresentare” diviene quasi un sinonimo di “dominare” <sup>(5)</sup>; dove il concetto della rappresentanza è ritenuto il nucleo

---

<sup>(1)</sup> Cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation in der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert* (1929), Berlin 1966, p. 13 ss.

<sup>(2)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione* (1928), a cura di A. Caracciolo, Milano 1984, p. 277 (“La dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente”). Sulla stessa linea si pone J. H. KAISER, *Die Dialektik der Repräsentation*, in *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin 1959, pp. 71-80, e anche in H. RAUSCH (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation und Repräsentativverfassung*, Darmstadt 1968, pp. 470-481. Si veda inoltre H. POLLMANN, *Repräsentation und Organschaft. Eine Untersuchung zur verfassungsrechtlichen Stellung des Bundesrates der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1969, p. 40 ss.

<sup>(3)</sup> Cfr. M. IMBODEN, *Politische Systeme*, in ID., *Politische Systeme — Staatsformen*, Basel-Stuttgart 1964, pp. 3-130 (in part. p. 107 ss.).

<sup>(4)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 270-275.

<sup>(5)</sup> Cfr. il contributo di O. Kimminich in *VVDStRL*, XXV, 1967, p. 255. Il primo ad aver definito come relazioni di potere tutte le relazioni di rappresentanza (almeno a proposito del potere di un gruppo) è stato Max Weber, allorché, sviluppando la propria dottrina dei tipi del potere e interrogandosi sul significato che la rappresentanza vi assume, ha definito quest'ultima la situazione “nella quale l'agire di alcuni rappresentanti appartenenti al gruppo viene imputato a tutti i rimanenti, o deve da questi essere

del problema inerente al concatenamento moderno di Stato e società (6), tanto che in esso si ravvisa “una categoria indispensabile ... a far luce sulla presente situazione costituzionale” (7); dove si afferma che rappresentanza e sovranità sono “incompatibili” (8) e si sostiene peraltro che l’“idea della rappresentanza” è “una legge essenziale, se non anche decisiva, alla formazione dello Stato moderno”, e infine si parla di “Stato come rappresentanza”, accostando quell’idea al modello della concorrenza per poi definirla il “secondo grande criterio pratico-mondano di ottenimento dell’esattezza” (9); dove nel termine “rappresentanza” si individua “il problema centrale di una teoria della politica” (10); dove il detto di Rousseau, secondo cui la volontà è irrepresentabile (*La volonté ne se représente pas*), è avversato come “l’errore più grande e più irto di conseguenze” che la teoria politica “abbia mai commesso”, poiché il concetto della rappresentanza è “una delle categorie fondamentali e decisive di qualsiasi condotta spirituale e orientata a valori” (11) — dove così si argomenta, l’importanza di tale categoria è fuori questione. Non altrettanto il suo significato. Una tesi come quella che assegna al termine “rappresentanza” un significato generalmente noto (12), proprio perché sottende una relazione fondamentale, di tipo democratico (13), pare anzi convincente solo se riferita al

---

considerato — e di fatto lo è — come ‘legittimo’ e ‘vincolante’ nei loro riguardi” (cfr. M. WEBER, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1980, I, p. 290).

(6) Cfr. R. ALTMANN, *Zur Rechtsstellung der öffentlichen Verbände*, in “Zeitschrift für Politik”, NF, I, 1955, pp. 211-227 (cit. p. 226).

(7) Cfr. J.H. KAISER, *Dialektik der Repräsentation*, cit., p. 72.

(8) Cfr. S. LANDSHUT, *Der politische Begriff der Repräsentation*, in “Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik”, IX, 1964, pp. 175-186 (cit. p. 178), ora anche in ID., *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied an Rhein-Berlin 1969, pp. 347-360, e in H. RAUSCH (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte*, cit., pp. 482-497.

(9) Cfr. H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre* (1964), Stuttgart 1966, p. 232 ss.

(10) Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica* (1952), Torino 1968, p. 18.

(11) Cfr. E. KAUFMANN, *Zur Problematik des Volkswillens* (1931), in ID., *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1960, III, pp. 272-284 (in part. pp. 275-276).

(12) Cfr. Ch. E. GILBERT, *Operative Doctrines of Representation*, in APSR, LVII, 1963, pp. 604-618 (cit. p. 604).

(13) “... il termine rappresentanza ... certamente denota una relazione democratica fondamentale” (*ibidem*). Cfr. A. de GRAZIA, *Public and Republic — Political Representation in America*, New York 1951, p. 3 (“Un americano, quando pensa alla

contesto americano, al quale appartiene. In Germania una simile uniformità semantica non sussiste. Qui vige piuttosto un consenso negativo sulla dottrina che, radicata nelle tradizioni rivoluzionarie della Francia e degli Stati Uniti, intende la rappresentanza solo nel senso della democrazia rappresentativa, ossia ne parla come del concetto intrinseco a certe funzioni di governo elettive, con mandato temporaneo, legittimate democraticamente e limitate per legge, nonché come forma procedurale moderna e rivoluzionaria, atta a organizzare un vero governo popolare, ove sia possibile “concentrare la volontà della massa politica più ampia” e dirigerne “la forza verso qualunque oggetto d’interesse politico” (14). A questa dottrina in Germania si obietta di misconoscere, col suo spiccato tecnicismo, le dimensioni proprie ed essenziali della categoria della rappresentanza. Capita poi non di rado che, come si accennava poc’anzi, al medesimo termine venga attribuito un significato espressamente antidemocratico. Carl Schmitt, nella sua quantomai influente *Dottrina della costituzione*, afferma che, della cosiddetta democrazia rappresentativa, ciò che è “rappresentativo” contiene in sé il fattore “non-democratico” (15). Se contrapposta alla mera rappresentanza corporativa, la “rappresentazione” di un’idea non soggetta a critica e avente a oggetto l’essenza dello Stato, si rivela infatti essere nient’altro che una riproduzione di valori ideali: ed è in ragione di questi, come pure della dignità emanante dalla sua persona, che il rappresentante deve essere un signore e non un servo. La vecchia tesi politico-sociologica, formulata da Rousseau e ribadita da Max Weber, circa il rapporto effettivo che sussiste fra i deputati al parlamento e i loro elettori, è così eretta a norma, una volta che,

---

rappresentanza, generalmente pensa al proprio voto”). Si veda anche H. FINER, *Theory and Practice of Modern Government*, New York 1948.

(14) Cfr. *Il Federalista*, a cura di M. D’Addio e G. Negri, Bologna 1980, p. 120 (art. nr. 14 a firma di James Madison). Dello stesso avviso è K. LOEWENSTEIN, *Verfassungslehre*, Tübingen 1969, pp. 37-38. Si veda inoltre D. STERNBERGER, *Die Erfindung der ‘Repräsentative Demokratie’. Eine Untersuchung von Thomas Paines Verfassungs-Ideen*, in Id., *Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus — Studien über Repräsentation, Vorschlag und Wahl*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, pp. 59-81 (in part. pp. 62 e 65).

(15) Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 288. Sulla dottrina schmittiana della rappresentanza si veda H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied und Berlin 1964, p. 150 ss.

sottratta a una qualsiasi *élite* democratica “di funzione”, la pretesa alla rappresentanza resta appannaggio di un’*élite* di valore”, che ha carattere esclusivo ed è espressione della sola borghesia colta (16). Questo legame necessario di rappresentanza politica (concepita in senso democratico), sovranità popolare e separazione dei poteri; questo nesso che il pensiero politico improntato alle tradizioni dell’Occidente qualifica come “invenzione” epocale — che “per l’evoluzione politica occidentale e (dunque) mondiale” sarebbe stata “altrettanto decisiva che i ritrovati tecnici del vapore, dell’elettricità, del motore a scoppio o dell’energia nucleare”, avendo permesso di domare il Leviatano con la separazione delle funzioni (17) —, se considerato nell’ottica della tradizione tedesca, appare storicamente contingente (18), mentre l’intera riflessione che lo contempla è ritenuta “sterile”, poiché capace solo di una comprensione “tecnica” (19). La nostra “dottrina generale dello Stato” (20), ponendosi consapevolmente a mezza via fra la sociologia politica e la dogmatica costituzionalistica, reclama con energia (e persino rivendica) la “rappresentanza” come categoria “ontologica”: e soprattutto l’afferma come categoria etica e come idea d’autocompimento, allorché assolutizza e ripiega tipicamente “verso l’interno” un aspetto del potere, la cui responsabilità, pur in assenza di meccanismi formali di controllo, è fatta risiedere nel grado di stilizzazione e disciplina, che gli è imposto dall’obbligo di palesarsi pubblicamente. (Penso qui in

---

(16) Cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 32 ss. (in part. pp. 34, 73 e 166). Sui concetti di “*élite* di valore” ed “*élite* di funzione” si vedano O. STAMMLER, *Das Elitenproblem in der Demokratie*, in “Schmollers Jahrbuch”, LXXI, 1951, pp. 513-540, e Id., *Zum Elitenbegriff in der Demokratieforschung*, in *Festschrift für Joachim Tiburtius*, Berlin 1964, pp. 67-80. Entrambi i saggi sono pure reperibili in Id., *Politische Soziologie und Demokratieforschung. Ausgewählte Reden und Aufsätze zur Soziologie und Politik*, Berlin 1965, pp. 63-90 (in part. p. 70 ss.) e 169-182 (in part. p. 176 ss.).

(17) Cfr. K. LOEWENSTEIN, *Verfassungslehre*, cit., p. 35 (“La concezione del potere diviso è collegata, per sua naturale necessità alla teoria e alla prassi della rappresentanza, nonché alla tecnica di governo che su quest’ultima si basa”).

(18) Cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., pp. 61-62 e 78.

(19) Cfr. H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 236.

(20) Poiché l’insegnamento del diritto trasmette un proprio canone di oggetti e di concetti più o meno formali, che concernono la dottrina generale dello Stato, è naturale che ancor oggi compaiono trattati, i cui autori non denotano alcuna consapevolezza dell’entità epistemologica dei problemi.

particolare a Herbert Krüger, il quale amplia proiettivamente a Stato la comunità patriottica di ispirazione pietistica, e lo fa interiorizzando, nello spirito della tradizione evangelica, quella divisione del lavoro e dei ruoli sociali, che ha nell'opera di Sieyès la propria oggettiva consacrazione) (21). Quell'"ontologia" che vede nella rappresentanza non una procedura regolata da norme, ma qualcosa di "esistenziale" — quella stessa "ontologia" di cui reca il segno la *Dottrina della costituzione* di Schmitt, laddove afferma che rappresentare "significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente", onde nella rappresentazione "si manifesta concretamente una più alta specie di essere" (22) —, non rinnega con ciò il proprio retaggio barocco (nel senso pieno del termine). È anzi Carl Schmitt a rilevare in modo inequivoco che proprio l'assolutismo "ha compreso assai fortemente e chiaramente l'idea della rappresentanza", tanto da rendere possibili "le trasposizioni della Rivoluzione Francese e del XIX sec. (dal monarca alla rappresentanza popolare eletta)" (23). Questo fa sì che, a noi tedeschi, anche il concetto della rappresentanza formulato da Thomas Hobbes (secondo il quale il sovrano rappresenta lo Stato, allorché crea, per incorporazione, l'unità politica del popolo) non ponga alcuna difficoltà, mentre agli anglosassoni un simile uso del termine deve apparire, almeno a prima vista, non poco sconve-

---

(21) Cfr. H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 232 ss. Sulla dottrina di Krüger si veda anche il concetto della "rappresentanza di sé", in H. J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person. Untersuchungen zur Rechtslehre und zum öffentlichen Recht*. II. Bd.: *Theorie der Vertretung (Stellvertretung, Organschaft und Repräsentation als soziale und juristische Vertretungsformen)*, Berlin 1934 (Neudr. Aalen 1968), pp. 84-85. In tale concetto è insita e ben riconoscibile la tesi, già formulata in G. SIMMEL, *Soziologie*, Leipzig 1908, p. 539, che "tanto gli individui, quanto i gruppi, investono forze e aspettative notevoli su immagini, che essi stessi hanno provveduto delle energie e delle qualità utili a un tale impiego".

(22) Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 277.

(23) Ivi, p. 283. Si veda anche C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Milano 1986, pp. 29-69. Nel 1933, ritenendo che il principio di identità pervenisse a realizzazione piena e assoluta nella "dittatura uniforme del capo", Schmitt ha poi ripudiato esplicitamente l'idea di rappresentanza, in quanto "idea barocca". Cfr. C. SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk — Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, p. 42.

niente (24). Nessuno di loro infatti riconosce al sovrano di Hobbes un potere simile a quello conferito dall'elettore al proprio deputato: "Non c'è nulla che lo autorizzi ad agire da rappresentante in un qualunque senso letterale del termine" (25). Sicché il ricorso di Hobbes al termine "rappresentanza" vien fatto dipendere da una scelta strategica: "né il consenso, né la rappresentanza, hanno una qualche reale parentela con la tesi hobbesiana, al cui interno figurano solo per via del loro potere di persuasione" (26).

Ciò che al contrario caratterizza, e nel contempo accomuna, tutte le trattazioni dedicate al concetto della rappresentanza dalla più recente dottrina dello Stato tedesca è il ripudio dell'idea di mandato e lo sforzo che ogni autore conduce al fine di accantonarla o persino di eliminarla. Tale sforzo è intrapreso mediante un uso estensivo di termini quali "rappresentanza su mandato" (*Vertretung*) e "rappresentanza politica" (*Repräsentation*), onde accentuarne la contrapposizione semantica. Qualcuno è giunto persino a incolpare la letteratura francese, italiana e soprattutto anglosassone di un "uso linguistico giuridicamente scorretto", poiché espressioni come "représentation", "rappresentanza" e "representation" sono da loro impiegate per designare sia una situazione oggettiva, qual è la rappresentanza su mandato, sia il processo di attualizzazione di un valore ideale, che è un'altra e particolare situazione oggettiva e che concerne la "rappresentazione" in senso "ontologico" (27). In realtà occorre dire che per i tedeschi e per il loro modo d'intendere il diritto costituzionale, fra il "popolo" e la cosiddetta "rappresentanza popolare" — ossia fra il "popolo" e quel modello di rappresentanza istituzionalizzata che è il parlamento — non può sussistere alcun

---

(24) Cfr. H. FENICHEL PITKIN, *Hobbes's Concept of Representation*, in APSR, LVIII, 1964, pp. 328-340 e 902-918, e ID., *The Concept of Representation*, Berkeley and Los Angeles 1967, p. 14 ss.

(25) Cfr. M.A. KAPLAN, *How Sovereign is Hobbes' Sovereign?*, in "The Western Political Quarterly", IX, 1956, pp. 389-405 (cit. p. 395).

(26) Ivi, p. 399. Vero è che negli ultimi tempi qualcosa, a questo riguardo, sta cambiando anche negli Stati Uniti. Si vedano ad esempio i contributi di Pennock, Diggs, Pitkin e Mansfield in J.R. PENNOCK, J.W. CHAPMAN (a cura di), *Representation*, New York 1968, e in special modo quello di Mansfield (dal titolo *Modern and Medieval Representation*, pp. 55-82) ove si parla della modernità di Hobbes (ivi, pp. 80-81).

(27) Cfr. soprattutto G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 34.

rapporto *giuridico*, né in forma di legame organico, né in base alla distinzione, posta dalla scienza giuridica, fra titolarità ed esercizio di un diritto. Dal punto di vista giuridico la volontà del parlamento va riferita unicamente allo Stato, mentre concerne il popolo solo nella prospettiva politico-ideologica. Su questo punto, la dogmatica costituzionalistica, che ha trovato applicazione nella Legge fondamentale di Bonn (28), non si discosta affatto dal positivismo che a suo tempo ispirò la costituzione del *Reich* bismarckiano e che ricondusse ugualmente sia i diritti sia i doveri dei deputati a un “mandato della costituzione”, piuttosto che a un mandato conferito dagli elettori (29). Robert von Mohl, parlando di “rappresentanza (su mandato) in senso statutale” (30) — e dunque avvalendosi di una definizione che rispecchia (e persino eccede in tradizionalismo) la linea di sviluppo dell’Occidente europeo —, non fu al riguardo che un *outsider* isolato (31). Georg Jellinek invece, avendo in mente la peculiarità dell’evoluzione tedesca (32), compì il tentativo, doppiamente importante, di elaborare una teoria specificamente “tedesca”

---

(28) Si pensi solo al commento di Peter Badura all’art. 38 della Legge fondamentale di Bonn, reperibile nel da poco riedito *Bonner Kommentar* del 1968 (coll. 31 ss.).

(29) Cfr. K. RIEKER, *Die rechtliche Natur der modernen Staatsvertretung*, in “Zeitschrift für Literatur und Geschichte der Staatswissenschaften”, II, 1894, pp. 14-67 (in part. p. 55, nota 4). In G. SEIDLER, *Über den Gegensatz des imperativen und freien Mandates der Volksvertreter*, in “Grünhuts Zeitschrift für das private und öffentliche Recht”, XXIV, 1897, pp. 123-127, il libero mandato è ugualmente indicato quale espressione necessaria del sistema rappresentativo, proprio perché i deputati non sono affatto investiti da qualcuno come suoi fiduciari, ma sono organi dello Stato in forza della costituzione. A giusto titolo Georg Jellinek affermò che questa teoria del mandato (e non la più antica) corrispondesse all’opinione dominante nella sua epoca (opinione desunta dagli scritti di Paul Laband, Max von Seydel e Hermann Schulze). Cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre* (1900), Darmstadt 1960, pp. 580-581.

(30) Cfr. R. v. MOHL, *Der Gedanke der Repräsentation im Verhältnisse zu der gesammten Staatenwelt*, in *Id. Staatsrecht, Völkerrecht und Politik* (1860), Graz 1962, I, pp. 3-32. Qui, alle pp. 8-9, si legge che la rappresentanza è “... quella stessa istituzione ... mediante la quale l’influenza che una parte o anche la totalità dei sudditi può esercitare sugli affari di Stato è affidata a un ristretto numero di compartecipi, che, provenienti dalla loro schiera, agiscono nel loro nome e sono verso di loro obbligati”.

(31) Cfr. H. BRANDT, *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz. Politisches Denken im Einflussfeld des monarchischen Prinzips*, Neuwied und Berlin 1968, pp. 235 e 242 ss. Si veda anche E. ANGERMANN, *Robert von Mohl 1799-1875. Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten*, Neuwied 1962, p. 388 ss.

(32) Si vedano i riferimenti che compaiono in conclusione di H. HOFMANN, *Jacob*

della rappresentanza politica. Egli la designò come teoria “organologica”, muovendo dalla tesi che la rappresentanza popolare sia un “organo secondario”, ossia appartenga a un organo primario, che è il popolo in quanto organo dello Stato: e concepì inoltre tale teoria come via mediana fra le idee tipiche dell’Occidente (circa la trasmissione di diritto dagli elettori ai deputati e circa l’esercizio indiretto del potere) da un lato, e la dottrina costituzionale del secondo *Reich* dall’altro <sup>(33)</sup>. Quest’ultima dottrina, per il fatto di rifiutare al *Reichstag* la “denominazione fuorviante di rappresentanza popolare” (ritenendolo costituito, come “organo del *Reich*”, direttamente ed esclusivamente dalla costituzione) e per l’intento, assai pericoloso, di togliere al diritto pubblico ogni valenza politica <sup>(34)</sup>, sarebbe pure divenuta, di lì a poco, un facile bersaglio della critica normativistica <sup>(35)</sup>.

Vero è che i luoghi comuni che denotano il nostro attuale modo d’intendere la rappresentanza non risalgono solo al positivismo giuridico, ma hanno radici anche più profonde. Ormai il termine “rappresentanza” ha quasi perso ogni rilevanza funzionale: e questo fatto va visto come ultima conseguenza di certe idee vetero-liberali, ossia va messo in rapporto con le deformazioni a cui l’idea della rappresentanza parlamentare è andata incontro sotto il dominio del cosiddetto principio monarchico, responsabile di aver perpetuato

---

*Burckhardt und Friedrich Nietzsche als Kritiker des Bismarckreiches*, in “Der Staat”, X, 1971, pp. 433-453.

<sup>(33)</sup> Cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., pp. 566 ss., 577 (la nota 2), 580 ss. e 584 ss.

<sup>(34)</sup> Cfr. P. LABAND *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Tübingen und Leipzig 1901, I, pp. 272-273. Più avanti, alla p. 273, Laband peraltro chiarisce a quale idea della rappresentanza sia di complemento la teoria degli organi. Scrive infatti che: “La riflessione storico-politico-filosofica può anche limitarsi alla tesi che l’‘ethos nazionale’, ‘lo spirito nazionale vivente e attivo’, ‘la coscienza etica della nazione’, trovino espressione nel parlamento. La determinazione giuridica dell’essenza di quest’ultimo, al contrario, non deve essere influenzata da un termine fuorviante com’è quello di ‘rappresentanza nazionale’, ma occorre anzi tener fermo all’idea che il parlamento può rappresentare la nazione solo laddove si intenda con ciò che ogni individuo, appartenente al *Reich* e in possesso dei requisiti previsti dalla legge elettorale, ha facoltà di partecipare alla formazione di questo organo del *Reich*”.

<sup>(35)</sup> Cfr. H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre* (1925), Bad Homburg-Berlin-Zürich 1966, p. 310 ss.

all'interno del costituzionalismo tedesco l'idea barocca della rappresentazione. Peraltro, l'emancipazione e la ripresa "ontologica", che l'idea di rappresentanza politica ha conosciuto alla fine degli anni Venti e che in modo assai caratteristico ha portato a oltrepassare l'altra idea di rappresentanza su mandato, ha avuto luogo espressamente nel segno di un ritorno a quelle forme più remote e prepositivistiche di pensiero.

Non è certo casuale, né scaturisce solo dai successi del positivismo giuridico, il fatto che la discussione in corso qui da noi sulla rappresentanza (entro il campo concettuale più ristretto, che pertiene al sistema rappresentativo) si concentri perlopiù sul rapporto fra legislativo ed esecutivo, trascurando quasi del tutto i problemi e le relazioni esistenti fra la cittadinanza attiva e i membri del parlamento. Tale fatto è piuttosto una conseguenza del dualismo costituzionale tedesco, il quale, oltre a conservare il dualismo più antico dell'ordinamento per ceti, ha saputo far sì che i propri schemi teorico-corporativi (basati sulla reciprocità di "corpus" e "caput") sopravvivessero alle profonde trasformazioni indotte dal principio parlamentare. Nella ben nota dottrina, che considera concettualmente necessaria la presenza di un destinatario per ogni rappresentanza, è la concreta esperienza storica della rappresentanza parlamentare del popolo (o dei suoi membri privilegiati) al cospetto del signore territoriale, a pretendere il rango di astratto postulato costituzionalistico <sup>(36)</sup>. Affermare che esistano conseguenze concettualmente necessarie e trarre implicazioni dogmatiche di ampia portata da un concetto della rappresentanza posto assiomaticamente, sono due operazioni che, sul piano sia epistemologico sia politico, con-

---

<sup>(36)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 63. Sulla stessa linea si colloca E. GERBER, *Der staatstheoretische Begriff der Repräsentation in Deutschland zwischen Wiener Kongress und Märzrevolution*, Diss. Bonn 1929, p. 6. Divergono invece, e non a torto, sia G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 41 ss., sia Arnold Köttgen, nella sua recensione a Leibholz, edita in AöR, NF XIX. 1930, pp. 290-312 (= in H. RAUSCH, *Zur Theorie und Geschichte*, cit., pp. 74-104). Ferdinand A. Hermens, nella continua applicazione del termine "rappresentanza" ai corpi legislativi, vede una sorta di "tirannia della parola", poiché dinanzi al monarca la "rappresentanza" cessa e dunque viene a cadere uno dei tre "presupposti logici" del suo stesso concetto (ossia la presenza, l'uno di fronte all'altro, di un rappresentante e di un rappresentato). Cfr. F. A. HERMENS, *Demokratie oder Anarchie? Untersuchungen über die Verhältniswahl*, Frankfurt am Main 1951, p. 2.

notano, come interessanti peculiarità, soprattutto i testi che in Germania esercitano una più vasta influenza: quelli cioè di Leibholz, di Schmitt e dei loro allievi. Così l'indipendenza giuridica dei rappresentanti — che entro certi limiti è una semplice necessità tecnico-decisionale e tecnico-giuridica — appare un dato “conforme al concetto”<sup>(37)</sup>, ossia un postulato politico, desunto dalla stessa realtà che è da comprendere, e utile sia a denunciare, come contraria alla vera rappresentanza, ogni adesione esplicita a un partito politico, sia a contestare larvamente anche il carattere rappresentativo di un perfetto governo parlamentare, che dai partiti ovviamente dipende. La tesi, coniata da Schmitt con riferimento alla Repubblica di Weimar, secondo cui solo chi governa è partecipe della rappresentanza<sup>(38)</sup>, a volerla leggere in filigrana significa che, a rappresentare, è solo colui che governa in modo autoritario. A sua volta, la correlazione di rappresentanza e opinione pubblica non è motivata col fatto che un complesso di forze sociali debordanti la sfera del privato, potrebbe manifestarsi nel segreto o in modo non pubblico<sup>(39)</sup>, ma è concettualmente dedotta dall'intrinseco carattere sociologico della rappresentanza stessa<sup>(40)</sup>. E in assenza di quest'ul-

---

<sup>(37)</sup> Ciò è contestato, con argomenti storici, sia da G. SEIDLER, *Über den Gegensatz*, cit., pp. 124-125, sia da Köttgen (cfr. la precedente nota, alla p. 297). Fondamentale, e di gran pregio, è al riguardo Ch. MÜLLER, *Das imperative und freie Mandat. Ueberlegungen zur Lehre von der Repräsentation des Volkes*, Leiden 1966.

<sup>(38)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 280 (“L'unità politica è rappresentata come totalità. In questa rappresentanza c'è qualcosa che va al di là di qualsiasi incarico e funzione. Perciò non qualsivoglia organo è rappresentante. Solo chi governa partecipa alla rappresentanza. Il governo si distingue dall'amministrazione e dalla cura degli affari, perché rappresenta e concretizza il principio spirituale dell'esistenza politica [...]. Il fatto che il governo di una comunità ordinata sia qualcosa di diverso dal potere di un pirata non può essere compreso con i concetti di giustizia, utilità sociale e altri normativismi, giacché a tutti questi normativismi può accondiscendere anche il predone. La diversità consiste invece nel fatto che ogni vero governo rappresenta l'unità politica di un popolo — non il popolo nella sua esistenza naturale”).

<sup>(39)</sup> Cfr. H. HELLER, *Dottrina dello Stato* (1934), a cura di U. Pomarici, Napoli 1988, pp. 269-282.

<sup>(40)</sup> Cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 176 (d'accordo con Schmitt). Si veda anche F. GLUM, *Der deutsche und französische Reichswirtschaftsrat. Ein Beitrag zu dem Problem der Repräsentation der Wirtschaft im Staat*, Berlin und Leipzig 1929, pp. 28-29. Il capitolo di quest'opera, che ha per titolo *Begriff und Wesen der Repräsentation* (Concetto ed essenza della rappresentanza), è pure reperibile in H.

timo, nessuna capacità rappresentativa può concedersi a interessi prettamente economici <sup>(41)</sup>. Solo lottando, con notevole dispendio d'energie, contro simili ombre, si potrebbe forse ripristinare la semplice verità asserita da Hegel: che cioè la rappresentanza dei “grandi interessi” è qualcosa di necessario alla società civile <sup>(42)</sup>.

Se si prescinde dai quesiti particolari e si punta al cuore del problema, il tratto caratteristico che balza agli occhi è dato da una convergenza di fattori quali la centralità dell'idea di raffigurazione dell'unità politica <sup>(43)</sup>, la particolare dialettica d'idee a cui tale raffigurazione si presta e la conseguente determinazione dell'antitesi di rappresentanza e identità <sup>(44)</sup>: antitesi che, in termini politici, oppone il sistema rappresentativo a base elitaria all'identificazione democratico-volgare di governanti e governati <sup>(45)</sup>. A tali contenuti

---

RAUSCH (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte*, cit., pp. 105-115. Glum distingue opportunamente il diritto pubblico, in quanto sfera di una determinata specie della rappresentanza, da ciò che invece attiene al problema della pubblicità delle consultazioni nell'ambito degli organi rappresentativi collegiali.

<sup>(41)</sup> Concordano su questo punto C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 277; E. GERBER, *Der staatsrechtliche Begriff*, cit., p. 11; G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 32; E. FORSTHOFF, *Zur verfassungsrechtlichen Stellung und inneren Ordnung der Parteien im Verfassungsrecht*, Tübingen 1950, pp. 5-24 (in part. p. 8). Contro la teorica esclusione dei valori economici dall'ambito di ciò che può essere oggetto di rappresentanza si pronunciò già a suo tempo F. STIER-SOMLO, *Der Reichstag — Allgemeine Kennzeichnung*, in G. ANSCHÜTZ, R. THOMA (a cura di), *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, Tübingen 1930, I, pp. 381-386 (in part. p. 384).

<sup>(42)</sup> Cfr. J.H. KAISER, *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlin 1956, p. 310 ss.

<sup>(43)</sup> In K. RIEKER, *Die rechtliche Natur*, cit., p. 66, si nega alla rappresentanza nazionale la qualità di organo dello Stato, “poiché essa non rappresenta il popolo nella sua unità politica, ma solo nella sua suddivisione (e lacerazione) sociale”. Si veda anche C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 280.

<sup>(44)</sup> Ivi, pp. 270-275. Si veda anche H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit.

<sup>(45)</sup> Al concetto ristretto e unilaterale della rappresentanza, ove lo si consideri in modo serio e preciso, fa qui da corrispettivo un concetto di democrazia che è spinto fino ai limiti dell'assurdo e che certo non migliora se lo si riconduce alla rousseauviana “identità di governanti e governati”. Nella prassi politica esso non può che comportare una serie indefinita di identificazioni, col risultato di ridurre al minimo non il potere, ma il suo grado di responsabilità. Per una critica al riguardo si vedano E. FRAENKEL, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Stuttgart 1964; ID., *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie*, München und Berlin 1964; R. BAEUMLIN, *Die Kontrolle des Parlaments über Regierung und Verwaltung*, in “Zeit-

corrisponde una forma propria. Sicché la teoria dello Stato qui in discussione, per l'uso che fa dell'espressione "rappresentanza", si dimostra ben più legata alle tradizioni linguistiche (di tipo teologico-sacramentale, filosofico, gnoseologico, estetico, "papistico" e assolutistico) di quanto non lo sia verso le convenzioni terminologiche (teorico-corporative, giuridico-consociative o politico-ecclesiastiche) del conciliarismo o della *ecclesia repraesentativa* di matrice calvinistica. Fondato su di un'idea di immagine, il concetto di rappresentanza politica lascia intendere che il problema dell'unità politica risiede essenzialmente nella riproduzione visiva di un "essere superiore" (e già dato *a priori*), piuttosto che nell'organizzazione di procedure atte a concentrare la volontà, o nella stabilizzazione e istituzionalizzazione di un complesso di forze determinate. Un simile concetto della rappresentanza politica, avente in vista un'unità reale o ipotetica a carattere statico, può esser messo con pari facilità al servizio sia di aspirazioni conservatrici e autoritarie al potere, sia di pretese rivoluzionarie. In quest'ultimo caso, per mezzo di una critica dell'ideologia, esso verrà "smascherato" come mera finzione e liquidato con la tesi per cui il senso della rappresentazione forse risiede nella mediazione fra autorità e autonomia. Non meno dubbio poi è l'altro uso politico a cui si presta l'idea di immagine: quello che porta a intendere la rappresentanza come raffigurazione della pluralità sociale delle aspirazioni e degli interessi, a concepire le decisioni politiche solo come parallelogrammi di forze (accertabili al meglio tramite sondaggi d'opinione) e a conferire dignità dogmatica al sistema proporzionale. Radicalizzando l'idea di immagine, la dottrina della rappresentanza non si indirizza sull'analisi del processo (forse real-dialettico) di formazione dell'identità di gruppo, ma si impiglia nella dialettica puramente ideale fra i due poli dell'immagine originale (*Urbild*) e dell'immagine-copia (*Abbild*). Talché, una volta asserito che l'antinomia insita nel concetto politico della rappresentanza deve consistere "nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente" <sup>(46)</sup> — e una

---

schrift für das Schweizerische Recht", NF, LXXXV/2, 1966, pp. 165-319 (in part. pp. 207 ss. e 220 ss.); e il commentario di Badura citato *supra* alla nota 28.

<sup>(46)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 277, e G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 26. Sulla dialettica di immagine originale e immagine-

volta ammesso che, nell'antitesi politica, la rappresentanza si trasforma in identità —, resta pur sempre da stabilire se l'identità di un gruppo associato sia pensabile altrimenti che alla maniera della rappresentazione, in quanto *repraesentatio identitatis* (47). La semplice dialettica di immagine originale e immagine-copia non è di per sé in grado di modificare in nulla il carattere palesemente statico di una teoria della rappresentanza, a cui l'idea della copia stia a fondamento (48). Questa constatazione, che per l'"ontologia" della rappresentanza non ha neppure bisogno di prove, vale anche a proposito di Hans Julius Wolff e della sua pregevole elaborazione concettuale su base sociologica (49). Nella categoria di rappresenta-

---

copia si veda H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1988, pp. 168-179. Questa figura del pensiero, che riduce la rappresentazione alla riflessione di un unico soggetto (il rappresentante) secondo il modo per cui qualcosa è reso presente da qualcos'altro, e che così sconfessa il presupposto della "duplicità personale", che è tipico ed essenziale di ogni rappresentazione, finisce però col perdere di vista il fatto che, nella rappresentazione, il rappresentato (quale substrato personale dell'unità rappresentata) è pur sempre pensato come assente. Idee di questo genere sono insomma imparentate con l'idea della rappresentanza su mandato: e in un modo assai più stretto di quanto i loro assertori, insistendo con vigore sulla distinzione fra rappresentanza e vicarietà, non siano propensi ad ammettere. Sulla relazione semantica che vige fra espressioni come "raffigurazione", "visione ideale" e "rappresentanza su mandato", si veda W.T. KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Leipzig 1828, ove, al lemma "Repräsentation", si legge "designa tanto l'immaginazione di una cosa (che è resa presente nell'intimo) o la sua raffigurazione (che la rende accessibile alla percezione esterna), quanto il subentrare di una persona in luogo di un'altra, ossia il fatto che quest'ultima, essendo assente, venga da quella resa presente nell'immaginazione o nella raffigurazione" (ivi, III, p. 466).

(47) Che si abbia a che fare, in questo caso, con un processo real-dialettico, è ammesso da J.H. KAISER, *Die Dialektik der Repräsentation*, cit., p. 72, solo in via ipotetica. Più chiara al riguardo è la posizione di Krüger e, sulla sua scia, di H. POLLMANN, *Repräsentation und Organschaft*, cit., p. 40 ss.

(48) Il carattere statico della rappresentanza (parlamentare) è rimarcato anche in R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale* (1928), a cura di F. Fiore e J. Luther, Milano 1988, p. 165. Contro questa concezione si veda H. REUSS, *Zur Geschichte der Repräsentativverfassung in Deutschland*, in AöR, NF, XXVII, 1936, pp. 1-27 (in part. p. 18).

(49) Cfr. H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit. Parlando della rappresentanza come di una categoria sociologica, Wolff intende, più esattamente, la rappresentanza su mandato di una comunità non derivante da un ordine sociale (*Gruppenordnung*). Egli cioè ritiene che a fondamento di una rappresentanza collettiva non istituzionalizzata, né scaturente da una mera identificazione di tipo magico, possa e

zione egli cerca di includere tutti i fenomeni di rilevanza sociale, i quali, in modo sistematico e con riguardo per la storia delle idee, si situino a mezza via fra un'identità di stampo magico o mitico e una vicarietà (*Stellvertretung*) regolare e volontaria di qualcuno nei confronti di qualcun altro <sup>(49)</sup>. Anche per Wolff, a prescindere dalle diverse dinamiche, ogni forma di rappresentanza deve adattarsi a “qualcosa di esistenziale”, poiché di fatto essa appartiene “all'ordine dell'essere, non a quello dell'agire” <sup>(50)</sup>.

I punti fermi fin qui esplicitati estendono la loro influenza anche sul dibattito che ha per tema il rapporto fra lo Stato dei partiti e la democrazia parlamentare, nell'ambito della Legge fondamentale di Bonn. Sono infatti queste peculiarità del modo tedesco di concepire la rappresentanza politica — nel momento in cui si combinano a una concezione della democrazia dei partiti (in quanto surrogato della democrazia diretta), che corrisponde comunque al “concetto dell'essenza” della rappresentanza, benché appaia almeno singolare, dati i rapporti esistenti (si pensi solo al carattere altamente indiretto

---

debba esserci l'idea che il rappresentante agisce come tale in virtù della sua semplice appartenenza al gruppo (non sia cioè investito del ruolo, né in forza della costituzione di quest'ultimo — come accade per la rappresentanza organica —, né a seguito di una nomina o di una conferma conferitagli espressamente — com'è tipico della vicarietà —), tanto che la sua azione può essere reclamata come propria dal gruppo medesimo, nella sua interezza. Wolff distingue inoltre tre manifestazioni di tale rappresentanza, e cioè a) la *genuina* (intesa come “presentificazione” di qualcosa di invisibile e come materializzazione di un'idea); b) la *mediata* (che sulla scia di Max Scheler, Wolff concepisce come rappresentanza tramite il *medium* della solidarietà del gruppo); e c) la *volgarizzata* o *privatizzata* (che si basa sull'omogeneità particolare ed empiricamente constatabile di qualità, aspirazioni e interessi di membri del gruppo). In sede giurisprudenziale, una rappresentanza così concepita non può ritenersi un istituto giuridico unitario, ma semmai un minimo comune denominatore, utile ad accostare istituti giuridici diversi, quali ad esempio la potestà genitoriale, le situazioni di reato collettivo, il litisconsorzio, e la responsabilità assoluta di diritto internazionale. Se applicata a ciò che si designa come “rappresentanza parlamentare”, la teoria di Wolff implica che rappresentante non sia l'eletto, ma che di volta in volta venga eletto un rappresentante (della società).

<sup>(50)</sup> Ivi, p. 75. A ciò va aggiunto peraltro che l'ottenimento e l'affermazione di un'identità di gruppo non sono questioni di semplice organizzazione formale. Il che del resto non significa che tale visione statica della rappresentanza e gli altri tratti caratteristici fin qui indicati siano di casa *solo* in Germania. Si vedano al riguardo H.E. TUETSCH, *Die Repräsentation in der Demokratie*, Diss. Zürich 1944, p. 34 ss. (chiaramente influenzato da Wolff), e G. BURDEAU, *Traité de Science politique*, Paris 1952, IV, p. 268 (“... la rappresentanza è uno stato, non un moto”).

che, da noi, nonostante le elezioni contemplino anche momenti di plebiscitarismo reale, il condizionamento partitico impone al processo di formazione della volontà politica) e data la differenza che corre fra le frazioni parlamentari e i partiti come organizzazioni di massa — a rendere inevitabile l'antitesi fra parlamentarismo deliberativo e autoritario, da un lato, e democrazia di massa plebiscitaria e partitica dall'altro. Ciò significa, in termini più concreti, che due disposizioni inserite nella Legge fondamentale di Bonn — ossia l'art. 38, comma 1,2, secondo il quale i deputati sono “i rappresentanti di tutto il popolo, non sono vincolati da mandati o da istruzioni e sono soggetti soltanto alla loro coscienza”, e l'art. 21, comma 1, che fa dei partiti gli artefici (anche se non unici) della “formazione della volontà politica del popolo”<sup>(51)</sup> — finiscono per escludersi reciprocamente<sup>(52)</sup>. Se poi si considera l'altra dottrina, di stampo liberale classico, che postula la dissoluzione della sovranità mediante la rappresentanza, occorre dire che, anche nei suoi termini, data l'“eterogeneità” esistente fra rappresentanza e sovranità, l'art. 38 appare incompatibile col principio della sovranità popolare, così com'è formulato all'art. 20, comma 2, in base al quale: “Tutto il potere statale emana dal popolo. Esso è esercitato dal popolo nelle elezioni e nelle altre votazioni e per mezzo di speciali organi della legislazione, del potere esecutivo e della giurisdizione”<sup>(53)</sup>. Il prin-

---

<sup>(51)</sup> Cfr. il testo della Legge fondamentale di Bonn, in traduzione italiana parziale, in AA.VV., *Documenti e fonti della storia politica europea (1815-1968)*, Bologna 1997, p. 88 ss.

<sup>(52)</sup> Su questo punto si vedano G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., pp. 211-248 e 249-271; ID. *Strukturprobleme der modernen Demokratie*, Karlsruhe 1967, pp. 71-77 e 78-129. Ovviamente nella dottrina leibholziana dei partiti e della loro funzione ricompaiono tutti gli argomenti coi quali, a suo tempo, il sistema rappresentativo venne concettualmente proposto quale surrogato del governo popolare diretto. Fra i suoi molti critici si veda il recente D. STERNBERGER, *Zur Kritik der dogmatischen Theorie der Repräsentation*, in ID., *Nicht alle Staatsgewalt*, cit., pp. 9-39. Per una rassegna degli argomenti a contrario cfr. H. LANG, *Das repräsentative Prinzip im Parteienstaat*, Diss. Würzburg 1970, che però non entra espressamente in polemica con Leibholz.

<sup>(53)</sup> Cfr. S. LANDSHUT, *Der politische Begriff*, cit., pp. 178-179. In questo stesso testo, alle pp. 183-184, si legge che, nella sua dignità e grandezza, l'“essere potenziato e superiore” della rappresentanza risiede “unicamente nella possibilità che esistano persone, le quali, per formazione culturale e per condizioni di vita esteriori, siano in grado di assumere su di sé la ‘res publica’ e di rendere efficace, riconoscibile e manifesto ciò

cipio elementare di ermeneutica costituzionale, secondo cui il testo è per definizione unitario<sup>(54)</sup>, e insieme a esso il significato giuridico, che attualmente pertiene agli artt. 20, 21 e 38 della Legge fondamentale di Bonn, perdono così di efficacia, causa una particolare teoria della rappresentanza o, più esattamente, causa l'identificazione della democrazia parlamentare tedesca con un'ideologia politica, che si basa su di una concezione determinata della rappresentanza e che ha un valore storicamente assai relativo. Proseguendo su questa linea non parrebbe illogico concludere che il parlamentarismo, col suo principio costitutivo del libero mandato, sia antecedente al modello dottrinale e liberale-classico del parlamento di notabili, e che l'ordinamento politico democratico preceda storicamente i suoi progetti di epoca prerivoluzionaria. Quando l'accento è posto sul non-normativo e sul non-procedurale, e quando si estrapola ciò che è esistenziale e conforme all'essere, a lasciar perplessi è, in ultima analisi, il fatto che la rappresentanza politica (comunque la si intenda) venga sottratta, come evento singolo, all'ambito dell'organizzazione fondata su regole. Un passo oltre ed ecco delinearsi una teoria della rappresentanza, degna di una società dotata solo di una volontà infantile: teoria che, nel 1933, ha visto la luce in uno studio che ha per titolo *Il problema dell'essere spirituale* e il cui autore, Nicolai Hartmann, gode di vasta stima presso taluni giuristi, più supponenti che edotti in materia filosofica. Nel suo libro si legge che una comunità "(vuol) essere governata" e che tale funzione può essere adempiuta solo da una *coscienza*. E siccome lo spirito comune al popolo, pur essendo chiamato a un tale compito, possiede sì un'individualità storica, ma non è un soggetto né ha una coscienza (e men che mai ce l'ha la moltitudine degli individui), ecco che si rende necessaria "una coscienza di ordine superiore, che sia di guida e che comandi" (55). Dato però che questa non c'è, lo Stato

---

che è 'cosa di tutti'. Nella rappresentanza diventa efficace qualcosa che non si identifica con la persona del rappresentante e che non è creazione né prodotto della sua volontà e immaginazione. Ciò che egli rende presente è qualcosa di già dato, che si situa al di là della sua persona e di tutte le altre persone che insieme a lui compongono la comunità".

(54) Cfr. K. HESSE, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Karlsruhe 1972, pp. 12 e 28.

(55) Cfr. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin und Leipzig 1933, pp. 275-276.

deve sopperire affidandosi a persone singole, che dispongano di una “superiorità rappresentativa sulla generalità dei soggetti privati” (56). Così lo Stato — che è per Hartmann lo spirito oggettivo, ossia il “livello spirituale” che sovrasta storicamente la massa degli individui — innalza “il singolo alla dignità di individuo rappresentativo e lo abilita a occupare il posto vuoto della coscienza guida” (57). È evidente come a una simile dottrina sia pressoché indifferente la tecnica, mediante la quale “l’individuo è innalzato alla posizione di rappresentante”. Ciò può avvenire per diritto successorio, per elezione e persino a seguito di un’azione violenta. “Anche l’usurpatore di fatto subentra nella medesima responsabilità istituzionale”. Né meno ovvio è il fatto che, come lo stesso Hartmann ammette espressamente, una comunità così governata non potrebbe mai conservarsi, senza una fede diffusa nell’operato di Dio, il quale, quando assegna una carica, offre al titolare anche i mezzi intellettuali utili a sostenerne gli impegni.

Tenuto conto delle particolari anomalie, che storicamente condizionano il nostro dibattito costituzionale — e sulle quali ancora deve essere fatta piena luce —, si può parlare del concetto politico della rappresentanza come di un problema specificamente tedesco. È pure innegabile, d’altronde, che proprio la mancanza di quell’autoconsapevolezza borghese e rivoluzionaria, la quale altrove celebrò come invenzione tecnica epocale l’idea di mandato (che è alla base della rappresentanza parlamentare), abbia tenuto desta, da un lato, l’attenzione ai problemi storico-istituzionali (58), e abbia incentivato, dall’altro, il perseguimento e la concreta realizzazione dell’identità collettiva, in un processo che la sola categoria giuridica della rappresentanza su mandato non sarebbe mai stata sufficiente a favorire. Al di là dei luoghi comuni (che storicamente la specificano), della funzione sociale (a cui adempie), delle ragioni o dei pregiudizi politici più o meno radicati, la nostra tradizione di pensiero (resuscitata alla fine degli anni Venti) persiste nella certezza che la

---

(56) Ivi, p. 278.

(57) Ivi, p. 276. Si vedano anche le pp. 60 e 279.

(58) Tale attenzione è stata di recente ravvivata da D. STERNBERGER, *Zur Kritik der dogmatischen Theorie*, cit., con la sua critica del concetto tecnico-giuridico della rappresentanza, in quanto tipico di una particolare dogmatica.

rappresentanza non deve essere organizzata solo in senso normativo, né legittimata unicamente dall'elezione, e che gli affari che la riguardano non sono *toto caelo* distinti dai rapporti di potere. Ciò autorizza a credere che il dibattito in corso ai nostri giorni potrà rendere questo aspetto della tradizione straordinariamente proficuo.

## 2. *Situazione del dibattito e definizione dei compiti.*

Al fondo delle discussioni sul concetto della rappresentanza ci sono ancor oggi le dottrine elaborate (o rivisitate) sullo stesso tema, durante gli anni di Weimar, in contrapposizione al modello allora vigente della democrazia dei partiti. Ciò a cui si assiste è un moltiplicarsi degli sforzi tendenti a sciogliere le rigidità dottrinali che ancora persistono, a oltrepassare l'angustia della prospettiva storica e, in special modo, a svincolarsi dall'assolutizzazione a cui Leibholz sottopose il repertorio concettuale del liberalismo classico-ortodosso. Con argomenti storiografici assai istruttivi, Ulrich Scheuner ha ripetutamente esortato ad affrancare il concetto della rappresentanza da ogni legame con le idee giuridiche del XIX sec. e a inquadrarlo in un'evoluzione storica che risale a epoche molto più lontane. Questo significa che tanto l'intreccio dogmatico di rappresentanza, discussione e libertà di mandato, quanto l'equiparazione di rappresentanza e potere, vanno di nuovo problematizzate, e che, nel contempo, va revocata in dubbio l'assai accreditata distinzione fra rappresentanza e semplice luogotenenza<sup>(59)</sup>. A pretendere attenzione oggi non è più tanto il rapporto fra rappresentanza nazionale e governo, quanto l'insieme delle relazioni fra il parlamento e il corpo elettorale<sup>(60)</sup>. D'altra parte, anche il carattere esclusivo della

---

<sup>(59)</sup> Cfr. U. SCHEUNER, *Das repräsentative Prinzip in der modernen Demokratie*, in *Festschrift für Hans Huber*, Bern 1961, pp. 226-246 (in part. pp. 226 e 228 ss.), ora anche in H. RAUSCH (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation*, cit., pp. 386-418; ID., *Politische Repräsentation und Interessenvertretung*, in *DÖV*, 1965, pp. 577-581. Sulla stessa linea R. ALTMANN, *Zur Rechtsstellung der öffentlichen Verbände*, cit. Si veda inoltre W. HENNIS, *Amtsgedanke und Demokratiebegriff*, in *Festgabe für Rudolf Smend*, Tübingen 1962, pp. 51-70.

<sup>(60)</sup> Ad occuparsi del problema, dopo il saggio ormai datato di J. CELLIER, *Das Verhältnis des Parlaments zum Volke mit besonderer Berücksichtigung des schweizerischen Staatsrechts*, Diss. Zürich 1930, sono le due dissertazioni più recenti, dal titolo: A. SCHMIDT,

rappresentanza parlamentare diviene problematico, se si tien conto dell'azione degli altri organi dello Stato <sup>(61)</sup>. E infine, proseguendo su questa via, si rende opportuna una riconsiderazione critica dell'antitesi posta polemicamente fra la costituzione per ceti territoriali e il sistema della rappresentanza nazionale: antitesi che, durante i dibattiti sull'art. 13 della *Deutsche Bundesakte*, Gentz e Metternich impiegarono al fine di screditare la costituzione rappresentativa, e che invece, *à la longue*, li portò a svilire proprio l'antico sistema per ceti. All'osservazione di Ernst Fraenkel, secondo cui "il sistema rappresentativo non sarà mai in grado di rinnegare fino in fondo la propria origine storica dall'ordinamento per ceti" <sup>(62)</sup>, occorrerebbe aggiungere, a questo proposito, che la teoria tedesca, dati i rapporti esistenti, non ha mai potuto prescindere da una siffatta circostanza, mentre la nostra storiografia costituzionale, da Waitz in poi, si è assai spesso prodigata allo scopo di porre in luce, contro l'applicazione

---

*Das Repräsentativsystem als Verfassungsprinzip*, Diss. Regensburg 1971, e K. ZWYSSIG, *Repräsentation: Versuch einer neuen Repräsentationstheorie*, Zürich 1971. La novità della teoria di Zwyszig (novità che l'autore stesso enfatizza con soverchie pretese) sta nel fatto di voler presentare la rappresentanza come il potere che una maggioranza acquista tramite l'organizzazione di una democrazia collettiva, a sua volta basata su di un legame solidaristico di gruppo che dovrebbe unire i rappresentanti. È però tutt'altro che semplice seguire, nel lavoro, lo sviluppo di questa idea centrale, data la tendenza dell'autore a mascherare o alterare, con molti argomenti impropri di antropologia filosofica e di ontologia dei fondamenti, i problemi di sociologia politica che solleva e ai quali intende dare risposta.

<sup>(61)</sup> Cfr. R. HERZOG, *Allgemeine Staatslehre*, Frankfurt am Main 1971, p. 216 ss. Oltre a sollevare la questione però Herzog, similmente a Krüger, fornisce elementi decisamente scarsi e non solo dal punto di vista della quantità.

<sup>(62)</sup> Cfr. E. FRAENKEL, *Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat*, in Id., *Deutschland und die westlichen Demokratien*, cit., pp. 71-109 (citaz. p. 71). L'indagine su questo rapporto di filiazione storica è stata energicamente promossa dalla Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états, istituita nel 1933, in occasione del VII Congresso Internazionale degli Storici, svoltosi a Varsavia. Basti pensare ai numerosi studi sulla cetualità prerivoluzionaria che, da allora in poi, sono stati editi nella prestigiosa collana degli "Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états". Nelle considerazioni che seguono sarà tenuta presente la distinzione, posta da Emile Lousse, fra la "concezione istituzionale e parlamentare" anglo-francese, circa l'origine delle assemblee dei ceti, e la "concezione costituzionale e corporativa degli storici tedeschi". Cfr. E. LOUSSE, *Parlementarisme ou corporatisme? Les origines des assemblées d'états*, in "Revue historique de droit français et étranger", 4. sér., XIV, 1935, pp. 683-706, e Id., *La société d'ancien régime. Organisation et représentation corporatives*, Louvain 1943.

retroattiva che da parte anglo-francese è stata fatta dell'idea liberale della rappresentanza nazionale e borghese, l'origine vetero-cetuale delle moderne rappresentanze popolari. Va da sé che, relativizzando in tal modo il carattere di rappresentanza del moderno sistema rappresentativo, un nuovo orizzonte si spalanchi anche alla comprensione del concetto di democrazia che a ciò si collega. In una simile prospettiva, la democrazia parlamentare non sembra più “essere nient'altro che uno sviluppo ulteriore dello Stato per uffici (*Aemterstaat*), sul quale poggiavano, come sul proprio fondamento, sia l'ordinamento politico del mondo feudale, sia quello dell'antica Europa” (63). E poiché si tratta di una prospettiva affatto statica, che trascura quanto vi è di volontaristico nella democrazia moderna, ecco proporsi sotto angolature nuove anche la questione inerente al grado di democraticità del parlamentarismo moderno.

Nel novero di tali impegni di riconsiderazione critica si inseriscono anche — ed è questo un secondo punto essenziale — i tentativi mirati a gettar ponti fra noi e la teoria democratica anglosassone, onde mediare fra le due tradizioni. Basti qui rammentare i nomi e le opere di Karl Loewenstein, di Carl Joachim Friedrich e di Ernst Fraenkel (64).

Infine, per una valutazione completa del dibattito nella sua attuale fase, si segnalano ancora i molti studi, aventi il fine di elaborare una dottrina della rappresentanza, che vada oltre i problemi posti tradizionalmente dal sistema rappresentativo e che sia di tipo costituzionalistico e politologico, oppure generalmente sociologico. La rappresentanza (*Repräsentation*), in un contesto siffatto, mantiene ancora un carattere in parte statico, trattandosi della “forma, mediante la quale una società politica acquista esistenza e

---

(63) Cfr. W. HENNIS, *Amtsgedanke und Demokratiebegriff*, cit., pp. 53-54.

(64) Cfr. E. FRAENKEL, *Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente*, p. 71, ove compare la seguente definizione: “La rappresentanza è l'esercizio legalmente autorizzato di certe funzioni di potere, tramite organi che, istituiti dalla costituzione, appartengono allo Stato o ad altri titolari del potere pubblico, che agiscono nel nome del popolo (benché con mandato non vincolante), che derivano da esso la propria autorità (in via diretta o mediata) e che la legittimano con la pretesa di servire gli interessi collettivi del medesimo e dunque di adempierne la vera volontà”. Dello stesso autore si veda inoltre l'articolo “Repräsentation”, in E. FRAENKEL, D. BRACHER (a cura di), *Staat und Politik*, Frankfurt am Main 1964, pp. 294-297.

capacità di agire nella storia” (65). Ma in parte essa è anche concepita dinamicamente, quale categoria specifica di “un processo sociale” (66), quale attività di comando a scopo d’integrazione (67), quale processo sociale real-dialettico (68) e, in ogni caso, quale categoria elementare della sociologia dei gruppi (equiparabile al concetto del potere), nonché quale concetto storico fondamentale, che concerne l’esistenza di un gruppo e che nulla ha a che fare con la moderna tecnica della rappresentanza mediante elezione (69).

---

(65) Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., p. 19. Sulla stessa linea M. HÄTTICH, *Demokratie als Herrschaftsordnung*, Köln und Opladen 1967, pp. 176-184 (l’*excursus* sulla teoria della rappresentanza).

(66) Andando oltre la formulazione giuridica ristretta del concetto, già Edgar Tatarin-Tarnheyden (cfr. *Die Rechtsstellung der Abgeordneten; ihre Pflichten und Rechte*, in G. ANSCHÜTZ, R. THOMA, *Handbuch des deutschen Staatsrechts*, cit., I, pp. 413-439) ha individuato “l’essenza della rappresentanza ... in un processo sociale ... mediante il quale qualcosa che non è immediatamente percettibile come unità sociale viene reso presente, in quanto unità, tramite un substrato sociale d’altro tipo” ivi, p. 414).

(67) Cfr. R. BAEUMLIN, *Verfassung und Verwaltung in der Schweiz*, in *Festschrift für Hans Huber*, Bern 1961, pp. 69-93 (in part. pp. 79-80). L’autore qui concorda con R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, cit., pp. 162-164.

(68) Cfr. H. POLLMANN, *Repräsentation und Organschaft*, cit., p. 29 ss., in accordo con la dottrina della rappresentanza di Herbert Krüger (cfr. *Allgemeine Staatslehre*, cit.), il quale peraltro, in modo unilaterale, circostringe all’ufficio e alla legge il prodotto degli sforzi sociali miranti all’autorealizzazione e all’autoraffigurazione.

(69) Sulla scia di Voegelin e Hättich (cfr. *supra* la nota 65), anche in E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution. Eine Untersuchung zur Genesis der kontinentalen Theorie und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus der Herrschaftspraxis des Ancien régime in Frankreich (1760-1789)*, München 1969, si tenta di distinguere, sulla scorta di una teoria dei ruoli, gli elementi essenziali e quelli accidentali del fenomeno socio-politico della rappresentanza (ivi, pp. 42-62). Il valore della susseguente indagine (ivi, pp. 63-284), straordinariamente profonda e ricca di documentazione, che ha per oggetto la nascita della concezione continentale della rappresentanza nazionale, non dipende che in parte da un simile tentativo e può quindi essere stabilito a prescindere da esso. Quanto all’impianto logico e all’intento che persegue, anche la costruzione concettuale di Hartmann (cfr. *Das Problem des geistigen Seins*, cit.) è affine a quelle degli autori citati nella presente nota. La critica che gli rivolgo non concerne tanto il suo orientamento di fondo, quanto il fatto che Hartmann concepisce qualsiasi potere come rapporto di rappresentanza. Anche ammettendo infatti come valida la definizione di Max Weber, secondo cui la rappresentanza è una relazione di potere, ciò non significa che una qualunque forma di dispotismo arbitrario possa qualificarsi come “rappresentanza”, né che la *leadership* e l’articolazione politica di una comunità vadano semplicemente trattate come eventi fatali e come “emanazioni dell’essere”.

L'oggetto attorno al quale ruotano tutti questi discorsi è dato dall'autoarticolazione di un'associazione e dall'identità collettiva che vi si afferma e realizza. Un passo decisivo lungo la via di un'elaborazione concettuale comprensiva e sociologica è quello compiuto a suo tempo da Hans Julius Wolff, la cui "teoria della rappresentanza su mandato" è ancor oggi valida, pur non avendo esercitato, nel periodo in cui compariva, un'influenza degna dei suoi meriti (70).

Data la situazione, il compito che il presente lavoro si prefigge sta nell'adempimento di alcune mansioni ausiliarie che agevolino la discussione dei problemi. Cercherò insomma di chiarire, in special modo, certe questioni preliminari, la cui natura è principalmente storico-terminologica. L'intento iniziale consiste nello stabilire in che misura e con che grado di evidenza certe deduzioni teoriche di ampia portata abbiano a fondamento, oggi non diversamente da ieri, la mera evocazione di un senso, presunto "autentico" o "originario", che al termine "rappresentanza" dovrebbe appartenere (71) e che

---

(70) Cfr. H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit. Sulla scia di Wolff si collocano (almeno negli intenti), sia H.E. TUETSCH, *Repräsentation in der Demokratie*, cit., sia H.J. VONDERBECK, *Der Bundesrat — ein Teil des Parlaments der Bundesrepublik Deutschland? Zur Bedeutung der parlamentarischen Repräsentation*, Meisenheim am Glan 1964. Voegelin non si confronta con la teoria di Wolff, mentre Hättich e E. Schmitt sembrano persino non conoscerla (le opere di questi autori sono citate *supra* note 65 e 69, p. 21. I limiti dell'opera di Wolff scaturiscono dall'assunzione, come punto fermo, del concetto di "imputazione" (*Zurechnung*) quale categoria fondamentale di qualsiasi rappresentanza su mandato. Ciò porta l'autore a determinare la rappresentanza nel senso ristretto di "fondamento dell'imputazione contrassegnato dal suo farsi presente" (ivi, p. 87), così approdando a una nozione che non ha più l'ineffabilità del mito e della magia, e non ha ancora la razionalità dei costrutti. Definendo la rappresentanza come funzione dell'identità collettiva, Wolff presuppone così tale identità come grandezza statica. E allorché concepisce — sulla base della distinzione fra rappresentanza genuina, mediata e volgarizzata, quali livelli di pensabilità del concetto — la differenziazione sociale, in quanto scandita storicamente secondo i grandi della "visione del mondo", della "politica" e della "vita quotidiana": allorché insomma argomenta facendo corrispondere queste due tripartizioni, ecco che il suo concetto della rappresentanza, applicato a società aperte e pluralistiche (la cui identità è più un problema che non una grandezza statica), degrada a categoria dell'agire privato e della sua possibile valutazione, smarrendo quasi del tutto il proprio significato politico.

(71) Cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 19 ss.; E. GERBER, *Der staatstheoretische Begriff*, cit., p. 5; H.E. TUETSCH, *Die Repräsentation in der Demokratie*, cit., p. 17; M. IMBODEN, *Politische Systeme*, cit., p. 107; S. LANDSHUT, *Der politische Begriff*

invece, a ben guardare, è perlopiù determinato dalla sola pratica del discorso corrente. Le riflessioni che seguono opporranno, alle suddette deduzioni di giudizi oggettivi da un senso originario e congetturalmente identico del simbolo linguistico, la prova dell'esistenza di dipendenze e trasformazioni storiche. Il loro scopo sarà di dimostrare che, data la gerarchia di significati determinatasi per differenziazione nel corso del tempo, certe contraffazioni etimologiche e semplificazioni lessicali sono inutilizzabili e scorrette, poiché, in luogo di chiarire il profilo autentico del termine "rappresentanza", esse ne sfumano i contorni e ne sminuiscono la forza espressiva — un po' come accade nel *Teutsches Dictionarius* di Simon Roth, un vocabolario per stranieri, edito nel 1571, ove al lemma "Representation" si legge: "Riproposizione visibile" (*Augenscheinliche widerstellung*)<sup>(72)</sup>. Una tesi caratteristica, come quella per cui, a partire da

---

*der Repräsentation*, cit., p. 181; H. FENICHEL PITKIN, *The Concept of Representation*, cit., pp. 1 e 7-8; H.J. VONDERBECK, *Der Bundesrat*, cit., p. 24; H. POLLMANN, *Repräsentation und Organschaft*, cit., pp. 31-32; R. HERZOG, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 217; K. ZWYSSIG, *Repräsentation*, cit., p. 33 ss. Pur vedendo la riduzione concettuale insita in questo modo di procedere e dimostrandola nell'esempio di Leibholz, anche Hättich (cfr. *Demokratie als Herrschaftsordnung*, cit., p. 179) si allinea, via Imboden e Leibholz, sull'idea del significato originario e autentico. In Leibholz lo stesso modo di procedere ha aspetti emblematici. Dal solo significato (presunto) del termine vengono derivate, l'una dopo l'altra, la necessità della duplicità personale e di una determinata sfera di valore, l'esigenza che il rappresentante abbia carattere signorile e l'impossibilità del mandato imperativo. Zwysig (cfr. *Repräsentation*, cit., p. 53) cerca di procurarsi, come base sulla quale costruire, una "spiegazione" particolarmente ampia "del contenuto del termine": ed è però indicativo come egli affermi che tale spiegazione "dà come esito obbligato l'indipendenza dei rappresentanti". In contrasto con tutto ciò Hans Julius Wolff (cfr. *Organschaft und juristische Person*, cit., p. 77) compie il singolare tentativo di spiegare uno dei significati correnti del termine "rappresentare" — quello cioè del comparire in regola col proprio ceto, o del comportarsi in modo degno e conveniente — quale trivializzazione e "appiattimento" della propria nozione di "rappresentanza".

(72) Cfr. E. ÖHMANN (a cura di), *Simon Roths Fremdwörterbuch*, in *Mémoires de la Société néo-philologique de Helsingfors*, Helsinki 1936, XI, pp. 225-370 (cit. p. 347). Il lemma "Representirn" è anche fatto equivalere a "rendere di nuovo presente" (*widerumb gegenwärtig zustellen*). L'appendice etimologica che compare in H. FENICHEL PITKIN, *The Concept of Representation*, cit., pp. 241-252 e 293-296, riporta una quantità relativamente ingente di materiali, ricavati fra gli altri dal dizionario del Lagarde e relativi sia all'antichità che all'opera di Hobbes. Per conto in H.R. NORD, *Historische ontwikkeling en beteekenis van de representatie gedachte in het Staatsrecht*, Diss. Leiden 1945, si trova un capitolo — il secondo, dedicato al termine "rappresentanza" nel diritto

Cicerone, il termine “rappresentare” equivarrebbe a “rendere ‘presente’, ossia ‘attuale’ o ‘effettivo’, qualcosa che non c’è”: la stessa tesi, insomma, che situa la rappresentanza “sotto la categoria generale della luogotenenza, dello ‘stare per” (73), è ugualmente insostenibile. Spiegazioni sul tipo di quella per cui “etimologicamente il significato letterale di rappresentare è ‘presentare di nuovo’, da cui deriva l’altro significato di ‘apparire al posto di un altro” (74), non informano poi a sufficienza circa l’antico senso dell’espressione. E più in particolare, l’interpretazione oggi corrente del prefisso *re-* coglie del termine solo un piccolo aspetto parziale, tanto che, se preso isolatamente, esso dà luogo a un’immagine del tutto distorta. Se viceversa ci si capacita dell’uso linguistico proprio dei romani, se si tien dietro alla storia della parola “repraesentare” e ai suoi *derivata* nel passaggio dal latino classico a quello medievale, se si ha presente il fatto che nella giurisprudenza classica, nell’epoca del diritto volgarizzato, nelle leggi delle tribù germaniche e nell’idioma giuridico del primo Medio Evo, quell’espressione figura sempre come *terminus technicus* giuridico (a designare, in ambito civilistico, la prestazione istantanea, meglio se anticipata e se in forma di pagamento; e in ambito processuale la presentazione o produzione di testimoni), senza aver nulla a che vedere con questioni di vicariato: se insomma si parte da questi presupposti, sarà d’obbligo constatare che significati come il “rendere presente” o il “presentare di nuovo” non valgono a conferire al “repraesentare” il senso universale di una categoria della luogotenenza o dello “stare per”. E d’altro canto, se le cose stanno così, bisogna anche chiedersi in che modo e in quale contesto il termine “rappresentanza” abbia acquisito tale universale valenza semantica: e soprattutto da dove gli derivi il significato di “vicariato politico”. Le congetture al riguardo non mancano, ma la loro portata non va oltre qualche vago rinvio all’antica tradizione

---

pubblico — ove, dopo le prime due pagine, relative all’uso linguistico britannico dal 1380 a Burke, ci si attiene esclusivamente alle indicazioni già fornite da Georg Jellinek.

(73) Cfr. R.K. HOČEVAR, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, München 1968, pp. 29-30.

(74) Cfr. J.A. FAIRLIE, *The Nature of Political Representation*, in *APSR*, XXXIV, 1940, pp. 236-248 e 456-466. Sulla stessa linea anche H. POLLMANN, *Repräsentation und Organschaft*, cit., p. 32.

conciliare, alla canonistica, alle influenze dell'idioma giuridico britannico (75) e della lingua della diplomazia (76). Un'attenzione particolare merita invece, ovviamente, la tesi che pone l'accento sul controverso sviluppo dell'idea del *corpus mysticum* e della dottrina della *persona repraesentata* e ne ravvisa il prodotto nella formazione di quel concetto che oggi ci è noto col termine di "persona giuridica".

Una volta chiarite le questioni preliminari di natura storico-linguistica, il presente studio proseguirà lungo una via quasi obbligata, cercando di ricostruire la storia del concetto della rappresentanza. L'intento qui sarà duplice, consistendo, da un lato, nello svincolare tale nozione politico-costituzionalistica da certi motivi frequenti e contro-rivoluzionari del costituzionalismo tedesco, onde risultino chiare sia la sua impronta rivoluzionaria sia le sue connessioni con la storia antica e antecedente all'epoca delle rivoluzioni (77); e dall'altro lato, differenziandone gli aspetti nella prospettiva storica, si punterà a delineare il problema della rappresentanza, nella cornice e nel senso più ampio, a cui finora è stato fatto riferimento (78).

Una simile storia concettuale, da non confondersi con le varie storie delle idee, dei problemi e delle istituzioni, deve muovere dal presupposto che "in principio era la parola", non il concetto (79): che cioè le parole non vanno considerate come "marche concettuali affini per contenuto e dunque scambiabili o sovrapponibili a piacere" (80) e che il concetto, del quale ci si occupa, va inteso come

(75) Una panoramica breve e non del tutto plausibile (specie per ciò che riguarda la tesi di McLaughlin) compare in H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 234.

(76) Cfr. W. HAMEL, *Die Repräsentation des Volkes*, in *Festgabe für Heinrich Herrfabrdt*, Marburg 1961, pp. 103-126 (in part. p. 118, nota 46).

(77) Contrariamente a quanto sostenuto da Scheuner, da Hennis e da Sternberger, tali "connessioni" storiche, se prese isolatamente, non costituiscono il vero problema, che va piuttosto localizzato in alcune peculiarità della tradizione tedesca di pensiero.

(78) Un esemplare modello metodologico di come una questione attinente alla teoria politica e dello Stato possa essere formulata in termini storiografici è fornito da P. PERNTHALER, *Das Staatsoberhaupt in der parlamentarischen Demokratie*, in *VVDSTRL*, XXV, 1967, pp. 95-208.

(79) La formula è tratta da K.S. BADER, *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes. II. Teil: Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, Köln-Graz 1962, p. 5.

(80) Cfr. H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, Bd. I, Frankfurt am Main 1970, p. 205.

termine tecnico, ossia indagato e desunto sul solo terreno della storia dei nomi che lo designano e dell'uso che se ne è fatto nel tempo<sup>(81)</sup>. “Rappresentanza” non è un concetto fissato dal proprio oggetto sempre identico e neppure è il nome di una cosa, ma è piuttosto un'espressione “sinsemantica” e “sincategorematica” con la quale si può operare in modi diversi, a seconda del senso che essa può acquisire entro un determinato contesto. Dunque il problema non riguarda l'oggetto denominato o la sua essenza, ma deve concernere di necessità solo il significato entro il contesto dal quale scaturisce. E va da sé che tale relazione di senso sia squisitamente linguistica e abbia luogo secondo regole proprie. La lingua, come *medium* intersogettivo, tramite i propri meccanismi di svelamento e spostamento semantici, crea infatti una realtà spirituale che solo a lei pertiene e che, per quanto prenda forma da relazioni sociali finalizzate all'azione (nonché dotate di un loro senso già prescritto), mantiene una relativa capacità di autoregolazione. Questo fa sì che, conoscendo la funzione della lingua, noi la si possa utilizzare e analizzare, anche senza sapere da che dipenda propriamente la sua efficacia. Certe strutture sociali sopravvivono ad altre costituzionali: e certe strutture linguistiche hanno una durata ancor maggiore. La lingua gode di una relativa autonomia e proprio per questo i significati non sono né immutabili, né disponibili, come dati acquisiti, a un uso soggettivo e arbitrario. Ne deriva che le relazioni di senso, in quanto tradizioni linguistiche, non si spiegano con un riferimento diretto ed

---

(81) A questo riguardo, in H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965, pp. 12-13, si legge che: “La ‘definizione’ che si può dare del ‘significato’ di un termine filosofico, deve generalmente ritenersi il risultato della storia del suo uso: lo stesso che si è sedimentato in conseguenza delle limitate possibilità che si offrono a chiunque intenda sostituirlo con perifrasi (e cioè definirlo). L'indagine storico-concettuale, proprio perché ripercorre la storia di quell'unico uso linguistico che le rende afferrabile il ‘concetto’, non è mai stata in grado di decidere previamente circa il fatto che possano darsi definizioni rigide e vincolanti. ... In taluni casi, essa adempie peraltro alla funzione di stabilizzare concetti la cui accezione sia divenuta confusa e di ridurre nuovamente a regola un uso linguistico fattosi caotico”. Con minor rigore metodologico H. FENICHEL PITKIN, *The Concept of Representation*, cit., p. 2, afferma che: “Le domande su cosa sia (o sembri essere) la rappresentanza non sono mai separabili totalmente dal problema di cosa il termine ‘rappresentanza’ significhi”. E in tal modo mostra di propendere fin troppo in favore di un senso determinato della rappresentanza politica.

esclusivo a una sottintesa realtà, né con la funzione sociale a cui adempie la loro raffigurazione linguistica (cosa quest'ultima che, fra l'altro, presupporrebbe pure l'esistenza di una forma extralinguistica del pensiero e della comunicazione). Ovviamente, le spiegazioni basate su relazioni oggettive e su rapporti reali non sono neppure da escludersi. Ma ove sia dubbia l'identità dell'oggetto e divengano problematiche la modalità e la fattispecie delle quali si parla, la priorità va comunque assegnata all'interpretazione fondata su relazioni linguistiche di senso, mentre le indagini critiche, inerenti la tradizione linguistica, devono avere la precedenza sulle spiegazioni supplementari, riferite sia alla funzione sociale, politica e giuridica, sia al contesto reale in cui essa si colloca a seconda delle epoche. Infine, se è corretto affermare che una determinazione concettuale adeguata deve procedere dall'esperienza e dai fenomeni, senza dare per scontate *ab initio* le parole o certe loro accezioni ritenute essenziali <sup>(82)</sup>, è pure lecito attendersi che, nella situazione attuale, la critica linguistica possa dare un valido contributo alla ricostruzione di esperienze autentiche e di problemi effettivi.

Già a prima vista il termine "rappresentanza" si delinea come un'espressione che, comparando in contesti specifici e con un numero di accezioni via via limitato, appartiene a diversi linguaggi tecnici. Fra l'uso più ampio che se ne fa in età barocca e quello di epoche successive sussiste inoltre una notevole continuità. Perciò, allo scopo di far luce sia sulle specificazioni, sia sui prestiti semantici, nulla pare più adatto che studiare i diversi impieghi del termine e le sue particolari "associazioni" (Sperber), così com'è possibile farlo in base alle fonti a stampa disponibili, all'esperienza soggettiva e ai condizionamenti che le derivano dal suo limitato orizzonte. Subito emergono con tutta chiarezza tre usi linguistici ben distinti, poiché provvisti ciascuno di un proprio centro gravitazionale determinato. Il primo è quello teologico, poi fatto proprio dalla filosofia, che si collega alla dialettica di immagine originale e immagine-copia. Il secondo deriva dal linguaggio della liturgia e intende la rappresentanza nel senso tipicamente giuridico dello "stare per". Infine si segnala un terzo tipo d'impiego, che sorge con riferimento al problema dell'agire corporativo e che

---

(82) Cfr. C.J. FRIEDRICH, *Prolegomena der Politik*, Berlin 1967, p. 10.

inerisce ai collettivi e alla loro autoarticolazione: la stessa che, mutuando il termine da Giovanni da Segovia, io designo come “rappresentanza identitaria”.

Il profilo storico del concetto, che sarà elaborato su questa base e a seguito di un’ulteriore diversificazione, è il contrario esatto della schematizzazione storica, che si fonda sulla vecchia distinzione fra rappresentanza “totale” (o assolutistica) e rappresentanza su mandato (o sostitutiva, nel senso delle democrazie occidentali) <sup>(83)</sup>: la stessa che sbrigativamente raggruppa tutte le dottrine, da Marsilio da Padova e Lupold von Bebenburg fino a Leibholz e a Schmitt, sotto la rubrica della “sovranità popolare”, e che poi affastella, per un verso, i fautori della rappresentanza su mandato (Marsilio, Althusius, Sieyès e gli autori inglesi e americani), mentre, per l’altro, suddivide i rimanenti teorici a seconda di come fondano la rappresentanza assolutistica — se in senso religioso (come Bebenburg e i suoi epigoni), traslazionistico (come i contrattualisti e, in primo luogo, Hobbes) o metafisico <sup>(84)</sup>. La lista degli assertori di un’idea metafisica della rappresentanza è poi stilata con particolare fantasia, includendo il “critico” Kant, l’“intero idealismo” (compreso Hegel, che, su questo punto, pare persino denotare un particolare realismo), e ancora Leibholz e Schmitt, per finire con Nicolò Cusano e col *Diritto pubblico tedesco* di Theodor Maunz <sup>(85)</sup>. Il valore di una simile schematizzazione, ideata solo per i lettori meno edotti sul tema, appare tanto più dubbio, ove si constati che, sviluppata coerentemente, essa finisce per ridurre la teoria della rappresentanza a strumento più o meno subdolo di legittimazione del potere.

Venendo infine al punto nel quale questa mia indagine si arresta, è bene che io dichiaro come mio intento precipuo sia mostrare le ragioni e le particolari circostanze che hanno portato il positivismo tedesco sia a rimuovere politicamente il termine “rappresentanza”,

<sup>(83)</sup> Cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., pp. 569 ss.

<sup>(84)</sup> Cfr. H. KURZ, *Volkssouveränität und Volksrepräsentation*, Köln-Berlin-Bonn-München 1965, p. 291 ss. (in part. p. 297). I miei dubbi persistono anche laddove Kurz si dilunga a trattare le dottrine antiche e medievali della sovranità popolare, per indurre il lettore a riflettere sulla tesi, non certo nuova, che vorrebbe il problema della sovranità circoscritto alla sola età moderna.

<sup>(85)</sup> Ivi, p. 299, la nota 262.

sia a considerarlo irrilevante per la scienza del diritto pubblico. Ciò renderà forse a tratti visibile l'enorme importanza politica del rinnovamento che, in età weimariana, il dibattito sulla rappresentanza ha recato alla dottrina dello Stato: e varrà inoltre a chiarire la portata epistemologica del problema, inerente al concetto della rappresentanza e a una sua auspicabile ridefinizione.



PARTE PRIMA

**SULLA STORIA ANTICA E MEDIEVALE  
DEL TERMINE**



## CAPITOLO I

### REPRAESENTARE E REPRAESENTATIO NELLA LETTERATURA LATINA, NELLA GIURISPRUDENZA CLASSICA E NELLA PRIMA PATRISTICA

3. Letteratura latina e giurisprudenza romana. — 4. Tertulliano. — I. Carattere rappresentativo dei sinodi protocristiani e delle assemblee provinciali romane? — II. La rappresentazione del corpo di Cristo.

#### 3. *Letteratura latina e giurisprudenza romana.*

Già alcuni decenni fa, dopo un'analisi e una valutazione complete e approfondite dei materiali editi nel monacense *Thesaurus Linguae Latinae*, Ludwig Schnorr von Carolsfeld stabilì in via definitiva che una moderna "dottrina della rappresentanza" — qualunque cosa si voglia intendere, di più specifico e preciso, con questo termine — può anche darsi che compaia nelle fonti del diritto romano: ma in ogni caso, essa "non è mai stata concepita col nome di *repraesentatio*" (1). Un secolo prima, anche Gustav Hugo aveva affermato che, nell'idioma dell'antica giurisprudenza, "*repraesentare*, come termine tecnico, non figura mai nell'accezione di 'stare al posto di qualcuno' o di 'sostituire un altro'" (2). Per parte nostra, rincarando (o meglio riducendo) la dose, si può aggiungere che, dalle molteplici varianti dell'antico uso linguistico, è assolutamente

---

(1) Cfr. L. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Repraesentatio und institutio. Zwei Untersuchungen über den Gebrauch dieser Ausdrücke in der römischen Literatur*, in *Festschrift für Paul Koschaker*, Weimar 1939, I, pp. 103-116 (in part. p. 108). Si veda anche ID., *Geschichte der juristischen Person. I. Bd.: Universitas, corpus, collegium in klassischen römischen Recht*, München 1933, p. 315 ss.

(2) Cfr. G. HUGO, *Vergleichung einiger civilistischer Kunstwörter bey den alten und bey den Neuern. — Repraesentatio, représentation*, in "Civilistisches Magazin", V, 1825, pp. 252-256 (cit., p. 254).

impossibile ricavare un significato principale che, una volta posto, si sia poi mantenuto immutato. È quanto risulta già dalla gamma delle possibilità di traduzione contemplate nei lessici <sup>(3)</sup>. L'unico dato certo è che in un gran numero di passi reperibili nelle fonti, termini come "repraesentare" e "repraesentatio" sono comunemente associati a significati quali "rendere presente", "presentare di nuovo" o "raffigurare": e dunque possono essere intesi (lo si tenga bene a mente) con riferimento sia all'atto (che rende visibile una cosa), sia al suo prodotto (la cosa che appare) <sup>(4)</sup>. Consideriamo qualche esempio scelto nella massa dei documenti <sup>(5)</sup>. Quintiliano, precettore del principe Domiziano, assimila la "repraesentatio" all'"evidenza", così conferendole un grado più elevato che alla mera trasparenza o chiarezza: "plus est evidentia, vel, ut alii dicunt, repraesentatio, quam perspicuitas" <sup>(6)</sup>. Aulo Gellio, antiquarista del II sec., impiega il termine nello stesso senso della massima perspicuità, allo scopo di rimarcare una finezza di Cicerone nell'uso del tempo verbale: "Sed enim M. Cicero praeclare cum diutina repraesentatione non 'caesus est', sed (Verr. 62): caedebatur inquit virgis in medio foro Messanae civis Romanus" <sup>(7)</sup>. Plinio il Vecchio, quando

<sup>(3)</sup> In K.E. GEORGES, *Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1880, II, col. 2082, la lista dei sinonimi comprende: "render presente" (*vergegenwärtigen*), "presentare" (*vorführen*), "mettere avanti" (*vorstellen*), "porre dinanzi agli occhi" (*vor Augen stellen*), "mostrarsi" (*sich zeigen*), "esser presente" (*gegenwärtig sein*), "porsi" (*sich stellen*), "apparire" (*erscheinen*), "rendere" (*wiedergeben*), "ripetere" (*wiederholen*), "raffigurare" (*darstellen, vorstellen*), "esprimere" (*ausdrücken*), "imitare" (*nachahmen*), "realizzare subito (o seduta stante) qualcosa" (*etwas auf der Stelle verwirklichen*), "concedere" (*gewähren*), "portare a compimento" (*erfüllen*), "fornire una prestazione" (*leisten*), "adempire" (*vollziehen*), "far accadere subito qualcosa" (*etwas sofort eintreten lassen*), "provocare, causare" (*bewirken, herbeiführen*), "applicare" (*anwenden*), "anticipare" (*beschleunigen*), "pagare in contanti" (*bar bezahlen*), "pagare in anticipo" (*ohne Verzug entrichten*).

<sup>(4)</sup> Cfr. L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., p. 104.

<sup>(5)</sup> I sussidi lessicografici, dei quali si terrà qui presente, sono: Ph. VICAT, *Vocabularium Juris utriusque*, Napoli 1760, IV, pp. 171-172; E. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexikon*, Prati 1871, V, p. 184 ss.; B. KUBLER (a cura di), *Vocabularium Jurisprudentiae Romanae*, Berlin 1939, V, col. 35; H. HEUMANN, E. SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Graz 1958, pp. 509-510. E inoltre L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., p. 108 ss.

<sup>(6)</sup> Cfr. M.F. QUINTILIANUS, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, a cura di C. Halm, Leipzig 1868, p. 80 (VIII, 3, 61 e VI, 2, 29).

<sup>(7)</sup> Cfr. AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae*, a cura di C. Hosius, Stuttgart 1959, p. 342

afferma, nella sua *Storia naturale*, che: “Crocallis ceras (cerasum?) repraesentat” (8), non vuol dire, ovviamente, che il corallo “rappresenta” qualcosa, ma solo che “si presenta” sotto un determinato aspetto. “Se repraesentare” dunque ha il significato di “mostrarsi”, “presentarsi” (9), mentre il passivo “repraesentari” può indicare, allo stesso modo, il “presentarsi” di una circostanza: “Cum senatui populoque Romano liberalitatis gratior repraesentari nulla materia posset, quam si etc.” (10). Pure frequente è poi il significato del “rendere presente in immagine”, con riferimento sia alla raffigurazione letteraria, pittorica o teatrale, sia all’imitazione e alla semplice espressione. Nella sua raccolta di luoghi retorici, risalente all’epoca di Tiberio, Valerio Massimo tratteggia la figura del console Emilio Paolo, facendo, della sua sfortuna coi figli, un’immagine e un esempio assai nitidi ed espressivi: “Aemilius Paulus, nunc felicissimi, nunc miserrimi patris clarissima repraesentatio” (11). Particolarmente istruttiva al riguardo è anche la notizia, riportata da Plinio il Vecchio, di un ateniese pressoché sconosciuto, di nome Nicerato, che avrebbe “rappresentato” Alcibiade (12). Essa non sta a significare che Nicerato, in una determinata occasione, sia comparso al posto di Alcibiade, né che l’abbia semplicemente dipinto o imitato, ma, come si evince con più esattezza dal contesto, che ne ha scolpito una statua. In epoca più tarda, Boezio (ritenuto l’“ultimo dei

---

(10, 3, 12). Cfr. PLINIUS, *Naturalis Historia*, a cura di H. Rackham, London-Cambridge Mass. 1956, III, p. 170 (9, 5, 1): “hoc scire orcas, infestam iis beluam et cuius imago nulla representatione exprimi possit alia quam carnis immensae dentibus truculentae”.

(8) Ivi, X, p. 288 (37, 56, 154).

(9) Dig. 48, 5, 16, 3: “Quod si quis praesens sit, vice tamen absentis habetur (ut puta qui in vigilibus vel urbanis castris militat), dicendum est deferrì hunc posse: neque enim laborare habet, ut se repraesentet”. Si veda inoltre *L. Iunii Moderati Columellae de re rustica libri XII*, curante J. Matthia Gesnero, Mannheimii 1781, lib. I c. VIII: “Nulla est autem major vel nequissimi hominis custodia, quam operis exactio: ut justa reddantur, ut villicus semper se repraesentet”; e ivi, lib. XI c. I: “Itaque curabit villicus, ut justa reddantur; itaque non aegre consequetur, si semper se repraesentaverit”.

(10) Cfr. PLINIUS MINOR, *Epistolae*, a cura di A. M. Guillemin, Paris 1928, III, p. 58 (8 ep. 6).

(11) Cfr. VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, a cura di C. Kempf, Leipzig 1888, p. 268 (5, 10, n.2).

(12) Cfr. PLINIUS, *Naturalis Historia*, cit., IX, p. 192 (34, 19, 88): “Niceratus ... repraesentavit Alcibiadem lampadumque accensu matrem eius Demaratem sacrificantem”.

romani” e “il primo degli scolastici”) usa “repraesentare” nel senso della messa in scena teatrale e lo fa in accordo con la celebre definizione della “persona”, che compare nel terzo capitolo del suo *Liber de persona et duabus naturis* (13). Dopo che ha qualificato la “persona” come “naturae rationalis individua substantia” (o più brevemente come “rationabile individuum”) e dopo che ha fatto proprio il concetto greco dell’“hypostasis” (14), Boezio così prosegue: “Nomen enim personae videtur aliunde traductum; ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant”. Infine, nell’*Asino d’oro* dell’africano Apuleio, il significato di “provvedere d’immagine” è reso esplicito dalla formula: “effingere et repraesentare virtutes alicuius” (15).

A tutto ciò va aggiunto che il latino classico conosce anche l’espressione “animo repraesentare”, ove con l’accostamento dei due termini si designa una visione puramente interiore. Scrive infatti Quintiliano: “Quas φαντασίας Graeci vocant, nos sane visiones appelemus, per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur” (16).

Nella serie composta dal “rendere presente”, dal “presentare di nuovo” e dal “raffigurare”, potrebbe ravvisarsi a questo punto un nucleo semantico principale. Ma una conclusione del genere è messa in dubbio da altre fonti, diverse da quelle fin qui menzionate, ove il termine, collegato ad altri referenti, assume anche una diversa valenza di significato. Si pensi ad esempio a tutti i brani, nei quali il verbo “repraesentare” indica un’azione che va fatta subito o qualcosa che deve aver luogo o che (con diversa sfumatura semantica) si

(13) PL 64, 1337-1354 (1343 C/D).

(14) La necessità di una definizione del concetto di persona scaturì, per Tertulliano, dall’impiego che egli fece del termine nella dottrina della Trinità. Si vedano al riguardo: S. SCHLOSSMANN, *Persona und Prosôpon im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906, pp. 13, 18, 38-39 e 100 ss.; H. RHEINFELDER, *Das Wort “Persona”. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*, Halle (Saale) 1928, pp. 169-170. La definizione di Boezio ci è stata tramandata da Alano di Lille nel suo *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, in PL 210, 685-1012 (in part. 898-899).

(15) Cfr. l’ed. a cura di P. Vallette, Paris 1960, p. 140.

(16) M.F. QUINTILIANUS, *Institutionis oratoriae*, cit., 6, 2, 29. Si veda anche l’espressione “animus sibi repraesentat”, in TERTULLIANO, *De paenitentia*, c. 3, in *Opera*, Pars I (= CC I, p. 325).

è infine realizzato. Giulio Cesare, allorché voci incontrollate turbano il suo esercito, esaltando il vigore indomito dei guerrieri germani, convoca il consiglio di guerra e colà dichiara che, onde la cosa sia decisa subito (e non più tardi, come stabilito), egli la notte seguente muoverà in armi contro gli svevi di re Ariovisto: "... se, quod in longiorem diem collaturus fuisset, repræsentaturum et proxima nocte de quarta vigilia castra moturum" (17). Seneca usa il termine "repræsentare" in chiara contrapposizione a "differre" (differire), quando rivolto a Lucilio scrive: "Petis a me, ut id, quod in diem suum dixeram debere differri, repræsentem" (18). Assai istruttivi al riguardo sono poi i discorsi e le lettere di Cicerone. Talvolta il "repræsentare" vi è impiegato in sentenziose stilizzazioni: "... neque (debemus) expectare temporis medicinam, quam repræsentare ratione possimus" (non dobbiamo attenderci dal tempo la salvezza che potremmo subito ottenere con la ragione) (19); oppure: "Quin etiam corpus libenter obtulerim, si repræsentari morte mea libertas civitatis potest, ut aliquando dolor populi Romani pariat quod iam diu parturit" (l'autore sarebbe anche disposto a dare la propria vita, se ciò servisse infine al trionfo della libertà contro la dittatura di Cesare e l'arroganza di Marco Antonio) (20). Altre volte — soprattutto nelle lettere ad Attico, aventi a oggetto i propri affari patrimoniali —

(17) Cfr. *C. Iulii Caesaris commentarii Belli Gallici*, a cura di A. Klotz, Leipzig 1952, p. 27, lib. I c. 40 ad finem.

(18) Cfr. le *Lettere a Lucilio* nell'ed. a cura di F. Préchac, Paris 1962, p. 88 (lett. 95). Si veda poi Dig. 37, 10, 3, 5, ove, con riferimento all'editto carboniano, secondo il quale una vertenza sullo *status* può essere differita fino alla maggiore età previa concessione in prestito del possesso ereditario, si dice, a proposito dell'inchiesta pretoria, che "utrum differri debeat in tempus pubertatis cognitio an repræsentari". Si veda pure Dig. 43, 30, 3, 4, e, in merito a entrambi i documenti, H. NIEDERMEYER, *Studien zum Edictum Carbonianum*, in ZGR Rom. Abt., L, 1930, pp. 78-139 (in part. pp. 119 ss. e 124). Quanto alla restituzione della "dote", a seguito dello scioglimento di un matrimonio, Dig. 24, 3, 24, 2, dispone, con terminologia del tutto equivalente, che: "Quoties mulieri satisfandum est de solutione dotius post certum tempus, si maritus satisfacere non possit, tunc deducto commodo temporis condemnatio residui repræsentatur". Si veda infine anche Dig. 40, 5, 37.

(19) Cfr. M.T. CICERO, *Epistularum ad familiares libri sedecim*, lib. 5 ep. 16, n. 6 = *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 31: epistularum ad familiares libri V-VIII*, a cura di H. Sjögren, Lipsiae 1924, p. 152.

(20) Si veda l'edizione delle *Filippiche*, a cura di A. Boulanger e P. Wuilleumier, Paris 1966, p. 153 (II *Filipp.* 46).

Cicerone usa “repraesentatio” e “repraesentare” nell’accezione prevista con più frequenza dalla lingua dei giuristi e degli operatori commerciali. Egli cioè associa a quei termini il significato di “prestazione” e di “pagamento in contanti”, con ciò intendendo sia azioni semplici, sia azioni da compiersi preliminarmente (21). Così, laddove scrive che “explicare vel repraesentatione non dubitarem de Silanis” (22) egli si riferisce ai membri della *gens Silia* e alla loro capacità di pagare in contanti.

---

(21) Si vedano ad esempio Dig. 35, 2, 1, 10; Dig. 31, 88, 5; Dig. 2, 15, 8, 6; Dig. 30, 91, 7; Dig. 17, 1, 62, 1; Inst. 2, 20, 14. Dalla generica ipotesi di interpolazione, avanzata in G. BESELER, *Romanistische Studien*, in ZRG Rom. Abt., XLVII, 1927, pp. 53-74 (in part. p. 70), si distanzia con validi motivi L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., pp. 107-108. Si veda poi *Pseudasconii scholia sangallensia Ciceronis quattuor in Verrem orationum primarum*, in div. §33 [Th. STANGL rec., *Ciceronis orationum Scholiastae II: Commentarii*, Vindoboniae-Lipsiae 1912, pp. 181-246 (in part. p. 196)]: “Mancipes sunt publicanorum principes ... Hi enim exigenda a sociis suo periculo exigunt et rei publicae repraesentant, providentes etiam in illa redemptione commodi suis”. Cfr. M. ROSTOWZEW, *Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian*, Leipzig 1902, p. 46 ss. Aggiungo infine che non mi è chiaro il passaggio, mediante il quale Gadamer (cfr. *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, p. 134 nota 2), dopo aver parlato di “rappresentazione in senso commerciale, come fornitura di una somma in denaro”, cerchi di derivare il senso del “pagamento in contanti” dal significato della “raffigurazione pittorica”.

(22) Cfr. *Cicero's Letters to Atticus*, a cura di Sh. Bailey, Cambridge 1966, V, p. 126 (ep. 12, 31, 2). La frase immediatamente seguente recita: “magno etiam adiumento nobis Hermogenes potest esse in repraesentatio”. Cfr. *ivi*, p. 112 (ep. 12, 25, 1) e p. 170 (ep. 13, 29, 3). Il significato di questi due ultimi passi è ancora in discussione. Shackleton Bailey, nel proprio commentario (cfr. *ivi*, pp. 322 e 327), afferma trattarsi sempre di pagamento in contanti (“to pay cash”, “making cash payment”, “paying cash down”), mentre Helmut Kasten, nella propria edizione delle *Lettere a Attico* (München 1959, pp. 776, 791 e 833), traduce di quando in quando con “scontare” (*diskontieren*) e con “sconto” (*Diskontierung*). Ciò tuttavia non è indispensabile, dato che, nei passi qui in esame, non si parla né di una prestazione anticipata del debitore, onde ottenere una diminuzione dell’importo nominale della somma richiesta, né dell’acquisto di un credito (come invece Kasten sembra supporre). Da un punto di vista più generale, anche ammettendo che, in termini economici, la riduzione anticipata di un debito e l’ottenimento di un credito prima della sua scadenza siano atti che quasi si equivalgono, va però rilevata una differenza oggettiva (e tale quindi da dover essere significata) nel caso in cui, ad acquistare il credito, sia un terzo (oppure non lo sia): e a seconda che tale partecipazione sia vista nella prospettiva del debitore o del creditore. Il materiale specificamente giuridico andrebbe insomma indagato previamente, in modo più esatto e con riguardo alla posizione di chi vi compare come soggetto indiretto. Ma ai fini del

Dalla rassegna del materiale emergono infine alcuni documenti che non è possibile inserire nello schema fin qui tracciato, ma che denotano una stretta affinità con l'uso linguistico a noi più familiare. Trattasi di brani nei quali il verbo "repraesentare" ha il significato manifesto di "equivalere" o di "surrogare". Nella *Storia naturale* di Plinio il Vecchio ricorre più volte la formula: "vicem alicuius repraesentare". Il burro, così talvolta si legge, è un utile rimedio contro i veleni: "nam si oleum non sit, vicem eius repraesentat" (23). Va poi menzionato qui, con particolare riguardo, il Dig. 47, 4, 1, 2: un testo ulpiano, secondo il quale una determinata forma di reato, in sede di giudizio, equivale ad un'altra: "culpa dolo proxima dolum repraesentat". I sospetti di interpolazione, talvolta ventilati da qualcuno (24), non paiono a prima vista plausibili, se si tien conto della differenza linguistica che separa quest'ultima formula dalle citazioni tratte da Plinio e se si considerano, più in generale, gli usi semantici del latino classico. C'è anzi un secondo documento giuridico (o per meglio dire, canonistico) che acquista rilevanza nel presente contesto. Nello scritto catechetico che ha per titolo *De baptismo*, Tertulliano, padre dalla Chiesa edotto in materia giuridica (25), discute (al

---

presente saggio questa vertenza terminologica è di scarso rilievo e non è il caso di seguirla oltre.

(23) Cfr. PLINIUS, *Naturalis Historia*, cit., VIII, pp. 110-112 (28, 45, 160/1), e anche V, p. 274 (18, 36, 134). Analoga è l'accezione che compare in TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, c. 36, in *Opera*, I, p. 216, ove si parla delle Chiese apostoliche, "apud quas ipsae authenticæ litteræ eorum recitantur sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque".

(24) Si veda il parere critico di L. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., p. 105, nota 12. Cfr. anche Dig. 36, 8, 20 (un passo che è per certo e per intero attribuito a Ulpiano).

(25) La controversia su Tertulliano e sulla sua qualità di giurista non riguarda il fatto che questo padre della Chiesa fosse versato nella lingua del diritto. Questa sua competenza non è minimamente in discussione. Ciò che invece resta da stabilire è se egli fosse un giureconsulto e, più in particolare, se fosse lui il giurista che, col suo stesso nome, compare nel *Corpus Juris Civilis* (cfr. Dig. 1, 3, 27; Dig. 29, 1, 23 e 33; Dig. 41, 3, 28; Dig. 49, 17, 4; Cod. Just. 5, 70, 7, 1a), o se invece Tertulliano fosse piuttosto un *causidicus*, un avvocato, e cioè un retore con esperienze forensi. Eusebio, nella propria *Storia della Chiesa* (cfr. l'ediz. a cura di E. Schwartz, Leipzig 1908), parla di lui come del "τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκῶς ἀνήρ τὰ τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμῃ λαμπρῶν... (ivi, p. 44, II 2,4). Ciò ha fatto sì che sulla qualità di giurista dell'apologeta sia sussistito un generale accordo, fino al momento in cui, con un'indagine

cap. XVI) il problema del “battesimo degli eretici”: e a proposito dei veri credenti, egli considera la possibilità di un secondo battesimo, che designa come “lavacrum sanguinis” (o battesimo del sangue) e che di fatto è la stessa cosa del primo. La formula da lui usata è la seguente: “Hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit” (26). Essa significa che, quanto a forza salvifica e ad azione della Grazia, la morte per martirio equivale al “sacramentum aquae”.

Un altro impiego del termine, che per noi riveste un particolare interesse, si trova in una *constitutio* imperiale della tarda età classica (l'anno è il 231), inerente alla condizione giudiziaria della “causa status” o del “processo di libertà” (27). Il testo così recita: “Quae a te, cum tibi serviret, refugit et in aliam provinciam se contulit, libertatem sibi vindicans non iniuria eo loco litigare compellenda est, unde quasi fugitiva recessit”. E poco più avanti: “ideoque remittere eam in qua serviret *praeses provinciae qui eo loco ius repraesentat curae habebit*” (28). Per quanto ambigua, la proposizione relativa qui assegna chiaramente al governatore della provincia la funzione di

---

critica accurata, Sigmund Schlossmann (cfr. *Tertullian in Lichte der Jurisprudenz*, in ZfKG, XXVII, 1906, pp. 251-275 e 407-430) non appurò che “con certezza (si può) escludere che Tertulliano sia mai stato un giurista in un qualsiasi senso del termine” (ivi, p. 428). Uno studio ancor più approfondito sul contenuto giuridico delle opere ha tuttavia indotto Alexander Beck (cfr. *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle 1930, p. 13 ss.) a ribadire l'identità del padre della Chiesa e del pandettista. E sulla stessa tesi si sono pronunciati favorevolmente sia P. VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma 1924, p. 72 ss. (con particolare riguardo al fattore cronologico), sia H. KOCH, “Tertullian”, in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1934, II/9, coll. 822-844 (che, alla col. 823, considera la suddetta identità non certa ma comunque assai probabile). Si veda infine J.K. STIRNIMANN, *Die praescriptio Tertullians im Lichte des Römischen Rechts und der Theologie*, Freiburg in der Schweiz 1949, p. 3 ss.

(26) Cfr. in *Opera*, CC I, p. 291. Al riguardo si vedano F.J. DÖLGER, *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Münster 1930, II, pp.117-141 (in part. pp. 123 ss. e 132-133, su Tertulliano e il battesimo del sangue), e W. HELLMANNS, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts*, Diss. Breslau 1912.

(27) Sul tema si rinvia a M. NICOLAI, *Causa Liberalis. Étude historique et comparative du procès de liberté dans les législations anciennes*, Paris 1933.

(28) Cfr. Cod. Just. 3, 22, 1. Si veda anche Cod. Just. 8, 23, 1, ove di “ius repraesentare” si parla in un'accezione assai specifica e di dubbia tradizione.

“signore che ha potere di giudice territoriale” (*Gerichtsherr*). Assai meno chiari sono altresì la specie e il modo di tale deferimento. In virtù di cosa il *praeses provinciae* “rende presente il diritto”, nell’ambito della propria giurisdizione? In virtù dello *status* che gli pertiene, dell’ufficio che ricopre, della pienezza di poteri di cui dispone la sua persona? O per il solo fatto che spetta a lui pronunciare, applicare e dare seguito al diritto?

Una volta sondato il terreno, chiediamoci ora nuovamente se, nella serie delle espressioni e nel diverso modo in cui si combinano, esista (e se sì, quale sia) un significato principale che in tutte compaia come nucleo immutato. La risposta, date le considerazioni già svolte, può essere solo la seguente: i termini “repraesentare” e “repraesentatio” sottolineano una realtà presente e manifesta, un’esperienza visiva, un’azione istantanea che si verifica al momento, e lo fanno ogni volta da un punto di vista determinato e nell’ambito di una particolare tensione antitetica. La realtà esistente può infatti essere intesa e connotata in senso temporale, con riferimento sia al passato (quale realtà che “si presenta di nuovo”), sia al futuro (come evento che accadrà subito, istantaneamente, o che magari sta già accadendo): e può dunque essere contrapposta alla mera aspettativa, come anche all’idea di un altro evento differito a un istante più lontano. Cicerone, ad esempio, quando parla di “repraesentatio” della libertà, non dà voce solo a un ricordo doloroso, ma esprime anche una struggente speranza. Che nel prefisso *re-*, insieme al significato che di solito gli si suppone, possa trovarsi anche un’accentuazione dell’“ora e subito e non (chissà quando) più tardi”, è cosa dimostrata con chiarezza dall’uso a cui si presta la lingua giuridica. Quella sillaba ambigua può anche fungere da rafforzativo ed esprimere una maggiore intensità<sup>(29)</sup>. Capita inoltre che l’accento semantico denoti non la dimensione immaginaria del tempo, ma la

---

(29) La dottoressa Contiades-Tsitsoni di Atene mi ha cortesemente suggerito, a questo riguardo, il parallelo semantico coi composti verbali greci in *ek-*. Per l’approfondimento si veda E. CONTIADES-TSITSONI, *Untersuchungen der Ek-Verbal-Komposita bei Sophokles*, Diss. München 1963. Sul significato del prefisso *re-* si vedano inoltre A. F. POTT, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiet der Indo-Germanischen Sprachen; Erster Teil: Präpositionen*, Lemgo und Detmold 1859, p. 190 ss.; e G. SCHOENWITZ, *De re praepositionis usu et notione*, Diss. Marburg 1912.

forma di visualizzazione dello spazio: e che dunque sia riferito a qualcosa di afferrabile *qui*, in questo luogo, ovvero a una presenza contrapposta a un'assenza. In altri casi ancora (e sotto angolature ancora diverse), ciò che viene espresso può essere la visibilità o l'evidenza del "farsi presente" di qualcosa, oppure l'atto del "rendere visibile". E infine il termine "repraesentare" può avere un'affinità con la categoria del "divenire", designando l'attuazione o il compimento di un determinato processo. Proprio una formula come "repraesentatio temporis", che compare nella più antica delle biografie cristiane — ossia nella "vita e passione" di Cipriano (258), il potente vescovo martire di Cartagine <sup>(30)</sup> —, dimostra e nel contempo esemplifica la difficoltà, nella quale ci si imbatte allorché, partendo da un singolo termine, si tenta di risalire al senso conferitogli dalla lingua antica. Nel XII capitolo di quel testo si parla di una figura onirica, le cui vaghe movenze Cipriano interpreta come preannuncio del proprio martirio. Un paragrafo oltre, ed ecco che la profezia muta del sogno è collegata al concreto evento, sulla base dell'idea che quanto accade può esser solo seguito e mai anticipato dalla sua descrizione verbale. La chiarezza di ciò che viene illustrato mediante la lingua è così fatta salva dalla "repraesentatio temporis", ossia dal realizzarsi dell'evento nel tempo o dal tempo del compimento. Già prima di Cipriano, e in modo affatto simile, un altro grande africano della Chiesa delle origini — ossia Tertulliano — aveva contrapposto le "images in visione" alle "veritates in repraesentatione": e aveva pure parlato di un "effigies in signum" del Regno, che temporalmente ne precede la venuta, ossia la "repraesentatio" <sup>(31)</sup>.

---

<sup>(30)</sup> Cfr. *Pontius diaconus de Vita et Passione S. Cypriani*, in *PL III*, p. 1553. Il fatto che Pontio, contrariamente a quanto riferito da Gerolamo, possa esser stato non il diacono di Cipriano, ma un retore di qualche anno più giovane, non assume un particolare interesse nel presente contesto, dato che comunque la biografia suddetta è un documento che risale al III sec. Il brano indicato nel testo è il seguente: "Quod vero nutu potius, et non sermone explanatum est, repraesentationi temporis servabatur sermonis expressio. Solet enim tunc verbis quodcumque proferri, quoties quidquid profertur impletur".

<sup>(31)</sup> Cfr. *De corona (militis)*, cap. 15, in *Opera*, II, pp. 1064-1065: "Qui, vicerit, inquit, dabo ei coronam vitae. Esto et tu fidelis ad mortem, decerta et tu bonum agonem, cuius coronam et apostolus repositam sibi merito confidit. Accipit et angelus victoriae

Se dunque è corretto dire che “repraesentatio” e “repraesentare” sottolineano, nel modo suindicato, la realtà di un accadimento, di un’azione o del suo esito, è pure lecito concludere che in tale relazione — e data la prospettiva temporale o spaziale che a quei termini si collega, allorché designano il “farsi presente” di qualcosa tramite apparizione, produzione di effetti o adempimento di una funzione — può reperirsi il senso dell’“equivallere” o del “surrogare”: fermo restando però che non è questo l’elemento da cui viene strutturato l’intero campo lessicale (32). Va inoltre riconosciuto che, per quanto sfuggenti appaiano qua e là i suoi contorni, l’uso linguistico antico possiede un proprio centro di gravità chiaro e unitario. Sicché, volendo caratterizzare l’uso linguistico moderno, si potrebbe anche sposare la tesi di un indebolimento o di una frantumazione di tale nucleo semantico. Due documenti di epoca moderna, che per più aspetti divergono l’uno dall’altro, illustrano opportunamente tale giudizio. Nel suo utilissimo *Dizionario universale delle scienze filosofiche* (33), l’epigono königsberghese di Kant Wilhelm Traugott Krug chiama in causa solo fenomeni marginali e meri aspetti di superficie, quando scrive che: “Rappresentazione... designa tanto l’idea di una cosa (che è resa presente nell’intimo) o la sua raffigurazione (che la rende accessibile alla percezione esterna), quanto il subentrare di una persona in luogo di un’altra, ossia il fatto

---

coronam procedens in candido equo, ut vinceret, et alius iridis ambitu ornatura caelesti prato. Sedent et presbyteri coronis aureis coronati eodemque auro et ipse filius hominis super nubem micat. *Si tales imagines in visione, quales veritates in repraesentatione?*”. Si veda poi *Adversus Marcionem*, lib. 3, cap. 24, in *Opera*, I, p. 542: “Hanc et Ezechiel novit et apostolus Johannes vidit et qui apud finem nostram est novae prophetiae sermo testatur, *ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signo praedicarit*”. E infine si consideri *De oratione*, cap. 5, in *Opera*, I, p. 260: “Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet *regni dominici repraesentatio*, quomodo quidam saeculo postulant, cum Regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat?”.

(32) Questo sia detto in contrasto con L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., pp. 105-107, ove i gruppi di significato sono elencati nel seguente ordine: I. manifestazione o sua ripetizione, quale processo o quale entità presente; I/1. ciò che appare in tempi diversi e si mantiene identico a se stesso; I/2. equivalenza di manifestazioni solo simili fra loro: II. qualcosa di reale che subentri immediatamente al posto di qualcosa di meramente pensato. In questa tipologia non rientra (ed è perciò un’eccezione) il significato di “pagamento in contanti”.

(33) Cfr. W.T. KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch*, cit., p. 446.

che quest'ultima, essendo assente, venga da quella presentificata nell'idea o in effigie". Nel dizionario del Lalande si legge poi la seguente definizione: "Si vede come questi diversi sensi (*sc.* del rappresentare) si colleghino a due idee fondamentali e per più versi opposte: da un lato quella della *presenza attuale* e sensibile, e dall'altro quella della *sostituzione (remplacement)* di una persona o di una cosa per mezzo di un 'rappresentante' " (34). Naturalmente, in questi frammenti potenziali di un uso linguistico dapprima unitario, è sempre possibile ravvisare qualcosa di persistente, che si collochi a mezza via fra la ciceroniana "repraesentatio" della libertà, l'"animo repraesentare" di Quintiliano e il "vicem alicuius repraesentare" di Plinio il Vecchio. Ma questa sorta di retrospettiva complica, ben più di quanto non faciliti, la comprensione dell'uso linguistico classico.

#### 4. *Tertulliano.*

Ci si può chiedere però, a questo punto, se l'affermazione di un tale divario semantico fra ieri e oggi — e con essa la tesi che quel che ci appare molteplice e diversificato sia pur sempre riducibile a un nucleo semantico unitario, di cui solo si è persa la chiarezza del ricordo — non sia contraddetta dalle testimonianze di un uomo, del quale finora si è parlato solo per cenni e che invece, nelle sue opere, oltre a dar prova di un'inconsueta, vivida ed efficace forza espressiva, pare abbia usato i termini "repraesentare" e repraesentatio" con molta più frequenza e consapevolezza di ogni altro scrittore dell'antichità. L'autore in questione è il primo teologo latino degli inizi del III sec.: quel *vir ardens*, a nome Tertulliano di Cartagine (35), che è ritenuto "uno dei più originali (e prima di Agostino, il più singolare) fra i padri latini della Chiesa". A lui è attribuita, ad

(34) Cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956, p. 923.

(35) Gli scritti di Tertulliano saranno qui citati con la sigla *Opera* e con riferimento all'edizione in due volumi che fa parte del *Corpus Christianorum, Series Latina* (Turnhout 1954). L'edizione a cura della Wiener Akademie e contenuta nel *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1890, 1906, 1942) è ancora incompleta. Altre edizioni disponibili sono quella inserita in MIGNÉ, *Patrologia latina*, e quella di F. Oehler (Leipzig 1853-1854).

esempio, l'invenzione di almeno 982 neologismi <sup>(36)</sup>: e non è certo un caso che proprio suo sia l'unico documento in cui compare la parola "repraesentator" <sup>(37)</sup>.

I punti qui trattati saranno due. In primo luogo verrà sottoposta a esame la frase, contenuta nello scritto controversistico e montanistico sul digiuno, ove il termine "repraesentatio" è usato per designare i concili alto-cristiani. Su di essa, uno studioso eminente come Otto Hintze ha affermato che quell'espressione vi "appare per la

---

<sup>(36)</sup> Cfr. B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg 1958 (V ed.), p. 131. Sullo stile bizzarro di Tertulliano si veda H. Fr. V. CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1965, p. 14 ss. L'autore si basa soprattutto su K. HOLL, *Tertullian als Schriftsteller* (1897), in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1928, III, pp. 1-12. Altri titoli meritevoli di segnalazione sono: O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1903, II, pp. 332-394; E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1915-1923, II, pp. 606-615; E. BICKEL, *Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur*, Heidelberg 1951, pp. 232-233; W. MÜNSCHER, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marburg 1802, I, p. 177; W. WEBER, *Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte*, Stuttgart 1929, p. 15 ss. Al termine "repraesentare" e ai suoi derivati in Tertulliano, sulla scorta delle brillanti riflessioni di Immanuel Rückert (cfr. *Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig 1856, pp. 318-319), ha dedicato indagini ampie e convincenti anche Carl L. Lembach, nei suoi fondamentali *Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians*, Gotha 1874.

<sup>(37)</sup> Cfr. *Adversus Praxean*, c. 24, in *Opera*, II, p. 1195 ("Igitur et manifestam fecit duarum personarum coniunctionem ne Pater seorsum quasi visibilis in conspectu desideraretur et ut Filius repraesentator Patris haberetur"). Cfr. *ivi*, p. 1194 ("Et ideo suggillatur Patrem videre desiderans quasi visibilem et instruitur visibilem eum in Filio fieri ex virtutibus, non ex personae repraesentatione"). In luogo di molti altri esempi, basti qui ricordarne ancora uno: Wilhelm Weber (cfr. *Römische Kaisergeschichte*, cit., p. 16) ha mostrato come Tertulliano sia stato il primo a parlare di "Romanus status", anziché di "status rei publicae" (precisamente in *De resurrectione mortuorum*, in *Opera*, II, p. 952). Su questo aspetto si vedano E. KOSTERMANN, 'Status' als politischer Terminus in der Antike, in "Rheinisches Museum für Philologie", NF, LXXXVI, 1937, pp. 225-240 (in part. p. 232 ss.), e W. SUERBAUM, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Ueber Verwendung und Bedeutung von res publica, regnum, imperium und status vom Cicero bis Jordanis*, Münster 1961, pp. 122-127. Sull'importanza dei termini coniatati da Tertulliano per le tradizioni dottrinali della Chiesa si veda la rassegna (peraltro un po' meno equilibrata del dovuto) in F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941, p. 4 ss. Istruttivo è pure J. MORGAN, *The importance of Tertullian in the development of Christian dogma*, London 1928. Si vedano infine A. HARNACK, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*, in SPAW, II. Halbb., 1895, pp. 541-579, e J. SCHRIJNEN, *Charakteristik des Altchristlichen Latein*, Nijmegen 1932, p. 24 ss.

prima volta nella storia universale col significato oggi generalmente abituale” (38). Più avanti invece si parlerà di un passo, avente a oggetto la “repraesentatio Christi” eucaristica, che Tertulliano include nella sua energica quanto genuinamente cristiana polemica contro la gnosi, qui impersonata dall’istitutore Marcione. Secoli più tardi, tale “repraesentatio Christi” alimenterà, fra i teologi riformatori, opinioni diverse e fra loro in contrasto, mentre la Controriforma potrà inserirla nel proprio lessico solo al prezzo di ammettere l’ambivalenza di significato.

I. *Carattere rappresentativo dei sinodi protocristiani e delle assemblee provinciali romane?*

Nella propaganda settaria che svolge per una più severa pratica del digiuno e contro i cosiddetti “psichici” (ossia i cattolici “naturali” che non credono alle illuminazioni e che perciò si oppongono agli “pneumatici”, quali montanisti convinti che sia lo Spirito Santo a guidarli direttamente) (39), Tertulliano deve anzitutto respingere l’obiezione di voler introdurre novità illegittime e sostanzialmente inutili (40). Egli si affida in primo luogo al proprio concetto spiritualistico della Chiesa. In secondo luogo per indebolire l’accusa, Tertulliano riporta tutte le testimonianze dell’Antico e del Nuovo Testamento, che concernono sia il digiuno sia il favore divino a una disciplina più rigida (capp. 4-11): e tenta poi di dimostrare, in special modo, come la stessa Chiesa cattolica abbia istituito nuove pratiche di digiuno (cap. 13). Le ordinanze episcopali, emesse fino

---

(38) Cfr. O. HINTZE, *Condizioni storiche generali della costituzione rappresentativa* (1931), in *Id.*, *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Bologna 1980, pp. 102-137 (citaz. p. 106).

(39) Nell’insieme, la posizione degli “pneumatici” o “montanisti” allude, con intento malevolmente polemico, a *Cor. 1, 2, 14* (“L’uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio”). Cfr. St. W. J. TEEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache*, Paderborn 1926, pp. 36-37.

(40) Cfr. TERTULLIANUS, *De ieiunio (ieiuniis) adversus psychicos*, in *Opera*, II, pp. 1255-1277 (cap. 1 ad fin., cap. 2 pr., cap. 4 pr., cap. 10 pr., cap. 13 pr.). Su questo tema si vedano K. BIHLMAYER, H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte, I. Teil*, Paderborn 1962, pp. 131 ss. e 167, e J. SCHEMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, Münster 1933.

ad allora su quel tema con una particolare motivazione, sono da lui esibite come argomenti di prova: né manca il richiamo alle assemblee ecclesiastiche greche, la cui apertura è di regola preceduta da esercizi di digiuno. A quest'ultimo proposito Tertulliano scrive che: "Aguntur ... per Graecias illa certis in lociis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur" (41).

L'osservazione di Hintze, poco fa ricordata, secondo cui il termine "repraesentatio" compare qui per la prima volta nell'accezione oggi corrente, si fonda sull'assunto che quei "concilia" fossero sinodi episcopali (ossia riunioni di capi delle Chiese) e che perciò si trattasse di assemblee costituite (e atte a operare) con criterio rappresentativo o organico. Lo si evince anche dal fatto che, poco prima, Hintze fa propria la vecchia tesi circa la derivazione di tali sinodi dal modello offerto dalle assemblee provinciali romane (*concilia, communia, koinà*) (42): dunque da istituzioni che già Marquardt — con espressione che peraltro non compare nelle nostre fonti — ha definito un "primo tentativo di assemblea rappresentativa" (43), per ravvisare poi in Tertulliano (*De ieiun.* 13) la "testimonianza più antica sui concili alto-cristiani". Alla parola "concilio" è così attribuito, come ovvio, il significato di "organo rappresentativo" dei vari distretti, di cui consiste l'ordinamento territoriale e gerarchico della Chiesa episcopale accentrata: e ciò con riferimento alla storia dei concili, avviatasi con la convocazione dei sinodi imperiali costantiniani, alla suddivisione territoriale della Chiesa e alla coeva affermazione dell'episcopato monarchico e del primato papale. Questo comporta già che sia lasciata cadere la dottrina elaborata da

(41) Cfr. TERTULLIANUS, *De ieiunio*, cit., p. 1272 (cap. 13).

(42) Cfr. O. HINTZE, *Condizioni storiche generali*, cit., p. 106.

(43) Cfr. J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, Darmstadt 1965, I, pp. 258 ss., 270-271 e 503 ss. Che qui si tratti di un prototipo di governo rappresentativo-federativo, è quanto risulta, con più vigore, anche dall'interpretazione di T. FRANCK, *Representative Government in the Ancient Polities*, in "The Classical Journal", XIV, 1918-1919, pp. 533-549, nonché in J.A. OTTESEN LARSEN, *Representative Government in Greek and Roman History*, Berkeley and Los Angeles 1955. Critica al riguardo è invece la posizione di J. DEININGER, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit*, München-Berlin 1965, p. 180 ss. Si veda infine *infra*, alla nota 30.

autori come Philipps, Hefele e Hinschius (ma sostenuta, sia pure entro certi limiti, anche da Hatch): dottrina che concepisce la Chiesa dei primi sinodi ecumenici come confederazione di singole Chiese episcopali (ognuna rappresentata dal proprio vescovo) e che si avvale, come testimonianza principe, proprio dell'uso, fatto da Tertulliano, del termine "concilio", a designare per la prima volta quelle antiche assemblee greche <sup>(44)</sup>. Contro di essa già Rudolf Sohm, a suo tempo, ha dimostrato, in maniera acuta e brillante, come e in che misura i suddetti concili abbiano avuto origine dall'"assemblea della comunità" <sup>(45)</sup>. È vero che quest'opinione di Sohm rispecchia intimamente la sua concezione di fondo della Chiesa invisibile, che acquista visibilità solo nella forma assembleare e a cui peraltro non può essere attribuito uno statuto giuridico. Ma se Sohm arriva a riconoscere che i sinodi regionali del II e III sec. erano ben altro che assemblee di vescovi <sup>(46)</sup>, ciò non dipende oggettivamente dalla sua idea della Chiesa: e non per nulla, su di un punto siffatto, già il suo contraddittore Harnack ha potuto dirsi d'accordo, sia pure con qualche riserva <sup>(47)</sup>.

---

<sup>(44)</sup> Cfr. C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1855, I, p. 15; G. PHILIPPS, *Kirchenrecht*, Regensburg 1846, II, pp. 16 ss., 219 ss., 223 e 232 nota 44; P. HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Berlin 1883, III, pp. 325-326 (nota 1); E. HATCH, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Giessen 1883, p. 174 ss. Assai schematico su questo punto è poi K. LÜBECK, *Reichseinteilung und kirchlichen Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts*, Münster 1901, pp. 37 ss. (inclusa p. 37, nota 2).

<sup>(45)</sup> Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, Leipzig 1892, I, pp. 258 ss. e 281 ss.

<sup>(46)</sup> Cfr. H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1962, p. 78 ss. Si veda poi la limpida (anche perché non dogmatica) esposizione in W. MOELLER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1889, I, p. 260 ss. e inoltre K.J. NEUMANN, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*, Leipzig 1890, I, pp. 46 ss. e 61, nonché il più recente K. STÜRMER, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen. Abriss ihrer Geschichte*, Göttingen 1962, p. 13.

<sup>(47)</sup> Cfr. A. HARNACK, *Kirchenverfassung und Kirchenrecht in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, p. 114. Sulla polemica Sohm-Harnack si vedano: F. LOOFS, *Die urchristliche Gemeindeverfassung mit spezieller Beziehung auf Loening und Harnack*, in "Theologische Studien und Kritiken", LXIII, 1890, pp. 619-658; H. LIETZMANN, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, in "Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie", LV, 1914, pp. 97-153; G. HOLSTEIN, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928, pp. 33 ss. e 51 ss.; F. GERKE, *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1932.

In origine dunque “il sinodo è un’assemblea ecclesiastica allargata”, a cui prendono parte, “insieme agli ospiti, le comunità locali e il loro clero” (48). Che Tertulliano parli qui per la prima volta di “concilium” e rinunci al termine “sinodo”, in uso per tradizione fin dai tempi di Dionisio Alessandrino, è cosa che di fatto non comporta una differenziazione di significato. Le due espressioni sono impiegate come sinonimi (49) e invariabilmente designano l’assemblea della comunità ecclesiastica (50). Lo dimostra con particolare chiarezza un altro scritto tertulliano, ove si giudica conveniente che un certo testo (*sc.* il *Pastore di Ermete*) non venga accolto né letto presso le comunità cristiane, poiché già respinto “ab omni concilio ecclesiarum” (51). Nell’epoca in cui il cartaginese scrive (52) — o meglio, nel periodo che la precede e del quale tratta questo zelante montanista — mancano ancora per intero i presupposti della separazione e stratificazione gerarchica, che più tardi, durante il IV sec., subentrerà fra il sinodo e l’assemblea della comunità. L’episcopato unico, l’esclusione dell’elemento laico, una suddivisione territoriale sufficientemente definita (quale precipuo strumento di organizzazione) e poi il formarsi graduale dell’idea di una specifica competenza decisionale dei sinodi (53): tutto questo è ancora di là da venire. Se è fuor

(48) Cfr. K. MÜLLER-H. CAMPENHAUSEN, *Kirchengeschichte*, Tübingen 1941, I/1, p. 319. Anche Bertrandus Kurtscheid OFM (cfr. *Historia Iuris Canonici — Historia Institutuum*, Roma 1941, I, p. 45) deve infine ammettere che ai primi concili presero parte anche dei laici. Su *De ieiun. 13* si veda ancora E. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, in ID., *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Stuttgart 1937, XI, p. 9.

(49) Cfr. W.M. PLOCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1960, I, p. 58, e H. FUHRMANN, *Das ökumenische Konzil und seine historischen Grundlagen*, in GWU, XII, 1961, pp. 672-695 (in part. p. 676).

(50) Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., I, p. 281, nota 70.

(51) Cfr. TERTULLIANUS, *De pudicitia*, in *Opera*, II, p. 1301 (cap. 10).

(52) Intorno all’anno 220, ossia al tempo in cui Callisto era papa. Sui difficili problemi posti dalla datazione si veda E. NOELDECHEN, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, Leipzig 1888, pp. 132 ss. e 148 ss.

(53) Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., I, pp. 276 e 295. Si veda anche A. VOIGT, *Kirchenrecht*, Neuwied am Rhein und Berlin-Spandau 1961, p. 53. Della formazione dell’episcopato tratta E. LOENING, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine Kirchenrechtliche Untersuchung*, Halle 1888. Secondo Martin Boye (cfr. *Die Synoden Deutschlands und Reichsitaliens 922-1059. Eine Kirchenverfassungsgeschichtliche Unter-*

di dubbio che l'idea delle province ecclesiastiche — si pensi soprattutto alle disposizioni costituzionali emanate a Nicea nel 325<sup>(54)</sup> —, ad eccezione di qualche precedente<sup>(55)</sup>, appartiene solo ai principî della più tarda Chiesa imperiale, è altrettanto vero quanto Sohm rileva anche a proposito della costituzione episcopale: che cioè persino l'episcopalista Cipriano (“ut ecclesia super episcopos constitutatur”) ritiene ovvia la partecipazione dei laici a un sinodo che, su base assembleare, si riunisca per provvedere ai bisogni delle comunità di fede<sup>(56)</sup>. Infine va detto che quei primi sinodi o concili non disponevano né di un potere stabile di giurisdizione locale, né di competenze decisionali determinate in rapporto ai temi via via discussi<sup>(57)</sup>. Essi operavano e parlavano in sintonia con *Mt. 18,20* (“Perché dove sono due o tre riuniti del mio nome, io sono in mezzo a loro”), ossia auspicavano una rivelazione dello Spirito Santo, che sarebbe valsa per la Chiesa “una e tutta” nelle sue varie manifestazioni locali (a Roma dov'è ospite, a Corinto e altrove, come si legge nella prima lettera di Clemente). Questo però faceva sì che *tutti* i sinodi si concepissero come concili ecumenici e con pienezza di competenze. Insieme alla composizione assai lacunosa e parziale, che è tipica anche dei primi sinodi generali a noi noti, e a una facoltà d'accesso che (dalle firme protocollari!) non risulta affatto limitata ai

---

*suchung*, in ZRG Kan. Abt., XVIII, 1929, pp. 131-284, in part. p. 138) i vescovi “a partire dal III sec.” sono “i reggitori del sinodo”. In merito alla questione centrale che concerne il rapporto fra “ufficio” e “carisma” è di fondamentale importanza H. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, p. 323 ss.

<sup>(54)</sup> Cfr. K. MÜLLER, *Beiträge zur Geschichte der Verfassung der alten Kirche* (SPAW 1922/23), Berlin 1922, p. 23, A. VOIGT, *Kirchenrecht*, cit., p. 55.

<sup>(55)</sup> Cfr. H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Höln-Graz 1964, p. 100. Cfr. K. LÜBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie*, cit., p. 9 ss.

<sup>(56)</sup> Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., I, p. 258 ss. Si vedano inoltre: C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte*, I, p. 16; O. RITSCHL, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen 1885, p. 153 ss.; F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie*, cit., p. 15; e H. FR. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt*, cit., p. 292 ss.

<sup>(57)</sup> Su quanto segue si vedano fra gli altri R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., I, p. 308 ss., e J.F. SCHULTE, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und canonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870. Mit den Quellenbelegen*, Prag 1871, p. 45 ss. Si tenga inoltre presente E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, a cura di A. Sanna, Firenze 1941-1960, I, cap. 2.

solì vescovì, va pure rammentata, a questo riguardo, la necessità che ogni delibera — essendo vincolante in senso religioso, ma non in senso giuridico — fosse recepita dall'intera Chiesa, quale soggetto “propriamente idoneo a decidere” (58). Di tale necessità le più vecchie esposizioni storiche, concernenti la Chiesa delle origini, proprio perché basate sullo schema confederativo, non sanno rendere conto in alcun modo. Dopo aver dimostrato che “il sinodo ..., nella sua idea, non è un organo che globalmente rappresenti varie comunità separate” (59), Sohm, chiamando in causa la pretesa di quei concili a una totalità di tipo spirituale, sembra voler fornire nuovi argomenti a sostegno dell'interpretazione, da noi messa in dubbio, della summenzionata frase di Tertulliano. Quando infatti, a proposito di *De ieiun.* 13, egli considera la formula “repræsentatio totius nominis Christiani”, la conclusione a cui approda è che Tertulliano, facendo propria la visione della Chiesa antica, ha visto nei sinodi orientali (e nonostante il loro carattere sia inequivocabilmente particolare) “una rappresentanza dell'intera cristianità” (60). Ma parlando poi della concezione, tipica dell'antica Chiesa cattolica nel periodo antecedente il concilio di Nicea, lo stesso Sohm ci spiega, con proprietà d'argomenti, che quei sinodi, essendo animati dalla presenza dello Spirito Santo e istruiti dalle parole di *Mt.* 18,20, equivalgono non tanto a una rappresentanza, quanto piuttosto a un'“assemblea dell'intera Chiesa” (61). Tale è infatti il senso più

---

(58) Cfr. H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., p. 54. Si veda anche A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, “Theologie und Philosophie”, XVI, 1970, pp. 321-352 (in part. p. 332 ss.).

(59) Cfr. R. SOHM, *Kirchenrecht*, cit., I, p. 284.

(60) Ivi, pp. 312-313.

(61) Ivi, p. 312 (il corsivo è mio). La critica di Georg Kretschmar [cfr. *Die Konzilie der Alten Kirche*, in H.J. MARGULL (a cura di) *Die ökumenischen Konzilie der Christenheit*, Stuttgart 1961, p. 13-74 (in part. p. 20)] alla tesi di Sohm circa l'origine dei concili dall'assemblea allargata della comunità è assai istruttiva, ma, ciò che più conta, non implica una rivalutazione del vecchio schema confederativo. Leggiamo infatti: “Anche il sinodo è certamente Chiesa, e in modo non diverso dalla comunità singola; anch'esso è costituito dalla presenza del Cristo e dallo spirito, in accordo con la parola apostolica; ma la sua autorità non deriva, in linea di principio, né dallo spirito, né dal numero delle comunità e dei vescovi che vi prendono parte. Ciò nondimeno, nella maggior parte dei casi, tale autorità vuole estendersi oltre l'ambito di una singola

semplice (e più religioso che giuridico) di cui faccia mostra la testimonianza di Tertulliano: che cioè quanto accade nei cosiddetti concili di Grecia è di due specie, consistendo, da un lato, nella discussione collettiva di tutte le questioni più importanti, e dall'altro — ove non siano in causa solo obiettivi concreti d'organizzazione — in una riunione, in un "essere qui e insieme" dei cristiani ("*ipsa repraesentatio*"), in un pronunciamento concorde che è il solo ad avere validità e che accomuna l'intera cristianità locale (dunque ogni credente e, soprattutto, ogni titolare di una qualsiasi carica). Tale pronunciamento, avendo luogo nella fede in Cristo e pel tramite dello Spirito Santo, evoca la presenza in spirito dell'intera cristianità: *totius nominis Christiani*. Sicché pare del tutto ineccepibile la traduzione data da Lebreton alla formula di Tertulliano: traduzione che recita: "... et où l'on célèbre avec une grande solennité la présence de toute la chrétienté" (62).

Per quanto infine riguarda l'opinione diffusa (e già menzionata più volte nel presente contesto), che indica come modello le assemblee provinciali romane o che almeno riconosce, a questa istituzione profana, una qualche influenza sulla formazione dei sinodi ecclesiastici (63), ci sono dati importanti sui quali riflettere (64). Le assemblee provinciali romane erano sia collegi liturgici, sia organi delle pro-

---

comunità e valere per un paese intero, per la cristianità tutta quanta. Questo fa sì che le sia intrinseca la tendenza a dar valore anche all'ampiezza della cerchia di coloro che al concilio aderiscono e compaiono".

(62) Cfr. J. LEBRETON, *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième*, in "Recherches de Sciences religieuses", XXIV, 1934, pp. 129-164 (in part. p. 161). Il corsivo è mio. Il senso qui suggerito appare certo naturale, ove si ponga in relazione il passaggio suddetto con le prime assemblee dei montanisti. È quanto risulta da H. MAROT, *Vornicäische und ökumenische Konzile*, in B. BOTTE et al., *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962, pp. 23-51 (in part. p. 30, nota 7). Ciò tuttavia contraddice la logica dell'argomentazione di Tertulliano.

(63) Oltre a J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, cit., si vedano: C. MENN, *Ueber die römischen Provinzial-Landtage. Ein Beitrag zur Staats- und Rechtsgeschichte*, Köln und Neuss 1852, pp. 8 (nota 15) e 14-15 (nota 25); P. HINSCHIUS, *Kirchenrecht*, cit., III, p. 325; O. HIRSCHFELD, *Zur Geschichte des römischen Kaisercultus*, in SPAW, 1888, pp. 833-862 (in part. p. 861); A. HARNACK, *Kirchenverfassung*, cit., pp. 100 ss.; W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, cit., I, pp. 57-58. Nessuna eco, per quanto mi consta, ha suscitato la tesi di Heinrich Gelzer, "che i concili, in tutta la loro organizzazione esterna e nella procedura interna ai loro dibattiti" siano stati "un'imitazione del senato antico e della sua attività" (con quest'ultimo inteso, a sua volta, come "l'unica seria corpora-

vince, e in primo luogo operavano al servizio dell'idea universale. Il loro compito principale consisteva infatti nel curare la religione dell'imperatore e nell'organizzare le cerimonie e i giochi previsti dal culto. Accanto a questo però — e seppure entro limiti abbastanza ristretti — era anche loro impegno rappresentare gli interessi della provincia e difenderli dagli abusi dell'amministrazione locale. Ciò avveniva tramite interpellanze, suppliche e reclami, che delegazioni inviate dai concili recapitavano a Roma, al governo centrale. Essendo qui in causa l'interpretazione di un passo tertulliano, le sole assemblee, delle quali sia d'uopo tener conto, sono quelle antecedenti all'epoca di Diocleziano. La riforma dell'impero varata da quest'ultimo — riforma documentata dalle 16 *constitutiones imperiales* che, emanate negli anni fra il 355 e il 426, compaiono nel XII libro del *Codex Theodosianus*, in special modo al titolo *De legatis et decretis legationum* — comportò una diminuzione del culto dell'imperatore e una maggiore importanza assegnata ai problemi politici e, soprattutto, alle questioni fiscali. Le assemblee che si svolsero in età successiva videro solo la presenza degli *honorati* e dei *curiales*, ossia dei membri di classi sociali determinate, quali la nobiltà dell'impero e quella municipale. Non così le assemblee di età precedente, che pure, dato il prezzo elevato che esigeva il farne parte, consistevano perlopiù di nobili della provincia. Quanto a struttura formale, questi concili avevano un carattere che era piuttosto di "rappresentanza" federativa, riunendo, sul modello delle *koinà* (ossia delle formazioni cantonali, tipiche dell'Oriente greco, alle quali aderivano *sympolitie*

---

zione parlamentare dell'impero romano"). Cfr. H. GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente*, in Id., *Ausgewählte Kleinen Schriften*, Leipzig 1907, pp. 142-155.

(64) Sulle assemblee provinciali romane, oltre ai titoli riportati alle note 43 e 63, si vedano: V. DURUY, *État du monde romain vers le temps de la fondation de l'Empire*, Paris 1853, p. 202 ss.; Id., *Les assemblées provinciales au siècle d'Auguste*, in "Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques", CXV, 1881, pp. 238-249; J. MARQUARDT, *De provinciarum Romanorum conciliis et sacerdotibus*, in *Ephemeris Epigraphica — Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum*, Romae-Berolini 1872, I, pp. 200-214; P. GUIRAUS, *Les assemblées provinciales dans l'Empire romain*, Paris 1887; E. KORNEMANN, "Concilium", in PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie*, cit., IV/1, 7, coll. 801-830; Id., "Koinón", ivi, Supplementbd. IV, coll. 914-941; A.Ch. JOHNSON, *Provincial Assemblies*, in F.F. ABBOTT, A.Ch. JOHNSON, *Municipal Administration in Roman Empire*, Princeton 1926, pp. 162-176.

e leghe di tribù) <sup>(65)</sup>, i deputati delle città o delle tribù appartenenti a una stessa provincia. Le fonti non riferiscono granché sulle particolarità del loro assetto e della loro composizione. Poco apprendiamo da questi cataloghi di monete, di epigrafi, di sparse e incerte annotazioni letterarie, da queste iscrizioni in onore di sacerdoti provinciali (che presiedevano le assemblee), di imperatori e governatori della provincia: e non di più ci informano le raccolte dei rescritti imperiali. I deputati delle tribù o delle città rappresentate (non importa quale fosse il loro *status* giuridico), pur essendo ben più che semplici inviati, si designavano come *synedroi* o *legati* ed erano provvisti di istruzioni ampie e di portata solo generale. Neanche di loro sappiamo tante cose. E tuttavia, se è vero che il carattere liturgico e la mancanza di competenza a decidere in materia amministrativa impediscono che nei concili provinciali — quali organi personalmente e istituzionalmente separati dall'amministrazione locale romana — si ravvisino gli esordi di un sistema di *governo* federativo e rappresentativo <sup>(66)</sup>, resta pur sempre indubbio che, nel loro caso, si abbia a che fare con un primo abbozzo di ciò che oggi, nel senso più specifico dettato dalla tecnica politica, siamo soliti intendere per "rappresentanza".

La domanda che sorge di conseguenza è se Tertulliano, ravvisando nella celebrazione conciliare la "repraesentatio totius nominis Christiani", avesse in mente proprio questa accezione *tecnica* del termine o alludesse semplicemente a un'analogia fra la celebrazione medesima e il tipo della cerimonia liturgica sovralocale. Ciò nell'ipotesi (peraltro non ancora dimostrata) che egli comunque intendesse significare una sorta di affinità o di parallelismo fra le assemblee ecclesiastiche e quelle provinciali. Tale relazione non emerge infatti automaticamente dalla formula "concilia ex universis ecclesiis". Dal punto di vista tecnico, se si evita di prendere per referenti le assemblee dei cittadini romani, il termine "concilium" ha il signifi-

---

<sup>(65)</sup> Cfr. K.F. HERMANN, *Lehrbuch der griechischen Staatsaltertümer*, Tübingen 1913, p. 208 ss.; H. SWOBODA, *Die griechischen Bünde und der moderne Bundesstaat* (Prager Rektoratsrede von 1914), in *Die feierliche Inauguration des Rektors der k.k. Deutschen Karl-Ferdinands-Universität in Prag für das Studienjahr 1914/15*, Prag 1915, pp. 29-62; E. KORNEMANN, "Koinón", cit.; J. DEININGER, *Die Provinziallandtage*, cit., p. 7 ss.

<sup>(66)</sup> Cfr. *supra* la nota 43, p. 47.

cato generale di “assemblea dei popoli, delle nazioni o delle città che aderiscono a una lega, perlopiù a carattere religioso, e che di solito hanno in comune uno stesso luogo di culto” (67). Anche in quest’accezione, come capita ad esempio in Livio, “concilium”, equivalendo a “commune”, traduce il greco *koinòn*. Dato che dunque il testo di Tertulliano informa sull’organizzazione e sulle assemblee liturgiche della Grecia e non contiene riferimenti espliciti alle assemblee provinciali, viene spontaneo concludere che qui “concilia” stia per *ta koinà*, senza che nulla di specifico lo colleghi al diritto pubblico romano. Ma quanto alla terminologia politica greca e al significato di *to koinòn*, va ancora ricordato che questa parola, lungi dal designare l’organizzazione della lega in quanto tale e il suo organo guida (che è il *synòdos*), ne indica l’assemblea: e che quest’ultima è assemblea primaria, in ciò contrapponendosi al consiglio della lega (che è il *synédrios* o la *boulé*) (68).

Del resto, per quanto è possibile saperne, la storia dei primi concili cristiani non ha mai enucleato la presenza “di un concreto rapporto con le assemblee provinciali” (69). Se dunque è lecito ritenere che non ci fosse “oggettivamente alcun motivo, né alcun bisogno affiorante dalle relazioni ecclesiastiche”, onde “un’intera provincia si desse convegno regolarmente, in date prestabilite” e *in quanto assemblea di vescovi*, è altrettanto corretto affermare che i primi sinodi (provinciali) cristiani, anziché istituiti sul modello delle assemblee delle province (70), ebbero una composizione non limitata ai soli vescovi: e non è quindi possibile che si siano mai costituiti come organi rappresentativi di province ecclesiastiche già organizzate territorialmente.

Per tutte queste ragioni — e data l’equivalenza semantica di “se repraesentare” e “riunirsi, presentarsi insieme” — il termine “repraesentatio”, nel trattato tertulliano sul digiuno, può avere solo il significato di “assemblea” (71), senza alcun riferimento più preciso

(67) Cfr. E. KORNEMANN, “Concilium”, cit., col. 802.

(68) Cfr. E. KORNEMANN, “Koinón”, cit., coll. 919 e 923, nonché H. SWOBODA, *Die griechischen Bünde*, cit., p. 44.

(69) Cfr. J. DEININGER, *Die Provinziallandtage*, cit., p. 188.

(70) Cfr. K. LÜBECK, *Reichseinteilung*, cit., p. 35, e *supra*, nota 44, p. 48.

(71) Così in C.L. LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmahlslehre*, cit., p. 26. Heinrich Keller, nella propria traduzione (cfr. in *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten und

alla sua struttura. L'oggetto che si celebra "magna veneratione" può infatti essere solo un'accolta, una riunione di individui, non certo una rappresentanza di un qualsiasi tipo. Detto altrimenti, la formula "repraesentationem celebrare" corrisponde semplicemente a "concilium" o "synodum celebrare", senza che a ciò sia sottesa la differenza fra assemblee primarie e rappresentative. Procedendo su questa linea, Tertulliano arriva, nello scritto sul digiuno, a elogiare la partecipazione a quei concili, in quanto atto del "riunirsi in Cristo" ("congregari ad Christum"). E a fine capitolo, allorché parla dei membri della propria Chiesa alternativa e montanistica (e della loro dispersione nelle varie province dell'impero romano), egli li designa come "in spiritu invicem repraesentati", ossia come coloro "che sono riuniti nello spirito" e che "nello spirito si rendono presenti gli uni agli altri". È in questo stesso senso che Cipriano usa l'espressione "repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis" (72), per annunciare alla propria comunità il proposito di ritornare

---

München 1915, XXIV, p. 550), parla qui semplicemente di "rappresentazione", sulla stessa linea di Hefele e di Hinschius. Fedele all'uso linguistico della dottrina riformata dell'eucaristia — ma con un maggior grado di aderenza alla cosa — Rückert (cfr. *Das Abendmahl*, cit., p. 318) interpreta la "repraesentatio" come l'"esser presente" per effetto "dell'atto di raffigurazione". La scelta di Küng (cfr. *Strukturen der Kirche*, cit., p. 27) di tradurre il passo tertulliano con "la rappresentazione dell'intera cristianità... è raffigurata", mi pare del tutto incomprensibile. Schnorr von Carolsfeld (cfr. *Repraesentatio*, cit., p. 105, nota 14a) ha reperito un passo simile a questo, risalente all'anno 370 e inserito da Ottato — il vescovo di Milevi, *donatistarum insectator* (Gerolamo) e conoscitore di almeno una parte degli scritti di Tertulliano — nel proprio opuscolo contro Parmeniano (seguace di Donato, il vescovo scismatico di Cartagine). Ivi, ispirandosi come Tertulliano a *Sal. 133,1* ("Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme!"), Ottato scrive: "... cum Africanos populos et orientales et ceteros transmarinos pax una coniungeret et ipsa unitas repraesentatis omnibus membris corpus ecclesiae coagularet..." (lib. 2 cap. 15. Cfr. in CSEL XXVI, a cura di C. Ziwsa, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1898, p. 50). In Ottato, del resto, compaiono altri due passi, ove il termine qui indagato ha un uso classico (o tertulliano), e cioè: "quod resurrectio repraesentet" (ivi, p. 140, lib. V, cap. 10), e: "promissa praemia repraesentare" (ivi, p. 170, lib. VII, cap. 2).

(72) Cfr. *Epistula 48 (plebi universae)*, cap. 7, in *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, a cura di W. Hartel, in CSEL, Vindobonae 1868, III/1, p. 596: "persecutionis istius novissima haec est et extrema temptatio, quae et ipsa cito Domino protegente transibit, ut repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis: quibus praesentibus secundum arbitrium quoque vestrum et omnium nostrum commune consilium, sicut semel placuit, ea quae agenda sunt disponere pariter et limare poterimus".

dall'esilio, dopo la Pasqua del 251, e di decidere la questione dei "lapsi" (ossia dei rinnegati, poiché colpiti dalla persecuzione deciana) nell'ambito di un'assemblea generale e alla presenza dei vescovi ausiliari.

L'interpretazione qui fornita al celebre passo dello scritto di Tertulliano concorda con le restanti accezioni, in cui il termine "repræsentatio" compare presso lo stesso autore (73). Essa inoltre collima senza alcuno scarto col profilo dell'antico uso linguistico che già tracciammo in precedenza. Se però questa è la situazione, non si può affatto concludere che Tertulliano abbia già parlato di "rappresentanza" nel senso politico che ci è oggi abituale.

## II. *La rappresentazione del corpo di Cristo.*

Ancor più importante, poiché in grado di chiarirsi senza soverchie dimostrazioni, è il modo in cui Tertulliano usa il termine "repræsentare" e i suoi derivati, in relazione al secondo punto controverso suindicato. Polemizzando con Marcione, egli, che all'epoca è ancora un fautore dell'ortodossia, scrive: "Sed ille quidem (sc. deus melior) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris" (74).

Il contesto storico è, in breve, il seguente. Marcione nega l'esistenza di un qualsiasi rapporto fra il Vangelo cristiano e le rivelazioni veterotestamentarie; gli gnostici in generale affermano il dualismo di divinità e materia, ammettendo, insieme al Dio supremo, la presenza di demiurghi mediani; infine il docetismo, che da ciò discende, nega l'incarnazione e attribuisce al Cristo solo un corpo apparente (75). Polemizzando contro tutto questo, l'apologeta

(73) Si vedano i documenti in L. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., pp. 104 e 106, e in C.L. LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmahlslehre*, cit., p. 26. Si vedano inoltre le note 26 e 31, pp. 40 e 42-43.

(74) Cfr. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, in *Opera*, I, p. 455 (lib. I cap. 14. Il corsivo è mio).

(75) Sul tema si vedano: A. BILL, *Zur Erklärung, und Textkritik des I. Buches Tertullians "Adversus Marcionem"*, Leipzig 1911; A.V. HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921 (un saggio assai rimarchevole); ID., *Lehrbuch der*

di Cartagine propugna l'unità delle figure del Dio salvatore e del creatore del mondo. Anche nei sacramenti propriamente cristiani il salvatore necessita, per agire, delle miserie del demiurgo (*mendicitates creatoris*). Così, per ammettere a sé i propri fedeli, Egli non disdegna di impiegare l'acqua e l'olio, il latte e il miele <sup>(76)</sup>: e tantomeno il pane, pel cui tramite rende persino "presente" il proprio corpo. Che senso hanno queste affermazioni così chiaramente inerenti alla comunione? E che significa il termine "repraesentare" in questo particolare contesto?

Già a partire da come è costruito, il passo suddetto lascia intendere senza alcun dubbio che Tertulliano sta qui parlando della presenza autentica e corporea del Cristo, qual è comunicata attraverso l'ostia. Che di questo si tratti, non di una presenza simbolica, né di una semplice immagine o raffigurazione, è confermato da altri passi e dall'uso che l'autore vi fa del termine qui discusso. Ricordiamo anzitutto la risolutezza con la quale egli oppone la "imago in visione" (ossia il mero sembiante) alla realtà in quanto "veritas in repraesentatione", allorché parla, in accordo con le profezie, della

---

*Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1886, I, p. 158 ss.; E. BUONAIUTI, *Geschichte des Christentums*, Bern 1948, I, p. 95 ss. (critico nei riguardi di Harnack). E ancora: H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist, I. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen 1964, p. 173 ss.; A. VOIGT, *Kirchenrecht*, cit., p. 41 ss.; K. BIHLMAYER, H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, cit., I, p. 147 ss.; K. MÜLLER, *Kirchenrechtsgeschichte*, cit., I/1, pp. 156 ss. e 169 ss. Sulla gnosi in generale e sugli studi in materia, oltre al già citato studio di Jonas (ivi, pp. 1-91), si veda H.-J. SHOEPS, *Urgemeinde - Judenchristentum - Gnosis*, Tübingen 1956, p. 30 ss. (una rassegna assai istruttiva). Infine sul docetismo si rinvia a Id., *Vom himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1951, p. 5 ss.

<sup>(76)</sup> Questa unzione che fa seguito al battesimo (sull'unzione esorcistica che lo precede si veda F.J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909, p. 137 ss.) prende a modello le unzioni vetero- testamentarie di re e sacerdoti. La somministrazione di latte e miele dopo il battesimo (cfr. TERTULLIANUS, *De corona*, in *Opera*, II, coll. 1042-1043, cap. 3: "lactis et melis concordia") è un atto più originale (noto anche a Ippolito), che prevede il nutrimento del neonato e che forse rinvia a certi riti di iniziazione tipici dei culti misterico-pagani. Il fatto che in *1 Pt.*, 2,2 si parli del latte in tono devoto e che più volte nell'Antico Testamento si accenni al paese ove il latte e il miele scorrono a fiumi, è ragionevolmente improbabile che — contrariamente a quanto si legge in K. BIHLMAYER, H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, cit., I, pp. 118-119 — valga a dimostrare la "fondazione biblica" di questo rito.

prossima venuta del Regno <sup>(77)</sup>. Teniamo inoltre in debito conto che “repræsentatio” è da lui più volte impiegata per designare sia la resurrezione della carne (che per l'appunto è creduta reale), sia il castigo o l'avverarsi della minaccia di punizione <sup>(78)</sup>. E infine pensiamo che, insieme al brano qui esaminato, ce ne sono altri ove, stando alla minuziosa indagine di Leimbach <sup>(79)</sup>, il verbo “repræsentare” compare trentuno volte e sempre in accordo con l'antico uso linguistico. Tutto questo ci porta a concludere che, a venir denotato, è un “reale farsi presente” di qualcosa, nel senso già più volte chiarito. Non si tratta, insomma, di “rappresentazioni” teatrali, pittoriche o simboliche, anche perché il “farsi presente” solo immaginario è denotato da altre espressioni più precise e perspicue <sup>(80)</sup>.

Ignorando questi validi argomenti, il vetero-hegeliano Marheinecke ricusò la concezione tertulliana dell'eucaristia, con particolare riferimento al brano qui discusso e sulla base della distinzione, da lui introdotta liberamente, fra “praesentia realis” e “praesentia repræsentativa (= spiritualis, symbolica) absentis” (la stessa che si trova nella *Confessio Ecclesiae reformatae*) <sup>(81)</sup>. Su di un fondamento

<sup>(77)</sup> Cfr. *supra*, §3, nota 31, p. 42.

<sup>(78)</sup> Cfr. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, cit., p. 582 (lib. IV, cap. 16): “Facilius enim vim comprimere scit repræsentatione talionis quam repromissione ultionis”. Cfr. *Id.*, *De pudicitia*, in *Opera*, II, p. 1309 (cap. 14).

<sup>(79)</sup> Cfr. *supra*, la nota 36, p. 45.

<sup>(80)</sup> Cfr. C.L. LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmablslehre*, cit., pp. 12, 14 e 17. Circa la tesi che nega all'uso linguistico di Tertulliano una qualsiasi specificità, val la pena osservare come Teeuwen (cfr. *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, cit.) nell'intento di individuare un linguaggio riservatamente cristiano, non include nell'elenco il termine “repræsentare” e i suoi derivati. Questa omissione si rileva anche in studi di più vecchia data, quali: G. R. HAUNSCHILD, *Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian*, Leipzig 1876 und Frankfurt 1881; H. HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903, p. 114 ss.; Morgan (cfr. *The importance of Tertullian*, cit.), nel cap. V (che verte su Tertulliano “inventore del latino ecclesiastico”), rileva le ambiguità semantiche dell'autore, indicandole come un tema di successive controversie (ivi, pp. 92-93) e fornendo pure una rassegna di passi ricavati dalla fonti (ivi, pp. 96-97): ma per parte propria non esprime alcun giudizio.

<sup>(81)</sup> Su questo punto Philipp Marheinecke (cfr. *Sanctorum patrum de praesentia Christi in coena domini sententia triplex*, Heidelberg 1811, pp. 8 e 12-13) fa riferimento a MÜNSCHER, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marburg 1804, II, p. 393, ove però c'è chiara consapevolezza del fatto che quanto può apparire ovvio, secondo l'uso linguistico di fine Settecento, non lo è per niente se rapportato al contesto storico

più ampio e con molta più varietà d'argomenti lo storico della Chiesa August Neander trattò la questione nell'importante e autorevole studio da lui dedicato allo "spirito di Tertulliano". L'esito a cui pervenne fu però il medesimo. Anche per Neander Tertulliano, quando parla dell'eucaristia, usa espressioni quali "figura" e "repraesentare" in un'accezione che, almeno per certi aspetti, è simbolica (come più tardi sostenuto da Zwingli). Questo perché in caso contrario, un realista come lui ben difficilmente si sarebbe avvalso di parole, il cui significato è "puramente spirituale" <sup>(82)</sup>. Döllinger, con giovanile irruenza, confutò questa tesi e, pur richiamandosi solo a due passi ulteriori <sup>(83)</sup>, giunse all'esatta conclusione che, in Tertulliano, "repraesentare" ha sempre il significato di "praesens exhibere". Gli esponenti della teologia riformata insistettero invece nel sottolineare — cosa, del resto, comprensibile — che il significato più prossimo di "repraesentare" non va oltre il "raffigurare simbolicamente" e che "senza dubbio" Tertulliano non avrebbe usato tale

---

d'origine: "Negli scrittori africani siamo abituati a trovare concetti un po' più grezzi di quelli in uso presso i greci. Lo stesso dunque dovremmo attenderci anche là dove si parla dell'eucaristia e della sua dottrina. E invece accade proprio il contrario. Gli scrittori africani ritengono fermamente che si tratti solo di una presenza simbolica del Cristo nel pane".

<sup>(82)</sup> Cfr. A. NEANDER, *Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften mit archäologischen und dogmenhistorischen Untersuchungen*, Berlin 1825, pp. 517-525 trattasi in queste pp. di un *excursus* sulla dottrina tertulliana dell'eucaristia, poi soppresso nella II ed. del 1849. Nel brano succitato (ivi, pp. 518-519) Neander fa riferimento sia ad *Adversus Marcionem*, lib. I, cap. 14, sia agli altri passi controversi di questo stesso scritto (ossia a lib. III, cap. 19 e a lib. IV, cap. 40; cfr. TERTULLIANUS, *Opera*, I, pp. 533-534 e 655 ss.). Si raffronti la sua posizione con C. L. LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmablslehre*, cit., pp. 62 ss. e 75 ss. Nei suddetti brani tertulliani, il termine "figura" (riferito al corpo di Cristo) non significa né "immagine-copia", né "segno", ma "forma dell'apparire". Cfr. A.V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, cit., I, p. 360, e K. ADAM, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin*, Paderborn 1908, p. 20 ss. Più in generale si vedano ancora J.W. F. HÖFLING, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christen*, Erlangen 1851, p. 191 ss., e G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1908, pp. 11-12 (nessun contributo nuovo su Tertulliano).

<sup>(83)</sup> Si vedano TERTULLIANUS, *De oratione*, cit., cap. 3, e ID., *Adversus Marcionem*, cit., lib. IV, cap. 22 ("Itaque iam repraesentans eum — hic est filius meus — utique subaudit: quem repromisi"). Cfr. J.J. I. DÖLLINGER, *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, Mainz 1826, p. 53 (l'autore giustamente sottolinea, come episodico e straordinario, il particolare significato che qui assume il termine "ipsum").

espressione, se avesse avuto in mente di indicare qualcosa di più o di diverso <sup>(84)</sup>. L'aspetto più interessante, al riguardo, è che, pur considerando Tertulliano il prototipo del riformatore, anche i luterani traducono quell'espressione con "raffigurare" <sup>(85)</sup> o, altrimenti, le annettono una duplicità di significato <sup>(86)</sup>. In loro, come negli altri partecipanti a questa disputa, c'è ovviamente la consapevolezza di replicare, anche su un punto così specifico, una polemica che è ormai vecchia di tre secoli. Fu infatti Ecolampadio, l'eminente studioso di letteratura patristica, a utilizzare per primo le formule di Tertulliano in un'accezione zwingliano-simbolica. Nel proprio scritto riformatore del 1525, richiamandosi proprio ad *Adv. Marc. IV*, egli pose in antitesi reciproca la professione interiore di fede e il segno sacramentale esterno, e arrivò a scrivere che: "Veritas corporis et sanguinis a fidelibus omnibus asseritur, sed in sacramento repræsentatur et significatur" <sup>(87)</sup>. Queste parole furono energicamente confutate da Lutero <sup>(88)</sup>. E Melantone, che tale replica assecondò, stabilì pure la differenza fra la fede nella "vera præsentia" e il

---

<sup>(84)</sup> Così in A. EBRARD, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Frankfurt am Main 1845, I, p. 301, e in BAUR, *Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Hr. D. Rudelbach, nebst einer Uebersicht über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl*, in "Tübinger Zeitschrift für Theologie", II, 1839, pp. 56-144 (in parte p. 72).

<sup>(85)</sup> Cfr. A.G. RUDELBACH, *Reformation, Luthertum und Union*, Leipzig 1839, p. 659; J.G.V. ENGELHARDT, *Einige Bemerkungen Über die Geschichte der Lehre vom Abendmahl in den drei ersten Jahrhunderten*, in "Zeitschrift für die historische Theologie", I, 1842, pp. 3-20 (in part. p. 12).

<sup>(86)</sup> Cfr. K.F.A. KAHNIS, *Die Lehre vom Abendmahl*, Leipzig 1851, p. 199. Per contro il riformato Rückert (cfr. *Abendmahl*, cit., p. 319) concede che il termine "repræsentare" possa in sé sottendere la concezione di Lutero, anche se qui è inteso solo in senso simbolico.

<sup>(87)</sup> Cfr. J. OECOLAMPADIUS, *De genuina verborum. Domini, Hoc est corpus meum. iuxta vetustissimas auctores, expositione liber*, Basel 1525. Cfr. ivi: "...ea quae præterita, vel futura sunt, recordatione fiunt præsentia et repræsentantur, alioquin omnibus modis impossibile, ut ea quae non sunt, sint ..."; e "quid opus præsentia eius, ut eum laudamus, et gratias agamus, annon ut gratias agamus, satis est admonitos symbolo dominico, memoria beneficium amplecti: cuius meditatio etiam absentissimum benefactorem repræsentat".

<sup>(88)</sup> Cfr. M. LUTHER, *Dass diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister* (1527), in *D. Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1901, XXIII, pp. 38-320 (in part. p. 217 ss.).

“corpus absentis Christi repraesentari tanquam in tragoedia”<sup>(89)</sup>. Durante il XIX sec. la ripresa di questa controversia teologica approdò a un esito che, per certi aspetti, già Bellarmino aveva anticipato. Confutando su *Adv. Marc. I 14* la dottrina dei riformatori, egli si era infatti espresso nei termini seguenti: “Verbum repraesentandi ambiguum est: significat enim praesentem rem aliquam facere, sive reipsa, sive in signo aliquo, vel imagine”<sup>(90)</sup>. A suo avviso anche l’opera di Tertulliano contiene esempi di entrambe le significazioni<sup>(91)</sup>. Di qui la conclusione: “Cum ergo vox ambigua sit, non potest recte ullo modo colligi, Tertullianum loqui de repraesentatione in signo, et non in re...”.

È vero altresì che questo *non liquet*, riferito alla dottrina dell’eucaristia di Tertulliano, non può darsi in conseguenza di un vizio d’origine, quale dovrebbe essere l’ambiguità semantica dei brani presi in esame. Nello scritto contro Marcione, la parola “repraesentare” è usata in un senso che, per quanto ci è dato ricostruirlo sulla base del circolo ermeneutico a noi noto, risulta essere univoco. Essa designa infatti l’atto mediante il quale, nel pane, Cristo “si fa presente” col proprio corpo (*ipsum corpus suum repraesentat*)<sup>(92)</sup>. La grande difficoltà sta nel fatto che, pur avendo collegato nella sua polemica anti-docetistica la comunione e l’incarnazione, tanto da situare in questo nesso il punto d’inizio di ogni dogmatica dell’eucaristia<sup>(93)</sup>, Tertulliano non è mai giunto a

---

<sup>(89)</sup> Cfr. la lettera di Melantone a Ecolampadio del 1529, in J. OECOLAMPADIUS, *Dialogo, in quo ostenditur, quid de Eucharistia veteres Ecclesiae Doctores, tum Graeci, tum Latini, senserint*, Heidelberg 1572, pp. 13-17 (in part. p. 15). Melantone tratta poi la questione dell’eucaristia anche nella prospettiva della resurrezione, asserendo in merito che: “... significavit enim Christus Apostolis se resurrecturum esse, quia sui corporis koinoniam instituit. Necessae enim erat, ut viveret corpus, quod nobis impartandum erat. Quod si veteres sensissent, absens corpus repraesentari, quomodo inde probarent resurrectionem? Quia etiam, si non resurrexisset Christus, tamen absens corpus et consumptum repraesentari potuit, sicut in fabulis Hector repraesentatur”.

<sup>(90)</sup> Cfr. R. BELLARMINUS, *Controversarium de sacramento Eucharistiae*, in ID., *Opera omnia*, a cura di J. Fevre, Frankfurt am Main 1965, IV, p. 63 (lib. II cap. 7).

<sup>(91)</sup> Circa il primo significato, Bellarmino cita di Tertulliano sia *Adversus Marcionem*, lib. IV, cap. 22, sia *Adversus Praxean*, cap. 24. Quanto invece al secondo, il riferimento è a *De paenitentia*, cap. 3.

<sup>(92)</sup> Cfr. K. ADAM, *Die Eucharistielehre*, cit., pp. 15-16.

<sup>(93)</sup> Cfr. A.V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, cit., I, p. 428 ss.

elaborarne una compiuta dottrina: sicché le risposte, che qualcuno cerca vanamente nei suoi scritti, concernono domande delle quali egli non si è mai occupato<sup>(94)</sup>. Dire che in questo caso si ha a che fare con un problema di *disciplina arcani*<sup>(95)</sup> è ipotesi non corretta, così come non vale insistere sul carattere segnatamente polemico dell'opera tertulliana<sup>(96)</sup>. La segretezza, a quei tempi, vigeva per le pratiche rituali, non certo per una dogmatica che, col culto, non aveva alcun rapporto diretto<sup>(97)</sup>. E del resto da tener segreto non c'era poi granché: tantomeno per un uomo a cui una non cristiana riluttanza, di fronte alla morte e alla resurrezione del figlio di Dio, faceva dire: "credibile, quia ineptum, certum, quia impossibile"<sup>(98)</sup>. Tutto ciò a cui credette, egli cercò di tradurlo in concetti razionali: e per diffondere la propria fede si servì non solo della retorica, ma anche degli strumenti resi a lui accessibili dalla formazione di filosofo<sup>(99)</sup>. Peraltro, essendo un latino e non un greco, Tertulliano evitò sempre la speculazione pura, così come con sdegno rifiutò di immaginarsi cose che, oltre a non comparire

(94) Si veda al riguardo P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théologie positive, Deuxième Série: L'eucharistie. la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris 1920, p. 225.

(95) Cfr. K. BIHLMAYER, H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, cit., I, p. 125. Si veda anche O. PERLER, "Arkandisziplin", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957, I, coll. 863-864. Nella discussione teologica, la disciplina del segreto, la cui presenza è chiaramente comprovabile in Tertulliano, doveva fatalmente condurre, non di rado a errori in sede di dimostrazione. Cfr. J.J. I. DÖLLINGER, *Die Lehre von der Eucharistie*, cit., p. 12 ss.

(96) Si veda H.F.v.CAMPENHAUSEN, *Kirchenväter*, cit., pp. 18-19.

(97) Cfr. F.X. FUNK, *Das Alter der Arkandisziplin*, in Id., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn 1907, III, pp. 42-57 [in part. p. 54: "La disciplina del segreto è per lui (sc. per Tertulliano) anzitutto limitata alla cerimonia del culto"]. Si veda inoltre A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Leipzig 1888. p. 34 ss.

(98) Cfr. TERTULLIANUS, *De carne Christi*, in *Opera*, II, p. 881 (cap. 3: "Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile").

(99) Cfr. E. NORDEN, *Antike Kunstprosa*, cit., II, p. 606. ss.; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, cit., II, pp. 343-344; E. CAMPENHAUSEN, *Kirchenväter*, cit., p. 22 ss.; G. RAUCH, *Der Einfluss der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians*. Diss. Halle 1890; G. SCHELOWSKY, *Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Diss., Leipzig 1901.

nella Scrittura, insinuassero dubbi nelle menti degli interlocutori: “ne qui me tam perditum existimet ut ultro excogitem libidine stili quae aliis scrupulum incutiant” (100). Tale è il motivo per cui, benché noto come “avvocato filosofo” del cristianesimo, Tertulliano nutrì sospetti verso i filosofi, considerandoli i patriarchi di tutte le eresie (101). Egli difese con vigore la certezza e la sobrietà della fede cristiana, contro il perenne chiedere e indagare della filosofia e degli eretici da essa istigati: “Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus” (102). Nello scritto sul battesimo già più volte citato, Tertulliano, con estrema serietà, chiama Dio a testimone, onde nessuno dubiti che le questioni controverse, da lui trattate, furono sempre poste inizialmente da qualcun altro (103). Ciò vale ad esempio per la posizione che, specie in *Adversus Praxean*, egli assunse, con argomenti sottili e convincenti, sul problema della Trinità, di cui all’epoca si dibatteva con veemenza (104). Quanto invece alla violenta polemica con Marcione sul tema dell’eucaristia, se è vero che Tertulliano non aveva alcun motivo personale di accettarla, va però riconosciuto che ben altre cose urgevano sullo sfondo. Qui infatti si trattava “di sottrarre il mondo, come totalità del creato, alla negativizzazione impostagli dall’origine demiurgica, e di salvaguardare, entro il sistema cristiano, la sua antica dignità di cosmo” (105).

Diciamo dunque, in conclusione, che causa di una certa oscurità dogmatica non è affatto l’ambiguità del termine “repraesentatio”, ma che, al contrario, la sua multivalenza semantica è uno degli esiti

---

(100) Cfr. TERTULLIANUS, *De baptismo*, in *Opera*, I, p. 287 (cap. 12).

(101) Cfr. TERTULLIANUS, *De anima*, in *Opera*, II, p. 785 (cap. 3: “Nihil omnino cum philosophia super anima quoque experiremur, patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum, siquidem et ab apostolo iam tunc philosophia concussio veritatis providebatur...”). Cfr. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, cit., pp. 11-12.

(102) Cfr. TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, in *Opera*, I, p. 193 (cap. 7 ad fin.; si vedano anche i capp. 8-12). Sul rifiuto tertulliano della “curiositas” pagana si veda in H. BLUMENBERG, *La legittimità dell’età moderna*, a cura di C. Marelli, Genova 1992, p. 318 ss.

(103) Cfr. TERTULLIANUS, *De baptismo*, cit., p. 287, cap. 12.

(104) Cfr. K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, cit., I/1, p. 228 ss. Sul trattamento della questione, da parte di Tertulliano, mediante analogie giuridiche, si veda A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian*, cit., pp. 43-49.

(105) Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 77-79.

a cui ha condotto, protraendosi per secoli, l'elaborazione teologica dei problemi inerenti all'eucaristia. È in un simile contesto, segnato dalle polemiche prescolastiche del primo Medio Evo, che la parola "repraesentatio" va soggetta a quella che può ben definirsi una polarizzazione di significato.



## CAPITOLO II

### LA RAPPRESENTAZIONE EUCARISTICA

5. La disputa di Berengario sull'eucaristia. — 6. La formula della rappresentazione eucaristica in Tommaso d'Aquino. — 7. *Excursus*: sulla storia della terminologia gnoseologica. — I. Le specie rappresentanti nella dottrina scolastica della percezione. — II. La rappresentazione gnoseologica. — III. Il concetto di rappresentazione in Leibniz. — IV. Psicologia e ontologia della comprensione del mondo esterno.

#### 5. *La disputa di Berengario sull'eucaristia.*

Nel 1059, Berengario di Tours, direttore della locale scuola del duomo e dal 1040 anche arcidiacono di Angers, prese parte al sinodo romano convocato dal papa Niccolò II. In quella sede egli sconfessò l'insegnamento che aveva tratto principalmente dalle opere del sommo neoplatonico Giovanni Scoto Eriugena: e soprattutto ricusò l'idea del sacramento dell'altare, in quanto rito solo simbolico ed emulativo (“Eucharistiam neque esse verum corpus Christi, neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem”) (1). Berengario ammise la presenza reale del Cristo non solo in senso sacramentale, ma come verità e realtà esperibile: e lo fece avvalendosi della formula (già a prima vista) assai incisiva Umberto di Silva Candida, secondo cui, dopo la consacrazione, il pane e il vino non sono solo segni, ma sono tramutati nel vero corpo e nel vero sangue di Cristo, che i sacerdoti toccano con le mani e i fedeli mordono coi loro denti (2). In questo modo, l'insigne dialettico di

---

(1) In questa formula i contemporanei colsero il nocciolo della dottrina di Berengario. Cfr. J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787-1517 n. Chr.)*, Freiburg im Breisgau 1882, p. 636, e l'assai approfondito J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, p. 291.

(2) “... panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et

Tours, formatosi a Chartres presso la scuola del vescovo e giureconsulto regio Fulberto <sup>(3)</sup>, dette il proprio avallo alla concezione cattolico-popolare del sacrificio della messa e della presenza corporea del Cristo: concezione che, risalente a un lontano passato, non era stata peraltro mai scalfita, né dall'agostinismo tardocarolingio, né dalle sue controversie per certi versi solo "accademiche" <sup>(4)</sup>. Ora però si trattava anche di rispondere alla domanda che, fino a quel momento, nessuno aveva posto espressamente e che concerneva il modo di questo "farsi presente" nella realtà. Più tardi, sulla scia di quanto accaduto, Berengario venne costretto dal papa Gregorio VII ad ammettere anche una "conversione sostanziale" <sup>(5)</sup> (che è uno dei concetti storicamente antecedenti a quello della transustanziazione). Ma nel frattempo il riottoso simbolista di Tours aveva riacceso la polemica col proprio contraddittore più tenace, l'allora arcivescovo di Canterbury Lanfranco <sup>(6)</sup>, primo ministro di Guglielmo il Conquistatore. E già al momento di porre fra sé e Roma il riparo delle Alpi, aveva ribadito con più vigore nel *De sacra coena* (il cui manoscritto Lessing avrebbe reperito nel 1770, presso la biblioteca di Wolfenbüttel) <sup>(7)</sup> la propria dottrina dinamica, secondo cui

---

sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri, iurans... " (Enchiridion, p. 227). Si veda al riguardo J. SCHNITZER, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmablslehre des beginnenden Mittelalters*, München 1890, p. 234 ss.

<sup>(3)</sup> Ivi, pp. 1 ss. e 246 ss. Sui risvolti metodologici della polemica sull'eucaristia si vedano M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, Firenze 1980, I, p. 259 ss., e W. MOELLER, *Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1890, p. 360 ss.

<sup>(4)</sup> Cfr. H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, p. 447 ss.; J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., p. 96 ss., e J. BACH, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder Die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechszehnten Jahrhundert. I. Teil: Die werdende Scholastik*, Wien 1873, p. 156 ss.

<sup>(5)</sup> "... confiteor, panem et vinum... per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi..." (cfr. Enchiridion, p. 230).

<sup>(6)</sup> Di lui si veda *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, in PL., CL, coll. 407-442.

<sup>(7)</sup> Cfr. *Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior*, in *Berengarii Turonensis quae supersunt tam edita quam inedita*, a cura di A. Neander, A.F. e F.Th. Vischer, Berolini 1834, I. Si veda poi G. Eph. LESSING, *Berengarius Turonensis: oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben, wovon in der Herzo-*

l'ingestione sacramentale del simbolo comunica un dono della Grazia, in modo mistico, senza alcuna trasmutazione della sostanza e senza la presenza reale del Cristo <sup>(8)</sup>.

Queste idee di Berengario si situano lungo la linea inaugurata due secoli prima dal monaco Ratramno di Corbie e dalle sue riflessioni platoniche mediate dall'insegnamento di Agostino. Su invito di Carlo il Calvo, Ratramno, all'epoca interessato alla relazione fra il *corpus Christi* storico (generato da Maria) e quello sacramentale, prese visione del *Liber de corpore et sanguine Domini* — l'autorevole trattato, edito verso l'anno 844 dall'abate di Corbie Pascasio Radberto <sup>(9)</sup> — e poco più tardi compilò in replica uno scritto col medesimo titolo <sup>(10)</sup>. La tesi di Radberto asseriva l'identità di *corpus* storico e sacramentale, mentre la sua dottrina istituiva un rapporto pure identitario fra il sacrificio e l'unione sacramentale di verità e immagine (*et veritas et figura*) <sup>(11)</sup>. Ratramno, contro questa “nuda manifestatio ipsius veritatis” — ossia contro il manifestarsi *immediato* della verità divina —, fece valere sia la distinzione agostiniana fra “sacramentum” e “res”, sia l'idea di una comunicazione ideale tramite “similitudo” <sup>(12)</sup>. Egli sostenne che il corpo

---

*glichen Bibliothek in Wolfenbüttel ein Manuscript befindlich, welches bisher völlig unerkant geblieben*, Braunschweig 1770. Sulla posizione teologica di Lessing, cfr. K. BEYSLAG, *Einführung in Lessings theologisch-philosophische Schriften*, in *Lessings Werke*, a cura di K. Wölfel, Frankfurt am Main 1967, III, pp. 593-617.

<sup>(8)</sup> Cfr. K.F.A. KAHNIS, *Lehre vom Abendmable*, cit., p. 231 ss.; J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., p. 290 ss.; e anche J. BACH, *Dogmengeschichte*, cit., I, p. 364 ss.

<sup>(9)</sup> Lo si veda in PL, CXX, coll. 1267-1350, e dello stesso autore si veda anche la *Epistola ad Frudegardum*, ivi, coll. 1351-1366. Cfr. J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., p. 144 ss.; J. SCHNITZER, *Berengar von Tours*, cit., p. 133 ss.; J. ERNST, *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des hl. Rabanus Maurus und des Ratramnus zu derselben*, Freiburg im Breisgau 1896. Su Radberto e la storiografia politicamente impegnata in favore dell'unità del *Reich*, si veda W. WEHLEN, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung: im Zeitalter Ludwigs des Frommen*, Lübeck und Hamburg 1970, p. 105 ss.

<sup>(10)</sup> Lo si veda in PL, CXXI, coll. 103-170. Inoltre cfr. J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., p. 176 ss.; H. v. SCHUBERT, *Geschichte der christlichen Kirche*, cit., 460 ss.; J. SCHNITZER, *Berengar von Tours*, cit., p. 150 ss.; J. ERNST, *Die Lehre*, cit., p. 99 ss. (l'autore cerca però in modo un po' troppo insistente di sminuire la differenza fra i due testi).

<sup>(11)</sup> Cfr. in PL, CXX, coll. 1278 (cap. IV, 1) e 1293 ss. (cap. IX, 1).

<sup>(12)</sup> Si vedano J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., pp. 176-177, e K. ADAM,

sacramentale e il corpo storico si rapportano fra loro come la “species” e la “veritas”, come immagine e verità<sup>(13)</sup>. L’evento sacramentale fa sì che la realtà venga colta dalla coscienza: “Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei; mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei”<sup>(14)</sup>. E questo atto di comunicazione è ciò che Ratramno indicò, in altri passi, col termine “repraesentatio”. A suo avviso, benché ci fosse differenza fra il sacrificio “storico” della croce e il ricordo evocato dalla “quotidiana” celebrazione del mistero, era comunque corretto affermare che il Cristo, nella messa, patisce e viene sacrificato, poiché questa “celebratio mysteriorum” ha in sé la “similitudo” di passione e morte, “quarum existunt repraesentationes”<sup>(15)</sup>. Dato il contesto di provenienza platonica, il termine “repraesentationes”, che qui compare, va inteso nel senso del “manifestarsi” di un ente spirituale per mediazione d’immagine. La formula di Ratramno riassume inoltre ciò che già in precedenza egli ha espresso con questi termini: “*Exemplum* (l’immagine) ... nobis reliquit *quod* in mysterio Domini corporis et sanguinis quotidie *credentibus praesentatur*, ut quisquis ad illud accesserit, noverit se *passionibus* ejus sociari debere, *quarum imaginem in sacris mysteriis praestolatur*...”<sup>(16)</sup>. La relazione qui delineata è la stessa a cui allude la brillante osservazione di Gadamer, secondo

---

*Die Eucharistielehre*, cit., p. 146 ss. Sui retroscena di questo confronto cfr. A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, cit., II, p. 416 ss. Sulla messa in risalto, da parte di Agostino, della “similitudo” di “imago” ed “aequalitas”, si rinvia all’assai istruttivo W. DÜRIG, *IMAGO — Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie*, München 1952, pp. 38-39. Infine cfr. *infra*, la nota 44.

<sup>(13)</sup> Si vedano i documenti in J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., p. 192.

<sup>(14)</sup> Cfr. in PL, CXXI, col. 160 (cap. LXXVII): “aliud videtur, aliud intelligitur” è la formula con la quale Ratramno qui procede, avendola mutuata da Agostino, presso il quale è formula sacramentale e parafrasa il *phainomenon* platonico. Si veda inoltre ivi, col. 162 (cap. LXXXIV): “Item, quae idem sunt, una definitione comprehenduntur: De vero corpore Christi dicitur quod sit verus Deus et verus homo: Deus, qui ex Deo Patre ante saecula natus; homo, qui in fine saeculi ex Maria virgine genitus. Haec autem dum de corpore Christi quod in Ecclesia per mysterium geritur dici non possunt, secundum quemdam modum corpus Christi esse cognoscitur; et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur”.

<sup>(15)</sup> Cfr. ivi coll. 144 (cap. XL) e 145 (cap. XLI).

<sup>(16)</sup> Ivi, coll. 143-144 (cap. XXXVIII).

cui “repraesentare” significa “far essere presente” (17). Non si tratta infatti di un mero “render presente”, ma dell’esperienza di qualcosa che “si raffigura”, ossia “diviene presente” in immagine. L’uso premoderno del termine “immagine” (*Bild*) va qui tenuto bene a mente, ove si voglia intendere, ad esempio, perché mai Papias, nel suo celebre dizionario degli anni Sessanta dell’XI sec. (che qui cito nell’edizione veneziana del 1491), tratti “repraesentare” come sinonimo di “assimilare”, “ef(f)ingere” e “figurare” (18).

Coi propri scritti e, indirettamente, con quelli degli allievi, Berengario, erede di Ratramno, dette impulso a una copiosa letteratura, avente a oggetto l’eucaristia e mirante perlopiù a difendere la fede dei padri. Essa si uniformò per intero all’uso linguistico fin qui ricostruito. Theofried von Echternach († 1110), parlando della “repraesentatio” sacramentale, nella forma del pane e del vino, del *corpus Christi* crocifisso, intese proprio riferirsi a una *reale* “presenzificazione”: “Dominici corporis et sanguinis mysterium, quod in specie panis et vini quotidie per sacerdotum conficitur ministerium, vere... repraesentat illud corpus Christi Domini, quod crucifixum”. Lo stesso dicasi per Gerhoh von Polling († 1169), secondo il quale la forma del pane e del vino rappresenta la verità della carne e del sangue (19). Più spesso, con la medesima espressione, si designa — ad un livello di riflessione più alto e nell’ambito di una dottrina rinnovata nonché in parte spiritualizzata della presenza reale del Cristo — la relazione fra il sacrificio incruento della messa e la cruenta morte sulla croce: relazione che tale dottrina rinnovata contempla e che in parte è propensa a concepire come puramente

(17) Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 176 in nota.

(18) Si veda al riguardo G. GOETZ, *De glossariorum latinorum origine et fatis*, Lipsiae et Berolini 1923, p. 172 ss.

(19) “... quia species panis et vini non solum repraesentat veritatem carnis et sanguinis absque horrore, sed etiam docet ac monet se participantes ita unum esse sicut ex multis granis unus panis et ex multis acinis unus liquor est factus. ... Est autem notandum, quod sacrificium habens panis et vini speciem in manu sacerdotis nullatenus differt a sacrificio quod in suis propriis manibus tenuit ipse Christus verus sacerdos se ipsum ferens manibus. Est enim per omnia idem ipsum” (citato in J. BACH, *Dogmengeschichte*, cit., I, p. 429, nota 14). La precedente citazione da Theofried si trova in *Florum Epitaphii Sanctorum libri quatuor*, in PL, CLVII, coll. 297-404 (in part. col. 368 A). Al riguardo e anche su quanto segue cfr. J. SCHNITZER, *Berengar von Tours*, cit., p. 318 ss.

simbolica. Il monaco cluniacense Algero di Lüttich († 1131) insegna, con classica chiarezza, che la differenza è intrinseca non alla “*veritas Christi*”, ma all’atto sacrificale che per similitudine rappresenta la reale passione (20). Tale distinzione e tale simbolismo parziale si danno in conseguenza dell’assunto — cristologicamente non trascurabile (si pensi solo al tema dell’incarnazione!) — che vuole uniti e unici il ministro e l’agnello sacrificale, ancorché sia evidente la non identità delle azioni che il sacrificio rinnovano. Nel trattato *De sacramento altaris*, Stefano di Autun († 1136) usa una formulazione assai caratteristica, della quale più tardi si avvarrà anche Alessandro di Hales (21). Essa prevede che la crocifissione si ripeta, ma che il Cristo, anziché morire di nuovo, sia presente all’atto che ne rappresenta la passione: “*Immolatio iteratur, non Christus occiditur, sed ipso praesente passio ejus repraesentatur*” (22).

(20) Di lui si veda *De sacramentis corporis et sanguinis Dominici libri tres*, in PL, CLXXX, coll. 727-854, in part. col. 787 A (lib. I, cap. 18): “*Non ergo est in ipsius Christi veritate diversitas, sed in ipsius immolationis actione, quae dum veram Christi passionem et mortem quadam sua similitudine figurando repraesentat, nos ad imitationem ipsius passionis invitet et accendat contra hostem nos roborat et munit, et a vitiis purgans et virtutibus condecorans, vitae aeternae nos idoneos ac dignos exhibeat*”. Si vedano anche sullo stesso tema le *Expositiones in omnes Epistolas Pauli* di Bruno di Colonia (cfr. PL, CLIII, coll. 9-568, in part. col. 185B, *In epist. I Cor. c. 11*) e il *De ecclesiasticis sacramentis et officiis ac praecipuis per annum festis sermones* di Ivo di Chartres (cfr. PL, CLXII, coll. 505-610, in part. col. 554B, *Sermo V*). Inoltre cfr. O. CASEL *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, in “*Jahrbuch für die Liturgiewissenschaft*”, VI, 1926, pp. 113-204 (in part. pp. 191-192).

(21) Cfr. F. S. RENZ, *Die Geschichte der Messopfer-Begriffs oder Der alte Glaube und die Neuen Theorien über das Wesen des Unblutigen Opfers*, Freising 1901, I, p. 735. Si veda pure W. GÖTZMANN, *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik*, Freiburg im Breisgau 1901, p. 35 ss. (con molti brani significativi, tratti dalla *Summa* di Alessandro di Hales).

(22) Cfr. PL, CLXXII, coll. 1273-1308 (in part. col. 1290A). Si veda anche la col. 1280 D, ove si legge: “*Christus ipse sacrificex et sacrificium, hostia et sacerdos*”. Analogo del resto è il senso che affiora da *Liber de corpore et sanguine Domini* di Durando di Troarn (cfr. PL, CXLIX, coll. 1375-1424). ove sta scritto che: “*Quis igitur neget id similitudinem iure dici, seu figuram, quod Unigeniti passionem, quae semel praecessit, repraesentat? Sed haec similitudo vel figura plena est admodum veritate et gratia. Veritate quidem, quia carnis ac sanguinis Christi dulcedine, non modo potentialiter, sed naturaliter approbatur redundare. Veritate dico, quia nihil in ea minus est ab illa carne quae clavis suffixa pependit in cruce*” (ivi. col. 1392B). Cfr. J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre*, cit., p. 317 ss., e anche *De corporis et sanguinis Christi veritate in*

L'intensa polemica, provocata dall'eresia di Berengario, ebbe anche l'effetto di stabilizzare (come già accennammo) sia la relazione linguistica fra il "repraesentare", i suoi derivati e la "imago", sia la relazione d'oggetto fra il concetto della "repraesentatio" e la dialettica di immagine-originale e immagine-copia (23). È questa una configurazione che, poiché più antica della suddetta disputa prescolastica sull'eucaristia, può rintracciarsi, da un lato, già in documenti di epoca patristica, e ricompare dall'altro, pel tramite dei contemporanei più giovani di Berengario (sc. Bruno da Colonia, Theofried von Echternach e Ivo di Chartres), nei *sententiarum libri* di età scolastica. Sul finire del V sec., il papa Gelasio I — africano d'origine, contrario alla transustanziazione e primo assertore dell'influente dottrina dei due poteri (24) — spiega la divinità del corpo sacramentale con la permanenza della natura del pane. Con espressioni un tantino confuse (25), egli si sforza inoltre di inserire, in un tale contesto, le idee di "immagine", di "somialtanza" e della loro forza di intermediazione: "Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur ... hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus ... mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter (sc. panis et vinum) repraesentant..." (26). Qui il termine "repraesentatio" è ancora riferito alla sola trasmissione sacramentale di una "virtus": e dunque, in conformità

---

*eucharistia libri tres*, di Guitmondo di Aversa, in PL, CXLIX, coll. 1427-1494 (in part. coll. 1455-1461).

(23) Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 168 ss.; W. DÜRIG, *IMAGO*, cit., p. 14 ss.; e K. BAUCH, *Imago*, in *Festschrift für Wilhelm Szilasi*, München 1960, pp. 9-28.

(24) Cfr. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Tübingen 1933, II, p. 32 ss.; J. HALLER, *Das Papsttum — Idee und Wirklichkeit*, I: *Die Grundlagen*, s.l. 1965, p. 170 ss.; U. GMELIN, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat*, Diss. Berlin 1936, p. 135 ss.; e L. KNABE, *Die gelasiansche Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits*, Diss. Berlin 1936, p. 11 ss.

(25) Cfr. L. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, cit., II, p. 46; J. HALLER, *Das Papsttum*, cit., I, p. 170; E. V. WOLFFLIN, *Der Papst Gelasius als Latinist*, in "Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik", XII, 1902, pp. 1-10 (in part. p. 2, ove si attribuisce a Gelasio un latino "che, trattandosi della fine del V sec., possiamo ritenere buono").

(26) Cfr. C. MIRBT, K. ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, I: *Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, Tübingen 1967, p. 224, nr. 465.

con l'uso linguistico tardo-antico, designa un dono o una prestazione. Viceversa, dopo Berengario, "repraesentare" e "repraesentatio" varranno soprattutto a collegare la passione col sacrificio della messa, ossia apparterranno all'ambito lessicale che concerne il problema dell'unicità della "immolatio Christi" (l'uccisione del Messia) a fronte della pluralità delle celebrazioni del sacrificio. Essendosi ormai compiuto il distacco dalla più antica concezione agostiniana dell'essenza del rito sacrificale (27), l'eucaristia non sarà più trattata come "mezzo di salvezza", ma come "atto di culto": e l'accento, anziché sul "sacramentum", sarà posto sul "sacrificium". Su questa linea, segnata dai rivali e dai successori di Berengario, si colloca anche Pietro Lombardo, il quale, con le proprie *Sententiae* comparse intorno al 1150, inaugurerà un genere letterario del tutto nuovo. Egli designa il "quotidiano" sacrificio sacramentale come "memoria et repraesentatio" del sacrificio reale. Una formula siffatta va ovviamente intesa sullo sfondo della dottrina della conversione, che l'autore espressamente sviluppa: e corrisponde inoltre alla concezione differenziata del sacramento, che ha alla base la triade concettuale di "sacramentum et non res — sacramentum et res — res et non sacramentum" (triade elaborata in polemica con Berengario) e che permette a Pietro Lombardo di oltrepassare il dualismo agostiniano di "signans" e "signatum" (28). Lo stesso può dirsi per Maestro

(27) Si veda ancora F.S. RENZ, *Die Geschichte des Mess-Opfer-Begriffs*, cit., I, p. 662 ss., (e per quanto segue p. 692 ss.).

(28) Cfr. *Sententiarum libri quatuor*, in PL, CXCII, coll. 519-964, in part. col. 866 (lib. IV, dist. XII, §7), ove si legge che: "Post haec quaeritur si quod gerit sacerdos proprie dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Ad hoc breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est, ibique immolatus est in semetipso; quotidie autem immolatur in sacramento, quis in sacramento recordatio fit illius quod factus est semel". Un po' prima, alla col. 856 (lib. IV, dist. VIII, § 3), troviamo che: "Cum enim haec verba (sc. "Questo è il mio corpo ecc.") proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi". E poco dopo, alla col. 857 (ivi. § 4): "Sacramentum et non res, est species visibilis panis et vini; sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis; res et non sacramentum, mystica ejus caro". Su tutto questo si vedano: F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma 1941, pp. 73, 153 e 219 ss.; e L. HÖDL, *Sacramentum et res. Zeichen*

Bandino che, a proposito del “sacrificium” quotidiano, parla di “immolatio”, ma “non essentia ... sed sacramentali repraesentatione” (29). A sua volta, Pietro di Poitiers, chiedendosi fino a che punto il sacrificio sacramentale possa essere designato come “immolatio” (ossia col termine proprio della passione storica), usa in risposta l’argomento agostiniano della “repraesentatio” per immagine, limitatamente al suo senso esteriore: “Ad quod dicendum quod immolatur Christus in sacramento, et illa immolatio non ob aliud dicitur immolatio, nisi quia repraesentat veram immolationem quae semel facta est expansis manibus in cruce. Sicut pictura repraesentat id cuius est imago, et sicut imago nomine rei quam significat dicitur, ut imago Achillis dicitur Achilles: ita immolatio illa nomine verae immolationis, quae semel facta est nuncupatur” (30).

Va da sé che un simile modo di argomentare, proprio perché disgiunge il termine “repraesentatio” dal problema della presenza reale e lo usa al solo scopo di respingere la concezione popolare che, alimentata da antiche fonti pagane, vorrebbe veder celebrati sempre nuovi sacrifici d’espiazione, corre il rischio di ridurre la “repraesentatio” sacramentale di un evento storico alla sua raffigurazione solo esteriore o a una sua immagine del tutto interiorizzata. Non a caso Alberto Magno si vede quasi costretto a rimarcare che il sacrificio della messa non è una mera (!) “repraesentatio” della morte in croce (“immolatio nostra non tantum est repraesentatio”), ma è anche l’atto liturgico dell’offerta (“rei immolatae oblatio per manus sacerdotum”), ossia un atto sacrificale vero e reale (“immolatio vera”) allo stesso (e identico) agnello (31). Qui di “repraesentatio” si parla quasi nella stessa

---

*und Bezeichnetes. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit zum fröhscholastischen Eucharistietraktat*, in “Scholastik”, XXXVIII, 1963, pp. 161-182.

(29) Cfr. *Sententiarum libri quatuor*, in PL, CXCII, coll. 965-1112 (in part. col. 1097, lib. IV, dist. XII). Si veda anche la col. 1095 ss. (lib. IV, dist. VIII, X e XI).

(30) Cfr. *Sententiarum libri quinque*, in PL, CCXI, coll. 789-1280 (in part. col. 1256, lib. V, cap. XIII).

(31) Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in IV Lib. Sententiarum, dist. 13 a. 23*, in *Opera*, Lugduni 1651, XVI, p. 209; “An Christus immolatur in omni sacrificio? ... Videtur, quod non dicatur Christus quotidie sacrificari et immolari propter repraesentationem praeteritorum: eadem enim ratio est de crucifixione et morte, quae est de sacrificio et immolatione: ergo si dicatur immolari, quia fit repraesentatio immolationis factae, dicitur crucifigi et tradi, quia fit repraesentatio crucifixionis et occisionis factae: quod falsum est. 2. Item, Non sequitur, istius occisio repraesentatur: ergo iste occidit:

accezione solo esteriore che ricorre nell'enciclica *Mediator Dei* di papa Pio XII (enciclica emanata il 10 novembre 1947), ove, a proposito dell'anno liturgico, è detto che: "...non frigida atque iners earum rerum repraesentatio est, quae ad praeterita tempora pertinet, vel simplex ac nuda superioris aetatis rerum recordatio" <sup>(32)</sup>.

Nella "funzione" — così la designa Ottfried Koch <sup>(33)</sup> — "di esprimere l'impensabile, ossia che un evento unico e trascorso possa rinnovarsi in ogni tempo, senza smarrire la propria singolarità nel succedersi delle tante ripetizioni", il termine "repraesentatio" non vale a denotare una situazione intermedia fra la dissoluzione magica dell'unico nell'eternamente presente e la memoria umbratile del già accaduto <sup>(34)</sup>. Man mano che le speculazioni sull'eucaristia si intensificano, man mano che l'accento passa dall'effetto salvifico all'atto culturale (si da rendere talvolta problematico lo stesso concetto d'immagine), anche il significato della "repraesentatio" si disgrega e va soggetto a una polarizzazione. Laddove il termine è usato soprattutto per esprimere la non-identità con un evento unico e storicamente trascorso, il senso del "non-reale" subentra in contrapposizione alla "realtà" posta in risalto "prospettivisticamente" dal significato. Nel contempo, il concetto di immagine, ricavato da fonti platoniche e neoplatoniche <sup>(35)</sup>, perde la componente semantica che gli è data dalla relazione con l'origine dinamico-spirituale e dal senso

---

ergo nec hic sequi videtur, immolatio vel sacrificium repraesentatur: ergo immolatur vel occiditur. 3. Item videtur, quod fieri hoc non debeat: quia hoc quod est occasio haeresis, ab Ecclesia fieri non debet: sed repraesentatio mortis significat mortalem, cum tamen dicat Apostolus, quia Christus resurrexit a mortuis, iam non moritur: ergo fieri non debet... Ad aliud dicendum, quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed immolatio vera, id est, rei immolatae oblatio per manus sacerdotum: unde duo dicit, scilicet rem occisam, et oblationem: quia immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum Dei: et quoad oblationem non est repraesentatio tantum, sed verus actus offerendi. Sic autem non est de occisione et crucifixione". Si veda anche ivi, p. 211 (a. 25 ad 5): "...actus Dei qui est dolor satisfactivus pro peccatis nostris, non est per veritatem in sacramento, sed per repraesentationem solum".

<sup>(32)</sup> Cfr. Enchiridion, pp. 759-765 (in part. p. 764).

<sup>(33)</sup> Cfr. O. KOCH, *Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl? Zum Problem der repraesentatio in der Theologie der Gegenwart*, München 1965, p. 7.

<sup>(34)</sup> Al riguardo si veda K. PLACHTE, *Das Sakrament des Altars*, Berlin 1954, p. 189.

<sup>(35)</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München 1952, IV/1, pp. 300-301; e W. DÜRIG, *IMAGO*, cit., p. 25.

di equivalenza “in spiritu” che dalla relazione stessa trae fondamento. Ciò che rimane è dunque la sola “similitudo”: la relazione visibile e raffigurabile poiché esclusivamente esterna. Questo processo poi, come apprendiamo dall’importante studio di Erwin Wolff sulla terminologia del dramma medievale <sup>(36)</sup>, si verifica anche nell’ambito del teatro liturgico, ove con “repraesentatio” — ossia col “termine drammaturgico più antico, più caratteristico, più diffuso e più lungamente impiegato nel Medio Evo” <sup>(37)</sup> — si designa in origine l’ingresso reale (poiché “realizzato” dai chierici) delle figure bibliche sulla scena: e, più tardi, la mera esecuzione di un componimento fittizio, qual è appunto il dramma.

#### 6. *La formula della rappresentazione eucaristica in Tommaso d’Aquino.*

Pur senza metter capo a un nuovo concetto teologico <sup>(38)</sup>, Tommaso d’Aquino restituisce solidità a un uso linguistico fattosi via via più incerto. Al sacramento dell’eucaristia egli dedica undici delle *quaestiones* incluse nella terza parte della *Summa Theologiae* <sup>(39)</sup> — un’opera, questa, redatta in base a una stima erronea, ma quantomai proficua, delle capacità intellettive dei neofiti in teologia. Già in apertura Tommaso tratta il problema della corretta denominazione del sacramento. Replicando la distinzione in uso ai suoi

<sup>(36)</sup> Cfr. E. WOLFF, *Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas in bedeutungsgeschichtlicher Sicht*, in “Anglia”, LXXVII, 1960, pp. 1-27 (in part. pp. 3-9).

<sup>(37)</sup> Ivi, p. 2. Altri termini d’uso corrente erano: “officium”, “ordo”, “processio”, “ludus”, “historia”, “similitudo”, “miraculum” e “misterium”.

<sup>(38)</sup> Si veda al riguardo K. RAHNER, “Repräsentation”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1963, VIII, coll. 1244-1245. In RGG il lemma “Repräsentation” non compare.

<sup>(39)</sup> Se ne veda il prologo in *DrhA*, I, p. 1. Sulla funzione enciclopedica, sintetica e pedagogica delle *Summae* nel XIII sec. si veda M.D. CHENU, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin* (*DrhA*, II, Erg.Bd.), Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1960, p. 336 ss. (e anche p. 84 ss., sul procedimento espositivo nell’ambito della lezione accademica del periodo). Un indice dei passi, ove compaiono sia “repraesentare” che i suoi derivati, si trova in R. J. DEFERRARI, S.M.I. BARRY, *A Complete Index of The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Baltimore 1956, p. 303. Si segnala inoltre ID., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based in The Summa Theologica and selected passages of his other works*, Baltimore 1948, LIV, pp. 965-966.

tempi, egli indica sia il termine “hostia” (a denotare la presenza del Cristo nel pane consacrato), sia il termine “sacrificium” (poiché l’eucaristia propriamente “rappresenta” la passione del Cristo) (40). Più avanti questa distinzione fra il sacramento (in senso stretto) e l’atto sacrificale, è precisata dal punto di vista sia dell’azione salvifica (che è *ricevuta in dono*), sia del sacrificio espiatorio (che è *offerto*) (41): e infine la “ratio sacrificii” è fatta consistere nella manifestazione, “inquantum repraesentatur passio Christi” (42). A tale formula (e al significato che il termine vi assume) Tommaso ricorre di continuo (43), spesso avvalendosi del sostantivo “repraesentatio dominicae passionis” (44). Talvolta il dottore della Chiesa fa uso di un costrutto aggettivale: “Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis” (45). In nessuno dei passi suddetti si delineano o si illustrano più in dettaglio la specie e il modo di tale rappresentazione sacramentale. “Semper loquitur formaliter”, come già Gaetano era solito vantare. Solo alla *quaestio* 83 — sulla quale peraltro si dovrà far ritorno più avanti — l’espressione “imago repraesentativa” e l’equiparazione di “repraesentatio” a “exemplum” e a “figura” offrono in merito un qualche chiarimento. Che poi questo rilievo minimo compaia entro la trattazione riservata al *rito* del sacramento, è cosa che, dati i precedenti storici, non può certo stupire.

La formula “rappresentazione della passione del Signore”, che l’Aquinata peraltro non impiega nel suo breve e assai divulgativo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (46), ritorna poi immutata sia

(40) Cfr. DThA, XXX, p. 16 (III q. 73 a. 4 ad 3).

(41) Ivi, p. 206 (III q. 79 a. 5 corp.).

(42) Ivi, p. 212 (III q. 79 a. 7 corp.). Cfr. J. KRAMP S.J., *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung*, Regensburg 1924, pp. 168-237 (in part. p. 224 ss.).

(43) Cfr. DThA, XXX, pp. 198, 268, 287 e 359 (III q.80 a. 12 ad 3; q. 80 a. 10 ad 2; q. 81 a. 3 ad 1; q. 83 a. 5 obi. 8).

(44) Ivi, pp. 276 e 328 (III q. 80 a 12 ad 3; q. 83 a. 2 corp.).

(45) Ivi, pp. 326, 333 e 18 (III q. 83 a. 1 ad 2; q. 33 a. 2 obi. 1; q. 83 a. 3 obi. 1; cfr. q. 73 a. 5 corp.).

(46) Cfr. *Opuscula omnia*, a cura di P. Mandonnet, Paris 1927, III, pp. 1-18. Qui, alla p. 11, “repraesentare” è altresì usato in modo convenzionale (ossia, nel presente contesto storico, in modo più agostiniano) quale designazione di ciò che un sacramento generalmente scaturisce: “...sacramentum novae legis est invisibilis gratiae visibilis forma,

nei noti canoni tridentini, concernenti la dottrina della fede <sup>(47)</sup>, sia, oltre un secolo prima, nelle disposizioni emanate dal concilio di Firenze a proposito degli armeni: disposizioni che comunque all'opuscolo suddetto fecero ampio riferimento. Qui l'ordine di mescolare acqua al vino prima della consacrazione — in accordo, ad esempio, con *Gv 19, 34* <sup>(48)</sup> (“... ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia, e subito ne uscì sangue e acqua”) — è motivato col fatto che ciò corrisponde a una “dominicæ passionis repræsentationi” <sup>(49)</sup>.

Se ora ci si chiede quale sia l'interpretazione più plausibile di quella formula e, dunque, in che senso vada inteso qui il “farsi presente” nel sacramento, la risposta può ricavarsi solo dall'accostamento già ricordato dei termini “imago”, “exemplum” e “figura”. Tommaso designa il sacramento dell'eucaristia quale *immagine* che “rende presente” la passione di Cristo: e lo fa proprio allo scopo di sottolineare che quest'ultimo, nella messa, non viene né crocifisso, né realmente sacrificato <sup>(50)</sup>. Egli inoltre, riferendosi sempre alla rappresentazione sacramentale, parla di “exemplum” e di “figura”, dunque di un'immagine che si scosta dalla verità (“veniente veritate, cessat figura”). Ciò vale per lui come risposta alla domanda circa il perché la celebrazione del sacramento non si svolga il venerdì santo, ossia il giorno in cui si ritiene abbia avuto luogo *realmente* la

---

ut ejus similitudinem gerat, et causa existat. Sicut ablutio quæ fit in aqua baptismatis repræsentat interiorem mundationem, quæ fit a peccatis per virtutem baptismi”.

<sup>(47)</sup> Cfr. Sessio XXII, 17/9/1562: *Doctrina de ss. Missæ sacrificio*, cap. 1: “quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat, in Coena novissima ..., ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile ... relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur ..., corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini ... obtulit” (Enchiridion, p. 408; cfr. ivi p. 387). Sull'enorme influenza che la dottrina di Tommaso esercitò nell'ambito del Concilio di Trento (e su Tommaso come “Patrum Concilii oraculum”), si veda G.M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg/Schweiz 1935, p. 56 ss.

<sup>(48)</sup> Si veda la *Bulla unionis Armeniorum “Exultate Deo”*, del 22 novembre 1439, in Enchiridion, pp. 332-337 (in part. p. 334). L'influsso dottrinario dell'aquinato sul Concilio di Firenze fu tanto vasto da far parlare di quest'ultimo, con sottile ironia, come di un “compendium Summæ divi Thomæ”.

<sup>(49)</sup> Cfr. *Summa Theologica* (d'ora in poi solo STh), III q. 83 a. 1 corp. et ad 2 (pp. 324 e 326).

<sup>(50)</sup> STh, III q. 83 a. 2 ad 2, a. 3 corp. (pp. 329 e 336). Cfr. ivi, q. 80 a. 10 ad 2 (p. 268).

passione del Signore [*prout* (passio) *realiter gesta est*] <sup>(51)</sup>. La rappresentazione sacramentale, in quanto “repraesentatio imaginis”, comunica infatti una verità in un modo che è tanto “figurativo” e afferrabile coi sensi, quanto stilizzato e ridotto all’essenziale: e tale verità comunicata, se paragonata a quella che può esperirsi immediatamente, è di significato comunque più esiguo.

Nella dottrina del *princeps philosophorum*, la rappresentazione per immagine si trova pure contrapposta alla semplice “repraesentatio vestigii”, ossia al “farsi presente” attraverso una traccia. In quest’ultima Tommaso ritiene che, a rappresentarsi, non sia la “causa”, ma la sola “causalitas”, ovvero la semplice implicazione formale che è consentita dalla presenza di una causa <sup>(52)</sup>. L’immagine invece, dato il rapporto di somiglianza (anche se non necessariamente di corrispondenza, quanto a natura e a qualità) che intrattiene con la causa, rappresenta quest’ultima per intero, la sua “species”, ossia la forma e i tratti essenziali <sup>(53)</sup>. Il concetto di immagine poi non esclude l’idea dell’origine, della provenienza o della derivazione in quanto tale, ma solo quella che, anziché alla manifestazione o all’emanazione da un modello, allude a un effetto (nel senso più aristotelico che platonico del termine) <sup>(54)</sup>. La relazione causale con l’origine, che è insita nel concetto di immagine,

---

<sup>(51)</sup> STh, I, q. 45 a. 7 corp. (= DthA, IV, p. 44). Sulla traccia, come “metaforica-guida del Medio Evo”, in contrapposizione all’analogia e alla proporzione statica, cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 534 ss.

<sup>(52)</sup> STh, I, q. 35 a. 1 corp. (= DthA, III, p. 153).

<sup>(53)</sup> Cfr. O. KOCH, *Gegenwart oder Vergegenwärtigung*, cit., p. 33. È questo il punto a partire dal quale si pone il problema principale della posizione storico-filosofica del tomismo, a mezza via fra l’averroismo latino e l’agostinismo del XIII sec. Si veda al riguardo G.A. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, cit., pp. 118-204 (in part. p. 141 ss.).

<sup>(54)</sup> STh, I, q. 35 a. 1 corp. (= DthA, III, p. 153): “Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit..., unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum”. In AUGUSTINUS, *De diversis questionibus LXXXIII liber unus*, in PL, XL, coll. 11-100 (in part. col. 85 ss., q. 74) si legge infatti che: “Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt. Quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas: ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago: ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas. Ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas: ut in speculo est imago hominis, quia de illo expressa est; est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas. quia multa desunt imaginibus, quae tamen insunt illi rei de qua expressa est. Ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago: velut in duobus ovis

conferisce il senso preciso dell’“improntare” alle formule, ove ricorrono termini quali “impressione” ed “espressione”. L’Aquinate cita Agostino, allorché afferma che un uovo non è l’immagine di un altro, poiché non ne è improntato <sup>(55)</sup>. Affine a questo è soprattutto il passo ove lo stesso Tommaso afferma che il carattere rappresentativo della creatura non provvista di ragione (*repraesentatio in creatura existens*), ossia la sua facoltà di presentificare qualcosa, deriva esclusivamente dall’improntatura divina (*ex impressione divina*), mentre all’uomo la somiglianza con l’immagine divina (*similitudo imaginis*) consente anche di comprendere Dio, tramite la conoscenza e l’amore <sup>(56)</sup>. Solo l’idea del modello originale, in quanto forma che impronta causalmente, permette la spiegazione di questo uso linguistico che prevede *gradi* diversi di “repraesentatio”, ossia una maggiore o minor chiarezza e precisione d’impronta, quale può darsi, ad esempio, nel caso di una moneta o in quello — *in re ejusdem naturae* — della somiglianza fra padre e figlio <sup>(57)</sup>. Così nell’articolo dedicato agli strumenti dell’eucaristia si legge che: “Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod *expressius repraesentat* passionem Christi” <sup>(58)</sup>. Intesa in questo modo l’immagine non è soltanto quella che “rende presente” l’originale — o per meglio dire, l’esemplare d’origine <sup>(59)</sup> —, ma è anche il modello (il prototipo, *Vor-Bild*) rappresentato dalla copia: sicché, data la preminenza dell’esemplare che coincide con la verità (*veniente veritas, cessat figura*), *si deve* parlare, in questo caso, di un grado di rappresentazione più elevato. E nel contempo, il grado supremo della rappresentazione va fatto coincidere, di conseguenza, con Dio, quale quintessenza delle idee che, con immagini e forme, improntano il creato: “Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in

---

paribus, quia inest aequalitas, inest et similitudo; quaecumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est”.

<sup>(55)</sup> STh, III, q. 4 a. 1 ad 2 (= DthA, XXV, p. 115).

<sup>(56)</sup> STh, I, q. 35 a. 2 ad 3 (= DThA, III, p. 137).

<sup>(57)</sup> STh, III, q. 83 a. 3 ad 7 (= DthA, XX, p. 343).

<sup>(58)</sup> STh, I, q. 35 a. 1 ad 1 (= DthA, III, p. 154): “Illud autem, ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur ‘exemplar’; improprie vero imago”.

<sup>(59)</sup> Cfr. *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, v. I, De veritate*, Taurini-Romae 1964, p. 150 (q. 8 a. 5 corp.): “ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium” (d’ora in poi quest’opera sarà citata solo con *De veritate*).

natura; est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit” (60).

Un nesso evidente collega simili affermazioni all’antica parabola della tavoletta di cera che compare nel *Teeteto* di Platone (61). Dai segni impressi possono certo ricavarsi trasformazioni e combinazioni produttive: ma a parte questo è, indubbio che, nella metafora dell’impressione a stilo sullo strato incerato dell’anima — metafora il cui conio originario è dato proprio dal rapporto fra il modello vero e l’immagine che lo raffigura interiormente —, sia insita non solo la relazione fra l’opera figurativa e l’immagine, ma anche quella fra l’esemplare che si invera e la sua immagine-copia. La conoscenza, intesa come processo di assimilazione (*assimilatio*) corrente e congruente, che è messo in atto da un soggetto conoscente, che ha un carattere non necessariamente materiale e che comunque ha luogo per impressione (interna o esterna) di immagini, è dunque possibile sia in via mediata (pel tramite di un’immagine-copia che rappresenta), sia in via immediata (per relazione diretta con l’esemplare che impronta) (62).

Va da sé che di “repraesentatio” in questo senso elevato e ristretto del termine — quello cioè della trasmissione di una verità più alta, pel tramite di un’immagine-copia — sia lecito parlare solo con riferimento all’ordine divino delle cose, poiché *soggetto* di tale “repraesentatio” è pur sempre l’esemplare (*exemplar*) che si invera e che, in definitiva, è l’originale di tutte le immagini originali (*das Urbild aller Urbilder*) (63). Entro un simile orizzonte, “la possibilità della rappresentazione si fonda, in ultima analisi, sul legame che, attraverso l’essere, l’inveramento e il senso, unisce Dio all’ente finito e quest’ultimo agli altri enti finiti” (64). Una “repraesentatio” che,

(60) Ivi, p. 34 (q. 2 a. 3 ad 9).

(61) Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 190 e 5-195 b 8. Si veda anche ARISTOTELE, *L’anima*, III, 4 (430 a 1). In *De veritate*, p. 129 (q. 7 a. 1 ad 9) Tommaso mutua espressamente da Aristotele la metafora della tavoletta vuota.

(62) Ivi, p. 150 (q. 8 a. 5 corp.) e anche p. 34 (q. 2 a. 3 ad 9).

(63) STh, I, q. 44 a. 3 corp. (= DthA, IV, pp. 12-13): “Deus est prima causa exemplaris omnium rerum, ... ipse Deus est primum exemplar omnium”. Si veda anche *supra* la nota 59, p. 81.

(64) Cfr. K. RAHNER, “Repräsentation”, cit., col. 1244.

centrata in un soggetto metafisico, sia intesa in questo modo — ossia come un “mostrarsi” della “veritas” pel tramite di un’immagine — è sempre fundamentalmente intransitiva <sup>(65)</sup>. Nel caso emblematico della “repraesentatio” sacramentale, a fungere da soggetto è il Cristo, non il sacerdote: e il sacrificio della messa è inteso quale comunicazione divina, per immagine-copia, del Cristo che vi si manifesta. Ma siccome la “repraesentatio”, in quanto “sacramentale”, è per sua essenza intransitiva, ecco che il significato transitivo di tale processo necessita di una formulazione a parte — e proprio perciò al concetto della “repraesentatio” è affiancato quello della partecipazione: “... in celebratione hujus mysterii attenditur et repraesentatio dominicae passionis, et participatio fructus ejus” <sup>(66)</sup>.

Lo stesso modo di intendere la “repraesentatio” domina del resto anche le riflessioni che, nell’ambito della propria filosofia politica, Tommaso svolge sul tema della costituzione migliore. Tale questione, pur non coniugandosi, come in Età Moderna, con la problematica della legittimità, individua anche nella prospettiva dell’Aquiniate un problema di organizzazione: quello cioè del fine preordinato a cui tende la comunità umana. Se gli uomini non fossero così deboli e malvagi come sono, e se la monarchia, di conseguenza, non inclinasse tanto facilmente alla tirannide, allora, stando all’epigono di Aristotele, essa sarebbe la migliore delle forme di Stato <sup>(67)</sup>. Perché? Per la ragione che il governo monarchico visualizza, nel modo più chiaro, il principio metafisico dell’uno che regge il molteplice così come Dio col mondo e l’anima col corpo — e si fa tramite della partecipazione alla *lex aeterna*. In termini più brevi: “quia huius modi regimen maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio” <sup>(68)</sup>. (Tuttavia, dato che il fine della comunità consiste non nella visualizzazione di un principio metafisico, ma nella salvaguardia della pace e

---

<sup>(65)</sup> Il termine “rappresentazione intransitiva” è qui mutuato da K. PLACHTE, *Das Sakrament des Altars*, cit., p. 16. Si veda pure W. AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967, pp. 211-224.

<sup>(66)</sup> STh, III, q. 83 a. 2 corp. (= DThA, XXX, p. 328).

<sup>(67)</sup> STh, I/II, q. 105 a. 1 ad 2 (in *Opera omnia. Editio Leonina*, Roma 1892, VII, p. 263). Si veda al riguardo E. ROLFES, *Die beste Staatsform nach Aristoteles und Thomas von Aquin*, in “Divus Thomas”, V, 1918, pp. 137-157.

<sup>(68)</sup> STh, I/II, q. 105 a. 1 obi. 2 (= *Opera omnia*, cit., p. 262).

nella promozione del bene comune, per ragioni di sicurezza si consiglia una costituzione mista) <sup>(69)</sup>.

Che il Cristo ed Egli soltanto debba ritenersi il soggetto della “repraesentatio” eucaristica, è detto più tardi con formula esplicita: “passio (Christi) per ipsummet repraesentatur” <sup>(70)</sup>. Nel commentario che dedica alla *Summa* dell’aquinate, il gesuita e docente Gabriel Vázquez († 1604) afferma il carattere rappresentativo dell’oblazione sacramentale, contro le numerose teorie del sacrificio, in quanto uccisione “mistica”, che la Controriforma alimenta sulla scia di Tommaso <sup>(71)</sup>. Egli così insegna che il Cristo presente rappresenta la propria morte cruenta e reale già pel tramite della doppia consacrazione sacerdotale, essendo intesa quest’ultima come separazione del corpo e del sangue e potendo quindi valere come simbolo della morte <sup>(72)</sup>. È tuttavia evidente come l’intransitività di questo concetto teologico della “repraesentatio”, fondato su di un’idea deter-

---

<sup>(69)</sup> STh, I/II, q. 105 a. 1 corp. (ivi, pp. 262-263) e q. 95 a. 4 corp. (ivi, p. 178): “Est etiam aliquod regimēn... commixtum, quod est optimum”. Si veda anche TOMMASO d’AQUINO, *De regimine principum*, i capp. 2-6 del libro I, in ID., *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d’Entrèves e A. Spiazzi, Milano 1985.

<sup>(70)</sup> L’espressione venne usata dal gesuita Diego Laínez, durante l’assemblea dei teologi tridentina (l’8 settembre 1551), con riferimento all’articolo riformatore dell’eucaristia. Cfr. A. THEINER, *Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini*, Zagrabiae 1874, I, p. 491.

<sup>(71)</sup> Cfr. J. SCHWANE, *Die eucharistische Opferhandlung*, Freiburg im Breisgau 1889, p. 25 ss.; F.S. RENZ, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, cit., II, p. 256 ss.

<sup>(72)</sup> In *Dist.* 222 n. 67. Vázquez scrive che: “Ceterum cum ipsemet Christus sit sub speciebus panis et vini, et circa illum actio sacerdotis offerentis ita ipsa versetur, ut ipsemet per species panis et vini ex modo peculiari quo a sacerdote consecratur repraesentet cruentam et realem mortem sui ipsius, et ea repraesentatione denotet Deum autorem vitae et mortis, quamvis non dicatur re ipsa et vere, sed in sola figura et similitudine occidi et mori, tamen vere et re ipsa immolari et in sacrificium offerri dicitur” (citato in J. SCHWANE, *Die eucharistische Opferhandlung*, cit., p. 30, nota 2). Contro Vázquez, il gesuita cardinale Juan de Lugo, morto nel 1660, sostiene che: “... nec sufficit mera repraesentatio mortis Christi in ipso Christo facta, ut dicatur Christus proprie sacrificari: aliud enim est repraesentari illud prius sacrificium, aliud fieri verum sacrificium” (cfr. J. de LUGO S.J., *Disputationes scholasticae et morales de sacramentis in genere, de venerabili eucharistiae sacramento, et de sacrosanto missae sacrificio*, Lugduni 1636, p. 531, Disp. 19 sect. 4 n. 58). Di Juan de Lugo si veda anche ivi, p. 521 (Disp. 19 sect. 1 n. 7), ove al sacrificio è vista appartenere una sorta di distruzione. Sull’autore cfr. F.S. RENZ, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, cit., II, p. 282 ss. e J. SCHWANE, *op. cit.*, p. 38 ss.

minata dell'immagine, escluda anche l'autentica spontaneità dal processo della conoscenza per assimilazione (*der Erkenntnis-Assimilation*) (73).

Va infine osservato come Tommaso, il *doctor angelicus*, quando usa il termine "repraesentare", non lo faccia riferendosi a quest'unico grado della riflessione. Sempre a proposito dell'atto liturgico dell'eucaristia (e in un modo apparentemente simile), egli afferma pure che l'unicità della passione di Cristo debba essere rappresentata (*repraesentetur unitas passionis*) dall'uso canonico di comunicarsi non più di una volta al giorno (74). E altrove aggiunge che l'eucaristia va convenientemente celebrata in un luogo consacrato, onde sia resa manifesta, da un lato, la santità che la Chiesa ha attinto dalla passione di Cristo, e sia posta, dall'altro, in debito risalto la purezza che occorre per accostarsi al sacramento (75). Il fumo d'incenso deve poi rappresentare l'effetto della Grazia (*ad repraesentandum effectum gratiae*) (76), mentre i molti segni della croce, a cui i sacerdoti propendono, servono a "far presenti" le diverse fasi e stazioni della storia della passione. In tutto questo "repraesentare" è usato come sinonimo di "significare" e "designare" (77). E il dato saliente è che qui, ove non può trattarsi né di una relazione d'origine, in senso lato, né di una "similitudo" chiara (e fondata in se stessa) con un'immagine, un mutamento tacito ma necessario del soggetto si palesa, tanto nel passaggio al congiuntivo e al gerundio (passaggio che, sul piano dell'espressione è almeno in parte efficace e che porta a adottare un registro linguistico normativo), quanto nell'acquisizione di un significato transitivo. Detto

---

(73) Cfr. E. GILSON, Ph. BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn-Wien-Zürich 1937, p. 503, sulla "passività dell'intelletto" in Tommaso e sulla certezza della conoscenza che gli è ingenita. Si veda anche G. SIEWERTH, *Der metaphysische Charakter des Erkennens nach Thomas von Aquin aufgewiesen am Wesen des sinnlichen Aktes*, Diss. Freiburg im Breisgau 1933, p. 46 ss. e 82 ss.

(74) STh, III, q. 80 a. 10 ad 4 (= DthA, XXX, p. 269).

(75) STh, III, q. 83 a. 3 ad 2 (= DthA, XXX, p. 337).

(76) STh, III, q. 83 a. 5 ad 2 (ivi, p. 363).

(77) STh, III, q. 83 a. 5 ad 3 ad 5 (ivi, p. 363 ss.). Sugli inizi di questa illustrazione allegorica, straniante e poco qualitativa della messa in Amelario di Metz (ai primi del IX sec.), si veda A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg im Breisgau 1902, p. 351 ss.

altrimenti: il passato e l'invisibile sono resi presenti, allorché la Chiesa e i suoi sacerdoti tracciano segni visibili ai quali, a titolo di semplice *convenzione*, è espressamente attribuito un significato determinato.

### 7. Excursus: *sulla storia della terminologia gnoseologica.*

Sulla base dell'evoluzione storica fin qui ricostruita si può capire perché, verso la fine del secolo della Riforma, il cardinale Bellarmino abbia colto, come già notammo, l'ambivalenza semantica del termine "repraesentatio", sì da fissarla in questa formula: "significat enim praesentem rem aliquem facere, sive reipsa, sive in signo aliquo, vel imagine" (78). Il professor Rudolph Göckel (Goclenius) di Marburg, nutrendo una chiara preferenza per la nuova dialettica francese — ossia per la "logica naturale" e antiscolastica di Pietro Ramo (79), che tentò pure di accordare con la dialettica aristotelica, prediletta da Melantone (80) —, registrò gli esiti di quel processo di polarizzazione linguistica e li riassunse, in una forma più sottile e perentoria, nel proprio *Lexicon philosophicum, quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur*, edito a Francoforte nel 1613 (81). Qui si può leggere che "repraesentare" equivale a "*significare*" o a "rem praesentem facere" (*render presente una cosa*) (82). Il primo dei due significati è esplicitato da Göckel con "absens modo quodam praesens facere" (83): e tale "*presentificazione*" di una cosa assente può aver luogo o "per rationem similitudinis" o "per rationem proportionalitatis"

(78) Cfr. *supra*, le note 90 e 91, p. 62.

(79) Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1906, I, p. 129 ss.

(80) Cfr. P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, pp. 42 ss., 64 ss. e 127 ss.; M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, p. 48.

(81) Cfr. R. GÖCKEL, *Lexicon philosophicum, quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur* (1613), Hildesheim 1964. Su Göckel e sul suo sincretismo si vedano P. PETERSEN, *Geschichte*, cit., pp. 135 e 286, e M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik*, cit., pp. 57 ss. e 233.

(82) Cfr. R. GÖCKEL, *Lexikon*, cit., p. 981.

(83) Anche in J. MICRAELIUS, *Lexicon Philosophicum*, Stetini 1661, col. 1216, il termine "repraesentare" è illustrato dalla semplice formula "absens quodam modo facere praesens".

(una distinzione, questa, che è antitomistica e che l'autore mutua da Duns Scoto) <sup>(84)</sup>. Il secondo significato, avulso rigorosamente dal primo, è invece illustrato sia dall'espressione "pecuniam repraesentare", sia dalla proposizione: "Reus se repraesentat, id est, iudicio se sistit" (anche questa originaria, come si vedrà meglio più avanti, della tarda antichità). Göckel poi, oltre che ramista a metà, è di fede protestante. Questo lo porta a limitare, in modo unilaterale ed esclusivistico, la valenza semantica del detto di Tertulliano, secondo cui il Cristo rappresenta il proprio corpo mediante il pane: e a intenderlo come specificazione di ciò che è significato dalla formula "absens modo quodam praesens facere".

### I. *Le specie rappresentanti nella dottrina scolastica della percezione.*

"Rappresentazione" equivale a "presentificazione di qualcosa che è assente", secondo i modi della visualizzazione per immaginico e della corrispondenza. In questa formula succinta può riassumersi la comune dottrina scolastica della percezione di cose distanti nello spazio: percezione che ha luogo tramite l'intelletto,

---

<sup>(84)</sup> Nel suo grande commentario alle sentenze, ultimato nel 1305-1306, Duns Scoto (al lib. I, dist. 3, q. 5) si occupa pure della domanda "utrum in omni creatura sit vestigium Trinitatis". Egli critica la dottrina tomistica, asserendo, fra gli altri argomenti, che lo strumentario concettuale formato dalla "repraesentatio similitudinis" e dalla "repraesentatio vestigii" è carente, poiché la "rappresentazione mediante traccia" ha il significato di una particolare affinità con l'immagine. Perciò Duns Scoto distingue, a contrasto, il "repraesentare per rationem (sub ratione) similitudinis" dal "repraesentare per rationem (sub ratione) proportionalitatis". E lo fa affermando che: "... assignatur vestigium, sive in illis quae per rationem similitudinis repraesentant aliqua appropriata personis (sc. Dei), sive per rationem proportionalitatis. Dico autem proportionaliter repraesentare, quando ratio illius repraesentantis, non est formaliter in Deo, sed aliquid proportionale illi rationi... Numerus sive species, et pondus sive ordo, exponantur sicut in prima assignatione. Sed mensura, quae est idem quod modus, non repraesentat aliquid sub ratione similitudinis, sed sub ratione proportionabilitatis, quia limitatio producti repraesentat potentiam illimitatam producentis, et sic patet quibus in creatura consistit vestigium, et respectu quorum in divinis, quia respectu appropriatorum personis divinis" (cfr. *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, Paris 1893, IX, p. 204). Si vedano al riguardo P. MINGES *Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus*, in "Philosophisches Jahrbuch", XXXI, 1918, pp. 52-74 (in part. p. 67 ss.) e R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1942.

allorché, dalle qualità effimere degli oggetti (desunte, per elaborazione teorica, dagli εἶδωλα sostanziali di Democrito) vengono astratte “similitudines” o “species (intentionales)”, delle quali è recettrice una facoltà conoscitiva non informata e simile alla cera. Epigono dell’agostinismo di tradizione francescana, Giovanni Duns Scoto nega, in verità, l’assunto che attribuisce all’anima solo una capacità passiva di recezione delle impressioni esterne: e lo fa avendo in mente le sue funzioni conoscitive superiori, che trascendono il mondo delle cose. Più in particolare, egli contesta la tesi aristotelico-tomistica, secondo cui la percezione e la conoscenza equivalgono a un processo unico di assimilazione<sup>(85)</sup>. Ma neppure il *doctor subtilis* eleva obiezioni di principio contro la dottrina della conoscenza “per immagini”. Egli semplicemente intende le “species” non solo come impressioni interne, ma ancor più come determinanti delle “impressioni esterne” dell’intelletto, che a quelle fan seguito<sup>(86)</sup>.

Via via che la teoria delle immagini di matrice aristotelica (la cui idea dell’assimilazione conoscente non contempla ancora, peraltro, una teoria delle specie intermedie) venne imponendosi sul dinamismo agostiniano anche nell’ambito delle riflessioni miranti a sondare il mistero dell’eucaristia (mistero che, come si è visto, costituisce in età medievale il problema dell’immagine per eccellenza), accadde, d’altro lato, che, per effetto di quelle stesse riflessioni, essa si trovasse esposta a obiezioni e a ripercussioni critiche. Premessa evidente alla soggettivazione della “repraesentatio” gnoseologica, alla quale si assiste in Età Moderna, è infatti un’ulteriore smaterializzazione e interiorizzazione di ciò che, in ambito liturgico, si designa abitualmente con quel termine. Il polarizzarsi delle concezioni dell’eucaristia è uno dei fattori, a partire dai quali “repraesentare” può venire inteso nel senso di “absens modo quodam praesens facere”, a monte di ogni considerazione gnoseologica e persino sul presupposto che — come poi sostenuto da Nicolas Malebranche ne *La recherche de la vérité*<sup>(87)</sup> — l’anima, contemplando le stelle, non

<sup>(85)</sup> Cfr. K. WERNER, *Die Scholastik des späten Mittelalters, I.: Johannes Duns Scotus*, Wien 1881, pp. 193-194, e P. MINGES *Zur Erkenntnislehre*, cit., p. 52 ss.

<sup>(86)</sup> Cfr. K. WERNER, *Die Scholastik*, cit., pp. 196-197.

<sup>(87)</sup> Si veda il terzo libro della *Recherche* nella traduzione tedesca di Alfred Klemmt (Hamburg 1968, pp. 36 e 41).

“abbandona il corpo”, né “se ne va a spasso per il cielo” (88), mentre le stelle, in una situazione siffatta, non “emettono immagini o specie (corporee) che a loro assomiglino”.

Vero è, tuttavia, che, rielaborata in modo differenziato e modificata nella forma, l’opinione della Scuola ebbe anche a ricevere un nuovo e più vigoroso impulso. Sulla linea indicata dalla Controriforma e, dunque, su base tomistica — ancorché con accenti che qui palesano una chiara inclinazione agostiniano-scotistica —, l’eminente metafisico neoscolastico Francisco Suárez (89) si occupò, fra la fine del XVI e l’inizio del XVII sec., anche del sacrificio della messa. Lo definì quale “expressa repraesentatio mortis et passionis Christi” (90) e designò le specie intenzionali, astratte dagli oggetti, con l’espressione “formae repraesentantes” (91). Malebranche, il “Pla-

---

(88) Questa affermazione fa capo a una dottrina della visione che non è aristotelica e che ha in Ruggero Bacone il proprio diffusore. Essa sostiene che l’occhio non solo riceve le “species” degli oggetti, ma emetta anche, in relazione agli stessi, una sorta di raggio dell’anima. Cfr. S. VOGL, *Die Physik Roger Bacos*, Diss. Erlangen 1906, p. 48 ss.

(89) Ambedue le parti delle assai istruttive *Disputationes metaphysicae* di Suárez, edite a Salamanca nel 1597, furono più volte pubblicate a Magonza già a partire dal 1600. Edizioni complete delle opere dell’autore (in 23 o 26 volumi) videro poi le stampe a Lione e Magonza (dal 1632), a Venezia (dal 1740) e a Parigi (dal 1856). Sulle influenze del pensiero di Suárez nella Germania protestante — tramite soprattutto Christoph Scheibler (1589-1633), il “Suárez protestante” — si vedano: P. PETERSEN, *Die aristotelische Philosophie*, cit., p. 238 ss.; M. GRABMANN, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, pp. 525-560; K. ESCHWEILER, *Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, in H. FINKE (a cura di), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster 1928, pp. 251-325 (in part. pp. 265 ss., 298 ss. e 302 ss.); B. JANSEN S.J., *Die Wesensart der Metaphysik des Suarez*, in “Scholastik”, XV, 1940, pp. 161-185. In M. WUNDT, *Deutsche Schulmetaphysik*, cit., pp. 60 ss., 68, 158 e 258 ss., si rilevano alcune differenze tipiche della metafisica insegnata nelle Università tedesche.

(90) Cfr. *Commentaria ac disputationes in tertiam partem (sc. Summae Theologicae) divi Thomae*, Venetiis 1605, III, col. 932 C (Disp. 75 sect. 6, alla q. 83 a. 1). Si veda anche la col. 932 A, ove Suárez parla della “expressa imago et repraesentatio sacrificii cruenti” nella messa ed equipara la “commemoratio” delle parole del Cristo (nell’ultima cena) con la “repraesentatio”.

(91) Cfr. F. SUÁREZ, *De anima*, lib. III, c. 1 n. 4, in Id., *Opera omnia*, Paris 1856, III, pp. 461-816 (in part. p. 614): “Unio objecti cognoscibilis cum potentia necessaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium theologorum et philosophorum, qui in

tone cristiano” — noto per la soluzione teologica che fornì all’aporia fondamentale della gnoseologia cartesiana e che peraltro venne etichettata come “occasionalismo” —, replicò più tardi la dottrina scolastica, in una forma simile, nella sostanza, a quella ideata da Suárez. Scrisse infatti che: “L’opinione più consueta è quella dei peripatetici, secondo cui gli oggetti emanano le loro specie somiglianti, e queste ultime, tramite i sensi esterni, son ricevute ed entrano a far parte del senso comune. Tali specie sono dette *imprese*, poiché gli oggetti le imprimono sui sensi esterni. Le specie *imprese*, da materiali e sensibili quali sono, vengono rese intelligibili dall’*intelletto attivo* o, *operante*: e ciò le fa idonee a essere accolte nell’*intelletto passivo*. Queste specie così spiritualizzate si dicono *espresse*, poiché esprimono le impressioni: ed è per loro tramite che l’*intelletto passivo* conosce tutte le cose materiali” (92).

Già in una sintesi stringata come questa, la distinzione netta fra “species impressa” e “species expressa” è indicativa di una presa di distanza dalla dottrina di Tommaso (93). Suárez infatti, contraria-

---

potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam obiectorum ut per illas objecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem, quia sunt formae repraesentantes: in(tentionales vero non, quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet”. Nel compendio suareziiano del Noël (cfr. *Theologiae R.P. Francisci Suarez e Societate Jesu Summa seu Compendium a R.P. Francisco Noël ejusdem Societatis Concinnatum et in Duas Partes Divisum*, Coloniae 1732) alla p. 210 si legge che: “In omni cognitione necessaria est unio objecti cognoscibilis cum potentia; Philosophi enim ponunt in potentiis cognoscitivis quasdam obiectorum similitudines per quas objecta potentiis uniantur; vocantque species intentionales; species, quia sunt formae repraesentantes; intentionales, quia notioni seu intentioni deserviunt”.

(92) N. MALEBRANCHE, *Von der Erforschung der Wahrheit*, libro III, capitolo II della parte II (n. 10, p. 40).

(93) Tommaso, ritenendo che la conoscenza sia un atto e non un processo, designa con “species impressa” una “qualità dell’intelletto informata dalla somiglianza dell’oggetto”. Suárez invece nomina quest’ultima come “species expressa” (termine con cui Tommaso designa un prodotto della potenza informativa) e considera la “species impressa” una qualità essenziale emanata dall’oggetto. Si veda al riguardo H. SCHWARZ, *Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Nebst einem Beitrag über die Grenzen der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1895, p. 27 ss. (qui come più avanti la numerazione delle pagine è quella della prima parte dell’opera). Si veda poi H. RÖSELER, *Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez*, in “*Philosophisches Jahrbuch*”, XXXV, 1922, pp. 185-198 (in part. pp. 188 ss. e 192 ss.). Eschweiler (cfr. *Die Philosophie*, cit., p. 276) esagera la differenza fra Tommaso e Suárez, onde far apparire la moderna gnoseologia quale

mente a quest'ultimo, nega che una "repraesentatio formalis" (ossia una comunicazione per immagine-copia) possa darsi tramite la "species" impressa nell'apparato percettivo. "Species intentionales non repraesentant formaliter objecta, sed effective tantum" (94) (rappresentano solo secondo l'effetto!). "Species non sunt ejusdem rationis cum objectis suis. Conclusio est Aristotelis, dicentis sensus recipere speciem sine materia: materiam vocat ipsam naturam realem qualitatis, quod est dicere, visum non recipere ipsum colorem materialiter, sed quandam speciem illius repraesentatricem: significat ergo aperte speciem et colorem differre specificè" (95). Le "species intentionales" e "impressae" non sono dunque emanazioni materiali degli oggetti, né hanno con questi una affinità d'immagine (l'impressione di un oggetto colorato non è infatti colorata essa stessa). Piuttosto, la relazione fra l'oggetto e la specie può paragonarsi a quella fra il frutto e il seme, con quest'ultimo che, prodotto dal frutto, racchiude già in sé un frutto nuovo (96). "Le specie si differenziano da tutte le altre qualità, poiché loro caratteristica è che, nel processo di raffigurazione rappresentativa, il loro essere scaturisce da qualcos'altro" (97). Ne consegue che anche la "species expressa" — ossia la determinatezza e precisione di cui è capace il percepire attivo (e che la "species impressa" fa nascere per informazione nell'atto della percezione interna) — è solo una copia mentale dell'oggetto. Questa "similitudo intentionalis objecti", non

---

propaggine della moderna filosofia neoscolastica spagnola. Al contrario, e a giusto titolo, si esprime invece M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik*, cit., p. 269 ss. Su quanto segue si veda infine Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, New York s.d. (1962, I ed. Regensburg 1889), II, p. 163 ss.

(94) Cfr. F. SUAREZ, *De anima*, cit., p. 620 (lib. III, c. 2, n. 20). Nel commentario di Noël (cfr. *Theologiae R.P. Francisci Suarez*, cit., p. 210) si legge che: "Species intentionales non repraesentant formaliter objectum; alioquin potentiae semper essent actu cognoscentes; sed effective tantum, seu habent vim efficiendi objecti representationem".

(95) Ivi, p. 618 (lib. III, e. 2, n. 9): "Species non sunt ejusdem rationis cum suis objectis; species enim intelligibiles, sunt accidentia spiritualia; et objectum saepe est substantia vel res materialis; item species albedinis, non est albedo; et sic de aliis". Cfr. H. RÖSELER, *Die Entstehung*, cit., p. 186.

(96) Cfr. F. SUAREZ, *De anima*, cit., p. 621 (lib. III, c. 2, n. 22). Al riguardo si veda H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., p. 21.

(97) Ivi, pp. 13, 14-15 e 30.

è un'assimilazione, ma piuttosto un "tendere all'oggetto": e proprio perciò Suárez la qualifica limitativamente come "defectuosa et analogà" (98). In altre parole: la "species expressa" (come anche il termine che la articola) è un "medium" che permette di afferrare l'oggetto, non però il "medium" *nel quale* ha luogo la sua conoscenza o che magari è concepito *al suo posto* (99). Inoltre, poiché la "species expressa" è "presentificazione" di una cosa lontana (che può non esserci più e che persino può non esser mai esistita), ecco che per Suárez è estremamente importante rilevare come questa "repraesentatio" non sia una duplicazione ontica dell'oggetto — "quia res ut cognita, vel ut repraesentata, quando vere cognoscitur et repraesentatur, non habet aliud esse objectivum, praeter illud quod in se habet" (100) —, ma piuttosto un atto intenzionale. Sicché, anche a livello terminologico, egli si sforza di separare, dalla "repraesentatio, qualis est in formali imagine" (quella cioè che si dà per affinità d'immagine), la "repraesentatio intentionalis", la quale "fit ut intellectus per actum, vel iudicium ita percipiat rem, sicut in se est" (101).

Tutto questo comunque non è nuovo. Trattando (e demolendo) criticamente la teoria delle specie, Guglielmo da Ockham (102) aveva già da tempo parlato della funzione rappresentativa della conoscenza. Lo ha fatto respingendo qualsiasi ipotesi di affinità con un'immagine-copia e concependo la propria tesi in un senso puramente strumentale. Egli ha così designato con "repraesentatio" ciò attraverso cui la conoscenza ha luogo: "repraesentare est esse illud, quo aliquid cognoscitur, sicut cognitione aliquid cognoscitur". Questa accezione del termine — ossia quest'uso della parola "repraesentatio" per indicare la funzione di uno strumento, atto a permet-

(98) Cfr. F. SUÁREZ, *De anima*, cit., p. 622 (lib. III, c. 2, n. 26).

(99) Ivi, p. 633 (lib. III, c. 5, n. 11). Si veda anche *ibidem* (n. 9): "videmus enim per speciem non in specie. Denique species ipsa non cognoscitur".

(100) Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae, Pars I*, Hildesheim 1965, p. 276 (disp. 8, sect. 1, n. 4).

(101) Ivi, p. 277 (disp. 8, sect. 1, n. 6).

(102) Sul tema si vedano: E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin und Leipzig 1927, p. 35 ss.; A. MEIER, *Das Problem der "species sensibiles in medio" und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", X, 1963, pp. 3-32 (= ID., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma 1967, II, pp. 419-451, in part. p. 433 ss.).

tere un'esperienza immediata di una realtà lontana o invisibile<sup>(103)</sup> — scaturisce dal seguente contesto. Nei *Quodlibeta septem* — che è un'opera teologica antecedente ai suoi scritti di politica ecclesiastica<sup>(104)</sup> — Ockham solleva, alla *quaestio* 3 della quarta parte, una domanda che ci è resa comprensibile dal rovesciamento tomistico dell'idea di immagine, e cioè: “*utrum deus repraesentet creaturam*”. Preliminarmente alla risposta, egli osserva che di “*repraesentatio*” si può parlare in alcuni modi differenti. Aggiunge poi una tripartizione dei tipi di “*repraesentatio*”, conforme alla diversità dei “*rappresentanti*” via via considerati. E già qui, davanti alla “*repraesentatio*” per immagini-copie e a quella mediante oggetti, egli situa al primo posto la funzione rappresentativa della conoscenza, non comunicata da alcun “*medium*”. Tale funzione si compie per segni che, in modo naturale o convenzionale, suscitano conclusioni a partire da determinati “*repraesentata*”: “*Ad istam quaestionem dico, quod repraesentare multipliciter accipitur. Uno modo accipitur pro illo, quod aliquid cognoscitur, et sic repraesentans est cognitio (et repraesentare est esse illud, quo aliquid cognoscitur, sicut cognitione aliquid cognoscitur)*”<sup>(105)</sup>. Questo concetto strumentale della “*repraesentatio*”, peraltro, è solo apparentemente moderno. La prospettiva, entro la quale va considerato, è quella della dottrina ockhamiana della “*cognitio intuitiva*” (in quanto esperienza immediata dell'essere)<sup>(106)</sup>: una dottrina che, ai dubbi

---

<sup>(103)</sup> Cfr. E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik*, cit., pp. 105-106. Di parere critico è al riguardo Ph. BOEHNER, *The Realistic Conceptualism of William Ockham* (1946), in E. M. BUYTAERT (a cura di), *Collected Articles on Ockham*, New York-Louvain-Paderborn 1958, pp. 156-174 (in part. p. 165 ss.). Si veda pure J. PINBORG, *Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts*, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, Berlin-New York 1971, pp. 238-257 (in part. pp. 255-256).

<sup>(104)</sup> Cfr. J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, p. 185 ss.

<sup>(105)</sup> Citato dall'edizione di Strasburgo del 1491. Le interpolazioni fra parentesi sono le stesse inserite da Hochstetter, il quale cita, a sua volta, dall'edizione di Parigi del 1487. Il brano così prosegue: “*Secundo modo repraesentare est cognoscere aliquid, qui cognito aliquid aliud cognoscitur, sicut ymago repraesentat illud, cuius est (ymago) per actum cognitionem (recordandi). Tertio modo accipitur repraesentare pro aliquo causante cognitionem, sicut objectum vel intellectus causat cognitionem*”.

<sup>(106)</sup> Sull'idea dell'immediatezza e sulle sue implicazioni in Ockham si vedano: M.A. SCHMIDT, *Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham*, in “*Theologische Zeitschrift*”, VII, 1951, pp. 265-234 (in part. p. 278 ss.); W. KÖLMEL, *Wilhelm Ockham und seine*

circa la fondatezza della concreta esperienza dei sensi (dubbi suscitati comunque dalla possibilità di interventi divini), oppone la fiducia nella certezza del nostro conoscere naturale — che significa, fiducia nella recettività dell'intelletto e nella determinatezza causale di ogni umana intuizione <sup>(107)</sup>.

La dottrina della conoscenza di Suárez è invece squisitamente moderna. E proprio a proposito di tale sua qualità va rilevato come la “repraesentatio intentionalis” sia qui pensata ancora in analogia con la “repraesentatio imaginis”: ma quest'ultima, riducendosi, a rigore, al solo contenuto semantico dell'immagine, non è più una duplicazione dell'oggetto <sup>(108)</sup>. Se dunque Suárez parla di “expressa repraesentatio” anche in riferimento alla rappresentazione eucaristica della passione, lo fa sull'orizzonte teorico così riassunto: ed è in rapporto ad esso che la sua affermazione va letta e valutata.

D'altronde, benché in questa smaterializzazione delle “species repraesentantes” si annunci una svolta in favore della moderna gnoseologia, è pur vero che, sotto ogni altro profilo, Suárez si mantiene nel solco della tradizione peripatetica <sup>(109)</sup>. Egli è persino più categorico di Tommaso nel negare, in accordo con Duns Scoto, che una qualsiasi conoscenza possa darsi pel tramite di idee innate (l'Aquinate invece ancora la ammette come privilegio degli angeli) <sup>(110)</sup>. È inoltre evidente che il maggior risalto, conferito all'intenzionalità, e l'accento posto, di conseguenza, sull'attività dell'intelletto, siano due condizioni che preparano il mutamento di soggetto della rappresentazione. Fra le testimonianze di tale passag-

---

*kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962, p. 28; e J. MIETHKE, *Wilhelm Ockhams Weg*, cit., p. 163 ss.

<sup>(107)</sup> Ivi, pp. 186, 193 ss. e 227.

<sup>(108)</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, cit., pp. 276-277 (disp. 8, sect. 1, nn. 3, 6 e 7). Ciò è detto in contrasto con la massima francescana, tramandata dal *Liber sententiarum* di Bonaventura (I, d. 42 q. 3, 1), che afferma: “Idea, cum sit similitudo rei cognitive mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem”. Su questo punto si veda anche G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster 1930, p. 57.

<sup>(109)</sup> Cfr. B. JANSEN, *Die Wesensart*, cit., p. 165, in contrasto con P. KÖHLER, *Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz*, Bern 1913, pp. 16-17, e con K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Scholastik*, cit., p. 276 ss.

<sup>(110)</sup> STh, I, q. 55 a. 2 (=DthA, IV, p. 202 ss.).

gio va menzionata la *Psychologia Anthropologica*, edita nel 1594 da Otto Casmann, un pastore protestante, epigono di Göckel e rettore di Stade. Qui infatti si legge che: “Sentire mihi agere est, si referatur ad suam immediate facultatem, qua sentiuntur; species vero si quae concurrunt, concurrent ut moventes sua repraesentatione facultatem ad sentiendum, deinde ut objecta, quae rem hanc vel illam ostendunt in se repraesentatam, quam anima ibi cognoscat ubi repraesentat” (111).

## II. *La rappresentazione gnoseologica.*

Al di qua della soglia epocale si situa anche l'esordio idealistico-soggettivo della nuova teoria della conoscenza, fondata sull'autoconsapevolezza del pensiero. Nei primi tempi essa mantiene ancora non pochi legami con la criticata scolastica aristotelica (112), tanto che, parlando di Cartesio, qualcuno ha sostenuto, non a torto, che egli abbia tradotto la psicologia scolastica nel linguaggio della meccanica (113). Le *Regole per la guida dell'intelligenza* (114) sono un testo che presumibilmente risale al 1628. Qui, alla XII regola, Cartesio riprende per un attimo l'antica analogia con la tavoletta di cera (115): ma non vi si sofferma più a lungo e, per certi versi, le gira intorno. Riguardo all'affezione dei “sensi esterni”, mediante impressioni ricevute dall'ambiente, Cartesio si esprime in termini del tutto meccanicistici (116). Il “moto”, proveniente da fuori, si trasmette al

---

(111) Cfr. O. CASMANN, *Psychologia Anthropologica*, Frankfurt 1604, pp. 108-109. Si vedano al riguardo D. MAHNKE, *Rektor Casmann in Stade, ein vergessener Gegner aristotelischer Philosophie und Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert*, in “Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik”, V, 1915, pp. 183-197, 226-240 e 352-363 (in part. pp. 232 ss.), e P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 133.

(112) Si vedano fra gli altri A. KOYRÉ, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1923, e H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 193-198 (sul legame di Cartesio col tradizionale concetto della realtà).

(113) Cfr. H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., p. 130.

(114) Cfr. R. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin et al., Roma-Bari 1998 ss., I, pp. 15-94.

(115) Cfr. *supra*, nota 61, p. 82, e H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., pp. 124-125.

(116) Cfr. R. CARTESIO, *Regole*, cit., p. 53: “Pertanto è da ritenere in primo luogo, che tutti i sensi esterni, in quanto sono parti del corpo, sebbene vengano rivolti agli oggetti mediante un'azione, ossia mediante moto locale, propriamente tuttavia sentano

“senso comune” (*sensus communis*) “nell’istante medesimo e senza reale passaggio di alcun essere da un luogo all’altro” <sup>(117)</sup> — al contrario di quanto avviene per le qualità trascendenti degli oggetti, contemplate dalla dottrina scolastica delle specie. Si deve inoltre ritenere (ma il criterio qui è ancora tutto analogico) “che il senso comune funga anche in qualità di sigillo a formare le medesime figure o idee (*figuras vel ideas*), venienti dai sensi esterni pure e senza ausilio del corpo, nella fantasia o immaginazione (*in phantasia vel imaginatione*) come nella cera” <sup>(118)</sup>. Sempre in opposizione alla scolastica, questo “nuovo platonismo” assegna la funzione passiva e imitativa non tanto all’intelletto, quanto anzitutto e nuovamente ai sensi <sup>(119)</sup>. Questa sua inversione giunge a compimento nella terza delle *Meditazioni metafisiche* e, in special modo, nella classica tesi, ove, anziché attribuire a tutte le idee una comune provenienza dalle impressioni dei sensi, Cartesio afferma che: “di queste idee alcune mi sembrano nate con me (*innatae*), altre estranee e venute dal di fuori (*adventitiae*), altre ancora fatte ed inventate da me stesso (*factitiae*)” <sup>(120)</sup>. Se anche è d’uopo ammettere che l’“idea” cartesiana evochi alla mente l’oggetto figurato e immanente della percezione — oggetto che è caro alla scolastica e che Cartesio sembra sfiorare, dato che, seppure in modo non univoco, intende per “idea” il contenuto manifesto degli stati di coscienza e delle maniere di pensare (*modi cogitationis*) <sup>(121)</sup> —, è pur sempre innegabile che le idee di questo tipo (quali atti di rappresentazione interiore) siano atti

---

soltanto per passività, nella medesima maniera che la cera riceve forma dal sigillo. E non è da credere che ciò sia detto per analogia; ma è da ritenere che la figura esterna del corpo senziente sia realmente mutata dall’oggetto, allo stesso modo che quella, la quale è nella superficie della cera, è mutata dal sigillo”.

<sup>(117)</sup> Ivi, p. 54. Sulla critica di Cartesio alla teoria delle specie si veda in dettaglio H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., p. 124 ss.

<sup>(118)</sup> Cfr. R. CARTESIO, *Regole*, cit., p. 55.

<sup>(119)</sup> Cfr. E. HOFFMANN, *Platonismus und Mittelalter*, in F. SAXL (a cura di), *Vorträge der Bibliothek Warburg. III.: Vorträge 1923-1924*, Leipzig-Berlin 1926, pp. 17-82 (in part. pp. 70-71 e 76).

<sup>(120)</sup> Cfr. R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., IV, p. 36.

<sup>(121)</sup> Ivi, p. 33. Si vedano al riguardo E.v. ASTER, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie (von Descartes bis Hegel)*, Berlin und Leipzig 1921, p. 29, e A. KASTIL, *Studien zur neueren Erkenntnistheorie. I. Descartes*, Halle a.S. 1909, pp. 37 ss. e 68 ss.

del soggetto e “operazioni dell’intelletto”, anche se riferiti a intuizioni dei sensi. Nelle *Notae* Cartesio respinge con vigore l’insinuazione che, secondo il suo insegnamento, le idee trapasserebbero direttamente dalle cose esterne all’intelletto. Egli dichiara in risposta che l’effetto delle cose sta solo nel fornire all’intelletto l’occasione “ad ipsas (sc. alle idee) per innatam sibi facultatem ... efformandas” (122). Ancor più netta su questo punto — anche perché animata da intento polemico contro la dottrina delle idee di Malebranche (123) — è la posizione di Antoine Arnauld (124). Il teologo predestinato di Port-Royal, divenuto epigono di Cartesio dopo aver professato in gioventù l’agostinismo giansenistico, nega l’esistenza di “enti rappresentativi distinti dalle percezioni”: e così facendo si oppone al tentativo di Malebranche di rinnovare in forma panenteistica (*Vision en Dieu*) — e sotto il nome di nuova dottrina delle idee — la teoria degli oggetti percettivi e dell’intermediazione che, tramutati in immagini, essi dovrebbero svolgere fra il mondo esterno corporeo e l’interiorità psichica (125). A giudizio di Arnauld le percezioni o le idee sono modificazioni dell’intelletto, dinanzi alle quali la presenza di entità mediane diviene superflua, poiché “tutte le nostre percezioni sono modalità essenzialmente rappresentative” (126).

Proprio all’impossibilità e all’assurdità delle specie rappresentative (intese come qualità mutevoli) mise capo Thomas Hobbes (127), dopo aver sostenuto, nei suoi studi giovanili, una sorta di

---

(122) Cfr. R. DESCARTES, *Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum*, in Ch. ADAM, P. TANNERY (a cura di), *Oeuvres de Descartes*, Paris 1965, VIII/2, pp. 335-370 (in part. p. 359).

(123) Il riferimento è qui al III libro della *Recherche* (cfr. il testo indicato *supra* alla nota 87, p. 88, in particolare le pagine 36 e ss.). Su questo arduo tema dell’ultima grande filosofia cattolica si veda G. STIELER, *Nikolaus Malebranche*, Stuttgart 1925, p. 75 ss.

(124) Al riguardo si rinvia a C. ZIMMERMANN, *Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranches*, in “*Philosophisches Jahrbuch*”, XXIV, 1911, pp. 3-47. Del tutto sterile è invece H. SCHULZ, *Antoine Arnauld als Philosoph*, Diss. Bern 1896, p. 44 ss.

(125) Cfr. A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, in *Oeuvres philosophiques d’Arnauld*, a cura di C. Jourdain, Paris 1843, pp. 347-533 (in part. pp. 366 e 378 ss.).

(126) Ivi, p. 366.

(127) Cfr. Th. HOBBS, *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, a cura di W. Molesworth, London 1840, IV, p. 4 (cap. 2). Si vedano al riguardo H. SIEBECK, *Occam’s Erkenntnislehre in ihrer historischen*

teoria democritea delle specie, stando alla quale la percezione era un effetto scaturente da specie sostanziali o da emanazioni corporee delle cose (128). Egli più tardi andò oltre l'argomentazione di Cartesio, sostenendo che ogni contatto fra un oggetto esterno e un soggetto percipiente ha luogo solo attraverso il moto (129) e che tutte le qualità non sono altro che manifestazioni soggettive dell'umana forza d'immaginazione stimolata meccanicamente. In questo modo, il mondo al di fuori di noi perse definitivamente il proprio carattere di *immagine* originale: "non c'è nulla che, in nostra assenza (*without us*) possa (realmente) denotarsi come immagine o colore" (130). E un materialismo meccanicistico e conseguente concepì l'elaborazione delle impressioni sensibili non più a partire da categorie preesistenti, ma in un modo puramente associativo (131). L'intero ambito delle intuizioni umane si ridusse a effetto di scariche motorie pensate

---

*Stellung*, in AfGP, X, 1897, pp. 317-339, e E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik*, cit., pp. 35 ss., 45 e 84.

(128) Cfr. H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., p. 102; A.H. ABBOTT, *Psychologische und erkenntnistheoretische Probleme bei Hobbes*, Diss. Würzburg 1904, p. 51; F. BRANDT, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen-London 1928, pp. 17 e 68 ss.; e H. HANSEN, *Hobbes' Wahrnehmungslehre in den Jahren vom 1628 bis 1646*, Diss. Kiel 1940, p. 14 ss.

(129) Cfr. K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Hamburg und Leipzig 1890, II, pp. 232-2-33; H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., p. 103 ss. (in part. p. 109); M. KÖHLER, *Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes*, in AfGP, XVI, 1903, pp. 59-96 (in part. pp. 63 e 69 ss.); e M. FRISCHEISEN-KÖHLER, *Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes*, in *Festschrift für Alois Riehl*, Halle a.S. 1914, pp. 251-310 (in part. p. 300 ss.).

(130) Cfr. Th. HOBBS, *Human Nature*, cit., p. 4: "(Contro l'autoevidenza apparente della teoria delle specie). Tenderò dunque di chiarire i punti seguenti: che il soggetto, a cui sono inerenti il colore e l'immagine, non è l'oggetto o la cosa vista; che non c'è nulla di (realmente) esterno a noi, che possa chiamarsi immagine o colore; che la cosiddetta immagine o il cosiddetto colore non sono che apparenze, suscitate in noi dal moto, dall'agitazione o dall'alterazione che l'oggetto provoca nel cervello, nell'anima o in una qualche sostanza all'interno della testa; che al pari della visione, anche nelle idee (*conceptions*) scaturenti dagli altri sensi, il soggetto della loro inerenza non è l'oggetto, ma il senziante".

(131) Cfr. F. BORKENAU, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Bologna 1984 (ultima parte). La critica serrata che Henryk Grossmann (cfr. *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", IV, 1935, pp. 161-231) rivolge alla tesi principale di Borkenau, è un tema che non pertiene a questa sede.

meccanicamente <sup>(132)</sup>: e ciò ebbe, quale naturale conseguenza, la perdita del primato che, fino ad allora, la rappresentazione espressa per immagini aveva avuto sulla “presentificazione” per segni o per semplici atti mnemonici.

Hobbes intende ormai l’immagine solo come uno dei mezzi, tramite i quali ha luogo la “rappresentazione di una cosa attraverso un’altra” (*representation of one thing by another*) <sup>(133)</sup>. Egli inoltre distingue dalla rappresentazione — nel senso specifico della denotazione per segni — la forma-sembiante, asserendo che: “nella sua accezione più ampia, un’immagine è sia ciò che rassomiglia a qualche oggetto visibile sia ciò che lo rappresenta o, come per lo più accade, le due cose insieme” <sup>(134)</sup>. Sulle tracce del filosofo di Malmesbury e del suo concetto gnoseologico formale e superiore (sc. la “rappresentazione di un oggetto per mezzo di un’altro”) cammineranno in seguito pensatori come Locke, Berkeley e altri, per esprimere sia la relazione fra idea astratta e cosa concreta, sia la funzione dell’idea singola quale modello di una intera specie di idee. Scrive infatti John Locke nel *Saggio sull’intelligenza umana* che: “le idee sono generali, quando vengono poste a rappresentare molte cose particolari..., la loro natura generale altro non essendo se non la capacità loro conferita, dall’intelletto, di significare o rappresentare molti particolari. Poiché il significato che esse hanno altro non è che un rapporto che, dalla mente dell’uomo, viene loro aggiunto” <sup>(135)</sup>. E George Berkeley: “Credo si debba riconoscere che un’idea, che è particolare se considerata in se stessa, diviene generale, quando vien posta a rappresentare o a stare per tutte le

---

<sup>(132)</sup> Stando al riassunto in F. BRANDT, *Hobbes’ Mechanical Conception*, cit., p. 379: “Egli (Hobbes) è il filosofo del moto, così come Cartesio è il filosofo dell’estensione”. L’autore aggiunge poi che, più che un materialista, Hobbes andrebbe definito un “motilista” (*motionalist*).

<sup>(133)</sup> Si veda anche Th. HOBBS, *De homine*, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, a cura di W. Molesworth, Londini 1839, II, pp. 29-39 (cap. 4: *De repraesentatione objecti in perspectiva*).

<sup>(134)</sup> Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Roma-Bari 2001, p. 527 (parte IV, cap. XL).

<sup>(135)</sup> Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull’intelligenza umana*, a cura di C.A. Viano, Bari 1972, III, p. 20 (lib. III, cap. III, par. 11).

altre idee particolari della stessa specie” (136). Dunque, se prima “repraesentare” denotava la funzione delle “species”, ora esso serve a esprimere o gli effetti della hobbesiana “potenza di conoscere o concepire” (137), o la funzione delle idee (cartesiane) (138). Ma nel contempo, mentre l’idea si contrappone al concetto e la figurazione puramente mentale subentra al posto della visione o della figurazione sensibile, anche il “repraesentare” si svincola dall’originaria opposizione tertulliana di “images in visione” e “veritates in repraesentatione” (139); e in totale contrasto con questa, assume ora il significato prettamente moderno di presentazione soggettiva (140), nell’uso a cui reca ancora conferma la terminologia delle *Ricerche logiche* di Husserl (141). In più, la nuova filosofia meccanicistica della percezione fornisce alla “rappresentazione” un significato ulteriore: quello della semplice correlazione, della corrispondenza funzionale, dell’espressione o raffigurazione, e persino della condensazione di elementi (142). Nel linguaggio oggi corrente, quando si parla di opinioni, quote o campioni rappresentativi — in breve, quando ci si riferisce *lato sensu* alla rappresentanza su mandato —, lo si fa su di una base costituita non dalla terminologia tecnica della giurisprudenza o della politica, ma da quella gnoseologica, risalente ai primi secoli dell’Età Moderna.

---

(136) Cfr. G. BERKELEY, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, a cura di T.E. Jessop, London 1949, II, pp. 31-32 (Intr. §12). Sul’autore si veda G. J. WARNOCK, *Berkeley*, Melbourne-London-Baltimore, 1953, p. 129 ss.

(137) Cfr. Th. HOBBS, *Human Nature*, cit., p. 3.

(138) Cfr. R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 9-12, 24-25, 29, 37-42. Si veda anche ID., *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, cit., III; nonché A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, cit., e ID., *La logique de Port-Royal*, in *Oeuvres philosophiques d’Arnauld*, cit., pp. 21-346 (in part. pp. 63-64). Secondo H. SCHWARZ, *Die Umwälzung*, cit., p. 135: “L’idea della rappresentazione venne applicata, in un rapporto di diretta continuità storica con le specie, ai processi che di queste ultime presero il posto, ossia ai moti che si trasmettono dall’oggetto al soggetto”.

(139) Cfr. *supra*, nota 31, p. 42.

(140) Sul tema si veda A. KASTIL, *Studien*, cit., p. 71 ss.

(141) Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Milano 1968, II, p. 214 ss.

(142) Si veda ancora E.V. ASTER, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, cit., p. 29.

### III. *Il concetto di rappresentazione in Leibniz.*

Nel *Nuovo sistema*, datato 1695, Leibniz discute il problema della comunicazione e dell'unione di anima e corpo, così come si delinea a seguito della separazione, asserita da Cartesio, di "res cogitans" e "res extensa". Dopo aver respinto i tentativi occasionalistici di soluzione (come quelli di Malebranche), facenti appello al prodigio di un'intermediazione divina, egli arriva a concludere che Dio deve aver "creato fin dal principio l'anima o qualunque unità reale in modo tale che ogni cosa scaturisca dal suo proprio fondo, con una perfetta spontaneità rispetto a se stessa e nondimeno in conformità perfetta con tutte le cose esterne" (143). Ciò che l'anima raffigura al proprio interno, le sue "percezioni interiori", devono dunque provenirle "dalla sua stessa costituzione originaria, cioè dalla sua natura rappresentativa (capace di esprimere gli esseri esterni in rapporto ai propri organi), natura che le è data dalla sua creazione e che costituisce il suo carattere individuale" (144). Altrove, polemizzando con l'amico di Newton, Samuel Clarke, sulla "plausibilità razionale del mondo", quale fondamento metafisico d'ogni capacità di prestazione della ragione umana (145), Leibniz afferma che: "Le anime conoscono le cose perché Dio ha posto in loro una capacità di rappresentare ciò che è fuori di loro" (146). Così fra tutte le sostanze vige un perfetto accordo, poiché "ciascuna di queste ... rappresenta esattamente tutto l'universo a suo modo e secondo un certo punto di vista"; e poiché "le percezioni o espressioni delle cose esterne giungono all'anima in un momento determinato, ed in virtù delle proprie leggi, come in un mondo a parte e" — qui viene un'asserzione di provenienza mistica (147) — "come ... se non

---

(143) Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, I, p. 196 (§14). Sull'autore si veda W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen der Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg 1909.

(144) Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema*, cit., p. 196.

(145) Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 155-157.

(146) Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Quarta lettera a Clarke*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., I, pp. 325-326 (§ 30).

(147) Cfr. D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", VII, 1925, pp. 305-612 (in part. p. 418); e K. HUBER, *Leibniz*, München 1951, pp. 102-103.

esistessero altri che Dio ed essa” (148). Tale “perfetto accordo” (*parfait accord*) di tutte le sostanze, tale “armonia prestabilita” (149), come meglio la si conosce — trattandosi pure di un’idea che amplia metafisicamente il concetto matematico di funzione (150) —, è la soluzione che Leibniz indica per la “croce cartesiana” (151), a ciò aggiungendo che l’effetto conclusivo è “identico a quello che si avrebbe se (tutte le sostanze) comunicassero fra loro per mezzo di quella trasmissione delle specie o delle qualità, immaginata dalla filosofia volgare” (152).

Il concetto di “espressione” è centrale nella riflessione su simili temi (153). Anni prima della pubblicazione del *Nuovo sistema*, Leibniz ha avuto modo di collaudarlo e discuterlo a più riprese, soprattutto nel carteggio con Arnauld. A questi, nel 1687, egli scrive che: “Una cosa, nel mio linguaggio, *esprime* un’altra, quando c’è una relazione costante e regolare tra ciò che si può dire dell’una e dell’altra. In questo senso una proiezione di prospettiva esprime il piano geometrico in essa proiettato” (154). Si tratta dunque di un concetto di genere (*Gattungsbegriff*), che ha quali sottospecie la “percezione naturale”, il “sentimento animale” e la “conoscenza intellettuale”. “Nella percezione naturale e nel sentimento, è suffi-

(148) Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema*, cit., p. 196 (§ 14).

(149) Cfr. G.W. LEIBNIZ, *I principî della filosofia o monadologia*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., I, pp. 283-299, in part. p. 296 (§ 8): “L’anima segue le sue proprie leggi ed il corpo, del pari, le sue; essi poi s’incontrano in virtù dell’armonia prestabilita fra tutte le sostanze (*l’harmonie préétablie entre toutes les substances*), perché sono entrambi rappresentazioni d’uno stesso universo (*representations d’un même Univers*)”.

(150) Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, cit., II, p. 100. Si vedano inoltre le critiche in D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese*, cit., p. 362 ss., e in H.H. HOLZ, *Leibniz*, Stuttgart 1958, p. 53 ss.

(151) Cfr. H.-G. GADAMER, *Metaphysik im Zeitalter der Wissenschaft*, in *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14-19 November 1966*, I.: *Metaphysik — Monadenlehre*, Wiesbaden 1968, pp. 1-12 (in part. p. 4).

(152) Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema*, cit., p. 197.

(153) Su quanto segue cfr. H. JALABERT, *La fonction explicative de la notion de “représentation” dans l’ontologie de Leibniz*, in *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses*, cit., I, pp. 123-138.

(154) Cfr. la lettera di Leibniz ad Arnauld del 9 ottobre 1687, in G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, cit., I, p. 167. Su di essa si vedano poi P. KÖHLER, *Der Begriff der Repräsentation*, cit., pp. 90 ss. e 121-122, nonché E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, cit., II, p. 82 ss.

ciente che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile o in una sostanza dotata di una vera unità” (155) (quest’ultima formula equivale a una definizione breve del concetto leibniziano della “monade”) (156). Nessun dubbio può esserci sulla possibilità di una rappresentazione di più cose in una sola (*representation de plusieurs choses dans une seule*). Essa è dimostrata, fra gli altri, dall’esempio della nostra stessa anima. Sicché, su questa base, dopo aver liberato il campo dalle *petites perceptions* (ossia dalle sensazioni confuse e indistinte che, insieme alle loro articolazioni, sono aggregate nel concetto del “subconscio”) (157), Leibniz definisce il “pensiero” un’espressione o rappresentazione accompagnata dalla coscienza (158). Al posto dell’antica analogia con la tavoletta di cera, egli introduce poi una nuova metafora: quella dello specchio vivente, prospettico e concentratore. Lo fa, ad esempio, nella lettera che l’8 maggio 1704 invia alla regina Sofia Carlotta di Prussia, ove, per esporre il proprio sistema, scrive che: “ ... tutte le anime, essendo essenzialmente rappresentazioni o specchi viventi dell’universo, secondo la capacità e il punto di vista di ciascuna, e avendo di conseguenza la stessa durata del mondo ... ogni anima ... è (pertanto) un’espressione determinata dell’universo, simile a un universo concentrato...” (159). Del resto, pur non negandole un senso, Leibniz già

---

(155) Nella lettera ad Arnould, citata alla nota precedente, si legge che: “Nella percezione naturale e nel sentimento, è sufficiente che ciò che è divisibile e materiale e si trova disperso in più esseri, sia espresso o rappresentato in un solo essere indivisibile o in una sostanza dotata di una vera unità”.

(156) Cfr. G.W. LEIBNIZ, *I principî della filosofia o monadologia*, cit., p. 283 (§ 1 ss.). Sulla nozione di “monade” si vedano K. LASSWITZ, *Die Geschichte der Atomistik*, cit., II, p. 481 ss., e H.H. HOLZ, *Leibniz*, cit., p. 29 ss. Sull’origine del termine “monade” si rinvia inoltre a D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese*, cit., pp. 380 e 555-556.

(157) Cfr. R. HERBERTZ, *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*, Diss. Bonn 1905; H. STRAHM, *Die “petites perceptions” im System von Leibniz*, Diss. Bern 1930; e anche D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese*, cit., p. 399 ss.

(158) Nella lettera ad Arnould, citata alle note 77 e 78, Leibniz osserva che: “Non si può dubitare della possibilità di una tale rappresentazione di più cose in una sola, perché la nostra anima ne fornisce un esempio. Ma questa rappresentazione è accompagnata dalla coscienza nell’anima razionale, e allora si chiama pensiero”.

(159) Si veda in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di C. J. Gerhardt, Berlin 1887, III, pp. 343-348 (in part. p. 347).

nel *Discorso di metafisica* del 1686 si esprime contro l'equiparazione aristotelica dell'anima a una "tavoletta vuota". Riferendosi indirettamente ad Arnauld egli osserva come certi modi di dire siano inadatti a rendere l'"esattezza della verità metafisica" (160). La dottrina platonica della reminiscenza, sempre che la si emendi dall'errore della "preesistenza" delle idee, gli sembra invece in linea di principio corretta (161). Inoltre, sotto certi aspetti, Leibniz concorda con la dottrina delle idee di Malebranche (162), mentre respinge *in toto* la teoria delle specie (163). È infatti per lui "una cattiva abitudine" (*une mauvaise habitude*) (164) quella di pensare che l'anima abbia porte e finestre, e che riceva messaggi dall'esterno. Con l'idea della monade che non ha bisogno di finestre sul mondo poiché è mondo essa stessa — e cioè è una e generalmente esiste, in quanto, percependo, è determinata via via dal mondo e, rappresentando prospetticamente, lo riproduce di volta in volta —, Leibniz non solo dà risposta al problema della conoscenza, ma ricompone pure l'unità filosofica dell'universo, scissa da Cartesio con la distinzione fra estensione e pensiero cosciente (165). Per rendere conto dell'unità dialettica della pluralità nell'uno e dell'unità nel molteplice — la stessa che sussiste fra l'immanenza e mondanità della monade e il carattere infinitamente prospettico del mondo — nessuna immagine è certo più calzante di quella che vede l'universo rispecchiato da infiniti punti: "Ora questo legame o questo adattamento di tutte le cose create a ciascuna e di ciascuna a tutte le altre, fa sì che ogni sostanza semplice abbia rapporti che esprimono (*expriment*) tutte le altre e che essa sia di conseguenza un vivente e perpetuo specchio dell'universo (*un miroir vivant perpetuel de l'uni-*

---

(160) Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, in ID., *Scritti filosofici*, cit., I, p. 97 (§ XXVII).

(161) Ivi, p. 96 (§ XXVI).

(162) Ivi, p. 98 (§ XXVIII). Di Leibniz si vedano pure il *Dialogo* e le *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, ambedue in G.W. LEIBNIZ, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Bologna 1968, risp. pp. 172-177 e 226-232.

(163) Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nuovo sistema*, cit., p. 194 (§ 14). Si veda inoltre la quinta lettera a Clarke, datata agosto 1716, nella quale Leibniz dichiara: "Io non mi trovo d'accordo con l'opinione volgare, che le immagini delle cose siano trasportate (*conveyed*) dagli organi all'anima" (cfr. *Scritti filosofici*, cit., p. 361, § 84).

(164) G.W. LEIBNIZ, *Discorso di metafisica*, cit., p. 96.

(165) Qui si veda soprattutto H. H. HOLZ, *Leibniz*, cit., i capp. I-III.

vers)”. E subito dopo: “È come una medesima città, guardata da punti differenti, sembra tutt'altra e come moltiplicata secondo le prospettive, così accade analogamente che, per la molteplicità infinita delle sostanze semplici, vi sono come altrettanti universi che però non sono che le prospettive d'un unico universo, secondo i diversi punti di vista di ciascuna monade” (166). Se si considera questa dialettica leibniziana di monade e universo, ivi includendo il carattere prospettico dell'universo medesimo (che da essa deriva), non può certo sorprendere che proprio il termine “rappresentazione” — utile ad accentuare la realtà e la presenza in un'ottica via via determinata — sia la parola-chiave di questa filosofia. Esso infatti designa, non solo la struttura prospettica del mondo, ma anche ogni concreto istante nel quale ha luogo il rispecchiamento dell'universo (167).

Così, riprendendo le nostre riflessioni storico-terminologiche, ci è d'uopo constatare come in Leibniz il nome “rappresentazione” compaia nell'ambito della problematica aperta dal tentativo cartesiano di oltrepassare la teoria peripatetica della percezione e dai quesiti che tale impresa solleva. Le influenze a cui Leibniz può essere andato soggetto più direttamente e con più forza — le stesse alle quali Eschweiler allude, indicando nello scotismo di Suárez un anello mediano inapparente fra il filosofo e i suoi predecessori (168) — sono, nel presente contesto, un problema di importanza secondaria. Certamente, se da un lato si dibatteva a quei tempi, di “species” e di idee, dall'altro, fra le fila dei cartesiani, le entità rappresentative erano a loro volta oggetto di controversie. Ciò che però interessa è rilevare come i dissidi vertessero solo sulla specie e sul modo della cosiddetta rappresentanza per qualità mutevoli e per

---

(166) Cfr. G.W. LEIBNIZ, *I principi della filosofia o monadologia*, cit., p. 292 (§§ 56-57).

(167) In H. JALABERT, *La fonction explicative*, cit., p. 124, si sostiene che: “Forse la ‘espressione’ designa soprattutto la struttura fondatrice e l'ordine delle corrispondenze, mentre la ‘percezione’ traduce di preferenza l'istantaneità mutevole della vita sostanziale; la rappresentazione non differisce né dall'una né dall'altra: essa è infatti questa medesima struttura e questo medesimo istante di vita, ma in più unisce l'intelligibilità rigorosa della prima e l'instabilità del secondo, che è fonte del suo proprio dinamismo”.

(168) Cfr. K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, cit., p. 258 ss.

immagini di fantasia: e non riguardassero, nel contempo, la funzione della rappresentanza in quanto tale. Arnauld e Malebranche, ad esempio, disputavano solo sull'essere (*être*), non sul significato del termine “rappresentativo” (*représentatif*). E sotto questo aspetto la formula “rappresentazione dell'universo” (*représentation de l'univers*) sembra replicare, a rigor di termini la più antica “repraesentatio in creatura existens”<sup>(169)</sup> di Tommaso<sup>(170)</sup>. Ciò è tanto più plausibile, se si tien conto che il mutamento del soggetto della rappresentazione — da Dio all'universo o alla monade — si compie nella prospettiva del “quo maius nihil cogitari potest” di anselmiana memoria. Leibniz, quando afferma che “questa sostanza suprema, che è l'unica universale e necessaria, non avendo nulla al di fuori di sé che sia da essa indipendente ed essendo una conseguenza diretta dell'essere possibile, deve essere incapace di limiti e contenere la massima quantità possibile di realtà”<sup>(171)</sup>, si riferisce nominalmente a Dio: ma l'oggetto che ha in mente è l'universo, qual è illustrato dalla sua propria filosofia. Le monadi poi sono da lui concepite come “imitazioni di Dio” o “come piccole divinità” (*comme des petites divinités*)<sup>(172)</sup>. Infine, per quanto riguarda la rappresentazione nel senso (principalmente matematico) della corrispondenza funzionale, va ricordata, come possibile riferimento, la “repraesentatio proportionalitatis” di Duns Scoto<sup>(173)</sup>.

L'idea centrale del prospettivismo leibniziano — o dell'articolazione prospettica della pluralità nell'uno — dev'essere inoltre intesa non tanto e non solo nella sua dimensione gnoseologica, quanto, soprattutto, in quella ontologica<sup>(174)</sup>. Se si tien conto di ciò,

---

<sup>(169)</sup> Questo in opposizione a P. KÖHLER, *Der Begriff der Repräsentation*, cit., p. 25 ss.

<sup>(170)</sup> Cfr. *supra*, nota 55, p. 81. Si veda inoltre STh, I, q. 44 a. 3 ad 1 (= DThA, IV, p. 13): “dicendum quod, licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti, attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis”.

<sup>(171)</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *I principî della filosofia o monadologia*, cit., p. 189 (§ 40).

<sup>(172)</sup> Cfr. la lettera di Leibniz a Jacquelot del 9 febbraio 1704, in G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, cit., II, p. 796. Qualche notizia su Jacquelot in D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese*, cit., p. 592, nota 239.

<sup>(173)</sup> Cfr. *supra*, la nota 84, p. 87.

<sup>(174)</sup> Cfr. J. Ch. HORN, *Ueber den ontologischen nichtidentischen Identitätssatz der*

ci si può accorgere facilmente che nella formula delle monadi, quali rappresentazioni del mondo, confluisce una tradizione ulteriore di pensiero: ossia la mistica, la speculazione neopitagorica e, con essa, il motivo della corrispondenza di macro- e microcosmo, che è tipico della filosofia rinascimentale <sup>(175)</sup>. Fra i nomi da ricordare a questo proposito ci sono quelli di Nicolò Cusano — il “leibniziano prima di Leibniz” (D. Mahnke) —, di Paracelso, di Jakob Böhme, di Keplero, del comeniano Bisterfeld e di Eberhard Weigel, già maestro di Leibniz a Jena <sup>(176)</sup>.

Il fondamento ultimo di tali idee potrebbe pure risiedere in certe prefigurazioni mitologiche, come ad esempio quella di un Dio onnipotente che, simile a un colosso, tenga il mondo unito fra le proprie braccia, o quella di un gigante primordiale dalle cui membra sparse il mondo abbia avuto origine. Platone raccoglie questo motivo, quando nel *Timeo* (30b, 32a) parla dell’universo come di un essere vivente a cui pure attribuisce un corpo (σῶμα τοῦ κόσμου) <sup>(177)</sup>. E in seguito sarà soprattutto la Stoa a riceverlo e a diffonderlo <sup>(178)</sup>. Ma qualcosa di più preciso al riguardo avremo modo di dire più avanti <sup>(179)</sup>.

---

*Monade*, in *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses*, cit., pp. 139-147 (in part. p. 140).

<sup>(175)</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, cit., I, pp. 78-79; ID., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1972, capp. II e IV; D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle a.S. 1937; G.P. CONGER, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Diss. New York 1922, p. 53 ss.; R. ALLERS, *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in “Traditio”, II, 1944, pp. 319-407; M. KURDZIALEK, *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, cit., pp. 35-75. È invece superata la monografia di A. MEYER, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Bern 1900.

<sup>(176)</sup> Cfr. K. HUBER, *Leibniz*, cit., pp. 21 ss. e 186, nonché H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 591 ss.

<sup>(177)</sup> Cfr. A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de mythologie comparée*, Diss. Uppsala 1951, in part. p. 136 ss. Si veda inoltre C. BEZOLD, F. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig-Berlin 1926, p. 77.

<sup>(178)</sup> Cfr. H. SCHLIER, “Corpus Christi”, in RLACH, III, coll. 437-453 (in part. Col. 439 ss.).

<sup>(179)</sup> Cfr. *infra*, § 11, II.

IV. *Psicologia e ontologia della comprensione del mondo esterno.*

Con l'affermarsi della teoria meccanicistica della percezione e, ancor di più, a seguito dell'elaborazione metafisica dei problemi che ad essa si collegano, la rappresentazione, in quanto trasmissione per immagini-copie di un'immagine originale della realtà, si riduce, da un lato, a retaggio specificamente teologico e, dall'altro, a espressione circoscritta al solo lessico della psicologia. Già Leibniz, infatti, la impiega non solo in senso ontologico, ma anche, come "Vorstellung", in un'accezione che, alle volte, è psicologica e che non è difficile distinguere<sup>(180)</sup>. A lui si collegano Christian Wolff e i suoi futuri epigoni, per merito dei quali la "repraesentatio", come "Vorstellung", entra a far parte del lessico della filosofia tedesca<sup>(181)</sup>. "Notio sive idea est rerum in mente repraesentatio": tale è la definizione che Friedrich Christian Baumeister ricava "ex systemate celeberrimi Wolffii". Per illustrarla egli aggiunge semplicisticamente che: "Sic ideam sive notionem tibi formas libri, quem, absentem licet, tamquam praesentem tibi repraesentas"<sup>(182)</sup>. Del resto, anche nella *Psychologia empirica* di Wolff, edita nel 1732, si legge che: "Repraesentatio rei dicitur Idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus objective consideratur". E poco dopo: "Si objectum aliquod in mente repraesentatur, distingui debet actus mentis, quo fit repraesentatio; repraesentatio ipsa, quatenus objectum quoddam menti exhibet, et denique actus, quo mens repraesentationis istius, consequenter rei, qualis repraesentatur, conscia sibi est. Actus prior, quo fit repraesentatio, est perceptio...; actus posterior, quo mens sibi conscia est repraesentationis, vocatur apperceptio...; ipsa vero repraesentatio materialiter sumta aut in relatione ad objectum, quod repraesentatur, dicitur idea"<sup>(183)</sup>. Samuel Christian Hollmann

<sup>(180)</sup> Cfr. P. KÖHLER, *Der Begriff der Repräsentation*, cit., pp. 125 e 136.

<sup>(181)</sup> Si veda in C. KNÜFER, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, Diss. Berlin 1911.

<sup>(182)</sup> Cfr. F. Ch. BAUMEISTER, *Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophicae ex systemate celeberr. Wolffii*, Vitenbergae 1735, p. 11.

<sup>(183)</sup> Cfr. Ch. WOLFF, *Psychologia empirica*, s.l. 1735, p. 30 (§ 48). Si veda inoltre ID., *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt und Leipzig 1734, p.

(1696-1787), primo docente ordinario a Göttingen di filosofia e teologia naturale, dovendo designare la funzione dell'intelletto, si avvarrà pure del concetto della "Vorstellung" e della formula breve ed emblematica che lo illustra, in quanto capacità interiore di "sibi aliquid repraesentare" (184).

Il tratto caratteristico della fase così raggiunta nell'evoluzione semantica del termine e del concetto di "rappresentazione" sta nel fatto che ormai con ciò non si intende più né un rapporto di somiglianza, né una relazione causale fra rappresentante e rappresentato. L'idea che subentra a tutto questo è quella di una relazione puramente simbolica (185). Il pastore Philipp Marheinecke, già allievo di Hegel — e peraltro in possesso di una dialettica non altrettanto incisiva —, allorché tratta il problema dell'eucaristia contrappone (non a caso) espressamente la "praesentia realis" alla "praesentia repraesentativa", equiparando quest'ultima alla "praesentia spiritualis" o "symbolica" (186). In tal modo il cerchio si chiude.

Da allora a oggi il termine "rappresentazione" è stato pressoché messo al bando dalla moderna filosofia della coscienza e dal legame stretto, da essa istituito, fra la "Vorstellung" e il senso. Lo dimostrano con più chiarezza certi tentativi di superamento, sul tipo di quello che, con la propria nuova metafisica della conoscenza, è stato attuato dal "realista critico" Nicolai Hartmann. A detta di quest'ultimo (187), l'antinomia fra l'"enunciato della coscienza", secondo cui

---

45 (§§ 66-67), ove "essentia" e "natura" dell'anima sono ambedue definite "vis repraesentativa", nonché p. 62 ss. (§ 83 ss.).

(184) Cfr. S. Ch. HOLLMANN, *Philosophia rationalis quae logica vulgo dicitur*, Göttingen 1746, p. 91 ss.

(185) Si veda ad esempio Th. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1906, p. 11: "Il rapporto fra contenuto e oggetto è una relazione simbolica. Il contenuto ... 'rappresenta' l'oggetto, allo stesso modo che, ad esempio, la veduta di un palazzo in prospettiva frontale mi rappresenta l'edificio. Il verbo 'rappresentare' qui denota la suddetta relazione simbolica. E quest'ultima è perciò singolare, ossia non comparabile a nessuna relazione d'altro tipo". Sui diversi modelli di causalità, propri della teoria scolastica delle specie, si veda pure A. MEIER, *Das Problem der "species sensibiles in medio"*, cit., p. 420 ss.

(186) Cfr. *supra*, nota 81, p. 59.

(187) Cfr. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1949, p. 326 ss.

essa può “sempre e solo comprendere il suo proprio contenuto e mai qualcosa che le sia esterno”, e il fenomeno conoscitivo che si dà in seguito alla comprensione di un oggetto trascendente, va superata pel tramite di un concetto *ontologico* del “comprendere”: cosa che peraltro rende comunque inevitabile l’uso del termine “rappresentazione” per designare la mediatezza del “comprendere” un oggetto da parte di un soggetto conoscente. Leggiamo infatti: “Il contenuto può pure rappresentare (*sc.* per la coscienza) qualcosa di esterno. In tal caso la rappresentazione è immanente alla coscienza, mentre il rappresentato può trascenderla”. Una simile “rappresentazione (tuttavia) presuppone un legame fra il rappresentante e il rappresentato”: e questo legame oltrepassa i limiti della coscienza, equivalendo a “un complesso espansivo di relazioni, ove è radicata la dipendenza” del rappresentato dal rappresentante. Di un simile presupposto Hartmann ritiene di poter dimostrare l’esistenza, cercando di inserire, a mezza via fra la metafisica antica e medievale e la moderna filosofia critica, una nozione ontologica del soggetto. Quest’ultimo, “in quanto essente, si contrappone all’oggetto essente entro una sfera unitaria dell’essere ed è integrato in un complesso di relazioni ontologiche già sussistenti”. Sicché, per effetto di tale integrazione, la “dipendenza funzionale del rappresentante dal rappresentato” appare solo un caso particolare dell’integrazione medesima. Va da sé che questa nuova metafisica, per quanto si sforzi di ridurre al mero dualismo di soggetto e oggetto la relazione ternaria del conoscere soggettivo <sup>(188)</sup> — e benché replichi, nel contempo, con la nozione del “comprendere”, l’antico punto di partenza della dottrina della percezione e della visione —, non è per niente in grado di rinnovare l’idea aristotelico-tomistica dell’assimilazione, né di riprodurre una qualsiasi teoria delle “specie”. Per svilupparsi in una maniera coerente, questa ontologia della rappresentazione può solo procedere in accordo con la moderna gnoseologia idealistica, e cioè attribuire alla rappresentazione stessa un’etichetta semplicemente formale, in quanto funzione di un complesso ontologico previamente asserito.

Veniamo infine a un’ultima osservazione. Ovunque si parli della dialettica della rappresentazione (o della rappresentanza, come ac-

---

<sup>(188)</sup> Tale è la critica illuminante di W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stuttgart 1960, p. 283

cade *in politicis*), lo si fa in base alle formule tramandate dal linguaggio tecnico della gnoseologia. Chi abbia in mente l'idea della rappresentanza nazionale, non stenterà a capire un enunciato del tipo: "La rappresentanza non è né un fatto normativo, né un processo, né una procedura, ma qualcosa di esistenziale". E non dubiterà che, di conseguenza, rappresentare significhi "rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente" (189). Ciò infatti equivale a dire che rappresentare è raffigurare e rendere manifesta l'unità politica della nazione in un'assemblea pubblica e istituzionalizzata. Ma all'interno di un simile contesto, l'enunciato successivo, secondo cui la "dialettica del concetto" di rappresentanza "consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente" (190), pare del tutto incomprensibile senza il concorso di altri elementi di spiegazione. In che senso un'assemblea nazionale dovrebbe "presupporre come (politicamente) assente" l'unità della nazione (191)? E che dire poi dell'altra affermazione, addotta senza alcun fondamento (e di fatto impropria), secondo cui, dal punto di vista "puramente linguistico", rappresentare significa "rendere di nuovo presente, e cioè esistente, qualcosa che non è presente nella realtà", ovvero "riportare alla presenza qualcosa che presente non è"? Che senso ha asserire che tramite "la (?) rappresentanza ... dunque (?), qualcosa (viene) reso assente e in pari tempo presente", e che "in tale processo (?) sta la dialettica specifica", che "è propria" del concetto della rappresentanza (192), quale si incontra (avendo un senso e una misura comprensibili solo in questa forma) nel campo del diritto pubblico, del diritto internazionale e della teoria costitu-

---

(189) Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 277.

(190) *Ibidem*.

(191) A giusto titolo Friedrich Glum (cfr. *Der deutsche und der französische Reichswirtschaftsrat*, cit., p. 28) considera un puro controsenso tale "dialettica del concetto" per la sfera del diritto pubblico. Sostiene infatti che: "Se l'invisibile è presente, non lo si può presupporre in pari tempo come assente: esso è presente e basta". Glum suppone inoltre, non del tutto a torto, che Schmitt muova da "una concezione teologica fondamentale", secondo cui "Dio può essere pensato come presente e assente a un tempo" (*ibidem*). Contro la stessa "dialettica" si pronunciano anche H. J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, pp. 24-25, e W. HAMEL, *Die Repräsentation des Volkes*, cit., p. 103. Si veda inoltre *supra*, nota 46, p.12.

(192) Cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 26.

zionale? Il nucleo concettuale di questa presentificazione ideale di qualcosa tramite presentificazione della sua reale assenza, va reperito nella moderna teoria della conoscenza: e si identifica proprio nel termine “rappresentazione”, il quale, come espressione della mediazione fissata nella tensione dialettica di interno ed esterno, di unità e molteplicità, di parte e tutto è divenuto la quintessenza della presentificazione ideale di qualcosa attraverso la presentificazione della sua reale assenza. Ernst Cassirer, il più eminente storico della moderna dottrina della conoscenza, ha sviluppato in modo classico tutte queste implicazioni, lavorando proprio, nella sua *Filosofia delle forme simboliche*, sulla parola-chiave “rappresentazione”. Come illustrazione necessariamente mediata di qualcosa in (e tramite) qualcos’altro — dunque come illustrazione di qualcosa che rimane sempre al di fuori dell’illustrazione stessa, ma che non esiste, in generale, né può essere compreso mentalmente se non per effetto di tale mediazione —, la “rappresentazione” coincide, per Cassirer, col punto centrale di qualsiasi umana attività spirituale. Essa non inerte al “puro essere” e tantomeno è in grado di fare copie, ma producendo la realtà delle forme simboliche instaura dovunque una relazione fra l’Io e il mondo <sup>(193)</sup>.

---

<sup>(193)</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, Firenze 1976, I, pp. 31-47.

### CAPITOLO III

## LA LINGUA DEL DIRITTO NELLA TARDA ANTICHITÀ E NELL'ALTO MEDIO EVO

8. La lingua delle costituzioni imperiali. — 9. Le leggi delle tribù germaniche.

### 8. *La lingua delle costituzioni imperiali.*

Dopo l'*excursus* teologico e un primo assaggio di filosofia torniamo ora a occuparci della lingua del diritto, in uso nella tarda antichità e nel primo Medio Evo. Il tardo idioma romanistico non è più la lingua dello *ius* (o della letteratura giuridico-classica), ma è quella delle *leges* imperiali, emanate in forma sia di rescritti singoli, sia soprattutto di costituzioni generali. Dicendo questo non si vuol solo rimarcare una sensibile differenziazione stilistica, che subentra allorché la giurisprudenza specializzata viene soppiantata dalla retorica (1). Né ci si riferisce in primo luogo al processo che, etichettato come “volgarizzazione”, ha corso soprattutto nell'impero d'Occidente — a partire da quell'autentica “caduta degli dèi” che fu l'“anarchia militare” post-severiana del III sec. (2) —, comportando una graduale perdita e omologazione della cultura giuridica e facendo sì che, da ultimo, a prevalere nella vita del diritto fossero non tanto certe convinzioni popolari, radicate nel tempo, quanto piut-

---

(1) Su questo punto si rinvia a: F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft in der Spätantike*, Stuttgart 1964, pp. 23, 35, 39-40, 60 e 87-88; U.v. LÜBTOW, *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Frankfurt am Main 1955, p. 578 ss.; e A. STEINWENTER, *Rhetorik und römischer Zivilprozess*, in ZRG Rom. Abt., LXV, 1947, pp. 69-120.

(2) Cfr. M. ROSTOVITZEFF, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig o.J. (1931), II, p. 143 ss.; U.v. LÜBTOW, *Das römische Volk*, cit., p. 426 ss.; e E. KORNEMANN, *Römische Geschichte*, a cura di H. Bengtson, Stuttgart 1963, II, p. 319 ss.

tosto alcune idee generalmente profane <sup>(3)</sup>. Quel che ci pare invece più importante — e che va quindi posto nel debito risalto — è il fatto che, a seguito di tali eventi, la *funzione* dell'idioma giuridico subisce un mutamento decisivo: poiché in luogo di un sapere scientifico, essa serve ora a veicolare principalmente la pretesa autoritaria (*Machtanspruch*) di un sovrano che, almeno in teoria, è assoluto. Un esempio caratteristico è quello offerto dalla parola “regula”. Cicerone a suo tempo l'ha usata per tradurre il termine “*κανὼν*”, che compare nelle fonti greche: e più tardi la giurisprudenza pratica se ne è servita per indicare la massima, formulata dai giuristi, in base alla generalizzazione di un parere su di una materia determinata di diritto. Ora per “regula” si comincia a intendere una norma che emana, in via esclusiva e senza critica o controllo giurisprudenziale, dal potere legislativo dall'imperatore <sup>(4)</sup>. Un simile rovesciamento finisce, com'è ovvio, per spostare anche il punto d'equilibrio della nuova lingua giuridica. Il diritto civile perde d'importanza mentre acquistano priorità — lo si desume, fra l'altro, dal *Codex Theodosianus* del 438-439 — il diritto penale, i vari problemi della pubblica amministrazione e l'esigenza di una riforma radicale sia della procedura che dell'ordinamento giudiziari. Il deferimento di cause e giudizi a funzionari di Stato e il proliferare degli uffici e degli ufficiali di giustizia, sono fenomeni che via via soppiantano il processo formulare classico, con le sue due specificazioni: quella incentrata sul potere di giurisdizione di notabili “signori della giustizia”, e quella che fa capo all'attività privata di un arbitro e che mantiene alle parti la condotta del dibattito <sup>(5)</sup>. Indicativa di un simile sviluppo è la perdita di funzione a cui va soggetta la “*litis contestatio*” <sup>(6)</sup>. E tipica è pure la novità costituita dalla stratifica-

---

<sup>(3)</sup> Oltre agli studi di Ernst Levy (comparsi in *ZRG Rom. Abt.*, II, 1929, p. 230 ss., e ivi, LXXVII, 1960, p. 1 ss.), si vedano: F. WIEACKER, *Vulgarismus und Klassizismus im Recht der Spätantike*, in SHAW, 1955; ID., *Vom römischen Recht*, Stuttgart 1961, p. 222 ss.; ID., *Recht und Gesellschaft*, cit., p. 37 ss.; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, II. Abschn.: *Die nachklassischen Entwicklungen*, München 1959, p. 13 ss.; ID., “Vulgarrecht”, in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, cit., II/18, coll. 1283-1304.

<sup>(4)</sup> Cfr. H. HOFMANN, “Norm”, in J. RITTER (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, IV.

<sup>(5)</sup> Cfr. F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft*, cit., pp. 65 ss. e 70 ss.

<sup>(6)</sup> Si vedano al riguardo: G. JAHR, *Litis contestatio. Streitbezeugung und Prozes-*

zione gerarchica, alla quale, ancor prima delle istanze di giudizio, si uniforma il funzionariato di giustizia: lo stesso che, sotto il *dominatus* di età tardo-antica, domina la scena processuale. (Il termine “iudex”, se in origine designa il giudice-arbitro privato, al culmine di questa evoluzione ha, non a caso, per referente il magistrato superiore dell'impero) (7). L'interesse che riveste per noi l'amministrazione della giustizia, così come ha luogo nella tarda antichità, non dipende solo dal fatto che l'organizzazione e la procedura divengano più rilevanti, nella strutturazione del diritto, di quanto non lo siano le concrete sentenze (8). Un risalto non minore assume pure la circostanza che i tratti essenziali del processo, celebrato da ufficiali, entrino poi *direttamente* a far parte delle idee giuridiche diffuse nell'alto Medio Evo, tanto da costituire il fondamento del diritto processuale europeo e da mantenersi intatti anche a fronte delle recezione dei *Digesta*. Tale è il motivo per cui — come osserva Franz Wieacker, uno dei massimi esperti in materia — il processo tardo-antico “ci è assai più familiare di quanto non possa dirsi per quell'eccelso capolavoro che fu il processo ‘formular’ classico” (9).

È sorprendente notare come gran parte degli sviluppi testè riassunti si rifletta nelle trasformazioni a cui va incontro l'uso del termine “repraesentare” e dei suoi derivati, sì da potersi cogliere anche da quest'unica e ristretta prospettiva (10). I documenti da considerare non sono ovviamente quelli già esaminati, ove ricorre il significato traslato di “prestazione” (11), ma testi (e in special modo

---

*sbegründung im Legisaktionen- und im Formularverfahren*, Köln-Graz 1960; J. G. WOLF, *Die litis contestatio im römischen Zivilprozess*, Karlsruhe 1968; R. SOHM, *Die litis contestatio in ihrer Entwicklung vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, München und Leipzig 1914; M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, München 1966, pp. 57 ss., 215 ss., 224 ss., 387-388 e 432 ss.

(7) Cfr. H. HEUMANN, E. SECKEL, *Handlexikon*, cit., pp. 292-293.

(8) Sul tema si veda F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft*, cit., pp. 28 e 56.

(9) Cfr. F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft*, cit., p. 75.

(10) Su quanto segue si rinvia innanzitutto a L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., p. 110 ss.

(11) Si veda ad esempio Cod. Just. 4, 64, 7 (a. 294): “Emptionem rebus fieri non posse pridem placuit, igitur cum frumenti certam modulationem Callimacho et Acamato te dedisse, ut tibi repraesentent olei designatum pondus adseveres, si placitis citra stipulationis sollemnitate non exhibeant fidem, quantum dedisti, causa non secuta condicere pro desiderio tuo potes”. E ancora ivi, 6, 1, 4 (a. 317): “Quicumque fugitivum

costituzioni imperiali) sul tipo della *lex* costantiniana del 321, che concerne le procedure di appello, rigetto dell'accusa e consultazione, nell'ambito della giurisdizione centrale dell'impero (12). Circa l'appello all'imperatore — sia esso a seguito di un rigetto dell'accusa, da parte di un giudice di prima istanza indeciso, sia in conseguenza di un ricorso delle parti —, essa dispone che la materia del contendere sia sempre e di fatto limitata agli elementi già prodotti dinanzi al giudice di prima istanza. Ciò significa che, una volta introdotta tale procedura, le parti, nelle “*refutationes*” o nei “*refutatorii libelli*”, non potranno esibire alcun fatto nuovo. Il motivo di questa regolamentazione, che si discosta non poco dallo schema procedurale seguito fino ad allora, non risiede tanto nel timore (comunque dichiarato) di manovre tattico-processuali, quanto assai più nel proposito di rafforzare l'autorità dell'imperatore, garantendo la validità delle sentenze emanate a norma di rescritto. Inoltre vi è la volontà di creare i presupposti utili a una composizione burocratica di tali vertenze. La stessa presentazione degli atti è disciplinata da norme precise. E l'osservanza di queste ultime è un obbligo a cui l'imperatore vincola tutti i giudici, a cominciare da coloro che, titolari di un grado superiore, sono “*sublimitates*” e lo “*rappresentano*” in sede di giudizio (13). Indicativo al riguardo è il fatto che la

---

servum in domum vel in agrum inscio domino ejus susceperit, eum cum pari alio vel viginti solidis reddat. Sin vero secundo vel tertio eum susceperit, praeter ipsum duos vel tres alios vel praedictam aestimationem pro unoquoque domino repraesentet”. Si veda ancora L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Repraesentatio*, cit., pp. 111-112. Nel presente contesto vanno poi ricordate formule come “*sacrificia repraesentare*” e “*gratiam repraesentare*”, al cui riguardo si vedano: *Res gestae Alexandris Macedonis translatae ex Aesopo graeco*, a cura di B. Kuebler, Lipsiae 1888, pp. 88 (lib. II, cap. 25) e 157 (lib. III, cap. 49) (trattasi della traduzione, per mano di Giulio Valerio, del romanzo di Alessandro, risalente all'epoca costantiniana), nonché *Hegesippi qui dicitur historiae libri V* (seconda metà del IV sec.), a cura di V. Ussani, New York-London 1960, p. 95 (lib. I, cap. 41, n. 3: “... pro hospiti munere gratiam se lucis repraesentare”).

(12) Cfr. M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, cit., pp. 501-502 e 509-510; e F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft*, cit., pp. 72-73.

(13) Cfr. Cod. Th., 11, 30, 11 pr. (a. 321): “*Nemo in refutationem aliquid congerat, quod axerere intentione neglexerit. Quod quidem saepe fit industria, si, quod quis probari posse desperet, in praesenti disceptatione dissimulet, certus se esse revincendum, si commenticia et ficta suggesserit. Propter quod cogi etiam singulos oportebit ad proferenda in iudicio universa, quae ad substantiam litigii proficere arbitrantur, atque ea ratione urgeri, ut sciant sibi ex auctoritate legis istius non licere refutatoris tale aliquid*”

cancelleria imperiale, quando si riferisce al potere superiore di giustizia, che l'imperatore delega ai "praefecti praetorio" e ai loro vicari diocesani — ossia ai capi dell'amministrazione civile e ai loro "vicarii", nell'ambito delle 4 prefetture e delle 12 diocesi dell'impero, istituite dalla riforma di Diocleziano <sup>(14)</sup> —, usi la formula letteraria e non giuridica "vicem alicuius repraesentare", senza designare con ciò, in senso tecnico, la dignità vicariale a cui la delega dovrebbe essere di fondamento. Una circostanza del genere si riscontra anche nell'altra formula "reverentiam iudicationis (imperatorum) repraesentare" <sup>(15)</sup>, che concerne pur sempre l'"officium vicarii", che risale al tempo delle prime migrazioni germaniche e che in modo specifico differisce dalla "rappresentazione del diritto", di cui in età severiana (circa due secoli prima) erano insigniti i governatori delle province. Lo stesso infine può dirsi per una legge, che rimonta all'anno 400, che concerne il potere dei governatori delle province e che minaccia di gravi sanzioni, in quanto abuso di ufficio, la sottodelega (completa) conferita ai legati: "Pravam licentiam iudicum his cancellis severitatis includimus ut, si quis proconsulum vicem propriae potestatis in legatum suum velut ingratus nostro beneficio repraesentaverit, triginta librarum auri inlatione multetur eademque condemnatione legatus feriat" <sup>(16)</sup>. Anche qui, come si

---

ingerere, quod apud iudicem non ausi fuerint publicare. Nam si plena, ut iubemus, adsertio per litigatorem in iudiciis exeratur et integra instructio in consulti ordinem conferatur, stabit ratum ac fidele, quod iudicia nostra rescribserint, neque ullus querimoniae locus dabitur nec occasio supplicandi, ut convelli labefactarique iubeamus quae ad relationem eius sanximus, qui neque vera neque universa suggestit. Omnes igitur partium allegationes acta universa scribaturumque exempla omnium dirigantur. Quod cum universos iudices tum praecipue sublimitatem tuam, qui *cognitionibus nostram vicem repraesentas*, servare convenient".

<sup>(14)</sup> Cfr. J.N. MADVIG, *Die Verfassung und Verwaltung des römischen Staates*, Leipzig 1881, I, p. 585 ss.; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung*, cit., I, p. 231 ss.; M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, cit., p. 427; M. ROSTOVZEFF, *Gesellschaft und Wirtschaft*, cit., II, p. 219 ss.; e U.v. LÜBTOW, *Das römische Volk*, cit., p. 432 ss.

<sup>(15)</sup> Cfr. Cod. Th. 1, 15, 7 (= Cod. Just. 1, 38, 1, a. 377): "In civilibus causis vicarios comitibus militum convenit anteferri, in militaribus negotiis comites vicariis anteponi, quotiensque societas in iudicando contigerit, priore loco vicarius ponderetur, comes adiunctus accedat: si quidem cum praefecturae meritum ceteris dignitatibus antestet, vicaria dignitas ipso nomine eius se trahere indicet portionem et sacrae cognitionis habeat potestatem et iudicationis nostrae soleat repraesentare reverentiam".

<sup>(16)</sup> Cfr. Cod. Th., 1, 12, 8.

vede, compare il “vicem repraesentare”: ma contrariamente al testo costantiniano, “vicis” è, in questo caso, un oggetto *esterno*.

A condurci oltre quest'uso linguistico — e in una misura che, per quanto piccola, non è comunque irrilevante — è un brano che compare in un'opera storiografica a firma di Egesippo (pseudonimo di Giuseppe). Trattasi più esattamente di una libera versione latina della *Guerra ebraica* di Giuseppe Flavio, redatta nella seconda metà del IV sec. e tramandata fra gli scritti di Ambrogio <sup>(17)</sup>, il quale, stando ad alcuni documenti di antica data, ne sarebbe pure l'autore <sup>(18)</sup>. Nel brano suddetto è descritta la seguente situazione: Vitellio è stato sconfitto e con lui è uscito di scena l'ultimo dei concorrenti al principato. Roma attende il rientro del nuovo principe Vespasiano, il quale, come legato imperiale per la guerra in Palestina, sta guidando il proprio esercito nelle province d'Oriente. Il conflitto, fino a quel momento, è stato condotto con ponderatezza e prudenza: e ora non resta che combattere l'ultima battaglia, contro Gerusalemme. Perciò Vespasiano, scegliendo di partire subito per Roma, lascia sul posto il figlio Tito, in qualità di “consors” e di “successor” dei piani e delle iniziative belliche già avviate, “ut neque Romanis ipse deesset, nec Judaeis Vespasianus, quem filius repraesentaret” <sup>(19)</sup>. Non c'è dubbio che qui, nella relazione padre-figlio, trovi espressione una sorta di vicariato. Se poi si tien conto dell'autore, a cui il testo è attribuito, non si può fare a meno di rammentare che già un altro padre della Chiesa (ossia Tertulliano) ha qualificato il figlio di Dio come “repraesentator” del padre <sup>(20)</sup>. Inoltre, per quanto se ne sa, è questa la prima volta in cui “repraesentare” viene esplicitamente abbinato al concetto della successione. E più che richiamare altri brani dello stesso testo, ove quel termine compare con accezioni già meno insolite e originali <sup>(21)</sup>, vale la pena osservare

<sup>(17)</sup> Si veda in PL, XV.

<sup>(18)</sup> Si veda *supra*, la nota 11 del presente capitolo. Cfr. E. BICKEL, *Geschichte der römischen Literatur*, cit., p. 369.

<sup>(19)</sup> Cfr. in PL, XV, p. 292 (lib. IV, cap. 33, n. 2).

<sup>(20)</sup> Cfr. *supra*, nota 37, p. 45.

<sup>(21)</sup> Cfr. *infra*, la nota 24 del presente capitolo. E inoltre PL, XV, p. 98 (lib. I, cap. 41, n. 8: “iudicium repraesentare”), p. 182 (lib. III, cap. 1, n. 1: “... (Nero) qui turparet Oresten canendo et parricidio repraesentaret”), pp. 323-324 (lib. V, cap. 16: “non in multitudine populi sed in timore dei pater Abraham penetravit Aegyptum et cum

come, a differenza di quanto accade in Tertulliano, qui si parli di “repraesentatio” proprio per porre in risalto la dualità delle persone. Quel che si sottolinea è infatti la durata e la continuità d’effetto della strategia di Vespasiano, tramite l’apporto decisivo di suo figlio. Così, in modo affatto conseguente, l’Egesippo di Ambrogio può proseguire dicendo che: “Executor igitur paterni electus triumphi cum electa manu dirigitur Titus”.

Altre fonti coeve documentano come in questa fase del proprio sviluppo la parola “repraesentatio” sia di frequente usata nel senso della “collocazione”. “Aliquem” o “aliquid repraesentare” significa “porre”, “mettere a posto”, “collocare” qualcosa o qualcuno, mentre il riflessivo “se repraesentare” equivale a “presentarsi” o a “comparire” (*sc. in o dinanzi a un tribunale*).

Uno dei privilegi di cui, in base a un’ordinanza di Costantino, godono i segretari della cancelleria e gli altri ufficiali superiori dell’impero, sta nel non essere obbligati a collocare da soli nella scuderia i propri cavalli di servizio: “Si ex memorialibus vel ex palatinis nostris aliquis ad agendas curas rei publicae vel alterius officii fuerint destinatus, minime ab eo repraesentatio postuletur equorum” (22). Di poco precedente è il regolamento emanato da Diocleziano in materia di diritto processuale, secondo cui ove si tratti di una “actio in rem” e ove l’imputato, dopo tre ordini di comparizione, sia ancora contumace, l’accusa può scegliere (data la violazione suddetta dell’obbligo di comparizione, se non anche di quello di costituirsi in giudizio) se fare istanza di trattamento unilaterale (con annesso giudizio in contumacia) o se richiedere che la cosa contesa le venga assegnata in possesso. Questa seconda possibilità è conforme al metodo della costrizione indiretta, che è tipico del più antico diritto processuale romano e che sospinge l’imputato contumace nel ruolo dell’accusatore, onde “si rappre-

---

abductae coniugis captivam videret pudicitiam, bello tamen abstinuit, adsumit orationis piae arma, defensorem adhibuit qui dormientem evinceret et expugnato hoste intaminatam sibi coniugem repraesentaret”) e p. 409 (lib. V, cap. 53. n. 1: “(anima) instar quoddam divini muneris repraesentans, cum ingreditur vitam infundit, cum excedit corpore mortem operatur”).

(22) Cfr. Cod. Th., 6, 35, 2. Il passo così prosegue: “Qui autem in palatio obsequia non praebuerunt, sed ex alio hominum genere sunt, equus sollemnes pro huiusmodi actu repraesentent”.

senti” (23). Nella summenzionata versione ambrosiana del *Bellum Iudaicum* si legge che, “... vocatus ad iudicium”, il nobile Aristobulo, della stirpe dei Maccabei, infine “sese repraesentavit” (24). Come a dire che qui la “repraesentatio alicuius” equivale alla “comparsa (di qualcuno) dinanzi al tribunale”: “In negotio criminali per rationalem colonos vel conductores rei privatae nostrae, quorum repraesentatio poscitur, exhibendos esse sinceritas tua cognoscat, in civili vero causa defensorem domus nostrae adesse debere” (25). Infine, la formula “aliquem repraesentare” compare in altri tre documenti. Il primo reca notizia della situazione, nella quale versa l’amministrazione dell’impero agli inizi dell’epoca delle migrazioni di popoli. La costituzione emanata nel 399 cerca di porre freno al saccheggio, cui vanno soggetti i beni demaniali. Gli ufficiali competenti sono ritenuti responsabili (per buone ragioni, a quanto pare) delle ruberie commesse dai fuggitivi, quando non riesca a loro di “rappresentarli” (o di condurli alla propria presenza) entro un periodo di tempo

---

(23) Cfr. Cod. Just., 7, 43, 8 (a. 290): “Consentaneum iuri fuit temporibus ad praesentiam partis adversae praescriptis praesidem provinciae impleta iuris sollemnitate et adversario tuo trinis litteris vel uno pro omnibus peremptorio edicto, et praesentiam sui faceret, commonefacto, si in eadem contumacia perseveravit, praesentis adlegationis audire. Quod vel successor eius facere curabit, a quod ter citatus si contumaciter praesentiam sui facere neglexerit, non abs re erit vel ad cogendum eum, ut se repraesentaret, possessionem bonorum cui incumbit ad te transferre et adversarium petitem constituit, vel auditis defensionibus tuis id quod iuris ratio exegerit iudicare”. Cfr. anche ivi. 12, 7, 2, 3: “Qui vero per quinquennium integrum se repraesentare cessaverint...”. Su questi aspetti si vedano: A. STEINWENTER, *Studien zum römischen Versäumnisverfahren*, München 1914; H. KRÜGER, *Das summatim cognoscere und das klassische Recht*, in ZRG Rom. Abt., XLV, 1925, pp. 39-86 (in part. pp. 75-76); L. WENGER, *Institutionen des römischen Zivilprozessrecht*, München 1925, p. 272; e M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, cit., pp. 205 ss., 376 ss. e 466.

(24) Cfr. *Hegesipp* (= PL, XV), p. 23 (lib. I, cap. 15, n. 2). Si veda anche ivi, p. 241 (lib. IV, cap. 1, n. 5): “centurio quoque cum decem aliis Syris rem egregiam fecit ac memorabilem. Nam in ipso tumultu cum Romanos urgeri cerneret, in abdita cuiusdam domus sese contulit atque ibi inter cenandum cum Iudaei conloquerentur, quae Romanis machinati forent, nocte intempesta omnes eos interfecit et cum militibus Romano sese exercitui repraesentavit”.

(25) Cfr. Cod. Th., 10, 4, 3 (ca. 370). “Rationalis rei privatae” è apposizione che indica l’amministratore dei beni della corona imperiale, mentre “defensor domus” è il giustiziaro del patrimonio privato dell’imperatore. Si vedano al riguardo: R. HIS, *Die Domänen der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1896; e O. HIRSCHFELD, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*, Berlin 1905, pp. 35 ss., 46-47 e 121 ss.

determinato. Con malcelato sarcasmo, agli stessi ufficiali è poi riconosciuto espressamente il diritto di regresso nei confronti dei fuggitivi (26). Ciò di cui si tratta, in questo caso, è una sorta di “garanzia di presentazione”, istituita in forma assai curiosa e attribuita per legge ai titolari di pubblici uffici. Tale particolare specie di “fideiussio” (27) non pone il garante nella posizione del debitore, non gli impone di risarcirne i debiti, né lo carica di un onere proprio e sussidiario: ma semplicemente lo obbliga a far sì che, entro il tempo stabilito, l'interessato sia tradotto in giudizio. Qualcosa di simile compare nelle due costituzioni emanate, nel 530 e nel 531, dall'imperatore Giustiniano (28). Leggiamo infatti: “... si quis pro alio spoponderit, quatenus eum intra certum tempus tradat vel certam quantitatem pecuniarum pro eo inferat, et tempore statuto iam effluente non poterit eum repraesentare”. Il modo in cui questa “garanzia di presentazione” è trattata ha una propria peculiarità nel fatto di non esigere espressamente nessuna forma di scrittura. Inoltre è a questo stesso proposito che si parla pure di “garanzie circa la rappresentazione di persone”: “... nisi confessio litteris exposita fuerit a fideiussoribus ex repraesentatione personarum...”.

Nei contesti fin qui esaminati, il termine “rappresentazione” non assume mai il semplice significato di “raffigurazione” interna o

---

(26) Cfr. Cod. Th., 10, 1, 16: “Omnium praediorum, quae rei nostrae adgregata sunt, in diversis speciebus maxima pars passim ab improbis direpta est. Et quamvis secundum iuris ordinem ea, quae erepta sunt, in quadruplum oportuerit postulari, clementiae tamen nostrae moderationem secuti decernimus ex die, ex quo iussio nostra fuerit celebrata, cessantibus frustratoriis defensionibus, quibus in exactorum personam refertur commissa direptio, intra tres menses ea tantum quae constiterit pervasa restitui. Quod si quispiam ingratus nostro beneficio solutionem distulerit, in dupli poena teneatur obnoxius. Qua condicione eos quoque volumus astringi, qui in fugam versi esse dicuntur, ut, nisi intra constitutum tempus quae sunt direpta reddantur, ut ad modum dupli rei nostrae eorum praedia vindicentur. Officia quoque iudicum diversorum, si non exactores et compulsores, quorum directio arguitur, repraesentaverint tempore superioris constituto, eadem poena retinebit, ipsis adversus fugientes actione servata. Iudicum quoque segnitiam in hac parte gravissima multa feriendam esse censemus”.

(27) Su di essa e su quanto segue si rinvia a: P. JÖRS, W. KUNKEL, L. WENGER, *Römisches Privatrecht*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1949, p. 212 ss.; E. LEVY, *Weströmisches Vulgarrecht*, cit., p. 57; M. KASER, *Römisches Privatrecht*, München und Berlin 1966, p. 212 ss.; ID., *Das Römische Privatrecht*, cit., I, p. 555 ss.; ID., *Das römische Privatrecht*, cit., II, p. 330 ss.

(28) Cfr. Cod. Just., 8, 40, 26 pr. (= 8, 40, 27, 1).

esterna, né quello della “rappresentanza su mandato”, ma designa sempre una presentificazione reale ed effettiva. La differenza fra il senso mediale della “repraesentatio totius nominis Christiani” di Tertulliano e quello transitivo della un po’ meno nota “repraesentatio personarum” di Giustiniano, è senza dubbio evidente. Ma in luogo di finzioni o di costrutti immaginari, ambedue le formule designano comunque una presenza reale.

Di una presentificazione reale — e non solo immaginaria o in forma di mandato — si parla anche nella seguente lettera, che pure ha per oggetto il conferimento dei pieni poteri a un mandatario: “Valde necessarium esse perspeximus, ut sicut decessorum fuit iudicium, ita uni eidemque personae omnia committamus, et ubi nos presentes esse non possumus, nostra per eum, cui precipimus, *repraesentetur auctoritas*”. Così scrive, in una delle sue tante epistole, il grande papa-monaco Gregorio I <sup>(29)</sup>. Si noti come non sia il papa a dover essere rappresentato (dal mandatario), ma sia piuttosto la sua autorità a dover essere fatta valere. Al di là delle tante sfumature e fluttuazioni semantiche e a prescindere anche dalle peculiarità di ogni singolo contesto, uno stesso uso linguistico congiunge, come fattore di continuità, la “rappresentazione del diritto” (di un governatore provinciale in età severiana), la “rappresentazione della pretesa a un deferente rispetto del potere di giustizia dell’imperatore” (da parte degli ufficiali superiori del tempo delle prime migrazioni germaniche) e la “rappresentazione dell’autorità” del vescovo di Roma (da parte di un legato papale del periodo a cavallo fra il VI e il VII sec.). E tuttavia si spiana, in pari tempo, il sentiero verso un’evoluzione semantica, dalla quale scaturirà a poco a poco il concetto della rappresentanza come intermediazione.

### 9. *Le leggi delle tribù germaniche.*

Nelle leggi delle tribù germaniche di età franca, il termine “repraesentare” mantiene il significato giuridico-processuale della “presentazione”. Tanto nel *Liber iudiciorum* del 654, redatto dal re

---

<sup>(29)</sup> La lettera è menzionata nel *Decretum Gratiani* (cap. 1, D. 94). Si veda in merito H.K. LUXARDO, *Das päpstliche Vordecretalen-Gesandtschaftsrecht*, Innsbruck 1878.

visigoto Recesvindo (649-672), quanto nella *Lex Ribuaria* franca, esso è usato più volte, con riferimento alla procedura giudiziaria, in luogo di “praesentare” o di “aliquem praesentem facere”. Il *Liber iudiciorum*, noto più tardi come *Lex Visigothorum* (*Reccesvindiana*), si situa in una lunga serie di codificazioni visigotiche, che ha inizio col codice di re Eurico (il più antico compendio di leggi germaniche giunto fino a noi, seppure in frammenti) <sup>(30)</sup>. Influenzata dal diritto romano, la codificazione di Recesvindo mette capo, per la prima volta, a un diritto unitario dell'impero, valido per romani e goti: e nella ripartizione interna per libri, titoli e capitoli, segue il modello delle raccolte di costituzioni imperiali. Fra le disposizioni inerenti al processo penale e contenute al tit.1 (*de accusationibus criminum*) del lib. VI (libro che, pur in modo non conclusivo, tratta di “iscelera et tormenta”), si parla (al cap. 1) dell'obbligo, per un signore, di condurre dinanzi al tribunale un proprio servo accusato di un crimine: e si usa in proposito la formula “in iudicio presentare” <sup>(31)</sup>. Al lib. VII; tit. 2, cap. 20, con riferimento sia ai casi di furto, sia alla liberazione di un carcerato, gli uni e l'altra minacciati di sanzione, ricorre ugualmente il verbo “praesentare”. Qui però si parla anche di “repraesentare” e, a quanto sembra, lo si fa per intendere la “ri-presentazione” del reo fuggitivo: “Si quis furem captum aut reum alicui excusserit ...C flagella suscipiat et quem excussit repraesentare cogatur” <sup>(32)</sup>. C'è peraltro una serie di documenti, nei quali “praesentare” e “repraesentare” sono impiegati come sinonimi. Nel capitolo dianzi citato si parla una seconda volta di “ricondurre indietro il fuggitivo”: ma con quest'ultima espressione il testo allude a: “Quem si non presentaverit” <sup>(33)</sup>. Nello stesso senso il lib. IX, tit.

<sup>(30)</sup> Cfr. K. ZEUMER, *Geschichte der westgotischen Gesetzgebung*, in NA, XXIII, 1898, pp. 419-516; XXIV, 1899, pp. 39-122 e 571-630; XXVI, 1901, pp. 91-149; W. EBEL, *Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland*, Göttingen 1958, p. 30 ss.; C. Fr. v. SCHWERIN, H. THIEME, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin und München 1950, p. 51 ss.; H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Karlsruhe 1954, I, p. 179 ss.; e H. FEHR, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Berlin 1962, p. 64 ss.

<sup>(31)</sup> Cfr. E. WOHLHAUPTER (a cura di), *Gesetze der Westgothen*, Weimar 1936, p. 152.

<sup>(32)</sup> Ivi, p. 182. Si vedano pure p. 184 (il cap. 22 dello stesso tit.) e p. 262 (*Lex Vis.*, IX, 1, 17-18).

<sup>(33)</sup> Ivi, p. 184.

1, contiene un passo ove, trattandosi di misure contro l'occultamento di persone (*De fugitivis et occultatoribus fugamque preventibus*), si considera il caso di qualcuno che, per ragioni di umanità, offra riparo a un servo fuggitivo. Qui l'obbligo di riconsegnare la persona o di fornirne in cambio un'altra è reso con verbi quali "repraesentare" e "reddere", ove però quest'ultimo ha il chiaro significato di "fornire" o "dare" e non quello di "restituire": "Et apud quem novissime venit, aut repraesentit qui fugit, aut parisi meriti servum domino reddat" (34). Questa equivalenza di "repraesentare" e "reddere", dovuta a impoverimento semantico del prefisso *re-*, è già frequente nell'uso della tarda età imperiale. Capita poi che, al contrario, il verbo "praesentare" venga impiegato nell'accezione di "ricollocare, rimettere a posto" (35). E infine in una legge di Recaredo (586-601) — tutti i testi fin qui citati appartengono a una produzione giuridica più antica, che giunge fino all'epoca di Leovigildo, padre di Recaredo, e che dapprima ebbe vigore solo fra i goti —, la formula summenzionata "in iudicio presentare" è resa con "in iudicio repraesentare" (36).

In un analogo contesto, ossia nell'ambito delle disposizioni inerenti a un servo accusato di furto, anche la *Lex Salica* parla di "repraesentare", con ciò intendendo "condurre dinanzi al tribunale" (37). La *Lex Ribuarica* — che con tutta probabilità non è un documento giuridico valido per la sola tribù franca dei ripuari (o franchi renani) ma un rifacimento della *Lex Salica*, valido per l'Austrasia e realizzato al tempo di Carlomanno (741-747) (38) — usa allo stesso modo la formula "se ante rege repraesentare", col signifi-

(34) Ivi, p. 254 (*Lex Vis.*, IX, 1, 4).

(35) Ivi, p. 260 (*Lex Vis.*, IX, 1, 13).

(36) Cfr. K. ZEUMER (a cura di), *Leges Visigothorum*, in *MGH. Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum Tom I*, Hannoverae et Lipsiae 1902, p. 297 (*Lex Vis.*, XII, 1, 2): "Sed si privatus cum servis fisci nostri habuerit causationem, actor vel procurator commonitus in iudicio rectoris provinciae vel iudicis territorii, ubi causa fuerit intromissa, suum repraesentet minorem, ut discusso negotio districtione legali unuscuiusque emendetur excessus".

(37) Cfr. *Lex Salica*, tit. 42, §§ 12 e 14, in K. A. ECKHARDT (a cura di), *Die Gesetze des Karolingerreiches 714-911*, Weimar 1934, p. 62. Si veda anche p. 92 (tit. 61), ove, in luogo di "repraesentare" e con lo stesso significato, si usa la formula "praesentem facere".

(38) Cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., I, p. 184 (con ulteriori riferimenti) e gli altri titoli citati *supra* alla nota 30.

cato di “presentarsi dinanzi al re (per battersi a duello)” (39). Una particolare menzione va poi riservata ai titt. 30-32 della stessa *Lex Ribuaria* ove — anche qui con riferimento precipuo alla procedura — si parla dell’azione giudiziaria contro un servo o contro un libero sottoposto a mundio, ed è pure trattata, in generale, la citazione in giudizio. Al tit. 32 (*De manire*) cap. 4 ritroviamo la “garanzia di presentazione”, questa volta nella versione germanica. Quando infatti un individuo, citato in giudizio dalla controparte, evita di presentarsi dopo il settimo mandato di comparizione e rifiuta inoltre di pagare le penali all’uopo previste: “tunc iudex fideiussores ei exigat, ut se ante regem repraesentit, et ut se ante regem repraesentit, et ibidem cum arma sua contra contrarium suum re studeat defensare” (40). Ai titt. 30 e 31 (risp. *De servo repraesentando* e *De homine ingenuo repraesentando*) la formula “aliquem repraesentare” ricorre poi, più di una mezza dozzina di volte, nell’accezione di “mettere qualcuno nella condizione di sottostare a un processo” (41).

Intorno al 1100, mentre una nuova epoca, inaugurata dal “miracolo di Bologna”, va aprendosi nella storia del diritto europeo, in Inghilterra il termine “repraesentare” è ancora usato, con tutta naturalezza per tradurre la presentazione (di qualcuno) dinanzi al giudice, della quale si parla in una legge emanata dal re anglosassone Aethelstan (cognato di Ottone il Grande) (42). “Repraesentare aliquem iuditio” è poi la formula che, con riferimento alla “garanzia di presentazione” in materia di stipulazioni, compare nell’“ordo iudiciarius” di un ignoto canonista, che opera a Parigi fra il 1170 e il 1180 (43). A sua volta il riflessivo “se repraesentare”

---

(39) Cfr. K.A. ECKHARDT (a cura di), *Die Gesetze*, cit., p. 178 (tit. 59, § 4. La *Lex Alamannorum*, al tit. 36 § 4, usa a questo riguardo la formula “se praesentare”. Cfr. *ivi*, II/2, p. 24.

(40) *Ivi*, p. 152.

(41) *Ivi*, p. 150.

(42) Cfr. F. LIEBERMANN (a cura di), *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle a.S. 1903, I, p. 155: “si quis non habens terram serviat in alio comitatu et ad cognatos suos quandoque redeat, qui eum in ipso reditu (ipsa visitatione), firmabit, eum ad rectum (ius) publicum representet, si ibi forisfaciat, vel emendet pro eo”. Si veda anche *ivi*, III, p. 308 ss.

(43) Cfr. C. GROSS (a cura di), *Incerti auctoris ordo iudiciarius, pars summae legum et tractatus de praescriptione*, Innsbruck 1870, p. 203.

figura in un certo numero di documenti (44), tramandati sia dalla letteratura canonistica di diritto processuale (che è assai fiorente, soprattutto nel XIII sec.), sia nei formulari inerenti alle tecniche di registrazione e certificazione (45). Al tit. 4 (*de citationibus*) della propria *Summa de iudiciario ordine* (un testo risalente al pontificato di Innocenzo IV), Grazia Aretino usa indifferentemente le formule “per se vel procuratorem legitimum se repraesentare” e “se coram iudice praesentare” (46), ambedue col significato (confermato anche da altri passi) di “essere rappresentati (o farsi rappresentare) da un mandatario” (47). In accordo con ciò, lo stesso autore tratta, ai titt. 6 e 8, la presentazione delle parti dinanzi al tribunale e l’entrata in scena dei rispettivi procuratori, servendosi di diciture quali “praesentatio” o “repraesentatio partium (actoris, rei)” e “repraesentatio procuratoris (syndici)”. Come già notammo, i genitivi qui sono riferiti a soggetti, non a oggetti. Della “repraesentatio rei” (sempre e comunque in senso intransi-

---

(44) Naturalmente questa formula si incontra anche nelle fonti. Un documento veronese del 1238 recita ad esempio: “... Zalterius notarius pro se et fratribus et suo patre coram dicto d. Sedoerio (*sc.* potestate Tridenti) se repraesentavit”. Citato in J. FICKER, *Urkunden zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, Innsbruck 1874, pp. 388-339.

(45) Su questo genere letterario si veda M. A. v. BETHMANN-HOLLWEG, *Der germanisch-romanische Civilprozess im Mittelalter. III.: Vom zwölften bis fünfzehnten Jahrhundert*, Bonn 1874, p. 159 ss.

(46) Cfr. *Gratiae Aretini summa de iudiciario ordine*, in F. BERGMANN (a cura di), *Pillii, Tancredi, Gratiae libri de iudiciorum ordine*, Göttingen 1842, pp. 317-384 (in part. pp. 327 e 334). Si vedano al riguardo: F. C.v. SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts in Mittelalter. V.: Das dreyzehnte Jahrhundert*, Heidelberg 1829, p. 146 ss., e M. A. v. BETHMANN-HOLLWEG, *Der germanisch-römische*, cit., p. 131 ss. Si consideri poi la *Summa del Magister Aegidius*, che risale pure all’epoca di Innocenzo IV ed è edita in L. WAHRMUND (a cura di), *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter*, Innsbruck 1906, I/1, p. 4. E anche la *Summa notarie de hiis que in foro ecclesiastico coram quibuscumque iudicibus occurrunt notariis conscribenda*, compilata da Giovanni da Bologna e edita in L. ROCKINGER (a cura di), *Briefsteller und formelbücher des elfften bis vierzehnten jahrhunderts*, München 1864, II. Abt., pp. 593-712 (in part. p. 694). Quest’opera, che risale alla fine del XIII sec. ed è dedicata a John Peckham, arcivescovo di Canterbury, contiene fra l’altro molti formulari relativi alla presentazione degli appelli: e ognuno di essi, nella parte conclusiva, prevede una scadenza, entro la quale l’appellante deve “per se vel procuratorem ydoneum ad causam ipsam sufficienter instructum ... se conspectui (*sc.* del metropolita o del papa) repraesentet”. Cfr. *ivi*, pp. 695-696.

(47) Cfr. *Gratiae Aretini summa de iudiciario ordine*, cit., pp. 338 e 349-350.

tivo) parla anche Egidio Foscarari, il primo decretista laico bolognese, nel suo cospicuo *Ordo iudiciarius* (un testo che, compilato negli anni Sessanta del XIII sec., si indirizza soprattutto alla prassi e che, all'epoca, fu molto diffuso e apprezzato). Leggiamo infatti: “... repraesentet se reus coram iudice et de repraesentatione faciat fieri instrumentum...” (48). Qui il termine “repraesentatio”, usato in alternativa a “praesentatio”, designa la produzione, dinanzi al tribunale, di documenti essenziali per il processo (produzione che va registrata pubblicamente). Questa “repraesentatio litterarum” ha inoltre un ruolo importante, anche se non esclusivo, quanto alla certificazione delle “litterae” curiali, nel processo straordinario “per rescritto” che, a seguito di una “impetratio”, si tiene non dinanzi a un giudice ordinario, ma a un delegato papale. Nella propria *Summa*, al tit. *de iudice adeundo*, Grazia Aretino tratta le “litterae apostolicae”, così esprimendosi: “His igitur inspectis statim iudex praecipere debet notario, quod de repraesentatione litterarum notarius publicum conficiat instrumentum; aut ipsarum praesentatio in acta publica redigatur per duos idoneos viros” (49).

Vero è, d'altra parte, che, quanto a valenza semantica, il “se repraesentare” non concerne affatto la sola comparsa dinanzi a una corte degli individui impegnati in un processo. Esso denota, ad esempio, anche la partecipazione congiunta di più chierici a un

---

(48) Cfr. in L. WAHRMUND (a cura di), *Quellen*, cit., III/1, p. 31. In ivi, p. 18, il curatore elenca ben 78 manoscritti.

(49) Cfr. *Gratiae Aretini summa de iudiciario ordine*, cit., p. 326. Si veda poi il cap. 2 dell'*Ordo iudiciarius* di Egidio Foscarari (in L. WEHRMUND, *Quellen*, cit., III/1., p. 2 ss.) nonché la *Summa* di Bonaguada d'Arezzo, avvocato curiale del tempo di Innocenzo IV, edita col titolo di *Summa introductoria super offitio advocacionis in foro ecclesiae*, in A. WUNDERLICH, *Anecdota quae processum civilem spectant*, Gottingae 1841, pp. 121-345. Qui, alla p. 164 (part. 1, tit. 3), si legge che: “Sit cantus advocatus actoris ..., cum litteras generales impetravit a curia Romana, quod ipsas iudici vel iudicibus, ad quos sunt impetratae, praesentet praesentibus testibus et notario, et de repraesentatione faciat publicum instrumentum, et tenorem ipsarum litterarum et libelli inseri faciat in citatorio edicto. Per hoc est perpetua iurisdictio, ut aliae litterae, non facientes mentionem de his, impetrari non possint super personis vel rebus jam expressis, extra de rescriptis”. Sul processo canonico rescrittorio si veda M. A. v. BETHMANN-HOLLWEG, *Der germanisch-römanische Civilprozess*, cit., pp. 75 e 125 ss. Si veda inoltre E. JACOBI, *Der Prozess im Decretum Gratiani und bei den ältesten Dekretisten*, in ZRG 34 Kan. Abt., III, 1913, pp. 223-343 (in part. p. 239).

qualche atto d'ufficio <sup>(50)</sup>. Rilevante, a questo proposito, è un documento di epoca relativamente più tarda. Esso risale infatti al 1338, anno di fondazione del circolo elettorale del Reno. I conti palatini autorizzati a presiederlo sono non meno di quattro (*cum non esset diffinitum, quis eorum comes esse debeat vocem habens*), e cioè: Rodolfo, il suo fratello minore Ruperto e due cugini di nome Ruperto e Stefano. Il *Renser Weistum* — che poco prima, in una versione mutata, è stato notificato *licet juris*, come legge dell'impero, da Ludovico il Bavaro a Francoforte — li designa come “repraesentantes comitem palatinum” <sup>(51)</sup>. Ciò non significa, evidentemente, che i quattro pretendenti “rappresentino” il conte palatino (investito della dignità di elettore), ma che, almeno per il momento, tutti assieme occupano il suo posto, svolgono il suo ruolo e congiuntamente ne adempiono le funzioni. Può darsi che qui si abbia a che fare anche con un'origine indiretta e putativa del significato di “raffigurazione”, che è a noi più familiare. Ma non c'è dubbio che, a venir accentuata, sia la circostanza per cui, data la presenza congiunta di *tutti* i pretendenti, il voto elettorale è valido a qualsiasi effetto. Inoltre, val la pena osservare come la configurazione semantica qui individuata ricorra, in versione latina, anche nei testi di due *instrumenta* notarili, editi a Coblenza qualche tempo dopo. Le formule introduttive (*cum nondum discussum fuerit, quis eorum vocem in electione... habere et ea frui deberet vel posset*) già alludono alla presenza di più (in questo caso, di due) pretendenti alla dignità di elettore e conte palatino. Ma anziché di “comitem palatinum repraesentantes” si parla qui, con tono notarile, di “pro comite palatino Reni se ambos repraesentantes”: dunque non di “rappresentanti” del conte palatino (renano), ma di persone che “si presentano” al suo posto <sup>(52)</sup>.

---

<sup>(50)</sup> Si vedano gli statuti del capitolo della collegiata di Longuyon, datati 6 febbraio 1296, in E. E. STENGEL, *Nova Alemanniae. Urkunden Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts, I. Hälfte*, Berlin 1921, pp. 12-14 (in part. p. 13).

<sup>(51)</sup> Cfr. K. ZEUMER, *Ludwigs des Bayern Königswahlgesetz “Licet iuris” vom 6. August 1338. Mit einer Beilage. Das Renser Weistum vom 16. Juli 1338*, in NA, XXX, 1905, pp. 85-112 (in part. p. 111).

<sup>(52)</sup> Nel *Notariatsinstrument* di Coblenza, emanato il 5 settembre 1338 e concernente l'applicazione delle cinque leggi introdotte da Ludovico il Bavaro, in merito

Infine, tornando per un attimo sulla già discussa accezione giuridico-processuale del termine “repraesentatio”, è d'uopo sottolinearne una particolare sfumatura, che forse rinvia ad un uso tecnico più antico. Consideriamo infatti la formula “tempus repraesentationis”. I dati storici che la riguardano sono i seguenti: in relazione col *Decretale c. 11 X II, 19*, che prevede la forma scritta per tutta quanta la procedura e che quindi dispone, di necessità, che tutti gli atti processuali siano registrati pubblicamente, viene progettato uno schema della sequenza, nella quale i vari capitoli procedurali andranno ordinati. La parola “tempus” è così impiegata per designare una fase determinata del procedimento. La popolare *Summa minorum* — anonima per tradizione, ma attribuibile a un *magister artium* della metà del XIII sec., a nome Arnolfo — recita al riguardo: “Primum est ante citationem. Secundum est tempus citationis. Tertium est repraesentationis partium coram iudice. Quartum proponendarum exceptionum dilatoriarum”, e così via, fino a: “Decimum tempus sententiae diffinitivae” (53). Traendo elementi da questa *Summa minorum*, Martino da Fano (54), nel proprio *Ordo iudiciorum* del 1260 circa, parla del “tertium (tempus) repraesentationis” nei termini seguenti: “Circa tempus repraesentationis considerantur duo: aut venit reus et non actor aut uterque...” (55). Verso la metà del XIV sec. anche il grande Bartolo (56) insegna che

---

all'elezione dell'imperatore, al reclutamento militare, alle rapine in strada, alla dichiarazione della faida e alla tutela dei messaggeri imperiali, si legge al n. 1 che: “... dominus Ludewicus... una cum reverendis... Bald(ewino) Trev(erensis) et Henr(ico) Mogunt(iensis) ecclesiarum archiepiscopis necnon illustribus et preclaris dominis Rudolpho et Ruperto pro comite palatino Reni se ambos representantibus, cum nondum discussum fuerit, quis eorum vocem in electione ratione dicti comitatus habere et ea frui deberet vel posset...” (cfr. in E.E. STENGEL, *Nova Alemanniae*, cit., pp. 370-375, citaz. p. 371). Si veda anche l'altro e coevo *Notariatinstrument* di Coblenza sulla dichiarazione di Ludovico circa la possibilità di una riconciliazione con la curia (ivi, pp. 375-378).

(53) Cfr. L. WAHRMUND (a cura di), *Quellen*, cit., I/2, p. 1. Si veda anche ivi, p. 8 (Rubr. IV): “De tempore praesentationis coram iudice. Circa tempus repraesentationis partium coram iudice notemus tria, quia aut venit reus et non actor, aut actor et non reus aut uterque”.

(54) Cfr. F. C.V. SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts*, cit., V, p. 487 ss.

(55) Cfr. in L. WAHRMUND, *Quellen*, cit., I/7, pp. 2 e 5.

(56) Cfr. BARTOLUS de SAXOFERRATO, *Tractatus de ordine iudiciorum*, a cura di G. A. Martin, Jena 1826, p. 16.

“tertium est tempus repraesentationis”. In questo novero di abbreviazioni a mo’ di formula, la “repraesentatio” designa l’“entrata in scena” delle parti, esattamente come accade, in altri contesti, per le figure del dramma <sup>(57)</sup>. E d’altra parte, l’espressione “ordo” non si riferisce solo ai lavori di un processo, ma anche allo svolgimento di un’azione liturgica, di un dramma <sup>(58)</sup> e, si può supporre, della messa.

---

<sup>(57)</sup> Si rinvia qui a E. WOLFF, *Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas*, cit.

<sup>(58)</sup> Ivi, p. 1.

PARTE SECONDA

**IL TERMINE “*REPRAESENTATIO*”  
NELLA TERMINOLOGIA GIURIDICA,  
ECCLESIOLOGICA E POLITICA DEL TARDO  
MEDIO EVO E DELL’ETÀ MODERNA  
FINO AL XIX SECOLO**



## CAPITOLO IV

### “REPRAESENTATIO” E LUOGOTENENZA

10. Premessa. — 11. “Corpus mysticum” e “persona repraesentata”. — I. Il termine “repraesentatio” e il significato di “vicarietà”. — II. “Repraesentatio”: rappresentanza del “corpus mysticum Christi”? — III. La dottrina della “persona repraesentata”. — IV. Ricapitolazione. — 12. Rappresentazione e vicarietà. — I. La vicarietà nel diritto romano — II. La trattazione del problema nel Medio Evo. — III. La “repraesentatio” come designazione tecnica della vicarietà diretta. — IV. Il retroterra storico-filologico della liturgia della messa. — 13. “Repraesentatio”: personificazione di un ruolo. Il termine “repraesentatio” nel diritto successorio e nel diritto internazionale. — I. Personificazione di un ruolo e “repraesentatio” di uno *status*. — II. Lo “ius repraesentationis” nel diritto successorio. — III. La “repraesentatio” nel diritto internazionale.

#### 10. *Premessa.*

L'indagine sul termine “repraesentatio” nella letteratura canonistica, legistica e pubblicistica del Medio Evo punta in primo luogo a individuare i contesti, dai quali (o entro i quali) il significato della vicarietà è venuto associandosi via via al verbo “repraesentare” e ai suoi derivati. Il problema, una volta posto, implica di necessità una riduzione del campo prospettico. Con ciò, evidentemente, non si vuol dire che il nostro vocabolo non abbia più svolto alcun ruolo al di fuori dell'ambito qui inquadrato: né che le altre sue accezioni si siano perse o siano divenute desuete. Basti infatti ricordare, per contrasto, come la lingua teologica (della quale si è parlato al cap. II, § 5) abbia potentemente influito sulla sua evoluzione: e sviluppando l'idea della “presentificazione” mediante immagine-copia, sia giunta al punto di prefigurare la moderna terminologia gnoseologica. Neppure l'antipode semantico, che è espresso dai significati di “prestazione”, “pagamento in contanti”, “presentazione” o “traduzione in giudizio”, benché si attenui di molto, scompare mai del tutto. Nel *Lexikon* di Göckel — edito nel 1613 e da noi già dianzi menzio-

nato <sup>(1)</sup> — quest’uso linguistico compare ancora, come pure l’espressione tipica “se repraesentare”: e nulla autorizza a sostenere che si tratti solo di un residuo di letture umanistiche o della moderna riscoperta di antichi modi di dire. È vero altresì che la formula “aliquem repraesentare”, di cui abbiamo seguito gli sviluppi dalla tarda antichità fino alla prima canonistica, auspice la nuova scienza del diritto canonico assume, nel XIII sec., una valenza tecnica nuova, ancorché di senso equivalente. Nell’*Aurea Summa super titulis decretalium* <sup>(2)</sup>, il celebre decretalista Ostiense (*alias* Enrico da Susa, cardinale di Ostia, morto nel 1271) tratta del “patrono debetur honor”, “qui consistit in repraesentatione... ad praebendas” <sup>(3)</sup>. Poco più avanti egli aggiunge che: “nullus instituendus est, nisi repraesentetur a patrono, ... sine repraesentatione patroni” <sup>(4)</sup>. Qui il termine “repraesentatio” indica l’elemento principale dell’insieme di spettanze singole che compongono il patronato: le stesse di cui talvolta, con esiti contrastanti, già il diritto germanico delle comunità di fede ha tentato di occuparsi <sup>(5)</sup>. Tale elemento consiste nel “diritto di presentazione” che il patrono della Chiesa locale detiene e che distingue il suo *status* da quello degli ufficiali ecclesiastici istituiti per collazione <sup>(6)</sup>. Al diritto di patronato, il lib. 3 della

<sup>(1)</sup> Cfr. *supra* pp. 86-87. Si veda poi in J.H. ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon Aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig und Halle 1742, XXXI, coll. 648-650, ove sono riportate, fra le altre, le formule “repraesentare aliquem in iudicio”, “repraesentare jus” e “repraesentatio pecuniae” (quest’ultima col significato di “pagamento in contanti o presentazione di denaro prescritta da un tribunale in accordo col diritto”).

<sup>(2)</sup> Cfr. HOSTIENSIS, *Aurea Summa super titulis decretalium*, Venezia 1605.

<sup>(3)</sup> Ivi, col. 1156 (lib. III, tit.: *De Jure patronatus*, n. 3: *Quid competat patrono*).

<sup>(4)</sup> Ivi, coll. 1156-1157. Si veda inoltre alle coll. 1159-1162 (i nn. 8-12): “Illud autem dubium non est, quod per repraesentationem acquiritur ius repraesentato ... Ubi ergo verus patronus laicus repraesentat, nec postea variat, habet repraesentatus hoc ius ... ubi autem variat et secundus admittitur, tunc nullum ius habet primo repraesentatus... Illud autem omittenda non est, quod nullus seipsum repraesentare potest ...; quia inter repraesentatum et repraesentantem debet esse differentia”.

<sup>(5)</sup> Si vedano al riguardo: H. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., p. 395 ss.; P. THOMAS, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au Moyen Age*, Paris 1906, p. 107 ss.; e L. WAHRMUND, *Das Kirchenpatronatsrecht und seine Entwicklung in Oesterreich, I. Abt.: Die kirchliche Rechtswentwicklung*, Wien 1894. p. 92 ss.

<sup>(6)</sup> Al riguardo si veda, ad es., *Concilium incerti loci, sed in Hispania post annum*

raccolta di decretali di Gregorio IX (datata 1234) dedica un apposito titolo. Il termine “repraesentare” però, nell’accezione suddetta, vi ricorre solo saltuariamente (ai capp. 3 e 10), mentre nella maggior parte dei testi si parla piuttosto di “praesentare” e di “praesentatio”.

Ciò nondimeno la continuità di tali formule giuridiche è documentata in modo assai rimarchevole — e pur con tutte le lievi diversificazioni, subentrate nel tempo — dal dizionario giuridico di Johann Oldendorp, che è il primo dei grandi giuristi fautori della Riforma (7). Servendosi talvolta come appoggio di citazioni ulpianee, Oldendorp qui individua tre distinti significati. “Repraesentare” equivale, in primo luogo, a “exhibere vi quidam iuris praesentiam eius, quod revera praesens non est”. L’autore si spiega aggiungendo: “Sic filius fratris succedendo cum patruis repraesentat patrem suum”. In secondo luogo, “repraesentare” può essere impiegato nel senso di “statim ostendere”. E infine, dalla sintesi dei due significati, scaturisce anche quello di “rendere nuovamente presente”: “ut si quis promiserit aliquem in iudicio repraesentare”. Dalla duplice premessa che il contesto è qui sia protestante che giuridico, discende — e non desta meraviglia — il carattere solo fittizio della “repraesentatio” mediante immagine-copia. Ciò che altresì suscita un particolare interesse è l’esempio, fornito da Oldendorp, del diritto di accesso all’eredità, spettante ai figli di fratelli defunti. Questo cosiddetto “jus repraesentationis” è un tema sul quale più avanti avremo modo di tornare. Notiamo però — cosa più importante — come in Oldendorp il termine sia scevro da qualsiasi implicazione col significato della vicarietà: e men che mai sia riferibile all’idea del vicariato politico. Il che ci porta a concludere che i fermenti di quest’evoluzione semantica vanno evidentemente cercati (e reperiti per intero)

---

1215 *celebratum*, in E. MARTENE, U. DURAND, *Thesaurus novus anedoctorum*, Paris 1717, IV, col. 169: “Praecipimus ne quis promoveatur in subdiaconum, diaconum vel presbyterum, nisi habeat competens ... beneficium ecclesiasticum ... et qui aliter ordinaverit, competenter provideat eidem in necessariis, vel a repraesentatore ipsius, ordinato faciat provideri, donec ei competens beneficium fuerit assignatum”.

(7) Cfr. H. FIGULUS, *Lexicon Juris seu Epitome definitionum et rerum ex omnibus iis, quae clarissimus D. Ioannes Oldendorpius in lucem partim edidit, partim aliquot annis publice docuit, diligenter concinnata*, Lugdunum 1549, p. 309. Su Oldendorp si veda E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen 1963, pp. 138-176.

in un ambito esterno a quello, finora sondato, dell’idioma tecnico-giuridico.

11. “*Corpus mysticum*” e “*persona repraesentata*”.

I. *Il termine “repraesentatio” e il significato di “vicarietà”.*

Occorre dunque stabilire in che contesto e attraverso quali passaggi al termine “repraesentatio” sia divenuto congeniale il significato della “vicarietà” giuridica: lo stesso che, come abbiamo appurato, è palesemente estraneo all’uso linguistico tardo-antico e non è ancora dimostrabile in quello alto-medievale. Detto in parole povere, il problema sta nel fatto che non si tratta qui di una semplice relazione semantica fra due grandezze, ma di una persona che, in generale, subentra al posto di un’altra (poiché “vicarietà”, nell’accezione più ampia e originaria, equivale a “sostituzione”): e più in particolare, del comportamento di un soggetto giuridico, che, per motivi determinati, è direttamente ascritto a un altro (il “rappresentante”), come se la situazione di diritto, incentrata sul primo, potesse sempre darsi (e allo stesso modo) pel tramite della persona del secondo<sup>(8)</sup>. Questo perché il “rappresentante” agisce a nome altrui, mentre le azioni, che gli interlocutori si attendono, sono esclusivamente riferite al rappresentato o comunque poste in relazione con un determinato “luogo”. A discutere per primo la questione è stato Gerhard Kallen, in uno dei suoi numerosi e pregevolissimi saggi su Nicolò Cusano<sup>(9)</sup>. Nell’“indagine sull’origine della ‘repraesentatio’”, in quanto vicarietà giuridica, Kallen principalmente si appoggia —

---

<sup>(8)</sup> Si vedano al riguardo: S. SCHLOSSMANN, *Die Lehre von der Stellvertretung insbesondere bei obligatorischen Verträgen. I. Teil: Kritik der herrschenden Lehren*, Leipzig 1900, e *II. Teil: Versuch einer wissenschaftlichen Grundlegung*, Leipzig 1902; H. J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person II.*, cit.; W. MÜLLER-FREIENFELS, *Die Vertretung beim Rechtsgeschäft*, Tübingen 1955; L. ENNECERUS, H. C. NIPPERDEY, *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts*, Tübingen 1960, II. Hbbd., p. 1086 ss.; e W. FLUME, *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts*, Berlin-Heidelberg-New York 1965, II, p. 749 ss.

<sup>(9)</sup> Cfr. G. KALLEN, *Cusanus Texte: II. Traktate: I. De auctoritate presidendi in concilio generali* (versione bilingue tedesco-latina con annotazioni), in SHAW, XXVI, 1935, pp. 64-73.

e altro non potrebbe fare, dato l’impegno! — sull’autorità del “vecchio maestro Gierke”. Egli cioè trae spunto dal terzo volume dell’ancor oggi insostituibile *Deutsches Genossenschaftsrecht*, edito nel 1881 e dedicato alla dottrina antica e medievale dello Stato e delle corporazioni, ivi compresa la sua recezione in Germania <sup>(10)</sup>. La tesi non del tutto convincente, alla quale approda, può riassumersi in questi termini: il “corpus Christi mysticum” della teologia paolina sarebbe stato concepito dai canonisti come una mera istituzione (salvifica) di fondazione divina e ridotto, da ultimo, alla pura finzione di una persona solo immaginata e costruita mentalmente — una “persona repræsentata”, dunque, nel senso nominalistico dell’espressione. All’enorme problema, che da ciò discende e che concerne la capacità di decisione e d’azione di una simile costruzione, si pensò bene di ovviare con l’assunto giuridico della “persona repræsentans”: ossia si postulò che tanto i credenti, quanto i relativi funzionari, fossero, nella loro globalità, il “rappresentante” dell’unità istituzionale così concepita <sup>(11)</sup>. Infine, con la creazione di “dignitates” di rappresentanza — rappresentate, a loro volta, dai rispettivi titolari e designate da Kallen, sulla scia di Gierke, come “unità istitutive” (*anstalthaften Einheiten*) — i rappresentanti divennero preminenti sulla stessa “persona repræsentata”. Non è ben chiaro il passaggio, attraverso il quale Kallen ritiene di poter concludere da ciò — e in un modo che ricorda certe tesi formulate da Carl Schmitt — che il “rappresentato” e i “rappresentanti” sarebbero da allora divenuti “due partiti”: e che in tale distinzione canonistico-nominalistica di “governo” e “governati” risiederebbe il fondamento dell’assolutismo, qualunque forma esso abbia poi as-

<sup>(10)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Graz 1954, III, in part. pp. 238 ss. e 302.

<sup>(11)</sup> Analoga è la conclusione in G. de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge: I: Bilan du XIIIe siècle*, Louvain-Paris 1958, p. 153; e Id., *L’idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d’Ockham*, in “Bulletin of the International Committee of Historical Sciences”, IX, 1937, pp. 425-451 (in part. p. 431 ss.). Si veda poi O. v. GIERKE, *Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung*, Berlin 1887, p. 616, ove, alla nota 2, compare l’asserzione equivoca che “la teoria, elaborata già dai glossatori e poi confermata dalla più tarda giurisprudenza e accolta in Germania, nonostante l’opposizione dei canonisti, avrebbe avuto alla base la distinzione radicale delle azioni attribuite alla ‘universitas ipsa’ e alla ‘universitas repræsentata per alios’”.

sunto. Lo stesso Gadamer, del resto, richiamandosi espressamente a Kallen, indica come caratteristico del concetto giuridico della rappresentanza il fatto "che la *persona repraesentata* è solo rappresentata e tuttavia il rappresentante che ne tiene il luogo ne *dipende*" (12). Anch'egli poi, riflettendo sull'evoluzione semantica del termine e su come esso sia giunto a designare il "tener il luogo di", indica, quali fattori responsabili, le idee cristiane dell'incarnazione e del "corpus mysticum". La "repraesentatio" poté assumere il senso della "rappresentanza legale", poiché "ovviamente, ... già nella raffigurazione si ha una presenza del raffigurato stesso" (13). Simili ipotesi semasiologiche, oltre che da presunti argomenti di teologia, traggono un'indiretta conferma da Hans Julius Wolff e dalla sua trattazione sistematica del concetto della rappresentanza, al centro della quale si trova, per l'appunto, il motivo dell'incarnazione e della passione "vicaria". Dal proprio punto di vista sociologico, Wolff usa il termine "rappresentanza" per designare certe idee irrazionali, le quali, nel passaggio da una costruzione magico-mistica dell'identità alla luogotenenza arbitraria (che implica lo "stare per", ma non ha proprietà riflessiva) trasmettono ai singoli un senso di appartenenza, in quanto rappresentanti del gruppo (14). Esempio eminente di tali idee è quello della "satisfactio vicaria Christi", la cui esposizione si deve a Tommaso d'Aquino e, in seconda battuta, a Ugo Grozio. Essa prevede che, dato il legame mistico e di fede che li unisce al Cristo, i fedeli siano in una condizione tale per cui lo stato di espiazione, in cui uno di loro si trova, torni a beneficio di tutti e possa quindi essere ascritto al gruppo, nella sua interezza (15).

Va da sé che il sacrificio d'espiazione, compiuto dal Cristo, se si estende (come azione del capo) ai fedeli (in quanto membra), è proprio perché il Cristo forma con loro un corpo mistico: "caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi

(12) Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 176 in nota.

(13) *Ibidem*.

(14) Cfr. H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, pp. 16 ss., 29 ss., 48, 58, 353 e la definizione riassuntiva alle pp. 303-304. Si veda inoltre *supra*, nota 49, p. 13.

(15) Ivi, pp. 26 ss., e 38 ss. Anche in K. RAHNER, "Repräsentation", cit., il termine "rappresentazione" è usato in questo modo, benché designi realtà e non semplici contenuti ideali.

ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra”. Ma né in Tommaso (16), né in Grozio (17), il termine “repræsentatio” compare mai con riferimento alla “satisfactio Christi”. Eccezion fatta per la formula “repræsentator patris”, che talvolta ricorre in Tertulliano (18), esso non ha alcuna affinità d’origine con la dottrina dell’incarnazione. E per quanto concerne la “repræsentatio” eucaristica, che pur vive di quel motivo cristologico, occorre dire che il riferimento a questa idea non basta a render conto del significato della rappresentanza legale — significato che già al momento dell’attribuzione, secondo lo schema giuridico del “se... allora”, esprime assai più di una semplice relazione semantica —, poiché non spiega il carattere trascendente della categoria di immagine. Inoltre, la presenza dell’immagine originale nell’immagine-copia è un’idea non esclusivamente cristiana. E come già ricordammo, eredi diretti della terminologia legata alla “repræsentatio” eucaristica non sono tanto i giuristi, quanto, soprattutto, i moderni teorici della conoscenza. La domanda a cui rispondere è perciò un’altra. Bisogna infatti stabilire in che modo l’idea o raffigurazione di una “persona repræsentata” solo fittizia, costruita nominalisticamente e concepita come unità astratta di persone concrete, abbia finito per prevalere sull’altra idea dell’incorporazione o della personificazione di una moltitudine pel tramite di un’immagine-copia. A tal scopo occorrerà dapprima ricostruire la storia della dottrina del “corpus mysticum”: e passare poi alla dottrina della “persona repræsentata” per determinarne esattamente l’estensione.

## II. “Repræsentatio”: rappresentanza del “corpus mysticum Christi”?

Nelle lettere paoline e deuteropaoline, senza che l’autore reputi necessario fornire qualche chiarimento linguistico, si parla ripetuta-

(16) Cfr. Sth. III, q. 48, a. 2 ad 1 (= DthA, XXVIII, pp. 86-87). Si vedano inoltre A. HOFFMANN O. P., *Christus et ecclesia est una persona mystica*, in “*Angelicum*”, XIX, 1942, pp. 213-219; e R. FRANKEL, *Die Grundsätze der Stellvertretung bei den Scholastikern*, in *Zvg1Rwiss*, XXVII, 1912, pp. 289-391 (in part. p. 389 ss.).

(17) Cfr. H. GROTIUS, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, Leipzig 1730 (= *Id.*, *Opera theologica*, Basel 1732, IV, pp. 297-348).

(18) Cfr. *supra*, nota 37, p. 45.

mente dei fedeli e della loro comunità come del “corpo di Cristo” (19). Al monito costante all’uguaglianza (si veda ad es. *1 Cor. 4*) fa da corrispettivo, talvolta, la necessità di “togliere e conservare” le differenze che sussistono fra i membri quanto alla capacità carismatica. In tal caso, come argomento tacito di spiegazione e di intesa, si ricorre all’immagine popolare della comunità umana in quanto unità organica: la stessa che, in tono moralistico, già la Stoa soleva utilizzare, avendola dapprima inclusa nel proprio repertorio di analogie panteistiche con l’essere (20). Si pensi solo al celebre apologo di Menenio Agrippa, al conflitto che vi si narra fra le parti di uno stesso corpo e allo scopo a cui servì la sua esposizione (21). È ovvio però che le cose cambino quando, con l’espressione “corpo di

---

(19) Cfr. *Rm.* 12, 4-5 (“Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri. Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi”); *1 Cor.* 6, 15 (“Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?”); *ivi*, 10, 16-17 (“il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c’è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo; tutti infatti partecipiamo dell’unico pane”); *ivi*, 12, 27 (“Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno pur la sua parte”); *Ef.* 1, 22-23 (“Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi/ e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa,/ la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose”); *ivi*, 4, 3-4 (“cercando di conservare l’unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. *Un solo* corpo, *un solo* spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati”); *ivi*, 4, 12-13 (“per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all’unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo”); *ivi*, 4, 15-16 (“Al contrario, vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità”); *Col.* 1, 18 (“Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa”); *ivi*, 1, 24 (“Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa”); *ivi*, 2, 19 (“senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio”).

(20) Cfr. H. SCHLIER, “Corpus Christi”, in *RLACH*, III, coll. 439-444.

(21) Secondo W. NESTLE, *Die Fabel des Menenius Agrippa*, in “*Klio*”, XXI, 1927, pp. 350-360, si tratterebbe di un apologo inventato al tempo della sofistica, estesosi in età ellenistica dalla *polis* all’umanità e a tutto il cosmo, e pervenuto infine, via Platone e

Cristo”, si intende non un semplice consorzio umano, ma l’unità e l’uguaglianza dei credenti in quanto membra reali di tale corpo pneumatico: e quando il Cristo viene identificato separatamente nel capo di un corpo che è il suo e che, in pari tempo, gli sta dinanzi. Già questo ci fa capire come sugli sviluppi di un tema così impostato la dottrina romanistica delle corporazioni non abbia potuto esercitare il benché minimo influsso (22). Ma una carenza del genere non è propria del solo diritto romano. Secondo quanto afferma Heinrich Schlier (23), in nessun testo greco-romano compare “un’ analogia formale con equivalenze del tipo: ‘corpus (ecclesia) = Christus’, ‘caput = Christus’ e ‘corpus + caput = Christus’. Questa differenza è estremamente importante non solo come dato di fatto (che pone la Chiesa al di sopra del novero delle comunità umane, a cui pure appartiene), ma anche per il problema storico” quantomai controverso, “che concerne l’origine dell’idea del ‘corpus Christi’”.

Gran parte degli studiosi concorda nel ritenere che tale idea, data la sua dimensione cosmica, non sia un prodotto dello stoicismo volgare, né possa spiegarsi con argomenti puramente cristiani o ridursi, da ultimo, a una semplice metafora (24). La scuola di

---

Aristotele, alla media Stoa. Di diverso avviso è però H. SCHLIER, “Corpus Christi”, cit., col. 441.

(22) Su questo punto si vedano L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Juristische Person*, cit., p. 169, nota 1; A. EHRHARDT, *Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht*, in ZRG Rom. Abt., LXX, 1953, pp. 299-347, e LXXI, 1954, pp. 25-40 (in part. pp. 332-333).

(23) Cfr. H. SCHLIER, “Corpus Christi”, cit., col. 444.

(24) Fanno eccezione al riguardo F. MUSSNER, *Christus das, All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1955; e J. REUSS, *Die Kirche als “Leib Christi” und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus*, “Biblische Zeitschrift”, NF, II, 1958, pp. 103-127. La dimensione cosmica risulta da *Ef.* 1, 22-23 (“e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, / la quale è il suo corpo, / la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose”) e da *Col.* 1, 16-18 (“Tutte le cose sono state create / per mezzo di lui e in vista di lui. / Egli è prima di tutte le cose / e tutte sussistono in lui. / Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa”). Su questo tema si vedano: C. COLPE, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief*, in *Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin 1960, pp. 172-187 (in part. pp. 174, 176-177); H. HEGERMANN, *Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung*, in “Theologische Literaturzeitung”, LXXXV, 1960, coll. 839-842; ID., *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1962, pp. 138 e 149 ss.; E. SCHWEIZER, *Die Kirche als Leib-Christi in den paulinischen Antilegomena*, in “Theologische Literaturzeitung”,

Bultmann, tramite soprattutto le ipotesi storico-religiose formulate da Reitzenstein e da Bousset, ha sviluppato la tesi, secondo cui l'autore delle lettere agli Efesini e ai Colossesi si sarebbe servito della visione cosmica e della soteriologia proprie del mito gnostico del salvatore, affinché quanti lo avrebbero letto potessero intendere l'opera redentrice del Cristo. In base a questa tesi, modello originario dell'idea qui in discussione sarebbe stato il mito del Salvatore e Uomo originario (poi perpetuatosi nei miti dell'*aion*, del Dio onnipotente e del gigante originario): il mito cioè della sostanza primordiale, luminescente e dotata di anima, la quale, dopo essersi dispersa e degradata in materia, è liberata da un essere divino, che riscatta le parti di luce asservite alla materia, ne fa le proprie membra e le riunisce in un corpo (il suo) che, da quel momento in poi, aspirerà di nuovo a ricongiungersi col cielo <sup>(25)</sup>. Qualcuno, al riguardo, ha obiettato che formule quali l'Uomo originario-salvatore o il Redentore-redento sono frutto di interpretazioni moderne, non documentate dalle fonti: e che inoltre quella soteriologia consiste di una combinazione di motivi tipicamente manichea, che già risente di influenze cristiane e, per ragioni cronologiche, non può essere considerata una fonte. Ne deriva che, in mancanza di un mito gnostico e precristiano del Salvatore, da assumere come base e come orizzonte di riferimento, si debba di necessità supporre una comune visione cosmologica, alla quale avrebbe attinto anche la gnosi. E ciò fa sorgere, di conseguenza, una domanda ulteriore: se cioè tale

---

LXXXVI, 1961, coll. 241-256 (in part. coll. 241 ss. e 247 ss.); e P. POKORNÝ, *Der Epheserbrief und die Gnosis. Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche*, Berlin 1965, pp. 14, 64-65 e 71.

<sup>(25)</sup> Cfr. R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1921, pp. 116 e 132 ss. Si vedano inoltre: R. REITZENSTEIN, H. H. SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin 1926, p. 205 ss.; W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, p. 215 ss.; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948, pp. 306-307; H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen 1930; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933; W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1956 (con un *excursus* sul "redentore-redento" alle pp. 82-134); A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937, pp. 84 ss. e 232 ss. e infine T. SCHMIDT, *Der Leib Christi (Sôma Christou). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig-Erlangen 1913, pp. 193-194.

cosmologia sia di origine iranico-orientale o piuttosto giudaico-ellenistica (26).

Ma al di là del fatto che gli scritti deuteropaolini rispecchino una cosmologia e soteriologia gnostiche, oppure denotino una “reale relazione d’origine” fra cristianesimo e gnosi (27) — e dunque interpretino, in chiave di storia della salvezza, una cosmologia che è tanto precristiana quanto pre- o protognostica (28) —, oppure sviluppino l’dea del “corpus Christi” in aperta polemica con le correnti giudaico-gnostiche (29): al di là di tutto questo, insomma, ciò che risulta da ognuna delle suddette prospettive è che la dottrina del corpo mistico di Cristo non ha palesemente “nulla a che fare col concetto organicistico della consociazione” (30). L’attributo “mistico”, d’altronde, subentra solo molto più tardi. Fra gli esponenti della Chiesa, i primi a parlare del “corpus Christi *mysticum*” sono Pascasio Radberto e Ratramno, al fine di accentuare la differenza dal “corpus Christi *verum*” nell’eucaristia (31). Ciò anche se è pur vero che, fino alla prima scolastica, il “corpo mistico” è espressione tipica

---

(26) Cfr. C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961, pp. 171 ss. e 191; ID., *Zur Leib-Christi Vorstellung*, cit., p. 178 ss.; E. SCHWEIZER, *Die Kirche als Leib-Christi in den paulinischen Homologumena*, in “Theologische Literaturzeitung”, LXXXVI, 1961, coll. 161-174 (in part. coll. 162-163 e 172-173); H.-M. SCHENKE, *Der Gott “Mensch” in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung, von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962; H. HEGERMANN, *Zur Ableitung*, cit., coll. 841-842; ID., *Die Vorstellung*, cit., p. 153; P. POKORNÝ, *Der Epheserbrief*, cit., pp. 40 ss. e 63-64; R. McLACHLAN WILSON, *Gnosis und Neues Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, p. 31. *Sed contra* cfr. G. WIDENGREN, *Mani und der Manichæismus*, Stuttgart 1961, pp. 25-26, 48 ss. e 139.

(27) Cfr. H. JONAS, *Gnosis*, cit., I, p. 81 (si vedano anche le pp. 5 e 278-279).

(28) Sul problema della gnosi precristiana si vedano: A. ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin 1959, p. 80 ss.; C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule*, cit., p. 199 ss.; U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 1966*, Leiden 1967; e R. Mc LACHLAN WILSON, *Gnosis und Neues Testament*, cit., pp. 9 ss., 12 ss. e 21-22.

(29) Così P. POKORNÝ, *Der Epheserbrief*, cit.

(30) Cfr. F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., des 14. und 15. Jahrhunderts*, in ZRG 70 Kan. Abt., XXXIX, 1953, pp. 274-361.

(31) Cfr. PASCHASIUS RADBERTUS, *Liber de corpore*, in PL, CXX, coll. 1284-1286 (cap. 7) e RATRAMNUS, *De corpore*, in PL, CXXI, coll. 168 ss. (capp. 94-98).

non dell'ecclesiologia (peraltro non ancora strutturata come disciplina), ma della dottrina del sacramento eucaristico. Essa infatti è impiegata solo rare volte per designare la “ecclesia”, mentre più spesso indica ciò che, nell'eucaristia, ha valore di sacramento e che agisce in quanto dono della Grazia: ossia l'unione dei fedeli col Cristo e di ognuno di loro con tutti gli altri <sup>(32)</sup>. La sostanza del corpo e del sangue di Cristo — dunque la “vera caro Christi” — significa e determina a un tempo la “caro mystica”, che equivale alla “unitas ecclesiastica” <sup>(33)</sup>.

Altrettanto evidente è poi il fatto che, con simili argomenti, la “representatio”, in quanto vicarietà giuridica, non abbia nulla a che vedere. Nei testi fin qui esaminati, né il verbo “representare” né un qualche suo derivato compaiono mai con sfumature semantiche affini alla “rappresentanza”. E tuttavia un uso linguistico non trascurabile subentra almeno a partire dal XIII sec., allorché l'idea del “corpus mysticum” entra a far parte del lessico concettuale di una nuova e più autonoma ecclesiologia. Riflettendo su temi cristologici, già Tommaso d'Aquino rileva — cosa, questa, assai caratteristica — che, data la sua affinità col corpo umano naturale, la Chiesa nel suo complesso (*tota Ecclesia*) suole definirsi “unum corpus mysticum” <sup>(34)</sup>. Egli tratta ancora l'espressione come mera analogia: e non a caso parla di *un* corpo mistico, non *del* corpo mistico *di Cristo* <sup>(35)</sup>.

---

<sup>(32)</sup> Cfr. F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma 1941; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, Louvain 1933, II, p. 132 ss.; H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au moyen âge. Etude historique*, Paris 1949, pp. 89-135; E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989, cap. 5; A. M. LANDGRAF, *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkomaentaren und in der Frühscholastik*, in “Divus Thomas”, XXIV, 1946, pp. 217-248 e 393-428; XXV, 1947, pp. 365-394; XXVI, 1948, pp. 160-180, 291-323 e 395-434; e M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München 1958, III/1, p. 311.

<sup>(33)</sup> Cfr. INNOCENTIUS III, *De sacro altaris mysterio*, in PL, CCXVII, coll. 773-916 (in part. col. 879 B-D, lib. IV, cap. 36).

<sup>(34)</sup> Cfr. STH, III, q. 8 a. 1 corp. (= DthA, XXV, p. 214); “sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, secundum quod diversa membra habent diversos actus, ut Apostolus docet, Rom. 12 et 1 Cor. 12; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis”.

<sup>(35)</sup> Si veda al riguardo H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, cit., p. 127 ss. Sull'espres-

“Corpus” inoltre è da lui inteso *per similitudine (similitudinarie)* come una qualsiasi “moltitudine, le cui distinte attività e consegne” sono rivolte a *uno* stesso fine <sup>(36)</sup>. L’aggettivo “mistico” poi compare qui solo in senso “figurato” — “Corpus mysticum dicitur ecclesia militans” —, come semplice parte di un titolo: la stessa cosa che accade a “sacrum” quando qualifica l’“Imperium” <sup>(37)</sup>.

Ciò che invece ha rilievo, nel corso del XIII sec., è lo sforzo compiuto dai canonisti, onde assegnare alla Chiesa uno statuto di diritto corporativo <sup>(38)</sup>. Avendo in vista principalmente le singole Chiese episcopali e le loro istituzioni collegiali, essi fan proprio il concetto della corporazione elaborato dai glossatori. La definizione tramandata da Azzone, con riferimento a *Dig.* 41, 3, 30 <sup>(39)</sup>, secondo cui “universitas est plurium corporum collectio inter se distantium, uno nomine specialiter eis deputato” <sup>(40)</sup>, è applicata

---

sione “corpus mysticum” in Tommaso e sul mutamento da essa subito in seguito, nel linguaggio tecnico, si veda A. MITTLERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Wien 1950, p. 163 ss.

<sup>(36)</sup> Cfr. Sth, III, q. 8 a. 4 corp. (= DthA, XXV, pp. 224-225): “Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Si veda anche ivi, III, q. 8 a. 1 ad 2 (p. 216), ove si sottolinea trattarsi solo di una similitudine. Sul “corpo mistico” nell’accezione di “corpo nel senso della tradizione”, cfr. K. BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Innsbruck-Wien-München 1955, p. 152.

<sup>(37)</sup> Cfr. ALBERICUS de ROSATE, *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici*, Venetiis 1573 (il lemma “corpus”). Sul “Sacrum Imperium” si vedano: F. KERN, *Gottesgnadentum, und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Darmstadt 1962, pp. 115-116; E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit.; e O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern* (Qu. und St. VII/1), Weimar 1933, p. 9 ss.

<sup>(38)</sup> Al riguardo si veda anche B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955, p. 132 ss.

<sup>(39)</sup> “Tria autem genera sunt corporum, unum quod continetur uno spiritu et Graece enômenon vocatur, ut homo tignum lapis similia: alterum, quod ex contingentibus, hoc est pluribus inter se cohaerentibus constat, quod synemênon vocatur, ut aedificium navis armarium: tertium, quod ex distantibus constat, ut corpora plura non soluta, sed uni nomini subiecta, veluti populus legio grex”. Sul tema si veda A. PHILIPSBORN, *Der Begriff der Juristischen Person im römischen Recht*, in ZRG Rom. Abt., LXXI, 1954, pp. 41-70 (in part. p. 41 ss.).

<sup>(40)</sup> Cfr. AZO, *Summa aurea*. Pars altera, Lyon 1596, in *Dig.* 3, 4 n. 1 (p. 149): “Et quidem universitas est plurium corporum collectio inter se distantium, uno nomine

alla Chiesa (o meglio, alle Chiese e alle istituzioni ecclesiastiche) sia dal grande papa-giurista Innocenzo IV (1243-1254) <sup>(41)</sup>, sia dal già menzionato cardinal Ostiense <sup>(42)</sup>, sia infine da Giovanni d'Andrea (1270 ca.-1348) <sup>(43)</sup>, che visse e insegnò a Padova e a Bologna, che fu “fons et tuba iuris” del suo tempo e che, per quanto bollato da Gierke come “uno dei massimi plagiatori d'ogni epoca”, gode oggi nuovamente di una ottima fama <sup>(44)</sup>. Benché questi decretalisti impieghino, accanto a “universitas” e con lo stesso significato, anche espressioni quali “collegium”, “societas”, “communitas”, “congregatio” e “corpus” — che, a detta di d'Andrea, “sunt quasi idem significantia” <sup>(45)</sup> —, non c'è dubbio che “corpus” sia la loro preferita. Ciò probabilmente non dipende solo dal fatto che, come

---

specialiter eis deputato. Collectio plurium ideo dixi, ut notetur differre universitatem ab individuus vel speciebus: ut bove et Socrate, secundum legistas, qui non plura corpora, sed cuiuslibet rei partes colligunt inter se distantium: ideo apponitur, ut discernatur totum integrale, quod non distantia, sed coniuncta plura continet ab universitate: ut est in armario et carruca. Specialiter eis deputato: ideo ponitur, ut per hoc appareat hoc nomen homo (licet plura corpora significet) non esse universitatem: quia nulli vel nullus specialiter est deputatus”.

<sup>(41)</sup> Cfr. SINIBALDUS FLISCUS (INNOCENTIUS IV), *Commentaria super libros quinque decretalium*, Francofurti a. M. 1570, fol. 526 r (cap. 14 X 5, 31 n. 2): “Societas est plurium corporum inter se distantium, uno nomine ei deputato collectio”. Su Sinibaldo de'Fieschi e sul suo apparato di decretali si veda J.F. v. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, Stuttgart 1887, II, p. 91 ss.

<sup>(42)</sup> L'Ostiense (Enrico da Susa), nella sua *Summa super titulis decretalium* (sulla quale cfr. J.F. v. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen*, cit., II, p. 125 ss.), sostituisce l'espressione “inter se distantium” con “racionabilium” (“ad differendam gregis”: citato dalla prima edizione del 1477).

<sup>(43)</sup> Cfr. I. ANDREAE, *Novella super sexto decretalium*, Pavia 1484 (*desententia excommunicationis*, c. Romana; c. 5 in VI, 5, 11).

<sup>(44)</sup> Cfr. F. C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg 1850, VI, p. 98 ss. (in part. p. 113); O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 247, nota 3. Sulla stessa linea, ma con toni più cauti, J. F. v. SCHULTE, *Quellen*, cit., II, p. 205 ss. (in part. p. 229). Contro la tesi di Schulte circa d'Andrea, quale fautore dell'onnipotenza papale, si vedano: F.X. WERNZ S. J., *Jus decretalium*, Roma 1905, I, p. 407, e W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Wien-München 1962, II, p. 520 ss.

<sup>(45)</sup> Cfr. I. ANDREAE, *Novella*, cit.: “Ista vero nomina universitas communitas collegium corpus societas sunt quasi idem significantia”. Sui vari termini che designano l'unità corporativa — ad es. “universitas”, “corpus”, “societas”, “collegium”, “ecclesia”, “capitulum”, “conventus”, “civitas”, “communitas” ecc. —, si veda l'efficace P. MI-

osserva Gierke — con riferimento soprattutto alla *Glossa al c. 14 X 5, 31 v.* (“episcopus cum capitulo suo facit *unum corpus*”) —, questa parola “permette di scorgere più facilmente il fondamento consociativo” (46), alludendo a un’unità basata non sulla solidarietà ma sulla comune soggezione a un capo. La preferenza suddetta può pure dipendere da un più forte e più inveterato rapporto fra la parola “corpus” e la Chiesa, con ciò intendendo non solo, nella prospettiva teologica, la metafora paolina del corpo, ma anche, in quella giuridica, la specie più solida di unità (tramite lo spirito unitario e il riconoscimento comune dei membri) a cui la parola “corpus” dà espressione (47). L’uso canonistico del concetto di “corpo” è documentato già dal decreto di Graziano. Qui, al cap. 1 D. 89 (48), si legge che: “Singula ecclesiasticis iuris officia singulis quibusque personis singillatim committi iubemus. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita in ecclesiae corpore secundum ueridicam Pauli sententiam in uno eodemque spirituali corpore conferendum est hoc officium uni, alii committendum est illud, neque enim quantumlibet exercitatae uni personae uno tempore duarum rerum officia sunt: quia si totum corpus oculus, ubi auditus?” (49). Questa citazione, tratta da una lettera circolare di Gregorio I (come si evince da una biografia dell’VIII sec.), fa da ponte con un lontano passato: poiché già Tertulliano, nella sua apologia delle comunità di fede, aveva auspicato il loro riconoscimento giuridico, parlando di ognuna di loro come di un “corpus de conscientia

---

CHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin*, Paris 1970.

(46) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 248, e B. TIERNEY, *Conciliar Theory*, cit., p. 138.

(47) Cfr. P. GROSSI, *Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in “Annali di storia del diritto”, II, 1958, pp. 229-331 (in part. pp. 280 ss. e 306 ss.).

(48) Cfr. Ae. FRIEDBERG (a cura di), *Corpus Juris Canonici*, Leipzig 1879, Pars I, col. 311.

(49) Il canone, nella prosecuzione, riporta un classico impiego del verso “repraesentare”: “Sicut enim varietas membrorum per diversa officia et robur corporis servat, et pulchritudinem repraesentat, ita varietas personarum diversa nichilominus distributa officia et fortitudinem et venustatem sanctae Dei ecclesiae manifestat”.

religionis et disciplinae divinitate et spei foedere” (50), e Costantino, più tardi, le aveva inserite nell’idioma giuridico, proprio col nome di “corpus” (51).

Nell’orizzonte segnato dalla dottrina delle corporazioni, il significato teologico dell’aggettivo “mistico” tende via via a sbiadire. E come già notammo, ciò accade anche negli scritti degli stessi teologi (52). Per i teorici delle corporazioni, la parola “mistico” ha referenze e determinazioni prossime assai diverse. Contraltare del “corpus mysticum” ora non è più il “corpus verum” del Cristo storico, ma il “corpus naturale” della persona fisica. Per il cardinale Francesco Zabarella (1360-1417), docente a Padova, il vescovo e il capitolo formano *un* corpo mistico, in virtù dell’analogia con un “corpus naturale” (53). Quando è inteso come “corpo nell’accezione tradizionale”, il termine non designa più altro che l’unità giuridica di una moltitudine di persone. In questo contesto, e in altri consimili, come dimostra il continuo richiamo alla “lex mortuo” (54), è la funzione giuridica a rendere ragione del fatto che, ove sussistano relazioni di diritto, una pluralità di individui

---

(50) Cap. 39 (ed. Becker, p. 182); “Edam iam nunc ego ipsa negotia Christianae factionis, ut, qui mala refutaverim, bona ostendam, corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere”. Tertulliano usa “corpus” in contrapposizione a “factio”, per alludere a qualcosa di disgregante e di corrosivo. Si veda anche ivi, p. 188: “Haec coitio Christianorum merito sane illicita, si illicitis par, merito damnanda, si quis de ea queritur eo titulo, quo de factionibus querela est: in cuius perniciem aliquando convenimus? Hoc sumus congregati, quod et dispersi, hoc universi, quod et singuli: neminem laedentes neminem contristantes, cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio licenda sed curia. At e contrario illis nomen factionis accomodandum est, qui in odium bonorum et proborum conspirant”. Sul tema si veda in generale A. EHRHARDT, *Das Corpus Christi und die Korporationen*, cit., p. 301 ss.

(51) Cfr. L. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Juristische Person*, cit., p. 165 ss.; A. EHRHARDT, *Das Corpus Christi*, cit., p. 337; e M. KASER, *Das römische Privatrecht*, cit., II, p. 105.

(52) Cfr. *supra*, la nota 36, e E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit.

(53) Cfr. F. ZABARELLA, *Super tertio decretalium subtilissima commentaria*, Venetiis 1602, fol. 73v (cap. 4 X 3, 10, n. 2: *de his quae fiunt a prelato sine consensu capituli*): “episcopus, et capitulum sunt unum corpus scilicet mysticum, ad similitudinem unici corporis naturalis, et ad hoc quotidie allegatur”. Si veda pure H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, cit., p. 125 ss. Sul canonista Zabarella, del quale ci occuperemo anche come conciliarista, si veda in J. F. v. SCHULTE, *Quellen*, cit., II, p. 283 ss.

(54) Cfr. Dig. 46, 1, 22: “Mortuo reo promittendi et ante aditam hereditatem

può, in certi casi, sostituire (*vice personae fungit*) una persona singola, mentre una quantità di persone può essere un punto di imputazione unitario di diritto, senza perciò cessare di sussistere. Tale è la concezione che i canonisti maturano, a proposito prima dell'unità giuridica di vescovo e capitolo, e poi di ogni altro collegio ecclesiastico. E tale è pure l'idea a cui i civilisti riconducono tutte le comunità mondane. Nell'opera di Baldo (1327-1400), che contiene certo la più compiuta delle dottrine medievali delle corporazioni, il popolo (*populus*) è definito come riunione di individui in un corpo mistico <sup>(55)</sup>. Antonio Roselli (1380-1466), avvocato papale in sede di concistoro, indica con “*corpora mystica universitatum*” le comunità che Aristotele, al lib. I cap. 2 della *Politica*, considera sovrastanti e includenti l'individuo singolo <sup>(56)</sup>. Enea Silvio Piccolomini — contemporaneo di Roselli, eccelso umanista e più tardi, col nome di Pio II, eminente pontefice del Rinascimento — parla del “*princeps*”, nel suo *De ortu et auctoritate Imperii Romani* (1445), e lo denota quale capo “*mystici Reipublicae corporis*” <sup>(57)</sup>. Simili e altri esempi documentano come la formula “corpo mistico” sia ormai usata, di preferenza, per

---

fideiussor accipi potest, quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas”.

<sup>(55)</sup> Cfr. *Baldus Perusinus in sextum-undecimum codicis libros praelectiones*, Lugduni 1561, fol. 280 v (*de executione rei iudicate*, 1. *etiam Cod. Just.* 7, 53, 5 — n. 12).

<sup>(56)</sup> Cfr. A. de ROSELLIS, *Monarchia sive tractatus de potestate Imperatoris et Papae*, in M. GOLDAST, *Monarchia S. Romani Imperii* (1612). Graz 1960, I, pp. 252-556, p. 312 (pars II, cap. 6): “*Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus. Nam si consideramus domum unam: ipsi domus quidem melius per unum seniore regitur secundum Philosophum. ... Et idem est in aliis mysticis corporibus universitatum, quia melius se habent cum per unum reguntur. Sunt enim secundum philosophum quinque communitates, est enim una, quae resultat ex pluribus domibus. Alia, quae constituitur ex pluribus vicis: et ita est communitas civitatis, quae secundum Philosophum est perfecta, quia si civitas est bene ordinata, in ea debet muniri quicquid necessarium pro hominis vita. Tertia est communitas provinciae, quae consurgit ex pluribus civitatibus. Quarta est communitas regni, quae resultat ex pluribus provinciis. Quinta est totius orbis, quae constat ex omnibus mundi regnis*”. Sul tema si veda P. VERRUA, *Antonio Roselli e l'opera sua 'Monarchia sive tractatus de Potestate Imperatoris et Papae'*, in “*Il giornale dantesco*”, XXIX, 1926, pp. 313-332; e sull'ideale monarchico in Roselli cfr. K. ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert*, Berlin-Grünwald 1933.

<sup>(57)</sup> Cap. 18, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, pp. 1558-1566 (in part. p. 1564).

esprimere un'idea centrale nel pensiero del Medio Evo: quella cioè che identifica l'intera umanità con un grande e unitario consorzio giuridico <sup>(58)</sup>.

Talvolta le fonti, in luogo di “corpus mysticum”, riportano l'espressione “corpus fictum”, sempre intendendo con ciò un'unità pensata in analogia con un corpo organico. E capita poi non di rado che accanto a essa compaia la formula “corpus repraesentatum”. Avendo in mente il vescovo e il capitolo del duomo, Zabarella parla di un “corpo mistico unitario”. Allo stesso modo un suo allievo e canonista altrettanto insigne — l'arcivescovo di Palermo Niccolò de Tedeschi (Panormitanus, 1386-1445) —, trattando degli stessi soggetti in relazione con la necessità del consenso a taluni atti del prelato, li designa come facenti parte di un corpo “finto” e “rappresentato”: “non in omnibus habet praelatus solus legitimam administrationem, sed requiritur capituli consensus ... hinc dicimus praelatum et capitulum facere unum corpus ... penes hoc corpus fictum et repraesentatum consistit plena administratio rerum ecclesiae” <sup>(59)</sup>. Talvolta anche il “corpo mistico” della Chiesa è da lui etichettato come “corpus repraesentatum” <sup>(60)</sup>. Altrove lo stesso autore designa l'unità di prelato e capitolo in analogia con quella di un corpo raffigurato dai membri del collegio: “praelatus et canonici sunt unum corpus, et est unum corpus fictum et repraesentatum in

---

<sup>(58)</sup> Si veda *supra* la nota 56 (la citaz. di Roselli) e inoltre A.-H. CHROUST, *The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages*, in “The Review of Politic”, IX, 1947, pp. 423-452 (in part. p. 429 ss.). Si consideri inoltre R. SCHOLZ, *Marsilius und Dante. Reichs- und Staatsgedanke in Italien um 1300*, in “Deutsches Dante-Jahrbuch”, XXIV, 1942, pp. 159-174, in part. la p. 164, ove si legge che: “Quest'idea universalistica (sc. della società umana universale sotto la guida monarchica di Dio) è antichissima, avendo radici in certe idee orientali circa il sovrano del mondo. Essa è penetrata nella cultura greco-romana, quale elemento delle dottrine cosmopolitiche degli stoici e dei neoplatonici, per poi divenire una delle teorie fondamentali del pensiero giuridico romano e per fondersi, infine, con quell'idea universalistica del cristianesimo e della Chiesa cattolica, che è sottesa alla coppia ‘un pastore e un unico gregge’”.

<sup>(59)</sup> Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria, Pars III: in primam secundi decretalium libri partem*, Venetiis 1578, fol. 248 v (cap. 1: *de dolo et contumacia*, X 2, 14 n. 14). Sull'autore si vedano J. F. v. SCHULTE, *Quellen*, cit., II, p. 312 ss., e K. W. NÖRR, *Kirche und Konzil bei Nikolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, Köln-Graz 1964.

<sup>(60)</sup> Cfr. PANORMITANUS, *Quaestiones*, Lugduni 1551, fol. 142 v (Qu. I n. 31).

singulis de corpore” (61). C’è poi da aggiungere che simili espressioni ricorrono anche in Zabarella, il quale, lungi dall’impiegare il solo termine “corpus mysticum”, parla di corpo “finto” (*universitas est corpus fictum*) e identifica quest’unità di individui fra loro collegati con un corpo raffigurato che li rappresenta: “unum corpus ... repræsentativum singulorum” (62). L’unità di diritto dei “corpi mistici” è così resa giuridicamente comprensibile dalla “repræsentatio” in quanto raffigurazione ideale. Nel proprio *Dictionarium* il legista Alberico da Rosciate († 1354) scrive che, pur consistendo di più membri, un collegio è comunque un’unità: “est unum repræsentatione” (63). Solo se intesa in un senso traslato — “per quamdam repræsentationem”, come enuncia Zabarella — tale unità può rendersi responsabile di un delitto. Che poi le formule “corpo finto” o “rappresentato” indichino qui un’unità collettiva, articolata e pensata in analogia con l’immagine, è quanto emerge con particolare chiarezza dalle parole del canonista Giovanni d’Anagni († 1457). Anch’egli, come Zabarella, insiste sul rapporto di analogia: “universitas seu collegium est corpus repræsentatum ad similitudinem veri corporis”. E poco oltre, ponendo in parallelo le membra del corpo e gli individui componenti un’associazione, egli fa propria la distinzione tipica della teoria delle corporazioni fra “singuli” o “omnes ut singuli” ed “omnes ut universi”, sì da approdare al seguente giudizio: “Sicut enim ad unum corpus verum constituendum concurrunt membra simul juncta, sic ad constituendum collegium concurrunt singuli homines, non tamen ut singuli, sed tanquam conjuncti et collecti” (64).

Quest’uso linguistico, che qualifica la “universitas” come “corpus fictum et repræsentatum”, si incrocia poi con l’altro, che fa equivalere la “universitas” a una “persona ficta et repræsentata”. Il

---

(61) Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria in tertium decretalium librum*, Venetiis 1578, fol. 85 v (cap. 4: *de his, quae fiunt a prelato sine consensu capituli*, X 3, 10 n.2).

(62) Cfr. F. ZABARELLA, *Super III et V decretalium subtilissima commentaria*, Venetiis 1602, fol. 51 r (cap. 30 X 5, 3, n. 6: *de symonia*).

(63) Cfr. A. de ROSATE BERGOMENSIS, *Dictionarium Iuris*, il lemma “collegium” (“Collegium licet constituatur ex pluribus: est tamen unum repræsentatione”). Si veda anche I. ANDREAE, *Novella*, cit., cap., 21 in VIO 1, 6 (*de electione*).

(64) Cfr. I. de ANANIA, *Super quinto decretalium*, Lugduni 1555, fol. 50 v (cap. 30 X; *de simonia*, 5, 3 n. 10).

passo poc'anzi citato dal commentario ai decretali di Giovanni d'Anagni è di per sé un esempio del duplice significato a cui può corrispondere il termine "corporazione" (come *corpo* "finto e rappresentato" e come *persona* "finta e rappresentata"). Esempi analoghi si incontrano nei *Commentaria* del Panormitanus<sup>(65)</sup>. E persino Roselli parla talvolta di sfuggita della Chiesa come di un "corpus mysticum et persona repraesentata"<sup>(66)</sup>. Vero è d'altronde che un simile parallelismo non è tipico dei soli giuristi del XV sec. Già il "doctor angelicus", anziché di "corpus mysticum", aveva alle volte parlato di "persona mystica".

Prima di dedicarci all'esame del termine tecnico "persona repraesentata", vale la pena stabilire fin da ora che l'espressione artificiale "corpus mysticum" acquista un senso giuridico-corporativo, una volta che, venute meno le sue determinazioni sacramentali, è ripresa e utilizzata nel dibattito circa il concetto giuridico della Chiesa: dibattito che trae stimolo e incentivo anche dalla polemica contro lo spiritualismo francescano<sup>(67)</sup>. La questione del concetto giuridico di Chiesa, con il ritrarsi sullo sfondo dei tratti sacramentali, acquista un senso giuridico di diritto corporativo, imponendosi in un contesto giuridico-tradizionale di più antica data, che di qui in avanti sarà il solo a fornirle ogni ulteriore valenza di significato. Il termine perciò non comporta elementi semantici specificamente teologici o episodicamente cristologici<sup>(68)</sup>. Che poi l'idea dell'unità in quanto comunanza di spirito cominci a svolgere un ruolo parti-

(65) Si veda *supra*, le note 59-61, nonché PANORMITANUS, *Commentaria in quartum et quintum decretalium librum*, Venetiis 1578, fol. 98 v (cap. 30: *de simonia*, X 5, 3 n. 11), ove per la prima volta si dice che: "Collegium, seu universitas est quaedam persona ficta et repraesentata". Quanto al vescovo e ai canonici si legge inoltre che "hoc corpus non est verum, sed fictum et repraesentatum".

(66) Cfr. A. de ROSELLIS, *Monarchia*, cit., p. 305 (Pars II, cap. 2).

(67) Cfr. E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirbenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934, p. 404 ss.

(68) Ciò ovviamente non è in contraddizione col fatto che il linguaggio (deute-ro)paolino abbia assai contribuito alla diffusione e all'approfondimento della metafora del corpo, in quanto nucleo concettuale dell'unità corporativa. Cfr. M. ROBERTI, *Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica*, in *Studi di storia et diritto in onore di Enrico Resta*, Milano s.d., IV, pp. 35-82. Per una panoramica si veda J. RATZINGER, "Leib Christi", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1961, VI, coll. 910-912 (in part. la nota 2).

colare nella comprensione cristiana dei “corpora” ecclesiastici, è cosa che, affiorando ad esempio in rapporto al problema della decisione a maggioranza <sup>(69)</sup>, esige una discussione a parte, da rimandare a un capitolo successivo.

### III. *La dottrina della “persona repræsentata”.*

Sotto qualsiasi aspetto, nella storia del concetto della persona giuridica, il termine “persona ficta sive repræsentata” ha un’importanza incomparabilmente maggiore di quella che spetta al “corpus mysticum”. A giudizio di Gierke — e più tardi di Hans Julius Wolff — il papa Innocenzo IV (1243-1254) deve ritenersi il primo teorico della “personalità giuridica” (pur in un’accezione solo ideale). Egli è insomma l’antesignano della cosiddetta “teoria della finzione” <sup>(70)</sup>, ovvero di quella dottrina giuridica che, legata principalmente al

<sup>(69)</sup> Cfr. P. GROSSI, *Unanimitas*, cit., p. 320 ss., e *infra*, nota 128 e ss., p. 264.

<sup>(70)</sup> Cfr. H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., I, p. 3, nota 3. Benché assai promettente, a giudicare dal titolo, il lavoro di Ulrich Häfelin (cfr. *Die Rechtspersönlichkeit des Staates. I. Teil: Dogmengeschichtliche Darstellung*, Tübingen 1959) si limita pure a osservare, alla p. 11. che: “La giurisprudenza romanistica e canonistica del Medio Evo formulò per la prima volta una dottrina generale delle persone giuridiche, che trovò la propria espressione più pregnante nella teoria della finzione, elaborata dal papa Innocenzo IV”. Sulla stessa linea si muove G. SALOMON-DELATOUR, *Moderne Staatslehren*, Neuwied am Rhein-Berlin 1965, p. 295. Critiche sono invece al riguardo le posizioni di: P. GILLET, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique spécialement chez les Décretistes et les Décretalistes et dans le Code du droit canonique*, Malines 1927, pp. 141 ss. e 163 ss.; J. LAMMEYER, *Die juristischen Personen der katholischen Kirche historisch und dogmatisch gewürdigt*, Paderborn 1929, p. 131 ss.; K. HOHENLOHE, *Grundlegende Fragen des Kirchenrechts*, Wien 1931, p. 76 ss.; I. Th. ESCHMANN, *Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I.: St. Thomas and the Decretal of Innocent IV. Romana Ecclesia*, in “Ceterum, Medieval Studies”, VIII, 1964 (rist.), pp. 1-42 (in part. p. 29 ss.); A. HANIG, *Innozenz IV., Vater der Fiktionstheorie?*, in ÖARCHKR, III, 1952, pp. 177-213. L’opposizione (cattolica) contro la tesi di Gierke fu inizialmente motivata in termini non storico-giuridici, ma dogmatici e politico-ecclesiastici. Hohenlohe ad esempio, chiedendosi chi sia a fingere la persona giuridica, scrisse che: “La teoria della finzione di Savigny contiene il germe della statalizzazione della Chiesa e dei suoi istituti: essa minaccia e, date certe condizioni, annulla la vita degli ordini. Sicché rifiutiamo di sottoscrivere che questa teoria sia fondata nel diritto canonico e derivi da esso la propria origine” (cfr. K. HOHENLOHE, *Grundlegende Fragen*, cit., p. 76).

nome di Friedrich Carl von Savigny (71), ammette i dogmi della soggettività di tutti i diritti e della capacità giuridica naturale ed esclusiva di ogni individuo umano (72): ma nel contempo li media con la realtà giuridica del patrimonio destinato a uno scopo e delle organizzazioni di tipo consociativo, e lo fa costruttivamente, inserendo persone supplementari, puramente fittizie e del tutto astratte rispetto ai singoli e alle loro comunità (73). Che le corporazioni come tali non siano passibili di scomunica, né direttamente imputabili di un delitto né punibili al pari delle persone naturali, né possano fungere da padrini in un battesimo ecc. — tutto questo, a detta di Gierke (74), si deve anzitutto all’eccelsa dottrina giuridica di Innocenzo IV, che Maitland considera “il massimo giurista mai assiso sul soglio di San Pietro”. È proprio lui infatti a definire le corporazioni “nomina juris et non personarum”, “nomina intellectualia” e “res incorporales” (75). I diritti che esse detengono hanno a fondamento

---

(71) Cfr. F.C. v. SAVIGNY, *System des heutigen Römischen Rechts*, Berlin 1840, II, p. 236: “La capacità giuridica è stata finora esposta nella sua coincidenza col concetto dell’individuo singolo. ... Vediamo adesso di considerarla in termini più ampi, nella sua estensione a soggetti artificiali e teoricamente assunti come semplici finzioni. Un soggetto di questo tipo è ciò che indicheremo come persona giuridica, ossia come persona considerata solo in rapporto a determinate finalità giuridiche. Essa è titolare di relazioni giuridiche alla stregua dell’individuo singolo”. Una volta limitato il discorso alla sola sfera del diritto privato — e specialmente a quella dei “rapporti patrimoniali” —, la persona giuridica acquista in Savigny una determinazione ulteriore, in quanto “soggetto concepito artificialmente e capace di (detenere) un patrimonio” (ivi. p. 239). Su questo aspetto e su ciò che segue si veda F. RUFFINI, *La classificazione delle persone giuridiche in Sinibaldo dei Fieschi (Innocenzo IV) ed in Federico Carlo di Savigny*, in *Scritti in onore di Francesco Schupfer*, Torino 1898, II, pp. 313-393 (= F. RUFFINI, *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, II, pp. 5-90).

(72) L’autoevidenza di queste premesse della dottrina della personalità giuridica fittizia traspare già in J.P. KIERULFF, *Theorie des Gemeinen Civilrechts*, Altona 1839, I, pp. 129 e 154-155. Si veda inoltre E. ZITELMANN, *Begriff und Wesen der sogenannten juristischen Personen*, Leipzig 1873, pp. 22-23 e 29.

(73) Si veda al riguardo A. BRINZ, *Lehrbuch der Pandekten*, Erlangen 1884, I, p. 222 ss., nonché (con riferimenti di portata globale) L. ENNECCERIUS, C. NIPPERDEY, *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Rechts*, cit., p. 607 ss.

(74) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, pp. 80-81.

(75) Cfr. *Commentaria*, fol. 564 r (cap. 64 X 5, 39 n. 3): “capitulum, quod est nomen intellectuale, et res incorporalis, nihil facere potest, nisi per membra sua”. Ivi, fol. 557 r (cap. 53 X 5, 39 n. 1): “universitas autem non potest excommunicari, quia impossibile est, quod universitas delinquat, quia universitas, sicut est capitulum, po-

una “finzione”: tale è l’insegnamento che Innocenzo sembra impartire, allorché, trattando l’azione di un collegio mediante uno dei suoi membri, usa la formula: “cum collegium in causa universitatis fingatur una persona” (76). C’è tuttavia da osservare come, anziché contrapporre il “nomen juris” alla “res”, Innocenzo faccia leva sull’antitesi fra il “nomen juris” e il “nomen personarum” (o il concetto di persona). “Nomen juris”, in tale relazione, non significa “concetto del diritto”, né “concetto giuridico”, ma semplicemente “nome di un diritto”. A sua volta “universitas” non equivale qui a “gruppo” o a qualcosa di simile, ma, come termine, designa quel che le appartiene, e cioè un privilegio o un diritto particolare riservato (77). Ora, se è vero che quest’ultimo può sempre essere indicato come “res incorporalis” o come “nomen intellectuale” (70a), sta di fatto però che, già nel XIV sec., fra i giuristi (canonisti e legisti) le cose abbiano un aspetto ben diverso. Costoro infatti parlano ormai apertamente di “fictio juris” o di “finzione giuridica”. Secondo Bartolo (1314-1357), la corporazione non è propriamente nient’altro che la somma dei suoi membri. Ma in virtù di una finzione giuridica, essa si configura come persona singola, distinta e differenziata da ognuno degli individui di cui consiste: “si quidem loquamur realiter, vere et proprie ... nihil aliud est universitas scholarium quam scholares. Sed secundum fictionem iuris ... universitas repræsentat unam personam, quae est aliud a scholaribus, seu ab hominibus universitatis. ... Quod apparet, quia recedentibus omnibus istis scholaribus, et aliis redeuntibus, eadem tamen universitas est. Item mortuis omnibus de populo, et aliis subrogatis idem est populus. ... Et sic aliud est universitas quam personae quae faciunt universitatem, secundum iuris fictionem: quia est quaedam persona repræsen-

---

pulus, gens, et huiusmodi nomina sunt iuris, et non personarum, ideo non cadit in eam excommunicatio. Item in universitate sunt et pueri unius diei. Item eadem est universitas quae est tempore delicti, et quae futuro tempore, quo nullo modo delinquant excommunicarentur”.

(76) Ivi, fol. 270 v (cap. 57 X 2, 20 n. 5): “hodie licitum est omnibus collegiis per alium iurare, et hoc ideo, quia cum collegium in causa universitatis fingatur una persona, dignum est, quod per unum iurent, licet per se iurare possint, si velint”.

(77) Qui seguo la linea di J. Th. ESCHMANN, *Studies on the Notion of Society*, cit., p. 35.

(70a) Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., pp. 209-210.

tata” (78). Identica è la posizione dei canonisti. Anch’essi, specie quando trattano l’imputabilità penale dei gruppi associati, usano come argomento la semplice finzione di una persona facente corpo (79). Per citare un ultimo esempio, il legista Paolo di Castro († 1441), comparando fra loro l’eredità (“giacente” fra la morte del testatore e l’atto d’acquisizione) e la corporazione, dice che in ambo i casi il diritto “finge” la presenza di una persona invisibile, ossia la astrae dall’insieme dei beni o delle persone: e questo con l’ovvia differenza che, mentre l’eredità “rappresenta” la persona di un morto, la “universitas” fa altrettanto con una persona vivente (80). Come già notammo per la relazione fra “corpo naturale” e “corpo mistico”, anche qui, ove si tratta in special modo dell’autonomia giuridica di masse patrimoniali determinate e dell’imputabilità penale di gruppi associati, la persona reale e quella “finta” o “rappresentata” vengono contrapposte l’una all’altra (81). Sulla scia di

---

(78) Cfr. *Bartolus in digestum novum*, Lugduni 1563, fol. 429 v (48, 19, 16, 10: *de poenis*, I. *Aut facta*, § *Nonnunquam*).

(79) Cfr. F. ZABARELLA, *Super III et V decretalium*, cit., fol. 51 r: “universitas secundum veritatem non est corpus verum ut intelligamus corpus vivificatum anima intellectiva ... et ideo hoc respectu universitas non est unum corpus, sed tot, quot sunt singuli de universitate: sed universitas secundum fictionem iuris est corpus vivens: quatenus consideramus singulos de universitate simul sumptus, ut haec simultanea, collectio fictione iuris censeatur unum corpus s. representativum singulorum ... sicut universitas est corpus fictum, et per quandam repraesentationem, ita ficte et improprie delinquit”. Si veda anche I. de ANANIA, *Super quinto decretalium*, cit., fol. 50 v: “secundum veritatem, collegium non est aliud a singulis de collegio, et hoc tenent philosophi et canoniste ... quod totum non debet differre regulariter a suis partibus... sed secundum iuris fictionem, aliud est collegium, aliud singuli de collegio... Ideo dicitur universitas persona ficta, et repraesentata... Et ideo proprie loquendo, collegium sive universitas non possit proprie delinquere, quia non habet animum vel sensum, sine qua delictum committi non possit... Sed istud corpus fictum pro vero habetur, quo ad multos iuris effectus...”.

(80) Cfr. *Paulus Castrensis in digestum novum*, Lugduni 1565, fol. 163 (*de fideiussoribus*, I. *mortuo*, Dig. 46, 1, 22 - nn. 1-2): “Pro persona ficta non potest quis fideiubere ... quod hereditas et etiam universitas municipii seu collegii obtinent vicem persone ficte. Aliud est enim hereditas, aliud bona hereditaria. Item aliud universitas, aliud persone universitatis. ... fingit enim ius quandam personam invisibilem que resultat ex congregatione multorum, differunt tamen, quia hereditas repraesentat personam mortui sive defuncti... Sed universitas repraesentat personam viventem...”.

(81) Alcuni riferimenti testuali: PETRUS de BELLA PERTHICA (a 1308), *Lectura insignis et secunda super prima parte codicis*, Parisiis 1519, foll. 319 r-recte 325 (*ad Trebellianum*, Cod. Just. 6, 49, rubr.); IACOBUS de BELLO VISO (alias J. de BELVISO,

Giovanni d’Andrea <sup>(82)</sup>, i giuristi pongono una concreta differenza fra la “persona repraesentata” e priva di anima e la persona reale, che è sostanza indivisibile di un ente dotato di ragione. Ciò anche se è pur vero che, con buona pace di Gierke <sup>(83)</sup>, tale distinzione concettuale non appartiene a d’Andrea (da lui definito “uno dei massimi plagiari d’ogni epoca”), ma risale notoriamente a Boezio <sup>(84)</sup>.

---

1270-1335), *Aurea practica criminalis*, Coloniae 1580, p. 663 (lib. III, cap. 28, n. 15); CYNUS de PISTORIO (1270-1336), *Lectura super aureo volumine codicis*, Lyon 1517, fol. 252 v (*ad senatus consultum Trebellianum et de incertis personis*, *Cod. Just.*, 6, 48-49), fol. 49 v (*de procuratoribus*, 1. *neque*, *Cod. Just.* 2, 12, 11 — n. 7), fol. 11 r (1. *orphanotrophos*, *Cod. Just.* 1, 3, 32 — n. 1); BARTOLUS a SAXOFERRATO, *In primam Digesti novi partem commentaria*, Lugduni 1544, fol. 74 r (*de acquirenda possessione*, 1. *possessio appellata est, municipes*, *Dig.* 41, 2, 1, 22 — n. 3); ID., *In secundam Digesti novi partem commentaria*, Lugduni 1544, fol. 67 v (*de stipulatione servorum*, 1. *usufructus*, *Dig.* 45, 3, 26 — nn. 4 e 5), fol. 72 v (*de fideiussoribus et mandatoribus*, 1. *mortuo*, *Dig.* 46, 1, 22 — n. 1) e fol. 239 r (*ad municipales et de incolis*, 1. *municipem*, *Dig.* 50, 1, 1 — n. 12); I. ANDREAE, vedi la nota seguente; ALBERICUS de ROSATE (<sup>a</sup> 1354), *Commentariorum iuris utriusque pars prima super Digesto veteri*, Lugduni 1545, fol. 67 v (*de rerum divisione et qualitate*, 1. *sulla*, *Dig.* 1, 8, 1 — n. 1); ID., *Commentariorum iuris utriusque pars secunda super Digesto novo*, Lugduni 1545, fol. 106 v (*de fideiussoribus*, 1. *mortuo*, *Dig.* 46, 1, 22 — nn. 1 e 2); BALDUS PERUSINUS, *In sextum — undecimum codicis libros praelectiones*, cit., fol. 164 r (*de incertis personis*, *Cod. Just.* 6, 48 — n. 1); ID., *Commentaria in Digestum vetus*, Lugduni 1562, fol. 14 v (*de iustitia et iure*, 1. *omnes populi*, *Dig.* 1, 1, 9 — n. 23); PETRUS de ANCHARANO (1330-1416), *Super sexto decretalium*, Lugduni 1543, fol. 11 r (*de rescriptis*, c. *si gratiose*, cap. 5 in *Vio* 1, 3 — n. 4), e fol. 28 r (*de electione et electi potestate*, c. *sicut cum*, cap. 21 in *Vio* 1, 6 — n. 3); PAULUS CASTRENSIS, *In Infortiatum*, Lugduni 1564, fol. 107 r (*de acquirenda hereditate*, *rubr.*, *Dig.* 41, 2 — nn. 2 e 3) e fol. 226 r (*de condicionibus*, 1. *municipibus*, *Dig.* 35, 1, 97 — n. 2); IOANNES de ANANIA, *Super primo decretalium*, Lugduni 1553, fol. 21 r (cap. 2, *de postulatione praelatorum*, X, 1, 5, n. 2); ID., *Super secundo et tertio decretalium*, Lugduni 1553, fol. 105 r (cap. 4, *de bis, quae fiunt a praelatio sine consensu capituli*, X 3, 10, n. 2); JOHANNES BERTACHINUS (1448-1497), *Prima pars repertorii*, Lugduni 1562, fol. 172 r (s.v. *civitas*, n. 20); ID., *Tertia pars repertorii*, Lugduni 1562, fol. 231 v (s.v. *persona*, n. 30).

<sup>(82)</sup> Cfr. I. ANDREAE, *Novella super sexto decretalium*, cit., cap. 5 in *Vio* 5, 11: “... vera persona que est rei rationabilis individua substantia inde collegium dicitur persona non vera sed repraesentata”. Si veda anche ivi, cap. 16 in *Vio* 3, 4: “... universitas et sit persona non tamen vera sed repraesentata ... et sic haec persona cum illa non est idem in substantia”.

<sup>(83)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 232.

<sup>(84)</sup> Cfr., nota 14, p. 36 e anche A. PHILIPSBORN, *Der Begriff der Juristischen Person*, cit., p. 44.

Proviamo ora a domandarci se la “persona rappresentata”, come figura giuridica, sia per davvero il derivato di una teoria nominalistica della finzione. E proviamo a chiederci, soprattutto, se essa intrattenga un particolare rapporto con la disputa medievale sugli universali — lo stesso rapporto che Gierke asserisce espressamente, allorché parte dalla “contraddizione insolubile fra realtà e diritto”, apertasi “sotto l’influsso della filosofia nominalistica”, la indica quale pietra angolare della concezione legistica del rapporto fra l’unità personificata della corporazione e la globalità dei suoi membri <sup>(85)</sup>, e infine reputa una conseguenza del nominalismo la tesi che, definendo la “universitas” come mera somma dei propri membri, le nega una reale ed autonoma esistenza <sup>(86)</sup>.

Quel che va detto, in primo luogo, è che la dottrina qui in discussione muove, storicamente, da premesse un po’ diverse. Come già Tommaso d’Aquino, anche i giuristi pensano anzitutto in termini di affinità d’immagine e di corrispondenza. Ciò vale per la dottrina della “persona rappresentata” non meno che — lo si è già visto <sup>(87)</sup> — per l’idea del “corpus fictum”. Qualcuno ha giustamente osservato come alla formula “*fingatur una persona*”, di Innocenzo IV, “pertenga non il significato metaforico del ‘raffigurarsi’, ma quello letterale del ‘dar forma’” <sup>(88)</sup>. E anche questo, oltre che per il pontefice, vale, in linea di massima, per tutti i giuristi suoi seguaci <sup>(89)</sup>. I principali “teorici della finzione”, da Bartolo <sup>(90)</sup> a Paolo

<sup>(85)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 365.

<sup>(86)</sup> Ivi, p. 425.

<sup>(87)</sup> Cfr. la nota 63 del presente capitolo.

<sup>(88)</sup> Cfr. A. HANIG, *Innozenz IV.*, cit., p. 186. Si veda pure J. ESSER, *Wert und Bedeutung der Rechtsfiktionen. Kritisches zur Technik der Gesetzgebung und zur bisherigen Dogmatik des Privatrechts*, Frankfurt am Main 1969, p. 21.

<sup>(89)</sup> Questo vale in contrapposizione a I. Th. ESCHMANN, *Studies on the Notion*, cit., p. 33, il quale obietta a Gierke di aver solo retrodatato a Innocenzo IV la dottrina dei giuristi del XIV sec., mentre, alla stregua di Gierke, ritiene palesemente tale dottrina una teoria della finzione.

<sup>(90)</sup> Cfr. BARTOLUS a SAXOFERRATO, *In primam digesti novi partem commentaria*, cit., fol. 74 r: “universitas... est persona representata, quia verum est quod representat personam viventis, ideo potest possidere sicut usufructum habere ... sed hereditas representat personam mortui... et istud forte voluerunt dicere qui dicunt universitas possidet improprie, quia non est propria persona sed representata”; ID., *In secundam digesti novi partem commentaria*, cit., fol. 67 v: “... hereditas representat vicem persone.

di Castro e a Giovanni da Imola († 1436), intendono la “persona repraesentata” come una totalità che “rappresenta” una persona, ossia che raffigura in immagine la persona di un morto (nel caso dell’eredità giacente), o quella che vive della reciprocità fra i propri membri (nel caso delle corporazioni mondane), o quella che (nel caso della Chiesa) non può “ritenersi viva, poiché non è (neppure) mortale” (91). Se l’eredità è accettata, così si dice, tale “repraesentatio” passa all’erede, che in tal modo, come “persona vera”, rappresenta il testatore (92). A proposito invece dell’azione che un membro compie a nome del proprio collegio (ossia della “persona repraesentata et ficta” a cui appartiene), il fondamento giuridico è assai ingegnosamente situato in un’imitazione che sia quanto più fedele alla natura: “ut sic fictio imitetur naturam in quantum potest” (93). Così come l’antica formula pontificale “in sacris simulata pro vera accipiuntur” (vero e proprio germe delle “finzioni” del diritto romano) non giocava su di un’illusione, ma si riferiva a un’equivalenza rituale e legale (94), allo stesso modo si può dire che

---

...verum in persona vera: secus in persona repraesentata”, ossia “personam defuncti repraesentat hereditas”; ivi, fol. 72 v: “... in hoc differt hereditas a curia et societate et collegio in quibus repraesentatur persona vivensa”. Si veda anche PETRUS de BELLA PERTHICA, *Lectura insignis*, cit., fol. 19 r e ivi, fol. 3 r: “collegium est certa persona: quia collegium repraesentat certam personam”.

(91) Cfr. PAULUS CASTRENSIS, *Digestum novum*, cit., fol. 163, e IOANNES de IMOLA, *Super secunda digesti novi. Commentariorum pars secunda super digesto novo*, Lugduni 1547, foll. -104 (*de fideiussoribus*, 1. *mortuo*, Dig. 46, 1, 22 — nn. 1 e 3): “Si obligatio consistat in persona repraesentata potest accipi fideiussor... hereditas repraesentat personam defuncti. Et sic differt ab universitate ... licet universitas sit persona repraesentata ut hereditas...: universitas repraesentat personam viventem hereditas personam mortuam ... Attende tamen quia licet universitas repraesentet personam viventem, tamen non est persona vera sed ficta et repraesentata. Et sic caret anima non potest excommunicari”.

(92) Cfr. P. CASTRENSIS, *In infortiatum*, cit., fol. 107 r: “hereditas iacens est quedam persona ficta: repraesentans personam defuncti ... postquam vero adita, ista repraesentatio transfertur in personam veram, qui tunc heres est illa que repraesentat, ideo cessat fictio seu ficta repraesentatio”.

(93) Cfr. PETRUS de ANCHARANO, *Super sexto decretalium*, cit., fol. 28 r: “electio debet per unum pronuntiari et esse communis... ex singularibus consensibus non resultat consensus collegialis et communis nam collegium est una persona repraesentata et ficta... ergo eius nomine debet fieri per unum: ut sic fictio imitetur naturam in quantum potest”.

(94) Cfr. G. DEMELIUS, *Die Rechtsfiktion in ihrer geschichtlichen und dogmatischen Bedeutung*, Weimar 1858, pp. 12, 39, 59 e 75-76.

i nostri giuristi medievali, essendo mentalmente vincolati a idee quali l'immagine, la somiglianza, l'imitazione e, in breve, l'analogia, non pensassero affatto a una costruzione che espressamente e volutamente contraddicesse la realtà. Va anzi rilevato che, in un simile contesto, la “finzione”, come “figura veritatis”, assumeva persino un valore positivo <sup>(95)</sup>. Il continuo operare mediante comparazioni figurate aiuta inoltre a capire perché mai a canonisti e legisti non sia riuscito — come lo stesso Gierke deve ammettere — di distinguere la “persona repraesentata” (in quanto immagine giuridica di una persona naturale) dalla totalità dei suoi membri: per quale motivo, insomma, essi l'abbiano concepita in teoria (e non parliamo della prassi) <sup>(96)</sup> *solo* come un soggetto “pensato”.

Da tutto ciò può trarsi la conclusione che, messo in rapporto con le dottrine del “corpus mysticum” e della “persona repraesentata”, il significato di “repraesentare” e dei suoi derivati non sia poi tanto diverso dall'uso linguistico comune alla teologia e alla dottrina della percezione di matrice scolastica. Per giunta, occorre riconoscere come il richiamo alla filosofia nominalistica non basti a rendere più verosimile la presunta (da Gierke) contraddizione fra il concetto (giuridico) e la realtà. Già a volerla ricostruire, la situazione in cui le scuole versavano, durante i secc. XIII e XIV, pone non pochi problemi: basti pensare al fatto che, per i loro esponenti, non era l'individualità delle cose a esigere spiegazione, ma piuttosto la realtà dei concetti universali <sup>(97)</sup>. E non parliamo poi della quantità di idee moderne che, tramite l'empirismo, l'agnosticismo e il relativismo, sono entrate a far parte, nel frattempo, di ciò che oggi si intende per filosofia nominalistica <sup>(98)</sup>. Ma a monte di tutto questo si può sempre

---

<sup>(95)</sup> Questo non vale solo per Tommaso, a cui pure giustamente, nel presente contesto, fa riferimento E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit.

<sup>(96)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, pp. 366 ss. e 430 ss. Si vedano inoltre P. GILLET, *La personnalité juridique*, cit., p. 169 ss.; E. LOUSSE, *La société d'ancien régime*, cit., p. 193 ss.; e H. KE CHIN WANG, *The Corporate Entity Concept (or Fiction Theory) in the Year Book Period*, in “The Law Quarterly Review”, LVIII, 1942, pp. 498-511, e LIX, 1943, pp. 72-86 (un'illustrazione esemplare della prassi legale in Inghilterra).

<sup>(97)</sup> Cfr. Ph. BOEHNER, *Der Stand der Ockham-Forschung* (1952), in E.M. BUYTAERT (a cura di), *Collected Articles on Ockham*, cit., pp. 1-23 (in part. p. 20).

<sup>(98)</sup> Cfr. W. KOLMEL, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*,

asserire che neppure gli universali nominalistici (o meglio, concettualistici) fossero costruzioni mentali avulse o addirittura in contrasto con la realtà. Il loro rapporto con quest'ultima era semplicemente diverso da quello che denota la filosofia di stampo platonico o aristotelico. Anche gli universali concettualistici sono immagini della realtà fondate e garantite causalmente: di diverso c'è solo il fatto che qui la “realtà” non è quella di entità universali, ma altresì quella di individui reciprocamente uniti l'uno all'altro.

In origine, termini come “persona repræsentata” o “ficta” o “imaginaria” non ebbero altra funzione che di contribuire alla creazione di enunciati giuridici, relativi a persone naturali e determinate, nonché miranti a istituire un parallelo fra i patrimoni destinati a uno scopo e talune associazioni di persone. Questo perché, per loro natura, le finzioni rinviano sempre a qualcosa o a qualcuno <sup>(99)</sup>. Ciò d'altro canto non significa che un qualsiasi nesso storico e problematico fra la teoria della finzione del XIX sec. e l'idea canonistica della “persona ficta” debba essere contestato <sup>(100)</sup> o ignorato. Le fonti infatti trattano anche la “quiddità” della “universitas”, mentre l'antitesi formale che vi ricorre — “aliud universitas, aliud singuli de universitate” <sup>(101)</sup> —, opponendo tendenzial-

---

Essen 1962, p. 43. Le difficoltà poste dalla definizione del nominalismo sono ben evidenziate anche in G. MARTIN, *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?*, in FraS, XXXII, 1950, pp. 31-49 (in part. pp. 32-35).

<sup>(99)</sup> Cfr. L. ENNECERUS, C. NIPPERDEY, *Allgemminer Teil*, cit., I, p. 610 nota 2 (nr. 6). Si vedano anche H. KELSEN, *Zur Theorie der juristischen Fiktionen. Mit besonderer Berücksichtigung von Vabingers Philosophie des Als Ob*, in “Annalen der Philosophie”, I, 1919, pp. 630-658, e J. ESSER, *Wert und Bedeutung*, cit., pp. 23 ss. e 92 ss.

<sup>(100)</sup> Cfr. J. BINDER, *Das Problem der juristischen Persönlichkeit*, Leipzig 1907, pp. 3-4.

<sup>(101)</sup> Si vedano ad esempio IOANNES de IMOLA, *Super secunda digesti novi*, cit., fol. 103 s (in Dig. 41, 2, 1, 22 - n. 40): “universitas est persona ficta et repræsentata: cum aliud sit universitas, aliud singuli de universitate”; PANORMITANUS, *Commentaria in quartu et quintu*, cit., fol. 98 v: “secundum veritatem collegium non est aliud a singulis de collegio, sed secundum iurisdictionem aliud collegium, aliud singuli ... collegium, seu universitas est quedam persona ficta et repræsentata”; BARTHOLOMEUS SALICETUS (a1412), *Pars quarta commentariorum super codice*, Lugduni 1549, fol. 226 r (*de seditiosis*, I. si quis, Cod. Just. 9, 30, 1 — n. 3): “universitas... ipse est persona repræsentata et ficta ... Et sic alia a personis eorum qui sunt de universitate. Et pro hoc etiam inducit quod per se subrogationes mortuorum eadem est universitas, licet persone sint diverse ... nam nedum vere sed etiam fecte universitas nil aliud est quam homines universitatis sed aliud

mente e in modo tacito il concetto astratto di corporazione ai concreti membri della stessa, è solo apparentemente atta a render l'idea di un'unità nient'altro che “finta”. Proprio quest'ultima circostanza spiega perché, alle volte, l'analogia dei concetti di genere sia stata chiamata in causa, onde asserire l'incapacità di una corporazione in quanto tale a compiere atti concreti <sup>(102)</sup>. Trattando il problema dell'essenza della “universitas”, Zabarella dimostra come una risposta parziale stia nell'identità della corporazione coi suoi membri: e questo perché, egli sostiene, al di fuori della mente umana gli universali non hanno alcuna realtà <sup>(103)</sup>. Ancor più indicativa, al riguardo, è la posizione assunta da Giovanni XXII, nel quadro del dibattito, in corso al suo tempo, circa la proprietà (se singola o comune) di Cristo e degli apostoli, e circa la vera identità dei loro successori. Il pontefice, argomentando alla stregua di Zabarella, dimostra ai francescani che il loro ordine è incapace di atti concreti. Questo intervento è assai importante, poiché la questione, sulla quale il dibattito va a parare, riguarda proprio i minoriti: e in special modo il fatto che, data la loro rinuncia a detenere proprietà (come individui singoli e come associazione), essi debbano o meno rinunciare anche a detenere beni di consumo (*res usu consumptibiles*) e persino alla concreta facoltà d'uso (*simplex usus facti*) di beni come le terre e i monasteri già annessi da Innocenzo IV alle proprietà della

---

est a singulis de universitate”. Su quest'ultimo autore e sulla sua opera si veda in F.C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts*, cit., VI, p. 259.

<sup>(102)</sup> In O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 281, si sostiene che “sotto l'aperta influenza del nominalismo filosofico, l'analogia dei concetti di genere fu tirata in ballo, onde corroborare l'opinione che anche l'universitas, come tale, non fosse altro che un'astrazione concettuale priva di realtà”. E a tal fine si cita FEDERICUS PETRUCCIUS SENENSIS, *Consilia sive responsa, quaestiones, et placita*, Venetiis 1570, fol. 12 v (q. 15, n. 1): “universitas non est capax huius actus, vel parentelae, quia universitas ut universitas, prout est nomen iuris, est in abstracto; sicut et homo in communi, non est capax horum actuum”.

<sup>(103)</sup> Cfr. F. ZABARELLA, *Super III et V decretalium*, cit., fol. 51 r: “Quaero ..., nunquid collegium, vel universitas possit puniri de crimine: haec quaestio, ut poteat, primo videndum est, quid est universitas quidam dicunt, quod non est aliud, quam singuli de universitate ..., quia universalis non sunt aliquid reale extra animam. Unde reprobat philosophus Platonem ponentem ideas universalium extra animam... In contrarium tenent alii dicentes, quod universitas est corpus distinctum a singulis: aliud enim universitas, aliud singuli...”.

sede papale. Giovanni XXII, col decretale *Quia quorundam* (1324), prende infine posizione contro i frati minori: e lo fa asserendo, come argomento principale, che già l’uso di quei beni comporterebbe, per deduzione, l’esistenza di un diritto di proprietà. All’ordine, infatti, come “persona rappresentata” (e dunque come mera astrazione) non è possibile il solo uso concreto di qualcosa, senza che ciò dia adito a pretese, quanto a un diritto di proprietà o a un “dominium” inseparabile dall’“usus iuris” (104).

L’esito giuridico, scaturente dalle polemiche di allora contro le deduzioni tratte in questo modo, sta inoltre a dimostrare l’insostenibilità della tesi, ispirata da Gierke, che vuole la dottrina medievale delle corporazioni dominata da una teoria nominalistica della finzione. Le dubbie analogie, a cui ricorre un pensiero che si nutre di immagini, possono infatti apparire elementi di una “teoria della finzione” in contrasto con la realtà, solo là dove la capacità giuridica è pensata essenzialmente a partire dal dogma della volontà come capacità di volere, ossia è pensata entro un quadro positivisticò, segnato dalle trasformazioni degli enunciati giuridici in un mondo, pure giuridico, di grandezze quasi oggettive. Viceversa, la stessa tesi gierkiana si palesa come semplice funzione della teoria organologica, che l’autore elabora in risposta al quesito circa la “natura delle associazioni umane” e che ha per oggetto la “personalità reale” di queste ultime. È infatti la concezione dell’unità associativa mera-

---

(104) Sulla disputa sulla povertà, sul *Quis quorundam* e sui suoi precedenti storici si vedano: C. HÖFLER, *Aus Avignon* (1868), in *Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1868*, Prag 1869, II, pp. 31-40 (in part. pp. 33-34 e 37 ss.); S. RIEZLER, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und Kirche*, Leipzig 1874, p. 59 ss.; C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwig des Baiern mit der römischen Curie. Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts*, I. Bd.; *Ludwig der Baiern und Johann XXII*, Tübingen 1879, p. 95 ss.; K. BALTHASAR, *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster 1911; D. LANGWORTHY DOUIE, *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester 1932; A. HAMMAN, *La doctrine de l’église et de l’état chez Occam. Etude sur le “Breviloquium”*, Paris 1942, p. 115 ss.; G. de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque*, cit., I, p. 68 ss.; M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London 1961; e J. MIETHKE, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, pp. 348-427 e 503-504.

mente pensata che, proiettata a ritroso, sottende e fa da contromodello a un concetto atomistico del gruppo <sup>(105)</sup>.

Attacchi particolarmente taglienti all'argomento papale della “persona rappresentata” vennero proprio da Guglielmo di Ockham, ossia da colui che si ritiene “l'autentico innovatore del nominalismo, nel corso del XIV sec.” <sup>(106)</sup>. Egli sostenne che, come ogni altro collettivo della stessa specie, anche l'ordine dei minoriti fosse tutt'altro che una persona solo pensata, e che semmai consistesse, in realtà, di individui autentici: “ordo non est persona imaginaria et representata, sed ordo est verae personae reales”. In caso contrario — e pur parendo blasfemo — si sarebbe dovuto dire che anche la Chiesa è una semplice costruzione fantasiosa, priva di realtà e di potere effettivo <sup>(107)</sup>. Elemento portante, in questa argomentazione

---

<sup>(105)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das Wesen menschlicher Verbände* (Berliner Rektoratsrede von 1902), Darmstadt 1962, e ID., *Die Genossenschaftstheorie*, cit. (l'introduzione). Tipica è anche la critica a uno dei modi della teoria della finzione, che compare in E. ZITELMANN, *Begriff und Wesen der sogenannten juristischen Personen*, Leipzig 1873, p. 24: “Non ci si chiedeva in che modo il patrimonio in questione andasse trattato tecnicamente, ma cosa esso fosse in verità”. Il piccolo passo che separa la teoria della personalità reale delle associazioni dalla metafisica della persona giuridica venne espressamente compiuto in K. LARENZ, *Hegels Dialektik des Willens und das Problem der juristischen Persönlichkeit*, in “Logos”, XX, 1931, pp. 196-242 (in part. p. 215 ss.). In merito a tutto questo si può dire con J. BINDER, *Das Problem der juristischen Persönlichkeit*, cit., p. 1, che il “problema della personalità giuridica” appartiene propriamente “al secolo passato”. Si veda al riguardo anche J. ESSER, *Wert und Bedeutung*, cit., pp. 124 ss. e 132 ss. Sull'odierno approccio funzionale si veda soprattutto il primo volume di H.J. WOLFF, *Organshaft und juristische Person*, cit. E inoltre: W. F. BÜRGE, *Wandlungen im Wesen der juristischen Person*, in *Festgabe für Nawiansky*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1950, pp. 245-260 (in part. pp. 246 e 248-249); L. ENNECCERUS, C. NIPPERDEY, *Allgemeiner Teil*, cit., p. 607 ss.; e G. DEMELIUS, *Ueber fingierte Persönlichkeit*, in “Jherings Jahrbucher”, IV, 1861, pp. 113-158 (p. 122 ss.).

<sup>(106)</sup> Cfr. B. GEYER (a cura di), *Die patriotische und scholastische Philosophie* (= F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II. Teil), Darmstadt 1956, p. 571. Si vedano anche W. STEGMÜLLER, *Glauben, Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*, Darmstadt 1967, p. 69 ss., e J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., pp. 444 ss. e 507-516.

<sup>(107)</sup> Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, in ID., *Opera politica*, a cura di R.F. Bennet e H.S. Offler, Mancunii 1963, II, p. 569 (cap. 62). Qui, alla p. 568, si legge inoltre che: “si ordo Fratrum Minorum est persona representata et imaginaria, eadem ratione ecclesia et quaelibet communitas esset persona representata et imaginaria: quod est absurdum. Quod enim est tantum representatum et imaginarium est

ockhamiana, è l’idea che l’unità non è reale quanto una cosa, né si riduce a un mero artificio, ma possiede la realtà degli individui uniti e subordinati l’uno all’altro, in assenza di un collante mediano <sup>(108)</sup>. Anche a voler sostenere che questa unità immanente non sussiste e che può darsi solo la realtà oggettiva dei suoi componenti singoli — una posizione, questa, che non è peraltro specificamente nominalistica <sup>(109)</sup> —, ciò tuttavia non implica che alla pluralità delle esistenze contingenti, pensata *in concreto* come insieme consistente e dunque come totalità concreta, vada negato ogni attributo di realtà. Il diniego di certe qualità essenziali e universali non comporta anche la negazione dell’esistenza di totalità concrete. Che poi Ockham non pensi affatto il gruppo come semplice somma di individui <sup>(110)</sup>, è un dato che emerge con chiarezza, laddove egli designa l’unità di un

---

fantasticum, et non est in re extra animam. Sed ecclesia non est quid fantasticum non existens extra animam; ergo non est persona repræsentata et imaginaria. Confirmatur: Quia aut ecclesia est extra animam, aut in anima tantum, aut aliquid compositum ex ente in anima et ente extra animam. Si est anima tantum, vel aliquid compositum ex ente in anima et ente extra animam, ergo nullum reale nec iurisdictionem realem potest habere: quæ dicere de ecclesia est impium et blasphemum. Si autem ecclesia est extra animam, vel ergo est una res, vel plures; et sive sit una sive plures, non est persona repræsentata et imaginaria; quia nec una res est persona imaginaria, nec plures res sunt una persona repræsentata et imaginaria. Ecclesia ergo non est persona repræsentata et imaginaria; et eadem ratione ordo Fratrum Minorum non est persona repræsentata et imaginaria”. Sempre di Ockham si veda pure il *Compendium errorum Papæ*, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, cap. 4, pp. 957-976 (in part. p. 962).

<sup>(108)</sup> Cfr. G. MARTIN, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949, p. 228 ss.; W. KÖLMEL, *Ockham*, cit., pp. 31 ss., 51 ss. e 213 ss.; e J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., pp. 512-513.

<sup>(109)</sup> Cfr. G. MARTIN *Ockhams Relationstheorie*, cit.; W. STEGMÜLLER, *Das Universalienproblem*, cit., pp. 49 ss. e 58 ss.; A. HANIG, *Innozenz IV.*, cit., p. 192 ss.; e E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, cit.

<sup>(110)</sup> Su questo punto però si vedano: S. MOSER, *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie eines Aristoteles*, Innsbruck 1932, pp. 6-7; G. de LAGARDE, *L’idée de la représentation*, cit., pp. 436-442; ID., *La naissance de l’esprit laïque*, cit., pp. 182 ss. e 212; L. BAUDRY, *Le philosophe et le politique dans Guillaume d’Ockham*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, XII, 1939, pp. 209-230 (pp. 211 ss. e 215 ss.). A causa di questa valutazione difettosa, la Chiesa, in quest’ultimo studio (alle pp. 220-221) è intesa come pura “société spirituelle”: il che oltrepassa la dottrina ockhamiana dell’“Ecclesia Romana” quale forma storica dell’“Ecclesia universalis”, col suo ordinamento concreto e storicamente legittimo. Si veda anche *infra*, p. 284, la nota 195.

popolo quale prodotto di un ordine determinato, vigente fra gli uomini: “multi homines dicuntur unus populus propter determinatum ordinem inter se” (111). Altrove egli persino spiega che l’unità di un simile consorzio, basato sulla subordinazione reciproca, non dipende dalla formazione di un concetto d’ordine corrispondente: “ista intentio unitas vel ordo vel conceptus in anima relativa est, sino quo tamen conceptu nihil minus est unum vel ordinatum” (112). Nel contempo, da politico ecclesiastico d’opposizione, Ockham però tende a spingere un po’ troppo oltre la polemica che va conducendo contro l’idea canonistica della “persona repraesentata”. Egli infatti finisce per negare a quest’ultima anche la propria funzione giuridico-positiva: ossia l’impegno mirante a porre le basi della futura affermazione dell’idea della soggettività giuridica, in quanto fattore di subordinazione del diritto all’ontologia della persona fisica (Boezio).

Si può dunque affermare con certezza che l’idea della “persona repraesentata” non è “in nessun modo ockhamiana” (113). E neppure la si può ritenere un prodotto squisitamente nominalistico. Già il fatto che a questo proposito si parli di “nominalismo”, pare dipendere per lo più da un equivoco. È infatti erroneo credere che, poiché riferito a una determinata corporazione, il termine “universitas” o un suo sinonimo denotino il concetto universale dei membri che la compongono. Se così fosse, tale concetto sarebbe concreto e concernerebbe un tutto formato da parti. Se al contrario lo si pensasse come concetto di genere o di classe, le corporazioni concrete vi si troverebbero incluse come suoi elementi. Si può allora convenire che si tratti di un’“astrazione priva di realtà”: ma non è detto che, così concepito, esso valga per qualsiasi corporazione concreta. Gli individui singoli, che appartengono all’“universitas”, non ne sono i sudditi, né si configurano come elementi concreti a fronte dell’astrattezza del concetto di corporazione. Per farla breve: le associazioni, di cui ci stiamo occupando, non sono “communitates logicae” ma

(111) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Summulae in libros physicorum*, in *Philosophia naturalis Guillelmi ockham* (1637), London 1963, p. 2 a-b.

(112) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *In sententiarum I d. 30 q. 1*, in Id., *Opera plurima* (1495), London 1962, III.

(113) Cfr. M. de GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1942 (tr. ted. Nikolaus von Cues. *Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953, p. 23, nota 39).

“communitates collectivae”, come le definisce Francesco d’Appignano, che è uno degli interlocutori polemicisti di Guglielmo di Ockham<sup>(114)</sup>.

Canonisti eminenti come Francesco Zabarella e Niccolò de’ Tedeschi, senza contraddire con ciò l’idea, a loro assai cara, della “persona representata”, hanno quindi definito la corporazione quale totalità e riunione pensata di tutti i suoi membri componenti: “Universitas secundum veritatem ... non est unum corpus, sed tot, quot sunt singuli de universitate: sed universitas secundum fictionem iuris est corpus vivens: quatenus consideramus singulos de universitate simul sumptos, ut haec simultanea collectio fictione iuris censeatur unum corpus” (Zabarella). Allo stesso modo, parlando della “persona representata” di un’associazione di individui, il Panormitanus la designa come “tanquam coniuncta persona”<sup>(115)</sup>. Il “teorico della finzione” Baldo lascia poi chiaramente intendere che, a suo avviso, il popolo non è nient’altro che l’insieme concreto delle persone di cui consiste: e che a monte di questa unione il termine diventa improprio, dato che, presi singolarmente, gli uomini non fanno un popolo (*homines separati non faciunt populum*). Ne deriva che il “popolo”, anziché equiparato concettualmente agli “uomini”, andrebbe meglio inteso come “hominum collectio in unum corpus mysticum et abstractivum sumptum, cuius significatio est inventa

---

(114) “Et prima ista propositio, quod usus facti communitati non convenit eo quod communitas non est vera persona sed ymaginaria et representata; licet sit vera de communitate logica, quae est communitas rationis abstracta a suis partibus, tamen de communitate collectiva, quae est communitas rei vera et non rationis tantum, est falsa evidenter — sicut patet in tractu de facto navis a decem hominibus simul, qui tractus facti navis per se est communitas, seu multitudinis X hominum ipsam trahentium, et non alicuius personae singularis, quia nullus unus per se solum posset eam trahere de facto: et ita homines trahunt ipsam navem simul ut et unus motor seu tractor sufficiens et totalis. Et conflictus hostium in bello campali est communiter de facto totius exercitus et non alicuius personae singularis. Et quod dicit, quod usus facti requirit veram personam et non ymaginariam et representatam: dicendum quod usus facti requirit veram personam et communitatem collectam ex veris personis, quoniam multi sunt actus humani, ad quos exercendos non sufficit una persona vera, sed necessario requiritur aliqua pluralitas seu communitas collecta ex pluribus personis veris” (cfr. *Improbatio... contra libellum domini Johannis, qui incipit ‘Quia vir reprobus’*, citato in J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., p. 506, nota 265. Si veda anche ivi, pp. 78-79).

(115) Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria, pars II: in secundam primi decretalium libri partem*, Venetiis 1578, fol. 191 r (cap. 15, *de procuratoribus* X 1, 38, n. 149).

intellectu”. Questa unità diviene riconoscibile sia nel perseguimento comune degli scopi della corporazione, sia nei rapporti d’interazione che si instaurano fra i membri: è insomma “quoddam intelligibile mutuo consensu et autoritate: et videtur (communitas) sociata in suo negotio” <sup>(116)</sup>. La conclusione è dunque la seguente: l’aspetto fittizio delle finzioni teorico-corporative non consiste nell’assunto dell’unità consorziata, ma nella equiparazione prospettivistica fra corporazione e persona. “Quando si tratta di atti determinati è corretto che la ‘universitas’, in quanto totalità, venga fittiziamente concepita come una persona: ma il nucleo della finzione risiede qui nella figura giuridica di riferimento, non certo nel fatto che il soggetto di diritto debba ritenersi una persona finta” <sup>(117)</sup>.

#### IV. Ricapitolazione.

Le domande dalle quali siamo partiti — e alle quali ora dobbiamo far ritorno — erano molteplici e diverse. Quale significato assume la “representatio” in relazione con l’idea del “corpus mysticum” e con la dottrina della “persona representata”? Da un simile rapporto emerge qualcosa che abbia il senso della “vicarietà” giuridica? Può essere che “representatio” indichi la funzione delle “personae representantes”, in grado di conferire una capacità giuridica di azione alla persona finta (ossia incapace, per sua stessa definizione, di volere e di agire)? Dal punto di vista storico-concettuale è corretto dire che il rappresentante, nel senso specificamente giuridico del termine, è in origine colui che esercita i diritti di una persona immaginaria? Ed è lecito affermare che il potere, detenuto dai rappresentanti sui rappresentati, abbia a fondamento la pretesa (qui riferibile al contesto canonistico) di rappresentare quella fittizia unità?

È indubbio che, quanto alle conclusioni, gli elementi fin qui prodotti non ci autorizzino a guardare tanto lontano. È stato dimostrato che le diverse espressioni usate per designare l’unità giuridica (e in parte distinta dalla reciprocità che vige fra gli individui membri) delle associazioni umane, in un pensiero di tipo analogico, restano ancora debitorie all’idea di immagine. Ora bisogna aggiungere che la tesi,

---

<sup>(116)</sup> Cfr. BALDUS PERUSINUS, *In codicis libros praelectiones. Ad legem falcidiam*, 1. in testamento (Cod. Just. 6, 50, 7) / Authentica “Sed cum testator” n. 5.

<sup>(117)</sup> Cfr. W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, cit., II, p. 195.

secondo cui “il raffigurato (sarebbe) presente nell’immagine-copia”, non ha radici prettamente cristiane, né ha a che fare esclusivamente col “corpus mysticum” e con l’incarnazione. Di questo tema già abbiamo parlato (cfr. *supra*, § 5). È infatti l’idea premoderna di immagine a rendere impossibili tanto la pura astrazione della persona giuridica, quando la rigida contrapposizione antitetica fra unità pensata e molteplicità fattuale, fra realtà e finzione giuridica, nel senso contemplato dalla pandettistica e dalla germanistica dei precedenti secoli. Al pari di un popolo o di una città, anche un ordine religioso non è una chimera né un “nomen sine re”, ma “rappresenta, secondo il diritto e in verità, una persona”: così si dice espressamente già nell’*appellatio* dei francescani di Pisa, datata 1328 <sup>(118)</sup>. E non c’è dubbio che qui “rappresentare” un corpo equivalga a *formare* una totalità di persone, ossia un consorzio umano, in analogia col corpo naturale e a misura del medesimo. L’espressione “unum corpus repraesentare” rende semplicemente più fine la più antica formula “unum corpus facere” (che compare nella glossa: “episcopus cum capitulo suo facit unum corpus”) <sup>(119)</sup> o “facere collegium” (usata da Innocenzo IV) <sup>(120)</sup>; e tale raffinamento è duplice, poiché da un lato comporta un’accentuazione dell’analogia, mentre dall’altro fa sì che il prodotto di una simile “repraesentatio” o formazione — ossia il “corpus fictum” e la “persona repraesentata” —, benché non privato interamente del proprio substrato personale, possa essere concepito con più chiarezza, come iden-

---

<sup>(118)</sup> “... imperite dictum est, quod Ordo sit imaginaria persona. Nam illud de jure dicitur imaginarium, quod simulatur esse, & non est ... Et quod imaginarium est juris vinculum non obtinet... Sicut nec chimera. Unde ... nomen sine re species est dicta chimerae. Ideo quod imaginarium est usum juris habere non potest, quia juris vinculum non obtinet; ordo autem sicut & Collegium unum, populus unus, Civitas una, interpretatione, & statuo juris in veritate repraesentat personam, & fungitur vice personae: unde nisi ordo Fratrum Minorum abdicasset a se ea, quae sunt juris, sibi competerent” (cfr. *Appellatio generalis ministri in majori forma*, citato in S. BALUZE, *Johann Dominicus Mansi: Miscellanea*, Lucae 1762, III, pp. 246b — 303b, in part. p. 290a). Un altro esempio, fornito da Marsilio da Padova, della caratteristica formula “rappresentare in verità”, si trova *infra*, p. 249, nota 83.

<sup>(119)</sup> Si veda la nota 39 del presente capitolo. E inoltre IOANNES de ANANIA, *Super secundo et tertio decretalium*, cit., fol. 105 r: “prelati, et clerici ejusdem ecclesiae faciunt unum corpus, et dicitur una persona ficta, et repraesentata”.

<sup>(120)</sup> Cfr. SINIBALDUS FLISCUS (INNOCENTIUS IV) *Commentaria super libros quinque decretalium*, cit., fol. 527 r (cap. 14 X 5, 31 n. 10) e anche fol. 526 r (n. 1).

tico nel mutamento dei suoi membri. Solo la dominanza dell’idea di analogia spiega perché mai la stessa corporazione venga indicata quale soggetto di questa specie di “repraesentatio”: “Universitas unum corpus repraesentat”<sup>(121)</sup>. Ma il dato di maggiore interesse è che proprio quei passi, ove si parla, nel senso suddetto, della “repraesentatio” di un “corpus fictum” o di una “persona repraesentata”, sono del tutto irrilevanti, a fronte del quesito che pervade fin dall’inizio la dottrina delle corporazioni e che concerne l’agire “per se” o “per alium” di un’associazione determinata.

Se dunque Gierke considera la sentenza del Panormitanus — secondo cui la corporazione è un corpo finto, “rappresentato” da individui singoli congiunti in unità (*collegium ... quoddam corpus fictum, repraesentatum per singulos in unum congregatos*)<sup>(122)</sup> — e la valuta come conseguenza tipica della teoria canonistica della finzione (poiché in essa non solo la persona finta è astratta dalla somma dei membri, ma neppure la totalità di questi ultimi, nella sua riunione conforme a statuto, costituisce il corpo, dato che “rappresenta solo il *corpus fictum*”)<sup>(123)</sup>, gli si può opporre in sintesi che per certo abbiamo qui a che fare con un’applicazione tipica della (sola) teoria medievale della “finzione”. È infatti innegabile che anche qui, come altrove, la “persona ficta” sia diversa dalla somma dei membri. Ma già assai meno certo è che essa sia diversa anche dalla loro totalità (in quanto collettivo). Ed è peraltro indubbio che il nucleo di questa interpretazione sia erroneo. Il contesto storico infatti non consente di contrapporre qui la “repraesentatio” all’atto costitutivo della corporazione (ossia al “corpus facere” o “constituere”): e

<sup>(121)</sup> Cfr. ALBERICUS a ROSATE, *Commentariorum de statutis libri IV* (lib. q. 10), in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iuris consultorum*, Venetiis 1534, II, foll. 2-85 (in part. fol. 67).

<sup>(122)</sup> Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria, pars I: in primam primi decretalium libri partem commentari*, Venetiis 1578, fol. 214 r (cap. 55 de electione X 1, 6 n. 7): “... si res spectat ad collegium, non potest dici, quod collegium disposuerit, nisi fuerit congregatum, et collegialiter decreverit; cum collegium sit quoddam corpus fictum, repraesentatum per singulos in unum congregatos”. Si veda anche ivi, fol. 202 v (cap. 48 de electione X 1, 6 n. 4): “Nam cum universitas sit quoddam corpus fictum repraesentatum per singulos de universitate..., non potest dici istud corpus universitatis aliquid fecisse, nisi saltem maior pars totius corporis concludat: quia fictione iuris, quod fit a maiori parte istius corporis, attribuitur toti corpori”.

<sup>(123)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 431.

neppure si può prendere la prima per una grandezza fittizia, attribuirle il senso della rappresentanza e farla valere contro la “finzione” dell’unità. Occorre invece riconoscere che, in verità, non c’è nessuna differenza essenziale fra la definizione di corporazione, proposta dal Panormitanus dal 1421 in poi, e ciò che, circa la Chiesa, aveva già proclamato la bolla *Unam sanctam* del 1302: ossia “*quae unum corpus mysticum repraesentat, cuius caput Christus Christi vero Deus*” (124). Così come della Chiesa, in quanto “*congregatio fidelium*”, non si può dire che non costituisca la totalità dei propri membri, ma che semmai ne rappresenta solo la personalità fittizia, allo stesso modo è indebito attribuire alla “*universitas*” un significato da ciò difforme. Nel Panormitanus, a ben guardare, non è il “*corpus fictum*” oggetto della “*repraesentatio*”, ma è piuttosto quest’ultima (avendo a oggetto i membri congiunti in unità) a qualificare meglio il modo di tale finzione. “*Collegium... quoddam corpus fictum repraesentatum per singulos in unum congregatos*”, è una formula che non designa la personalità giuridica fittizia, rappresentata dalla riunione dei membri conforme a statuto: ma che denota piuttosto un corpo (nel senso traslato del termine), a cui i membri danno forma analogicamente con la loro riunione.

Riferito alla “*universitas*” come a un tutto, il senso di questa “*repraesentatio*” analogica risiede specificamente nella imitazione dello schema [ordinativo] “*caput-corpus*”, di cui è modello il corpo naturale: schema di cui già la tradizione antica si serve per alludere al dominio del capo sui membri, ma che impiega anche per accentuarne il rapporto di complementarietà e compresenza. Un’associazione umana, che si organizza avendo un presidente come capo e altri adepti come membri — l’uno e gli altri dotati di diritti propri, in quanto “*caput*” e “*corpus*” (125) —, dà luogo già in questa sua conformazione a una particolare unità e rappresenta un unico corpo: “*talis congregatio duntaxat corpus constituit ... Et sic in sui constitutione universitas quandam unitatem constituit, et unum corpus repraesentat*” (126). Dire che i membri “rappresentano” equivale

(124) Cfr. C. MIRBT, K. ALAND, *Quellen*, cit., I, pp. 458-460.

(125) Cfr. P. GILLET, *La personnalité juridique*, cit., p. 107.

(126) Cfr. OLDRADUS de PONTE LAUDENSIS (a1335), *Consilia, seu responsa, et quaestiones aureae*, Frankfurt 1576, fol. 187 r (consilium 315).

dunque ad affermare che l'unità, concepita in astratto, acquista un senso tramite il loro operato, quando esso sia conforme a statuto e abbia in vista le finalità comuni: “universitas essentialiter non est in singularibus, sed est quid extractum in se, quod tamen repraesentatur in facto singularium, prout in forma universitatis operantur”. Quest'ultima affermazione, propria del canonista Antonio da Budrio (1338-1408) <sup>(127)</sup>, contiene pure la formula classica “in forma universitatis operari”, che illustra il significato d'origine della “repraesentatio”, nell'ambito della teoria delle corporazioni.

Su ciò avremo modo più tardi di tornare. Per ora, prima di seguire l'ulteriore evoluzione del concetto giuridico-corporatistico della “repraesentatio”, prendiamo atto che, in tale contesto, non c'è alcun elemento dal quale possa ricavarsi il significato della “vicarietà” in un'accezione specificamente giuridica. E chiediamoci dunque, per converso, dove e come la dottrina del diritto abbia cominciato a parlare di “vicarietà”, usando, per designarla, l'espressione “repraesentatio”.

## 12. *Rappresentazione e vicarietà.*

### I. *La vicarietà nel diritto romano.*

In merito alla rappresentanza, libera e fiduciaria, ossia all'autorizzazione e all'obbligazione immediate, che è possibile conferire a un terzo per negozio giuridico e sulla base di una procura legale, occorre dire, con le parole di Kaser, che nell'antica Roma vale “in ogni epoca il principio per cui, a rigore, la vicarietà diretta non è riconosciuta”: sicché “nessun cittadino libero può intraprendere, a nome di un altro, azioni legali i cui effetti concernano esclusivamente e per intero quest'ultima persona” <sup>(128)</sup>. Savigny non poté

---

<sup>(127)</sup> Cfr. ANTONIUS a BUTRIO, *In librum primum decretalium commentarii*, Venetiis 1578 fol. 148 r (cap. 55 X de electione et electi potestate 1, 6 n. 7). Si veda anche ivi fol. 16 v (cap. 8 X de constitutionibus 1, 2 n. 18) e fol. 90 v (cap. 2 X de postulatione praelatorum 1, 5 n. 20). Si tenga conto inoltre di CYNUS de PISTORIO, *Lectura*, cit., fol. 9 v (*de sacrosantis ecclesiis, 1. habent unusquisque, Cod. Just. 1, 2, 1 - n. 10*): “canonici..., qui singulariter non repraesentant ecclesiam, sed ut capitulum bene repraesentant”. E infine cfr. P. GILLET, *La personnalité juridique*, cit., p. 151 ss.

<sup>(128)</sup> Cfr. M. KASER, *Das römische Privatrecht*, cit., I, p. 226.

ammettere tale principio, poiché, negando la differenza di fondo fra le figure del legato e del rappresentante, dovette di conseguenza riferire anche a quest'ultimo (con tutte le implicazioni giuridiche) gli attributi che, per tradizione, erano riservati al primo, mercè l'idea del suo carattere di organo e di strumento <sup>(129)</sup>. Ma a parte questa e poche altre eccezioni <sup>(130)</sup>, c'è sempre stata (e c'è tuttora) unitarietà di giudizio nel ritenere che il misconoscimento della vicarietà sia un principio autentico del diritto privato romano. A suo tempo, già Ludwig Mitteis pervenne a questa conclusione <sup>(131)</sup>. È infatti vero che anche il diritto romano conosce l'autorizzazione e l'obbligazione dirette per faccende legali e per azioni condotte da altri: per esempio nella stipulazione dotale, negli affari degli organi municipali, nelle donazioni con clausola a beneficio di un terzo e, in special modo, nell'acquisizione di un possesso o di una proprietà che sia da quest'ultima condizionata <sup>(132)</sup>. La giurisprudenza pretoria, spingendosi oltre l'antico “ius civile”, rese inoltre possibile che, date certe premesse, il signore fosse fatto oggetto di querele aggiuntive (o *adiectitiae*) per gli affari legali di persone soggette alla sua autorità (famigli e schiavi), come anche l'armatore per i contratti stipulati dai suoi capitani di vascello, o il principale per gli affari conclusi dai suoi agenti di commercio. In casi del genere il superiore non era ritenuto partecipe del contratto concluso dal subalterno, ma si trovava

---

<sup>(129)</sup> Cfr. F.C. v. SAVIGNY, *System des heutigen Römischen Rechts*, Berlin 1840, p. 94 ss. Si vedano poi: K. F. EVERDING, *Die dogmengeschichtliche Entwicklung der Stellvertretung im 19. Jahrhundert*, Münster 1951; H. BAUER, *Die Entwicklung des Rechtsinstituts der freien gewillkürten Stellvertretung seit dem Abschluss der Rezeption in Deutschland bis zur Kodifikation des BGB*, Diss. Erlangen 1963, p. 97 ss.; e H. J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, p. 110.

<sup>(130)</sup> Cfr. anche F. HELLMANN, *Die Stellvertretung in Rechtsgeschäften*, München 1882, p. 43 ss.

<sup>(131)</sup> Cfr. L. MITTEIS, *Die Lehre von der Stellvertretung nach römischem Recht unter Berücksichtigung des österreichischen Rechts*, Wien 1885, p. 9.

<sup>(132)</sup> Si vedano le analisi compendiose che compaiono sia nei volumi di Hellmann e Mitteis citati poc'anzi, sia in H. BUCHKA, *Die Lehre von der Stellvertretung bei Eingebung von Verträgen*, Rostock und Schwerin 1852, p. 1 ss., sia infine in U. MÜLLER, *Die Entwicklung der direkten Stellvertretung und des Vertrages zugunsten Dritter. Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Lehre von der unmittelbaren Drittberechtigung und Drittverpflichtung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969, pp. 26-27.

coinvolto in una più ampia responsabilità civile verso terzi <sup>(133)</sup>. Ciò detto, resta comunque indubbio che tutte queste figure giuridiche siano soltanto eccezioni o "attenuazioni" di quel principio negativo, documentato anzitutto dal diniego dell'acquisto legale "per liberam personam" e dal divieto di stipulare mediante terzi (*juxta* la massima di Ulpiano: "alteri stipulari nemo potest") <sup>(134)</sup>.

La dottrina prevalente in campo romanistico presenta poi una specifica difficoltà. Esige infatti, come condizione necessaria, che il principio suddetto venga asserito a partire da una fondazione apriori della sua capacità di determinare il diritto romano: fondazione che, com'è ovvio, non può mai darsi in termini soddisfacenti. I tentativi di chiarimento finora condotti fanno capo sia al dogma, teorizzato da Puchta, della palese impossibilità logico-giuridica della vicarietà diretta in quanto tale, sia all'assunto circa l'incompatibilità dell'individuo sovrano con l'etica romana. A sostegno di quest'ultima posizione sono di volta in volta invocati il fenomeno del formalismo giuridico (fenomeno magico, in ultima istanza), il tratto marcatamente conservatore di tutta la romanità, svariati argomenti di sociologia del diritto e, infine, l'altro assunto che fa coincidere la vicarietà diretta con un grado di raffinatezza dogmatica non ancora accessibile ai romani <sup>(135)</sup>. Se si mettono da parte le contraffazioni, che sono

---

<sup>(133)</sup> Cfr. M. KASER, *Das römische Privatrecht*, cit., I, § 62, IV; J. BARON, *Abhandlungen aus dem römischen Civilprozess II: Die adjectivischen Klagen*, Berlin 1882; F. KLEINEIDAM, *Die Haftung des Geschäftsberrn mit der actio institoria und exercitoria nach römischen Recht*, Diss. Breslau 1895; F. HELLMANN, *Die Stellvertretung*, cit., p. 96 sso; S. SCHLOSSMANN, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., II, p. 223 ss.; e U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 21 ss.

<sup>(134)</sup> Si vedano ad esempio Cod. Just. 4, 27, 1, e Dig. 46, 1, 38, 17, come pure U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 15.

<sup>(135)</sup> Cfr. G.F. PUCHTA, *Pandekten*, a cura di A. Rudorff, Leipzig 1856, p. 413 (§ 273); P. LABAND, *Die Stellvertretung bei dem Abschluss von Rechtsgeschäften nach dem allgemeinen deutschen Handelsgesetzbuch*, in "Zeitschrift für das gesammte Handelsrecht", X, 1866, pp. 183-241 (in part. p. 186); J. UNGER, *Die Verträge zu Gunsten Dritter*, in "Jherings Jahrbücher", X, 1871, pp. 1-109 (in part. p. 12 ss.); L. MITTEIS, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., p. 10 ss.; S. SCHLOSSMANN, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., II, p. 153 ss.; H. J. WOLFF, *Organschaft und Juristische Person*, cit., II, p. 110 ss.; F. SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin 1954, pp. 20, 66 e 107; G. WESENBERG, *Verträge zugunsten Dritter. Rechtsgeschichtliches und Rechtsvergleichendes*, Weimar 1949, p. 17 ss.; U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 16 ss.; e A. CLAUS, *Gewillkürte Stellvertretung im Römischen Privatrecht*, Berlin 1973, p. 375.

tipiche della storiografia giuridica del XIX sec., si può notare come qualsiasi spiegazione apriori perda di significato. Le rimanenti ipotesi non-dogmatiche non esauriscono il problema, dato che qui si tratta per l'appunto di far luce su di un *dogma* negativo. E proprio qui risiede la difficoltà evidenziata dal passo di Kaser citato in precedenza: nel fatto cioè che sia un “principio” il mancato riconoscimento della vicarietà diretta <sup>(136)</sup>. L'argomento che concerne il formalismo, benché assai pertinente sotto il profilo genealogico, è fin troppo sottile, data la sua pretesa di spiegare, pel tramite di una cultura del diritto molto evoluta, l'esclusione della vicarietà diretta, entro un contesto giuridico ampio e per nulla delimitato da comuni e specifici requisiti formali. L'altro argomento, certamente importante, secondo cui la struttura associativa della famiglia e l'istituto della schiavitù avrebbero reso superflua la vicarietà diretta (poiché già consentivano diverse possibilità di azione mediante sottoposti) <sup>(137)</sup>, se da un lato dimostra come mancasse l'impulso socio-economico alla formazione di un istituto giuridico universale della libera vicarietà, dall'altro però non basta a sostenere la tesi, secondo cui il diritto romano avrebbe di conseguenza negato anche l'idea astratta della rappresentanza legale immediata. Infine, a questo deficit di spiegazione, non sopperisce neppure la somma <sup>(138)</sup> degli elementi invocati per motivare il mancato bisogno di una specifica figura giuridica di vicarietà diretta: dalla funzione rappresentativa di schiavi e famigli (che acquistino direttamente per conto del loro signore) alle diverse forme di querela aggettizia, dal principio di surrogazione (per acquisti mediante terzi) alla novazione giurata delle stipulazioni concluse da una terza persona (stipulazioni che altrimenti, in sé, non avrebbero valore legale), per terminare con le molteplici “eccezioni” pure permesse dal suddetto principio negativo.

Per individuare meglio il nocciolo della questione si può dunque

---

<sup>(136)</sup> Una posizione diversa e più convincente è espressa da Kaser nella seconda edizione di *Das römische Privatrecht* (1971, pp. 260-261).

<sup>(137)</sup> La schiavitù è indicata già da Buchka (cfr. *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., p. 118) come “chiave interpretativa” del problema. Si veda anche M. KASER, *Das römische Privatrecht*, cit., I, § 62 I).

<sup>(138)</sup> Somma che peraltro Müller (cfr. *Die Entwicklung*, cit., p. 18 ss.) ha saputo trarre in un modo assai istruttivo.

assumere, come punto di partenza, la tesi formulata da Schlossmann, secondo cui il diritto romano permetteva, nei primi tempi, “una rappresentanza con effetto immediato, in ogni settore e in termini assai ampi”, salvo poi “escludere via via ... in misura crescente ... dalla sfera del diritto privato tale efficacia diretta”, ove si trattasse di “affari di rappresentanza” (139). Con parole diverse, e forse un po’ più precise, possiamo insomma ritenere che il principio “alteri stipulari nemo potest” appartenga inizialmente a un ambito giuridico che coincide, in particolare, col diritto delle obbligazioni. Esso così non ha nulla a che fare con la vicarietà, ma semmai esclude, in maniera categorica, l’autorizzazione diretta conferita a un terzo, per tramite di una promessa debitoria formulata oralmente. Quella paromia negativa non distingue fra rappresentanza e contratto in favore di terzi (com’è invece contemplato dai §§ 164 e 328 del nostro Codice Civile) (140). Ciò significa che non c’è alcun divieto della vicarietà diretta, per la semplice ragione che tale libera rappresentanza non compare né di nome, né di concetto (e del resto, neppure il contratto è concepito in una forma univoca e unitaria). Quel che c’è è piuttosto l’idea (adattata alle fattispecie del diritto delle obbligazioni), secondo cui l’azione legale, l’acquisizione di un diritto e l’interesse di liquidazione formano un tutt’uno (141), dimodoché il soggetto privato può impegnarsi solo in prima persona. Altro problema è poi decidere se tutto questo dipenda dalla “natura” dell’obbligazione romanistica, se vada ascritto a una persistenza di formalità magico-giuridiche o se infine (come credeva Schlossmann, senza

---

(139) Cfr. S. SCHLOSSMANN, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., II, p. 112. Si veda anche H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, p. 112. Axel Claus (cfr. *Gewillkürte Stellvertretung*, cit., p. 367 ss.) ritiene che tutti questi “effetti di rappresentanza” siano soltanto le conseguenze del principio di compensazione: conseguenze che nulla avrebbero a che vedere col nostro concetto della vicarietà diretta, improntato all’idea della rappresentanza secondo volontà.

(140) Cfr. G. WESENBERG, *Verträge zugunsten Dritter*, cit., p. 8 ss.; H. BAUER, *Die Entwicklung*, cit., p. 2 ss.; e M. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 11 ss. Si veda inoltre L. ROSENBERG, *Stellvertretung im Prozess. Auf der Grundlage und unter eingehender, vergleichender Darstellung der Stellvertretungslehre des bürgerlichen Rechts nebst seiner Geschichte der prozessualischen Stellvertretung*, Berlin 1908, p. 320.

(141) Cfr. Dig. 45, 1, 38, 17, e anche H. BUCHKA, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., p. 6 (la nota 10); G. WESENBERG, *Verträge zugunsten Dritter*, cit., p. 11 ss.; e A. CLAUS, *Gewillkürte Stellvertretung*, cit., *passim*.

però ricevere un ampio ascolto) sia da ricondurre a una volontà giuridico-politica di impedire gli asservimenti volontari (*Selbstversklavungen*). Sono infatti diverse le questioni interpretative che sorgono, dinanzi alla circostanza per cui, nella tarda età romana, la “stipulatio” non figura più “nella parte specialistica” del diritto privato, che concerne il “diritto delle obbligazioni”, ma si trova inclusa “nella sua parte generale”: sicché la massima “alteri stipulari nemo potest” acquista <sup>(142)</sup> (e può acquisire) una rilevanza maggiore, non essendo più condizionata dalle necessità urgenti della prassi giuridica. E d’altro canto, anche dinanzi alla più tarda casistica romanistica, concernente la possibilità o meno di autorizzazioni e obbligazioni dirette in favore di terzi, la presunta esclusione di principio della vicarietà immediata resta un assunto antistorico, poiché questo stesso elemento, costitutivo di un sistema, non ammette alcuna categoria della rappresentanza volontaria. Se è vero che i giuristi romani non svilupparono alcuna figura dogmatico-universale della vicarietà, è altrettanto innegabile che, nel periodo post-classico, tale situazione rimase fondamentalmente immutata, nonostante l’ampliamento, la generalizzazione e la trasformazione a cui andarono incontro sia il concetto di mandato (che pure è una figura giuridica), sia il rapporto intrinseco al quale è riferito <sup>(143)</sup>. L’unico dato che, in conclusione, si può pertanto ritenere acquisito è che, nella terminologia propria di tutto il diritto romano (privato e delle obbligazioni), il verbo “representare” o un suo derivato non compaiono mai — cosa questa già appurata da Schnorr von Carolsfeld, nell’importante studio che, come altre volte, anche qui vale la pena richiamare <sup>(144)</sup>.

---

<sup>(142)</sup> Cfr. G. WESENBERG, *Zur Behandlung des Satzes Alteri stipulari nemo potest durch die Glossatoren*, in *Festschrift für Fritz Schulz*, Weimar 1951, II, pp. 259-267 (in part. p. 261).

<sup>(143)</sup> Cfr. E. LEVY, *Weströmisches Vulgarrecht. Das Obligationsrecht*, Weimar 1956, pp. 60 ss. e 86-87; e M. KASER, *Das römische Privatrecht*, cit., II, p. 66 ss. Va pure rammentato, a questo riguardo, che, per vari motivi, l’idea della vicarietà fu sempre estranea alle leggi germaniche. Cfr. H. J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, pp. 114-115 e appendice.

<sup>(144)</sup> Cfr. *supra*, § 3, all’inizio.

## II. *La trattazione del problema nel Medio Evo.*

Come ipotesi teorica, l'assunto che il diritto romano abbia escluso, in via di principio, la vicarietà diretta, e l'abbia ammessa solo in casi d'eccezione, può essere ovviamente rovesciato, almeno dal punto di vista logico<sup>(145)</sup>. È vero che Martino, uno dei quattro dottori bolognesi, riferì la paromia "alteri stipulari nemo potest" solo all'acquisizione della "actio directa". Dalla varietà dei casi particolari di agevolazione diretta di terzi, egli, in altri termini, ricavò una massima generale, che avrebbe segnato lo sviluppo della giurisprudenza pretoria: massima, in base alla quale il committente non sarebbe stato immediatamente vincolato ai contratti del proprio procuratore, ma avrebbe acquisito, senza alcuna cessione, una "actio utilis", ossia una facoltà addizionale, analoga ed equivalente, di querela<sup>(146)</sup>. L'opinione prevalente però fu quella sostenuta da Irnerio ("Generale est, ex alterius stipulatione alteri accionem non queri") e dalla glossa di Accursio. Essa affermò il principio che, da un rapporto contrattuale, un terzo potesse acquisire un diritto solo per cessione: e qualificò come eccezioni tutti i documenti che attestavano il contrario. Per la prassi legale, questa affermazione di un principio negativo non era punto necessaria. L'ordinamento giustiniano valeva infatti solo sussidiariamente. E gli statuti delle città del Nord- e del Centroitalia rispondevano alle esigenze di una vita mercantile già evoluta (mercè l'economia monetaria e il fiorire delle manifatture), riconoscendo fra l'altro espressamente (e proprio nel senso dell'agevolazione diretta di terzi) l'efficacia di una stipu-

---

(145) Cfr. ad es. S. SCHLOSSMANN, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., pp. 43 ss., 66 ss. e 103 ss.; e S. PEROZZI, *Istituzioni di diritto romano*, Roma 1928, II, p. 215 ss. Su quanto segue si vedano poi: H. BUCHKA, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., p. 121 ss.; R. FRÄNKEL, *Die Grundsätze der Stellvertretung bei den Scholastikern*, in Zvg1Rwiss., XXVII, 1912, pp. 289-391; G. WESENBERG, *Verträge zugunsten Dritter*, cit., p. 101 ss.; Id., *Zur Behandlung des Satzes*, cit.; H. LANGE, "Alteri stipulari nemo potest" bei Legisten und Kanonisten, in ZRG Rom. Abt., LXXIII, 1956, pp. 279-306; U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., pp. 29 ss. e 44 es.; e H. ANKUM, *Die Verträge zugunsten Dritter in den Schriften einiger mittelalterlichen Romanisten und Kanonisten*, in *Festgabe für Ulrich von Lübtow*, Berlin 1970, pp. 557-567.

(146) Sul concetto della "actio utilis" si veda in M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, München 1966, p. 252 (§ 47, II, 2).

lazione conclusa da una terza persona <sup>(147)</sup>. Alla lunga, come si evince dall'esempio di Firenze, regolamenti speciali si resero inevitabili anche in materia di obbligazioni dirette (e per giunta non più solo accessorie) verso terzi: regolamenti che oltre le querele aggettizie, fossero di sostegno alle attività commerciali almeno nell'ambito degli affari di rappresentanza <sup>(148)</sup>. Persino la legislazione papale, sotto il potente influsso di tali consuetudini e statuti <sup>(149)</sup>, contemplò in termini astratti la possibilità di un'azione mediante terzi. Nelle 88 *regulae iuris*, accluse al proprio *Liber Sextus* del 1298 <sup>(150)</sup>, Bonifacio VIII inserì la massima: “Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per se ipsum” <sup>(151)</sup>. Tali *regulae iuris*, in verità, erano solo indicazioni di principio, la cui reale portata è assai ardua a valutarsi nei negozi giuridici, ove non sia in causa una rappresentanza “effettiva” tramite mandatari o mediatori <sup>(152)</sup>. Ciò tuttavia non toglie che anche il diritto canonico prevedesse norme particolari per casi di vicarietà diretta e fiduciaria, quali ad esempio il matrimonio per procura o il conferimento dell'incarico a un rappresentante <sup>(153)</sup>.

Per quanto riguarda i glossatori e i commentatori, è poi innegabile che anch'essi abbiano contribuito energicamente all'erosione del principio vietante la stipulazione e alla sua sostituzione con un altro <sup>(154)</sup>. Ciò anche se è pur vero che, a un ribaltamento completo della dogmatica inerente la vicarietà, si è giunti solo con la dottrina

---

<sup>(147)</sup> Cfr. R. FRÄNKEL, *Die Grundsätze*, cit., pp. 296-297; H. LANGE, “*Alteri stipulari nemo potest*”, cit., p. 290 ss.; U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 55 ss. Si vedano inoltre L. ROSENBERG, *Stellvertretung im Prozess*, cit., p. 431; e R. SCHMIDT, *Lehrbuch des deutschen Zivilprozessrechts*, Leipzig 1910, p. 69 ss.

<sup>(148)</sup> Cfr. M. WEBER, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen*, Stuttgart 1889, p. 133.

<sup>(149)</sup> Cfr. R. SCHMIDT, *Lehrbuch*, cit., pp. 71-72.

<sup>(150)</sup> Cfr. W. PLOCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, cit., II, pp. 64-65.

<sup>(151)</sup> Cfr. reg. 72. Si veda anche la reg. 63: “Potest quis per alium, quod potest facere per se ipsum”.

<sup>(152)</sup> Cfr. H. LANGE, “*Alteri stipulari nemo potest*”, cit., pp. 286-287; U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 62 ss. (in polemica con H. BAUER, *Die Entwicklung*, cit., p. 37).

<sup>(153)</sup> Si vedano il cap. 9 in Vlo 1, 19, e il cap. 24 X 3 5.

<sup>(154)</sup> Cfr. H. BUCHKA, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., p. 141 ss.; R. FRÄNKEL, *Die Grundsätze*, cit., p. 363 ss.; G. WESENBERG, *Zur Behandlung des Satzes*, cit., p. 264 ss.; H. LANGE, “*Alteri stipulari nemo potest*”, cit., pp. 281 ss. e 297 ss.; e U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 30 ss.

giuridica protomoderna e, in special modo, col diritto di ragione<sup>(155)</sup>. In un primo tempo si provvide a trattare estensivamente il catalogo dei regolamenti particolari e delle costruzioni elusive. Fra le fattispecie d'eccezione dell'acquisto immediato di una “actio utilis” (senza cessioni d'alcun tipo) vennero annoverate la rappresentanza d'ufficio, la rappresentanza legale (senza che vi fosse contemplato l'acquisto di uno “ius directum”) e la rappresentanza volontaria in caso di necessità, nonché, come “subrogatio”, in quello di stipulazioni su beni di proprietà del committente. Di lì in avanti, la vicarietà prese a diffondersi in ambito processuale, mentre, dal diritto canonico, la novazione giurata si estese alle agevolazioni di terzi (prive di intrinseca efficacia). L'acquisto di un possesso per tramite di una terza persona entrò a far parte della dottrina della vicarietà, mentre, sul versante complementare dell'obbligazione di terzi, figura centrale della trattazione divenne quella del mandante e non più del contraente. Per il procuratore privato, la massima concernente l'inefficacia dell’“alteri stipulari” non ebbe più validità illimitata. E l'interesse di simili eccezioni sta propriamente in ciò: che, a differenza del legato, concepito come mero strumento o equiparato a una lettera o a un pappagallo ammaestrato, il procuratore venne persino delineandosi quale prototipo della “persona media”<sup>(156)</sup>. Qui soprattutto fu possibile constatare come ormai, fra la figura giuridico-archetipica del legato (che parla solo a nome di un altro) e la vicarietà mediata (in quanto semplice rappresentanza d'interessi e con mandato fiduciario), sussistesse la figura di un terzo non coincidente con le “personae publicae”, quali gli ufficiali e in special modo i notai (gli stessi che, dato l'obbligo di collaborazione previsto dal loro ufficio, fungevano da mandatari diretti per chiunque, con la qualifica di “servi publici”, allorché si trovavano ad applicare quei frammenti del Digesto, che, trattando le stipulazioni per conto di un pupillo, prevedevano appunto l'impiego di un “servus publicus”, onde sopperire all'assenza di un servo pro-

<sup>(155)</sup> Cfr. H. BAUER, *Die Entwicklung*, cit., p. 49 ss.; e U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 98 ss.

<sup>(156)</sup> Cfr. AZO, *Summa aurea. Pars prima*, Lugduni 1596, in lib. IV Cod., Tit. si quis alteri vel sibi (Cod. Just. 4, 50) n. 1 (p. 581); e BALDUS DE UBALDUS PERUSINUS, *Commentaria in Primum, Secundum et Tertium Librum Codicis*, Venetiis 1599, fol. 125, in lib. IV, Tit. si quis alteri vel sibi ad leg. VI (4, 50, 6), n. 10 ss. (in part. nn. 17 e 23).

prio) (157). Tanto nel processo (158) quanto nell’ambito del diritto materiale, il principio della medietà prese piede, sulla scorta di un artificio sostanzialmente identico: ossia nel momento in cui la “conceptio verborum” venne distinta dalla stipulazione. I “verba promissiva” e “obbligativa”, inerenti alla promessa e all’obbligazione, furono cioè separati dai “verba executiva” (coi quali decidere il problema del destinatario della prestazione): e si permise inoltre che questi ultimi fossero riferiti alle terze persone, qualora lo stipulante fosse in grado di attestare in ciò l’esistenza di un proprio interesse pecuniario. In tal modo vennero poste le basi della nuova figura giuridica del contratto in favore di terzi. Per il “procurator”, come anche per il “negotiorum gestor”, venne inoltre confermata la stipulazione diretta “nomine alii”, benché in un primo tempo fosse ancora ribadito il requisito della cessione. Infine, dalla già ricordata disposizione romanistica, che concedeva al principale l’acquisto di una “actio utilis” in casi di necessità (ossia per insolvenza o assenza prolungata del proprio mediatore), Bartolo ricavò (e inserì poi fra i diritti della persona) il principio che, quando il procuratore non è in grado di cedere la “actio directa”, il terzo dispone sempre di una facoltà analoga e addizionale di querela. I diritti che il procuratore operante “nomine alii” non può cedere, essendo personali in senso stretto, sono immediatamente acquisiti dal mandante, come nel caso dell’invio di un legato. E proprio a questo punto, allorché combina espressamente (e in modo assai istruttivo) la “conceptio verborum” (relativa alla mediazione del procuratore) col “modus acquisitionis” dei legati (159), Bartolo parla di rappresentanza, asserendo che: “in his quae adeo sunt personalia, quod ex persona procuratoris non

---

(157) Cfr. G. WESENBERG, *Zur Behandlung des Sayzes*, cit., p. 265; e H. LANGE, “*Alteri stipulari nemo potest*”, cit., p. 285. Si veda inoltre D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, München 1969, p. 30 ss.

(158) Cfr. L. ROSENBERG, *Stellvertretung im Prozess*, cit., p. 417 ss. Sulla rappresentanza di procuratori e difensori nel processo formulare romano si veda M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, cit., p. 156 ss. (§ 29 III). Fra gli studi di età più remota si segnala M. RÜMELIN, *Zur Geschichte der Stellvertretung im römischen Civilprozess*, Freiburg im Breisgau 1886, p. 93 ss. Su quanto segue si vedano infine: H. BUCHKA, *Die Lehre von der Stellvertretung*, cit., p. 141 ss.; R. FRÄNKEL, *Die Grundsätze*, cit., p. 350 ss.; e U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 37 ss.

(159) Cfr. AZO, *Summa aurea*, cit., n. 21: “Ex tribus... cognoscitur nuncius. Primo, ex forma mandati, si mandatum est ei ut nuncio. Secundo, ex conceptione verborum, si

possunt transire in dominum, procurator repraesentat personam domini directo sicut nuncius”<sup>(160)</sup>. Circa l’effetto immediato che la rappresentanza conferisce alla mediazione, Bartolo porta come esempio il matrimonio concluso pel tramite di un procuratore: “Et ideo, si desponsat uxorem procuratorio nomine meo, non est dubium quod illa non est uxor procuratoris, nec est opus quod per procuratorem cedatur mihi, sed mea directa uxor efficitur”<sup>(161)</sup>.

La formula “personam repraesentare” e la sua specificazione “personam alicuius repraesentare” (anche tramite Bartolo) ci sono ormai divenute familiari. Ricordiamo soprattutto di averle incontrate là dove si è parlato dell’“universitas”, che rappresenta una persona viva, e della “hereditas”, che rappresenta la persona di un morto. La marcata applicazione che tale combinazione riceve nell’ambito della dottrina della vicarietà, durante la prima metà del XIV sec., è degna di attenzione e di un esame più accurato, anche in ragione della specificità del problema che concorre a trattare. Seguiamo dunque dapprima l’evoluzione del termine “persona”, a cui il verbo “repraesentare” appare qui strettamente collegato.

### III. La “repraesentatio” come designazione tecnica della vicarietà diretta.

Il significato principale di “persona” è “maschera”<sup>(162)</sup>. Ma nonostante le molte ipotesi etimologiche<sup>(163)</sup>, l’origine del termine è ancora oscura. Del tutto insostenibile, sul piano filologico, è la derivazione, cara agli antichi, da “per se una”, che dà eccessivo risalto al significato di “individuo”. Poco probabile sembra poi l’altra derivazione, risalente a Gellio, da “personare”: e questo per ragioni sia oggettive che filologiche (con riferimento cioè sia alla

---

continentur verba directa in personam domini. Tertio, ex modo acquisitionis, si acquirit domino directa via directam actionem”.

<sup>(160)</sup> Cfr. *Bartolus in Digestum novum*, Lugduni 1563, fol. 34 r: de damno infecto, l. XIII si alieno (Dig. 39, 2, 13, 13) n. 3.

<sup>(161)</sup> *Ibidem*. Si veda anche *supra*, la nota 153.

<sup>(162)</sup> Cfr. A. SCHLOSSMANN, *Persona*, cit., p. 11 ss.

<sup>(163)</sup> Cfr. BLUMENTHAL, “Persona”, in PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie*, cit., XIX/1 (= XXXVII Halbbd.), coll. 1036-1040; e H. RHEINFELDER, *Das Wort “Persona”*, cit., p. 18 ss.

diversa quantità della “o”, sia alla morfologia della parola) (164). Molto affascinante, ma assai dubbia, è la teoria che, sul modello di “lacus” — “lacuna” e di altri diminutivi, fa di “persona” una forma diminuita di “fersu”, che è il nome di un demone etrusco dell’oltretomba o di un suo supplente, che dirige mascherato le recite, di cui sono protagonisti i defunti. “Piccolo *fersu*” sarebbe, in questo caso, la maschera, in quanto parte del camuffamento (165). Di certo si può dire solo che “persona” designava anticamente la maschera dell’attore, con riferimento sia all’interprete e al suo ruolo, sia al personaggio rappresentato e dunque concerneva il tratto apparente, il segno distintivo della figura resa presente, in breve, ciò che ancor oggi si indica come “*dramatis persona*”. Va inoltre aggiunto che tali accezioni hanno la stessa origine e che l’una non è il derivato dell’altra (166). Questa tensione semantica si estende anche alle applicazioni giuridiche del termine. Neanch’esse infatti, se si prescindono dai casi di trasmissione di significato, possono essere ricondotte a una sola modalità d’impiego. Impropria è poi, in particolare, la riduzione dei significati giuridici alla pura e semplice idea del ruolo ricoperto nel processo (167). Poiché “persona” designa l’uomo — ossia, per ampia astrazione, il soggetto di relazioni giuridiche — in contrapposizione alla cosa, dubbio non v’è che quest’uso giuridico sia collegato a quello di formule come “*persona alicuius*”, nelle quali il termine “persona” indica un uomo, considerato sotto un determinato aspetto, in un particolare rapporto o nella sua propria posizione (168). Così, senza alcun nesso diretto col linguaggio tea-

(164) Cfr. BLUMENTHAL, “Persona”, cit., col. 1036; A. TRENDELENBURG, *Zur Geschichte des Wortes Person. Nachgelassene Abhandlung*, a cura di R. Eucken, in “Kant Studien”, XIII, 1908, pp. 1-17 (in part. p. 4); H. RHEINFELDER, *Das Wort “Persona”*, cit., p. 18 ss.; e M. MÜLLER et al., *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, London 1888, pp. 32-47.

(165) Cfr. F. ALTHEIM, *Persona*, in “Archiv für Religionswissenschaft”, XXVII, 1929, pp. 35-52. Critico al riguardo è invece BLUMENTHAL, “Persona”, cit., col. 1038 ss.

(166) Cfr. H. RHEINFELDER, *Das Wort “Persona”*, cit., p. 7 ss.; e A. SCHLOSSMAAN, *Persona*, cit., pp. 15 ss. e 22-23.

(167) Tale è invece quanto asserito in A. TRENDELENBURG, *Zur Geschichte*, cit., pp. 8-9.

(168) Ivi, pp. 9-10. Si vedano pure H. RHEINFELDER, *Das Wort “Persona”*, pp. 12 ss., 56 ss. e 142 ss.; e R. HIRZEL, *Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum*, in SBAW, 1914, p. 47 ss. (in part. pp. 49-50).

trale, “persona” vale a denotare un uomo, secondo la prospettiva giuridica: e ciò senza tramutarsi, di conseguenza, in un “terminus technicus” totalmente astratto, che abbia per referente la capacità o il soggetto di diritto <sup>(169)</sup>. Vero è, d'altra parte, che esistono comunque tante e pertinenti espressioni giuridiche, le quali o hanno direttamente a che fare col teatro, oppure lasciano almeno trasparire, con sufficiente chiarezza, il significato fondamentale di “persona”. Si pensi ad esempio a formule come “personam habere” e “personam non habere”, che in sede giuridica equivalgono a “ricoprire (o meno) un ruolo”. A seconda del contesto le si può impiegare, con riferimento alla capacità giuridica, accusatoria e processuale, o anche a una facoltà legale di rappresentanza <sup>(170)</sup>. Altre espressioni, quali “personam alicuius agere, gerere, suscipere” o “sustinere”, evocano ancor più chiaramente la condizione di chi “indossa una maschera”. Qui il significato di “ricoprire un ruolo” si sovrappone a quello di “adempiere una determinata funzione”. È proprio questa sovrapposizione dà come esito il significato della rappresentanza per mandato <sup>(171)</sup>. Sulla medesima linea di sviluppo, “persona” può pure tramutarsi nell'equivalente di “incarico” o

---

<sup>(169)</sup> L'accezione del termine “persona”, più volte rimarcata da Rheinfelder (cfr. *Das Wort “Person”, cit., p. 95 ss.*), quale sinonimo di “prebendario”, “dignitario ecclesiastico” e “parroco” rinvia al significato originario di “servo del vescovo” e non ha rilevanza nel presente contesto.

<sup>(170)</sup> Cfr. Cod. Just. 3, 6 rubr.: “Qui legitimam personam in iudiciis habent vel non”. Si vedano poi Cod. Just. 5, 34, 11: “In universis litibus placet non prius puberem iustam, habere personam”; Cod. Th. 8, 18, 3: “patres ... maiorem sibi in rebus filiorum vindicare personam”; Nov. Theod. II, tit. 17 1. 1 2: “Servos namque nec ab initio, quasi nec personam habentes, in iudicium admitti iubemus et, si hoc ausi fuerint, continuo eos flammis tradi vel bestiis”. Cfr. al riguardo A. SCHLOSSMANN, *Persona*, cit., p. 62 ss., e H. RHEINFELDER, *Das Wort “Person”, cit., p. 148.*

<sup>(171)</sup> Cfr. Dig. 28, 5, 16: “... et instituti et substituti personam sustinere”; Dig. 34, 3, 7, 5: “Unde quaerit Julianus, si ab impuberis substituto sit liberatio relicta, deinde impubes exegerit quod debetur, an evanescat legatum et cum constet pupillum in his, quae et substituto reliquuntur, personam sustinere eius a quo sub conditione legatur, consequens est substitutum actione ex testamento teneri, si pupillus a debitore exegerit”; Dig. 41, 1, 34: “Hereditas enim non heredis personam, sed defuncti sustinet”; Dig. 45, 3, 1, 4: “Communis servus duorum servorum personam sustinet, idcirco si proprius meus servus communi meo et tuo servo stipulatus fuerit, idem iuris erit in hac conceptione verborum, quod futurum esset, si separatim duae stipulationes conceptae fuissent, altera in personam mei servi, altera in personam tui servi”; Cod. Just. 8, 5, 1:

“ufficio” (alcuni documenti del XIII sec. attestano l’uso sinonimico di “persona” e “dignitas”) (172), o designare una delega (come in *Lex Vis. V 4, 13*: “Res iuris alieni sine domini voluntate ab eo, qui non habet distrahendi personam, alienari non patimur”) (173). Fra gli scrittori di cose ecclesiastiche è assai frequente esprimere la delega con pieni poteri, per l’azione del sacerdote, o anche la rappresentanza della Chiesa, da parte del clero, con termini quali “in persona ecclesiae” oppure “ex persona ecclesiae”. Valga come esempio unico il seguente passo di Innocenzo III, riferito alle parole che il sacerdote pronuncia mentre celebra l’eucaristia: “Licet autem unus tantum offerat sacrificium, pluraliter tamen dicit *offerimus*, quia sacerdos non tantum in sua, sed in totius Ecclesiae persona sacrificat” (174). Quanto poi al potere sacerdotale di consacrazione, Tommaso insegna che: “hoc sacramentum est tantae dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum; ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi” (175). Con ciò l’Aquinata contrappone espressamente l’azione “in persona Christi” all’azione “in virtute propria” (176).

Già abbiamo visto come Bartolo, quando ricorre alla formula “personam alicuius repraesentare”, con riferimento al caso specifico dell’acquisizione di diritti personali mediante un procuratore, voglia intendere espressamente che, attraverso terzi, l’azione giuridica ha effetto immediato ed è pertanto esclusa la possibilità di un’acquisizione intermedia. La costruzione, della quale si serve, è tale che,

---

“Judices absentium, qui cuiuslibet rei possessione privati sunt, suscipiant in iure personam”. Su tutto questo si veda in A. SCHLOSSMANN, *Persona*, cit., pp. 19-20.

(172) Cfr. H. RHEINFELDER, *Das Wort “Persona”*, cit., p. 110 ss.

(173) Cfr. in MGH Legum Sectio I. Tomus I. Leges Visigothorum, Hannover und Leipzig 1902, p. 222.

(174) (INNOCENZO III). *De sacro altaris mysterio*, in PL, CCXVII, col. 844 C (lib. III, cap. 5). Si veda anche STh, III, q. 78 a 1 corp. (= DThA, XXX, p. 160): “forma hujus sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi”.

(175) Cfr. STh, III, q. 82 a. 1 corp. (= DThA, XXX, p. 293).

(176) Cfr. STh, III, q. 82 a. 2 ad 2 (= DThA, XXX, pp. 296-297).

dalla parte del destinatario, può trovarsi solo una “persona” unica e un unico soggetto di diritto. Tale costruzione, in particolare, comporta che, quanto al “modus acquisitionis”, la figura del “procurator” sia fatta equivalere a quella del “nuntius”. In un simile contesto, se Bartolo evita le formule tradizionali — del tipo “vicem alicuius gerere” o “personam alicuius agere, gerere, suscipere, sustinere” — preferisce “personam alicuius *repraesentare*”, ciò accade perché quegli antichi modi d’espressione designano, in senso lato, qualsiasi azione venga intrapresa nell’interesse di un estraneo o al fine di agevolare l’acquisizione da parte di terzi. Essi sono insomma indifferenti rispetto alla diversità esistente fra istituti quali l’intercessione, la rappresentanza libera, la sostituzione, la rappresentanza d’interessi, la solidarietà, il contratto in favore di terzi e la garanzia: e ciò li rende fin troppo generici, in rapporto a ciò che è dato articolare, sulla base del particolare criterio inerente al problema di cui, nello specifico, si discute. Se invece si considera la tecnicità del contesto e la funzione precisa e determinabile che vi adempie la formula “personam alicuius *repraesentare*”, allora ci si può pure capacitare della differenza di significato che corre fra il rappresentare stando al posto di una persona (*Stellvertretungsrepräsentation*) e la rappresentanza corporativa della stessa: ossia fra la formula suddetta e le espressioni, a noi già note, che designano la corporazione come “persona *repraesentata*” o che la indicano quale rappresentante di una persona viva, e che dunque, per traslazione semantica, non articolano altro che analogie. Nella formula “personam alicuius *repraesentare*” è un legame ben più solido e manifesto quello che unisce il verbo al significato del “presentare” o del “condurre alla presenza”. E si può pure aggiungere che, presa nel senso del “rendere qualcuno presente come soggetto di diritto” (o anche in quello dell’“esporre qualcuno a un effetto legale”), la formula di Bartolo ha attinenza con “aliquem *repraesentare*”, che è l’espressione tecnica in uso nel diritto processuale tardo-antico e proto-medievale<sup>(177)</sup>. Si tenga infatti presente che, parlando della rappresentanza processuale, già Alberto Gandino (morto attorno al 1300) usa l’espressione “vicem universitatis *repraesentare*”<sup>(178)</sup>.

(177) Si veda *supra*, i par. 8 e 9.

(178) Cfr. ALBERTUS de GANDINO, *Tractatus de maleficiis*, in A. ARETINUS, *De*

Dunque, se la nostra interpretazione è corretta, Bartolo si serve di “personam alicuius repræsentare” come di un termine tecnico, che designa la rappresentanza nel senso di un’azione con effetto legale immediato in favore di terzi. Ciò implica che la stessa formula debba peraltro comparire anche là dove si tratta di esprimere l’acquisizione legale diretta mediante terzi o l’acquisto di una “actio utilis” senza cessione. Ed è proprio questo ciò che accade.

Nel suo commentario al *Codex*, al titolo *Per quas personas nobis acquiritur* (Cod. Just. 4, 27), Baldo si misura criticamente con la dottrina del professore padovano Nicolò Matarelli (ca. 1300) <sup>(179)</sup>, il quale, a proposito dell’azione mediante terzi, raccomanda di far valere, nel trattamento ordinario dell’oggetto, una distinzione di fondo e di tipo trasversale. Secondo quanto Baldo riferisce, Matarelli esige che di regola si distingua la stipulazione formale dal “pactum” informale. Solo nel primo caso, a suo dire, il principale deve agire in prima persona. Ove invece si tratti di “pactum” informale, può ritenersi sufficiente l’opera di un legato, di un subalterno, di un tutore legale o di un’altra persona che “rappresenti” l’acquirente: “Sed si esset constitutum, vel aliud pactum, tunc credit quod valeat, si erat nuncius, vel in potestate eius, qui vult acquirere, vel tutor, vel similes, qui repræsentant personam eius, cui acquiritur” <sup>(180)</sup>. Unico elemento comune al legato, al subalterno e al tutore legale è qui il “modus acquisitionis”, a cui il termine “similes” conferisce, per estensione e generalizzazione, il carattere affatto moderno di un concetto della rappresentanza, fondato sul criterio dell’immediatezza. Baldo mutua inoltre da Bartolo l’espressione tecnica “personam alicuius repræsentare”. E là dove distingue, nel modo conven-

---

*maleficiis, pars II*, Lugduni 1555, p. 205a 19. Nello stesso senso Luca da Penna, contemporaneo di Bartolo, usa sia “vicem alicuii repræsentare”, sia “vicem totius populi repræsentare”. Cfr. LUCAS DE PENNA, *Lectura super tribus libris Codicis*, Lugduni 1544, fol. 198 r (su Cod. Just. 11, 66, 2) e fol. 54 v (su Cod. Just., 10, 32, 45). Su questo autore si veda A.W. ULLMANN, *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna. A Study in Fourteenth-Century Legal Scholarship* (with an Introduction by H. Dexter), London 1946.

<sup>(179)</sup> Su di lui cfr. F.C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg 1829, V, pp. 382-385.

<sup>(180)</sup> Cfr. BALDUS DE UBALDIS PERUSINUS, *In quartum et quintum codicis librum commentaria*, Venetiis 1599, fol 74 r (su Cod. Just. 4, 27, 1, n. 19).

zionale a noi già noto, le figure del legato e del procuratore<sup>(181)</sup>, là dove afferma la necessità di una delega con pieni poteri, conferita previamente al legato, e l'impossibilità logica della “*ratihabitio*”, egli motiva il tutto asserendo che, fra le altre cose, il legato privo di mandato e di procura (*si nuncio deficit mandatum*) parla a nome di una persona che non rappresenta (*concepit alia verba in persona quam ipse non repraesentat*)<sup>(182)</sup>. Altrove, riferendosi ai servi o ad altri sottoposti, Baldo parimenti dichiara che: “*Servus repraesentat dominum suum*”<sup>(183)</sup>. La formula accorciata qui desta una certa curiosità. È infatti evidente che tale abbreviazione equivalga a una parodia ironica della più antica “*dominus repraesentat servum*”: la formula invalsa, come principio inamovibile, presso l'allora diritto di procedura ordinaria. Baldo con ciò vuole intendere che il servo, come “*persona repraesentata*”, agisce in luogo del proprio signore (senza che questo abbia nulla a che fare col problema della persona giuridica). Egli insomma ci spiega che occorre distinguere fra le figure del rappresentante (che agisce generalmente, oggettivamente e liberamente per conto di un altro) e del mandatario (che invece opera solo di caso in caso): e inoltre chiarisce come tale rappresentanza sia una funzione della “*potestas dominica*”, utile solo al titolare di quest'ultima: “*Servus ergo repraesentat eum, cuius est servus, non eum, cui non servit*”<sup>(184)</sup>. Sempre nel suo commento al

---

<sup>(181)</sup> Ivi, fol. 125 r (su Cod. Just. 4, 50, 6, nn. 10-21). Si veda anche le note 156 e 159 del presente capitolo.

<sup>(182)</sup> *Ibidem* (n. 12).

<sup>(183)</sup> Cfr. BALDUS de UBALDIS PERUSINUS, *In Digestum novum commentaria*, Venetiis 1599, fol. 27 r (su Dig. 45, 3, 1, 3, n. 3: de stipulatione servorum, 1. I § quod servus meus). Cfr. la formula parallela “*angelus qui repraesentabat ipsum dominum sive ipsum Deum*” (cfr. le storie degli apostoli, 7, 30). che compare in AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. Scholz, Aalen 1961, p. 144. Su questo scritto, che probabilmente risale al 1302, si vedano F. MERZBACHER, *Die Rechts-, Staats- und Kirchengeschichte des Aegidius Romanus*, in ARSP, XLI, 1954/55, pp. 88-97, e l'ancor oggi rimarchevole R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903, p. 32 ss.

<sup>(184)</sup> Cfr. BALDUS de UBALDIS PERUSINUS, *In Digestum novum commentaria*, cit., fol. 27 r (anche 1. IV n. 2). Commentando *1. Sam. 8, 22*, Egidio Romano afferma che: “*Utrum autem ipse dominus loqueretur Samueli vel angelus in persona Dei, nihil ad propositum*” (cfr. *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 144).

*Dig. 45, 3, 1, 3*, Baldo ricorre a un'altra abbreviazione, che gli permette ugualmente una presa di distanza dal linguaggio comune delle fonti. Il paragrafo successivo recita infatti: “*Communis servus duorum servorum personam sustinet*” (con riferimento a un servo che abbia due signori). E Baldo parafrasa scrivendo che: “*Servus communis repræsentat quemlibet dominorum*”<sup>(185)</sup>. Sulla scia del passo di Bartolo da noi già esaminato, egli poi spiega giuridicamente tale “*virtus repræsentativa*”<sup>(186)</sup> con riferimento alla “*personarum identitas*”<sup>(187)</sup> e per effetto della “*veritas repræsentativa*”<sup>(188)</sup>. La stessa idea generale dovrebbe pure valere nel caso in cui il rappresentante alieni un oggetto appartenente al rappresentato, essendo riconosciuto anche a questa azione un effetto di legge immediato. E infatti, allorché tratta il caso di un creditore che ceda un bene di proprietà del debitore, Baldo puntualmente afferma che: “*cum creditor vendit rem, repræsentat debitorem, alias non transfert dominium ... ergo repræsentat in tradendo*”<sup>(189)</sup>. A ciò si aggiunga che quando le fonti affermano che il magistrato rappresenta la città da lui governata<sup>(190)</sup>, alla stregua del prelado con la “*ecclesia*”, lo fanno riferendosi non a un'equivalenza semantica di “*civitas*” ed “*ecclesia*” (poiché entrambe designabili come “*personae repræsentatae*”), ma intendendo piuttosto che, quanto alla rappresentanza verso l'esterno (e soprattutto in materia di relazioni giuridico-patrimoniali), la comunità cittadina deve ritenersi un “*pupillus*”

<sup>(185)</sup> Cfr. BALDUS de UBALDIS PERUSINUS, *In Digestum novum commentaria*, cit., fol. 27 r (su *Dig. 45, 3, 1, 4*).

<sup>(186)</sup> Cfr. BALDUS de UBALDIS PERUSINUS, *In quartum et quintum codicis librum commentaria*, cit., fol. 74 v (su *Cod. Just. 4, 27, 1, n. 23*).

<sup>(187)</sup> Cfr. BALDUS de UBALDIS PERUSINUS, *Commentaria in Digestum vetus*, Lugduni 1562, fol. 322 r (de rebus creditis si certum petetur etc., 1. certi condicio, § si nummos; *Dig. 12, 1, 9, 8*): “*plerumque alteri per alterum acquiritur actio: nam primo hoc facit personarum identitas, ut si filius stipulatur patri, et servus domino: quod una persona censentur isti*”.

<sup>(188)</sup> Cfr. BALDUS de UBALDIS PERUSINUS, *In quartum et quintum codicis librum commentaria*, cit., fol. 74 r (su *Cod. Just. 4, 27, 1, n. 16*).

<sup>(189)</sup> *Ibidem*.

<sup>(190)</sup> Cfr. ALBERICUS de ROSATE, *Commentaria super secunda parte infortiati*, Lugduni 1545, fol. 125 r (su *Dig. 35, 1, 97: de conditionibus et demonstrationibus etc. 1. Municipibus, n. 3*): “*magistratus repræsentat civitatem quam regit et administrat*”. Ivi, n. 1: “*In administratoribus municipii repræsentatur ipsum municipium*”.

giuridicamente incapace e comparabile a un individuo minorenne: sicché la guida (o il governo) del magistrato si configura concettualmente come tutela <sup>(191)</sup>. Diversa è invece la condizione del “curator”, che “rappresenta” d’ufficio il proprio pupillo, essendo egli nel novero di coloro che han facoltà di agire per conto terzi con effetto immediato. L’inserimento del concetto di “persona” qui pare sostanzialmente vano, dato che “civitas” non è un “nomen personae” ma un semplice “nomen iuris”. È comunque innegabile che, in un simile contesto, la formula “civitatem repraesentare” abbia lo stesso significato a cui alludono certe fonti canonistiche, ove si dice “syndicus personam universitatis sustinet”, con riferimento all’effetto immediato delle azioni che, in sede processuale e in favore di una corporazione, sono condotte dal procuratore della stessa <sup>(192)</sup>. Va inoltre riconosciuto come un nesso colleghi pur sempre la rappresentanza del magistrato, testè menzionata, e la dogmatica della persona giuridica che è sottesa al termine “persona repraesentata”. Ma tale nesso, che affiora e si rende visibile in relazione col problema oggettivo, non è di natura terminologica, né, come già notammo, lo si può evincere per derivazione linguistica. La formula “magistratus repraesentat civitatem, quam regit”, ha piuttosto il proprio autentico *pendant* nell’altra, stando alla quale “servus repraesentat dominum, cui servit”. E tutt’e due, sul piano terminologico, discendono dalla comune matrice “personam alicuius repraesentare”, che esprime l’identità di due persone all’interno di un sistema di relazioni determinato.

Questa tesi conclusiva, desunta da materiali storico-giuridici del XIV sec., trova pure conferma in alcuni documenti della seconda

---

<sup>(191)</sup> Ivi, n. 3: “administratoribus equiparantur tutores”. Cfr. LUCAS de PENNA, *Lectura super tribus libris codicis*, cit., fol. 141 r (su Cod. Just. 11, 30, 3): “Respublica restituitur ad instar pupilli quia sic est sub curatoribus ut pupillus ... non tamen comparatur pupillo in omnibus”. Si vedano inoltre *Bartolus in primam codicis partem commentaria*, Lugduni 1544, fol. 93 v (su Cod. Just. 2, 53, 4; quibus ex causis maiores in integrum restituuntur, 1. res publica, n. 6); *Bartolus in tres libros codicis commentaria*, Lugduni 1544, fol. 34 r (su Cod. Just. 11, 30, 3; de iure reipublicae, 1. rempublicam, nn. 1 e 2); G. DURANDUS, *Speculum iuris, pars prima et secunda*, Francofurti 1612, p. 232 (lib. I, partic. III, De syndico, add. Baldi). Si veda inoltre O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 397 ss.

<sup>(192)</sup> Ivi, pp. 309 ss. e 339-340.

metà del XIII sec., che sono tanto importanti quanto finora trascurati. Come più tardi Baldo, anche Pietro da Bellapertica (morto nel 1308) tratta l'immediatezza dell'acquisizione giuridica mediante servi nella propria *Lectura aurea super librum Institutionum*: e lo fa asserendo che “interpretatione iuris eadem persona est servus cum domino”. Peraltro, diversamente da Baldo, questo giurista “gallico” (il cui nome vero è Pierre de Belleperche) usa a tal proposito la formula completa, e dunque scrive che “(servus) repræsentat personam domini”<sup>(193)</sup>. All'anno 1283 risale poi la stesura dei *Coutumes de Beauvoisis*, per opera di Philippe de Beaumanoir, un nobile assai edotto in materia giuridica. Su questo suo lavoro assai importante per la storia del diritto, sarà opportuno far ritorno anche più avanti. Per ora osserviamo come al cap. 4, “che tratta dei procuratori e delle persone incaricate da altri” (*qui parole des procureurs et des establis pour autrui*), l'autore affermi l'impossibilità, per il titolare di una procura piena, di ottenere il rinvio di una scadenza processuale, causa l'assenza della parte da lui rappresentata. Questo perché, nell'ambito di un processo, l'avvocato “rende presente” la propria parte e può dunque condurre il dibattimento in virtù della procura di cui dispone. “Se egli non conoscesse bene il costume che vige presso la corte, e però disponesse di una buona procura, che lo autorizzasse ad andare avanti nella causa, e tuttavia, dopo averla mostrata, volesse procrastinare di quindici giorni la scadenza utile al suo assistito: ebbene, questo egli non potrebbe fare, poiché rappresenta per procura la persona di quest'ultimo (*car il representoit la personne de celui par la procuracion*) e può proseguire nella causa; e se ciò non facesse, una volta esibita la procura, il suo assistito passerebbe dalla parte del torto”<sup>(194)</sup>. Nel trattato di Henricus de Bracton, che ha per titolo *De legibus et consuetudinibus Angliae* e che, ultimato nel 1254, è di enorme importanza per la storia del diritto britannico, notiamo infine come l'espressione qui in esame

(193) Cfr. PETRUS DE BELLAPERTICA, *Lectura aurea super librum institutionum*, s.l. (forse Paris 1513), fol. 19 r (su Inst. I 8: tit. De his qui sunt sui vel alieni iuris). Si veda al riguardo F.C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts*, cit., VI, p. 27 ss. (in part. p. 32).

(194) Cfr. Ph. de BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvoisis*, a cura di A. Salmon, I, Paris 1899, pp. 78-79 (§ 147) (= C. BEUGNOT, *Les Coutumes de Beauvoisis, par Philippe de Beaumanoir*, Paris 1842, I, p. 79, § 11).

compaia due volte, a designare la funzione e lo *status* che (non a caso) in ambito processuale competono ai rappresentanti legali della corona. Trattando il diritto regio a istituire “iustitii, vicecomites et alii ministri et ballivi”, l’autore dapprima descrive diffusamente la saggezza, la virtù e il senso di giustizia che ci si attende da costoro, e poi conclude asserendo che “tale iudicium diligit honor regis, cuius personam in iudicando repraesentant” (195). Il momento teatral-cerimoniale, che qui è particolarmente denso di contenuto allusivo, emerge con chiarezza ancor maggiore in un passo seguente, ove la formula “personam alicuius repraesentare” è usata per conferire più forza e risalto al comune concetto della rappresentanza. Bracton si chiede chi possa e debba giudicare, quando il re è parte in causa in una vertenza giudiziaria. La risposta è che il re non ha questo diritto e neppure ce l’ha il suo procuratore: “Item iustitarius non, cum in iudiciis personam domini regis cuius vices gerit repraesentet” (196).

Questa costruzione e questa forma espressiva postglossatorie — dunque, questa formula “personam alicuius repraesentare”, che designa un’unità fittizia di rappresentante e rappresentato e che si applica ai casi (qualificati come eccezionali) di autorizzazione e obbligazione dirette di terzi — ricompariranno più tardi, allorché, sulla base di un nuovo principio di costruzione (quello della volontà individuale) (197) verrà affermandosi una teoria rivoluzionaria dell’agire rappresentativo: teoria, la cui cornice sarà costituita dalla filosofia sociale illuministica e dal diritto naturale di ragione (198). Dapprima saranno Grozio e Samuel Pufendorf a teorizzare la differenza fra rappresentanza e contratto in favore di terzi, e a respingere la negazione romanistica dell’autorizzazione e obbligazione legali e dirette di terzi, poiché incompatibile col presunto ordine “naturale” delle relazioni private fra individui (relazioni, a loro volta, concepite per astrazione dal loro carattere politico e sociale) (199).

(195) Cfr. G.S. WOODBINE (a cura di), *Bracton; De legibus et consuetudinibus Angliae*, New Haven- London-Oxford 1922, II, pp. 306-307 (fol. 108).

(196) Ivi, p. 337 (fol. 119 a/b).

(197) Cfr. *infra*, cap. 19, par. IV.

(198) Cfr. F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, a cura di U. Santarelli e S. A. Fusco, Milano 1980, p. 379 ss.

(199) Cfr. U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., pp. 123 ss. e 132 ss.

Dopodiché provvederà Christian Wolff (1679-1754) a spingere il discorso fino ad un “punto estremo” del razionalismo logico che presiede alla problematica e allo sviluppo del diritto di ragione <sup>(200)</sup>. Egli infatti, da una definizione “quasi more geometrico” del “mandatum”, dedurrà che le azioni di un incaricato, conseguenti a un’autorizzazione e obbligazione immediata del medesimo, debbono ritenersi proprie del mandante, solo che il mandatario agisca a nome di altri e nell’ambito delle proprie facoltà <sup>(201)</sup>. Quest’ultimo infatti rappresenta la persona del mandante: “quia mandatarius negotium mandantis hujus nomine atque commodo gerit, idque gratis..., consequenter in eo personam mandantis repraesentat” <sup>(202)</sup>.

#### IV. *Il retroterra storico-filologico della liturgia della messa.*

La linea di ricerca fin qui seguita conduce alla tesi che il termine “repraesentatio” riceve il significato della vicarietà (o della rappresentanza, nel senso indicato dalla giurisprudenza moderna) allorché si trova collegato al concetto della persona. Tale significato si delinea dapprima nella formula “personam alicuius repraesentare”. E di qui in avanti, nell’orizzonte testè tracciato, anche l’abbreviazione “aliquem repraesentare” acquista un senso nuovo e specificamente giuridico. Intesa come identificazione legale di due persone, per un motivo determinato di volta in volta, la “repraesentatio” non concerne solo le fattispecie della vicarietà autorizzata, né è questione che, prima del definitivo affermarsi della giurisprudenza moderna e della filosofia sociale ispirata al diritto di ragione, riguardi principalmente il consenso o (men che meno) la volontà negoziale. A condizionarla in tal modo non è una qualche sua “essenza”, ma la peculiarità della tradizione romanistica. E proprio quest’ultima fa sì che ciò che si designa con “repraesentatio”, ossia l’immediatezza dell’effetto giuridico nella persona di terzi, non sia tanto un problema di accordi fra le volontà corrispondenti, ma più che altro una

<sup>(200)</sup> Cfr. F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, cit., p. 488.

<sup>(201)</sup> Cfr. Ch. WOLFF, *Institutiones iuris naturae et gentium* (1750), in Id., *Gesammelte Werke*, Hildesheim 1969, II/26, p. 297 ss. (§ 551 ss.). Si veda anche U. MÜLLER, *Die Entwicklung*, cit., p. 138 ss.

<sup>(202)</sup> Cfr. Ch. WOLFF, *Institutiones*, cit., pp. 302-302 (§ 557).

conseguenza di momenti e relazioni oggettive. Inoltre, dato che la formula “personam alicuius repraesentare” denota il caso in cui due individui si trovano uniti, sotto una prospettiva determinata e secondo le regole di un dato ordinamento, ecco che questa specie di rappresentanza non si riduce neppure al solo significato astratto dell’attribuzione. Quel che si intende con quest’ultimo termine è infatti l’ovvia conseguenza di un’identificazione (non più magica, però, ma consapevolmente giuridica) e, dunque, della “personarum identitas” teorizzata da Baldo. Sicché il giurista moderno inverte la relazione fra antecedente e conseguente, quando, con le parole di Georg Jellinek, afferma che: “Per rappresentanza si intende il rapporto che una persona intrattiene con una o più altre, e in forza del quale la volontà della prima è direttamente considerata volontà delle seconde, tanto che l’una e le altre debbono giuridicamente ritenersi un’unica persona” (203).

L’espressione giuridica, esaminata nel presente capitolo, si trova poi prefigurata nel linguaggio teatrale della liturgia. “Sacerdos in officio altaris capitis sui, scil. Christi, cuius membrum est, personam gerit”. In luogo di questa formula convenzionale, che, vergata da Rupert von Deutz († 1129) (204), era adatta sia all’“officium” della messa, sia alla rappresentanza processuale o a un qualsiasi altro “officium” privatistico, già Innocenzo III (1198-1216) pensò bene di inserire la “personam alicuius repraesentare”. In *cap. 1 X de sacra unctione 1, 15* (§ 5), leggiamo infatti che: “In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio (*scil.* l’unzione) conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat” (205). Va inoltre rilevato come, usato isolatamente, il verbo “repraesentare” abbia per Innocenzo III lo stesso significato di “praesentare”. Nel testo già più volte citato, che ha per titolo *De sacro altaris mysterio*, il pontefice scrive che: “Sacerdos autem incensum repraesentat episcopo” (206). E più avanti: “Et sicut unum corpus, una persona, unus Christus cum suis membris in coelum ascendit, dicitque gratulabundus glo-

(203) Cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 566.

(204) Cfr. RUPERT VON DEUTZ, *De divinis officiis per anni circulum libri XII*, in PL, CLXX, pp. 11-332, in part. p. 22 B (cap. 19): “Sacerdos in officio altaris, capitis sui, scilicet Christi, cuius membrum est, personam gerit”.

(205) Di questo scritto di Innocenzo III si veda anche il § 4.

(206) Cfr. in PL, CCXVII, col. 807 A (lib. II, cap. 14).

riosam Deo *repraesentans Ecclesiam*: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea...” (207).

Torniamo ora alla lingua della liturgia e notiamo anzitutto come Tommaso insegna che: “Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit: ‘Pax vobis’, quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus, cujus personam repraesentat praecipue episcopus” (208). In modo ancor più perentorio, il sottinteso senso ierocratico della nostra formula liturgica affiora poi da un altro passo, che compare nel più antico trattato ecclesiologico a noi pervenuto. Al cap. 10 del *De regimine christiano*, redatto nel 1301-1302, Jacopo da Viterbo confuta l’obiezione, secondo cui, dato il primato del vescovo di Roma, il corpo mistico di Cristo si troverebbe ad avere innaturalmente due teste. La sua replica sta in questi termini: “Ad id autem, quod obicitur, quod unicus corporis est unum caput dicendum, quod Christus et eius vicarii non dicuntur duo capita sed unum, quia papa non dicitur caput nisi in quantum gerit vicem Christi et eius personam repraesentat” (209).

13. “Repraesentatio”: personificazione di un ruolo. Il termine “repraesentatio” *nel diritto successorio e nel diritto internazionale*.

I. *Personificazione di un ruolo e “repraesentatio” di uno status.*

La formula liturgica “personam alicuius repraesentare” — e in particolare “personam Christi repraesentare” veicola e trasmette il senso della personificazione di un ruolo. Così dicendo non ci si vuol riferire solo all’adempimento di una funzione, ma alla vicarietà, al “tenere il luogo di”: e ciò in un’accezione del termine più ampia e comprensiva di quella che ormai ci è giuridicamente familiare,

(207) Ivi, col. 886 B (lib. V, cap. 44).

(208) Cfr. STh, III, q. 83 a. 5 ad 6 (= DThA, XXX, p. 367).

(209) Cfr. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l’Église. Jacques de Viterbe: De regimine christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Paris 1926, pp. 308-309. Si veda anche M. GRABMANN, *Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo († 1307/8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum heiligen Thomas von Aquin*, in *Festschrift für Kardinal Faulhaber*, Regensburg 1949, pp. 185-206.

avendo noi ridotto tale concetto a quello della mera “attribuzione”. Nell’enciclica *Mediator Dei* del 1947, Pio XII usa, sulla falsariga di Rupert von Deutz, l’espressione “personam Christi gerere” o “sustinere”, onde asserire che, durante il sacrificio, il sacerdote agisce “in persona Christi” e che, nel contempo, “praesens adest Christus... in administri sui persona” (210). Durante il sacrificio eucaristico, la persona del sacerdote assume dunque un “carattere essenzialmente rappresentativo” (211): questo è il significato che da allora (e non a torto) è stato specificamente assegnato alla formula “personam gerere”.

Quel che però si evince in questo concetto della personificazione di un ruolo (in quanto visibilizzazione di una realtà invisibile), al di là dell’idea dell’assunzione di una procura legale, può esser posto più fortemente in risalto, ove si tenga conto del contenuto semantico che, all’espressione, è conferito proprio dalla “representatio” eucaristica. A tal scopo, infatti, è sufficiente che termini come “gerere” o “sustinere” vengano sostituiti con “representare”, quasi in ossequio alla propensione gotica per le spiegazioni evidenti (212). Già Bracton e Jacopo da Viterbo procedono in questa direzione, allorché, pensando ai giudici regi o al vicario di Cristo, usano “personam representare” in luogo di altre espressioni più consuete, con le quali si designa la vicarietà e, più esattamente, l’agire in nome e nell’interesse di altri. Quanto sia peculiare questa precisazione

---

(210) Cfr. in “Acta Apostolica Sedis”, XXXIX, 1947, pp. 521-600 (in part. pp. 528, 538, 548 e 553).

(211) Cfr. J. PASCHER, *Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik*, in *Festschrift für Kardinal Faulhaber*, Regensburg 1949, pp. 278-295 (in part. p. 283). È indicativo come Tommaso, per denotare la funzione del prete nella messa, si serva sia della formula “personam Christi gerere”, sia alle volte dell’altra “imaginem Christi gerere” (cfr. DthA, XXX, p. 326). La controparte coeva e secolare, a questo riguardo, è costituita dal glossatore Roffredo Beneventano, il quale, nelle sue *Quaestiones sabbaticae* (alla q. 3, n. 3; cfr. in ROFREDUS BENEVENTANUS, *Tractatus iudicarii ordinis*, Coloniae Agrippinae 1591, p. 574), riferendosi allo “a tota universitate electus”, gli fa dire: “cum ego totius civitatis imaginem representem”.

(212) Cfr. A.L. MAYER, *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, in *Gedächtnisschrift für Odo Casel*, Düsseldorf 1951, pp. 274-302.

linguistica, lo si può inoltre desumere con chiarezza dalla *Summa de potestate ecclesiastica*: un testo che, pervaso da zelo assolutistico, venne composto, negli ultimi anni della vita, dal curialista Agostino Trionfo da Ancona (1243-1328) <sup>(213)</sup>. Questo fautore massimo della “potestas directa in temporalibus” del papa <sup>(214)</sup>, nonché della funzione e del rango spettanti a cardinali e vescovi, si domanda se e in che misura costoro “rappresentino le persone degli apostoli” (*q. 1 a. 4; q. 3 a. 1*): e risponde asserendo “quod episcopi et cardinales personas apostolorum repraesentant diversimode”, ossia “illi ut missi et illi ut assistentes” (*q. 8 a. 4*) <sup>(215)</sup>. Egli così impiega “repraesentare” e “repraesentatio” nel senso letterale del termine: quello cioè del “rendere presente in immagine” (ad es. in *q. 9 a. 4*: “Utrum papae debeatur honor qui debeatur angelis”). Talvolta, nel suo linguaggio, “repraesentatio” ha persino il significato di “dimostrazione”, mentre “repraesentare” allude a quello del “rendere qualcosa di dominio pubblico, esibendolo dinanzi a testimoni”. È quanto accade allorché, alla domanda “utrum laici possint et debeant electioni papae interesse” (*q. 2 a. 8*), Agostino Trionfo fa seguire, a mo’ di precisazione, “quod electiones summorum pontificum et aliorum episcoporum quondam imperatoribus et aliis laicis principibus repraesentabantur”. Assai istruttivo è poi l’art. 3 della *quaestio 8*, che ha per titolo *de Papae Repraesentatione* <sup>(216)</sup>. Qui

<sup>(213)</sup> L’edizione di riferimento sarà qui quella di Augusta del 1473.

<sup>(214)</sup> Si vedano al riguardo: A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954, II, p. 464 ss.; M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963. Va ancor oggi tenuto presente il cauto apprezzamento dell’opera dei curialisti di inizio Trecento, in J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters*, Berlin 1903, I, p. 82 ss.

<sup>(215)</sup> Si veda anche, di Agostino Trionfo, il trattato *De potestate collegii mortuo papa*, reperibile in R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Binufaz’ VIII*, cit., pp. 501-508. Qui alla p. 505 si legge che: “cardinales repraesentant personas apostolorum, ut Christo presentialiter astiterunt, alii vero episcopi et archiepiscopi... repraesentant personas apostolorum, ut in diversis provinciis mundi et civitatibus rectores et prelati constituti fuerunt”.

<sup>(216)</sup> Si consideri, sempre di Agostino Trionfo, anche il *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant*, in R. SCHOLZ, *Die Publizistik*, cit., pp. 486-501 (in part. pp. 486-487 e 500).

infatti, riferendosi alla posizione del pontefice, l'autore nega l'equivalenza delle formule “locum alicuius tenere” e “personam alicuius repraesentare”: ossia rifiuta di identificare fra loro la vicarietà (in quanto sostituzione) e la “repraesentatio”. Siccome il Cristo “personalmente” esiste ancora, la sua persona non può essere rappresentata in quanto tale, ma solo nell'esercizio di una funzione d'ufficio (*repraesentare personam alicuius in officii administratione*). Qui come in altri passi — ad esempio ove l'autore dice di Mosè che, come “ductor populi israhelitici”, rappresenta l'imperatore (*videtur repraesentare imperatorem ut Augustum*), o di Aronne che come “summus pontifex repraesentavit papam” (*q. 1 a. 3*) — pare evidente che il verbo “repraesentare” (nel senso di “personam alicuius repraesentare”) viene dinamicizzato e funzionalizzato in un modo che oltrepassa il riferimento ideale all'immagine statica, per farsi più prossimo al moderno concetto del ruolo sociale <sup>(217)</sup>. Tale avvicinamento risulta poi più chiaro nell'altro trattato, il *De potestate collegii mortuo papa*, ove Agostino Trionfo scrive che: “collegium cardinalium repraesentat collegium apostolorum, sicut papa repraesentat personam Christi” <sup>(218)</sup>. L'idea della gerarchica “repraesentatio Christi” compare invece in forma senz'altro impoverita nell'opera di Alvaro Pelagio, il quale, più giovane e assai meno raffinato del collega, è l'altro celebre curialista di quest'epoca <sup>(219)</sup>. “Vere enim papa repraesentat Christum in terris”: così recita un passo (lib. I, art. 13) del suo *De planctu ecclesiae*, redatto fra il 1330 e il 1332 <sup>(220)</sup>. E subito dopo, in termini che, seppure più analogici, rammentano la

---

<sup>(217)</sup> Fondamentale al riguardo è R. LINTON, *The Study of Man*, New York 1936. Sullo stato attuale del dibattito sul concetto di ruolo si veda R. DAHRENDORF, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte und Kritik der sozialen Rolle*, Köln und Opladen 1965. Per la critica ai principî base di questo saggio si vedano F. H. TENBRUCK, *Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie*, in “Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, XIII, 1961, pp. 1-40, e H. POPITZ, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tübingen 1967 (con ulteriori riferimenti bibliografici). Fra gli studi più recenti si segnalano K.-D. OPP, *Soziales Handeln. Rolle und soziale Systeme*, Stuttgart 1970; e U. GERHARDT, *Rollenanalyse als kritische Soziologie*, Neuwied und Berlin 1971.

<sup>(218)</sup> Cfr. in R. SCHOLZ, *Die Publizistik*, cit., p. 507.

<sup>(219)</sup> Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., pp. 463-464.

<sup>(220)</sup> Le citazioni che seguono sono tratte dall'edizione di Lione del 1517, fol. III.

riflessione di Baldo sulla “personae identitas”, si legge: “ut qui videt eum (sc. il papa) oculo contemplativo et fideli: videat et Christum”.

Questi scritti di orientamento papista dimostrano come la formula “personam alicuius repræsentare” svolga, al di là del contesto propriamente liturgico, una funzione ulteriore, che è peraltro in accordo con la sua stessa tradizione (221). Nell’analogia fra un ordine determinato (quello celeste, oggetto di rivelazione) e un altro da determinarsi (quello terreno, oggetto di conoscenza) tale formula denota, come scaturente dalla contiguità di “ruolo” e *status* (222), anche il rango gerarchico di una figura. Il significato ontologico (e non più solo liturgico o giuridico) che essa assume è infatti il medesimo, in virtù del quale, nella bolla *Postquam verus* di Sisto V (emanata nel 1586), i cardinali riuniti in collegio sono indicati espressamente come rappresentanti degli apostoli: “repræsentantes personas sanctorum apostolorum” (223). Ma è soprattutto là dove la formula è trattata criticamente che si palesa e diviene manifesto il suo senso ierocratico. Teodoro Lelio (1427-1466), vescovo di Feltre e di Treviso, cerca, in un proprio testo, di assicurare il primato pontificio contro le pretese di potere dei cardinali (224): e lo fa, da un lato, negando a costoro la successione dagli apostoli, e dall’altro dimostrando come il cardinalato sia figlio del papato. Ciò gli permette infine di respingere come “superstiziosa” la dottrina che vede i cardinali personificare lo *status* degli apostoli (*repræsentare statum*

(221) Si veda al riguardo il saggio di J. Pascher, citato *supra* alla nota 211.

(222) Cfr. L. PHILIPPS, *Zur Ontologie der sozialen Rolle*, Frankfurt am Main 1963, p. 21.

(223) Cfr. *Bullarum, diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis Editio*, Neapel 1883, VIII, pp. 808-816 (citaz. p. 808). Si veda al riguardo L.Fr. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration*, Freiburg im Breisgau 1926, p. 167 ss. Sugli esordi del cardinalato si rinvia a J. B. SÄGMÜLLER, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII. historisch-kanonistisch untersucht und dargestellt*, Freiburg im Breisgau 1896, nonché a H.-W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalkollegiums*, in ZRG Kan. Abt., XXV, 1936, pp. 115-221 (= in Id., *Reformpapsttum und Kardinalkolleg*, Darmstadt 1957, pp. 9-134), e a S. KUTTNER, *Cardinalis: The History of a Canonical Concept*, in “Traditio”, III, 1945, pp. 129-214 (in part. pp. 146 ss. e 172 ss.).

(224) Lo si veda in J. B. SÄGMÜLLER (a cura di), *Zur Geschichte des Kardinalates. Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso Teodoro de’ Lelli über das Verhältnis von Primat und Kardinalat*, Roma 1893.

*apostolorum*) (225). Ma in modo ancor più deciso Teodoro Lelio oppugna il tentativo di attribuire ai cardinali “*hierarchicum statum et apostolicae repraesentationis dignitatem*” (226).

Diciamo allora che quella che abbina la personificazione di un ruolo alla “*repraesentatio*” di uno *status* è per certo una prospettiva storica, entro la quale può reperirsi una delle radici del nostro uso linguistico: la stessa che, per esprimerci nel modo più preciso, assegna alla “*repraesentatio*” il significato di “comportamento degno e indicativo di un’appartenenza di ceto”.

## II. Lo “*ius repraesentationis*” nel diritto successorio.

La formula liturgica testè esaminata ha lasciato tracce di sé non solo nel diritto canonico e, come vedemmo, nella parte generale del diritto civile, ma anche (e in un modo assai specifico) nel diritto successorio e nel diritto internazionale.

Per quanto concerne il primo, notiamo come di “*ius repraesentationis*” si parli a proposito della “*successione ab intestato*”. È questo un termine che designa un particolare diritto di accesso all’eredità: quello cioè che i discendenti di una persona detengono a succederle come terzi e in parti uguali. Nel caso più frequente, ciò sta a significare che, quando sia già defunto il genitore che li imparenta al nonno, i nipoti possono accedere all’eredità di quest’ultimo, in luogo del genitore morto e accanto ai figli ancora viventi del testatario. Il nostro Codice di Diritto Civile, all’art. 1924, comma 3, statuisce che: “Al posto di un discendente diretto, che, al momento di ereditare, sia già deceduto, subentrano nella successione i discendenti che, per suo tramite, sono imparentati col testatario”. Entro un simile contesto, lo “*ius repraesentationis*” può valere, ovviamente, anche per tutti gli altri gradi di parentela: può cioè favorire, ad esempio, i figli dei fratelli defunti del testatario, accanto ai suoi fratelli ancora viventi (cfr. l’art. 1925, comma 3, 1, del Codice di Diritto Civile, in combinazione col sistema della successione per linea diretta). Questo ci fa capire come, per effetto di un tale diritto d’accesso all’eredità, la successione per lignaggio prevalga, nel no-

(225) Ivi p. 55 (lib. I, cap. 5). Si veda anche la p. 62.

(226) Ivi p. 61. Cfr. p. 89 (lib. I, cap. 10), ove si legge: “*status cardinalium, tanquam repraesentativus status apostolici*”.

stro ordinamento, sulla successione per teste o per gradi di parentela. Il diritto romano applicò più volte questa idea della successione per lignaggio, pur senza mai estrapolarne un concetto. E forse anche per questo essa impiegò molto tempo ad affermarsi su altre idee, di segno assai diverso, sviluppate dal diritto germanico (227). In proposito, Heinrich Mitteis ha dimostrato come il diritto d'accesso all'eredità fosse senz'altro di casa nel sistema germanico dei legami di parentela: e tuttavia venne imponendosi solo lentamente, con la graduale estinzione dei servizi coatti a carico delle persone, data la propria incompatibilità col diritto feudale (incompatibilità dovuta al fatto che, in molti casi, i nipoti non erano ancora idonei alle armi e dunque non potevano difendere il loro diritto all'eredità) (228). In Germania, nonostante Ottone I avesse già varato, per la Sassonia, norme in favore dei figli del figlio (o dei nipoti diretti), ci fu bisogno, fino alla fine del XV e all'inizio del XVI sec., di continui interventi e di nuove e più precise disposizioni di diritto imperiale. Anche in Francia lo “*ius repræsentationis*” divenne diritto comune — e peraltro con applicazioni diverse, in relazione al bene ereditario e agli ordinamenti di successione — solo verso la fine del Medio Evo: più esattamente nel periodo che vide la stesura dei *Coutumes* regi (229) e, per loro tramite, la diffusione nell'Europa del Nord di

---

(227) Su questo tema si rinvia a: H. MITTEIS, H. LIEBERICH, *Deutsches Privatrecht*, München und Berlin 1959, p. 146 ss.; H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., I, p. 217; J. FICKER, *Untersuchungen zur Rechtsgeschichte*, II. Bd.: *Untersuchungen zur Erbfolge der ostgermanischen Rechte*, Innsbruck 1895, p. 99 ss.; J.A. GRUCHOT, *Preussisches Erbrecht*, in ID., *Glossen zum Allgemeinen Landrecht auf römischer und germanischer Grundlage, unter Berücksichtigung der neueren Gesetzgebungen*, Berlin 1867, III, p. 50 ss.; H. SIEGEL, *Das Deutsche Erbrecht nach den Rechtsquellen des Mittelalters, in seinem inneren Zusammenhange dargestellt*, Heidelberg 1853, p. 51 ss.; R. v. SYDOW, *Darstellung des Erbrechts nach den Grundsätzen des Sachsenspiegels, mit Rücksicht auf die verwandten Quellen*, Berlin 1821, p. 77 ss.

(228) Cfr. H. MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte* (1933), Darmstadt 1958, p. 666 ss.; H. MITTEIS, *Der Vertrag von Verdun im Rahmen der karolingischen Verfassungspolitik* (1943), in ID., *Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Weimar 1957, pp. 425-458 (in part. p. 436 ss.).

(229) Cfr. L.A. WARNKOENIG, L. STEIN, *Französische Staats- und Rechtsgeschichte*, II. Bd.: *Geschichte der Rechtsquellen und des Privatrechts*, Basel 1848, p. 73 ss.

taluni principî del diritto romano <sup>(230)</sup>. L’idea della “repraesentatio” successoria svolse naturalmente un ruolo particolare là dove si trattò di decidere sulla trasmissione in eredità dei diritti di primogenitura e, dunque, ci si dovette occupare di problemi inerenti sia il maggiorascato in generale; sia la diversificazione, nell’ambito della primogenitura, fra maggiorascato in senso stretto e seniorato. Una situazione del genere è chiaramente illustrata dagli sviluppi che il diritto britannico conobbe a partire dalla pubblicazione del *De legibus et consuetudinibus Angliae* di Bracton (1256-1259) <sup>(231)</sup>. E non meno indicativo, al riguardo, è il quesito posto, sul finire del XVI sec., dal gesuita spagnolo Luis de Molina, nell’ambito delle *Disputationes de majoratibus bonorumve externorum vinculo*: se cioè “repraesentatio quosque in feudis, in successione regni, et majoratibus Castellae, admittenda sit” <sup>(232)</sup>.

Gli elementi che attestano quest’uso tecnico del termine “repraesentatio” sono in gran parte esperibili nei *Coutumes* redatti su ordine regio, e validi per la Francia Settentrionale e Centrale, nel periodo compreso fra il 1450 e il 1590. Vediamo alcuni esempi. La disposizione più concisa afferma che “la rappresentanza ha luogo”

---

<sup>(230)</sup> Ivi, p. 473 ss. Si vedano inoltre J. KOHLER, *Zur Lehre von der Parentelordnung und Zwei Studien über das sogenannte Repräsentationsrecht. Zugleich ein Beitrag zur Lehre von den Fiktionen*, ambedue in ID., *Gesammelte Abhandlungen aus dem gemeinen und französischen Civilrecht*, Mannheim 1883, pp. 341-421; e E. GLASSON, *Le droit de succession au moyen âge*, in “Nouvelle revue historique de droit français et étranger”, VI, 1892, pp. 543-601 e 698-796 (in part. p. 727 ss.).

<sup>(231)</sup> Cfr. H. BRUNNER, *Das anglo-normannische Erbfolgesystem* (1869), in ID., *Abhandlungen zur Rechtsgeschichte*, a cura di K. Rauch, Weimar 1931, II, pp. 4-67. Nel *Grand Coutumier* di Normandia (ca 1270) si legge che: “Patri succedit filius primogenitus et matri similiter; et si prior patre decesserit, ejus filius, vel ejus heres propinquior in eadem directa linea successionis, hanc successionem obtinebunt” (cfr. E.-J. TARDIF, *Coutumiers de Normandie. Textes critiques. Tome II: La Summa de legibus Normannie in curia laicali*, Rouen-Paris 1896, p. 76).

<sup>(232)</sup> Cfr. L. MOLINA, *De justitia et jure*, in *Opera omnia*, Coloniae Allobrogum 1733, III, p. 135 ss. (disp. 626). Si vedano anche ivi, pp. 5 (disp. 576 n. 5), 144-145 (disp. 627), 149-150 (disp. 628) e 156 ss. (dispp. 630-632). Al riguardo si veda anche Ch. BESOLD, *Dissertationum nomicopoliticarum libri III. Ubi de successione quae de regni fit iure, et electione regia potissime disputatur* (II. ed.), Tübingen 1617, p. 63. Sul maggiorascato e soprattutto sulla primogenitura nei loro rapporti con la “repraesentatio” nei casi di successione a patrimoni particolari, cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., I, p. 558.

(*representation a lieu*). Nella versione datata 1459 dei *Costumes generales du pays et Duché de Bourgogne*, al cap. VII, par. 19, si legge infatti che: “In tutte le successioni la rappresentanza ha luogo, quando la persona rappresentata è un pari grado di quella a cui succede per linea e ramo familiare (*branche*): altrimenti non si dà” (233). I *Costumes* del Maine e dell’Anjou, redatti nel 1508, rispettivamente alla parte VII, par. 241, e alla parte VII, par. 225, affermano a loro volta che “in tutte le successioni, che si tratti di nobili o di plebei, la rappresentanza ha luogo” (234). Dello stesso tenore sono le disposizioni varate nel 1510 in Alvernia (cap. XII, par. 9: “La rappresentanza ha luogo per linea sia diretta che collaterale *usque ad infinitum...*”) (235) e nel 1514 nel Poitou (tit. VI, par. 277: “In tutte le successioni, nobili come plebee, dirette come collaterali, la rappresentanza ha luogo infinitamente, solo che sia possibile calcolare e riconoscere il lignaggio”) (236). Fra le fonti, nelle quali ricorrono formule tecniche dei medesimo tipo a documentare un identico uso linguistico, vanno inoltre menzionati i *Costumes* di La Rochelle del 1514 (237), del Lodunois del 1517 (238), di Eu del 1580 (239) e di Normandia del 1583 (240). Capita poi che l’espressione si faccia laconica là dove il principio di successione, al quale è riferita, viene escluso in via eccezionale. Lo si evince dal *Cayer des Costumes generales de la ville, pays et senechaussée de Boulenois*,

(233) Cfr. Ch. A. BOURDOT de RICHEBOURG, *Nouveau Coutumier général*, Paris 1724, II, p. 1169 ss. (in part. p. 1176).

(234) Ivi, IV, pp. 465 ss. (in part. p. 487) e 529 ss. (in part. p. 551).

(235) Ivi, IV, p. 1160 ss. (in part. p. 1165).

(236) Ivi, IV, p. 743 ss. (in part. p. 802).

(237) Ivi, IV, p. 853 ss. (in part. p. 859 = cap. XVIII a. 53: “La rappresentanza in linea diretta ha luogo *usque ad infinitum*; in linea collaterale, invece, solo tra fratelli e tra i figli dei medesimi”).

(238) Ivi, p. 711 ss. (in part. p. 731 = cap. XXVII a. 30: “In Lodunois la rappresentanza ha luogo nella successione, che si tratti di nobili o di plebei”).

(239) Ivi, p. 166 ss. (in part. p. 189 = Tit.: *Des successions*, a. 123: “In linea diretta la rappresentanza ha luogo, coi figli che rappresentano il padre e la madre nella successione del nonno, della nonna e di altri ascendenti per lignaggio e non per testa”).

(240) Ivi, IV, p. 59 ss. (in part. p. 75 = cap.: *de jurisdiction*, a. 304: “Nella successione di beni mobili, di acquisti o di beni immobili acquisiti, la rappresentanza ha luogo in linea collaterale fra zii e zie, nipoti maschi e femmine, solo se del primo grado di parentela”).

nella versione datata 1493, ove, al tit. XX, par. 75, sta scritto che: “La rappresentanza non ha luogo in taluni casi generici di successione”<sup>(241)</sup>. Spesso, in sostituzione o in aggiunta al termine, usato nell’accezione generica e sostantivistica per designare i titolari del diritto alla successione, compaiono formule del tipo “o i loro rappresentanti”, “o la loro rappresentanza”, “o colui che lo (la, li) rappresenta”<sup>(242)</sup>. E talvolta, in un simile contesto, si parla pure di “diritto di rappresentanza” (*droit de representation*)<sup>(243)</sup>.

Quest’ultimo istituto giuridico, sviluppatosi dal tardo Medio Evo, è lo stesso che la scienza ha poi provveduto a concettualizzare col termine di “jus repraesentationis”. Grozio, nel 1625, rileva che: “Vicariam hanc successionem quae per stirpes fit, repraesentationem vocare amant recentiores Jurisconsulti”<sup>(244)</sup>. La *Jurisprudentia forensis* di Benedict Carpzov (1595-1666), con formulazioni lapidarie che molto rammentano le fonti francesi citate poco fa, afferma che “jus repraesentationis locum habet” (o “non habet”) e così attesta come tale espressione sia ormai divenuta d’uso corrente<sup>(245)</sup>.

<sup>(241)</sup> Ivi, I, p. 25 ss. (in part. p. 52), come anche pp. 81 ss. [= *Cabier des Coutumes usages et stiles de la Senechaussée et Comté de Ponthieu* (1495), p. 83, tit. I a. 8] e 243 ss. [= *Coutumes générales du Comté d’Artois* (1509), in part. p. 247, tit. II a. 60].

<sup>(242)</sup> Ivi, IV, pp. 599 ss. e 668 ss. [= *Les Coutumes générales du Baillage de Touraine* (1507), tit. XXVII, aa. 297 ss., 315 e 317 ss.]; 840 ss. [= *Coutumes générales gardées et observées en la Comté d’Angoumois* (1514), in part. p. 848, cap. VII aa. 90 e 93]; 870 ss. [= *Coutumes de la Senechaussée de Xainctonge* (1520), in part. p. 885, tit. VI a. 57]; e inoltre pp. 486 ss. (Maine, part. VII aa. 238 ss., 244 ss. e 249); 550 ss. (Anjou, part. VII, aa. 222, 226, 228 ss., 232 e 236); 803-804 (Poictou, tit. VI, a. 294 ss.); 859-860 (La Rochelle, cap. XVIII a. 51 e cap. XIX a. 54); 729 ss. (Lodunois, cap. XXVIII aa. 3, 6, 7, 18, 22 e 23; cap. XIX, aa. 2, 19 e 20; cap. XXXI a. 1).

<sup>(243)</sup> Ivi, I, p. 30 (Boulenois, a. 36), e IV, p. 669 (Touraine, tit. XXVII, a. 310).

<sup>(244)</sup> Cfr. H. GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, Lugduni Batavorum 1939, p. 274 (lib. II, cap. 7, § 6).

<sup>(245)</sup> Cfr. B. CARPZOV, *Jurisprudentia forensis Romano-Saxonica secundum ordinem Constitutionum D. Augusti Electoris Saxoniae in Part. IV divisa*, Francofurti ad Menum 1638, pp. 523 (pars 2 constitutio 14 definitio 55 n. 5), 1087 (pars 3 const. 17 def. 4 n. 7), 1089 (pars 3 const. 17 def. 8 nn. 1 e 2), 1205 (pars 3 const. 29 def. 7 n. 1) e 1209 (pars 3 const. 29 def. 5 n. 1). In seguito, fino al XIX sec., il termine “jus repraesentationis” è sempre valso a designare il problema qui discusso e a ispirarne la trattazione. Si vedano ad esempio: G.-A. STRUVEN, J. Ch. HEROLDT, *Discursus inauguralis de Jure repraesentationis*, Jenae 1655; J. a SOMEREN, *Tractatus de repraesentatione*, Trajecti ad Rhenum 1676; S. STRYK, *Tractatus de successione ad intestato* (IV. ed), Frankfurt 1706, p. 37 (diss. I cap.

Con parole scarse ma precise, il docente di diritto Samuel Stryk (1640-1710) illustra la funzione del diritto d'accesso all'eredità, scrivendo che: “Ut autem in stirpes succedatur, jure repraesentationis opus est, quod est Successio in locum personae gradu proximioris, qua liberi fictione Juris parentum locum occupant, et ex eorum Jure et persona succedunt... Haec vero repraesentatio toties necessaria est, quoties personae diversorum graduum concurrunt, ne remotiores a proximioribus excludantur...” (246). Si noti come anche qui, al pari che in altre fonti, la “repraesentatio”, posta in relazione col diritto successorio, si trovi terminologicamente equiparata alla finzione, secondo una modalità che è tipicamente moderna. Già nel *Discursus exotericus de jure Repraesentationis in Primogenitura Imperii Germanici*, Melchior Goldast ha scritto che: “Jure Saxonico... proximior quidem semper agnatus vocatur, sed gradu et aetate, non fictione aut repraesentatione...” (247). E Stryk, nell'opera poc'anzi citata, mostra di avere idee niente affatto lontane, quando dichiara che: “Repraesentari vero lege dicitur hoc, quod ad sui perfectionem factum hominis non desiderat, sed a lege immediate pro facto habetur” (248). Muovendosi su questa scia, il *Codex Theresianus* (249) formula poi, col termine “Vorstellungsrecht”, una versione tede-

---

I § 68); J.M.F. LOCHNER, *Meditationes de jure repraesentationis in linea ascendentium*, Altdorfii 1749; G. D. C. ab ENBELBRECHTEN, *Exercitatio academica de jure repraesentationis in successione et ac eodem inprimis nepotes indigeant*, Goettingae 1751; I. G. JORDAN, *Exercitatio iuridica de vera natura iuris repraesentationis in successione collateralium ab intestato eiusque effectibus*, Berolini 1763; J. F. DOLES, G. P. SCHMERBAUCH, *Dissertatio de jure repraesentationis in successione descendantium*, Lipsiae 1778; J. Ch. KOCH, *Successio ab intestato civilis in suas classes nova methodo redacta et variis dissertationibus illustrata* (VIII ed.), Giessae 1798, pp. 31-32 (§ 12); e C. P. NORMANN, *De jure repraesentationis secundum jus patrium tam antiquum quam hodiernum*, Hafniae 1828.

(246) Cfr. S. STRYK, *Tractatus de successione*, cit., p. 37. Si veda anche J. M. F. LOCHNER, *Meditationes*, cit., p. 15 (“Repraesentatio est id, quod efficit, ut succedatur in stirpes et lineas”).

(247) Cfr. M. GOLDAST, *Discursus exotericus de Jure Repraesentationis in Primogenitura Imperii Germanici* (II ed.), Frankfurt 1615, in appendice a *Senior sive de maioratu libri III*, Frankfurt 1615, pp. 369-404 (in part. p. 378 erroneamente numerata 390).

(248) Cfr. S. STRYK, *Tractatus de successione*, cit., pp. 19-20 (diss. I cap. I, § 23).

(249) Cfr. *Codex Theresianus*, a cura di Ph. Harras Ritter von Harrasowsky, I-II, Wien 1883-1884.

schizzata e conseguente dello “jus repraesentationis”<sup>(250)</sup>. Più prossimo al significato originario dell’espressione si mantiene invece il di poco anteriore *Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis*, emanato nel 1756. Esso infatti parla di “jus repraesentationis” con riferimento all’accesso all’eredità “per diritto d’altri” o in luogo della persona rappresentata<sup>(251)</sup>. E ciò in accordo col modello previamente fornito dalle proposizioni del diritto romano, ove si parla di “succedere in locum alicuius”<sup>(252)</sup>.

Quel che collega la formula romanistica “in locum alicuius succedere” allo “ius repraesentationis” tardo-medievale e protomoderno, e alla sua versione imbarbarita (il “Vorstellungsrecht”), è senza dubbio un nesso oggettivo. Se però si suppone una qualche continuità anche al livello delle idee e delle espressioni giuridiche, allora non si può fare a meno di rilevare l’assenza di un termine mediano. In realtà, tale tassello esiste: ma anziché reperito in ambito giuridico, va identificato nella formula liturgica “personam alicuius repraesentare”. Lo dimostrano talune prove dirette, come la formula che, alla parte III, cap. 1, § 6, del *Codex Maximilianeus*, concerne l’accesso all’eredità e indica nell’erede la “persona” che “rappresenta” il testatario<sup>(253)</sup>. E non è tutto. Nei *Coutumes et stilles* di Borgogna, editi da Giraud nel 1846 e da lui datati al periodo fra il 1270 e il 1360 (ma risalenti per certo più al XIII che al XIV sec.), Kohler<sup>(254)</sup> ha localizzato un brano di notevole interesse. Al capitolo relativo alle successioni si legge che: “Ragione vuole che qui il nipote sia il discendente di colui che era unito dallo stesso grado di parentela a suo padre e al suddetto fratello di quest’ultimo. Poiché in Borgogna si suole dire che *il discendente rappresenta la persona di suo padre in tutti gli accessi all’eredità di suo nonno (en toutes eschoictes da son adueul)*: e che dunque egli sarà ammesso alla successione alla stessa maniera (da solo o con altri) in cui vi furono

(250) Ivi, II, cap. XX, § VI, nn. 45 e 47.

(251) Cfr. M. DANZER (a cura di), *Das Bayerische Landrecht*, München 1894, p. 199 (parte III, cap. 12, § 1, n. 4).

(252) Si vedano i riferimenti bibliografici in J. KOHLER, *Stammenheit und Nachberufung*, in AcP, LIX, 1876, pp. 87-148 (in part. p. 91).

(253) Cfr. M. DANZER (a cura di), *Das Bayerische Landrecht*, cit., p. 121.

(254) Cfr. J. KOHLER, *Gesammelte Abhandlungen*, cit., p. 351.

ammessi suo padre e suo nonno” (255). Un altro documento francese, che Kohler non conobbe e che, a mio avviso, è di gran lunga il più importante nel presente contesto, può essere datato con precisione maggiore. Trattasi infatti di un capitolo dei *Coutumes de Beauvoisis*: l’opera che Philippe de Beaumanoir (a noi già noto come giurista e come alto ufficiale regio) compilò nel 1283 e che qualcuno ha definito il “codice di leggi francesi più completo del XIII sec.” (256). Tale testo, benché redatto ufficialmente per la sola e piccola contea nord-francese di Clermont, non si limita a riferire delle leggi e consuetudini vigenti in questa regione (e in altre limitrofe), ma tende pure a individuare (come nelle intenzioni dell’autore) i principî giuridici comuni a tutti i *Coutumes* vigenti nel regno di Francia. Ciò gli procurerà una fortuna e un’influenza durevoli sull’evoluzione storico-giuridica dei successivi secc. XIV e XV. Ma tornando a noi, nel cap. 14, relativo alle successioni, leggiamo che: “Colui che è discendente rappresenta sempre il padre e la madre per lo stesso diritto che a costoro già derivò in quanto discendenti” (257). Un’espressione analoga e del tutto equivalente, sul piano semantico, compare anche nelle *Observantiae consuetudinesque scripti regni Aragonum in usu communiter habite* (258): un testo risalente all’epoca di Alfonso V d’Aragona (1416-1458), nel quale sta scritto che: “filius fratris repræsentat personam patris”.

È evidente che, in questa sua applicazione al diritto successorio, la formula liturgico-gerarchica “personam alicuius repræsentare”

---

(255) Cfr. *Coutumes et stilles gardez ou Duchie de Bourgoigne* (n. 20), in Ch. GIRAUD, *Essai sur l’histoire du droit français au moyen âge: tome 2, 2e partie: Chartes et Coutumes*, Paris 1846, pp. 268-328 (p. 273).

(256) Cfr. L.A. WARNKOENIG, *Französische Staats- und Rechtsgeschichte*, cit., II, p. 48. Si veda anche M.J. ODENHEIMER, *Der christlich-kirchliche Anteil an der Verdrängung der mittelalterlichen Rechts-struktur und an der Entstehung der Vorherrschaft des staatlich gesetzten Rechts im deutschen und französischen Rechtsgebiet*, Basel 1957, p. 15 ss.

(257) Il brano citato figura nell’edizione di Salmon, I, p. 226 (§ 474) e in quella di Beugnot, I, p. 228 (§ 10). Sull’importanza giuridico-costituzionale di quest’opera si veda H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 163 ss. e 168.

(258) Si veda in *Fueros y observancias delas costumbres escriptas de Reyno de Aragon*, Caragoca 1576, fol. 21 r (lib. 5, tit.: de testamentis). Si vedano al riguardo E.A. SCHMITT, *Geschichte Aragonien’s im Mittelalter*, Leipzig 1828, pp. 474-475, e J. FICKER, *Untersuchungen zur Erbenfolge der ostgermanischen Rechte*, Innsbruck 1895, II, p. 99 ss. (in part. pp. 132-133).

sia valsa, in origine, a esprimere un'idea ben precisa: che cioè i figli di genitori defunti li sostituiscono, assumendo il ruolo che essi detenevano e che è definito da un intreccio di relazioni giuridiche. Anche qui, come elemento normativo della “successione *ab intestato*”, la “*repraesentatio*” non ha nulla a che vedere col consenso. La dottrina più antica, in modo tanto coerente sul piano storico-terminologico, quanto dubbio su quello fattuale, trattò la “*repraesentatio*” successoria come un diritto derivato: e asserì di conseguenza che “*vivi nulla repraesentatio*”, che cioè il diritto di accesso all'eredità dovesse qui far parte dell'eredità dei (genitori) defunti e che la facoltà ipotetica di esercitarlo si concretizzasse al momento effettivo dell'accesso. L'idea che già compare nel *Codex Maximilianus* e che equipara lo “*jus repraesentationis*” alla facoltà di ereditare “per diritto d'altri”, è affermata con particolare vigore dal diritto francese (259). L'art. 739 del *Code civil* dispone infatti che: “La rappresentanza è una finzione legale (*une fiction de la loi*), il cui effetto è di far entrare i rappresentanti nel luogo, nel grado e nei diritti del rappresentato”.

Inteso come facoltà di succedere derivata da un diritto d'altri, l'accesso all'eredità corrisponde logicamente a un diritto successorio a beneficio esclusivo dei figli o riferito alla prossimità del grado di parentela. Ma allorché quest'ultimo, tramite lo “*jus repraesentationis*”, si tramuta in diritto successorio dei discendenti, proprio la logica delle linee dinastiche obbliga a sollevare un ulteriore quesito: se cioè anche i nipoti, ereditando lo “*jus repraesentationis*”, non siano chiamati alla successione, in luogo sì dei genitori defunti, ma nondimeno in forza di un loro proprio diritto (260). Non per nulla la

---

(259) Cfr. J. KOHLER, *Gesammelte Abhandlungen*, cit., p. 372 ss., e K.S. ZACHARIÄ, *Handbuch des Französischen Civilrechts* (IV. ed.). Heidelberg 1837, IV, p. 29.

(260) Cfr. Ch. F. GLÜCK, *Hermeneutisch-systematische Erörterung der Lehre von der Intestaterbfolge nach den Grundsätzen des älteren und neueren Römischen Rechts* (II ed.), Erlangen 1822, p. 78 ss. Il passaggio alla teoria dell'unità della stirpe è segnato dall'interpretazione della rappresentanza successoria in quanto sostituzione legale. Si vedano in merito K. BUCHEL, *Streitfragen aus Novelle 118*, in *Civilistische Erörterungen*, Marburg 1839, II/2, pp. 81 ss., 119 ss. e 227 ss.; e A. TEWES, *System des Erbrechts nach heutigem Römischen Recht. Erste Abtheilung*, Leipzig 1863, pp. 127-128. Che questa concezione preludesse a un diverso modo di intendere la rappresentanza, è quanto si evince già da B. CARPZOV, *Iurisprudentia forensis*, cit., p. 1089 (pars 3, cap. 17, d. 8, n. 1):

dottrina tedesca più recente ha rinunciato al concetto della rappresentanza successoria, dopo che già Gruchot<sup>(261)</sup>, per la ragione testè addotta, l'ebbe definito un “concetto puramente dottrinario e privo di realtà”: un “nome inventato” (poiché tanto distante dal significato delle origini da rasentare ormai l'incomprensibilità) e infine un termine che, non comparando nelle fonti del diritto romano, si deve solo all'arbitrio di alcuni docenti del XVIII sec. (“vox ‘repraesentatio et ius repraesentationis’ ... ex lubitu Doctorum orta”)<sup>(262)</sup>. Riferito al diritto successorio per lignaggio, il termine “repraesentatio” trova invece impiego nella designazione della controparte complementare del diritto d'accesso<sup>(263)</sup>. “Repraesentatio” vuol dunque dire che “L'erede rappresenta la propria stirpe e, allorché eredita, esclude dalla successione i propri discendenti”<sup>(264)</sup>. Ciò tuttavia non significa, come sarebbe erroneo credere, che questo concetto della rappresentanza, così tipicamente inclusivo, sia di derivazione extragiuridica (in particolare, politica) e che dunque possa darsi a prescindere sia del diritto successorio, come contesto generale, sia in special modo dalla prossimità che denota, quanto all'oggetto, con lo “jus repraesentationis”.

### III. *La “repraesentatio” nel diritto internazionale.*

Il senso teatrale e, in pari tempo, gerarchico dell'espressione qui in esame appare poi particolarmente chiaro, non appena si consideri l'uso che è ad essa riservato dalla lingua e dalla scienza del diritto internazionale. Il primo aspetto da trattare non è, come si potrebbe credere, quello inerente la concezione internazionalistica dello “jus repraesentationis”. Con quest'ultimo termine si designa infatti solo la facoltà spettante a certi organi dello Stato (e soprattutto all'autorità monarchica) di rappresentare il medesimo sulla scena interna-

---

“Certum est quod in linea ascendenti ius repraesentationis locum non habeat, cum contra naturam sit, ut avus repraesentat patrem, suum filium, tanquam ab eo genitus”.

<sup>(261)</sup> Cfr. J. KOHLER, *Gesammelte Abhandlungen*, cit., p. 369 ss.; B. WINDSCHEID, *Lehrbuch des Pandektenrechts* (IX ed.), a cura di Th. Kipp, Frankfurt am Main 1906, III, p. 351, nota 4.

<sup>(262)</sup> Cfr. J.A. GRUCHOT, *Preussisches Erbrecht*, cit., III, p. 54.

<sup>(263)</sup> Cfr. I.G. JORDAN, *De vera natura iuris repraesentationis*, cit., p. 6.

<sup>(264)</sup> Cfr. H. LANGE, *Lehrbuch des Erbrechts*, München und Berlin 1962, p. 106.

zionale. Stando a una certa definizione: “Il diritto di rappresentanza dei sovrani si fonda sul presupposto che nella persona del signore territoriale è concentrato il potere supremo dello Stato” <sup>(265)</sup>. Ma di questo — e in un’ottica parzialmente diversa — si parlerà meglio più avanti <sup>(266)</sup>. Neppure vale la pena assumere, come riferimento iniziale, una qualche teoria della “rappresentanza” e del “carattere rappresentativo”, con ciò intendendo non solo una teoria dell’extraterritorialità (o della necessità funzionale), ma anche uno dei tanti tentativi concorrenti di ricondurre a una prospettiva unitaria i privilegi diplomatici più diversi <sup>(267)</sup>. Questi ultimi infatti solo in via generale scaturiscono dalla funzione di rappresentanza dello Stato. Basti pensare alla Convenzione di Vienna sulle Relazioni Diplomatiche del 1961 e alla formulazione che ne dà (senza peraltro fondarli teoreticamente) <sup>(268)</sup>, allorché afferma, al § 4 del Preambolo, che “scopo di tali privilegi e immunità non è favorire alcuni individui, ma garantire l’efficiente adempimento delle funzioni, a cui le missioni diplomatiche sono preposte, in quanto rappresentano gli Stati”. Più avanti poi, all’art. 3, si legge che: “Le funzioni di una missione diplomatica consistono *inter alia*, a) nel rappresentare lo Stato che le invia presso lo Stato che le ospita...” <sup>(269)</sup>. Ciò che al contrario interessa, in questa sede, è indagare il carattere di rappresentanza della diplomazia, quale tratto distintivo e qualificante il rango di una determinata classe di diplomatici: più in particolare, quella classe che, definita e confermata nei suoi caratteri dal Congresso di Vienna, costituì un modello unico e invariabile per tutto il secolo seguente.

---

<sup>(265)</sup> Cfr. F. v. MARTENS, *Völkerrecht. Das internationale Recht der civilisierten Nationen*, Berlin 1883, I, p. 310.

<sup>(266)</sup> Si veda *infra*, cap. 19.

<sup>(267)</sup> Si veda il *Memorandum A/CN. 4/98: Diplomatic intercourse and immunities*, in *Yearbook of the International Law Commission 1956*, New York 1957, II, pp. 129-172 (in part. pp. 151-161). E inoltre C. HOTHORN, *Die völkerrechtliche Sonderstellung der Gesandten. Ein Beitrag zur Theorie des Gesandtschaftsrechts*, Breslau 1928, pp. 21-49 (in part. pp. 27-31), e F. BERBER, *Lehrbuch des Völkerrechts*, München und Berlin 1960, I, p. 284.

<sup>(268)</sup> Cfr. K. ZERMANEK, *Die Wiener Diplomatische Konferenz 1961*, in *Arch VR*, IX, 1961-1962, pp. 398-427 (in part. pp. 407-408).

<sup>(269)</sup> Cfr. *Urkunden zur Wiener Diplomatischen Konferenz von 1961*, in *Arch VR*, IX, 1961-1962, pp. 464-482 (in part. p. 468 ss.).

Il *Wiener Reglement* del 1815 — che è alla base anche dell’odierna classificazione —, al fine di “prevenire le difficoltà che si sono spesso presentate e che ancora potrebbero derivare dalle pretese di precedenza palesate da vari agenti diplomatici” (così il Preambolo), distinse tre gradi della diplomazia, e cioè: a) la classe degli ambasciatori (*ambassadeurs*), includente i nunzi e i legati, b) quella degli inviati in senso stretto, e c) quella degli incaricati d’affari permanenti <sup>(270)</sup>. L’art. II riservò poi il “carattere di rappresentanza” ai soli esponenti della classe più alta (*Les Ambassadeurs, Légats ou Nonces, ont seuls le caractère représentatif*). Con ciò si volle intendere che i titolari di tale attribuzione andavano considerati rappresentanti non solo dei rispettivi Stati, ma anche e in pari tempo delle persone dei rispettivi sovrani <sup>(271)</sup>. In questa veste essi potevano esigere per sé un’intera serie di privilegi cerimoniali, comprendente, fra gli altri, il diritto a ricevere determinati onori militari, il diritto al titolo di “Eccellenza”, il diritto a un baldacchino del trono nel salone dei ricevimenti, il diritto al copricapo (ossia a indossare nuovamente il

---

<sup>(270)</sup> Il testo del documento è reperibile in L. KLÜBER, *Akten des Wiener Kongresses in der Jahren 1814-1815*, Erlangen 1816, VI, pp. 204-206. Si veda anche l’art. 14, comma 1, della Convenzione dei Diplomatici di Vienna del 1961, in *Urkunden*, cit., p. 471. Il Protocollo di Aquisgrana del 1818, che situa come terza, per ordine di rango, la classe dei ministri residenti (classe già all’epoca poco importante, dal punto di vista pratico, e oggi scomparsa), in questa sede può essere trascurato. Si veda comunque in generale A. VERDROSS, *Völkerrecht*, V. Aufl. unter Mitarbeit von S. Verosta und K. Zermanek, Wien 1964, p. 328 ss. Fra i titoli meno recenti si segnalano A. MIRUSS, *Das Europäische Gesandtschaftsrecht, nebst einem Anhang von dem Gesandtschaftsrechte des Deutschen Bundes, einer Bücherkunde des Gesandtschaftsrechts und erläuternden Beilagen*, Leipzig 1847, I Abt., p. 94 ss. (a cui va aggiunta anche la notizia bibliografica che compare in ivi, II Abt., pp. 3-28 e 47-49), nonché L. ALT, *Handbuch des Europäischen Gesandtschafts-Rechtes, nebst einem Abriss von dem Consulatswesen, insbesondere mit Berücksichtigung der Gesetzgebung des Norddeutschen Bundes, und einem Anhang, enthaltend erläuternde Beilagen*, Berlin 1870, p. 12 ss.

<sup>(271)</sup> Cfr. B. HÜBLER, *Die Magistraturen des völkerrechtlichen Verkehrs (Gesandtschafts- und Konsularrecht) und die Extraterritorialität*, Berlin 1900, p. 14 ss. Questa riserva, che solo alla classe degli ambasciatori concede il carattere di rappresentanza, è venuta meno assai prima della Convenzione Viennese del 1961, come risulta da G. DAHM, *Völkerrecht*, cit., I, pp. 316-317. Il documento finale della Convenzione, all’art. 14, comma 2, stabilisce che: “Ad eccezione di ciò che concerne la precedenza e l’etichetta, non ci sarà distinzione fra i capidelegazione in rapporto alla loro classe”.

cappello dopo il saluto, alla stregua del sovrano) e così via <sup>(272)</sup>. Col passaggio a una situazione di tipo costituzionalistico, qualcuno ovviamente contestò che, dal “carattere di rappresentanza”, potesse anche scaturire, per gli ambasciatori, una pretesa a trattare direttamente col sovrano e a scavalcare i ministri competenti <sup>(273)</sup>. E inoltre, dato che costoro, come esponenti del rango più alto della diplomazia, erano deputati a rappresentare sia il proprio Stato, sia la “dignità esterna” e “personale” del proprio sovrano <sup>(274)</sup>, ci fu persino chi talvolta negò che il loro invio fosse compatibile con una realtà costituzionale di tipo repubblicano <sup>(275)</sup>.

L’istituzione di legazioni permanenti, entro un sistema di Stati in continuo e reciproco rapporto, fu l’evento dal quale prese avvio la suddetta diversificazione e gerarchizzazione del personale diplomatico. Che lo si faccia risalire al 1446 (in accordo con la critica di Schaubé alle tesi di Krauske) o al 1455 (anno in cui il duca di Milano spedì un’ambasceria stabile alla Repubblica di Genova) <sup>(276)</sup> o se ne

---

<sup>(272)</sup> Si vedano al riguardo A. HARTMANN *Institutionen des praktischen Völkerrechts in Friedenszeiten mit Rücksicht auf die Verfassung, die Verträge und die Gesetzgebung des Deutschen Reiches*, Hannover 1874, p. 92; B. HÜBLER, *Die Magistraturen*, cit., pp. 16-17; e C. HOTHORN, *Die völkerrechtliche Sonderstellung*, cit., p. 49 ss.

<sup>(273)</sup> Cfr. A. HARTMANN, *Institutionen*, cit., e F. H. GEFFCKEN, *Das Gesandtschaftsrecht und die diplomatischen Verkehrsformen*, in F. v. HOLTZENDORFF (a cura di), *Handbuch des Völkerrechts*, Hamburg 1887, III, pp. 603-684 (in part. p. 641).

<sup>(274)</sup> Cfr. J. K. BLUNTSCHLI, *Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten*, Nördlingen 1878, pp. 135-136.

<sup>(275)</sup> Cfr. C.F. WURM, *Ueber den Rang diplomatischer Agenten*, in ZtStW, X, 1854, pp. 552-585 (in part. p. 578).

<sup>(276)</sup> Cfr. O. KRAUSKE, *Die Entwicklung der ständigen Diplomatie vom fünfzehnten Jahrhundert bis zu den Beschlüssen von 1815 und 1818*, Leipzig 1885, pp. 30 e 147-148; A. SCHAUBE, *Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Gesandtschaften*, in MIOG, X, 1889, pp. 501-552 (in part. p. 509 ss.); W. ANDREAS, *Staatskunst und Diplomatie der Venetianer im Spiegel ihrer Gesandtenberichte*, Leipzig 1943, p. 18 ss.; P. GERBORE, *Formen und Stile der Diplomatie*, Reinbeck bei Hamburg 1964, p. 13; F.-L. GANSHOF, *Le Moyen Age*, Paris 1953, p. 272. La miglior panoramica sui problemi qui trattati si trova in F. ERNST, *Ueber Gesandtschaftswesen und Diplomatie an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, in ArchKulturgesch., XXXIII, 1950-1951, pp. 64-95, a cui va aggiunto W. JANSSEN, *Die Anfänge des modernen Völkerrechts und der neuzeitlichen Diplomatie. Ein Forschungsbericht*, Stuttgart 1965, p. 70 ss. Sui primi tempi dell’ambasceria, oltre allo studio di Ganshof già citato, si vedano: A. LÖHREN, *Beiträge zur Geschichte des gesandtschaftlichen Verkehrs im Mittelalter: I. Die Zeit vom vierten bis zum Ende des neunten Jahrhunderts*, Diss. Heidelberg 1884; V. MENZEL, *Deutsches Gesandtschaftswesen im Mittelalter*, Han-

indichi infine il precursore nel mantovano Luigi Gonzaga (il capitano di ventura che già nel 1341 fu residente stabile presso la corte di Ludovico il Bavaro) <sup>(277)</sup>, fatto sta che il “sistema di Stati” suindicato venne instaurandosi solo molto più tardi, a seguito della Pace di Westfalia. Dopo che “i ceti imperiali tedeschi, insieme ad altri potentati europei”, ebbero preso “a negoziare con gran cura, nei trattati di pace di Westfalia e nelle epoche successive, la natura delle cerimonie; e dopo che, in special modo, durante il Congresso di Pace di Nimega, fu contestata ai principi tedeschi la facoltà di inviare ambasciatori; da allora in poi, come politici di dottrina, i ministri (*Hof-Leute*) si son dati gran premura di tracciare una precisa distinzione fra (le figure de) gli ambasciatori, inviati, residenti e così via; onde in virtù di tale diversificazione del personale diplomatico, fosse assicurata al cerimoniale una regolarità confacente” <sup>(278)</sup>. A parte ogni irregolarità e complicazione di sorta, per Johann Jacob Moser è da tempo un “fatto acquisito” che, almeno in via di principio, “ci siano classi distinte fra gli inviati, che i grandi signori e le città libere sogliono spedirsi vicendevolmente” <sup>(279)</sup>. La letteratura più antica, avente a oggetto i rapporti diplomatici e risalente ai secc. XV e XVI (fino ai tre libri che compongono il *De legationibus* di Alberico Gentili, datato 1585), usa alle volte criteri di divisione assai diversi, come ad esempio la persona del mittente o la specie

---

nover 1892; D.E. QUELLER, *Thirteenth-Century Diplomatic Envoys: Nuncii and Procurators*, in “Speculum”, XXXV, 1960, pp. 196-213; ID., *L'évolution du rôle de l'Ambassadeur: les pleins pouvoirs et le traité de 1201 entre les Croisés et les Vénitiens*, in “Le Moyen Age”, LXVII, 1961, pp. 479-501; A. v. REUMONT, *Italienische Diplomaten und diplomatische Verhältnisse. Vom XIII. zum XIV. Jahrhundert*, in ID., *Beiträge zur Italienischen Geschichte*, Berlin 1853, I, pp. 1-270.

<sup>(277)</sup> Cfr. G. MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, London 1955, p. 71.

<sup>(278)</sup> Cfr. J. Ch. LÜNING, *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum, Oder Historisch- und Politischer Schau-Platz Aller Ceremonien etc.*, Leipzig 1719, p. 369.

<sup>(279)</sup> Cfr. J.J. MOSER, *Der Belgradische Friedens-Schluss zwischen Ihro Römisch-Kayserl. Majestät und der Ottomannischen Pforte mit Beylagen und Anmerckungen etc. Mit einer Vorrede Von denen dermalen üblichen Gattungen deren Gesandten und anderer öffentlicher Personen*, Jena 1740, p. 7. Sullo sforzo di Moder, volto a stabilire le vere regole dei rapporti di diritto internazionale (in contrapposizione ai semplici postulati del diritto di ragione), si veda R. RÜRUP, *Johann Jacob Moser. Pietismus und Reform*, Wiesbaden 1965, p. 99 ss.

degli affari da trattare<sup>(280)</sup>. Il passaggio dalla situazione antecedente, ove è lo *status* del mandante a qualificare l’inviato, all’altra successiva, ove invece gli inviati sono suddivisi per caratteristiche proprie, presuppone che un’uguaglianza di principio e una pari dignità sussistano, per riconoscimento reciproco, fra gli Stati coinvolti in relazioni di diritto internazionale<sup>(281)</sup>.

Tale è lo scenario politico al cui interno, nel secondo Seicento, i principi tedesco-imperiali condussero la loro lotta per l’ottenimento del pieno diritto di legazione. Nel celebre trattato, edito nel 1677 a firma di Caesarinus Fürstenerius, Leibniz andò ben oltre le mansioni che poco prima il duca guelfo Johann Friedrich von Hannover gli aveva assegnato, quale pubblicista e tutore dei propri interessi. Egli infatti dimostrò come il diniego di quel diritto — riconosciuto, altresì, alle Repubbliche e ai principi italiani — comportasse, per i principi tedeschi, il misconoscimento della sovranità<sup>(282)</sup>. Il quesito da lui posto fu il seguente: “Utrum Principibus Germaniae jus sit mittendi legatos characterem repraesentatio vestitos, quibus idem, qui Regum, Italarum Principum, ac Electorum Legatis communis est, honos debeatur”<sup>(283)</sup>. E consistendo il “character repraesentatio” — o lo “jus repraesentationis”, come Leibniz talvolta indica la somma dei privilegi diplomatici del “primo ordine” — nel diritto a fruire “iisdem honoribus, quibus frueretur is, qui repraesentatur, si praesens esset” (diritto limitato solo “in quantum fert ratio aut consuetudo”) <sup>(284)</sup>, ecco che la risposta chiama in causa lo *status* del mandante: “Legatus... primi Ordinis est, qui missus est ab habente Suprematum cum characterem repraesentati-

---

<sup>(280)</sup> Cfr. E.H. MARKEL, *Die Entwicklung der diplomatischen Rangstufen*, Diss. Erlangen 1951, p. 16 ss.; e B. BEHRENS, *Treatises on the Ambassador Written in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, in “Historical Review”, LI, 1936, pp. 616-627.

<sup>(281)</sup> Si vedano anche U. SCHEUNER, *Die grossen Friedensschlüsse als Grundlage der europäischen Staatenordnung zwischen 1648 und 1815*, in *Festgabe für Max Braubach*, Münster 1964, pp. 220-250 (in part. pp. 238 ss.), e F. DICKMANN, *Der Westfälische Frieden*, Münster 1959, pp. 6-7 e, su quanto segue, 207 ss.

<sup>(282)</sup> Cfr. *Caesarini Fürstenerii Tractatus de Jure Suprematum ac Legationum Principum Germaniae*, in O. KLOPP (a cura di), *Die Werke von Leibniz, I. Reihe. Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, Hannover 1865, IV, pp. 9-305.

<sup>(283)</sup> Ivi, pp. 33-34 (cap. VI).

<sup>(284)</sup> Ivi, p. 41 (cap. VII). Si veda anche alle pp. 32 (cap. V) e 34 (cap. VI).

tio” (285). In accordo con lo pseudonimo prescelto (che in ciò rivela una qualità programmatica) e in stridente contrasto col rigido costruttivismo di un Hobbes, Leibniz dunque risolve il problema con l’ausilio di un concetto della sovranità (o del “Suprematus”) che, avendo quale fondamento ultimo lo “jus advocati ecclesiae universalis” quanto al rapporto fra imperatore e principi territoriali, non nega al primo un’autorità superiore (286). A un simile rapporto, del resto, già aveva fatto riferimento Hermann Kirchner, asserendo, nel proprio *Legatus* (edito nel 1614) che: “Germaniae constitutio hoc fert, ut quisque principum in suo principatu idem possit, quod imperator in toto, et unusquisque in suo principatu imperatoris radium, tanquam sui solis plenissima imagine referat et repraesentet” (287).

Pochi anni dopo la comparsa del “Caesarinus Fürstenerius”, il carattere di rappresentanza della diplomazia riceve una trattazione “moderna” (nel senso poi sancito dal *Wiener Reglement*) in quella che, a mia conoscenza, è la dissertazione più remota su questo tema. Sto parlando della *Disputatio ordinaria ex jure gentium de repraesentativa legatorum qualitate*, edita a Heidelberg nel 1680 da Heinrich Freiherr von Cocceji (1644-1719) (288), all’epoca docente di pandette presso la locale Università. Stando alla definizione di Alberico

(285) Ivi, p. 41 (cap. VII).

(286) Cfr. G. HARTMANN, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, in *Festgabe für Jhering*, Tübingen 1892, pp. 1-121 (in part. pp. 51-60); K. HUBER, *Leibniz*, cit., pp. 111 e 317; K. HERMANN, *Das Staatsdenken bei Leibniz*, Bonn 1958, pp. 87-88; H. LIERMANN, *Barocke Jurisprudenz bei Leibniz*, in *ZfDGeistWiss.*, II, 1939-1940, pp. 348-360 (in part. p. 352); E. R. HUBER, *Reich, Volk und Staat in der Reichsrechtswissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts*, in *ZgStW*, CII, 1942, pp. 593-627 (in part. pp. 612 ss.); K. MÜLLER, *Gottfried Wilhelm Leibniz und Hugo Grotius*, in *Festgabe für Fritz Hartung*, Berlin 1958, pp. 187-203; H.-P. SCHNEIDER, *Leibniz’ Gedanken zur Ordnung von Kirche und Staat*, in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14.-18. November 1966*, Wiesbaden, 1969, IV, pp. 234-248. In quest’ultimo testo, alla p. 243, si sostiene che, relativizzando in senso federalistico il principio di sovranità, Leibniz pensa “sia gli Stati singoli in relazione al *Reich*, quali parti di un tutto (Caesarinus), sia il *Reich*, composto da Stati membri sovrani, come unità nel molteplice (Fürstenerius)”.

(287) Cfr. H. KIRCHNER, *Legatus, eiusque Jura, Dignitas et Officium*, Marburg 1614, p. 24, (lib. 1, cap. 3, n. 11).

(288) Cfr. (H. COCCEJI), *Disputatio ordinaria ex iure gentium de repraesentativa legatorum qualitate, quam auspice numine praeside Henrico Coccejo ... Publico sistet examini Job. Josua Rader/Lindau. Ad diem ult. December 1680, Heidelbergae*.

Gentili, “legatus est is, qui non modo publice, sed publico etiam nomine et publica indutus persona missus est”. Come rileva lo storico della Chiesa Johann Georg Walch, già questo esclude che, qui come altrove, il termine “legati” venga impiegato per designare “i deputati, che i sudditi inviano all’autorità, o i commissari, che quest’ultima invia ai primi, o i plenipotenziari che, come privati, sono spediti all’estero, presso determinati signori e, pur detenendo un titolo diplomatico di un qualche grado, non hanno facoltà di operare per conto della Repubblica: sicché si applicano, presso la corte straniera, solo alla cura di affari privati” (289). Per parte propria, con termini quali “repraesentativa qualitas”, “repraesentativa qualitas” e “dignitas repraesentativa”, Cocceji intende sia l’inviolabilità personale, sia la “vis et autoritas tractandi et negotiandi nomine mittentis, quam ex mandato, quo ipsi id committitur, habet” (290). E fa di tutto questo il terzo carattere — inessenziale, però, a differenza dei primi due — della figura del legato in generale: “repraesentativa illa qualitas... non omnibus Nunciis competit, sed iis tantum, qui sub hoc characterè in specie mittuntur” (291). Scopo di questa particolare attribuzione, di cui un diplomatico può fregiarsi, è, a detta dell’autore, l’acquisizione di una maggiore autorità, di un’influenza più diretta e di migliori possibilità d’accesso alla persona del monarca straniero (292). Ma in che consiste concretamente tale qualità? E cosa intende Cocceji quando afferma che in ciò il legato rappresenta il proprio principe (“Principem repraesentet”) (293)? Ebbene, con “repraesentativa qualitas” egli designa una immagine (*imago*), “qua legati referunt personam et faciem quasi mittentis” (294). Va da sé che qui non si tratti della concreta individualità del mittente, ma che i termini “persona” e “facies” siano piuttosto riferiti alla sua “dignitas”. Il loro uso, per dirla con

(289) Cfr. J.G. WALCH, *Philosophisches Lexikon*, Leipzig 1728, l’art. “Gesandter”, coll. 1191-1217 (in part. coll. 1191-1192).

(290) Cfr. (H. COCCEJI), *Disputatio*, cit., p. 4, § 5.

(291) Ivi, p. 5, § 7.

(292) Ivi, p. 9, § 18.

(293) Ivi, pp. 5 e 7, §§ 7 e 12.

(294) Ivi, p. 4, § 5. Si veda anche H. KIRCHNER, *Legatus*, cit., p. 70 (lib. 1, cap. 4, n. 125): “In legati siquidem persona regis et principis majestas, qui misit hominem, agnosci et representari peregrinis videtur”.

la parole di Kantorowicz, concerne qui il secondo dei “due corpi del re”: quello immortale. E proprio perciò il legato possiede, a sua volta, una “dignitas”, che è “dignitas repræsentativa”. Ma tale dignità consiste solo di immagine e di ombra: “Haec... repræsentatio non est ipsa dignitas Principis, sed ejus quaedam imago et umbra; qua legatus non fit Princeps, sed aliquam Principis ideam ac formam refert” (295). Ne deriva che: “Neque proinde dignitas legati par est dignitas Principali, sed ita ei similis ut imago rei, idea veritati, umbra corpori...” (296). E ancora: “non valet illa repræsentatio, quando legatus concurrat seu comparatur cum alio vero Principe; hic enim etsi domino legati inferior sit, legato tamen præfertur, cum imago et veluti umbra rei non sit potior ipsa re, fictio veritate” (297).

Sui temi qui discussi, un’influenza autorevole venne pure acquisendo, sempre nel secondo Seicento, Abraham de Wicquefort, autore di un grosso volume, che ha per titolo *L’Ambassadeur et ses fonctions* e che enfatizza tutte le forme di priorità o privilegio allora contemplate (298). Nella sezione I del primo libro, la figura dell’ambasciatore è definita per differenziazione da quella di ogni altro ministro della seconda classe. Vi si legge infatti che: “L’ambasciatore è un ministro pubblico, che un sovrano invia a una potenza straniera, onde vi rappresenti la propria persona, in virtù di un potere, di lettere di accredito o di una qualche commissione che ne specifichi il carattere” (299). D’accordo con Wicquefort, tanto Johann Christian Lünig, nel suo *Theatrum Cerimoniale*, quanto Walch nel *Philosophisches Lexikon*, illustrano il “carattere di rappresentanza” dell’ambasciatore, scrivendo che quest’ultimo “rappresenta (in immagine) il proprio principe” e che da ciò trae fondamento la sua priorità in materia di onori (300). Quando poi Walch aggiunge che anche gli inviati “d’altro rango” suppliscono (*fürstellen*), nei propri adempimenti, la persona del principe, ciò sta a significare non già il

(295) Cfr. (H. COCCEJI), *Disputatio*, cit., p. 5, § 8.

(296) *Ibidem*.

(297) Ivi, p. 5, § 9.

(298) Cfr. A. de WICQUEFORT, *L’Ambassadeur et ses fonctions*, La Haye 1682. Su quest’opera si veda A. NUSSBAUM, *Geschichte des Völkerrechts*, München und Berlin 1960, pp. 153-154.

(299) Cfr. A. de WICQUEFORT, *L’Ambassadeur*, cit., p. 3.

(300) Cfr. J.G. WALCH, *Philosophisches Lexikon*, cit., col. 1192.

“carattere di rappresentanza”, ma una più semplice “pienezza di poteri” e vale inoltre a rammentarci che, in origine, la formula “personam alicuius repraesentare” non concerne solo il cerimoniale esteriore, ma ha un senso più pieno, poiché inclusivo del potere legale di rappresentanza. L’uso linguistico del tardo XVII e di tutto il XVIII sec., riferendosi principalmente a una determinata classe di diplomatici, ridurrà poi a un’espressione tecnica, unilaterale e relativamente appiattita, quella stessa formula che, fino a due o tre generazioni prima, serviva ancora a denotare la diplomazia nella sua interezza e nei suoi aspetti più generali. Non per nulla infatti, nella letteratura di primo Seicento, un’offesa recata all’ambasciatore costituisce già un motivo valido all’entrata in guerra (*legitima causa belli movendi*), poiché gli ambasciatori — con ciò intendendo anche la posizione giuridica che specificamente ricoprono — rappresentano la persona dei (loro) principi: “Principum personam repraesentant”<sup>(301)</sup>. Inoltre, di un uso terminologico così differenziato, rendono pure conto le asserzioni che Jean Hotman (figlio del più celebre François Hotman), volle includere in *De la charge et dignité de l’Ambassadeur* (edito nel 1613), scrivendo che: “Non perderò dunque tempo a illustrare come il nome d’ambasciatore non sia altrettanto generico che quello di legato: e come con esso si intendano solo coloro che, sotto la tutela (*seureté*) della fede pubblica, autorizzata dal diritto delle genti, sono impiegati per negoziare con le Repubbliche o coi principi stranieri gli affari dei loro signori, nonché a rappresentare con dignità, nel corso della legazione, le loro persone e la loro grandezza”<sup>(302)</sup>.

Vero è, d’altra parte, che, al di là del semplice riferimento a un rango diplomatico, termini come “rappresentanza” (*Repräsentation*) e “carattere di rappresentanza” possono pure mantenere (o assumere nuovamente) un significato più generale. Ciò accade, ad esempio, già per la formula “personam alicuius repraesentare”, allorché il verbo e il sostantivo “representatio”, che ad esso corrisponde, vengono intesi nel senso della “rappresentanza” (*Vertretung*) senza ulteriori speci-

---

<sup>(301)</sup> Cfr. V. RIEMER, G. WOLFF, *De jure bellico*, in D. ARUMAEUS, *Discorsus Academici in Jure Publico*, Jena 1621, III, pp. 184-210 (p. 191).

<sup>(302)</sup> Cfr. J. HOTMAN, *De la charge et dignité de l’Ambassadeur*, Düsseldorf 1613, p. 2.

ficazioni, o altresì nel caso il cui, alla maniera barocca, sia posta un'identità fra lo Stato “da rappresentare” e la persona del suo sovrano. Due testi, l'uno francese e l'altro tedesco, del XVIII sec. valgono qui a illustrazione di entrambe le fattispecie.

Nell'importante trattato di “diritto delle genti”, che Emer de Vattel pubblicò nel 1758 e che tanta influenza avrebbe avuto in seguito sulla prassi, si parla ovviamente sia delle classi diplomatiche in generale, sia, in particolare, del carattere di rappresentanza che pertiene agli ambasciatori. “Ciò che per antonomasia si designa come carattere di rappresentanza è la facoltà propria del ministro di rappresentare il suo signore, quanto alla persona e alla dignità” (303). Ma già a livello terminologico Vattel è ben lungi dall'ammettere che tale facoltà, spettante al primo grado della diplomazia, segni una differenza qualitativa e di principio fra quest'ultimo e le altre classi. “Ogni ministro” infatti “rappresenta in qualche maniera il proprio signore, così come ogni procuratore o mandatario rappresenta colui che gli ha conferito l'incarico...” (304). Le varie classi di rango (o “i diversi ordini dei pubblici ministri”) si delineano così, agli occhi di Vattel, come “gradi diversi di rappresentanza” (*Repräsentation*) (305): e quanto al “carattere di rappresentanza”, nella specificità di senso che gli viene dalla tradizione, egli può solo concepirlo come una forma particolare di rappresentatività, distinta dalle altre forme del “tenere il luogo di”. Lo si evince, allorché parlando di ciò che rende preminente il rango dell'ambasciatore, Vattel chiama in causa il “carattere di rappresentanza, così detto per antonomasia o in contrapposizione alle rappresentanze d'altra specie” (306).

Trent'anni più tardi, respingendo la tesi dei cosiddetti diritti

---

(303) Cfr. E. de VATEL, *Le droit des gens ou principes de la loi naturel appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Londres 1758, III, p. 369 (lib. IV, cap. VI, § 70). Si vedano su quest'opera l'introduzione di P. Guggenheim, dal titolo *Emer de Vattel und das Völkerrecht*, all'edizione tedesca (con traduzione di W. Euler), comparsa nella serie “Die Klassiker des Völkerrechts” a cura di W. Schätzel (n. 3, Tübingen 1959, in part. p. XVII ss.); e inoltre E. REIBSTEIN, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis*, Bd. I: *Von der Antike bis zur Aufklärung*, Freiburg-München 1957, p. 571 ss.

(304) Cfr. E. de VATEL, *Le droit de gens*, cit., p. 395 (lib. VI, cap. VI, § 70).

(305) Ivi, p. 396.

(306) *Ibidem* (§ 71). Dello stesso tenore è quanto si legge già in F. GLAFEY, *Völker-Recht* (III ed.), Nürnberg, Frankfurt und Leipzig 1752, p. 459 ss.

naturali degli ambasciatori e del loro “carattere (o rango) occasionale”, Christian Heinrich von Römer esamina “quei diritti e obblighi, che ogni legato deve necessariamente assumere su di sé nel nome del reggitore e dello Stato per cui opera, onde sia d’uopo distinguerlo da un qualsiasi altro plenipotenziario dei medesimi”. Egli così, servendosi di un termine alieno, chiama in causa il “carattere essenzialmente di raffigurazione degli ambasciatori”<sup>(307)</sup>. Questa scelta lessicale è poi spiegata col fatto che tutti gli inviati (non solo quelli della classe più alta) rappresentano il loro Stato e che quest’ultimo si incarna nella persona del monarca. Anziché di “rappresentanza” pare perciò già perspicuo parlare di “raffigurazione”. “Il carattere essenzialmente di raffigurazione riunisce nel proprio concetto tutti gli elementi di principio che si ritiene debbano appartenere alla natura di un ambasciatore: laddove quest’ultima è data dal fatto che l’ambasciatore rappresenta, al cospetto di un altro popolo libero, la persona morale del proprio monarca e del proprio popolo”, e ciò in ragione del “conferimento di una certa maestà” da parte del sovrano e in misura confacente “a un inviato con pieni poteri”.

Anche nelle due situazioni testé esaminate, ove ha a che fare col carattere della diplomazia, la “rappresentanza” concerne dunque la realizzazione di aspettative di comportamento (e di ruolo), definite nell’ambito di un cerimoniale di corte. Il termine “rappresentanza diplomatica” designa insomma qualcosa di cerimoniale e di teatrale che, nella prospettiva giuridica, si pone al di sopra della mera sostituzione e che però non la contrasta (con buona pace di Schmitt e della posizione che esprime al riguardo, sulla base di due semplici e insufficienti citazioni dall’opera di Vattel)<sup>(308)</sup>. Ma una volta intesa

---

<sup>(307)</sup> Cfr. Ch. H. v. RÖMER, *Versuch einer Einleitung in die rechtlichen, moralischen und politischen Grundsätze über die Gesandtschaften und die ihnen zukommenden Rechte*, Gotha 1788, p. 110 (a questa stessa pagina appartengono anche le altre citazioni del presente capoverso). Si veda inoltre D. NETTELBLADT, *Systema elementare universae iurisprudentiae naturalis, Pars III: Iurisprudentia naturalis civilis, Halae Magdeburgicae 1762*, p. 233 (§ 462), ove si legge che il “character repraesentativus” pertiene a tutti i legati, in quanto “commissi pro eodem cum mittente habendi”, e che però, in aggiunta a questo, si dà pure un “carattere rappresentativo” speciale (ossia inerente al cerimoniale).

<sup>(308)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 278. La antitesi, che

in questo senso, la “rappresentanza” può pure essere accantonata come irrilevante. La sobrietà illuministica è disposta a concedere che in talune occasioni di corte ci si debba preoccupare “di dare lustro allo Stato” (309). E tuttavia queste son solo esteriorità, “per le quali nessuna particolare qualità dell’intelletto e del volere si rende mai necessaria” (310). Per adempiere a simili funzioni e per non mettere a repentaglio le finanze statali, meglio è servirsi qui dell’opera di facoltosi esponenti di rango. “Solo allorché si tratta di importanti affari di Stato c’è bisogno di un uomo e non di un idolo: e cioè occorre che al facoltoso (e assai poco versato) esponente di rango venga affiancato un individuo, che abbia esperienza degli affari di Stato, che sia idoneo a trattarli e che faccia anche dell’altro inesperto una figura ragguardevole” (311).

Meglio che altrove emerge da questo esempio come i significati da noi associati al termine allotrio “repræsentatio” — quello della sostituzione da un lato e, dall’altro, quello del “rendere una figura ragguardevole”, tramite comportamenti degni e confacenti — abbiano una radice comune nella formula “personam alicuius repræsentare”.

In tempi recenti, l’antica espressione tecnica, indicante la personificazione di un ruolo e la raffigurazione di uno *status*, è stata inoltre riesumata e riproposta dalla sociologia. Hans Paul Bahrdt la usa per elevare a dignità di concetto taluni comportamenti altamente stilizzati che, nell’ambito di una società non del tutto integrata — o meglio, in un sistema sociale aperto, non stabilizzato, né determinato

---

Schmitt ritiene caratteristica di tutto il XVIII sec., a quanto mi consta si trova solo in una dissertazione filosofica dal titolo J.E. ROESLER, C.F. à PALM, *De iuribus legationum ex iuriprudencia naturali demonstratio*, Tuebingae 1723. Qui, alle pp. 9 e 12-13 (tesi 11 e 17) sta infatti scritto che: “Legatus communiter distinguunt in eos, qui Rempublicam, a quo missi sunt, aut eius Principem vel repræsentant, vel non repræsentant. Ad posteriorem classem Agentes, qui tempore pacis, item Heroldus et Tubicines, qui bellicis in tumultibus adhibentur, haud inepte retuleris”. E poco dopo: “... sunt autem Agentes ii, qui in Principis vel etiam privatorum negotiis curandis operam collocant, procuratores ipsorum agunt, litterarum commercia promovent”. Tuttavia, alla p. 12 (tesi 16), gli “ablegati” (ossia gli inviati straordinari o residenti) sono distinti dagli ambasciatori del primo rango solo “forma characteris repræsentatitii” e non in base al tipo degli affari che trattano!

(309) Cfr. J.G. WALCH, *Philosophisches Lexikon*, cit., col. 1191.

(310) *Ibidem*.

(311) Ivi, col. 1192.

(o determinabile) da un tessuto teoricamente lacunoso di relazioni personali <sup>(312)</sup> —, valgono a ridurre o a colmare le distanze. “La rappresentazione è una forma della raffigurazione di sé, nella quale un soggetto singolo o collettivo, e per lo più invisibile, si rende visibile e dunque si presta a una comunicazione e un’integrazione più spedite” <sup>(313)</sup>.

Il termine “rappresentazione”, poiché impiegato qui anche in senso mediale, evoca il lontanissimo ricordo del significato già appartenutogli in età tardo-antica: quello cioè della comparsa dinanzi a un giudice, come “presentazione ufficiale”. In un modo più specifico — e nonostante Bahrtdt non vi si riferisca espressamente — questo uso sociologico della parola si trova già prefigurato e reso esplicito sia nella filosofia della vita e dell’intelletto di Dilthey, sia nella sociologia “culturalistica” di Simmel. Nel saggio sull’“arte come raffigurazione primaria del mondo storico e umano nella sua individuazione” — saggio che fa parte dei contributi (psicologici) allo studio dell’individualità (*Beiträge zum Studium der Individualität*), editi nel 1895-1896 <sup>(314)</sup> —, Dilthey vede la scienza impegnata nel tentativo di padroneggiare l’individuazione della realtà vitale col procedimento inverso della classificazione. A ciò egli contrappone il procedimento tipico “della più eccelsa arte raffigurativa”, che consiste nel “rappresentare la realtà vitale tutta quanta, tramite i caratteri di un certo numero di persone” <sup>(315)</sup>. La “rappresentazione”, in

---

<sup>(312)</sup> Cfr. H.P. BAHRDT, *Die moderne Grossstadt. Soziologische Ueberlegungen zum Städtebau*, Reinbeck bei Hamburg 1961, p. 39 ss. La dicotomia bahrtdiana fra sistema sociale “aperto” e “chiuso” è affine ma non identica a quella bergsoniana fra “società chiusa” e “società aperta” (cfr. H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1971, cap. IV), che a sua volta è assai prossima all’antitesi posta da Tönnies fra “comunità” e “società”.

<sup>(313)</sup> Cfr. H.P. BAHRDT, *Die moderne Grossstadt*, cit., pp. 45-46.

<sup>(314)</sup> Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen 1964, V, pp. 241-316 (in part. p. 279 ss.). Si veda anche ivi, VI, p. 186: “Indichiamo come ‘tipico’ l’essenziale che è così estrapolato dal reale. Al pari del pensiero, che produce concetti, la creazione artistica produce tipi. Questi dunque contengono in sé anzitutto un’accentuazione di ciò che viene esperito: non però in direzione della vuota idealità, ma in quella di una rappresentazione del molteplice in un prodotto figurato, la cui struttura chiara e potente rende intelligibili nel loro *significato* le più minute e frammiste esperienze della vita”.

<sup>(315)</sup> Ivi, V, pp. 280-281.

quanto tipizzazione, è qui intesa in un duplice senso: e assai più che in quello di “sostituzione”, proprio dell’uso giuridico, essa si connota in quello gnoseologico che, per tradizione, mantiene il significato di “immagine” e che correntemente affiora in espressioni quali “idee rappresentative”, “immagini sostitutive” ecc. <sup>(316)</sup>. Il “tipo” è poi identificato sia in una grandezza individuale, che rappresenta o raffigura un’intera classe entro un determinato “contesto spirituale”, sia nell’“elemento comune, estrapolato” da un gruppo. Così come l’arte, esibendo individui rappresentativi, dà immagine e forma a un mondo nei suoi “tratti essenziali”, allo stesso modo — ma in senso inverso a detta di Ludwig Landgrebe <sup>(317)</sup> — l’individuo deve apparire quasi un ritratto di sé medesimo: deve cioè raffigurare (o rappresentare) un tipo, per poter essere compreso da quanti lo circondano. Stando infatti alla formulazione più generale, fornita da Dilthey, la significatività e l’intelligibilità di tutte le manifestazioni della vita hanno alla base qualcosa di tipico che ce le fa apparire “a un tempo come rappresentazioni di un universale” <sup>(318)</sup>.

---

<sup>(316)</sup> Oltre al titolo citato *supra*, alla nota 314, si veda anche W. DILTHEY, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., VII, pp. 77-188. Qui, alla p. 127, si legge che: “Tutte le esperienze di comprensione oggettiva, essendo teleologicamente unite all’intento di afferrare ciò che è, sono orientate alla realtà. La conoscenza consiste di una gamma graduata di prestazioni: il dato è chiarito dalle prestazioni noetiche elementari, è raffigurato nelle rappresentazioni mentali, è trattato dal pensiero discorsivo ed è infine rappresentato in diversi modi. Il chiarimento del dato, tramite le prestazioni noetiche elementari, la sua raffigurazione per immagini apperceptive e il suo trattamento, da parte del pensiero discorsivo, possono infatti essere subordinati, nel loro insieme, al concetto globale della *rappresentazione*. Tempo e memoria emancipano la comprensione dalla dipendenza dal dato e operano la selezione di ciò che è per essa rilevante; il singolare, tramite la relazione col tutto e la sua subordinazione all’universale, è assoggettato ai fini della comprensione della realtà; la mutevolezza di ciò che è dato intuitivamente è elevata a rappresentazione universalmente valida, allorché è posta in relazione con concetti; il concreto, tramite l’astrazione e il procedimento analitico, è ridotto a serie similari, le quali consentono di fare asserzioni circa la sua regolarità, o compreso nella propria articolazione per effetto di suddivisioni operate sui suoi elementi. È così che la comprensione esaurisce ogni volta ciò che del dato ci è accessibile”.

<sup>(317)</sup> Cfr. L. LANDGREBE, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe)*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, IX, 1928, pp. 237-366 (in part. p. 290 ss.).

<sup>(318)</sup> Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, cit., VII, p. 219.

Nel suo libro su Rembrandt, al paragrafo che ha per titolo *Tipica e rappresentazione (Typik und Repräsentation)* e che fa parte del capitolo su “l’individualità e l’universale”, Georg Simmel così si esprime: “Chi intende segnalarsi agli occhi dell’altro, col proprio fare o col proprio essere, in una forma più incisiva o più persistente, tende con facilità ad assumere un comportamento tipicizzato. Anche se scevro da soverchia vanità, egli desidera infatti rappresentare qualcosa: e questo qualcosa non consiste tanto nella semplice individualità, che è ben compresa entro i propri limiti, quanto in un elemento che la oltrepassa, in una qualità transpersonale e concettualmente così esprimibile, come mai lo è la personalità pura. Ovunque è dato osservare come l’uomo, desideroso di emergere al confronto con gli altri, oltrepassi il confine al cui interno la personalità sussiste semplicemente per sé e si atteggi ad artefice di una prestazione, a rappresentante di un’idea o di qualcosa che abbia portata più generale. Egli si adorna di un contorno che è più ampio e che ne ammantava la personalità (un dato, questo, non irrilevante, che può anzi valere come espressione di una particolare attitudine di vita): e tale contorno significa *eo ipso* qualcosa di più generale, anche se il proposito, al quale obbedisce, ha per nucleo di riferimento solo ed esclusivamente l’Io” <sup>(319)</sup>.

In simili contesti, ove il termine “rappresentazione” è usato per designare, in un modo o nell’altro, la personificazione di un ruolo — così esprimendo un comportamento degno, significativo o gravato di oneri —, si avverte spesso la presenza di un contenuto semantico ulteriore. È quanto accade non di rado, allorché al termine suddetto viene pure associato il senso della dimostrazione di un comportamento specifico di un gruppo o conforme alle sue qualità. Trattasi però di un elemento che non appartiene all’insieme delle relazioni semantiche facenti capo all’immagine-copia, né può essere assimilato all’uso linguistico giuridico, di cui si è discusso fino ad ora. Esso ha altresì l’effetto di porci dinanzi a un nuovo e ancor diverso contesto semantico, il quale, magari in modo un po’ prosaico, può essere connotato con la sigla “rappresentanza e solidarietà”.

---

<sup>(319)</sup> Cfr. G. SIMMEL, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Leipzig 1917 (I. ed. 1916), p. 82.

## CAPITOLO V

### REPRAESENTATIO IDENTITATIS

14. Personificazione collegiale di una pluralità. L'equiparazione di una parte al tutto, secondo la teoria delle corporazioni. — I. Il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova. Sovranità popolare e sistema rappresentativo nel Medio Evo? — II. Lo "ius repraesentationis" nel diritto successorio. — III. Il concetto della "valentior pars". — IV. Specie della "repraesentatio" secondo Giovanni da Segovia. — V. "Repraesentatio" dell'identità. — VI. "Repraesentatio" collegiale del comune cittadino e principio di maggioranza. — VII. Convergenza nell'idea del corpo deliberativo permanente. — VIII. La dottrina del collegio dei principi elettori in Lupold von Bebenburg, Guglielmo da Ockham e Konrad von Meigenberg. — 15. La critica politico-ecclesiastica di Guglielmo da Ockham a Marsilio da Padova. L'idea dell'organicità. — 16. Rappresentanza della comunità riunita. L'idea della "repraesentatio identitatis" nel movimento conciliare. — I. Ockham e il conciliarismo. — II. Conciliarismo: costituzionalismo ecclesiastico? — III. Le origini interne alla Chiesa. — IV. L'idea del concilio in Konrad von Gelnhäusen e in Heinrich von Langenstein: risposta allo scisma. — V. Premesse e conseguenze teorico-corporative. — VI. Struttura e funzione dei concili riformatori — VII. Interpretazione vetero-giuridico-corporativa e orientamento ierocratico della metafora "corpus-caput": la restaurazione anticonciliaristica del papato.

14. *Personificazione collegiale di una pluralità. L'equiparazione di una parte al tutto, secondo la teoria delle corporazioni.*

I. *Il Defensor pacis di Marsilio da Padova. Sovranità popolare e sistema rappresentativo nel Medio Evo?*

Chiunque si accinga a indagare l'uso della parola "repraesentare" e dei suoi derivati nella lingua non solo giuridica, ma anche politica del Medio Evo, si trova subito a dover fare i conti col *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, se non altro perché già il XIX sec. ebbe a rispecchiarsi in quest'opera, quanto mai singolare, che risale al tempo della lotta di Ludovico il Bavaro con la curia pontificia <sup>(1)</sup>. Nessun'altra dottrina, partorita in quel clima di

---

<sup>(1)</sup> Cfr. S. RIEZLER, *Die Literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers* (1874). Aalen 1961; C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiers mit der Römischen*

tensioni costituzionali, aveva infatti saputo prefigurare (se non addirittura anticipare) come quella del Padovano la svolta poi compiutasi a metà Ottocento verso una storiografia giuridica dotata di proprie regole, con un repertorio concettuale elaborato (con scelta quasi programmatica) a prescindere dalle fonti e con una propensione a mutare (per capovolgimento di termini) la storia costituzionale in una sorta di “diritto statale retrospettivo” (2). Né era mai stato concepito, prima di allora, qualcosa di simile all’idea del sistema rappresentativo (3). Nel 1869, sulle pagine del “Tübinger Zeitschrift für Kirchenrecht”, Emil Friedberg mise a confronto l’opera di Marsilio con quella di Agostino Trionfo: e pur trattando con concetti anacronistici il problema storico del rapporto fra “sacerdotium” e “imperium”, in quanto ordini appartenenti a un’unica totalità, egli indicò già nel titolo del saggio — ossia *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche* (Le dottrine medievali del rapporto fra Stato e Chiesa) — la vicinanza del testo marsiliano ai problemi da lui indagati come studioso. Egli così ritenne di poter affermare che la definizione di Chiesa, fatta propria da Marsilio, fosse la stessa della dottrina evangelica, che i suoi concetti dell’episcopato approssimassero quelli di Melantone, che la sua visione del concilio fosse tipica del XV sec. e che, viceversa, quella dell’autorità statale già anticipasse il territorialismo seicentesco (4). Ma ciò che più conta è che, in Marsilio, Friedberg arrivò persino a celebrare il “difensore

---

*Curie*, Tübingen 1879-1880, I-II; O. BORNHACK, *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Weimar 1933; E. E. STENGEL, *Avignon und Rbns. Forschungen zur Geschichte des Kampfes um das Recht am Reich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Weimar 1930; J. HALLER, *Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua*, in ZfKG, XLVIII/NF XI, 1929, pp. 166-197; K. BOSL, *Der geistige Widerstand am Hofe Ludwigs des Bayern gegen die Kurie*, in ID., *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils*, Konstanz-Stuttgart 1965, pp. 99-118.

(2) Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo diciannovesimo, Problematica e modelli dell’epoca*, a cura di P. Schiera, Milano 1970, p. 230 ss.

(3) Cfr. R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins*, in HZ, CLVI, 1937, pp. 88-103 (in part. pp. 91-92).

(4) Cfr. E. FRIEDBERG, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, in ZKirchR, VIII, 1869, pp. 69-138 (in part. p. 138). Si veda al riguardo, anche per quanto segue, l’eccellente rassegna critica in H. SEGALL, *Der “Defensor pacis” des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation*, Wiesbaden 1959, p. 7 ss.

di un'incondizionata sovranità popolare" e a sostenere che: "Il popolo o la maggioranza dei suoi rappresentanti è per lui il legislatore" (5). Friedrich von Bezold, trattando pure la "dottrina della sovranità popolare durante il Medio Evo", situò ugualmente il *Defensor pacis* nella prospettiva di un concetto della sovranità del popolo formulato, in realtà, solo nell'epoca del costituzionalismo (e in presenza delle relative condizioni). Egli ritenne pure che, per Marsilio, fosse questo un "assioma fondamentale", reso appena più tenue dalla "raccomandazione (di applicarlo) con un qualche criterio di rappresentanza" (6). Otto von Gierke argomentò con più prudenza e in termini di gran lunga più sottili, bollando come vana "preconizzazione" quell'"anacronismo filologico" (7), tanto erroneo quanto precipitoso. Ma in fatto d'interpretazione, egli si mantenne sostanzialmente entro lo stesso solco (8). Denunciò infatti in Marsilio "tutte le conseguenze del radicalismo democratico" (9) e arrivò al punto di attribuirgli, nella storia della "teoria del principio rappresentativo, elaborata (*sic!*) nel Medio Evo" (10), il ruolo di un precursore di Rousseau; dunque ne fece un pensatore che, proprio perché orientato in senso radical-democratico, avrebbe respinto coerentemente qualsiasi idea di "rappresentanza totale" (11). Da Gierke in poi, quanti si sono occupati del *Defensor pacis* non hanno più smesso di scorgere, nei capp. 12 e 13 della prima parte, la presenza di una dottrina della sovranità popolare, con annessa l'idea della "rappresentanza democratica", né di qua-

---

(5) Cfr. E. FRIEDBERG, *Die mittelalterlichen Lehren*, cit., p. 123. Sulla stessa linea S. RIEZLER, *Die Literarischen Widersacher*, cit., pp. 225-226.

(6) Cfr. F. v. BEZOLD, *Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters*, in HZ, XXXVI, 1876, pp. 313-367 (in part. pp. 344 e 346). Questo saggio è pure reperibile in Id., *Aus Mittelalter und Renaissance. Kulturgeschichtliche Studien*, München und Berlin 1918, pp. 1-48.

(7) Cfr. H. SEGALL, *Der "Defensor pacis"*, cit., p. 7.

(8) Su Gierke si veda il brillante e ben equilibrato capitolo a lui dedicato in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia*, cit., pp. 182-210 (in part. pp. 209-210).

(9) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 279. Si veda anche Id., *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, a cura di A. Giolitti, Torino 1974, pp. 112-113.

(10) Ivi, p. 170 (la traduz. è appena ritoccata).

(11) Ivi, p. 169.

lificarla come "l'aspetto più importante dell'intera opera" (12). L'autore poi è stato più volte definito "uno dei massimi fautori della costituzione rappresentativa" (13), mentre la tesi, così spesso ripetuta, della sovranità popolare come suo "assioma principale" ha fatto sì che, in quell'idea, si ravvisasse l'"autentica pietra angolare" dell'opera e che, fra i temi in discussione, comparisse anche la "teoria della legislazione parlamentare di Marsilio" (14). Neanche la più recente monografia generale sulla "sovranità" e sulla "rappresentanza" popolari si discosta da questa linea d'interpretazione: e anzi, in mancanza di una riflessione critica, essa finisce per replicare, su Marsilio, le affermazioni già proposte da Gierke (15).

Base prescelta di simili giudizi è una porzione di testo niente affatto ampia. Essa comprende, come già dicemmo, due soli capitoli (il 12 e il 13 della prima parte) sui 52 complessivi (16). Questi due capitoli trattano della competenza e della procedura legislative. Per stabilire cosa sia una legge, Marsilio si avvale di una distinzione assai significativa: evita infatti di identificarla con la sola scienza di "ciò che è giusto e civilmente vantaggioso" ("scientia iustorum et conferencium civilium") o con una determinata dottrina del diritto ("iuris scientia vel doctrina") e la considera "nel suo significato ultimo e autentico", come "precetto coattivo" ("praeceptum coactivum") la

---

(12) Cfr. M. GUGGENHEIM, *Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, in HVS, VII, 1904, pp. 343-362 (in part. pp. 351 e 353).

(13) Cfr. R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, in ZPolit., I, 1908, pp. 61-94 (in part. p. 94). Scholz più tardi rivide questa sua posizione. Cfr. *infra*, la nota 37.

(14) Così in L. STIEGLITZ, *Die Staatsstheorie des Marsilius von Padua*, Leipzig-Berlin 1914, pp. 21 ss. e 54. Cfr. J. LECLER, *Les théories démocratiques au moyen âge*, in "Études des Pères de la Compagnie de Jésus", LXXII/225, 1935, pp. 5-26 e 168-192 (in part. p. 23: "egli è interamente ispirato dall'idea della sovranità popolare"). Si vedano anche G. de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme)/Wien 1934, p. 183 ss., e A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 435 ("La sovranità popolare o della maggioranza, che qui si delinea in tutta chiarezza come naturalismo metafisico ed etico...").

(15) Cfr. H. KURZ, *Volkssouveränität und Volksrepräsentation*, cit., pp. 68, 70 e 303.

(16) Le citazioni che seguono sono tratte da MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino 1975.

cui inosservanza comporti una sanzione (17). Questa diversificazione per gradi del comando legislativo e della sanzione, non implica affatto, per la prima, un'arbitrarietà assoluta del contenuto legislativo, né inaugura una sorta di positivismo senza limiti (18). Se ne ha conferma seguendo l'argomentazione di Marsilio in tema di competenza e di procedura. È infatti ovvio per lui che "precetto coattivo" possa divenire solo ciò che è razionale, buono e utile al bene comune (a prescindere dalla sua conoscibilità, che ancora non è in questione); e che dunque la sua emanazione possa spettare solo a quella "legislationis auctoritas humana", che è in grado di assicurare, coi propri atti, le leggi migliori ("a quo solum optime leges possunt provenire"). Dunque, per evitare il rischio che, a dettar legge, sia l'arbitrio di singoli individui altolocati o l'egoismo delle oligarchie, tale "autorità" può risiedere solo nella "totalità dei cittadini" ("civium universitas") (19), ossia nella cittadinanza ordinatamente costituita nel tutto. Essendo poi "più aristotelico che cristiano" e sforzandosi di accreditare, come autorità canonica, la *Politica* di Aristotele, Marsilio non ha dubbi nell'asserire che gli uomini desiderano per natura una "vita soddisfacente" (*befriedigendes Leben*, "sufficiencia vitae") (20). Certo non è "facile o addirittura non è possibile che tutte le persone si accordino in un'unica decisione, poiché alcuni hanno una natura deforme, che è in disaccordo con la decisione comune, per ignoranza o per malizia". E tuttavia "il vantaggio comune non dev'essere ... impedito o trascurato per dei reclami irragionevoli o il contrasto di questi uomini" (21). Che l'autorità di stabilire le leggi debba spettare a tutti i cittadini, può dunque voler dire soltanto che essa appartiene alla cittadinanza

(17) Ivi, p. 171 (I, cap. 12, § 2). Cfr. anche p. 158 (I, cap. 10, § 4).

(18) Si consideri comunque la posizione di Franz Borkenau (cfr. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, cit., p. 48), secondo cui Marsilio, opponendosi "alla dottrina della naturale supremazia del papa su tutti i signori terreni", sviluppa "una nuova concezione della natura", tanto da insegnare "l'arbitrarietà della determinazione dell'ordine statale". E però si tenga anche conto di ciò che l'autore dice poco prima (alla p. 47) circa la "pura positività" del dominio istituito da Dio!

(19) Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., pp. 175 (I, cap. 12, § 5) e 179 (I, cap. 12, § 8).

(20) Ivi, p. 181 (I, cap. 13, § 2).

(21) Ivi, pp. 175-176 (I, cap. 12, § 5).

come a un tutto o a una sua parte prevalente, alla "maggioranza", alla "pars valencior, que totam universitatem repraesentat" (22). E tale autorità appartenente al popolo, come "intero corpo dei cittadini" o come "sua parte prevalente", si manifesta "mediante la sua elezione o volontà, espressa in un discorso", nell'ambito di un'assemblea generale (23). Un principio siffatto vale pure a escludere che, a seconda dei casi, la competenza legislativa sia deferita a una o più persone (24). Per certi versi ciò pare persino necessario, poiché la "moltitudine dei meno dotti", pur possedendo la capacità di giudizio in virtù della quale valutare le proposte di legge e suggerire emendamenti, non possiede però la capacità di portare a termine da sola tali progetti (25). A tal riguardo, il compito di redigere i progetti andrebbe opportunamente affidato a una commissione di esperti, composta di rappresentanti d'alto ceto, istruiti ed eletti dall'assemblea cittadina plenaria (26). E una volta che i progetti "siano stati resi pubblici", "dopo aver ascoltati (quei cittadini) che avranno voluto parlare ragionevolmente intorno a essi", l'assemblea medesima, perché sia il corpo o la maggioranza dei cittadini a decidere, eleggerà ancora altri individui, "i quali abbiano le qualità e siano scelti secondo quel metodo che abbiamo già indicato", oppure confermerà gli stessi precedentemente eletti: "E costoro, con l'autorità del corpo dei cittadini e in sua vece (*vicem et auctoritatem universitatis civium repraesentantes*), approveranno o disapproveranno in tutto o in parte quelle regole suddette che sono state scoperte e proposte" (27).

Già a questo punto vale la pena chiedersi se il rilievo, attribuito alla cosiddetta dottrina della sovranità popolare, non porti a esagerare l'importanza che i suddetti capitoli rivestono nell'opera di Marsilio. I brani testè citati sono infatti "democratici solo in senso assai relativo" (28): e ciò a cui puntano non è solo la "statalizzazione"

---

(22) Ivi, p. 175. Cfr. anche pp. 181-187 (I, cap. 13, §§ 2-6).

(23) Ivi, p. 171 (I, cap. 12, § 3).

(24) *Ibidem*.

(25) Ivi, p. 187 (I, cap. 13 § 7).

(26) Ivi, pp. 188-189 (I, cap. 13, § 8). Cfr. anche p. 126 (I, cap. 5, § 1).

(27) Ivi, p. 189 (I, cap. 13, § 8).

(28) Cfr. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, cit. Si veda anche H. SEGALL, *Der "Defensor pacis"*, cit., p. 58 ss.

della Chiesa da parte dell'“onnipotente Stato democratico” (Gierke). Il medico padovano indaga le condizioni e le minacce a cui la pace va soggetta nell'ambito della comunità cristiana, tanto alla luce della ragione naturale (ossia nei termini della politica aristotelica), e in accordo coi principî universali del cristianesimo, quanto per mostrare che, se rettamente intesa, la *buona* tradizione dottrinale cristiana, basata sulla rivelazione e sull'autorità dei padri della Chiesa, non contrasta affatto con la tesi a cui l'autore, da ultimo, approderà: che cioè la pretesa dei papi al potere temporale — pretesa inconciliabile col sistema di Marsilio, che è tanto aristotelico nell'essenza, quanto alieno a ogni sorta di universalismo — è all'origine di tutte le discordie, alle quali si vede esposta soprattutto la penisola italiana <sup>(29)</sup>. Che Marsilio chiami qui in causa per la prima volta la necessità logica di un unico potere pubblico di coercizione, che attribuisca alla Chiesa una forma mondana distinta da quella spirituale, che perciò equipari i chierici ai cittadini e concepisca il “sacerdotium” come una parte integrante della “civitas” <sup>(30)</sup>: tutto questo vale sì come argomento contro il centralismo pontificio, ma non denota affatto una volontà di sottrarre i chierici alla loro condizione di religiosi. Nella dottrina di Marsilio non si parla di statalizzare democraticamente la Chiesa, ma si auspica piuttosto che la comunità civile abbia a mondanizzarsi nella lotta contro il primato pontificio, e che la comunità cristiana si spiritualizzi in contrapposizione al carattere istituzionale e mondano della Chiesa dei papi.

D'altronde è quantomeno strana la qualifica di “democratico” (e

---

<sup>(29)</sup> Cfr. H. KUSCH, *Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter*, in *Das Altertum*, Berlin 1955, I, pp. 116-125 (in part. p. 119), e anche F. BAETHGEN, *Die Weltberrschaftsidee im späten Mittelalter*, in *Festschrift für Percy Ernst Schramm*, Wiesbaden 1964, I, pp. 189-203 (in part. p. 190). Circa vent'anni prima, nel suo *De regia potestate et papali* (cap. III), già Jean Quidort ha oppugnato ogni pretesa di dominio universale con argomenti tratti espressamente dalla *Politica* di Aristotele. Si veda al riguardo F. BLEIENSTEIN, (a cura di), *Johannes Quidort von Paris. Ueber königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*. Diss. Frankfurt 1968, p. 83.

<sup>(30)</sup> Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., pp. 227-236 (I, cap. 17, §§ 1-12), 278-280 (II, cap. 4, § 5); cfr. pp. 126 e 131-135 (I, cap. 5, §§ 1 e 17-18). Si vedano poi A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua*, cit., I, p. 118 ss.; E. v. HIPPEL, *Geschichte der Staatsphilosophie*, Meisenheim am Glan 1958, I, p. 364; e H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, p. 267, nota 92.

per giunta “di una coerenza e di un radicalismo estremi”) affibbiata a un autore che ammette la schiavitù, che vuole ogni cittadino partecipe dei pubblici affari secondo il suo proprio rango (“secundum gradum suum”) <sup>(31)</sup> e che ha del popolo (“populus seu civium universitas”) un concetto fondato non sulla libertà e sull’uguaglianza fra individui, ma sull’idea di un ordine articolato e gerarchizzato, quale può darsi intrinsecamente a un corpo civile suddiviso per ceti e per consociazioni di mestiere <sup>(32)</sup>. Al di là di ogni possibile dissimulazione, la libertà e l’uguaglianza dei cittadini son qui le stesse di cui godono coloro che per davvero partecipano al governo della “civitas” e che compongono la “pars valentior”. Si tratta insomma di una libertà e di un’uguaglianza mediamente rappresentative. A ciò si aggiunga che la “legislacionis auctoritas”, conferita da Marsilio alla cittadinanza, non prevede che all’assemblea popolare spetti di necessità un diritto di deliberazione <sup>(33)</sup>. Ne deriva che, anche a voler scorgere in tale “autorità” una prefigurazione formale della dottrina rousseauviana della sovranità popolare — la stessa secondo cui, con le parole di Kant, “il potere legislativo può spettare

---

<sup>(31)</sup> Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., pp. 174-175. Si veda F. BORKENAU, *La transizione*, cit., p. 47 (“Marsilio non mette minimamente in discussione l’esistenza dei ceti, che gli appare naturale”).

<sup>(32)</sup> Si vedano al riguardo M. WILKS, *The Problem of Sovereignty*, cit., p. 196 ss., e specialmente M. WEBER, *Economia e società*, cit., IV, pp. 351-438. Si consideri poi F. TEZNER, *Die Volksvertretung*, Wien 1912, p. 6 ss., sulla dottrina medievale e protomoderna della cosiddetta sovranità popolare senza un concetto democratico del popolo. Tezner rileva (ivi. p. 7, nota 13) come anche per Marsilio il “popolo” non sia solo la somma degli individui. Di diverso avviso è Gierke, il quale pure approfondisce la problematica del concetto del popolo (cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., pp. 117-120). Si veda infine, in contrasto con le posizioni da me qui espresse, E. REIBSTEIN, *Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14.-18. Jahrhunderts*, a cura di C. Schott, Freiburg-München 1972, I, p. 35.

<sup>(33)</sup> Si veda la citazione nel testo, corrispondente alla precedente nota 27. Parlando del “metodo che abbiamo già indicato”, Marsilio si riferisce alla possibilità di convocazione della commissione deliberante da parte dei soli ceti superiori. È un fatto che, fino a oggi, anche coloro che, nel Padovano, han voluto scorgere un coerente fautore della democrazia radicale, si siano trovati ad ammettere, prima o poi, la presenza di talune “incongruenze” nel suo pensiero. Ma è pure innegabile che “contraddizioni” di questo tipo siano per lo più il portato dell’interpretazione e del punto di vista in base al quale è condotta. Sul metodo degli studi marsiliani e sui problemi che ne derivano si veda H. SEGALL, *Der “Defensor pacis”*, cit., p. 2 ss.

soltanto alla volontà collettiva del popolo” (cfr. *La metafisica dei costumi*, § 46) —, resta pur sempre arduo assimilare, nel contenuto, l’organizzazione giuridico-corporativa della comunità cittadina col “terzo stato” rivoluzionario che si autoproclama “nazione”. Inoltre, cosa ancor più importante, è necessario riflettere sulla particolare funzione che distingue il potere legislativo nella cornice del moderno Stato sovrano. È infatti solo in quest’ambito che tale potere si delinea, in accordo con la propria idea, come potere di dominio, finalizzato all’attuazione di scopi quali la coesistenza pacifica fra individui (che nello “stato di natura” son divisi da rivalità d’interesse), che produce l’unità del corpo civile, la limitazione per vincoli dell’esercizio del dominio e rende possibili le disposizioni inerenti la società e la sua situazione generale. Così, quel che di nuovo, di moderno e di futuribile compare nel pensiero di Marsilio non è tanto il suo presunto concetto della legislazione con procedimento parlamentare, quanto, più semplicemente, la torsione in senso aristotelico da lui impressa all’idea di legislazione: o più esattamente, lo sviluppo sistematico, a partire da Aristotele, della funzione costituzionale (*sc. regolatrice del potere*), alla quale adempiono le norme giuridiche poste autonomamente (cosa questa che, in Marsilio, va di pari passo con un’implicita generalizzazione, formalizzazione, mobilitazione e istituzionalizzazione del diritto). Le stesse tendenze, d’altronde, affiorano in modo assai caratteristico anche dal *Liber sextus* (“Unam sanctam”!) di Bonifacio VIII, il grande nemico di Marsilio, e sempre in conseguenza della lotta fra potere temporale e spirituale. In questa grande apologia della pretesa egemonica dei papi, il tema conduttore è, al contrario, costituito dall’idea cristiana del diritto, che ha come referente centrale la figura del legislatore e che considera la legge civile quale correttivo imposto d’autorità al disordine conseguente alla Caduta<sup>(34)</sup>.

Chi intenda far risalire al XIV sec. gli esordi della dottrina della

---

(34) Cfr. S. GAGNER, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, Stockholm-Uppsala-Göteborg 1960, pp. 64 ss., 129 ss., 133 ss., 177 ss. e 285 ss. Si veda pure G. VADALA-PAPALE, *Le Leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, in *Studi giuridici dedicati e offerti a Francesco Schupfer*, Torino 1898, pp. 41-84 (in part. p. 71 ss.). Sul contributo cristiano-ecclesiastico all’instaurarsi del primato del diritto positivo nei moderni ordinamenti giuridici dell’Europa continentale, si veda in generale M. J. ODENHEIMER, *Der christlich-kirchliche Anteil*, cit., pp. 40 ss., 62 ss., 73 ss. e 77.

sovranità popolare, in ragione di quanto detto, avrà non poche difficoltà a distinguere fra sovranità popolare e democrazia, come anche a ridurre il teorema della sovranità del popolo a un ideale politico-filosofico più esile: quello cioè che fa del potere una mera funzione al servizio della comunità civile <sup>(35)</sup>. A conti fatti, la concreta dottrina giuridica delle corporazioni, formulata da Bartolo, pare persino “più democratica” dell’astratta dottrina marsiliana della sovranità popolare <sup>(36)</sup>.

Se d’altro canto, a questa “dottrina complessiva” di Marsilio, si vuole anettere un valore che non sia “solo esteriore e formale” <sup>(37)</sup>, allora bisognerà riconoscere che, diversamente da quanto porta a credere l’applicazione qui di concetti come la “sovranità” (in generale) e la “sovranità del popolo” (in particolare), essa non riunisce affatto, in modo sistematico o realmente potente, certi fattori che, nella prospettiva storica, ancora sussistono separatamente l’uno dall’altro — si pensi in particolare all’emancipazione (che pur va compendosi *de facto*) di certe unità politiche dal potere imperiale; al formarsi di raggruppamenti politici più vasti e ostili al papato, entro la giurisdizione dell’Impero <sup>(38)</sup>; all’idea che il potere pubblico,

---

<sup>(35)</sup> Tale è la posizione di E. REIBSTEIN, *Volksouveränität und Freiheitsrechte*, cit., I, pp. 20 e 25 ss.

<sup>(36)</sup> Cfr. W. ULLMAN, *De Bartoli sententia: Concilium repraesentat mentem populi*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano 1962, pp. 705-733 (in part. pp. 726 ss. e 729).

<sup>(37)</sup> Così in R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua*, cit., p. 101, come a volersi cautelare contro lo “spirito del tempo”. In uno studio successivo (cfr. *Politische und weltanschauliche Kämpfe un den Reichsgedanken am Hof Ludwigs des Bayern*, in *ZfDGeistWiss.*, I, 1938, pp. 298-316). Scholz ha respinto, come “del tutto erronea”, la tesi che fa di Marsilio l’ideatore della dottrina della sovranità popolare e di una dottrina democratica dello Stato: e ha indicato nel corporatismo e nella teoria delle corporazioni il principale retroterra teoretico dell’autore (ivi, p. 301). Su questo tema e su quanto segue si vedano: H. REHM, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, Darmstadt 1967, p. 178; R. W. e A. J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, a cura di L. Firpo, Bari 1968, II, p. 56 ss.; E. LEWIS, *Organic Tendencies in Medieval Political Thought*, in *APSR*, XXXII, 1938, pp. 849-876 (in part. p. 867); G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 457 ss.; F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, cit., pp. 10-11 e 213 ss.; G. de LAGARDE, *L’idée de représentation*, cit., p. 427 ss.; e W. ULLMANN, *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, in “*The English Historical Review*”, LXIV, 1949, pp. 1-33.

<sup>(38)</sup> Sulla massima: “Cum rex superiorem in temporalibus minime recognoscat” — contenuta nel decretale “Per venerabilem” di Innocenzo III (cap. 13 X 4, 17) — e

contrapposto all'effettiva pluralità dei poteri signorili, sia qualcosa di unitario e di fundamentalmente indivisibile; e all'altra idea che il

---

sulle sue origini e conseguenze, fino alla più nota “rex imperator in regno suo”, si vedano: W. MOLITOR, *Die Dekretale Per venerabilem von Innozenz III. und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche*, Münster 1876; G. de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, cit., I, p. 150 ss.; R. MOST, *Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg*, in DA, IV, 1940-1941, pp. 444-484 (in part. p. 450 ss.); F.A. Fr. v. d. HEYDE, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, Regensburg 1952, p. 59 ss.; S. MOCHY ONORI, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato (imperium spirituale — iurisdictio divisa — sovranità)*, Milano 1951, p. 227 ss. (cfr. la recensione a quest'opera, a firma di Hans Barion, in ZRG Kan. Abt., XXXVIII, 1952, pp. 531-537); W. HOLTZMANN, *Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen*, Köln und Opladen 1953, p. 19, nota 20; F. KEMPF S. J., *Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma 1954, p. 48 ss.; F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1957; Th. MAYER, *Papsttum und Kaisertum im hohen Mittelalter*, in HZ, CLXXXVII, 1959, pp. 1-53 (in part. p. 29 ss.); W. BERGES, *Kaiserrecht und Kaisertheorie der “Siete Partidas”*, in *Festschrift für Percy Ernst Schramm*, cit., pp. 143-156 (in part. p. 155); F. BAETHGEN, *Die Weltherrschaftsidee*, cit., p. 189 ss.; U. SCHEUNER, *Die grossen Friedensschlüsse*, cit., pp. 233-234 e 243 ss.; E. E. STENGEL, *Kaisertitel und Souveränitätsidee*, in Id., *Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankens im Mittelalter*, Köln-Graz 1965, pp. 239-286 (in part. p. 271 ss.); A. OTERO, *Die Eigenständigkeit der plenitudo potestatis in den spanischen Königreichen des Mittelalters*, in *Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin 1968, II, pp. 597-616. Oggetti di riflessione non devono qui essere solo i “regna”, ma anche e soprattutto quelle “civitates” norditaliane, le quali, per effetto delle lotte combattute, nel XII sec., contro l'imperatore, ugualmente “de facto in temporalibus non recognoscunt superiorem, et sic ipsi in se habent imperium” [cfr. BARTOLUS, *In digestum novum*, Lugduni 1563, foll. 476v/477r: de decretis ab ordine faciendis, l. ambitiosa decreta (Dig. 50, 9, 4) n. 7]. Bartolo, poco più avanti, parla anche del “populus, qui in civitate sua dicitur princeps — qui... loco principis habetur — qui in sua civitate imperium habet, seu obtinet vicem principis” (ivi, fol. 477r, nn. 8 e 15). Si vedano su questo tema: C. N. S. WOLFF, *Bartolus of Sassoferrato*, Cambridge 1913, pp. 112 ss., 155 ss. e 368 ss.; W. ULLMANN, *De Bartoli sententia*, cit., p. 711 ss., e in generale H. REHM, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, cit., p. 192 ss. Assai istruttiva, sui problemi qui discussi, è poi la posizione di H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., pp. 549 66-67, 72 ss. e 80 ss. L'autore sostiene a) che l'imperialità, pur non costituendo forse la “universitas christiana”, ostacola tuttavia la piena uguaglianza dei “sovrani” quale ultima conseguenza giuridica dell'effettiva indipendenza; b) che la dipendenza dal potere spirituale e le ingerenze della Chiesa escludono, almeno nell'alto Medio Evo, il costituirsi di regni indipendenti in politica estera, quali consorzi di potere a sovranità illimitata; c) che la paromia giuridica “rex imperator in regno suo” non designa la moderna onnipotenza dello Stato; e d) che fino al XIX sec. inoltrato le entità dominanti sono le dinastie e non già le nazioni. Tutto questo non esclude peraltro che contrariamente a Quaritsch, ci si possa distaccare dal modello del sistema europeo degli Stati postnapoleonico, con le sue dense e reciproche relazioni di diritto internazionale, e considerare,

popolo ne sia il sostegno principale (un popolo che, peraltro, identificandosi di regola nell’“universitas civium”, non è concepito ancora nei termini della teoria democratica e non è detto detenga un qualche potere di decisione). Ciò che manca completamente nella dottrina di Marsilio è la nozione della competenza decisionale, spettante alla semplice somma dei cittadini provvisti di un uguale suffragio. Sicché la “sovranità popolare”, del cui concetto lo si ritiene artefice e che invece verrà teorizzata solo più tardi, sul modello della sovranità assoluta dei principi, si riduce in lui a una combinazione non sistematicamente riflessa di alcuni motivi eterogenei, la cui funzione consiste semplicemente nel relativizzare in astratto la figura dell’autocrazia. Ci riferiamo ad esempio all’idea romana dell’“auctoritas”<sup>(39)</sup> e, in special modo, alla ripresa, da parte di Marsilio, di un suo sviluppo teorico già compiutosi nell’esperienza di Bisanzio: quello cioè che realizza una limitazione piena della cosiddetta “lex regia” (la cui idea oscilla tra i due poli della “translatio” e della semplice “concessio”) con l’inclusione di alcuni principî della politica aristotelica, asserenti la conformità a natura delle comunità umane<sup>(40)</sup>. E pensiamo inoltre alla tradizione giuri-

---

seppur cautamente, taluni aspetti e ordinamenti giuridici parziali nella prospettiva di una storia globale del diritto internazionale. È quanto si evince da: W. KIENAST, *Die Anfänge des Europäischen Staatensystems im späteren Mittelalter*, in Hz, CLIII, 1935-1936, pp. 229-271 (in part. p. 236); W. GREWE, *Res publica christiana*, in “Europäische Revue”, XVI/2, 1940, pp. 594-600; E. REIBSTEIN, *Völkerrecht*, cit., I; e W. PREISER, *Die Völkerrechtsgeschichte*, Wiesbaden 1964. In quest’ultimo testo, alle pp. 56-57, si afferma che premessa necessaria alla formazione del diritto internazionale è l’esistenza di almeno due “Stati illimitatamente sovrani”: il che tuttavia può avere un senso se per “Stati” si intendono consorzi di potere, i quali, di volta in volta, sussistano autonomamente l’uno di fronte all’altro.

<sup>(39)</sup> Si veda il solo in parte utilizzabile U. GMELIN, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat*, Diss. Berlin 1938. E inoltre W. ULLMANN, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz-Wien-Köln, 1960, p. 28 ss.

<sup>(40)</sup> Cfr. Dig. 1, 4, 1 pr. (Ulpiano): “Quod principi placuit, legis habet vigorem; utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat”. Si veda anche Cod. Just. 1, 17, 1, 7. Su questi temi si segnalano: F. WIEACKER, *Recht und Gesellschaft in der Spätantike*, cit., pp. 63-64; E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955, p. 94 ss.; W. GOEZ, *Translatio Imperii*, Tübingen 1958, p. 386 ss. (*Ekskurs III: “Translatio Imperii” und Volkssouveränität*); O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 121 ss.; ID., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 381 ss., E. SCHOENIAN, *Die Idee der Volkssou-*

dico-corporativa che, escludendo ogni potere di legislazione univoco e derogatorio — ossia il nucleo (maturato solo in epoca più tarda) della moderna statualità sovrana <sup>(41)</sup> —, mette capo a un principio del consenso <sup>(42)</sup>, in grado dapprima di determinare il rapporto fra capitolo e prelado (o fra consiglio e rettore) e di trovare poi la propria formula programmatica nella “regula iuris XXIX” di Bonifacio VIII (“quod omnes tangit debet ad omnibus approbari”): regola a sua volta desunta dalla massima giustiniana (“quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur”, cfr. Cod. Just. 5, 59, 5, 2), che concerne, a tutt’altro riguardo, la cessazione della tutela comune da parte di più tutori legittimi <sup>(43)</sup>. Pur ammettendo la pluralità dei poteri signorili, il valicamento dei confini territoriali (oltrepassabili nell’esercizio di singoli diritti feudali) e la conseguente mancanza di un dovere d’obbedienza esteso universalmente

---

*veränität im mittelalterlichen Rom*, Leipzig 1919, pp. 50 ss. e 58 ss.; J. LECLER, *Les théories démocratiques*, cit., p. 10 ss.; M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (SBAW 1934/2), München 1934, pp. 41-60; G. de LAGARDE, *Marsile de Padoue*, cit., p. 78 ss.; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace, I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, p. 33 ss.; e F. ANDRAE, *Das Kaisertum in der juristischen Staatslehre des 15. Jahrhunderts*, Diss. Göttingen 1951 (dattiloscritto), p. 19.

<sup>(41)</sup> Sul fatto che i giuristi dei ceti territoriali rimanessero debitori dell’antica idea di ordinamento e che “la legislazione dell’Impero (non abbia mai) perso il proprio carattere unificante, fino alla fine ingloriosa dell’Impero medesimo nel 1806”, si veda W. EBEL, *Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland*, cit., pp. 58 e 67.

<sup>(42)</sup> Si veda in O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 576, e ora approfonditamente in H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 107 ss., 269 ss. e 276 ss.

<sup>(43)</sup> Su questo punto si vedano; G. POST, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton-New Jersey 1964, pp. 168 ss. e 175; P. S. LEICHT, *Un principio politico medievale*, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei — Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Roma 1920, V/29, pp. 232-245; P. GROSSI, *Unanimitas*, cit., p. 317 ss.; A. MARONGIU, *Il parlamento in Italia nel medio evo e nell’età moderna. Contributo alla storia delle istituzioni parlamentari nell’Europa occidentale*, Milano 1962, p. 34 ss.; e soprattutto Y. M.-J. CONGAR, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in “Revue historique de Droit français et étranger”, IV, sér., XXXVI, 1958, pp. 210-259. Si veda ancora J. JASSMEIER, *Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in den älteren Männerordensverbänden*, München 1954, p. 10, nota 15. Sul fatto che la massima qui in questione non possa essere intesa in un senso democratico e moderno, cfr. H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 162-163, nota 504.

(lo stesso dovere che vige per i cittadini di uno Stato moderno), la "superioritas" medievale non esclude che, su di un determinato territorio, il potere pubblico sia esercitato in modo univoco ed esclusivo: né che garante dell'ordinamento giuridico sia qui un potere (entro certi limiti) sovrano di disposizione, il quale in parte è fatto discendere da Dio (ed è dunque immutabile), in parte è ritenuto sacro per tradizione, in parte ha natura pattizia e in parte è affare riservato della sola Chiesa (44). Viceversa, ispirata al modello dell'assolutismo principesco e fondata su nozioni quali lo "stato di natura" (da cui discende una visione analitico-normativa del diritto) e lo Stato nazionale, l'idea moderna della sovranità popolare verrà crescendo sulle rovine del Medio Evo, traendo anche vigore dagli "scossoni" inferti all'autorità di Aristotele, per opera di un umanesimo stoico (45), la cui recezione appagherà le necessità ideali di una società messa in moto dall'economia capitalistica e dai problemi nuovi da essa sollevati.

## II. *Lo "ius repraesentationis" nel diritto successorio.*

Dal punto di vista storico-strutturale, la realtà delle città medievali (e in special modo dei comuni del Nord e del Centroitalia) non differisce in alcun tratto essenziale dall'immagine che si ricava dagli scritti di Marsilio: il medico padovano che, in primo luogo, cercò di

---

(44) Cfr. L. BUISSON, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln-Graz 1958, pp. 220-221. Le affermazioni di Walter Ullmann sulla "suprema dignitas" del sovrano (cfr. *Der Souveränitätsgedanke in den mittelalterlichen Krönungssordines*, in *Festschrift für Percy Ernst Schramm*, cit., I, pp. 72-899 in part. pp. 85-86) non alterano in nulla queste nostre conclusioni. Il problema della "sovranità" medievale è trattato esaurientemente in H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, cap. III.

(45) Cfr. E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius*, cit., p. 153 ss. Questo nesso ideale è confermato anche (e persino) dall'assolutismo di Hobbes: di colui, cioè, a cui il neostoicismo di Giusto Lipsio ha reso congeniale l'indirizzo sistematico della filosofia politica. Si vedano al riguardo: L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied am Rhein und Berlin 1963, p. 86 ss.; G. OESTREICH, *Giusto Lipsio come teorico dello Stato di potenza nell'età moderna* e ID., *Neostoicismo politico e movimento olandese in Europa ed in particolare in Brandeburgo-Prussia*, ambedue in G. OESTREICH, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli 1989, passim; e anche J. L. SAUNDERS, *Justus Lipsius. The Philosopher of Renaissance Stoicism*, New York 1955. Elementi stoici nella filosofia di Hobbes sono stati per la prima volta indicati da Wilhelm Dilthey (cfr. *Gesammelte Schriften*, cit., II, pp. 93, 285, 293, 362 e 416 ss.).

assicurare loro la pace, lottando contro la pretesa pontificia al potere temporale. Durante i secc. XIII e XIV, nelle città italiane, il diritto, la giustizia e l'amministrazione erano certo già in parte razionalizzati, tecnicizzati e oggettivati. Le associazioni cittadine, sciogliendo gli antichi vincoli di consuetudine e di potere personale, spianarono a poco a poco la strada ai diritti individuali in economia (forieri del capitalismo) e ancor di più alimentarono il processo, mediante il quale le vertenze giuridiche vennero trasformandosi "da caso limite o *casus belli* della realtà sociale" in questioni trattabili con procedure tecniche e istituzionalizzate<sup>(46)</sup>. Strutture burocratiche e rilevamenti statistici fecero qui la loro prima comparsa. E sul piano organizzativo, l'incidenza di tale sviluppo si rese palpabile nel podestariato, questa singolare istituzione di crisi che si colloca storicamente a mezza via fra il più antico potere delle casate e l'avvento della signoria assoluta (coincidente con la fine della libertà civico-repubblicana)<sup>(47)</sup>. Per sottrarre l'amministrazione e la giustizia al conflitto inesausto, che vide opposti dapprima i partiti nobiliari e poi i "milites" al "popolo" (con ciò intendendo, da un lato, il patriziato

---

(46) Cfr. C. BRINKMANN, *Die Umformung der kapitalistischen Gesellschaft in geschichtlicher Darstellung*, in *Grundriss der Sozialökonomik*, IX. Abt.: *Das soziale System des Kapitalismus*, I. Teil: *Die gesellschaftliche Schichtung im Kapitalismus*, Tübingen 1926, pp. 1-21 (in part. p. 14).

(47) Si vedano al riguardo: C. HEGEL, *Geschichte der Städteverfassung von Italien seit der römischen Herrschaft bis zum Ausgang des zwölften Jahrhunderts*, Leipzig 1847, II, p. 242 ss.; E. SALZER, *Ueber die Anfänge der Signorie in Oberitalien*, Berlin 1900; G. HANAUER, *Der Berufspodestat im dreizehnten Jahrhundert*, in *MiÖG*, XXIII, 1902, pp. 377-426; E. MAYER, *Italienische Verfassungsgeschichte von der Gotbenzeit bis zur Zunft Herrschaft*, Leipzig 1909, II, pp. 332 ss. e 546-547; C. CAMPICHE, *Die Comunalverfassung von Como im 12. und 13. Jahrhundert*, Diss. Zürich 1929, pp. 111 ss. e 120 ss.; W. ENGELMANN, *Die Wiedergeburt der Rechtskultur in Italien durch die wissenschaftliche Lehre. Eine Darstellung der Entfaltung des gemeinen italienischen Rechts und seiner Justizkultur im Mittelalter unter dem Einfluss der herrschenden Lehre, der Gutachtenpraxis der Rechtsgelehrten und der Verantwortung der Richter im Sindikatsprozess*, Leipzig 1938, pp. 55 ss. e 66 ss. Contro la tesi di Engelmann, che dà del podestato un'immagine apolitica, descrivendolo come prodotto della fioritura di una particolare cultura giuridica, si vedano l'efficace recensione di F. WIEACKER, *Gerechtigkeit und Rechtsanwendung im oberitalienischen Strafrecht des Mittelalters*, in *ZgesStrW*, LX, 1940-1941, pp. 591-601 (in part. pp. 595-596), e G. DAHM, *Untersuchungen zur Verfassungs- und Strafrechtsgeschichte der italienischen Stadt im Mittelalter*, Hamburg 1941, p. 73 ss. Si veda infine D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., p. 66 ss.

aristocratico, unito a una parte dell’alta borghesia, e dall’altro la pletera dei commercianti, degli artigiani e degli accademici, fra i quali soprattutto i medici e i giuristi), si pensò bene di “neutralizzarle” deferendole per sei mesi (o al più per un anno) a un podestà, che avrebbe agito in condizioni di stretto isolamento sia dalla politica, sia, prudenzialmente, dalla stessa società comunale. Podestà era di regola un nobile, proveniente da una città amica, al cui fianco — e per legge — era chiamato a operare una sorta di mobile apparato burocratico, che consisteva sia di periti con formazione giuridica, sia di funzionari ausiliari in numero variabile a seconda delle necessità. La legislazione rimase invece appannaggio del consiglio cittadino <sup>(48)</sup>. Data la situazione si può affermare, senza dubbio alcuno, che le città non fossero formazioni giuridiche di tipo puramente consociativo, che i loro consigli già palesassero, al contrario, un qualche carattere d’autorità <sup>(49)</sup> e che nell’ambito delle città medesime fosse già dato reperire *in nuce* talune istituzioni giuridicamente impersonali, più confacenti al modello della signoria territoriale che a quello della corporazione <sup>(50)</sup>. Infine, non si può negare che i partiti rivali (i “milites” e il “popolo”) riconoscessero, almeno in via teorica, l’autorità superiore del comune e che, peraltro, fondata su di un giuramento <sup>(51)</sup>, la comunità cittadina abbia

---

<sup>(48)</sup> Sul consiglio ristretto, sul consiglio del popolo e sull’assemblea popolare si vedano: C. HEGEL, *Geschichte der Städteverfassung*, cit. II, p. 248 ss.; E. MAYER, *Italienische Verfassungsgeschichte*, cit., II, p. 526 ss.; C. CAMPICHE, *Die Comunalverfassung von Como*, cit., p. 54 ss.; D. WALEY *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., p. 60 ss. Sulla struttura organizzativa delle corporazioni medievali si veda anche in generale E. LOUSSE, *La société d’ancien régime*, cit., p. 221 ss.

<sup>(49)</sup> Cfr. O. BRUNNER, *Souveränitätsproblem und Sozialstruktur in den deutschen Reichsstädte der frühen Neuzeit* (1963), in *Id.*, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968, pp. 294-321 (in part. p. 303 ss.).

<sup>(50)</sup> Cfr. G. DAHM, *Untersuchungen*, cit., pp. 7 e 83 ss.; e G. DILCHER, *Römische und germanische Rechtstradition und Neugestaltung des Rechts am Beispiel der oberitalienischen Stadtverfassung*, in *Festgabe für Ulrich von Lübtow*, cit., pp. 547-554 (in part. pp. 552-553).

<sup>(51)</sup> Si vedano al riguardo: R. SCHMIDT, *Allgemeine Staatslehre*, Leipzig 1903, II, p. 452 ss.; M. WEBER, *Economia e società*, cit., IV, p. 377 ss.; C. CAMPICHE, *Die Comunalverfassung von Como*, cit., pp. 169-170; H. PLANITZ, *Kaufmannsgilde und städtische Eidgenossenschaft in niederfränkischen Städten im 11. und 12. Jahrhundert*, in *ZRG 73 Germ. Abt.*, LX, 1940, pp. 1-116; *Id.*, *Die deutsche Stadtgemeinde*, *ZRG 77 Germ. Abt.*, LXIV, 1944, pp. 1-85 (in part. p. 39 ss.); W. EBEL, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und*

sempre mantenuto un carattere di associazione di persone <sup>(52)</sup> o, meglio ancora, di corporazione formata da corporazioni. “Ciò che esiste, in fondo, non è semplicemente *il* comune, ma una somma di associazioni politiche, professionali e di vicinato: e in luogo di *una* costituzione, si ha qui a che fare con un fastello di diversi ordinamenti” <sup>(53)</sup>. Se però si vuol riflettere in termini concreti, bisogna ammettere che qui non è solo questione di ordinamenti cetuali e partiti nobiliari, né di un sistema graduato di sottocomunità (a base professionale), né infine di semplici associazioni locali (sul tipo delle fratellanze d’armi): ma si ha piuttosto dinanzi l’organizzazione politica del “popolo”, che, come “Stato nello Stato” e come classe particolare, si uniforma al modello del comune, alla sua costituzione e ai suoi uffici, e in tal modo ne diviene il duplicato <sup>(54)</sup>. In linea generale, il legame personale, basato sulla fiducia e riproposto di continuo dalle associazioni minori, prevale ancora sull’obbedienza astratta e impersonale nei confronti delle pubbliche autorità. E del resto, tutte queste corporazioni, al pari delle “universitates” medie-

---

*Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts*, Weimar 1958; F. RÖRIG, *Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, a cura di L. Rörig, Göttingen 1955, p. 14 ss.; E. ENNEN, *Die Stadt zwischen Mittelalter und Gegenwart*, in “Rheinische Vierteljahrsblätter”, XXX, 1965, pp. 118-131 (= in *Die Stadt des Mittelalters*, a cura di C. Haase, Darmstadt 1969, I, pp. 416-435, in part. pp. 421-422); G. DILCHER, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune*, Aalen 1967, p. 142 ss., in contrasto con W. GOETZ, *Die Entstehung der italienischen Kommunen im frühen Mittelalter* (SBaw 1944/1), München 1944, p. 99 ss. Si considerino infine i più recenti H. KELLER, *Die soziale und politische Verfassung Mailands in den Anfängen des kommunalen Lebens*, in HZ, CCXI, 1970, pp. 34-64 (in part. pp. 39 ss. e 50 ss.); e P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., p. 233 ss.

<sup>(52)</sup> Cfr. C. CAMPICHE, *Die Communalverfassung von Como*, cit., p. 46 ss.

<sup>(53)</sup> Cfr. G. DAHM, *Untersuchungen*, cit., p. 60, insieme a E. LOUSSE, *La société d’ancien régime*, cit., p. 253 ss., e a C. CAMPICHE, *Die Communalverfassung von Como*, cit., p. 50 ss.

<sup>(54)</sup> Su questo punto si vedano: M. WEBER, *Economia e società*, cit., IV, pp. 377 ss., 405 ss. e 438 ss.; J. KULISCHER, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, München und Berlin 1928, I, p. 181 ss.; C. CAMPICHE, *Die Communalverfassung von Como*, cit., pp. 175 ss., 181 ss., 190 ss., 200 ss. e 211 ss.; A. DOREN, *Italienische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1934, I, pp. 242 ss., 253 ss. e 260 ss.; G. DAHM, *Untersuchungen*, cit., p. 22; E. MASCHKE, *Verfassung und soziale Kräfte in der deutschen Stadt des späten Mittelalters, vornehmlich in Oberdeutschland*, in “Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte”, XLVI, 1959, pp. 289-349 e 433-476 (in part. p. 294 ss.); e D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., p. 166 ss.

vali, non sono società libere e aperte. Anche nel caso in cui l'appartenenza sia limitata nel tempo e finalizzata a un particolare obiettivo, tali associazioni mantengono una struttura per lo più globalistica, in via di principio concentrica, diversificata per gradi, ma priva di intersezioni fra un grado e l'altro e soprattutto aliena al pluralismo. Il che autorizza a parlare di loro come di ordinamenti giuridici parziali, a carattere esclusivo, impermeabile e tendente alla determinazione di uno “status” (55). La costituzione municipale è così poco capace di garantire, entro le gilde, la mobilità sociale in base al principio di prestazione, quanto è inidonea a favorire, *juxta* il principio democratico di uguaglianza, la partecipazione popolare e di massa al governo della città. Le comunità cittadine con la loro stessa esistenza cospirano contro l'ambiente feudale circostante. Ma in concreto non è tanto la borghesia ad opporsi ai nobili e al feudalesimo, quanto la nobiltà cittadina che, in contrasto con la nobiltà terriera delle campagne, sostiene la supremazia effettiva del consiglio e, coi propri membri, ne occupa stabilmente i seggi (56). Più tardi, allorché il “popolo” assurgerà a posizioni di potere, si assisterà all'avvento di un governo del “ceto medio”, contrario all'aristocrazia e provvisto solo di instabili basi sociali. Da esso saranno esclusi sia i lavoratori — che nella Firenze della prima metà del XIV sec. e nelle sue circa 400 manifatture laniere, assommano ad almeno 30000, su di un totale di 170000 abitanti —, sia i mendicanti (che, a quanto pare, sono ugualmente una quota elevata della popolazione) (57). Infine i contadini residenti nel territorio comunale godono di una particolare condizione di diritto. La città li ha emancipati dai loro vincoli feudali e patriarcali, ma al solo scopo di imporre loro una dipendenza non meno opprimente, poiché più impersonale e mirata, per ragioni evidenti, sia al rifornimento di viveri, sia alla valorizzazione dei capitali investiti dai cittadini nelle

---

(55) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., I, p. 653, e F. MÜLLER, *Korporation und Assoziation. Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*, Berlin 1965, p. 15 ss.

(56) Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., IV, p. 377 ss.; J. C. GEMPERLE, *Belgische und schweizerische Städteverfassungsgeschichte im Mittelalter*, Louvain 1942, p. 200 ss.; e G. DHAMM, *Untersuchungen*, cit., p. 13 ss.

(57) Si vedano i dati e i riferimenti documentali in G. DAHM, *Untersuchungen*, cit., p. 43.

terre<sup>(58)</sup>. I comuni, “per ciò che attiene alla loro sfera di potere, si sono sviluppati da città-Stato in Stati con estensione territoriale. E tuttavia, congenito al loro sistema è il fatto che città e campagna non arrivino mai a fondersi in unità. Il forese è qui una sorta di colonia interna”<sup>(59)</sup>. Per designare in generale lo “status” di coloro che, pur appartenendo alla città, non detengono la condizione giuridica di cittadini (il cosiddetto *Bürgerrecht*), si usa alle volte il termine “rusticitas”<sup>(60)</sup>.

La conclusione, alla quale tutti i suddetti argomenti conducono, è che il governo cittadino è democratico solo per chi si trova inserito nella società dominante. Riferendosi un po’ a tutta l’Europa, Dietrich Gerhard sostiene che: “La storia di ogni singola città dimostra come il rovesciamento dell’assetto corporativo e l’instaurarsi dell’uguaglianza piena fra i cittadini siano eventi che risalgono a non prima della Rivoluzione Francese”<sup>(61)</sup>. Ebbene, questa disuguaglianza di diritto è, come dato fondamentale, qualcosa di assolutamente ovvio anche per il nostro Marsilio. Già abbiamo visto che, secondo la sua dottrina, i cittadini hanno facoltà di occuparsi dei pubblici affari solo in ragione dell’appartenenza di ceto. Ciò basta ad affermare che l’astrattezza (aristotelica) di Marsilio non ha niente di utopico e che la dottrina, da lui formulata, non può intendersi come anticipazione teorica di qualcosa, che giungerà a manifestarsi storicamente solo con la rivoluzione borghese. Si tenga inoltre presente che, avendo in vista una precisa situazione storica, Marsilio imprime al proprio scrivere un taglio dichiaratamente politico: e che già un simile intendimento vale ad accreditare l’ipotesi di una reciprocità e di un legame politico necessario fra il testo e la situazione costituzionale del tempo.

Se infatti si assume come scenario la realtà storico-costituzionale dei comuni italiani, ecco che il testo acquista subito un particolare

---

<sup>(58)</sup> Cfr. J. KULISCHER, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, cit., I, pp. 136-137, e A. DOREN, *Italienische Wirtschaftsgeschichte*, cit., I, p. 210 ss.

<sup>(59)</sup> Cfr. G. DAHM, *Untersuchungen*, cit., p. 51.

<sup>(60)</sup> Cfr. C. CAMPICHE, *Die Communalverfassung von Como*, cit., p. 174.

<sup>(61)</sup> Cfr. D. GERHARD, *Regionalismus und ständisches Wesen als ein Grundthema europäischer Geschichte*, in *HZ*, CLXXIV, 1952, pp. 307-337 (= in *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, a cura di H. Kämpf, Darmstadt 1964, pp. 332-364, in part. pp. 335-336). Il carattere oligarchico di tutte le corporazioni medievali è messo in risalto da E. LOUSSE, *La société d’ancien régime*, cit., p. 242.

rilievo <sup>(62)</sup>. Si pensi ad esempio alla figura del podestà e al fatto che Marsilio preferisca ammettere due soli poteri in luogo di tre <sup>(63)</sup>. Il progetto astrattamente rivoluzionario, che qualcuno scorge nel *Defensor pacis* e che dovrebbe puntare all’instaurazione di un procedimento legislativo parlamentare, finisce per coincidere in ciò con alcune delle affermazioni fatte da un contemporaneo di Marsilio: il giureconsulto Alberico da Rosciate († 1354), avvocato e perito amministrativo della città di Bergamo <sup>(64)</sup>, nonché autore dei *Commentariorum de statutis libri quatuor* <sup>(65)</sup>, prima opera monografica sulla legislazione statutaria <sup>(66)</sup>, ove si indaga la prassi di tale accertamento corporativo del diritto <sup>(67)</sup>. Tipico è, fra le altre cose, il ruolo eminente che la commissione di esperti riveste nelle consi-

<sup>(62)</sup> Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua*, cit., I, p. 23 ss. La polemica di Rehm contro questo tipo di considerazione e il rilievo da lui conferito all’influenza (ritenuta decisiva) della concezione ecclesiastica del concilio (cfr. H. REHM, *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, cit., p. 191, nota 2) sono due conseguenze chiare e istruttive del modo antistorico, con cui l’autore costruisce il proprio asse concettuale “polis-respublica-imperium-regnum-Stato”.

<sup>(63)</sup> Su questo punto si veda E. SALZER, *Die Anfänge der Signorie*, cit., pp. 67-68.

<sup>(64)</sup> Cfr. F.C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, cit., VI, p. 126 ss.

<sup>(65)</sup> Questo testo è reperibile in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate Iuriscultorum*, Venetii 1584, II, foll. 2-85.

<sup>(66)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 386.

<sup>(67)</sup> “Item quaero qualiter civitas facit statuta? Dic quod tribus modis. Primo congregato populo seu universitate civitatis in publico parlamento secundum morem civitatis et ibi facta propositione per rectorem seu magistratum civitatis. An velint statuta facere, et qualia, et per quos et quod obtinebitur per maiorem partem, valebit ... iste modus raro servatur, et an tum sit necessarium, quod in tali parlamento absint duae partes universitatis, vel populi, et an praesumantur adesse, ex quo sunt more solito convocati, hic non prosequor... Secundus modus est, quod decuriones civitatis, qui habent administrationem civitatis, quorum locum hodie successerunt consiliarii... simul more solito convocentur, et inter eos fiat praepositio, consultatio et reformatio de statutis fiendis... iste modus magis servatur, et talis praepositio fieri debet cum autoritate vel praesentia rectoris, vel praesidentis civitatis vel universitatis. Tertius modus est quod universitas, decuriones, seu consiliarii eligant aliquos peritos, quibus dent potestatem statuta condendi, et quod statuta per eos valeant, ac si statuta forent per universitatem... Et iste modus est magis in usu ... Et tales eligendi ad statuta condenda debent esse Jurisperiti” (cfr. *supra*, la nota 64, fol. 2v, lib. I, q. 4, nn. 1-5). Sul problema del diritto statutario si vedano in generale P. KOSCHAKER, *L’Europa e il diritto romano*, a cura di A. Biscardi, Firenze 1962, passim, e in particolare G. DILCHER, *Die Entstehung*, cit., pp. 157-158, e P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., p. 247 ss.

derazioni marsiliane sulla stesura dei disegni di legge. Qui il *Defensor pacis* rispecchia la predilezione diffusa nei comuni dell'epoca per la "balìa", quale commissione istituita *ad hoc* <sup>(68)</sup>. Vedere in ciò un embrione del moderno Stato con legislazione parlamentare, significa dare tacitamente per scontata un'equivalenza di principio fra città medievale e Stato moderno. Una simile premessa è esplicitata, quasi occasionalmente, da Ranke nel primo volume delle sue *Storie dei popoli romano e germanico* (edito nel 1824): in special modo nel passo ove si legge che le signorie degli Sforza, dei Medici, degli Aragona, degli Este, dei Gonzaga ecc., non furono "né popoli, né stirpi, né città, né imperi", ma altresì "i primi Stati del mondo, a questi accomunati dall'origine". Nel celebre studio sulla *Civiltà del Rinascimento in Italia* (datato 1880), Jacob Burckhardt tesse l'elogio della città di Firenze, della sua eccelsa cultura politica e dell'enorme ricchezza delle forme che ne han segnato lo sviluppo, a ciò aggiungendo (al cap. I, 7) che "in questo senso essa è ben meritevole del nome di primo Stato moderno del mondo". Poco più tardi, riprendendo quest'ultima affermazione, Otto von Gierke formula la tesi che la città sia stata la prima "comunità statale" mai costituitasi <sup>(69)</sup>.

---

<sup>(68)</sup> Cfr. D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., p. 66.

<sup>(69)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., II, p. 820 ss. (in part. p. 828). In contrasto con Jakob Burckhardt, Richard Schmidt (cfr. *Allgemeine Staatslehre*, cit., II, p. 474, nota 3) ritiene che la città-Stato italiana non sia il primo degli Stati moderni, ma l'ultimo degli antichi: "È la visione degli svizzeri quella che, nell'ottica dello sviluppo affatto eccezionale, a cui è andato incontro il loro paese, considera ancor oggi la città-Stato quale modello normale di riferimento". Su questo tema si vedano G. v. BELOW, *Die städtische Verwaltung des Mittelalters als Vorbild der späteren Territorialverwaltung*, in Hz, LXXV, 1895, pp. 396-463; Id., *Die Anfänge des modernen Staats mit besonderem Blick auf die deutschen Territorien*, in Id., *Territorium und Stadt. Aufsätze zur deutschen Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte*, München und Berlin 1923, pp. 161-193 (in part. pp. 186-187; si consideri però anche la limitazione indicata alla p.189). Su Bartolo e sulla sua "civitas sibi princeps" (cfr. *supra*, la nota 38), si veda C.N.S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato*, cit., p. 160. Infine si tenga conto di H. PREUSS, *Staat und Stadt*, in *Vorträge der Gebe-Stiftung zu Dresden*, Leipzig und Dresden 1909, I, pp. 37-74 (in part. p. 49, ove si afferma che, causa la densità demografica e la sua crescita relativamente forte, la città medievale divenne "con la propria amministrazione e polizia, col suo sistema finanziario e tributario, col suo diritto e la sua politica commerciali, con la sua organizzazione per uffici e il suo esercito mercenario... il prototipo dello Stato moderno").

Se si rammenta la visione organicistica dello Stato, di cui Gierke è assertore, questa tesi pare del tutto coerente: “La città è per lui una realizzazione esemplare dello Stato costituzionale, il quale concilia signoria e corporazione” (70). Vero è tuttavia che, dal punto di vista storico, le cose paiono molto più complesse: e che la tesi suddetta non sembra meno problematica del tentativo, compiuto da altri, di collegare la nascita dello Stato moderno alla sola massima “rex imperator in regno suo” (71).

La città europea del tardo Medio Evo, sul piano sia economico che sociale, fu certamente un punto di coagulo di tante energie proiettate verso il futuro. Pur con qualche riserva circa l’opportunità di impiegare, in questo caso, il concetto di Stato, si può anche affermare che, come comunità giurata — e avente sia la pretesa all’autonomia, sia il diritto di “nova statuta facere” —, essa rappresenta una sorta di “Stato su base consociativa” (*Genossenschaftsstaat*): e che dunque, con le parole di Theodor Meyer, essa compaia accanto allo “Stato istituzionale su base territoriale” (72), quale esempio di “formazione statale dotata, in via di principio, di pari importanza” (73). D’altra parte, lo sviluppo delle città medievali, benché sia un fattore di enorme rilievo per la nascita del capitalismo e dello Stato moderni, non è “il loro stadio preliminare decisivo né il loro portatore” (74). Otto Brunner, considerate le relazioni che la comunità cittadina mantiene col mondo esterno, ha potuto asserire che, come potere locale, essa è “uno dei *pouvoirs intermédiaires*”, e perciò stesso costituisce una delle “forme particolari” del feudale-

---

(70) Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca*, cit., p. 206.

(71) Si veda *supra*, la nota 38.

(72) Cfr. Th. MAYER, *Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter*, in HZ, CLIX, 1939, pp. 457-487 (in part. pp. 463 e 487). Si veda poi, su questo testo, H. BEUMANN, *Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen*, in *Das Königtum*, Lindau und Konstanz 1956, pp. 185-224 (in part. p. 212 ss.).

(73) Cfr. W. NÄF, *Frühformen des “Modernen Staates” im Spätmittelalter*, in HZ, CLXXI, 1951, pp. 225-243 (in part. pp. 238 e 243). Si veda anche E. ENNEN, *Die Stadt*, cit., p. 433.

(74) Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., IV, p. 126. Si veda anche O. BRUNNER, *Città e borghesia nella storia europea*, in *Id.*, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 1970, pp. 117-132.

simo europeo (75). I comuni del Norditalia finirono per soccombere proprio al feudalesimo circostante e a quanto di feudale ancora persisteva al loro interno: poiché l'avvento della signoria assoluta altro non fu che il portato della vittoria ottenuta dai signori terrieri. Di qui il giudizio formulato da Waley, secondo il quale la città-stato medievale fu “più una sorta di vicolo cieco ... che non un precursore diretto dello Stato nazionale” (76).

C'è tuttavia un altro dato che, nel presente contesto, occorre sottolineare e che ha valore anche per i comuni del Norditalia, nonostante le condizioni eccezionali del loro sviluppo (77). La città del XIV sec. si presenta come “autentico fastello” di vari ordinamenti corporativi, data la pleora di sottocomunità parzialmente chiuse e a sé stanti (associazioni, gilde, fratellanze ecc.), della quale consiste. Per questo, a parte qualche vago accenno, nella pubblicistica coeva, a forme di protoassolutismo, essa non trae affatto, dalla teoria e men che meno dalla prassi, la nozione dell'unitarietà incondizionata del potere pubblico e della sua articolazione per competenze distinte. Tale mancanza è ciò che meglio la accomuna a ogni altra formazione politica del periodo. Il comune, anche all'interno del proprio ambito, non è l'unica associazione di persone che disponga di ciò che siamo soliti designare come diritto di sovranità e come potere pubblico di costrizione. Il concetto del potere pubblico unitario, divenuto più chiaro e più concretamente pregnante a seguito della polemica politica, matura storicamente in

(75) Ivi, p. 131. Cfr. D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., p. 110 ss.

(76) Ivi, pp. 11 e 222 ss. Si consideri inoltre il ponderato giudizio di Georg Dahm (cfr. *Untersuchungen*, cit., p. 6), che così recita: “La città-Stato italiana... si fonda su determinati presupposti politici, sociali e storico-culturali: presupposti unici, data la singolare unione e mescolanza nella quale si manifestarono a quei tempi. L'eco che ancora se ne può cogliere in taluni episodi della storia costituzionale e del diritto di fine Settecento e inizio Ottocento, non toglie nulla al fatto che sia lo Stato assoluto dei secc. XVII e XVIII, sia lo Stato borghese del sec. XIX, hanno un carattere del tutto diverso da quello che segnò, da un lato, la signoria italiana e, dall'altro, lo Stato plebeo dei secc. XIII e XIV. Vero è, tuttavia, che il diritto e la costituzione del comune italiano irradiano effetti tali da oltrepassarne la conformazione politica e da assumere un'importanza gravida di implicazioni per la storia giuridica dell'intero Occidente”.

(77) Si vedano al riguardo A. DOREN, *Italienische Wirtschaftsgeschichte*, cit., I, pp. 157 ss. e 302 ss.; E. ENNEN, *Die Stadt*, cit., p. 420; e D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., pp. 166 ss. e 183 ss.

ambito ecclesiastico e per la prima volta acquista una reale efficacia nel XV sec., al tempo della restaurazione anticonciliare intrapresa dal papato. Più tardi ci occuperemo meglio di questo tema. Per quanto invece attiene all'autonomia delle comunità cittadine, al “nova statuta facere” e al potere legislativo, da cui siamo partiti, si può affermare che neppure la legislazione statutaria vale ad accreditare la tesi della città come prima forma di comunità sovrana <sup>(78)</sup>. Tale facoltà, scaturendo del riconoscimento del diritto comunale consuetudinario e avendo alla base l'idea del consenso <sup>(79)</sup>, è sempre attribuita, in linea di principio, a tutte le corporazioni, e non solo a quelle “civitates”, “que de facto in temporalibus non recognoscunt superiorem” (Bartolo).

### III. *Il concetto della “valentior pars”.*

Benché tratti della legislazione e delle relative procedure, il *Defensor pacis*, a ben guardare, rimane molto al di qua della soglia epocale che inaugura l'Età Moderna. Esso rispecchia il processo rivoluzionario (nella prospettiva socio-economica), dal quale ebbero origine le comunità autonome cittadine: e in modo altrettanto rivoluzionario ne enuclea il concetto, se non altro perché eversive furono le conseguenze della recezione di Aristotele (della sua filosofia in generale e della sua politica in particolare). Ma tutto questo non basta a fare del *Defensor pacis* un'opera moderna. Lo dimostra, fra le altre cose, l'uso che Marsilio riserva al termine “repraesentatio”: un uso consueto, per quel periodo, e reso esplicito dalla designazione dei membri della commissione legislatrice in quanto “vicem et auctoritatem universitatis civium repraesentantes”. La formula “vicem alicuius repraesentare” figura anche in altri passi, nella variante “vicem alicuius gerere” ove è comunque impiegata in un'accezione non politica ma giuridico-corporativa <sup>(80)</sup>. L'altra formula “auctoritatem alicuius repraesentare” (rappresentare l'autorità o la pienezza di poteri, conferita *ad hoc*, di qualcuno) ci è poi già

<sup>(78)</sup> Al riguardo né Gierke (cfr. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, pp. 387-388), né Woolf (cfr. *Bartolus of Sassoferrato*, cit., p. 161), si può dire abbiano lasciato qualche residuo dubbio. Si veda anche P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., p. 250 ss.

<sup>(79)</sup> Sul legame fra i due si veda W. ULLMANN, *De Bartoli sententia*, cit., p. 712 ss.

<sup>(80)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 364, nota 38.

nota, tramite la testimonianza di Gregorio Magno. Marsilio usa inoltre il termine “repraesentare” con significato ancora diverso in alcuni passi del secondo “discorso”, ove si tratta dell’adempimento di una precisa funzione. Tale impiego, da noi già incontrato e discusso precedentemente, distingue soprattutto i due brani seguenti: “Siccome dunque l’assemblea dei fedeli, ossia il concilio generale, rappresenta veramente, per successione (*per successionem vere repraesentat*), l’assemblea degli Apostoli, degli anziani e di tutti gli altri fedeli di quel tempo ...” (81); e più avanti: “il concilio generale, che rappresenta, esso soltanto, Cristo (*quod solum repraesentat Christum*), autore della legge, oppure la congregazione degli Apostoli e la loro Chiesa” (82). Di nuovo qui c’è solo il mutamento di oggetto: non si parla infatti del papa, dei cardinali o dei vescovi, ma del ruolo che spetta al concilio generale. Infine, in un passo ulteriore, Marsilio accentua il significato della personificazione di un ruolo, allorché, riferendosi alla “dignità e... riverenza del carattere sacerdotale”, afferma che essa “rappresenta veramente l’ufficio di Cristo” (*per ipsum secundum veritatem Christi repraesentatur officium*) (83).

Per denotare il rapporto che vige fra la totalità e la maggioranza dei cittadini, Marsilio ricorre, viceversa, a una formula tipicamente giuridico-corporativa, parlando della “pars valencior”, “*quae totam universitatem repraesentat*”. Il significato che tale espressione assume nel *Defensor pacis*, ove compare di frequente e in modo spesso ambiguo, è già stato oggetto di vari dibattiti e di interpretazioni oscillanti fra la “maggioranza” e l’“élite” (84). L’autore stesso tratta della “parte prevalente”, considerando “non solo la quantità ma anche la qualità delle persone” (85); e per il resto ritiene che la sua determinazione sia questione o di principî costituzionali collaudati e

(81) Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., p. 514 (II, cap. 19, § 2).

(82) Ivi, p. 687 (II, cap. 28, § 21).

(83) Ivi, p. 601 (II, cap. 25, § 5).

(84) Questo punto è particolarmente approfondito in A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua*, cit., I, pp. 182-199. Si vedano anche M. WILKS, *Sovereignty*, cit., p. 194 ss.; W. ULLMANN, *De Bartoli sententia*, cit., p. 729; e J. QUILLET, *Universitas populi et repraesentatio au XIVe siècle*, in H. ZIMMERMANN (a cura di), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, Berlin-New York 1971, pp. 186-201 (in part. p. 191 ss.).

(85) Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., p. 172 (I, cap. 12, § 3).

riconosciuti, oppure di ragione pratica <sup>(86)</sup>. Questa informazione, seppur contraddetta da altre, pare rispondere a sufficienza alla realtà dei fatti, dal momento che, di regola, sotto un profilo strettamente numerico, la parte dei membri di una comunità che è abilitata a decidere costituisce una minoranza: e che quest’ultima si qualifica come maggioranza, in base a un particolare criterio di elezione, allorché il processo di formazione della volontà pubblica è pervenuto a una determinata fase. Tale “parte prevalente”, che “totam universitatem repraesentat”, è equiparata da Marsilio non alla massa dei membri, ma alla cittadinanza organizzata e concepita come un tutto. Chiara è la differenza che separa il passo sulla maggioranza, rappresentativa di questo tutto (cfr. *Defensor pacis*, I, 12, 5), dal capitolo sulla procedura legislativa (ivi, I, 13, 8), ove gli esperti di cui è composta la commissione sono denominati “vicem et auctoritatem universitatis civium repraesentantes”. La commissione legislatrice opera al posto della cittadinanza e ne rappresenta (e ne pone in atto) l’autorità di caso in caso, sulla base di uno speciale mandato. Essa però non rappresenta la cittadinanza in quanto tale: agisce in sua vece, ma, pur essendone l’unica parte attiva, non vi si identifica. La commissione legislatrice necessita dei pieni poteri: è sede di un dialogo e, se possibile, organo di controllo. Viceversa, la rappresentanza della comunità cittadina, nella sua “maggioranza”, non è mai il prodotto di una delega dei pieni poteri, né della trasmissione di un diritto <sup>(87)</sup>. Sotto un certo aspetto, la totalità dei cittadini e la loro parte prevalente sono identiche (“pro eodem accipienda sunt”) <sup>(88)</sup>.

<sup>(86)</sup> Ivi, p. 175 (I, cap. 12, § 4): “La parte prevalente dei cittadini dev’essere poi valutata secondo l’autorevole costumanza della *politie* (*secundum policiarum consuetudinem honestam*), oppure può essere determinata secondo la dottrina di Aristotele”.

<sup>(87)</sup> È quanto opportunamente rilevato in H. KURZ, *Volkssouveränität*, cit., p. 253. Trova così risposta anche il quesito sollevato in H. SEGALL, *Der “Defensor pacis”*, cit., p. 66, nota 41: ossia “fino a che punto il padovano e i suoi contemporanei, concependo una trasmissione del legislativo dalla ‘universitas civium’ alla sua ‘valencior pars’, avessero in mente un’effettiva limitazione del diritto della generalità a vantaggio di una parte privilegiata”.

<sup>(88)</sup> Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., p. 183 (I, cap. 13, § 2): “Onde risulta necessariamente evidente che tutto il corpo dei cittadini o la loro parte prevalente — che dobbiamo considerare come la stessa cosa — possono discernere quanto dev’essere scelto e quanto dev’essere respinto meglio di come non possa farlo ogni sua parte presa separatamente”.

Ma una simile “rappresentanza”, anziché in termini statici ed essentialistici, va intesa in senso esclusivamente dinamico, come il complesso delle azioni e interazioni che, riferite alla comunità, hanno per protagonista la parte attiva e perciò stesso determinante degli attuali membri. La “parte prevalente” rappresenta, allorché, rammentando nuovamente la formula del canonista Antonio da Budrio<sup>(89)</sup>, agisce “in forma universitatis”. E Ludwig Schnorr von Carolsfeld ha riconosciuto per primo — e dimostrato nell’esempio del diritto romano delle associazioni —, che la “repræsentatio” qui non ha il significato della sostituzione o dell’organicità, ma piuttosto quello dell’“agire in veste di...”<sup>(90)</sup>.

#### IV. *Specie della “repræsentatio” secondo Giovanni da Segovia.*

Nella “repræsentatio” di una totalità, intesa come presentificazione, personificazione o cristallizzazione di una moltitudine nelle azioni di una sua parte (individuata con un qualche criterio), vediamo delinearci, in modo affatto confacente, un tipico problema giuridico-corporativo.

Fino a che punto questo significato specifico (*Eigen-Sinn*) della “repræsentatio” abbia potuto propagarsi, ben oltre l’alveo originario della dottrina delle corporazioni, lo dimostra un documento che risale a circa 120 anni dopo il *Defensor pacis*. Nel 1441, durante la conferenza indetta a Magonza ai fini della ricomposizione dello scisma del 1439, Giovanni da Segovia intervenne, a nome del Concilio di Basilea, contro Nicolò Cusano, già a suo tempo fautore del movimento conciliare e ora inviato della curia e di papa Eugenio IV. Oggetto di tale intervento fu sia l’accusa di eresia, elevata dal Concilio Basilese contro il pontefice, sia la legalità della deposizione di quest’ultimo e dell’elezione di Felice V, sia infine l’autorità dei concili ecumenici, in virtù della loro funzione rappresentativa. Per parlare di tutto questo, Giovanni da Segovia distinse anzitutto quattro specie di “repræsentatio”. Accanto a quella fondata sulla somiglianza (*repræsentatio similitudinis, quomodo in nummo aut in pariete imago regis impressa eum repræsentat*), a quella naturale,

(89) Cfr. *supra*, nota 127, p. 172.

(90) Cfr. L. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Juristische Person*, cit., p. 318.

poiché dovuta a filiazione (*repraesentacio naturae, qua filius repraesentat patrem*), e a quella istituita per procura (*repraesentacio potestatis, sicut procurator dominum consituentem eum*), egli indicò, come specie particolare ricavata dalla “rappresentanza”, la “repraesentatio” dell’identità (*repraesentacio idemtitatis*). L’esempio da lui scelto per illustrarla fu quello del consiglio municipale, “ut consularius repraesentat civitatem eodem utens nomine et potestate”<sup>(91)</sup>. Secondo Giovanni da Segovia, in questa “repraesentatio identitatis” risiede propriamente il significato autentico della “repraesentatio” in quanto tale: la stessa che, a suo avviso, si differenzia da ogni altra relazione fondata su mandato, per il fatto che qui l’autorità legittima dei rappresentanti non è in nulla inferiore a quella dei rappresentati. Parlando ad esempio del rapporto fra Chiesa e concilio, egli così si esprime: “non recta esset repraesentatio, si eadem in repraesentante et repraesentato non esset auctoritas”<sup>(92)</sup>. Un’idea del genere concorda con l’affermazione fatta da Karl Larenz a proposito della rappresentanza di gruppo: che cioè, con espressione consona al “linguaggio della dialettica”, i rappresentanti e il gruppo sono “in concreto identici”<sup>(93)</sup>. È inoltre ovvio che, una volta ammessa, tale “concreta identità” non escluda ciò che Wolff ha creduto bene di asserire in polemica con Larenz: ossia che “il rappresentato, distinto dal rappresentante, è pur sempre riconosciuto come ‘qualcosa’ di autonomo”, sì da non essere affatto “identico a lui”<sup>(94)</sup>. In termini un po’ meno dialettici, si può infatti dire che la “repraesentatio identitatis” designa un’identità parziale o “in prospettiva”, e cioè l’equivalenza dinamica di una parte col tutto, ferma restando la premessa che, proprio perché “repraesentatio”, tale uguaglianza non

<sup>(91)</sup> Cfr. in RTA, XV, pp. 648-759 (in part. p. 681). Sulla disputa maguntina fra Giovanni da Segovia e Nicolò Cusano si veda W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Der Begriff der repraesentatio*, cit., pp. 202-237 (in part. p. 233 ss.).

<sup>(92)</sup> Citato da G. KALLEN (a cura di), *Cusanus-Texte, II. Traktate I. De auctoritate praesidendi in concilio generali*, in SBaw, 1935, p. 63, nota 2. Sulle opinioni di Segovia in merito al concilio si veda approfonditamente in U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, Diss. Basel 1960, pp. 134 ss. e 144 ss., insieme a W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., pp. 219 ss. e 234-235.

<sup>(93)</sup> Cfr. K. LARENZ, *Hegels Dialektik des Willens*, cit., p. 236.

<sup>(94)</sup> Cfr. H.J. WOLFF, *Organschaft und Juristische Person*, cit., II, p. 25, nota 1.

ammette reciprocità. Ciò significa che, quando svolge determinate azioni, il consiglio municipale è la città e il concilio è la Chiesa: e che peraltro, in una constatazione del genere, vano è cercare una risposta esauriente al quesito circa l'identità e l'essenza della Chiesa o della comunità cittadina. Chiara è altresì la circostanza per cui, a rappresentare il tutto, non può essere una parte qualunque. L'antica magia, che afferma l'equivalenza piena del tutto a ognuna delle sue parti <sup>(95)</sup>, qui non ha voce in capitolo. La tacita premessa che, nell'ambito di un gruppo, porta a distinguere i membri in preminenti e non, è la stessa che, fra i medesimi, rende pensabile la presenza di un vincolo strutturato, naturalmente differenziato per gradi, e non già quella di un ordine scervo da relazioni di potere. Oldrado da Ponte <sup>(96)</sup>, contemporaneo di Marsilio, insegna che, col proprio statuto materiale, un'associazione crea la sua stessa unità, non appena tale statuto replichi la naturale gerarchia che vige fra il capo e le membra. La "repræsentatio identitatis" corporativa e medievale, allorché prende forma nell'ordinamento (anche rudimentale) di una qualche associazione, rispecchia sempre lo schema giusnaturalistico "corpus-caput": e già questo esclude che possa trattarsi di un'idea puramente corporativa, ossia scevra da componenti di potere signorile <sup>(97)</sup>. L'uguaglianza di diritto esiste solo in maniera rappresentativa (*stellvertretend*) entro la collegialità del consiglio, ossia all'interno di quella sola parte che, come associazione di privilegiati, rappresenta la totalità dei cittadini.

Così intesa, la "repræsentatio" non è neppure identica alla solidarietà. Ma quest'ultima, consistendo di un complesso di reciproche garanzie, ora attive, ora passive e, in ogni caso, necessarie, come premesse e come esiti, affinché possa darsi, entro una comu-

<sup>(95)</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., II, p. 75.

<sup>(96)</sup> Cfr. *supra*, nota 126, p. 172.

<sup>(97)</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., I, p. 48 ss., e O. BRUNNER, *Souveränitätsproblem*, cit., p. 303 ss. Dal punto di vista storico-concettuale si dirà pertanto, in contrasto con H.J. Wolff (cfr. *Organschaft und juristische Person*, cit., II, pp. 16 ss. e 303 ss.), che quella che egli denota come rappresentanza "mediatizzata" — ossia mediata dalla solidarietà di gruppo (e opposta alla rappresentanza genuina, quale personificazione di idee) —, va invece indicata come la originale: mentre va contestata, nel contempo, la possibilità di una separazione *ab origine* fra la rappresentanza sociale e la rappresentanza giuridica.

nità, un campo di relazioni sociali a carattere ristretto ed esclusivo: la solidarietà, insomma, è proprio per questa sua natura una condizione di possibilità della "repraesentatio" (98).

#### V. "Repraesentatio" dell'identità.

La "repraesentatio identitatis", nel senso che le è conferito dalla teoria delle corporazioni, è la parola d'ordine a cui mettono capo i tentativi di identificare la corporazione, nella dispersione e soprattutto nella mutevolezza (nel tempo) dei suoi membri, nondimeno come unità articolata e consociativa; si tratta inoltre di mediare il concetto astratto di una personalità giuridica ideale con una pluralità di membri, e, in un modo che caratterizza l'oscillazione dell'*universitas* medievale fra molteplicità e unità collettiva, fra unione fattuale e persona giuridica (99). I tentativi suddetti, poiché orientati in questa direzione, non conducono dunque a negare necessariamente la dottrina della "persona repraesentata", che anzi non deve per forza riflettersi in una nozione puramente istituzionale dell'"universitas". Anche nel caso in cui si applichi a quest'ultima l'idea della personalità giuridica fittizia, si pone sempre prima o poi la domanda che — almeno nei fatti — ha per oggetto le persone naturali, i membri concreti dell'"universitas": dunque il substrato personale e la sua integrazione. Ma tale domanda ha pure l'effetto di far emergere in primo piano un'altra nozione, un'altra idea fondamen-

---

(98) Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., I, pp. 45-46, e G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., pp. 30-31. Si vedano anche le critiche di L. SCHNORR von CAROLSFELD, *Juristische Person*, cit., p. 317, nota 1, e di H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, p. 42, nota 1.

(99) Si vedano al riguardo: K. S. BADER, *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, cit., pp. 28-29; G. DILCHER, *Die Entstehung*, cit., pp. 186-187. Sul concetto della "universitas" si veda la sintesi in P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., pp. 201 ss. e 219 ss. Infine si consideri H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 474-475: "Un'evoluzione continua e progressiva dalla personalità alla transpersonalità, nel Medio Evo, ... non ha mai avuto luogo. A mancare non sono state le formulazioni, utili a trasferire alle grandi associazioni di potere le figure giuridiche delle dottrine canonistica e pubblicistica delle corporazioni, quanto semmai gli sforzi sistematici di concepire l'associazione primariamente come 'personalità' giuridica, e di procedere poi, su questa base, a costruzioni di tipo globale ed esclusivo. Solo nel periodo a cavallo fra il XVII e il XVIII sec. l'associazione, designata con termini diversi, è innalzata a elemento autonomo dei sistemi giuridici".

tale della corporazione. Quando il discorso, per un motivo qualsiasi, s'incentra non tanto sulla corporazione come oggetto di un'amministrazione autoritaria, né sui rapporti giuridici fra la corporazione e altri soggetti di diritto, né sull'attribuzione di valori patrimoniali, ma piuttosto sul quesito (potremmo dire, di "diritto interno") che concerne i singoli individui designati collettivamente dal termine "corporazione": quando ciò accade, non è più sufficiente identificare quest'ultima coi suoi uffici o con gli ufficiali deputati a rappresentarla esteriormente. L'immagine del corpo, quale unità articolata e differenziata per funzioni, si dimostra qui assai più utile di quella della "persona ficta", che viceversa, sulla base di determinate norme, è rappresentata da altre persone (naturali). In questa "repræsentatio identitatis", la questione circa il substrato personale della corporazione si incrocia col problema della formazione della volontà interna all'"universitas". E ciò fa sì che idee quali l'organicità collettiva, la parte prevalente e deliberante, e il principio di maggioranza, confluiscono in modo indifferenziato l'una nell'altra. La "repræsentatio identitatis" così intesa è un dato oggettivo: e sul piano semantico si differenzia dalla rappresentazione su mandato quasi tutelare, che alle corporazioni è fornita esteriormente dalle persone incaricate di dirigerle <sup>(100)</sup>. Tale differenza semantica consiste poi nel fatto che mentre la rappresentanza quasi tutelare ha per matrice l'espressione tecnica "personam alicuius repræsentare", la "rappresentazione identitaria" è inizialmente associata a significati generici e non specifici, quali ad esempio "formare", "riprodurre visivamente" (come nella formula "corpus repræsentare"), "significare" e, per altri versi, "porre dinanzi agli occhi". Per esprimerci più concretamente, possiamo dire che si tratta della stessa differenza insita fra due usi del verbo "repræsentare". Il primo compare ad esempio nell'asserzione che il prelado, tramite il proprio ufficio, rappresenta la Chiesa (*sc.* la sua personalità giuridica), nonché il capitolo (date certe premesse). Il secondo uso è invece illustrato sia da formule giuridiche, del tipo "universitas nil aliud (est) quam homines ipsam repræsentantes" <sup>(101)</sup>, sia da un esempio ulteriore, di natura teolo-

<sup>(100)</sup> Questo aspetto mi pare sia trascurato in G. de LAGARDE, *L'idée de représentation*, cit., p. 433, e in ID., *La naissance de l'esprit laïque*, cit., I, p. 153, nota 44.

<sup>(101)</sup> Cfr. BARTHOLOMÆUS SALICETUS († 1412), *Pars quarta: Commentariorum in*

gica e politico-ecclesiastica, che ricaviamo da due autori quali Egidio Romano ed Egidio Spiritale da Perugia (un curialista di epoca un po' più tarda e di idee molto più estreme di quelle del collega). Ambedue riflettono sulla dottrina delle due spade e sulla sua ardua fondazione <sup>(102)</sup>, avendo come riferimento *Lc 22, 38* (“Ed essi dissero: ‘Signore, ecco qui due spade’. Ma egli rispose: ‘Basta!’ ”). Egidio Romano, ritenendo che il Cristo qui stia parlando della Chiesa, argomenta la propria tesi con l’asserzione: “tunc discipuli et apostoli repraesentabant ecclesiam” <sup>(103)</sup>. Egidio Spiritale invece, all’“ecco qui due spade”, fa seguire il commento: “idest in ecclesia, eo quod apostoli repraesentabant ecclesiam” <sup>(104)</sup>. Quest’uso linguistico (il secondo), che, comune a entrambi, si distingue dall’altro (il primo) poc’anzi indicato, prevede che, in conseguenza dell’idea di sostituzione, i “capi della corporazione” (dotata di personalità giuridica), siano intesi come “alii” rispetto alla “universitas” <sup>(105)</sup>. Si rammentino, per contrasto, la “pars valencior” di Marsilio e il consiglio municipale in seduta plenaria: ambedue parti di un tutto, qual è il corpo dei cittadini. Non si tratta, nella “rappresentazione identitaria”, di imputare ciò che certe persone naturali fanno non a loro, ma a una grandezza di attribuzione pensata come divisa da loro (ossia — nella terminologia di Kelsen — di mettere le loro azioni in relazione con un altro ordinamento giuridico parziale); si tratta invece, in certa misura, di stabilire le conseguenze di questa astrazione e di fondare tale astrazione giuridica su di una teoria dell’istituzione. In breve, ciò significa che, in casi molto ben determinati,

---

*septinum, octavam et nonum Codicis Libros*, Lugduni 1549, fol. 226 v [de seditionibus et his qui etc., 1. si quis (Cod. Just. 9, 30, 1) n. 6]. Si veda anche *supra*, cap. IV, par. 11, in particolare le sezioni II, III e IV.

<sup>(102)</sup> Un’eccellente rassegna dei temi afferenti a questa dottrina si trova in A. BORST, *Der mittelalterliche Streit um das weltliche und das geistliche Schwert*, in W. P. FUCHS (a cura di) *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart-Berlin-Mainz 1966, pp. 34-52.

<sup>(103)</sup> Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. Scholz, Aalen 1961, p. 138 (lib. II, cap. 15).

<sup>(104)</sup> Cfr. AEGIDIUS SPIRITALIS DE PERUSIO, *Libellus contra infideles et inobedientes et rebelles sanctae Romanae ecclesiae ac summo pontifici*, in R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. 2. Teil: Texte, Roma 1914, pp. 105-129 (in part. p. 119).

<sup>(105)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 480.

l'idea della "persona repræsentata" nega l'identità del soggetto agente con il soggetto autorizzato o obbligato ad agire. E tuttavia essa non dice ancora nulla né su chi sia il soggetto, a cui riferire di fatto le conseguenze di una azione non ascrivibile alla persona agente, né sul modo in cui tale soggetto pensato può manifestarsi positivamente e con continuità, attraverso singoli e precisi atti d'attribuzione.

Simili interrogativi, non ricevendo risposta, tendono a riproporsi a più riprese e in diversi contesti.

La "repræsentatio identitatis" è un argomento ideato in relazione col problema della continuità, ossia col principale di tutti i quesiti giuridici. Essa fa sì che rappresentare una corporazione equivalga semanticamente a renderla presente e visibile nel tempo. Rifacendosi alla dottrina tomistica, che al "corpus mysticum" attribuisce membri non solo "attuali", ma anche "potenziali" <sup>(106)</sup>, Alberico da Rosciate, contemporaneo di Marsilio, rielabora la massima canonistica della Glossa ("nam omnibus illis mortuis et aliis substitutis est eadem ecclesia") <sup>(107)</sup> e la enuncia in questi termini: "idem est populus et universitas cuiusque civitatis et loci qui fuit retro mille annis quod successores repræsentant eandem universitatem" <sup>(108)</sup>. Una particolare

---

<sup>(106)</sup> STh., III, q. 8, a. 3 corp. (= DThA, XXV, p. 221): "membra corporis naturalis sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam quod sunt in potentia".

<sup>(107)</sup> Cfr. JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa a cap. 11 C. 7 q. 1v. "adulterata"*: "Dico enim quod si ecclesia vel civitas posset excommunicari sequeretur absurditas. Nam omnibus illis mortuis et aliis substitutis est eadem ecclesia: ergo adhuc esset excommunicata: si priores canonici non petissent absolutionem" (citato dalla edizione a stampa del *Decreto di Lione*, 1512, fol. 173).

<sup>(108)</sup> Cfr. ALBERICUS DE ROSATE, *Commentariorum iuris utriusque pars prima super Dig. vet.: de iudiciis*, 1. proponebatur (Dig. 5, 1, 76) n. 1, fol. 322 v: "Particularis mutatio non facit rem esse aliam. Et facit ad id quod dixi de stipulatione iudicatum solvi utrum committatur si mutetur iudicium... Et multum continue allegatur haec 1. quod idem est populus et universitas cuiusque civitatis et loci qui fuit retro mille annis quod successores repræsentant eandem universitatem et ius universitatis remanere potest in uno solo... sic et ecclesia etiam iudicatur eadem que fuit retro mille annis... sic et sedes apostolica non moritur sed semper durat in persona successoris... sic et dignitas imperialis semper durat...". Di qui la prima conseguenza: "quod si officialis est electus ad aliquod officium

importanza, nell’ambito del diritto delle corporazioni, assume poi la questione della “repraesentatio identitatis”, riguardo ai contrasti politici tra i comuni dell’Italia settentrionale (politicamente separati): ove sono protagonisti i partiti nobiliari, impegnati a forzare il passaggio dall’oligarchia repubblicana alla signoria assoluta (109). Che una delle fazioni rivali venga cacciata fuori dalla città, è un evento a cui, in questo periodo, spesso fa seguito una condizione permanente. Nota infatti Ernst Salzer che: “Nelle fonti e nei documenti sono sempre menzionati distintamente gli *extrinseci* o *forenses*, quali membri del partito esiliato, e gli *intrinsici*, che invece appartengono al partito interno e dominante”. Capita perciò non di rado che in questa età di passaggio fra il XIII e gli inizi del XIV sec., una città sigli i propri documenti con la dicitura: “commune sive pars ..., quae est et esse intelligatur commune” (110). Ovviamente, né gli ufficiali del partito interno, né alle volte i magistrati degli *extrinseci*, operano a titolo personale e privato. E resta allora da stabilire su chi ricadano le conseguenze ultime delle loro azioni, ovvero chi sia propriamente la “civitas” in una simile situazione di separazione e contrasto. Tale è l’interrogativo che Alberico da Rosciate solleva, allorché si chiede: “an pars intrinseca repraesentet rempublicam illius civitatis” (111).

Situazioni politiche di questo tipo, insieme ai problemi giuridici che ne derivano, sono fenomeni niente affatto isolati nelle vicende storico-costituzionali italiane di età medievale. Né può sorprendere

---

per consilium populi hac conditione quod mutari non possit nisi per idem consilium quod in alia convocatione consilii mutari possit: quia idem est consilium”.

(109) Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., IV, p. 421 ss., e D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., pp. 165 ss. e 222 ss.

(110) Cfr. E. SALZER, *Die Anfänge der Signorie*, cit., pp. 19 (nota 43) e 20 (nota 44). Si vedano anche D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, cit., pp. 218-219; C. CAMPICHE, *Die Communalverfassung von Como*, cit., p. 205 ss.; e *supra*, la nota 100.

(111) Cfr. ALBERICUS de ROSATE, *Commentariorum ius utriusque pars secunda super Digesto novo*, Lugduni 1545, fol. 214v [de captivis et de postliminio reversis (Dig. 49, 15, 21) n. 3]: “sepe occurrit in miserabile Italia, ubi continue una pars expellit aliam de civitatibus et castris...”. Una delle questioni giuridiche da ciò scaturenti è: “an pars intrinseca repraesentet rempublicam illius civitatis ut sic cum maiori parte decurionum possint statuta condere obligare bona civitatis et intrinsicos et extrinsecos et alia agere que spectent ad regimen et administrationem civitatis”. La risposta di Alberico (ivi, fol. 215r, n. 9 ss.) è quella solita: e cioè che tutto dipende dal fatto che, per l’espulsione, sussistesse o meno un motivo legale.

che, anche secoli più tardi, al verificarsi di analoghi avvenimenti faccia seguito la ricomparsa del concetto della “repræsentatio identitatis”, nella versione testè illustrata. Durante il conflitto costituzionale che, nel 1954, portò all’emanazione dello statuto franco-tedesco della Saar (poi abrogato per referendum popolare), il governo tedesco-federale riaffermò l’idea (maturata nel confronto fra Est e Ovest, in merito alla continuità dello Stato tedesco), secondo cui la RFT doveva ritenersi identica al *Reich*, nei limiti territoriali stabiliti fino al 31 dicembre 1937. Per maggior chiarezza si sostenne che tale identità sussisteva ormai solo in forma di “repræsentatio”, dal momento che, pur identica al *Reich* sotto il profilo giuridico, la RFT non equivaleva al “tutto”, ma ne era altresì la rappresentante <sup>(112)</sup>.

Per ciò che invece attiene alla dottrina delle corporazioni, il principale punto di incidenza della “repræsentatio identitatis” è sempre coinciso col problema dell’“agere per se”. Mentre i canonisti si limitano a ribadire che le “universitates” come persone giuridiche, sono in grado di volere e di agire “per sé” nel senso proprio e rigoroso del termine (tanto che una capacità di agire rappresentativamente “per alios” può esser loro attribuita solo mediante una finzione giuridica), i legisti, pur operando a loro volta col concetto della personalità giuridica fittizia (come si è visto in esempi e considerazioni precedenti), sono invece propensi a ritenere che le corporazioni (o almeno quelle fra loro che consistono solo di membri giuridicamente capaci) possano decidere e agire “per sé”, ove sussistano determinate condizioni e solo se al loro interno c’è

---

<sup>(112)</sup> La Corte Costituzionale Federale riferisce il punto di vista del governo (cfr. BverfGE 4, 157/166) in questi termini: “... esso è dell’opinione che la Repubblica Federale Tedesca sia identica al *Reich* tedesco nei confini vigenti fino al 31 dicembre 1937. Essa peraltro non è il tutto, ma semplicemente lo rappresenta”. Su questa teoria dell’identità e sulle sue implicazioni si vedano R. SCHUSTER, *Deutschlands staatliche Existenz im Widerstreit politischer und rechtlicher Gesichtspunkte 1945-1963*, München 1963, p. 77 ss., e D. BLUMENWITZ, *Die Grundlagen eines Friedensvertrages mit Deutschland*, Berlin 1966, p. 85 ss. Il riconoscimento, da parte del governo di Bonn, dell’esistenza di “due Stati in Germania” (dall’autunno 1969) non equivale peraltro necessariamente a una rinuncia all’idea della continuità statale. Esso semmai comporta solo un abbandono della tesi dell’identità nella forma della teoria dello “Stato unico”. Si veda al riguardo G. HOFFMANN, *Die deutsche Teilung*, Pfullingen 1969, p. 12.

unanimità d'intenti (“omnes ut universi”) (113). Gioca qui un ruolo non solo la condizione di una diversa costruzione giuridica, ma assai più il diverso carattere generale delle corporazioni ecclesiastiche e di quelle non ecclesiastiche. In quanto istituzione fondata da un istitutore e signore ultraterreno e strutturata in senso ierocratico, la Chiesa si differenzia da qualsiasi corporazione secolare, entro la quale i membri hanno un'importanza organizzativamente maggiore. Le corporazioni mondane amministrano affari che non sono a loro deferiti, ma scaturiscono quasi dalla loro stessa natura. Questo fa sì che, da ultimo, l'“agere per se” si palesi come un agire per finalità proprie e immanenti alla corporazione medesima. E durante il XV sec., il rapporto di affinità e distinzione che vige fra le corporazioni ecclesiastiche e secolari, trova espressione in una massima ispirata da Bartolo, stando alla quale: “populus vel concilium representans populum gerit negocia propria et non alterius, in prelato autem et capitulo qui gerunt negocium ecclesiae est magis dubium” (114).

È dunque evidente che il disbrigo degli affari corporativi, a cui procede l'“universitas” ha sempre luogo per opera di una sua sola parte, “quod totus populus non de facili congregatur” (115). E questa stessa idea — che cioè parti qualificate e preminenti, come i membri attuali di una corporazione o gli *intrinsici* di una città, “stiano per il tutto” — finisce poi per riflettersi, in un senso assai più statico e istituzionale, in ciò che si è voluto spesso denotare come la forma medievale del principio di rappresentanza (benché il riferimento primario sia qui costituito dall'idea dell'organo collegiale): e in ciò che sotto il profilo dinamico-procedurale, si suole indicare come principio della decisione a maggioranza.

---

(113) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, pp. 309 ss., 390 ss. e 461 ss.

(114) Cfr. FRANCISCUS de ACCOLTIIS ARETINUS (1418-1486), *Aurea commentaria in secundam digesti veteris partem*, Lugduni 1538, fol. 18 r [de rebus creditis si certum petetur, 1. civitas (Dig. 12, 1, 27) n. 5]. Sull'autore si veda in F. C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts*, cit., VI, p. 328 ss.

(115) Al riguardo valga per tutti PAULUS de CASTRO, *Il Digestum vetus*, Lugduni 1564, fol. 11 r [de legibus senatusque copsultis, 1. non ambigitur (Dig. 1, 3, 8) n. 1].

VI. “Repraesentatio” collegiale del comune cittadino e principio di maggioranza.

Consideriamo anzitutto la prima delle due fattispecie, ossia la “forma medievale del principio di rappresentanza”. Già sul finire del XIII sec., trattando il potere di legislazione locale, spettante alle cittadinanze o ai municipi, il legista Jacopo d’Arena afferma che tale competenza risiede nel “populus loci” o nel consiglio comunale, composto dai “decuriones qui populum repraesentant” (116). Bartolo formula al riguardo la celebre massima, secondo cui: “Si vero statuta fiunt a populo, talis est ordo, quod convocetur totus populus seu homines, qui sunt de consilio populi, qui repraesentant populum” (117). È facile notare come queste prime asserzioni già si sforzino di inquadrare uno specifico quesito. Ad esso se ne accompagna un altro, che, potremmo dire, è “di diritto interno” e che riguarda la nomina di ufficiali, in special modo dei “syndici”. Pur mantenendo al centro del proprio pensiero la “civitas” come tale (e come un tutto), Bartolo non reputa necessario che, a questo scopo, si proceda alla convocazione di un’assemblea popolare: “de iure communi ad concilium civitatis spectat facere electiones officialium et syndicorum... et sic non erit opus arenga vel adunantia generali. Arengum tamen illud seu parlamentum, ubi non est aliquis superior (118) habet ab initio concilium eligere... . Istud concilium, sic electum postea repraesentat totum populum” (119). A volte la stessa idea è esplicitata con la formula, secondo cui il consiglio opera quale volontà razionale del popolo (“consilium repraesentat mentem populi”) (120). Altre volte, in luogo di questa, compare la formula “concilium repraesentat totum populum”, o la sua variante: “Ipsa

(116) Cfr. JACOBUS de ARENA, *Distinctiones super Codice*, in *Super iure civili*, Lugduni 1541, foll. 237-252 [in part. fol. 251 r: que sit longa consuetudo, 1. consuetudinis (Cod. Just. 8, 52, 2) n. 5].

(117) Cfr. BARTOLUS a SAXOFERRATO, *In Digestum vetus*, Lugduni 1583, fol. 10 r [de iustitia et iure, 1. omnes populi (Dig. 1, 1, 9) n. 6].

(118) Cfr. *supra*, la nota 38, p. 234.

(119) Cfr. BARTOLUS a SAXOFERRATO, *In tres (posteriores) libros codici commentaria*, Lugduni 1544, fol. 17 v [de decurionibus et eorum filiis etc., 1. observare (Cod. Just. 10, 32, 2) n. 10]. Si veda anche C. N. S. WOOLF, *Bartolus of Saxoferrato*, cit., p. 181.

(120) Cfr. BARTOLUS a SAXOFERRATO, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Lugduni 1544, fol. 19 r [de legibus et senatus consultis et longa consuetudine, 1. de

civitas seu concilium, quod totam civitatem repraesentat”<sup>(121)</sup>, più tardi ripresa e trascritta da altri autori<sup>(122)</sup>. Bartolo non trascura mai di rammentare che il consiglio rappresenta il “populus” o la “civitas” nella loro interezza. Tale accentuazione dell’unità complessiva dell’oggetto rappresentato si spiega ovviamente con l’esistenza di diverse sottoarticolazioni corporative in seno ai comuni (prima fra tutte quella che, distinguendo i “milites” dal “populus”, è a fondamento di una specifica organizzazione politica). E d’altro canto, la stessa accentuazione muove dal presupposto che il consiglio sia concepito come parte del “tutto”, costituito dal comune. Nel momento in cui rappresenta tutti i cittadini, il consiglio inoltre “è” o “si identifica” nella stessa “universitas”. Con le parole del canonista Giovanni d’Anagni († 1457): “Maiores, per quos regitur universitas, non possunt constituere procuratorem in causis universitatis, nec illas tractare: unde priores vel antiani hoc non possunt, sed oportet quod ipsa universitas hoc faciat, vel consilium generale, quod populum repraesentat”<sup>(123)</sup>. Connaturato a questa “repraesentatio identitatis” di tipo primariamente interno è il fatto di avere per oggetto più la totalità dei cittadini che non una personalità giuridica fittizia. Ma proprio perciò neppure questo senso della “repraesentatio” può esser desunto dall’espressione “persona repraesentata”. Tale circostanza è a fondamento anche di quella che Gierke ha designato anacronisticamente come la “frequente equiparazione” di

---

quibus (Dig. 1, 3, 32) n. 10]. Si veda anche W. ULLMANN, *De Bartoli sententia*, cit., p. 716 ss.

<sup>(121)</sup> Cfr. BARTOLUS a SAXOFERRATO, *In Digestum vetus*, cit., foll. 260 v [de rebus creditis etc., 1. civitas (Dig. 12, 1, 27) n. 2] e 20r [de legibus senatusque consultis etc., 1. de quibus (Dig. 1, 3, 32) n. 10].

<sup>(122)</sup> Alcune citazioni a titolo di esempi: PAULUS de CASTRO, *In Digestum vetus*, cit., fol. 73 r [de pactis, 1. imperatores (Dig. 2, 14, 37) n. 3]: “Consilium... civitatis, quod repraesentat totum populum”; PETRUS PHILIPPUS CORNEUS de PERUSIO (1420-1492), *Consilia sive responsa*, Venetiis 1572, fol. 150 v (cons. 127, n. 1): “Quod consilium repraesentabat communitatem dicti castris” (in fol. 151v, nn. 22 e 26, lo stesso autore impiega ripetutamente la formula: “Consilium repraesentans communitatem”); FRANCISCUS MARCUS (membro del parlamento del Delfinato, [† ca. 1500]) *Decisiones aureae in sacro Delphinatus senatu iam pridem discussae, ac promulgatae, pars prima*, Lugduni 1584, II, p. 396 (q. 780, n. 4): “consilium civitatis repraesentat totam civitatem”.

<sup>(123)</sup> Cfr. IOANNES de ANANIA, *Super primo Decretalium*, Lugduni 1553, fol. 92 r (cap. 15 X 1, 38 n. 6).

un'assemblea di membri a un'altra di rappresentanti <sup>(124)</sup>: una tesi questa che, in verità, date le opzioni di principio dei nostri autori, può solo rivelare come gli sia impossibile distinguere con precisione fra l'una e l'altra forma di manifestazione della totalità. Egli è portato a ignorare ciò che i giuristi e teorici delle corporazioni sapevano invece molto bene: e cioè che nelle corporazioni, i cui membri non siano solo persone idonee a occuparsi di affari, anche le assemblee generali formano sempre e solo una parte della totalità medesima <sup>(125)</sup>.

Una conoscenza siffatta emerge da tutti gli scritti polemici, il cui bersaglio è costituito da ciò che Giovanni da Segovia designa in generale come "repraesentatio potestatis" e che concerne, in particolare, la rappresentanza dei magistrati della comunità civile. Il passo di Giovanni d'Anagni poc'anzi citato (e tratto dal suo commentario al *Liber extra*) lo dimostra già con chiarezza. Ma ancor prima di lui, Jacopo d'Arena ha già usato la "repraesentatio" del "populus loci" mediante i "decuriones" come argomento sia contro la pienezza di poteri del "princeps" (derivante per "translatio"), sia contro le competenze dei magistrati per delega imperiale <sup>(126)</sup>. Più tardi, in un passo del proprio commentario al Digesto, il civilista Paolo di Castro afferma che: "Administratores reipublicae non possunt gratis remittere debitum reipublicae... quod priores vel antiani non possunt remittere, nisi habent speciale mandatum ... Consilium vero civitatis, quod repraesentat totum populum ... bene posset remittere etiam liquidum, sicut totus populus" <sup>(127)</sup>.

Benché altrimenti connotata, quale elaborazione dinamico-procedurale dello schema "pars pro toto", l'idea della decisione a

---

<sup>(124)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Des deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 478. Si veda anche F. C. v. SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts*, cit., III, p. 98.

<sup>(125)</sup> I tentativi di porre a teorico fondamento della costituzione cittadina o un'assemblea popolare onnicompetente, o un consiglio a componente esclusivamente patrizia, dati i rapporti costituzionali vigenti e data la situazione delle coeve riflessioni, non possono avere che il valore di polarizzazioni idealtipiche. Si veda in proposito E. MAYER, *Italienische Verfassungsgeschichte*, cit., II, p. 526 ss.

<sup>(126)</sup> Cfr. JACOBUS de ARENA, *Distinctiones super Codice*, cit., fol. 251 r/v (nn. 5 e 6). Si veda anche BALDUS PERUSINUS, *Commentaria in Digestum vetus*, Lugduni 1562, fol. 13r [de iustitia et iure, 1. omnes populi (Dig. 1, 1, 9) n. 10].

<sup>(127)</sup> Cfr. PAULUS de CASTRO, *In Digestum vetus*, cit., fol. 73r (nn. 1-3).

maggioranza si articola originariamente in un modo assai simile. E questo non solo per il fatto che il principio di maggioranza <sup>(128)</sup> è sempre stato “unito, fin dalla sua prima comparsa, all’idea di rappresentazione e rappresentanza” (129), ma ancor più perché inizialmente esso non è che un aspetto dell’idea di “representatio”. La dottrina delle delibere corporative (130), che qui funge da riferimento, ha a che fare, in primo luogo coi problemi inerenti alle elezioni canoniche <sup>(131)</sup> — la canonistica, insomma, c’entra anche qui fin dall’origine, e con questioni affatto peculiari —, in secondo luogo con la compilazione degli statuti e, infine, con la nomina dei “syndici”. Tale dottrina prende corpo dall’idea che i membri della corporazione possono decidere per essa solo “collegialiter” o “ut universi”: dunque come totalità. E possono farlo solo nell’ambito di un’assemblea, con un atto, per la cui validità non sono sufficienti né la semplice somma dei voti, né un consenso informale. Si spiega con ciò l’importanza enorme che, nelle fonti soprattutto canonistiche, assume la discussione sugli aspetti formali e protocollari. Il primo di questi è dato dalla convocazione “solenne”, quale presupposto della

---

<sup>(128)</sup> Si vedano al riguardo: A. v. WRETSCHKO, *Der Einfluss der fremden Rechte auf die deutschen Königswahlen bis zur goldenen Bulle*, in ZRG 33 Germ. Abt., XX, 1899, pp. 164-207 (in part. p. 186 ss.); G. SIMMEL, *Soziologie*, Leipzig 1908, pp. 186-197; O. v. GIERKE, *Ueber die Geschichte des Majoritätsprinzipes*, in “Schmollers Jahrbuch”, XXXIX, 1915, pp. 565-587; J. STAVSKIJ, *Le principe de la majorité*, Gedani 1920; E. RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del Diritto Canonico*, in “Archivio Giuridico”, XCIII, 1925, pp. 15-67; J.G. HEINBERG, *History of the Majority Principle*, in APSR, XX, 1926, pp. 52-68. Poco plausibile è W. STAROSOLSKYI, *Das Majoritätsprinzip*, Wien und Leipzig 1916, mentre va segnalato L. KONOPCZYNSKI, *Le liberum veto. Étude sur le développement du principe majoritaire*, Paris 1930. Infine, fra gli studi più recenti, si vedano F. ELSENER, *Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (Pars maior und Pars sanior), insbesondere nach schweizerischen Quellen*, in ZRG 73 Kan. Abt., XLII, 1956, pp. 73-116, e H. HÖPKER, *Grundlagen. Entwicklung und Problematik des Mehrheitsprinzips und seine Stellung in der Demokratie*, Diss. Köln 1957, p. 26 ss. Cfr. anche *infra*, cap. 18, le note 21 e 24.

<sup>(129)</sup> Cfr. W. BECKER, *Der Kurfürstenrat. Grundzüge seiner Entwicklung in der Reichsverfassung und seine Stellung auf dem Westfälischen Friedenskongress*, Münster 1973, p. 70.

<sup>(130)</sup> Su quanto segue si veda O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, pp. 312-330, 390-394 e 466-476.

<sup>(131)</sup> Si veda soprattutto A. ESMEIN, *L’unanimité et la majorité dans les élections canoniques*, in *Mélanges Fitting*, Montpellier 1907, I, pp. 355-382.

capacità di deliberare. I legisti poi, rifacendosi alla tradizione romana (Dig. 3, 4, 3; Dig. 50, 9, 2 e 3; Cod. Just. 10, 32, 45), ritengono che una delibera sia valida se votata dai due terzi dei membri. Baldo a tal proposito afferma che: “Et dicitur collegium esse integrum, ubi sunt omnes, vel duae partes omnium congregatae et convocatae solenniter...; non tamen requiritur, quod omnes congregati consentiant: sed maior pars congregatorum”<sup>(132)</sup>. I canonisti invece applicano su scala più ampia il principio che contempla l’esclusione dal voto di membri inabili o contumaci, tanto da sostenere che, in determinate occasioni, anche un’esigua minoranza basta a rappresentare l’intero capitolo<sup>(133)</sup>. Ciò naturalmente si collega al fatto che, per costoro, le delibere di una parte della comunità sono un problema soprattutto qualitativo, stante l’idea cristiana dell’unità *in uno con lo spirito*<sup>(134)</sup>: e che dunque le stesse son sottoposte, dai canonisti medesimi, a un controllo gerarchico. Il Panormitanus infatti rileva che: “Non sufficit ad confirmationem electionis, quod

<sup>(132)</sup> Cfr. GUILLELMUS DURANDUS, *Speculum juris, pars prima et secunda*, Francofurti 1612, p. 232 (lib. I, partic. III de syndico — Add. Baldi).

<sup>(133)</sup> Si veda ad esempio PANORMITANUS, *Commentaria primae partis in primum decretalium librum*, Venetiis 1578, fol. 129 r (cap. 2 X de postulatione praelatorum, 1, 5 n. 5): “Nam si omnes essent inhabiles, puta quia excommunicati, vel suspensi, tota potentia capitularis residet penes habiles, licet illi faciant minorem partem collegii, ut hic, quia hoc casu isti repraesentant totum collegium, cum privati et inhabiles non sint computandi in numero”.

<sup>(134)</sup> Cfr. A. v. WRETSCHKO, *Der Einfluss*, cit., p. 192; A. ESMEIN, *L’unanimité et la majorité*, cit., p. 374 ss.; N. HILLING, *Der Grundsatz der Pars sanior bei der kirchlichen Wahlen*, in *Festschrift Felix Porsch*, Paderborn 1923, pp. 228-234; E. RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario*, cit., p. 50 ss.; P. GROSSI, *Unanimitas*, cit., p. 320 ss.; Ph. HOFMEISTER, “*Pars sanioris consili*” (*Regula c. 64*), in “*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*”, LXX, 1959, pp. 12-24; e soprattutto L. MOULIN, *Sanior et maior pars. Note sur l’évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VIe au XIIIe siècle*, in “*Revue historique de Droit français et étranger*”, 4e sér., XXXVI, 1958, pp. 368-397 e 491-529 (compresa la bibliografia alle pp. 521-529). Moulin considera il cap. 64 della regola dei benedettini come il “trionfo della qualità”. Di lui si veda anche *Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes*, in “*Revue internationale d’Histoire politique et constituonnelle*”, III, 1953, pp. 106-148 (p. 123 ss.). Si considerino infine J. GAUDEMET, *Unanimité et majorité (Observations sur quelques études récents)*, in *Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, Paris 1960, pp. 149-162, e P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., p. 276 ss.

facta a maiori parte Capituli; nisi etiam illa pars sit sanior” (135). Che a un maggior numero di voti corrisponda anche una ragione più alta (*sanioritas*), lo decide di volta in volta il titolare del potere di giurisdizione. Un sistema siffatto, quando manchino strumenti di controllo di questo o d’altro tipo obbliga peraltro a statuire anche in tema di “*sanioritas*” (si pensi almeno al caso della nomina delle persone ai vertici della gerarchia) e dunque a definire formalmente la qualità che una decisione a maggioranza deve possedere. Per l’elezione del papa, dal 1179, vale la regola della maggioranza dei due terzi (c. 6 X de elect. 1, 6) (136). Ciò ha come conseguenza una sorta di assolutizzazione della maggioranza così qualificata dei membri, a scapito della facoltà d’indirizzo, della quale dispongono i capi dell’intera organizzazione (137). E inoltre questo fa sì che i due terzi dei membri possano sia convocare l’assemblea, sia agire come una corporazione senza alcun mandato formale: “Nam virtutes, et potentiae capituli semper sunt in duabus partibus, prout sunt in congregando ... Ubi autem capitulum est congregatum, tunc valet quod facit maior pars. Nam virtutes capituli sunt in maiori parte, prout est congregatum” (138). Diversamente dalle consuetudini germaniche, che prevedono per la minoranza l’obbligo di uniformarsi (*Folgepflicht*) (139), le maggioranze semplici, assolute o qualificate, sono qui concepite secondo il modello romanistico [cfr. Dig. 50, 1,

(135) Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria primae partis*, cit., fol. 215 v (cap. 57 X de electione 1, 6, n. 1).

(136) Si vedano in proposito: H. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., p. 319; L. MOULIN, *Sanior et maior pars*, cit., p. 385 ss.; R. ZOEPFFEL, *Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien in ihren Entwicklung von 11. bis zum 14. Jahrhundert. Nebst einer Beilage: Die Doppelwahl des Jahres 1130*, Göttingen 1871, pp. 53-66. Sul Concilio Lateranense del 1179 si veda in generale L. DÖNNENBRINK, *Studien zur Entwicklung des Konzilsgedankens im 12. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Laterankonzils von 1179*, Diss. Münster 1949 (dattiloscritto), p. 203 ss.

(137) Cfr. A. ESMEIN, *L’unanimité et la majorité*, cit., p. 380.

(138) Cfr. ANTONIUS a BUTRIO (1338-1408), *In librum quintum decretalium commentarii*, Venetiis 1578, fol. 87 r (cap. 2 X de novi operis nunciatione 5, 32 n. 4), e Id., *In librum primum*, cit., fol. 93 v (cap. 4 X 1, 5 n. 31).

(139) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., II, pp. 51-52 e 475 ss. Si veda anche A. v. WRETSCHKO, *Die Electio communis bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter*, in ZkirchR, XI, 1902, pp. 221-392 (in part. p. 339 ss.).

19 (Scevola): “Quod maior pars curiae effecit, proeo habetur, ac si omnes egerint”; e Dig. 50, 17, 160, 1 (Ulpiano): “Refertur ad universos, quod publice fit per maiorem partem”] e giuridicamente equiparate alla totalità (“fictione iuris, quod fit a maiori parte istius corporis, attribuitur toti corpori”) (140), mentre l’obbligo di uniformarsi, che emerge con chiarezza nel caso dell’elezione del re, si trasforma in obbligo di assoggettamento (141). In virtù di tale identificazione giuridica, l’espressione “repræsentatio” diviene allora d’uso corrente. Ed è perciò una lunga evoluzione storica quella che, verso il 1500, Lorenzo Calcagno condensa nella formula “esse maiorem partem et repræsentare universitatem” (142) o che permette a Giovanni Bertachini (1448-1497) di parlare della regola dei due terzi, dichiarando che “due partes repræsentant totam universitatem” (143).

## VII. *Convergenza nell’idea del corpo deliberativo permanente.*

Le due versioni (quella più statica e quella più dinamica) del motivo della “pars pro toto”, si intrecciano, si compenetrano e infine assumono un più alto rilievo politico, via via che prende forma l’idea di un collegio permanente, che decide e agisce a nome della comunità alla quale appartiene, esercitando alcuni dei diritti a essa spettanti (144). Per ciò che attiene al nesso oggettivo, che unisce tali versioni e le rende convergenti, vale la pena riferirsi, in primo luogo, alla limpida tesi di Esmein, secondo il quale il deferimento del potere decisionale a corporazioni parziali (o a parti di una corpora-

(140) Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria, pars prima*, cit., in cap. 48 X 1, 6 n. 4.

(141) Cfr. H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (1944), Darmstadt 1965, pp. 227 e 231.

(142) Cfr. LAURENTIUS CALCANEUS, *Consilia*, Lugduni 1549, fol. 132 r (cons. 76, n. 22).

(143) Cfr. JOHANNES BERTACHINUS FIRMANUS, *Repertorium. Quarta pars*, Lugduni 1562, fol. 220 v. Si veda anche ANGELUS ARETINUS de GAMBILIONIBUS († dopo il 1451), *Commentarii in IV Institutionum Justiniani libros*, Venetiis 1568, fol. 49 v (inst. 1, 23, 6 n. 17): “duae partes, et ultra, totam ... universitatem repræsentantes”.

(144) Questo punto è trattato in modo assai stimolante in H. A. SCHWARZ-LIEBERMANN von WAHLENDORF, *Mebrheitsentscheid und Stimmenwägung. Eine Studie zur Entwicklung des Völkerverfassungsrechts*, Tübingen 1953, pp. 30-59. Si veda anche W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., p. 70.

zione) è in sintonia con lo spirito del feudalesimo. Leggiamo infatti: “Questo cambiamento venne favorito dallo spirito generale della società feudale, al cui interno la popolazione non organica non ha di per sé alcun diritto: i diritti appartengono infatti solo a determinati corpi organizzati” (145). La decisione a maggioranza pare perciò il seguito inevitabile di tale restrizione del collegio decisionale: poiché non v’è dubbio che l’unanimità sia assai più probabile all’interno di un collettivo acclamante e ben guidato, piuttosto che entro un gruppo più piccolo. Esmein, per esprimere questo concetto, non ricorre a perifrasi e drasticamente si chiede: contrariamente a quanto accade in un’assemblea generale comunitaria, come può darsi uniformità di pareri entro il capitolo di un duomo, ove, alla stregua di ogni piccolo collegio, pullulano e si moltiplicano gli intrighi?

In termini diversi e in senso contrario, il processo di formazione dei collegi decisionali permanenti può anche essere concepito come esito di uno sforzo compiuto congiuntamente dai signori feudali e da altri titolari di potere, al fine di istituzionalizzare l’unità politica. Allorché il consorzio dei privilegiati considera se stesso come segmento consolidato di una collettività più ampia, al punto di proclamarsi corporazione guida di una corporazione maggiore, ecco che la sue decisioni si estendono anche ai non privilegiati, in virtù di un ordinamento interno che è esso stesso a istituzionalizzare e che scaturisce da pretese individuali di potere. Ma condizione di possibilità di un tal esito è pur sempre il carattere corporato dell’assemblea deliberante. E questo carattere corporato non può darsi senza il riferimento a principî quali la collegialità e la maggioranza. Dunque a fondare e a sostenere la pretesa corporativa alla “representatio identitatis” non è una democratica pienezza di poteri, ma l’uguaglianza collegiale e la procedura delle decisioni a maggioranza che vigono entro un gruppo privilegiato.

---

(145) Cfr. A. ESMEIN, *L’unanimité et la majorité*, cit., p. 372. La citazione successiva è ivi, p. 374.

VIII. *La dottrina del collegio dei principi elettori in Lupold von Bebenburg, Guglielmo da Ockham e Konrad von Meigenberg.*

Nella lotta che Ludovico il Bavaro condusse contro il papato e che fu a un tempo lotta per il trionfo dell'imperialità su rivendicazioni già quasi orientate verso lo "Stato nazionale", prese corpo, durante il luglio 1338, il partito dei principi elettori, avverso sia al papa che alla Francia. Il circolo elettorale di Rhens dichiarò conforme al diritto imperiale la norma, stando alla quale, per reggere le sorti dell'Impero, il monarca eletto dai principi elettori o dalla loro maggioranza non aveva bisogno di alcuna conferma papale <sup>(146)</sup>. Con la legge imperiale "Licet iuris", emanata il 6 luglio dello stesso anno e ispirata alla visione universalistica del partito minoritico-imperiale <sup>(147)</sup>, Ludovico fece ancora un passo oltre, proclamando che l'elezione avrebbe pure garantito automaticamente all'eletto i diritti e il titolo d'imperatore <sup>(148)</sup>.

---

<sup>(146)</sup> "... hoc esse de iure et antiqua consuetudine imperii approbata, quod postquam aliquis a principibus electoribus imperii vel a maiori parte numero eorundem principum etiam in discordia pro rege Romanorum est electus, non indiget nominatione, approbatione, confirmatione, assensu vel auctoritate sedis apostolice super administratione honorum et iurium imperii sive titulo regio assumendis, et quod super hiis talis electus non habet necessario recurrere ad eandem sedem, sed quod sic est habitum, obtentum et observatum a tempore, de cuius principio memoria non existit, quod electi a principibus electoribus imperii concorditer vel a maiori parte, ut supra, sibi titulum regum assumpserunt ac bona et iura imperii administrarunt, et quod de iure et consuetudine hoc licite facere potuerunt et poterunt, nulla approbatione vel licencia dicte sedis apostolice super hoc habita et obtenta" (citato in K. ZEUMER, *Ludwigs des Bayern Königwablgesetz "Licet iuris" vom 6. August 1338. Mit einer Beilage: Das Renser Weistum vom 16. Juli 1338*, in NA, XXX, 1905, pp. 85-112, in part. pp. 111-112). Si vedano al riguardo: S. RIEZLER, *Widersacher der Päpste*, cit., p. 95 ss.; C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern*, cit., II, p. 66 ss.; K. HOHLBAUM, *Der Kurverein von Rense i.J. 1338*, Berlin 1903; E. E. STENGEL, *Avignon und Rhens*, cit., pp. 35 ss. e 112 ss.; H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl*, cit., pp. 216-217; H. O. SCHWÖBEL, *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Baiern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330-1346*, Weimar 1968, p. 278 ss.; e W. BECKER, *Der Kurfürstentrat*, cit., p. 61 ss.

<sup>(147)</sup> Il suo influsso peraltro non va sopravvalutato. Cfr. J. v. PFLUGK-HARTTUNG, *Anbang, Gegner und Hilfsmittel Ludwigs des Bayern in seinem Kampfe mit der Kurie*, in ZfKG, XXI, 1901, pp. 186-232 e 463-487 (in part. p. 195 ss.).

<sup>(148)</sup> "Licet iuris utriusque testimonia manifeste declarent, imperialem dignitatem et potestatem immediate a solo Deo ab initio processisse et Deum per imperatores et

Mentre il *Weistum* di Rhens, pur trattando della monarchia imperiale, menziona solo, per ragioni politiche, il “re dei romani”, la legge dell’impero fa invece esclusivo riferimento all’imperatore, a cui tutte le nazioni son sottoposte. Ambedue i documenti statuiscono che nella monarchia elettiva tedesca è già insita l’imperialità e che pertanto il ruolo di preminenza nell’Impero compete ai principi elettori. Ma questa idea non è del tutto nuova. Durante il XIII sec., diverse leggende storiche già collegano l’elezione del “princeps” all’idea della “translatio imperii”<sup>(149)</sup>. In tacito contrasto con la variante curiale del diritto d’elezione per concessione pontificia, Jordan von Osnabrück sostiene, ad esempio, che Carlo Magno, all’indomani dell’incoronazione a imperatore romano, abbia disposto il mantenimento dell’“imperium” ai principi e alla loro “elezione canonica”, non essendo conveniente che il “regnum ecclesiae” si trasmetta per diritto ereditario<sup>(150)</sup>. Lo stesso colle-

---

reges mundi iura humano generi tribuisse, ac quod imperator ex sola electione eorum, ad quos pertinet electio, verus efficitur imperator nec alicuius alterius eget confirmatione seu approbatione, quoniam in temporalibus superiorem non habet in terris, sed eidem omnes subsunt nationes, ... quod postquam aliquis eligitur in imperatorem sine in regem ab electoribus imperii concorditer vel a maiori parte eorumdem, statim ex sola electione est verus rex et imperator romanorum censendus et nominandus” (citato da K. ZEUMER, *Ludwigs des Bayern Königswahlgesetz*, cit., pp. 100-101). Si veda anche O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen*, cit., pp. 6-7.

<sup>(149)</sup> Cfr. W. GOEZ, *Translatio Imperii*, cit., p. 175. Sulle diverse versioni della leggenda dei principi elettori si vedano M. BUCHER, *Die Entstehung und Ausbildung der Kurfürstenfabel*, Freiburg im Breisgau 1912, e E.E. STENGEL, *Den Kaiser macht das Heer*, Weimar 1910, p. 75 ss. Quest’ultimo saggio, in una versione fortemente ampliata, è reperibile anche in Id., *Abhandlungen und Untersuchungen*, cit., pp. 1-169 (in part. p. 150 ss.). Sulla vera storia delle origini del collegio dei principi elettori (ossia sulla trasformazione del suffragio prelazionale, connesso all’elettorato, in diritto elettorale esclusivo) si vedano: L. QUIDDE, *Die Entstehung des Kurfürstenkollegiums*, Frankfurt am Main 1884; Ch. C. BAILEY, *The Formation of the German College of Electors in the Mid-Thirteenth Century*, Toronto 1949; M. LINTZEL, *Die Entstehung des Kurfürstenkollegs* (1952), Darmstadt 1967. Si segnalano inoltre i primi due capitoli del compendioso e dettagliato W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., nonché M. KRAMMER, *Der Kurfürstenkolleg von seinen Anfängen bis zum Zusammenschluss im Rensser Kurverein des Jahres 1338*, Weimar 1913, e Id., *Quellen zur Geschichte der deutschen Königswahl und des Kurfürstenkollegs*, I-II, Leipzig und Berlin 1925.

<sup>(150)</sup> Cfr. G. WAITZ, *Des Jordanus von Osnabrück Buch über das Römische Reich*, Göttingen 1869, p. 69: “Sciendum est igitur, quod sanctus Karolus Magnus imperator de consensu et mandato Romani pontificis, ordinatione sibi divinitus inspirata, instituit et

gamento porta anche i curialisti a identificare fra loro l'elezione del "re dei romani" e quella dell'imperatore <sup>(151)</sup>. Essi parlano del monarca eletto come del "rex in imperatorem postmodum promovendus", gli concedono l'uso dei diritti d'imperatore (anche se non ancora del relativo titolo) e d'altro canto ribadiscono con fermezza il requisito dell'approvazione pontificia <sup>(152)</sup>. Assai importante, entro un simile contesto, è la disposizione del *Decretum* di Graziano (cap. 24 D. 93), secondo cui è l'esercito a nominare l'imperatore. Essa ci è tramandata da una lettera di San Girolamo e così recita: "Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Eraclem et Dionisium episcopos, presbiteri ex se semper unum eligebant et in excelsiori gradu collocabant, quem episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat". Tramite questa lettera, l'idea che sia l'esercito a fare l'imperatore diviene in seguito l'argomento preferito dagli imperialisti, vuoi perché esclude ogni ingerenza papale, vuoi perché l'equiparazione autoritativa dell'esercito col popolo permette poi di insinuare l'uguaglianza fra i principi e l'esercito e, da ultimo, fra gli elettori e i principi <sup>(153)</sup>. Tutto questo, come già si è detto, nel 1338 non costituisce più una novità. Né può considerarsi un grande passo avanti il ripudio della pretesa papale all'approvazione, che a ciò fa seguito sul piano politico e che è dichiarato più o meno espressamente. Del tutto nuova è invece la proclamazione, secondo i modelli canonistici, del puro principio di maggioranza, ossia della semplice decisione in base al numero. Essa qui non è più combinata all'idea eterogenea (poiché debitrice al principio di unanimità) dell'obbligo di uniformarsi per la minoranza: idea che lo *Schwabenspiegel* ancora fa valere nel caso in cui quattro elettori (su sette) votino concorde-

---

precepit, ut Imperium Romanorum apud electionem canonicam principum Germanorum in perpetuum resideret. Non enim convenit, sanctuarium Dei, id est regnum ecclesiae, jure hereditario possideri". Si veda al riguardo F. WILHELM, *Die Schriften des Jordanus von Osnabrück*, in MIOG, XIX, 1898, pp. 615-675.

<sup>(151)</sup> Cfr. K. G. HUGELMANN, *Die deutsche Königswahl im corpus iuris canonici*, Breslau 1909, pp. 63 ss. e 133 ss.

<sup>(152)</sup> Cfr. E.E. STENGEL, *Den Kaiser macht das Heer*, cit., pp. 43-44 (o 102 ss.) e F. ANDRAE, *Das Kaisertum*, cit., p. 10 ss.

<sup>(153)</sup> Cfr. E.E. STENGEL, *Den Kaiser macht das Heer*, cit., p. 43 ss. (o 107 ss.).

mente <sup>(154)</sup>. Il principio della decisione a maggioranza trae poi conferma e incremento dalla Bolla Aurea del 1356: in special modo da "una delle (sue) disposizioni più importanti" <sup>(155)</sup>, che, diversamente dal *Weistum* di Rhens, si mostra coerente nel ritenere tale decisione valida e non più "controversa" <sup>(156)</sup>. Una volta in vigore, il principio di maggioranza ha per effetto la trasformazione del collegio degli elettori in capitolo dell'Impero, e dunque in corporazione <sup>(157)</sup>. Allorché decidono a maggioranza, gli elettori si pronunciano non più individualmente, ma come "universitas" dell'Impero: e dati i rapporti costituzionali vigenti, agiscono nell'interesse di quest'ultimo. Questa "representatio" corporativa del *Reich*, questa riunione qual "corpo" degli elettori del monarca, questa dissoluzione, attuata per via istituzionale, dell'unità dinastica di stirpe e ufficio, questo fare astrazione dalla persona del "reggitore", questa oggettivazione dell'unità dell'Impero: tutto questo, insomma, segna un importante progresso lungo la via che porta lo "Stato per associazione di persone" a perdere la qualità "aristocratica" e ad acquisire in cambio quella "istituzionale" <sup>(158)</sup>.

Il nesso che, al principio di maggioranza, collega sia il carattere corporativo sia la funzione di rappresentanza del collegio degli elettori, è analizzato con grande perspicuità da Lupold von Beben-

---

<sup>(154)</sup> Cfr. A. v. WRETSCHKO, *Der Einfluss*, cit., p. 200 ss.; E. E. STENGEL, *Avignon und Rhens*, cit., pp. 116-117, nota 4; H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl*, cit., pp. 217-218; e W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., p. 68 ss.

<sup>(155)</sup> Cfr. K. ZEUMER, *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV., I. Teil: Entstehung und Bedeutung der Goldenen Bulle*, Weimar 1908, p. 18. si veda anche H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl*, cit., p. 221 ss.

<sup>(156)</sup> Il documento, alle righe iniziali del cap. II, par. 4, così recita: "Postquam autem in eodem loco ipsi vel pars eorum maior numero elegerit, talis electio perinde haberi et reputari debet, ac si foret ab ipsis omnibus nemine discrepante concorditer celebrata" (cfr. K. ZEUMER, *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV., II. Teil. Text der Goldenen Bulle und Urkunden zu ihrer Geschichte und Erläuterung*, Weimar 1908, p. 15). Nel *Weistum* di Rhens, il cui testo è citato *supra*, alla nota 146, compare la formula "etiam in discordia".

<sup>(157)</sup> Si veda al riguardo E. L. PETERSEN, *Studien zur goldenen Bulle von 1356*, in DA, XXII, 1966, pp. 227-253 (in part. pp. 243-244 e 251-252). Più chiaro e deciso su questi punti è comunque W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., pp. 58 ss. e 68 ss. Sull'influenza della canonistica sulla formazione del carattere corporato del collegio degli elettori, si veda K. G. HUGELMANN, *Die deutsche Königswahl*, cit., p. 157 ss. e 178 ss.

<sup>(158)</sup> Su questi due concetti cfr. Th. MAYER, *Ein Rückblick*, in ID., *Mittelalterliche Studien. Gesammelte Aufsätze*, Lindau-Konstanz 1959, pp. 463-503 (in part. p. 501).

burg, canonista per formazione, canonico di Würzburg e più tardi vescovo di Bamberg. Questo studioso, che si può dire abbia ispirato il *Weistum* di Rhens (al pari di Guglielmo da Ockham per la “Licet juris”), porta a termine nel 1340 il *De iuribus regni et imperii Romanorum* <sup>(159)</sup>, un importante trattato, considerato da qualcuno, non a torto, il primo tentativo di costruzione di un sistema di diritto pubblico germanico <sup>(160)</sup>. Lupold compendia il diritto dell’Impero in cinque proposizioni principali. Dopo aver stabilito che il monarca eletto per volontà concorde dei principi elettori acquista il diritto a governare l’Impero, in via diretta e unicamente in base a questa elezione (cap. V), egli prosegue assicurando che la stessa ha un identico effetto legale, anche nel caso in cui scaturisca solo da un pronunciamento a maggioranza <sup>(161)</sup>. Nel cap. VI, con argomenti che, in questa sede, paiono oltremodo illuminanti, il

---

<sup>(159)</sup> Le citazioni che seguono sono tratte da un’edizione di Heidelberg del 1664. Edizioni più antiche si trovano in S. SCHARDIUS, *De iurisdictionis auctoritate et praeeminentia imperiali*, 1561, p. 328 ss., e in ID., *Syntagma tractatum de imperiali iurisdictione*, Strasburgo 1609, p. 167 ss. Una mia parziale traduzione tedesca in A. VOIGT (a cura di), *Der Herrschaftsvertrag*, Neuwied am Rhein 1965, pp. 67-71. Sulle origini, la vita, le vicende e l’attività letteraria di Lupold si veda A. SENGER, *Lupold von Bebenburg*, Bamberg 1905. Un ritratto biografico in E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen 1963, pp. 30-58. La principale monografia di riferimento resta comunque quella di H. MEYER, *Lupold von Bebenburg. Studien zu seiner Schriften*, Freiburg im Breisgau 1909.

<sup>(160)</sup> Cfr. R. MOST, *Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg*, cit., p. 445. Già Höhlmann (cfr. *Der Kurverein von Rense*, cit., p. 84) aveva indicato in Lupold il primo esponente della scienza del diritto pubblico tedesco. Stengel (cfr. *Avignon und Rhens*, cit., p. 220) lo ha poi esaltato come “il più importante giurista del suo tempo”. I giudizi negativi di Riezler (cfr. *Widersacher der Päpste*, cit., p. 107 ss.) e di Ottokar Lorenz (cfr. *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, Berlin 1887, II, p. 357) si basano sull’assunto incongruente, secondo il quale Lupold non trattò in modo critico gli elementi storici della propria costruzione teorica, il fatto poi che egli si trovi in linea con l’antica pubblicistica “smaniosa di leggende storiche” (Goffredo da Viterbo, Jordan von Osnabrück, Alessandro di Roes, Engelbert von Admont) non esclude un giudizio positivo sulla sua statura di giurista. Si veda infatti R. SCHOLZ, *Kämpfe um den Reichsgedanken*, cit., p. 311. Contro Riezler e Lorenz si veda già O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 67 ss.

<sup>(161)</sup> Cap. VI, p. 64 ss. Le altre tre proposizioni principali (enunciate ai capp. VII-IX, p. 68 ss.), sono: a) che il re dei romani, in virtù dell’elezione conseguita all’unanimità o a maggioranza presso i principi elettori, dispone, in Italia come nelle restanti province dell’Impero, dello stesso potere che spetta all’imperatore; b) che l’eletto, per esercitare questo potere, non ha bisogno dell’approvazione del papa; e c) che

principio di maggioranza viene giustificato in base al carattere corporativo del collegio degli elettori: e tale carattere è fatto dipendere, a sua volta, dalla funzione di rappresentanza a cui il collegio è preposto. La chiave di volta è qui costituita dall’equiparazione del collegio con una corporazione più ampia e ugualmente strutturata in base al principio di maggioranza <sup>(162)</sup>. Scrive infatti Lupold <sup>(163)</sup>: “Sono del parere che questa elezione competa a loro (i principi elettori) come collegio o come corporazione (*universitas*). Il motivo (è che) ...: senza l’istituzione degli elettori, tutti i principi e gli altri rappresentanti del popolo, soggetto al regno e all’impero romano (*omnes principes et alii repraesentantes populum subjectum Romano regno et imperio*), quando si trattasse di decidere la titolarità del potere in base a principi giuridici generali (*de jure gentium*), avrebbero facoltà di eleggere ciascuno un proprio re e imperatore... Poiché di quest’elezione sono ora incaricati determinati principi, si deve ritenere che essi vi procedano in luogo e con l’autorità di tutti gli altri principi e del popolo, intesi come un tutt’uno (*vice et auctoritate universitatis principum et populi*). E che dunque l’elezione vada considerata come se ad attuarla fosse stata la corporazione intera (*tota universitas*) dei principi e del popolo medesimo... Non si può dire pertanto che l’elezione competa a loro (ai principi elettori) come individui singoli, ma occorre dire semmai che essi agiscono come collegio o come corporazione di tutti i principi e del popolo (*ut ad universitatem omnium principum et populi*)”. E ciò implica, di conseguenza, che per il collegio degli elettori deve valere quel che vige per qualsiasi corporazione, ossia che “quanto accade per decisione della maggioranza dei membri va ritenuto vincolante, come se accadesse per volontà di tutti i membri”, in quanto unico corpo unitario. Se poi si tien conto che l’elezione del monarca è cosa che riguarda l’intero consorzio, si deve ammettere che nell’adempimento della loro funzione (e a prescindere dal modo in cui il diritto esclusivo d’elezione è derivato loro) i principi elettori formano

---

il re dei romani non presta al papa alcun giuramento di soggezione (feudale), ma solo un giuramento di protezione.

<sup>(162)</sup> Cfr. H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl*, cit., p. 225.

<sup>(163)</sup> Cap. VI, pp. 66-67. Si vedano al riguardo: H. MEYER, *Lupold*, cit., pp. 163-164; R. MOST, *Der Reichsgedanke*, cit., p. 454 ss.; e soprattutto W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., p. 91 ss.

un'unità, un'istituzione, una corporazione ristretta all'interno di un'altra più vasta: in breve, sono un organo collegiale che dà concreta espressione all'unità corporata del "populus". Criterio di unità, per il tutto come per questa sua parte che si identifica nel consiglio degli elettori, è invariabilmente la decisione a maggioranza: la stessa che, entro un siffatto contesto giuridico-corporativo, dimostra, anche in assenza di altri elementi, come gli elettori agiscano non in ragione di una prerogativa propria, individuale e aristocratica, ma in qualità di rappresentanti "vice et auctoritate universitatis".

Il verbo "repraesentare" assume così un significato ben preciso. Esso indica l'adempimento della funzione creativa (*Kreationsfunktion*), che è necessaria al perpetuarsi dell'unità politica (nel caso in cui venga meno o si renda impossibile la successione per linea dinastica) e che per diritto naturale risiede (sussidiariamente) nel popolo, ossia è immanente al consorzio politico. Tenendo a mente la metafora "corpus-caput" e il relativo schema giuridico-corporativo, si può dire che la "repraesentatio" in generale (e quella degli elettori in particolare) indichi il modo in cui tale adempimento ha luogo: ossia pel tramite di una parte privilegiata e storicamente determinata della corporazione tutta quanta. Di questa "repraesentatio", Lupold von Bebenburg pone opportunamente in risalto il carattere storico-relativo. Con riferimento al passo della lettera di San Girolamo precedentemente citato, egli rileva infatti che: "exercitus seu populus Romanus eo tempore repraesentavit totum populum Romano imperio subjectum" (164). È poi evidente come, nel presente contesto, il fatto che i rappresentanti agiscano "vice et auctoritate universitatis" non implichi per loro il conferimento dei pieni poteri, nell'accezione democratica del termine. La pienezza di poteri, della quale dispongono, ha come unico contrassegno il carattere vincolante della decisione presa a maggioranza: di una procedura, cioè, nella quale alcuni individui, rappresentandosi a un tutto, si affermano come la sua parte deliberante, e così costituiscono il tutto. Lupold insomma, con buona pace di Gierke, che non esita ad annoverarlo fra i precursori del sistema rappresentativo (165), è ben lungi dal far dipendere da un mandato elettorale questa "rappre-

(164) Cap. V, p. 55.

(165) Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 170.

sentanza” esercitata collettivamente nell’ambito delle rispettive assemblee. Il nesso che unisce la rappresentanza al mandato elettivo è un’istituzione moderna. Se valutata in termini politici, l’importanza di Lupold sta nella fondazione da lui fornita tramite il diritto naturale (e dunque immanente all’Impero) alla legittimità del potere imperiale <sup>(166)</sup>, mentre, per ciò che attiene alla costruzione giuridica, essa consiste nell’elaborazione sistematica di ambedue gli aspetti dell’idea corporativa della “pars-pro-toto”, ovvero della “repraesentatio”. Notiamo del resto come Lupold rafforzi, in senso alto-aristocratico, la dimensione istituzionale del concetto della rappresentanza, allorché parla degli elettori, nell’adempimento della funzione elettorale, come di “rappresentanti di rappresentanti” (“repraesentantes in hoc omnes principes et populum Germaniae, Italiae, et aliarum provinciarum et terrarum regni et Imperii, quasi vice omnium eligendo”) <sup>(167)</sup>, o meglio come di rappresentanti della totalità dei principi e degli altri ottimati che, per tradizione, rappresentano il popolo (“omnes principes et alii repraesentantes populum”) <sup>(168)</sup>.

Va infine rilevato come oggetto della rappresentanza, per Lupold, sia sempre ed esclusivamente il concreto popolo del *Sacrum Imperium*. In ciò risiede la differenza che lo separa dall’altro grande imperialista del periodo, ossia da Guglielmo da Ockham, *leader* del partito minoritico-imperiale. Costui, per dimostrare la piena indipendenza del potere imperiale dal papa (quale semplice parte del “populus romanus” ancora esistente) e per relativizzare, inoltre, la posizione costituzionale del consiglio degli elettori, attribuisce una valenza universale alla categoria romanistica del “populus”, tanto da farvi rientrare tutti i popoli insediati nelle province romane <sup>(169)</sup>.

<sup>(166)</sup> Si veda al riguardo W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., pp. 93-94.

<sup>(167)</sup> Cap. V, p. 55 (cfr. anche p. 56).

<sup>(168)</sup> Vedi *supra* la nota 163. Cfr. anche cap. V, p. 54: “principes et natu majores Francorum, Alemaniorum, Bavarorum et Saxonom, qui repraesentabant totum populum Germaniae”.

<sup>(169)</sup> Così in R. MOST, *Der Reichsgedanke*, cit., pp. 455 (nota 8) e 475 ss., come pure in J. MIETHKE, *Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham*, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, Berlin-New York 1971, pp. 163-185 (in part. p. 180), e infine in W. BECKER, *Der Kurfürstenrat*, cit., pp. 97-98 (contro H. MEYER, *Lupold*, cit., p. 163, e contro O. v.

Nelle *Octo quaestiones de potestate papae*, edite nel 1342, Ockham menziona la dottrina di “un certo onorevolissimo dottore” (Lupold infatti, allievo di Giovanni d’Andrea, aveva conseguito il titolo di “doctor decretorum”) e, riferendosi al primo argomento principale (circa la storia dell’investitura di re e imperatori) ne riduce le componenti a un’unica tesi: che cioè il pronunciamento dei principi elettori conferisce il potere all’eletto solo su quei territori che già erano sottomessi a Carlo Magno prima della sua incoronazione a imperatore. L’elezione sta infatti al posto della successione ereditaria: e non può dunque conferire più diritti di quanti quest’ultima non ne trasmetta <sup>(170)</sup>. A un argomento così ridotto, Ockham contrappone poi la propria tesi, secondo cui il potere di Carlo Magno venne prima di tutto legalizzato dalla “translatio imperii”, della quale fu artefice, a suo dire, non il papa, ma il popolo romano (con incluso il pontefice) <sup>(171)</sup>. Ciò ha fatto sì che, da quel momento in poi, fra il regno e l’impero-cristiano si sia instaurato un legame necessario: e questo entro la perdurante cornice dell’impero romano-pagano, quale immutabile fondamento di diritto <sup>(172)</sup>. Ockham, non ha interesse a stabilire se il dominio imperiale romano fosse legittimo già *ab initio* o quando e come esso lo sia divenuto (magari a seguito di una qualche usurpazione tirannica). Quel che è certo, a

---

GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 572, nota 147). Su quanto segue si vedano ancora R. MOST, *Der Reichsgedanke*, cit., pp. 474-475; W. KÖLMEL, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen 1962, pp. 139 ss. e 144 ss.; R. SCHOLZ, *Wilhelm Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principato tyrannico*, Leipzig 1944, pp. 25-28; G. de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge, IV: Guillaume d’Ockham: Defense de l’empire*, Louvain-Paris 1962, pp. 92 ss. e 113 ss.

<sup>(170)</sup> (GUILLELMUS DE OCKHAM), *Octo quaestiones de potestate papae* (q. VIII, cap. 3), edito in M. GOLDAST, *Monarchia Sacri Romani Imperii* (1614), Graz 1960, pp. 314-391. Le citazioni che seguono però sono tratte da GUILLELMUS de OCKHAM, *Opera politica*, a cura di J. G. Sikes, Mancunni 1940, I, pp. 1-221. La citazione presente è a p. 184. Si vedano anche le pp. 126-137 e 145-149 (q. IV, capp. 1-4) e 182 ss. (q. VIII, cap. 2).

<sup>(171)</sup> Ivi, p. 131 (q. IV, cap. 3).

<sup>(172)</sup> Ivi, p. 191 (q. VIII, cap. 4). Si vedano poi su quanto segue: A. HAMMAN, *La doctrine de l’église et de l’état chez Ockham*, cit., pp. 103 ss. e 146 ss.; Ph. BOEHNER, *Ockham’s Political Ideas*, in Id., *Collected Articles*, cit., pp. 442-468 (in part. p. 454 ss.); M.A. SCHMIDT, *Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham*, in “Theologische Zeitschrift”, VII, 1951, pp. 265-284 (in part. pp. 274-275 e 279-280); e J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., p. 549 ss.

suo dire, è che di tale legittimità fa fede la condotta del Cristo e dei suoi apostoli, ossia l’atteggiamento che essi mantennero verso il potere imperiale e che, almeno da allora, vale a dissipare al riguardo ogni residuo dubbio<sup>(173)</sup>. Ci si può chiedere poi se esista un potere legittimo (ossia voluto da Dio) anche presso gli infedeli (con incluso un diritto alla “guerra giusta” esteso anche a loro) o se, altrimenti, i popoli dell’impero romano vi si siano assoggettati spontaneamente, sì da legittimare l’imperialismo di Roma. Ma nell’un caso come nell’altro il fondamento giuridico è comunque dato dalla libertà naturale di organizzarsi politicamente, e cioè, per dirla in termini più esatti e più propriamente ockhamiani, nella facoltà che tutti gli uomini liberi traggono da Dio e dalla natura, di “porre avanti a sé un reggitore”<sup>(174)</sup>, in modo tale che sottomettersi a lui equivalga a trasmettergli la facoltà di giurisdizione, di cui il popolo è *ab initio* il titolare. Questo potere si dirà allora che discende direttamente da Dio, nel senso che il reggitore così legittimato sarà in via di principio responsabile solo nei Suoi confronti (eccezion fatta per i casi di resistenza) e non ammetterà su di sé altra autorità che la Sua<sup>(175)</sup>. Dunque, se il *Reich* deriva la propria legittimità solo dalla trasmissione dell’“imperium” così istituito dai romani, se può esserci solo *un* imperatore romano e se il collegio dei principi elettori è incaricato di eleggere quest’unico re e imperatore, allora i principi elettori agiscono non solo per i popoli dell’impero di Carlo Magno prima dell’incoronazione a imperatore, bensì per tutte le popolazioni che, a suo tempo, furono già sottomesse all’“imperium” di Roma. Con le parole di Ockham: “principes electores ratione institutionis qua instituti sunt electores supremi regis et imperatoris habent eligere imperatorem, repraesentantes in hoc omnes principes et populum Germaniae, Italiae, Indiae, Africae, Graeciae et aliorum provincia-

<sup>(173)</sup> Cfr. OCKHAM, *Octo quaestiones*, cit., p. 41 ss. (q. I, cap. 10) e Id., *Breviloquium*, in R. SCHOLZ, *Wilhelm Ockham als politischer Denker*, cit., p. 159 ss. (lib. IV, cap. 10).

<sup>(174)</sup> Ivi, p. 161 (lib. IV, cap. 10): “A Deo enim et a natura habent omnes mortales, qui nascuntur liberi et iure humano nequaquam alteri sunt subiecti, quod sponte possunt sibi rectorem, preficere”. Si veda anche ivi, p. 128 (lib. III, cap. 8): “potestas... instituendi rectores iurisdictionem habentes, data est a Deo immediate non tantum fidelibus, sed etiam infidelibus”; e *ibidem* (lib. III, cap. 7).

<sup>(175)</sup> Ivi, pp. 150 (lib. IV, cap. 5), 151 (cap. 6) e 153 (cap. 8).

rum, quae de iure Romanorum imperio sunt subiectae, quasi vice omnium eligendo” (176).

Questo riferimento astratto e universalistico permette a Ockham di rispondere in modo più preciso (ma anche più distante dalla realtà) alla domanda inerente al tipo e al fondamento della rappresentanza dei principi elettori: domanda che Lupold, come abbiamo visto, affronta con analogie giusnaturalistiche e teorico-corporative. Ockham ritiene infatti che gli elettori rappresentino in quanto succedono in una funzione: “electio regis et imperatoris, quae fit nunc per principes electores, succedit et subrogata est in locum illius electionis quae quondam fiebat per populum Romanum seu exercitum, qui populus Romanus seu exercitus tunc repraesentabat totum populum Romanum imperio Romano subiectum” (177). Ne consegue che alla loro elezione pertenga non solo la stessa forza, ma anche la stessa natura di quella a cui, in passato, procedeva l’esercito o il popolo romano in quanto “caput omnium aliorum de imperio”. Può darsi che questa “caput-repraesentatio” sia concepita non tanto come trasmissione di potere (in base a una delega) e come rappresentanza inglobante (nell’accezione di Gierke) (178), quanto come naturale conseguenza di una differenziazione corporativa, dalle forme storicamente mutevoli e peraltro immutabile nel principio. Ma la posizione degli elettori, in quanto rappresentanti, non è perciò riducibile alla pura e semplice idea della personificazione. E d’altronde va pur sempre rilevato come, al pari della dottrina di Lupold, questa razionalizzazione dell’idea della personificazione non implichi affatto l’altra idea del mandato, conferito in base all’elezione. Gli argomenti fin qui esposti tendono piuttosto a potenziare o a mobilitare in senso funzionale la metafora corporativa della “pars-pro-toto”. Il “populus” qui non è mai altro che un’entità di riferimento essenzialmente passiva. E ciò significa che: “Il rappresentante medievale costituisce una parte della comunità che rappresenta, mentre il rappresentante moderno è del tutto istituito da coloro che lo nominano” (179).

---

(176) Cfr. OCKHAM, *Octo quaestiones*, cit., p. 192 (q. VIII, cap. 4).

(177) Ivi, p. 194.

(178) Così in J. MIETHXE, *Repräsentation und Delegation*, cit., p. 180.

(179) Cfr. H.C. MANSFIELD JR., *Modern and Medieval Representation*, cit., p. 80.

Ockham muove dal principio della “potestas instituendi rectores” e si impegna a costruire in astratto e su basi giusnaturalistiche una monarchia universale. Ma in tale sforzo egli perde di vista, non a caso, tanto la posizione concreta e giuridico-costituzionale dei principi elettori, quanto il ruolo politico che gli stessi effettivamente svolgono <sup>(180)</sup>. Di segno ugualmente tradizionalistico è poi la sua concezione del rapporto fra “imperium” e “sacerdotium”, ossia fra i due ordini che compongono il “tutto” del dominio cristiano del mondo. Anche qui il francescano d’Inghilterra è assai più medievale del canonico tedesco Lupold, il quale sa quanto sia problematica l’identificazione di imperialità e regalità tedesca, e perciò intende neutralizzare questo costante fattore di rischio utilizzando una distinzione reale, ancorché retrodatata storicamente: quella che, nella fattispecie, oppone un’imperialità del *Reich*, quasi sovrana e indipendente dal papa, a un’imperialità universale, arbitrale, che ha carattere (per più versi) morale e che è trasmessa dal papa e dalla Chiesa <sup>(181)</sup>. Una visione del *Reich* parallela a questa, come ha opportunamente notato Erik Wolff <sup>(182)</sup>, si troverà più tardi solo in Leibniz <sup>(183)</sup>. Nella costruzione di Lupold, il significato della “translatio imperii” — che è pietra angolare della sua proiezione storica — resta però qualcosa di oscuro e di sistematicamente vago. Per ciò che attiene alle convinzioni politiche, che sono in lui sicuramente forti, Lupold si colloca a mezza via fra il minorita Ockham e il curialista Konrad von Megenberg, canonico di Ratisbona. Quest’ultimo fu anche suo amico, nonostante le molte controversie che li videro opposti l’uno all’altro.

Nel *De translatione Romani imperii* — lo scritto che Megenberg redige nel 1354, con dedica a Carlo IV <sup>(184)</sup> — si trova già, del resto,

---

<sup>(180)</sup> Cfr. R. SCHOLZ, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker*, cit., pp. 10-11: “Egli è esponente di un partito dell’Impero amico della Chiesa ma non della curia, amico dell’imperatore ma ostile ai principi, che si pone, coi propri membri, al servizio del sovrano, onde respingere sia le prevaricazioni del papa, sia quelle degli elettori”.

<sup>(181)</sup> Cfr. C. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern*, cit., II, p. 84 ss.; H. MEYER, *Lupold*, cit., p. 134 ss.; R. MOST, *Der Reichsgedanke*, cit., p. 460 ss.; A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 500; e R. SCHOLZ, *Kämpfe um den Reichsgedanken*, cit., p. 312.

<sup>(182)</sup> Cfr. E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., pp. 53 e 55.

<sup>(183)</sup> Si veda *supra*, nota 286, p. 215.

<sup>(184)</sup> Il testo è riprodotto in R. SCHOLZ, *Unbekannte kirghenpolitische Streitschrif-*

una formula che, nel suo duplice senso, esprime la summenzionata convergenza, nell'idea della "pars-pro-toto", dell'aspetto cetuale e di quello procedurale. Il contesto di riferimento è il seguente. D'accordo con Lupold e in contrasto col cardinal Ostiense, Megenberg si pronuncia a favore dell'adozione del principio di maggioranza nelle delibere del consiglio degli elettori <sup>(185)</sup>. Egli però tien ferma l'approvazione papale, essendo suo obiettivo primario il rinnovamento e il rafforzamento della dottrina che assegna al papa la superiorità sull'imperatore. Su queste basi, nei capp. 20-22, Megenberg si sforza di attribuire all'imperatore una dipendenza feudale dal pontefice: e lo fa asserendo per valida la cosiddetta Donazione di Costantino <sup>(186)</sup>. La falsità di quest'ultima, benché già ventilata da Ottone III, sarebbe stata dimostrata, per la prima volta, solo dalla critica scientifica dell'Umanesimo <sup>(187)</sup>. Ma già nel corso del XIII sec. i legisti avanzarono, al riguardo, un'obiezione specificamente giuridica, osservando come alla *Donazione* mancasse il benessere dei principi e dei popoli interessati. Per respingere questo attacco e per difendere la validità legale del documento, Megenberg sostiene che, prima di emetterlo, Costantino si sarebbe consigliato coi grandi dell'Impero e che questi "rappresentanti" non avrebbero avuto nulla da eccepire. Nel loro silenzio Megenberg ravvisa l'approvazione di tutto il popolo: e tale è per lui il fattore decisivo. A questo proposito egli reinterpreta, come derivante dal principio del consenso, la nota (e assolutistica) affermazione di Ulpiano circa la *lex regia* (Dig. 1, 4, 1 pr.) <sup>(188)</sup>. Inoltre i membri del consiglio — quei "maiores et meliores terrae" che più volte, in altri passi, egli qualifica con una formula usuale, come "principes et alii populum imperii repræsen-

---

*ten*, cit., II. Teil, pp. 249-345. Si veda anche, di questa raccolta, il I. Teil, pp. 95-127 (analisi del testo). E infine si considerino C. HÖFLER, *Aus Avignon*, cit., pp. 24-31; e H. IBACH, *Leben und Schriften des Konrad von Megenburg*, Diss. Leipzig 1938, p. 82 ss.

<sup>(185)</sup> Cfr. in R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische-Streitschriften*, cit., II, pp. 301-302 (cap. XV).

<sup>(186)</sup> Il testo del documento è edito in H. FUHRMANN, *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)*, Hannover 1968. Si veda al riguardo K. BIHLMEYER, H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, cit., II, pp. 45-46.

<sup>(187)</sup> Il falso risale alla seconda metà dell'VIII sec. Cfr. W. GERICKE, *Wann entstand die Konstantinische Schenkung?*, in ZRG 78 Kan. Abt., XLIII, 1957, pp. 1-88.

<sup>(188)</sup> "Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat".

tantes”<sup>(189)</sup> — sono qui chiaramente individuati secondo la formula canonistica di maggioranza, in quanto “maior et sanior pars”. E infine, data l’opzione dell’autore, favorevole al principio di maggioranza e alla sua adozione in seno al consiglio, essi sono pure designati come “maiores et saniores principatus”. La loro funzione è di rappresentare il popolo più minuto, ossia di agire, in pari tempo, come rappresentanti anche della minoranza dissidente, in contrapposizione alla parte che, del “tutto”, è qualitativamente e quantitativamente più autorevole. Con le parole di Megenberg: “Quidquid principi placuit, precipue ex consensu maiorum et saniorum sui principatus, qui minorem eiam populum representant, vim iuris habet ac vigorem”<sup>(190)</sup>.

15. *La critica politico-ecclesiastica di Guglielmo da Ockham a Marsilio da Padova. L’idea dell’organicità.*

Anche per gli elettori e per i consigli cittadini, come più in generale per i “principes et alii populum repraesentantes”, vale ciò che Heinrich Mitteis ha affermato a proposito dei capi nobili della prima Età Moderna e cioè che non li si può considerare né come funzionari, né come rappresentanti del popolo. “L’unica possibilità di venire a capo di questo fenomeno”, prosegue l’autore, “è data dal concetto della ‘repraesentatio’”<sup>(191)</sup>: ovvero, com’è ormai d’uopo precisare, da quello della “repraesentatio identitatis”. Stando al suo senso originario, tale concetto significa “che i rappresentanti impersonano il popolo, che lo ‘rendono visibile’ o, con espressione più pregnante, che, nell’ambito delle loro competenze, essi *sono* il popolo”. Se però ci si riferisce non solo alla posizione dei capi, ma a personificazioni collettive, allora, a misura che, sugli sviluppi della teoria delle corporazioni, non il “populus” soltanto, né l’unità politica o giuridica via via in questione, ma l’assemblea dei rappre-

<sup>(189)</sup> Cfr. in R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, cit., pp. 285, 299, 303, 318 e 319 (capp. XI, XIV, XV e XXII).

<sup>(190)</sup> Ivi, p. 320 (cap. XXII).

<sup>(191)</sup> Cfr. H. MITTEIS, *Formen der Adels herrschaft in Mittelalter* (1951), ora in ID., *Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Weimar 1957, pp. 636-668 (in part. p. 642).

sentanti è intesa come “corpo” — e a misura che vengono formulate le condizioni di tale relazione identitaria, che è assai particolare poiché non reversibile —, la semplice idea della personificazione regredisce, per far emergere in primo piano quella dell’organicità (192). Tale visione organologica della “repræsentatio” corporativa dell’identità si trova già prefigurata *ab initio* nella dottrina del “corpus mysticum” e nello schema “corpus-caput”. Ricordiamo infatti come alla massima per cui il consiglio eletto impersona la totalità del popolo, Bartolo già abbia aggiunto a corollario che il consiglio opera in quanto volontà razionale del popolo, ossia che “consilium repræsentat mentem populi” (193). A sua volta, Guglielmo da Ockham si avvale di un *topos* assai comune, allorché, per fondare la posizione rappresentativa del collegio dei principi elettori nei riguardi del “popolo tutto” (con ciò intendendo anche le popolazioni non soggette al potere dei principi), afferma che gli elettori rappresentano i Romani “tanquam caput omnium aliorum de imperio” (194).

Il punto di vista dell’organicità emerge non a caso nel modo più forte e diretto dalle dichiarazioni emesse dai minoriti, soprattutto in ordine alla politica ecclesiastica: e ancor meglio dalla polemica che li vede opposti a Marsilio da Padova. Dinanzi alla crescita di uffici ecclesiastici a carattere autoritario e dotati di pieni poteri, il credente e oppositore politico assume un contegno incomparabilmente più critico e distanziato di quanto non faccia verso le pretese imperiali di potere o verso le identificazioni secolari di signori e associazioni politiche. Il punto archimedeo — che conferisce anche un’importanza universale a questa controversia ecclesiastica — risiede per lui proprio nella fede cristiana: la stessa, pel cui tramite tanto l’organizzazione della Chiesa in generale, quanto la “repræsentatio identitatis” in particolare, divengono pensabili (non solo in linea di principio, ma in senso sistematico, corrente e attuale) come un’istituzione umana mutevole nel tempo, e dunque come una delle

---

(192) Sul concetto di organicità si veda H. J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, p. 91 ss. e 224 ss.

(193) Per questa citazione si veda *supra*, nota 36, p. 234.

(194) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Octo quaestiones*, cit., p. 194 (q. VIII c. 4).

possibili costituzioni, di cui può dotarsi un'entità mai del tutto istituzionalizzabile.

Ockham distingue fra “Ecclesia universalis” ed “Ecclesia Romana”. Ma a differenza di altri autori di epoche passate, egli non intende con ciò una semplice separazione della Chiesa “tutta” dalla Chiesa del vescovo di Roma. È vero che, riferendosi alla Chiesa universale, egli si serve di espressioni convenzionali, come “tota congregatio” e “communio fidelium” (195). Tuttavia allorché concepisce la “Ecclesia Romana” quale forma esterna della Chiesa (ossia quale configurazione storica e giuridicamente costituita della comunità romano-pontificia), Ockham riserva l'altra e più vetusta espressione (sc. “Ecclesia universalis”) per la comunità di tutti i credenti: e fa sì che quest'ultima riceva, per antitesi, una pienezza di significato, quale termine atto a designare l'invisibile Regno di Dio, rivelato ai medesimi (196). Tale è infatti la sua sentenza: “credentes sunt regnum Christi, quia ecclesia est regnum Christi” (197). Ovviamente questa contrapposizione di contenuto interno e forma esterna non va confusa con l'altra e più estrema, alla quale i minoriti propendono, distinguendo una Chiesa dello spirito da una Chiesa

---

(195) Così in W. KÖLMEL, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, cit., p. 186.

(196) Sul tema si vedano particolarmente H. KÖHLER, *Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Ockham*, Diss. Leipzig 1937, e J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., p. 502 ss. Sintesi più compendiose in R. SCHOLZ, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Leipzig 1944, pp. 23-24, e K. BOSL, *Der geistige Widerstand*, cit., pp. 110 e 113. Una panoramica relativa soprattutto alla letteratura meno recente (al cui novero appartiene ad esempio A. DORNER, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam*, in “Theologische Studien und Kritiken”, LVIII, 1885, pp. 672-722, in part. p. 695 ss.) è quella offerta da F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs*, cit., p. 324 ss. Si veda infine L. BAUDRY, *Le philosophe et le politique*, cit., pp. 215-221.

(197) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, in Id., *Opera politica*, cit., II, p. 680 (= M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, p. 1155): “regnum Christi non est saeculare saeculariter gubernatum, sed spirituale spiritualiter gubernatum... credentes sunt regnum Christi, quia Ecclesia est regnum Christi”. Pur relegando sullo sfondo la problematica antitesi principale, Kölmel (cfr. *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, cit., p. 170) ammette pur sempre che: “Senza negare la costruzione gerarchica, il suo (sc. di Ockham) intento preminente consiste nell'avvalorare la propria immagine primaria della Chiesa, in quanto comunità universale dei redenti, che tutto racchiude, che è immune all'errore e che riceve dal Cristo tutto ciò che le è necessario”.

del diritto <sup>(198)</sup>. Per Ockham si tratta piuttosto di relativizzare l'istituzionalismo ecclesiastico, ponendolo a contrasto con l'invisibile "regnum Christi": e di mutarne la forma storica e visibile (ossia l'ordinamento statico che, alla stregua di un corpo, comprende capo, membra ed entità collettive) in un "sistema d'appello" <sup>(199)</sup>, tutto incentrato sulla possibilità d'invocare il volere divino. Ciò che costituisce la Chiesa universale, nel senso ockhamiano del termine, non sono dunque ceti, uffici, istituzioni e doveri d'obbedienza determinati, ma è esclusivamente il "bonum commune" della salvezza, che è annunciato dalla Rivelazione, che è attingibile solo nella fede e disponibile in egual misura per tutti gli uomini. E proprio perché così concepita, la "Ecclesia universalis", in quanto "corpus Christi mysticum", non può avere nessun capo visibile, né il papa o l'imperatore possono avanzare pretese al riguardo: ma possiede solo un capo invisibile, che si identifica nel Cristo <sup>(200)</sup>. Inoltre, questa Chiesa universale, costituita tramite la fede e governata dallo Spirito Santo (*ecclesia universalis regitur a Spirito Sancto*), è l'unica per cui valga la promessa della presenza eterna del suo Signore, unitamente alla certezza della redenzione finale: "et ideo ecclesia universalis nunquam deficiet in his, quae necessaria sunt ad salutem" <sup>(201)</sup>. All'opposto, la "Ecclesia Romana", quale forma visibile, esterna e giuridica della Chiesa, ha dignità di fenomeno e, poiché regolamentata dagli uomini, è retta secondo principî giuridico-corporativi. Tale circostanza, anche se collegata al fatto che Ockham, similmente a Marsilio, vede nella Chiesa un bene appartenente a tutti i fedeli — "Et sicut Deus est Deus clericorum, ita est Deus laicorum. Sic causa fidei, quae spectat ad clericos, etiam spectat ad laicos" <sup>(202)</sup> —, non autorizza a concludere che il francescano abbia voluto estendere alla Chiesa la dottrina (marsiliana) della sovranità popolare <sup>(203)</sup>. Le

<sup>(198)</sup> Cfr. G. de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. V: Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris 1963, p. 30 ss.

<sup>(199)</sup> Cfr. M.A. SCHMIDT, *Kirche und Staat bei Ockham*, cit., p. 272.

<sup>(200)</sup> Cfr. *Dialogus*, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, pp. 818-819 (Pars III, lib. 2, cap. 20).

<sup>(201)</sup> Ivi, p. 582 (Pars I, lib. 6, cap. 68).

<sup>(202)</sup> Ivi, p. 631 (Pars I, lib. 6, cap. 100). Cfr. ivi, p. 604 (cap. 85).

<sup>(203)</sup> Questa tesi peraltro, a partire da F. v. BEZOLD, *Die Lehre von der Volkssouveränität*, cit., serpeggia in molta letteratura. Si vedano ad esempio: A. KNEER, *Kardinal*

discussioni condotte nei precedenti capitoli già hanno fatto emergere seri dubbi sulla premessa che è a fondamento di questa tesi e che considera Marsilio l'antesignano di tale dottrina. Ma anche a prescindere da ciò, non si può fare a meno di notare come Ockham relativizzi l'ordinamento dell'“Ecclesia Romana” non come tale, né con particolare riguardo alla mutevolezza del diritto umano o alla non ammissibilità dei privilegi, di cui dispone il clero. Egli al contrario persegue questo suo intendimento, riferendosi anzitutto all'“Ecclesia universalis” e dunque usando, come fattore dominante, un concetto della Chiesa che, per grandezza e per rischio congenito, non consente alcuna identificazione finale con un'istituzione positiva (204). A ciò si aggiunga che pietra angolare di ogni sua riflessione

---

Zabarella (*Franciscus de Zabarella, Cardinalis Florentinus*) 1360-1417. *Ein Beitrag zur Geschichte des grossen abendländischen Schismas. Erster Teil*, Münster 1891, p. 61; ID., *Die Entstehung der konziliaren Theorie. Zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad von Gelnhausen († 1390) und Heinrich von Langenstein († 1397)*, in “Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte”, I, Supplbd., Roma 1893, p. 56; K. WENCK, *Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie*, in HZ, LXXVI, 1896, pp. 6-61 (in part. p. 51); K. HIRSCH, *Die Ausbildung der konziliaren Theorie im XIV. Jahrhundert*, Wien 1903, pp. 28 ss., 49 e 53; A. POSCH, *Die “Concordantia catholica” des Nikolaus von Cusa*, Paderborn 1930, pp. 37, 40 e 43-44; O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen*, cit., p. 35; G. TELLENBACH, *Die grosse Spaltung der abendländischen Kirche (1378)*, Heidelberg 1934, p. 15; J. SAUTER, *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee*, in ARSP, XXVII, 1833-1934, pp. 72-98, 189-213 e 319-343 (in part. p. 83); A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 518; F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs*, cit., p. 321; P. MEINHOLD, *Das Konzil im Jahrhundert der Reformation*, in H. J. MARGULL (a cura di), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, pp. 201-233 (in part. p. 203). In contrasto con tale tesi, Georges de Lagarde (cfr. *L'esprit laïque*, V, cit., p. 86) rileva giustamente che: “Per Ockham, a comandare entro la Chiesa, non è il popolo, ma la Scrittura e la ragione. Tutte le istituzioni ecclesiali (papa, gerarchia, clero e concilio) devono inchinarsi dinanzi ai loro imperativi. Non è mai stato nelle intenzioni di Ockham, la sostituzione, a quella del papa, dell'autorità, umana del concilio”. Si vedano ancora H. KÖHLER, *Der Kirchenbegriff*, cit., pp. 54 e 77; e Ph. BOEHNER, *Der Stand der Ockham-Forschung*, cit., p. 468 (secondo il quale Ockham si colloca più sulla linea di Dante che su quella di Marsilio). Una critica alla tesi di Bezold compare già in F. BLIEMETZRIEDER, *Das Generalkonzil im grossen abendländischen Schisma*, Paderborn 1904, pp. 73-74. E infine si veda J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, cit., p. 78 (“Manca totalmente in Ockham la dottrina della sovranità popolare, che è punto di partenza del pensiero di Marsilio”).

(204) Cfr. H. KÖHLER, *Der Kirchenbegriff*, cit., pp. 53-54, e M. WILKS, *The Problem of Sovereignty*, cit., p. 517 ss.

di politica ecclesiastica non è la volontà del popolo (dei fedeli), ma la fede che accomuna ogni cristiano. L'impegno politico di Ockham e le sue indagini nel campo della filosofia sociale non sono infatti il portato di un interesse teorico per la politica, l'Impero e il diritto canonico, ma nascono dalla lotta per la vera fede e in relazione al problema della povertà evangelica <sup>(205)</sup>.

Quanto più Ockham, muovendo dalla propria concezione della Chiesa, contesta al papato ogni potere entro la sfera temporale, tanto meno il senso di questi suoi attacchi può ravvisarsi nel ripudio della tradizionale organizzazione ecclesiastica, della gerarchia in generale o del papato stesso in particolare. L'opposizione da lui condotta ha quale scopo una relativizzazione (peraltro radicale) di tutte queste istituzioni, sotto il profilo sia formale (con riguardo all'onnipotenza di Dio, che avrebbe potuto, o che in futuro potrà, disporre le cose altrimenti da come sono), sia materiale (con riferimento alla triplice autorità della Scrittura, della tradizione apostolica e della "relevatio ac inspiratio nova divina" <sup>(206)</sup>, ossia della Rivelazione che di continuo si rinnova, tanto nella ragione umana, quanto nei miracoli). È questo ciò che Reinhold Seeberg ha denotato come "combinazione di radicalismo critico e di conservatorismo pratico" <sup>(207)</sup>. E vale pure la pena osservare come, sulla questione del primato, il minorita inglese si distanzi, consapevolmente ed espressamente, dalle dottrine del medico di Padova <sup>(208)</sup>.

Vero è d'altra parte che l'idea ockhamiana della Chiesa, comportando, all'interno di quest'ultima, almeno un certo spostamento di peso, palesa una notevole affinità con le posizioni illustrate nel *Defensor pacis*. Già abbiamo detto che Ockham, al pari di Marsilio, considera la Chiesa un bene di tutti i credenti. A ciò si aggiunga che il Padovano, quando discute il tema dell'infallibilità della promessa, giunge a una conclusione che non coincide col ripudio del primato,

---

<sup>(205)</sup> È quanto dimostra dettagliatamente il fondamentale, documentatissimo e anche per questo già più volte citato J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit.

<sup>(206)</sup> Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Dialogus*, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., I, p. 429 (Pars I, lib. 2, cap. 25). Cfr. H. KÖHLER, *Der Kirchenbegriff*, cit., p. 51 ss.

<sup>(207)</sup> Cfr. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1930, III, p. 705.

<sup>(208)</sup> Cfr. W. KÖLMEL, *Ockham*, cit., p. 96 ss., e Ph. BOEHNER, *Der Stand der Ockham-Forschung*, cit., p. 447 ss. Per contro si veda B. GEISSEL, *Die kirchenpolitische Lehre des Marsilius von Padua*, Diss. Köln 1926, p. 24 ss.

ma che, tenendo conto della tradizione apostolica, del principio scritturale e del problema della corretta interpretazione (poiché essa stessa rivelata), configura un’equiparazione relativa di Chiesa e concilio. Leggiamo infatti: “Siccome dunque l’assemblea dei fedeli, ossia il concilio generale, rappresenta veramente, per successione, l’assemblea degli Apostoli, degli anziani e di tutti gli altri fedeli di quel tempo, è verosimile, anzi è certo, che nel determinare i significati della Sacra Scrittura, e specie quelli in cui l’errore implicherebbe il pericolo di dannazione eterna, la virtù dello Spirito Santo che dirige ed ispira è sempre presente nelle deliberazioni del Concilio universale” (209). E infine si consideri che già Michele da Cesena, generale dell’ordine dei minoriti e compagno di Ockham nella fuga da Avignone, nel cap. XII delle *Litterae deprecatoriae* ha scritto che: “Concilium autem generale rite et debite celebratum, cum representet universalem ecclesiam, et vicem gerat universalis ecclesiae, quae errare non potest, ipsum quoque similiter errare in fide et moribus minime potest” (210).

Ockham tuttavia rigetta opinioni come queste. Egli non colloca il concilio al di sopra del soglio pontificio. E solo del papa eretico contesta il potere spirituale (a cominciare dal magistero). Che però un papa sia colpevole di apostasia, è cosa che, secondo Ockham, il concilio non deve *decidere*, ma semplicemente *appurare* (211), sulla

---

(209) Cfr. MARSILIO da PADOVA, *Il difensore della pace*, cit., p. 514 (II, 19, 2). Si veda anche ivi, p. 687 (II, 28, 21) ove si parla de “il concilio generale, che rappresenta, esso soltanto, Cristo, autore della legge eterna, oppure la congregazione degli Apostoli e la loro Chiesa”. Su questo tema e su quanto segue si rinvia all’assai pregevole G. de LAGARDE, *L’idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d’Ockham*, in “Bulletin of the International Committee of Historical Sciences”, IX, 1937, pp. 425-451 (in part. p. 441 ss.), le cui conclusioni però solo in minima parte mi trovano d’accordo. Dello stesso autore si veda anche *La naissance de l’esprit laïque*, cit., V, p. 66 ss.

(210) Cfr. in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, p. 1260 (nel testo compare erroneamente la cifra 1360).

(211) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Dialogus*, ivi, p. 721 (Pars I, lib. 6, cap. 60): “pro damnato, quem constat Ecclesiae esse damnatum, non est necesse generale concilium convocari: sed pro damnato, quem non constat Ecclesiae esse damnatum, necesse est in casu concilium convocari ad inquirendum et declarandum, eum esse damnatum. Sic est de Papa, si labitur pertinaciter manifeste in haeresim damnatum tantum modo implicate, quem viri periti in divinis scripturis cum instantia magna asserunt haeticum et haeresim pertinaciter affirmare. Quia tunc oportet concilium

base dei criteri obiettivi che vigono entro la “Ecclesia universalis”. Questa sua concezione, niente affatto nuova, è “canonistica” nel senso pieno del termine. La relativizzazione delle istituzioni ecclesiastiche, anziché rivolta contro i soli curialisti, investe in egual misura i precursori del futuro conciliarismo. Per Ockham il concilio generale si identifica con la “Ecclesia universalis” al pari di qualsiasi altra istituzione ecclesiastica. Anche i concili possono sbagliare: e non c’è dubbio che già in passato siano incorsi in errori <sup>(212)</sup>. Dall’eresia solo la Grazia divina può proteggerci, non certo un provvedimento organizzativo di un qualche tipo <sup>(213)</sup>. Contro il principio di maggioranza sostenuto da Marsilio, Ockham rileva che anche la maggioranza dei cristiani può cadere in errore e che, in presenza di talune circostanze, la vera fede può trovarsi nei pochi o persino in uno solo (come dimostra l’esempio di Maria ai piedi della croce) <sup>(214)</sup>. L’argomento della successione, che compare nel *Defensor pacis*, è preso di mira espressamente da Ockham — “quod congregatio fidelium, seu concilium generale per successionem vere repræsentat congregationem Apostolorum, seniore, ac reliquorum fidelium” <sup>(215)</sup> — e oppugnato col dire che: “sola Ecclesia universalis illam congregationem perfectissime repræsentat. Et illa

---

generale convenire non ad deponendum Papam, sed ad declarandum et pronuncium Papam esse hæreticum damnatum; quod accidit, si Papa incidit in hæresim damnatam explicite, non est necesse congregari concilium nec ad deponendum Papam hæreticum nec ad declarandum esse damnatum”.

<sup>(212)</sup> Ivi, pp. 495-496 (Pars I, lib. 5, cap. 26), ove Ockham fornisce quattro esempi.

<sup>(213)</sup> Ivi, p. 495 (Pars I, lib. 5, cap. 25); “nulla vocatio humana certarum personarum, nec etiam aliqua humana commissio facta specialibus personis potest eas in fide confirmare, vel ab errore præservare: quia sola potentia Dei ecclesia catholica ab erroribus præservatur”.

<sup>(214)</sup> Ivi, p. 429 (Pars I, lib. 2, cap. 25): “in uno solo potest stare tota fides ecclesie, quemadmodum tempore mortis Christi tota fides ecclesie in sola beata virgine remanebat”. Cfr., ivi, p. 451 (Pars I, lib. 4, cap. 9): “non est necessarium credere implicite nec explicite multitudinem Christianorum non errare nec errasse in fide, nec maiorem partem, pro eo quod fides catholica in paucis potest servari: imo nonnulli dicunt, quod in uno solo posset consistere, quia propter unum solum posset salvari, etiam quicquid Christus promisit Apostolis de fide catholica usque ad finem seculi datura”. Si veda infine ivi, p. 503 (Pars I, lib. 5, cap. 32).

<sup>(215)</sup> Ivi, p. 826 (Pars III, tract, I, lib. 3, cap. 9). Si veda *supra*, la nota 205, insieme a W. KÖLMEL, *Ockham*, cit., p. 94 ss.

sola sibi succedit proprie et primo. Et ideo illa sola errare non potest. Concilium autem generale nequaquam perfectissime repraesentat eam, nec ipsum illi primo succedit” (216). Per certi versi anche del papa, in unione col collegio dei cardinali, si potrebbe dire che rappresenta la Chiesa delle origini (ossia la “congregatio” dei primi tempi) e che corrisponda ad essa nella successione storica. Ciò tuttavia non lo esime dal commettere errori (217): “Et ita per repraesentationem et successionem huiusmodi probari non potest, quod concilium generale errare nequit” (218).

La critica che qui Ockham rivolge a Marsilio verte sul fatto che, quanto al problema della fallibilità, l’impiego del termine “repraesentatio”, nel senso della successione storica e della visibile corrispondenza, non porta ad alcun risultato. Del resto, anche il modo in cui Michele da Cesena parla del concilio, in quanto “repraesentatio” della Chiesa universale, pare a Ockham improficuo, ove si tratti di rispondere al quesito principale che, in accordo con *Mt. 28, 20*, concerne il destinatario della promessa del Cristo. A un tema dal genere l’autore dedica una trattazione sistematica nel lib. V della prima parte del suo monumentale *Dialogus* (219). Egli qui formula sei “quaestiones principales”, e cioè: “Utrum Papa canonice electus haereticari possit” (cap. 1 ss.); “utrum collegium cardinalium possit haereticari” (cap. 6 ss.); “utrum Papa cum cardinalibus possit haeretica pravitate maculari” (cap. 10); “utrum ecclesia Romana seu sedes apostolica possit haereticari” (cap. 11 ss.); “utrum concilium generale possit haereticari” (cap. 25 ss.); “utrum tota multitudo Christianorum possit haereticari” (cap. 29 ss.). Le due tesi contrapposte, circa la fallibilità o infallibilità del concilio, sono discusse per la prima volta al cap. 25 (220). L’allievo, protagonista del dialogo, non può credere all’eventualità che il concilio incorra in eresia: ma pretende pure che un’affermazione siffatta sia suffragata da argomenti validi. Il maestro, qui come in tutti gli altri casi, indica quale

(216) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Dialogus*, cit., pp. 826-827.

(217) Ivi, p. 827: “Quemadmodum Papa cum collegio cardinalium aliquo modo repraesentat congregationem eandem, et aliquo modo succedunt: qui tamen tam in pertinentibus ad fidem, quam in moribus possunt errare”.

(218) *Ibidem*.

(219) Su quest’opera si veda J. MIETHKE, *Ockhams Weg*, cit., p. 434 ss.

(220) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Dialogus*, cit., p. 494 ss.

argomento principale il fatto che anche il concilio è parte della Chiesa universale. L'allievo ammette la non identità di Chiesa universale e concilio — “Licet concilium generale non sit ecclesia universalis” —, ma è pure dell'avviso che quest'ultimo, in virtù della “repræsentatio” e della vicarietà, sia altrettanto infallibile che la prima. Esso infatti “repræsentat ecclesiam universalem, et eius vices gerit. Et ideo sicut ecclesia universalis contra fidem errare non potest ita etiam concilium generale contra fidem errare non potest”. A ciò il maestro replica con un controargomento, la cui idea base ci è già familiare. Egli sostiene che il concilio generale è tanto poco immune dall'eresia quanto lo è il papa, il quale, al pari di ogni altro ufficiale (e a prescindere dalla non identità), rende comunque visibile e presente la Chiesa universale e agisce “da supplente” nel suo nome: “sicut concilium generale repræsentat ecclesiam universalem, et eius vices gerit; ita etiam Papa repræsentat ecclesiam universalem, et eius vices gerit: quia est persona publica totius communitatis gerens vicem et curam”. Così come la titolarità di queste attribuzioni non esime il papa dal rischio dell'eresia, allo stesso modo il carattere di rappresentanza non basta a preservare dall'errore il concilio generale. E c'è di più. Ockham osserva che: “non omni prerogativa gaudet persona vel collegium, quae vel quod gerit vices alterius, quae gaudet communitas, cuius vices gerit” (221). Ciò equivale ad affer-

---

(221) Sulla base di tutto questo, al giudizio di Merzbacher (cfr. *Wandlungen des Kirchenbegriffs*, cit., p. 324), secondo cui il *Defensor pacis* avrebbe certo influenzato Ockham “in misura ampia... e proprio in relazione al suo concetto della Chiesa”, si possono opporre quantomeno alcune riserve. Pur individuando in Marsilio il maestro di politica di Ockham, Richard Scholz (cfr. *Kämpfe um den Reichsgedanken*, cit., p. 307, e *Ockham als politischer Denker*, cit., pp. 23-24), i cui scritti Merzbacher non considera, già situa nel concetto della Chiesa la differenza specifica fra i due autori. Il loro rapporto dunque andrebbe almeno valutato con cautela, tenendo conto di oscillazioni e incertezze. Dopo che Höfler (cfr. *Aus Avignon*, cit., p. 20) ebbe reso noto un giudizio di Clemente VI, datato 1343, secondo il quale il quale Marsilio e altri avrebbero assimilato da Ockham i loro errori ereticali, tanto Dorner (cfr. *Das Verhältnis von Kirche und Staat*, cit., p. 679, nota 1), quanto Riezler (cfr. *Widersacher der Päpste*, cit., pp. 35 e 241), accolsero la guida spirituale di Ockham come loro tesi di partenza, ma non ebbero l'accortezza di rilevare che, a parte la difficoltà di dimostrare, sul piano documentale, l'importanza dell'attività d'insegnamento, svolta da entrambi a Parigi prima del 1324, resta pur sempre il fatto che il *Defensor pacis* comparve prima che Ockham rendesse note le proprie posizioni di politica ecclesiastica. Lo stesso Sauter (cfr. *Die Entwicklung der*

mare che, a monte di ogni distinzione fra rappresentanza individuale e collettiva, neppure un corpo rappresentativo deve disporre degli stessi diritti spettanti alla relativa “comunità”. E pare dunque evidente la distanza che Ockham prende, con questo, dal principio della “repraesentatio identitatis”.

L’argomento di cui egli si avvale ripetutamente è che ogni “persona publica” è solo una parte del “corpus mysticum Christi”: e comunque la si consideri (se singolarmente o insieme a tutte le altre), essa ne costituisce sempre un membro fallibile. Riferendosi al collegio cardinalizio, Ockham rileva come alla parte non si confacciano mai gli attributi del “tutto” (222). La comunità romana, al pari del concilio, è pure indicata da lui espressamente come “parte” della Chiesa universale: “ecclesia... militans universalis et tota cuius concilium generale est solum modo pars” (223). Ma pur respingendo con decisione il principio teorico-corporativo della “repraesentatio identitatis”, Ockham non rinuncia all’idea della “pars-pro-toto”, che è ad esso sottesa. Egli piuttosto la relativizza, nel tentativo di razionalizzarla. Ogni organizzazione è per lui solo uno strumento dell’ineffabile verità della fede, che persiste immutata fin dall’inizio dei tempi (224). Un’organizzazione non può mai vantare un’importanza assoluta, poiché le facoltà di cui dispone trovano nell’obbedienza per fede il loro fondamento e il loro limite ingenito. Ed è solo in

---

*abendländischen Staatsidee*, cit., p. 82, nota 32) ribadì in tono categorico che “le idee portanti del *Defensor pacis*, rimontano a Ockham”, mentre, all’opposto, Carl Müller, già nel 1879, aveva asserito che Ockham *in politicis* è un seguace del padovano (cfr. *Der Kampf Ludwigs des Baiern*, cit., I, p. 215) e James Sullivan (cfr. *Marsiglio of Padua and William of Ockham*, in “The American Historical Review”, II, 1896-1897, pp. 409-426 e 593-610) aveva sostenuto l’indipendenza di entrambi l’uno dall’altro, in ragione della diversa condotta intellettuale. Su queste ultime posizioni si allinea anche J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, cit., p. 78. Secondo J. G. SIKES, *A Possible Marsilian Source in Ockham*, in “English Historical Review”, LI, 1936, pp. 496-504, sussiste la possibilità che, nella stesura del *Dialogus*, Ockham abbia utilizzato il *Defensor pacis*. La miglior valutazione d’insieme di questo dibattito è stata data da Scholz, in *ZfDGeistWiss.*, I, 1938, pp. 306-308. Lo studio di Kölmel (cfr. *Ockham*, cit., p. 49) lascia il problema in sospenso, mentre Miethke neppure entra nel merito del medesimo.

(222) Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Dialogus*, cit., p. 478 (Pars I, lib. 5, cap. 7): “quod competit toti ecclesiae, non est attribuendum parti ecclesiae, etiam principali...”.

(223) Ivi, p. 822 (Pars III, tract. I, lib. 3, cap. 5).

(224) Cfr. F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs*, cit., p. 325.

rapporto all'obbedienza per fede che il membro può "stare per" il tutto e che la parte agisce (con pieni poteri) come il tutto. In termini pratici e concreti, però, ciò equivale già a trasformare l'ordinamento ecclesiastico in un "sistema d'appello" (225). I poteri di qualsiasi ufficio o istituzione della Chiesa sono soggetti alla riserva che, nel loro esercizio, non ci si appelli, in nome della fede, a un'istanza di grado superiore. E parimenti, fino a che ciò non accade, ciascuna istanza può far valere il proprio diritto senza limiti o condizioni. Si dirà allora che argomentare per "parti" e "membra" non ha soltanto, in Ockham, il senso relativistico e negativo di una messa in risalto della non identità. Egli infatti, quando parla di "corpus Christi" o di "corpus mysticum", non intende solo il "tutto" in contrapposizione alle sue "parti" (che di continuo soggiacciono al rischio dell'apostasia) o alla loro somma, ma ha in vista, ancor più, l'unione di tutti i membri nel loro ordinamento tradizionale. Da questa idea dell'articolazione per membri, egli persino trae conclusioni positive, a proposito, ad esempio, della posizione di più alta responsabilità che compete al papa (quale membro eminente della Chiesa) o — qui in modo particolarmente chiaro — della procedura da seguire verso un papa eretico (non giudicabile da una parte qualsiasi del "corpus ecclesiae", ma da alcuni membri del "tutto", in ragione del grado che detengono nel tradizionale ordinamento gerarchico) (226). L'ordinamento collettivo, fondato sulla tradizione, inteso quale strumento dello Spirito Santo e relativizzato e sanzionato a un tempo, è proprio ciò che, ove sussista l'obbedienza per fede, garantisce autorevolezza e diretta responsabilità all'azione degli ufficiali. A sua volta, relativizzata in senso sia ecclesiologico che giuridico e politico (in rapporto all'ordinamento tradizionale), l'idea che una parte stia per il tutto e che un collegio o un'assemblea debbano eminentemente stare per una comunità di membri, consente di mobilitare e generalizzare anche l'idea della "pars-pro-toto". L'assemblea dei membri, non essendo il "tutto", agisce solo in qualità di "persona publica totius communitatis", com'è lo stesso Ockham a rilevare espressamente: e viceversa, la rappresentanza papale della Chiesa (caratterizzata dal concetto della "persona publica", in quanto vica-

(225) Cfr. M.A. SCHMIDT, *Kirche und Staat bei Ockham*, cit., p. 272.

(226) Cfr. H. KÖHLER, *Der Kirchenbegriff*, cit., pp. 66-67.

rietà diretta e strumentale) ha il proprio fondamento ultimo nella circostanza per cui il papa, non meno dell'assemblea, è parte della comunità (“pars totius communitatis”). Inoltre, il concetto ockhamiano della “representatio” implica pure l'appianamento della differenza esistente fra la rappresentanza tutelare (appannaggio del capo-comunità) e la “representatio identitatis” (da parte di un corpo rappresentativo). Tutti gli ufficiali, la cui posizione è resa legittima dall'ordinamento ecclesiastico, sono infatti a pari titolo organi della Chiesa e suoi strumenti, così come quest'ultima è strumento dello Spirito Santo. E ciò evidenzia, fra le altre cose, che l'idea di personificazione, a cui questa eguaglianza corrisponde, ha nella propria logica intrinseca lo sviluppo verso il concetto di organo, costituito dal fondamento particolare di legittimazione dell'ordinamento collettivo.

Tale è dunque il senso che Ockham ha in mente, allorché, riferendosi tanto al papa quanto al concilio, afferma che entrambi, allo stesso modo, “rappresentano” la Chiesa. Non è un caso che, di questa “rappresentanza”, egli eviti di far carico anche i singoli credenti, ossia le persone che, con ogni probabilità, han solo il dovere di conservare la fede. Tale esclusione si spiega con l'importanza che per lui riveste l'ordinamento formale (e tradizionale) della Chiesa. L'obbedienza per fede non vale, di per sé, a fondare alcun tipo di rappresentanza, poiché, presa isolatamente, non può fondare alcuna organicità nel senso giuridico del termine. Riassumendo la visione ockhamiana delle associazioni umane, M.A. Schmidt sottolinea come una “rappresentanza, nel senso del capo che pensa e agisce a nome dei membri”, possa darsi solo per effetto di una delega “da uomo a uomo”, ossia (più ampiamente) di un ordinamento creato dagli uomini in quanto esistenze singole e contingenti: e questo perché Dio crea “ogni essere fondato in se stesso e non in quanto essere rappresentativo” (227). A conferma di ciò si può ricordare che, nella propria dottrina della conoscenza, Ockham contesta in modo categorico che qualcosa, per natura, possa essere “rappresentativo”, ossia “stare in luogo di” qualcos'altro: “nec est aliquid aliud proprie representativum” (228).

(227) Cfr. M. A. SCHMIDT, *Kirche und Staat bei Ockham*, cit., pp. 281-282.

(228) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum*, in

Quest'ultima constatazione parrebbe accreditare non poco l'opinione espressa da Lagarde, sugli sviluppi di un'idea formulata inizialmente da Gierke<sup>(229)</sup>. Tale opinione prevede che in Ockham il concetto della "repræsentatio" perda quel senso di "autorizzazione collettiva", che avrebbe acquisito in Marsilio. Anzi che persona investita dalla "communitas", il rappresentante deve qui intendersi, principalmente, quale mandatario dei membri singoli della stessa e quale titolare di una delega speciale<sup>(230)</sup>. Come già Gierke, anche Lagarde fa qui esplicito riferimento alle riflessioni ockhamiane sul problema della convocazione di un concilio generale, nel caso in cui il papa sia accusato di apostasia e dunque sia ben poco propenso a compiere un atto (la convocazione) che di regola spetta a lui. Inoltre, Lagarde tien conto anche di ciò che Ockham scrive circa la composizione di una siffatta assemblea ecclesiastica. Certamente, richiamandosi qui al principio giusnaturalistico e corporativistico della "potestas instituendi rectores"<sup>(231)</sup>, Ockham approda ad affermazioni assai significative e ricche di sviluppi. Per dimostrare, sull'esempio della legislazione statutaria, che il popolo di Cristo può riunirsi, in caso di necessità (*causaliter*), e dare luogo a un concilio generale, anche in assenza dell'autorizzazione pontificia (che è *regulariter* richiesta), egli argomenta che: "Omnis populus et omnis communitas et omne corpus, quod eiusque consensu vel auctoritate cuiuscumque, qui non est de corpore (tale è per l'appunto la condizione di un papa apostata), potest sibi ius statuere, potest aliquos eligere, qui vicem gerant totius communitatis aut corporis absque alterius auctoritate"<sup>(232)</sup>. I cristiani infatti, come si legge in *Rom. 12*, formano un corpo in Cristo: "Ergo possunt eligere aliquos, qui vicem gerant totius corporis. Tales autem electi si simul convenierint, concilium generale constituent: quia concilium generale non videtur esse aliud quam congregatio aliquorum, qui vicem gerant

---

Id., *Opera Philosophica et Theologica. Opera Theologica II*, a cura di S. Brown & G. Gal, St. Bonaventure, N.Y., 1970, p. 545 (d. 3 q. 9).

<sup>(229)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 602.

<sup>(230)</sup> Cfr. G. de LAGARDE, *L'idée de représentation*, cit., pp. 448-449. Si veda anche J. MIETHKE, *Repräsentation und Delegation*, cit., pp. 163-185.

<sup>(231)</sup> Si veda *supra*, nota 174, p. 278.

<sup>(232)</sup> Cfr. GUILLELMUS de OKHAM, *Dialogus*, cit., p. 603 (Pars I, lib. 6, cap. 84) ove trovasi anche la citazione che segue.

totius Christianitatis”. Con espressione più precisa si può dire che qui è contemplato un incontro fra i mandatari di tutti i membri singoli: dunque un’assemblea “in qua diversae personae gerentes auctoritatem et vicem universarum partium totius sanitatis ad tractandum de communi bono rite conveniunt” (233). E tale assemblea deve rappresentare chiunque, poiché per Ockham, come già osservammo, le questioni di fede riguardano tutte, anche i laici. Non per nulla egli cita, a questo proposito, la Glossa, rammentando che: “Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet” (234).

Ma nonostante ciò, la tesi di Gierke e di Lagarde — stando alla quale in Ockham la “representatio” perde il senso marsiliano dell’autorizzazione collettiva, mentre il rappresentante deve intendersi più che altro quale mandatario, con delega speciale, dei membri singoli della comunità — appare quantomeno ambigua. In primo luogo, infatti, occorre ammettere che le deleghe individuali sono pur sempre conferite con la mediazione di sottoarticolazioni corporative. Il maestro, protagonista del *Dialogus*, alla domanda circa il modo in cui il concilio dovrebbe riunirsi, per discutere un’eresia papale, risponde che: “Dicitur, quod rationabile esset de qualibet parrochia vel aliqua communitate (quae posset faciliter in unum convenire) mitti aliquem vel aliquos ad concilium Episcopale vel ad Parlamentum regis ac principis, aut alterius publicae potestatis, quae eligeret vel eligerent aliquos mittendos ad concilium generale; qui taliter electi a conciliis Episcopalibus vel Parlamentis secularium Potestatum in unum locum convenientes possunt generale concilium appellari” (235). Dunque, in definitiva, non si tratta qui di una rappresentanza dei singoli cristiani. E ciò fa sorgere una seconda e decisiva obiezione. I singoli deputati possono dirsi rappresentanti (e il concilio, nella sua interezza, rappresentanza) solo assumendo, come termine di riferimento, la cristianità tutta quanta. Nella visione di Ockham, l’esercizio della “potestas instituendi rectores iurisdictionem habentes”, da parte dei membri di un’associazione, non porta, di caso in caso, all’istituzione di plenipotenziari, ma dà sempre origine, in primo luogo, a un ordinamento di potere

---

(233) Ivi, p. 603 (Pars I, lib. 6, cap. 85).

(234) Ivi, p. 604.

(235) Ivi, p. 603 (Pars I, lib. 6, cap. 84).

e di uffici. Alla stesso modo, nelle deleghe individuali, finalizzate alla nomina di “conciliarii” (ove sussista il caso d’eccezione di un’eresia pontificia), il nostro autore vede esclusivamente atti istitutivi di funzionari, componenti un organo della Chiesa universale dalle competenze già prestabilite: “quicquid posset universalis Ecclesia per se, si posset insimul convenire, potest per aliquos electos a diversis partibus Ecclesiae” (236). È insomma evidente — e qui sta la differenza essenziale rispetto al termine e al concetto della “repræsentatio”, cari all’aristotelico Marsilio — che Ockham evita, forse a malincuore, di parlare del concilio come di una rappresentanza di corpi subalterni (le parrocchie, le cittadinanze, le conferenze episcopali, i parlamenti) o dei loro singoli membri. Oggetto unico della “repræsentatio” è per lui la Chiesa universale. E il concilio non rappresenta altro che essa. Nel contempo, solo abbinando al rappresentare una funzione (esclusiva) di organo, Ockham può (e deve conseguentemente) parlare anche di una “repræsentatio” della Chiesa universale da parte del papa.

16. *Rappresentanza della comunità riunita. L’idea della “repræsentatio identitatis” nel movimento conciliare.*

I. *Ockham e il conciliarismo.*

Si è a lungo discusso, in passato, su Guglielmo da Ockham e sulla sua vera o presunta appartenenza al novero dei precursori del movimento conciliare. Talvolta, attribuendogli, con giudizio fuorviante, l’intento di trasferire alla Chiesa la dottrina della sovranità popolare (237), lo si è persino qualificato come antesignano del conciliarismo, ossia di un movimento che, nel periodo compreso fra il Grande Scisma (dal 1378 in poi) e i concili riformatori del XV sec., ebbe quale parola d’ordine la formula, ribadita infinite volte, della rappresentanza della Chiesa militante entro il concilio generale. La domanda circa la posizione di Ockham è parsa ai più assolutamente

---

(236) *Ibidem*. Al riguardo si veda in Ph. BOEHNER, *Ockham’s Political Ideas*, cit., p. 460, ove si dice che, per Ockham, la trasmissione del potere mondano ha per destinataria una “dignitas” e non una persona.

(237) Cfr. *supra*, nota 203, p. 285.

ovvia, dato che proprio questo autore insiste sul carattere rappresentativo delle assemblee generali della Chiesa (quali "istanza d'appello") ed elabora un concetto del concilio, il quale, causa l'accentuazione del fattore della rappresentanza, ha potuto anche sembrare, a prima vista, il prototipo delle più tarde definizioni fornite dalla teoria conciliarista<sup>(238)</sup>. Leggiamo infatti: "Illa... congregatio esset concilium generale reputanda, in qua diversae personae gerentes auctoritatem et vicem universarum partium totius sanitatis ad tractandum de communi bono rite conveniunt, nisi aliqui noluerint vel non potuerint convenire"<sup>(239)</sup>. Ma la domanda suddetta ha implicazioni e contenuti ben più ampi. Vediamo anzitutto di riassumerli.

Il Concilio di Costanza si svolse, com'è noto, in tempo di scisma e, avocando a sé la rappresentanza della Chiesa, pretese da chiunque (compresi i papi) la più completa obbedienza nelle questioni inerenti la fede, la ricomposizione dell'unità della Chiesa e gli interventi utili alla sua riforma. Nella celebre *Constitutio* della V Sessione, in data 8 aprile 1415<sup>(240)</sup>, sta scritto che: "Haec sancta synodus Constantiensis, in Spiritu sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, ac generalem

---

<sup>(238)</sup> Così in A. KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, cit.; K. WENCK, *Konrad von Gelnhausen*, cit., pp. 34-35. Hirsch (cfr. *Die Ausbildung der konziliaren Theorie*, cit.) non ha esitazioni nell'equiparare a quelle del conciliarismo le affermazioni ockhamiane in tema di politica ecclesiastica.

<sup>(239)</sup> Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Dialogus*, cit., p. 603 (Pars I, lib. 6, cap. 85).

<sup>(240)</sup> Cfr. C. MIRBT, K. ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, cit., I, p. 477 (nr. 767). Al riguardo e anche su ciò che segue si vedano: H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1962, p. 244 ss.; H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel und Stuttgart 1963, p. 8 ss.; A. FRANZEL, *Das Konzil der Einheit. Einigungsbe-mühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete "Haec sancta" und "Frequens"*, in A. FRANZEL, W. MULLER, (a cura di), *Das Konzil von Konstanz*, Freiburg-Basel-Wien 1964, pp. 69-112 (in part. pp. 103-104 e 111); P. de VOOGHT, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au Concile de Constance. Le décret Haec Sancta Synodus du 6 avril 1415*, Paris 1965; J. GILL, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967, pp. 49 ss. e 145 ss.

reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membra”. All’epoca ciò poteva ancora valere come misura straordinaria, imposta dalla situazione d’emergenza. Ma 24 anni dopo, a Basilea, consumatasi la rottura con papa Eugenio IV, la pretesa del concilio generale a una superiorità giurisdizionale e dottrinale, conseguente all’essere “rappresentanza” della Chiesa universale, venne così elevata a dogma: “Veritas de potestate Concilii Generalis, universalem Ecclesiam repræsentantis, supra Papam et quemlibet alterum... est veritas Fidei catholicae” (241).

Agli occhi di coloro che, in seguito, indagarono queste vicende dal punto di vista del restaurato assolutismo pontificio, l’intero movimento conciliare non poté in fondo apparire altro che una vera e propria forma di ribellione. Ciò anche se, in effetti, i decreti di Costanza, ne “la storiografia aulico-ecclesiastica e la pubblicistica curiale”, furono più “una sorta di spauracchio per bambini” (242), mentre la procedura conciliare — della cui legalità neanche Eugenio IV dubitò mai (243) — è la stessa da cui, dopo d’allora, dipende la tradizionale legittimità di tutti i pontefici. Nella *Constitutio* citata poc’anzi, John Neville Figgis ha persino ravvisato “il documento ufficiale più rivoluzionario nella storia del mondo” (244). Cercare in Ockham l’origine del conciliarismo equivale perciò a ragionare in accordo con la condanna espressa da Eugenio IV contro la visione del concilio adottata a Basilea, e dunque a fare di Marsilio, di Jean de Jandun e dello stesso Ockham “gli ispiratori demoniaci di questa empia dottrina” (245). Parimenti, indagare il movimento conciliare solo in rapporto alle sue componenti rivoluzionarie, ereticali ed

(241) Cfr. C. MIRBT, K. ALAND, *Quellen*, cit., I, p. 487 (nr. 776: Sessio XXXIII, 16 maggio 1439).

(242) Cfr. K. A. FINK, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des Konstanzer Konzil*, in ZRG 82 Kan. Abt., LI, 1965, pp. 1-23 (in part. p. 22).

(243) Cfr. P. de VOOGHT, *Les pouvoirs du Concile*, cit., p. 189.

(244) Cfr. J.N. FIGGIS, *Studies on Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge 1923, p. 31, e anche *infra*, la nota 40. Si veda poi J. HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1940, p. 396 ss., ove il conciliarismo è generalmente indicato quale tentativo di porre “una cesura assoluta rispetto alla tradizione”.

(245) La citazione, appartenente alla bolla “Etsi non dubitemus” del 21 aprile 1441, è tratta da J. GILL, *Konstanz und Basel-Florenz*, cit., p. 426 ss.

esterne alla Chiesa, equivale a interpretare il conciliarismo come un movimento essenzialmente democratico, ossia presumere, con scelta per più versi dubbia, che a ispirarlo sia stata l'idea della sovranità popolare <sup>(246)</sup>. Fino a che punto tutto ciò sia d'ostacolo a una corretta valutazione della pretesa conciliare alla rappresentanza, è cosa tanto evidente da non esigere dimostrazione.

Per parlare in quest'epoca di un movimento di massa, occorrerebbe riferirsi al solo chiliasmo hussita, il quale del resto, come tutte le correnti religiose di analogo orientamento, non raggiunse mai gli strati superiori della società, toccati dall'Umanesimo. Una richiesta qual è il calice per i laici può sempre essere considerata espressione di un movimento democratico <sup>(247)</sup>. Ma lo stesso non vale per la pretesa elitaria alla rappresentanza, avanzata dai padri del concilio. La rappresentanza della Chiesa, nel senso attribuitole dal conciliarismo, è una pretesa accampata contro il papato, non un attentato alla gerarchia in quanto tale. E inoltre, la rappresentanza conciliare trae piuttosto con sé l'abbandono di qualsiasi concetto spiritualistico della Chiesa <sup>(248)</sup>. Anche per questo forse Jan Hus non riconobbe mai l'autorità del concilio.

Se ora si considera la dottrina della supremazia del concilio, per ciò che attiene alla sua affermazione incondizionata dell'autorità ultima del medesimo, ci si può fare anche un'idea più chiara della distanza che la separa dall'ecclesiologia di Ockham. Con le sue analisi, di stampo generalmente anticurialistico, e con le sue teorie circa il diritto del concilio all'autoconvocazione, il minorita fu certo fra gli autori a cui, seppur tacitamente, i teorici del conciliarismo guardarono, come a garanti principali delle loro rivendicazioni <sup>(249)</sup>. Ma è fuor di dubbio che egli non fosse un conciliarista: e che il conciliarismo sia tanto poco ockhamiano quanto marsiliano. A

---

<sup>(246)</sup> Si vedano *supra*, la nota 239, e anche G. J. JORDAN, *The Inner History of the Great Schism of the West. A Problem in Church Unity*, London 1930, p. 165 ss.

<sup>(247)</sup> Cfr. F. SEIBT, *Geistige Reformbewegungen zur Zeit des Konstanzer Konzils*, in *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils*, Konstanz-Stuttgart 1965, pp. 31-46 (in part. pp. 35-36).

<sup>(248)</sup> Cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil*, cit., pp. 8-9.

<sup>(249)</sup> Cfr. W. KÖLMEL, *Ockham*, cit., pp. 174 e 243, nota 1; e J. LECLER, *Les théories démocratique*, cit., p. 18 ss. Sull'influenza di Ockham si veda inoltre H. ANGERMEIER, *Das Reich und der Konziliarismus* in *HZ*, CXCII, 1961, pp. 529-583.

differenza delle generazioni nate dopo il 1378, Ockham non privilegia la “causa unionis”, né pensa o argomenta nei termini di una contrapposizione esclusiva fra papa e concilio. Il suo pensiero semmai si snoda fra i due poli costituiti, per un verso, dal binomio papa-concilio, unitamente a tutte le altre parti della Chiesa storica: e per l'altro dalla “Ecclesia universalis” (250). Come già detto in precedenza, egli ritiene che anche il concilio generale sia una parte comunque fallibile della Chiesa universale. E a questo riguardo Ockham non lesina il sarcasmo, allorché, in merito alla “conventio in unum locum” (che ha enorme importanza per l'eccelesiologia conciliaristica ed è nucleo centrale del suo concetto della rappresentanza), osserva come “sicut locus non sanctificat homines, ita et locus nullos confirmat in fide” (251). Per certi aspetti, anziché rimanere dietro al movimento conciliare, Ockham sembra persino oltrepassarne le posizioni. Secondo Georges de Lagarde, dal punto di vista storico-religioso, egli appartiene più alla schiera dei precursori della rivoluzione cinquecentesca che non a quella dei frondisti del Quattrocento (252). Ma anche a proposito della filosofia politica si può parlare di lui come di un autore inattuale. Ockham reca infatti testimonianza di un movimento di ceti, che attraversa sia la Chiesa sia la sfera mondana. Egli sembra alimentarlo con gli attacchi che rivolge contro la pretesa di potere pontificia e con l'appello, indirizzato ai cristiani, per una comune assunzione di responsabilità. E tuttavia, come dimostra già il suo concetto della rappresentanza, da noi illustrato in polemica con Lagarde, egli si pone fondamentalmente in contrasto con la tendenza che domina la sua epoca. I dubbi e le riserve che esprime verso una personificazione unica e collettiva della comunità non sono infatti minori di quelli che nutre verso una personificazione assoluta, il cui tratto saliente consista in una figura di monarca (253).

Quest'ultimo giudizio vale anche a illustrare una delle prospettive, in base alle quali il conciliarismo e il suo concetto della

---

(250) Cfr. H. KÖHLER, *Der Kirchenbegriff*, cit., p. 50.

(251) Cfr. GUILLELMUS de OCKHAM, *Dialogus*, cit., p. 495 (Pars I, lib. 5, cap. 25).

(252) Cfr. G. de LAGARDE, *Ockham et le Concile général*, in *Album Helen Maud Cam*, Louvain-Paris 1960, I, pp. 83-94 (in part. p. 94).

(253) Così già in B. TIERNEY, *Ockham. Conciliar Theory and the Canonists*, in “*Journal of the History of Ideas*”, XV, 1954, pp. 40-70 (in part. pp. 67-68).

rappresentanza (lo stesso che, nel documento di Costanza, media fra la pretesa del concilio all’universalità e il principio dell’autorizzazione diretta, da parte del Cristo) <sup>(254)</sup> possono essere adeguatamente compresi e collocati nella cornice storica. La crisi del dominio universale pontificio ha infatti, per certi versi, quale corrispettivo la pressione secolare che un’ampia schiera di magnati esercita contro la monarchia temporale <sup>(255)</sup>. Per limitarci a un unico esempio, si pensi al prestigio crescente del collegio degli elettori e all’importanza che, come già vedemmo, esso riveste nello sviluppo del concetto della rappresentanza. Da Costanza in poi, al “pensiero dei conciliaristi” è sempre stata attribuita l’idea che il papa fosse “un monarca costituzionale” <sup>(256)</sup>. E d’altra parte, se si prescinde da questo aspetto più generale, se si fa a meno di discutere di “costituzionalismo” medievale e si diversificano i punti di vista, non c’è dubbio che il movimento conciliare vada considerato una conseguenza di certi processi particolari interni alla Chiesa. Esso è infatti l’esito della riscoperta, favorita dal Grande Scisma, della dottrina canonistica delle funzioni spettanti all’assemblea generale della Chiesa (dottrina sviluppata dapprima dalla casuistica dei decreti e poi dai teorici delle corporazioni): ed è inoltre espressione di un mutamento in atto nella concezione della comunità ecclesiastica.

---

<sup>(254)</sup> Cfr. P. de VOOGHT, *Der Konziliarismus bei den Konzilien von Konstanz und Basel*, in B. BOTTE et al. (a cura di), *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche* (1960), Stuttgart 1952, pp. 165-210 (in part. pp. 174-175: “Il Concilio di Costanza è dichiarato *legittimo*. Esso è un *concilio generale* e *rappresenta la Chiesa*. Il potere che detiene gli deriva *immediatamente dal Cristo*. Ovviamente queste sue quattro qualità non sono indipendenti l’una dall’altra. E neppure si sommano semplicemente fra loro. Il concilio infatti è legittimo proprio perché riceve il potere direttamente dal Cristo. Ed è concilio generale proprio perché rappresenta tutta la Chiesa. Infine, questo carattere rappresentativo gli vale anche come garanzia della presenza e dell’autorità del Cristo”).

<sup>(255)</sup> Cfr. F. SEIBT, *Geistige Reformbewegungen*, cit., p. 38.

<sup>(256)</sup> Cfr. A. de VOOGHT, *Der Konziliarismus*, cit., p. 167. Qualcosa di simile già in E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934, p. 596, a cui fa seguito F. W. MANZKE, *Die konziliaren Theorien des Mittelalters und die Anschauungen Luthers vom Konzil*, Diss. Kiel 1963, p. 12 (dattiloscritto).

## II . *Conciliarismo: costituzionalismo ecclesiastico?*

Nel proprio studio fondamentale, datato 1907, sulla recezione e trasformazione dei sinodi generali nel Medio Evo, il teologo evangelico Albert Hauck indagò per primo il conciliarismo secondo la prospettiva storico-istituzionale del rinnovamento delle assemblee ecumeniche in uso presso le antiche comunità cristiane. Tale rinnovamento, utile nei primi tempi all'affermarsi del primato <sup>(257)</sup> ma incline, da ultimo, a una sorta di "divisione dei poteri" <sup>(258)</sup>, venne compendosi per fasi: dai sinodi quaresimali romani, indetti nell'XI sec. dal papato riformatore di orientamento cluniacense, e dai concili ecumenici del XII e XIII sec., fino ai quattro concili lateranensi, alle due assemblee di Lione e al concilio di Vienne, risalente agli inizi del XIV sec. <sup>(259)</sup>. La prima e significativa espressione *teorica* di un costituzionalismo ecclesiastico si trova in parte nel trattato *De regia potestate et papali* del tomista Jean Quidort (Jean de Paris) databile al 1302 o al 1304 <sup>(260)</sup>, e ancor di più nello scritto riformatore *De modo generalis concilii celebrandi et corruptelis in ecclesia reformandis*, che il vescovo Guglielmo Durante il Giovane da Mende compilò <sup>(261)</sup>, sulla scia della bolla di convocazione emessa da papa Clemente V (il 12 agosto 1308) per il concilio poi apertosi a Vienne nel 1311.

---

<sup>(257)</sup> Cfr. F.-K. HAPPE, *Die Geschichte des Konzilstheorie von 1046-1123*, Diss. Münster (dattiloscritto) s.d., pp. 4 ss., 28 ss., 36 e 72 ss.; K. STÜRMER, *Konzilien*, cit., p. 89 ss.; H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau 1959, p. 39 ss.; C. ANDRESEN, *Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters*, in H. J. MARGULL (a cura di), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, pp. 75-200 (in parte pp. 98 ss. e 107 ss.).

<sup>(258)</sup> Cfr. E. LEWIS, *Organic Tendencies in Medieval Political Thought*, in APSR, XXXII, 1938, pp. 849-876 (in part. p. 870).

<sup>(259)</sup> Cfr. A. HAUCK, *Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter*, in Hvs, X, 1907, pp. 465-482.

<sup>(260)</sup> Il testo è edito in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, pp. 108-147. Si veda al riguardo J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (a cura di F. Bleienstein), Paris 1942, p. 166 ss.

<sup>(261)</sup> Fra le edizioni di questo testo si ricordano quella di Lione del 1531, e quelle di Parigi del 1545, 1617, 1638 e 1671. Le citazioni seguenti però saranno tratte dalla versione edita in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate Iuris consultorum*, Venetiis 1584, III/1, foll. 154r-182v. Al riguardo si veda J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, cit., pp. 58-66.

Nel presente contesto Jean Quidort merita una particolare menzione, poiché, seguendo la tradizione aristotelica mediata da Tommaso, non concentra né fa discendere dal papa l'autorità della Chiesa, ma l'attribuisce piuttosto alla totalità dei credenti: “potestas praelatorum non est a Deo mediante papa, sed immediate, et a populo eligente vel consentiente” (262). Questa concezione, pur non inficiando il primato, ha insita la tendenza a limitare giuridicamente il potere del pontefice. L'autore non chiarisce a sufficienza a chi spetti (e quando) il controllo sull'operato del papa: se all'imperatore, al concilio (“quod orbis maior est urbe et papa cum concilio maior est papa solo”) (263) o al collegio dei cardinali (“quod simpliciter sufficeret ad depositionem collegium cardinalium, quia ex quo consensus eorum facit papam loco ecclesiae”) (264). Ma in modo estremamente nitido e indicativo, allorché discute la destituzione del papa, egli va oltre i principi del diritto canonico. Più che limitarsi al solo caso dell'eresia pontificia, Quidort ritiene valida, ai fini della deposizione, ogni mancanza grave, che dipenda da cause fisiche, mentali o morali, e che non sia rimediabile (265). Peraltro, a denotarlo come un “costituzionalista” medievale, è ancor di più la dottrina del “regimen mixtum”, che egli mutua da Aristotele via Tommaso. È proprio questa infatti a condurlo alla celebre tesi, secondo cui il governo della Chiesa potrebbe dirsi il migliore se, in posizione subalterna rispetto al papa, agissero deputati eletti in ciascuna provincia, col compito di contribuire tutti quanti alla guida della ecclesiastica comunità: “Sic certe esset optimum regimen ecclesiae, si sub uno papa eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia, ut sic in regimine ecclesiae omne aliquo modo haberent partem suam” (266). In ciò Richard Scholz ha voluto scorgere persino un'anticipazione del modello moderno della costi-

---

(262) Cfr. in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, p. 114 (cap. X). Si veda F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort*, cit., pp. 37-38.

(263) Cfr. in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, p. 185 (cap. XX). L'autore può qui richiamarsi al decreto e asserire che: “Si auctoritas queritur, orbis maior est urbe” (cap. XXIV, D. 93).

(264) Ivi, pp. 201-202 (cap. XXIV).

(265) Ivi, p. 202 ss. (in part. pp. 206-207). Si veda al riguardo R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schoenen und Bonifaz VIII*, Stuttgart 1903, pp. 319-320.

(266) Cfr. in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., I, p. 175 (cap. XX).

tuzione rappresentativa <sup>(267)</sup>. Assai più convincente, tuttavia, è l'altra sua tesi che, a fondamento delle asserzioni di Quidort sulla struttura della Chiesa, indica lo schema della congregazione dell'ordine domenicano: lo stesso a cui l'autore appartenne e la cui "costituzione" era "basata sull'idea della rappresentanza delle singole province (dell'ordine), tramite deputati eletti e nell'ambito del capitolo generale, a cui spettava dirigere, insieme al generale dell'ordine, tutti gli affari di governo" <sup>(268)</sup>. Su questa linea indicata da Scholz qualcuno ha indagato, in termini storico-istituzionali, lo scarto che separa la prima e la seconda serie delle assemblee ecumeniche della Chiesa, fino a vederlo colmato, in una certa misura, dai capitoli generali dei cistercensi e dei premostratensi, che si tennero a partire dagli inizi del XII sec. e che furono cosa ben diversa dall'unità solo ideale contemplata dai benedettini <sup>(269)</sup>. Qualcun altro invece, alla "costituzione" dell'ordine dei domenicani, ha attribuito un'importanza di rilievo anche rispetto agli esordi del parlamentarismo inglese, nel corso del XIII sec. <sup>(270)</sup>.

Venendo ora a Guglielmo Durante il giovane e alle basi del suo pensiero riformatore, occorre dire che, con riferimento al movimento conciliare, pare assai proiettata nel futuro la sua richiesta di limitare il potere centrale della Chiesa allo stesso modo di qualsiasi altra "potestas" ("regenda igitur atque limitanda et restringenda est sub ratione potestas, ut totum ratio regat") <sup>(271)</sup>: e di giungervi nel segno di un episcopalismo aristocratico <sup>(272)</sup>, che contempli l'attiva-

<sup>(267)</sup> Cfr. R. SCHOLZ, *Die Publizistik*, cit., p. 275 ss. (in part. p. 317).

<sup>(268)</sup> *Ibidem*.

<sup>(269)</sup> Cfr. A. WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter*, in A. MEISTER, *Grundriss der Geschichtswissenschaft*, Leipzig-Berlin 1913, II/6, pp. 160-170 e 174 ss.; e M. V. CLARKE, *Medieval Representation and Consent. A Study of early Parliaments in England and Ireland, with Special Reference to the Modus Tenendi Parliamentum*, London-New York-Toronto 1936, p. 303.

<sup>(270)</sup> Cfr. H.P. TUNMORE, *The Dominican Order and Parliament, An unsolved Problem in the History of Representation*, in "The Catholic Historical Review", XXVI, 1941, pp. 479-489.

<sup>(271)</sup> Cfr. in *Tractatum illustrium*, cit., fol. 154v, nr. 13 (Pars I, rubr. 3). Al riguardo si vedano A. POSCH, *Die Reformvorschlage des Wilhelm Durandus jun. auf dem Konzil von Vienne*, in MIOG ErgBd., XI, 1929, pp. 288-303 (in part. p. 281, sul significato della "ratio" nel presente contesto) e E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne*, cit., p. 591 ss.

<sup>(272)</sup> Così ad esempio in R. SCHOLZ, *Die Publizistik*, cit., p. 220.

zione delle istituzioni collegiali previste dall'ordinamento ecclesiastico. L'autore auspica, di conseguenza, il ripristino e la diffusione dei sinodi provinciali regolari (la cui convocazione spetta ai vescovi), nonché concili generali periodici, che operino sia come strumenti d'amministrazione, sia come veicoli di riforma della Chiesa. Disposizioni di legge, di portata generale, conformi alla massima che "illud, quod omnes tangit, secundum iuris utriusque regulam ab omnibus debeat communiter approbari" (273) (da intendersi non come precetto giusnaturalistico, ma come norma di diritto positivo), dovrebbero in special modo emanare non più dal soglio pontificio, ma solo da un concilio generale regolarmente convocato ("nulla iura generalia deinceps conderet Romana ecclesia nisi convocato concilio generali, quod de decennio in decennium vocaretur") (274).

Se ora si compara il conciliarismo, secondo una prospettiva storico-istituzionale orientata alla teoria, ai concetti e al modello dello Stato moderno, con quei fenomeni politici che furono le assemblee dei ceti (e che si tennero, a partire dal XIII sec., non solo in Inghilterra, ma in molte aree a densa feudalità, quali, ad esempio in Spagna, la Castiglia e l'Aragona) (275), si dovrà infine constatare che lo sviluppo della statualità moderna coincide col declino di questa più antica forma di costituzionalismo. Figgis lo riconosce asserendo che: "I principî formulati a Costanza sono l'ultimo prodotto del costituzionalismo medievale. Il loro fallimento segna l'inizio del mondo moderno" (276). Molto più problematico è invece

---

(273) Cfr. in *Tractatum illustrium*, cit., fol. 155 v, nr. 3 (Pars I, rubr. 4) e anche fol. 165 v (Pars II, ribr. 41).

(274) Ivi, fol. 176 v, nr. 11 (Pars III, rubr. 27).

(275) Si vedano ai riguardo: Ch. McILWAIN, *Medieval Estates*, in J.R. TANNER, C. W. PREVITE-ORTON, Z.N. BROOKE (a cura di), *The Cambridge Medieval History. III: Decline of Empire and Papacy*, Cambridge 1932, pp. 664-715; H. MITTELS, *Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnzeitalters*, Weimar 1968, pp. 369 ss. e 416 ss.; e A. MARONGIU, *Il parlamento in Italia*, cit., p. 103 ss.

(276) Cfr. J. N. FIGGIS, *Studies on Political Thought*, cit., p. 33. Si veda anche la p. 35, ove si legge che i teorici del concilio, da Gelnhausen a d'Ailly, "non inventarono principî nuovi e neppure ne ottennero scavando in un passato lungamente dimenticato.... Essi si affidano a un'evoluzione storica che è ormai un dato acquisito. E meglio dei loro predecessori, sembrano aver decifrato chiaramente il significato degli esperimenti costituzionali che, con notevole profusione, sono stati registrati nei due secoli ultimi. Essi hanno conferito

stabilire se una simile conclusione tenga anche in debito conto le varie e specifiche ripercussioni che, in ambito ecclesiologico, scaturirono dalla lotta premoderna (e nota col nome di “conciliarismo”) per un più giusto ordinamento della Chiesa. Di una tale difficoltà Hauck, a suo tempo, fu del tutto consapevole. Pur conducendo la propria indagine sul solo terreno della storia delle istituzioni, egli non per nulla indicò nella trasformazione del concetto della Chiesa il punto decisivo su cui insisté il movimento conciliare <sup>(277)</sup>.

Infine occorre rammentare che la separazione dei poteri, entro la Chiesa, non implica ancora una superiorità dogmatica e giurisdizionale del concilio. Ai nostri autori di inizio Trecento è non a caso ignoto il concetto della rappresentanza collegiale e conciliare, atto a rivendicare i diritti del “tutto”. Jean Quidort arriva solo ad affermare che il concilio o i cardinali agiscono al posto della Chiesa (“loco ecclesiae”) <sup>(278)</sup>; e in contrapposizione al papa, egli parla semplicemente del “populus”, ossia di un generico popolo della Chiesa senza ulteriori specificazioni <sup>(279)</sup>.

### III. *Le origini interne alla Chiesa.*

In termini ben più differenziati e comprensivi di quelli compatibili con la più tarda teoria del costituzionalismo e con un qualsiasi schema di dottrina dello Stato da essa derivabile, Michael Seidlmayer ha sostenuto per primo la tesi di un'origine del conciliarismo legittima e interna alla Chiesa <sup>(280)</sup>. Lo ha fatto polemizzando soprattutto con l'altra tesi, legata ai nomi di Kneer, Wendt e Hirsch,

---

un più alto potere al costituzionalismo dei precedenti tre secoli; lo hanno espresso in una forma più universale e giustificato con argomenti di ragione, di politica e di scrittura. Questo è il motivo per cui pare più corretto considerare il loro movimento come appartenente al Medio Evo che non all'Età Moderna. E d'altro canto è vero che esso è stato di sostegno a certe moderne tendenze costituzionali, per il fatto di averle espresse in una forma utile a trovare subito applicazione in ambito politico, da parte specialmente di coloro le cui simpatie andavano incondizionatamente alla Chiesa”.

<sup>(277)</sup> Cfr. A. HAUCK, *Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode*, cit., p. 470.

<sup>(278)</sup> Cfr. *supra*, la nota 264.

<sup>(279)</sup> Cfr. in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, p. 201 (cap. XXIV).

<sup>(280)</sup> Cfr. M. SEIDLMEYER, *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik insbesondere der spanischen Staaten und zu den geistigen Kämpfen der Zeit*, Münster 1940, pp. 172-193.

secondo cui tale origine sarebbe marsiliano-ockhamistica, e dunque, come eresia e come evento rivoluzionario, andrebbe posta in relazione con l'idea della sovranità popolare. Seidlmayer si è mosso sulla scia di Hauck, riprendendo le indagini di Bliemetzrieder <sup>(281)</sup>, tenendo conto delle indicazioni fornite da Posch <sup>(282)</sup> e facendo propria la tesi di Gerhard Ritter, stando alla quale i precursori teorici della sollevazione conciliaristica del 1378 — ossia i professori parigini Konrad von Gelnhausen e Heinrich von Langenstein, fautori dello scisma a cui si giunse, dopo che i cardinali francesi ebbero eletto Clemente VII in antitesi a Urbano VI <sup>(283)</sup> — altro non fecero, coi loro scritti, che assecondare una tendenza politico-restauratrice già in atto all'interno della Chiesa <sup>(284)</sup>. Le radici del conciliarismo, a detta di Seidlmayer, rimontano nell'insieme a molto prima dell'entrata in scena di Marsilio e di Ockham. Esse vanno cercate in seno alla Chiesa, nel modello formale offerto dai concili pontifici del XII e XIII sec., negli sforzi di riforma costituzionale (documentati dagli scritti di Jean Quidort e di Guglielmo Durante), nell'aristotelismo di età tomistica (o soprattutto nell'idea dell'“epikeia”), nella canonistica (che mai negò l'eventualità della destituzione del papa in caso di eresia e in un senso via via più ampio del concetto) <sup>(285)</sup>, e infine nella concezione sinodale e pre-medievale della Chiesa. “Pure fra indugi e oscillazioni di varia specie, tanto il Duecento quanto il

---

<sup>(281)</sup> Cfr. F. BLIEMETZRIEDER, *Das Generalkonzil im grossen abendländischen Schisma*, Paderborn 1904, pp. 75-76; e ID., *Ueber die Konzilbewegung zu Beginn des grossen abendländischen Schismas mit vier handschriftlichen Belegen*, in “Studien und Mitteilungen aus den Benediktiner- und den Cistercienser-Orden”, XXXI, 1910, pp. 44-75 e 391-410 (in part. pp. 45 ss. e 409-410).

<sup>(282)</sup> Cfr. A. POSCH, *Die “Concordantia catholica”*, cit., p. 37 ss.

<sup>(283)</sup> Su questo punto si vedano: K. A. FINK, *Zur Beurteilung des Grossen Abendländischen Schismas*, in ZfKG, XI, 1962, pp. 335-343; A. FRANZEN, *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils*, in A. FRANZEN, W. MÜLLER, *Das Konzil von Konstanz*, cit., p. 5 ss.; e J. GILL, *Constance et Bâle*, cit., p. 25 ss.

<sup>(284)</sup> Cfr. G. RITTER, *Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation*, in DVLG, V, 1927, pp. 342-380 (in part. pp. 352-353), e ID., *Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte*, Heidelberg 1936, I, p. 261 ss.

<sup>(285)</sup> Cfr. H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, in MiÖG, LXIX, 1961, pp. 1-84 e 241-291 (in part. p. 284 ss.), e L. BUISSON, *Potestas und Caritas*, cit., p. 166 ss.

primo Trecento vedono già la presenza di molteplici elementi e di idee fondamentali, che più tardi apparterranno al movimento conciliare. Trattasi di elementi che, seppur suscitati, per taluni aspetti, dalla dottrina sociale aristotelico-tomistica, restano per ben al di qua della nozione ockhamiana della sovranità popolare e, quanto all'essenziale, permangono ancorati al terreno della tradizione e dell'idealità teologico-ecclesiastiche" (286).

Alle legittime origini canonistiche del movimento conciliare, Brian Tierney ha dedicato, sulla scia di Ullmann (287), uno studio assai ampio e approfondito, anche se forse un po' unilaterale. Egli è giunto infatti a sostenere che il conciliarismo non emerse entro la Chiesa in conseguenza dello scisma o di sviluppi costituzionali di tipo secolaristico: e neppure vi fu indotto esternamente dalla pubblicistica imperiale. Inoltre, a questa tesi apparentemente audace, Tierney ha poi aggiunto, quale sostegno e argomento dimostrativo, che il movimento conciliare scaturì dal processo di integrazione giuridico a cui la Chiesa andò incontro fin dal Decreto di Graziano (288). Muovendo dall'assunto che comune ai conciliaristi di ogni corrente è il concetto della Chiesa in quanto "congregatio fidelium" (tale è per l'autore "l'essenza autentica della posizione conciliare"), questa ricerca straordinariamente pregevole mette in risalto come, al fondo della visione conciliaristica, ci sia la distinzione (già presente nei decretisti) fra "Ecclesia Romana" infallibile (in senso universale) ed "Ecclesia Romana" fallibile (in senso locale): dunque la stessa distinzione fra papa e Chiesa, fra "congregatio fidelium" e gerarchia ufficiale, rispetto alla quale si rileva sostanzialmente canonistico anche il concetto ambivalente della Chiesa for-

(286) Cfr. F. SEIDLMEYER, *Die Anfänge*, cit., p. 179.

(287) Cfr. W. ULLMANN, *The origins of the great Schism. A study in fourteenth-century ecclesiastical history*, London 1948, p. 1 ss.

(288) Cfr. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Grotian to the Great Schism*, Cambridge 1955, pp. 13-14, nonché la recensione a questo testo, da parte di M. Seidlmayer, in ZRG 74 Kan. Abt., XLIII, 1957, pp. 374-387. Si vedano inoltre: J. WATT, *The Early Medieval Canonists and the Formation of Conciliar Theory*, in "Irish Theological Quarterly", XXIV, 1957, pp. 13-27; H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, cit., p. 262 ss.; J. GILL, *The Canonists and the Council of Constance*, in "Orientalia Christiana Periodica", XXXII, 1966, pp. 528-535; e W. KRAMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., p. 214 ss.

mulato da Ockham<sup>(289)</sup>. Durante il XIII sec., l’apporto dei decretisti consisté, secondo Tierney, nell’adattamento e nell’applicazione alle Chiese singole della teoria delle corporazioni, o meglio nel trattamento del rapporto fra il prelato singolo e il capitolo, secondo la metafora “capo-membra” (come si evince in special modo dagli scritti dell’Ostiense)<sup>(290)</sup>. Ciò equivalse a porre la premessa, onde il medesimo schema interpretativo venisse poi applicato da Jean Quidort alla Chiesa universale<sup>(291)</sup>. E concependo il papa come capo di quest’ultima, alla stregua del vescovo che è capo della Chiesa entro la propria diocesi<sup>(292)</sup>, lo stesso Quidort divenne, a parere di Tierney, la “figura chiave” di una teoria della Chiesa, stando alla quale il potere non risiede solo nel capo, ma anche nelle membra<sup>(293)</sup>.

Riflessioni come queste, presentando la teoria conciliare più quale combinazione (o effetto) di norme giuridiche e dogmi tradizionali che quale nuova visione della Chiesa (in senso lato), han tuttavia il limite di non spiegare in che modo argomenti che, nella generalità, evitano di subordinare il papa al concilio, possano poi condurre ad asserire come dogma la superiorità di quest’ultimo. Va inoltre osservato che la tesi del conciliarismo, quale esito legittimo del processo continuo di integrazione giuridica, a cui la Chiesa andò incontro dopo il Decreto di Graziano, vale a illustrare solo in parte l’avvento del movimento conciliare: e cioè fino al momento in cui la divisione della Chiesa e le urgenze della fede non resero necessario il ricorso alla collegialità<sup>(294)</sup>. Il limite esplicativo è lo stesso che

---

<sup>(289)</sup> Cfr. B. TIERNEY, *Foundations*, cit., pp. 3-4, 23 ss. e 39 ss.

<sup>(290)</sup> Ivi, pp. 96 ss. e 106 ss. Si veda anche l’approfondita trattazione in B. TIERNEY, *A Conciliar Theory of the thirteenth Century*, in “The Catholic Historical Review”, XXXVI, 1950-1951, pp. 415-440.

<sup>(291)</sup> Cfr. B. TIERNEY, *Foundations*, cit., p. 157 ss. (in part. p. 167).

<sup>(292)</sup> Cfr. il *De regia potestate* di Jean Quidort, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, p. 81 (cap. 3): “... sicut in qualibet dioecesis est unus episcopus qui est caput ecclesiae in populo illo, sic in tota ecclesia et toto populo Christiano est unus summus scilicet papa Romanus, Petri successor, ut sic ecclesia militans per similitudinem a triumphante derivetur ubi unus praesidet qui etiam praesidet toti universo”.

<sup>(293)</sup> Cfr. H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, cit., p. 62.

<sup>(294)</sup> Cfr. A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., p. 109 ss. Su episcopalismo e conciliarismo si veda anche F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs*, cit., p. 319.

l'eminente cardinale Zabarella <sup>(295)</sup> — la cui posizione canonistica è non a caso al centro delle argomentazioni di Tierney e di Ullmann <sup>(296)</sup> — tracciò quale confine pratico, allorché, pur conciliarista convinto, fece appello a Costanza alla clausola riformatrice e rifiutò di dare lettura al decreto di superiorità “Haec sancta synodus”. Diversamente che sul tema dell'unità e riguardo agli effetti della “causa fidei”, la pretesa del concilio a riformare anche “in capite” la Chiesa, pur avanzata sotto minaccia di castigo, non era più, a quel punto, una misura d'emergenza, ma sarebbe equivalsa, se assecondata, al riconoscimento di un diritto generale di correzione su tutto quanto l'operato del pontefice. Inoltre — e questo era forse per Zabarella un punto ancor più critico — essa sarebbe andata a vantaggio non del senato pontificio (ossia del collegio cardinalizio), ma dell'assemblea generale della Chiesa <sup>(297)</sup>. Un episodio del genere segnò la fine del conciliarismo, quale movimento incline a risanare il papato, e l'inizio del conciliarismo riformatore <sup>(298)</sup>. Ma di ciò si dirà meglio più avanti.

---

<sup>(295)</sup> Su di lui si vedano: J. F.R. v. SCHULTE, *Geschichte und Literatur des Canonischen Rechts*, cit., II, p. 283 ss.; A. KNEER, *Kardinal Zabarella*, cit.; G. ZONTA, *Francesco Zabarella (1360-1417)*, Padova 1915, pp. 53 ss. e 135 ss. (appendice documentaria); F. MERZBACHER, *Die ekklesiologische Konzeption des Kardinals Zabarella (1360-1417)*, in *Festschrift für Karl Pivec*, Innsbruck 1966, pp. 279-287 (con particolare accentuazione degli elementi cardinalizi nel conciliarismo di Zabarella).

<sup>(296)</sup> Cfr. W. ULLMANN, *The origins of the great schism*, cit., p. 199 ss., B. TIERNY, *Foundations*, cit., p. 220 ss.

<sup>(297)</sup> Cfr. A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., pp. 101-102; H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg 1949, I, pp. 11-12; Id., *Bischöfliches Konzil*, cit., pp. 14-15; F. MERZBACHER, *Die ekklesiologische Konzeption*, cit., p. 285 ss. È il caso di osservare come, fra i conciliaristi di Basilea, il canonista fosse su questo punto non meno prudente: cfr. K. W. NÖRR, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, Köln-Graz 1964, p. 147 ss.

<sup>(298)</sup> Cfr. J. LECLER, *Les théories démocratiques*, cit., p. 168 ss. Formulando al riguardo un'opinione mediana, rispetto alla controversia sul conciliarismo, l'autore parla di una fase tardiva di radicalizzazione democratica, che è dovuta al lungo protrarsi dello scisma e che vede il prevalere di posizioni ispirate da Marsilio e da Ockham. Qualcosa di simile anche in K. BIHLMAYER, H. TÜCHLE (a cura di), *Kirchengeschichte*, cit., I, p. 398 ss. Si vedano inoltre H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, cit., I, pp. 6-7; C. ANDRESEN, *Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters*, in H. J. MARGULL, *Die ökumenische Konzile*, cit., pp. 75-200. Qui, alle p. 149 ss., muovendosi a mezza via fra il “conciliarismo curiale” (ossia la *via concilii* che, fino al fallimento del Concilio di Pisa, fu un mezzo usato dalla politica cardinalizia) e il “conciliarismo (cosiddetto) democra-

Per ora ci basti prendere atto che, dalla discussione sul conciliarismo, è ormai emersa in modo inequivocabile la prospettiva unica, dalla quale concepire, nella sua funzione principale e nelle sue implicazioni e possibilità di sviluppo, la formula che assegna al concilio generale la rappresentanza della Chiesa. Trattasi della prospettiva che considera la Chiesa una corporazione. “La teoria conciliare fu la logica conseguenza dell’applicazione alla Chiesa degli assunti giusnaturalistici circa l’essenza della corporazione” (299). Quest’applicazione, vero e proprio supporto teorico della casuistica decretista, non ebbe, come in Marsilio, lo scopo di rivoluzionare l’ordinamento della Chiesa. E già per questo, il fatto che qui a emergere sia stata la prospettiva corporatistica non è argomento valido a sostegno della tesi che situa l’origine del conciliarismo nella dottrina rivoluzionaria della sovranità popolare. Stante la convinzione che la Chiesa non fosse altro che la “congregatio fidelium” (300) — convinzione già maturata nel XIII sec. e condivisa poi dalla canonistica, la quale, avendo concepito la Chiesa come “universitas”, l’aveva pure equiparata alla “civitas” — era persino ovvio che, sia sul piano teorico (da parte dei professori invitati a schierarsi), sia su quello pratico (sul modello della vita corporativa), i problemi inerenti l’intera cristianità (e suscitati dallo scisma e dalla riforma ecclesiastica), una volta fallito ogni altro tentativo (“via compromissi” e “via cessionis”), fossero deferiti all’assemblea generale dei membri. Fu insomma inevitabile che si pensasse di seguire ordinariamente la “via concilii”, in accordo con lo schema “caput-corpus” (o prelato-capitolo, presidente-consiglio, consiglio-assemblea generale) e di attribuire, alla posizione del “caput”, la facoltà di eseguire idee o disposizioni di diversa ampiezza e struttura (301). Sicché la formula, che esprime il senso dell’elezione pontificia e che al papa prescrive di presiedere agli apostoli, così come il priore presiede al proprio ordine, chiarisce già a sufficienza il punto

---

tico” di Basilea, Andresen tenta di individuare un “conciliarismo ecclesiologico”, la cui linea di sviluppo procede da Konrad von Gelnhausen fino a Gerson.

(299) Cfr. A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1911, V/1, p. 736, nota 4; ID., *Rezeption der allgemeinen Synode*, cit., p. 471 ss.; nonché E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, cit., passim.

(300) Cfr. B. TIERNEY, *Foundations*, cit., p. 202 ss.

(301) Cfr. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, cit., I, p. 7.

saliente dell'intera concezione <sup>(302)</sup>. E in conseguenza di ciò, il tentativo di giustificare teoricamente il concilio *in assenza* del papa — poiché di questo si trattava inizialmente, non del concilio *al di sopra* del papa <sup>(303)</sup> — condusse fatalmente a oltrepassare l'idea della "repraesentatio identitatis". Più tardi, gli scritti della rivoluzionaria pubblicistica imperiale insistettero su questo punto: e avendo come termine di riferimento la teoria della corporazione, furono di sostegno e di incremento al suo sviluppo <sup>(304)</sup>. Ma

---

<sup>(302)</sup> La tesi qui indicata è citata da R. SCHOLZ, *Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406. Nach einer ungedruckten Reformschrift besprochen*, in *Festschrift für Paul Kebr*, München 1926, pp. 595-621 (in part. p. 602), e tratta da un anonimo *Liber dialogorum hierarchiae subcelestis*, databile intorno al 1400. Si veda anche J. GERSON, *De ecclesiastica et politica potestate*, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, pp. 1384-1405 (in part. la consideratio XI, a p. 1396): "remanet in ecclesia potestas seipsam congregandi et sibi providendi ac ordinandi de potestate papali...: sicut de capitulo et decano, vel de universitate et rectore suo modo diceretur".

<sup>(303)</sup> È quanto afferma M. SEIDLMEYER, *Die Anfänge*, cit., p. 175. Si veda pure A. FRANZEN, *Das Konzil der Einbeit*, cit., p. 87 ss. L'effetto determinante, provocato dalla questione di un concilio senza il papa, vale anche ad illustrare con particolare chiarezza il fatto che, più tardi, le spinte verso l'elaborazione di un preciso ordine dei lavori al Concilio di Costanza siano state suscitate prevalentemente dalla fuga di Giovanni XXII. Sul tema si veda J. HOLLNSTEINER, *Studien zur Geschäftsordnung am Konstanzer Konzil. Ein Beitrag zur Geschichte des Parlamentarismus und der Demokratie*, in *Festgabe für Heinrich Finke*, Münster 1925, pp. 240-256 (in part. pp. 243 e 248).

<sup>(304)</sup> Su questo punto si veda anche V. MARTIN, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape*, in "Revue des Sciences religieuses", XVII, 1937, pp. 121-143, 261-289 e 405-427. Qui alla p. 423 si legge che: "La competenza del concilio nel giudizio su di un papa eretico è una massima che il diritto canonico contempla da ancor prima del IX sec. e senza distinzioni da paese a paese. A essa si rifanno gli appelli della fine del XIII e dell' inizio del XIV sec. Essi concorrono a familiarizzare le coscienze con la possibilità di sottoporre, in caso di bisogno, la condotta dei sovrani pontefici al giudizio di un'autorità più alta. La convinzione che il concilio sia il solo a poter porre fine allo scisma, provocato dalla doppia elezione del 1378, si diffonde in modo affatto naturale in molti contemporanei. Certamente i più non vi riflettono sopra: ma quanti si preoccupano di procedere in maniera regolare cercano il mezzo utile a giustificare questa loro idea. E lo trovano nelle tesi che Ockham ha da poco divulgato e che in larga parte sono già state sostenute da Marsilio da Padova. Con ogni probabilità, quest'opera di adattamento è inizialmente intrapresa all'Università di Parigi: ma i maestri, i cui scritti ci appaiono i più importanti a tal riguardo, sono precisamente stranieri". Secondo Haller (cfr. *Papsttum und Kirchenreform*, cit., p. 342 ss.), i conciliaristi conobbero e si servirono del pensiero ockhamiano: non però di quello di Marsilio, data la diversità delle tendenze.

nessuno, almeno nei primi tempi, era mai stato consapevole del fatto che, dallo sforzo di giustificazione teorica del concilio *senza* il papa — sforzo condotto pel tramite di idee corporatistiche e nella logica del concetto corporatistico di rappresentanza —, si sarebbe poi quasi inevitabilmente approdati alla dottrina della superiorità conciliare.

IV. *L'idea del concilio in Konrad von Gelnhausen e in Heinrich von Langenstein: risposta allo scisma.*

Fra i primi documenti della teoria conciliare “in senso proprio” — ossia fra le testimonianze vergate nell'emergenza esterna dello scisma — si ricordano; la *Epistula brevis* (del 1379) <sup>(305)</sup> e la *Epistula concordiae* (del 1380) <sup>(306)</sup>, ambedue a firma di Konrad von Gelnhausen, già prevosto del duomo di Magonza, docente di teologia e cancelliere dell'Università di Heidelberg, e ancor prima, studente sia di teologia a Parigi, sia di diritto canonico a Bologna, alla scuola del già menzionato Giovanni da Legnano <sup>(307)</sup>; nonché la *Epistula pacis* (del 1379) <sup>(308)</sup> e la *Epistula pacis concilii* (del 1381) <sup>(309)</sup>, edite dal vicecancelliere e docente di teologia all'Università di Parigi, Heinrich Hembuche von Langenstein, nativo dell'Assia <sup>(310)</sup>. Il loro contenuto, in accordo con la tradizione <sup>(311)</sup>, può

<sup>(305)</sup> Cfr. H. KAISER, *Der “kurze Brief” des Konrad von Gelnhausen*, in HVS, III, 1900, pp. 379-394 (con riproduzione del testo alle pp. 381-386).

<sup>(306)</sup> Il testo, riprodotto in E. MARTENE, U. DURAND, *Thesaurus novus anedoctorum*, Paris 1717, II, coll. 1200-1226, sarà qui di seguito citato da F. P. BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik zu Beginn des grossen abendländischen Schismas. Ungedruckte Texte und Untersuchungen*, Wien-Leipzig 1909, pp. 111-140.

<sup>(307)</sup> Cfr. D.E. CULLAY, *Konrad von Gelnhausen. Sein Leben, seine Werke und seine Quellen*, Diss. Leipzig 1912, pp. 9-30.

<sup>(308)</sup> Un estratto di questo documento in F. J. SCHEUFFGEN, *Beiträge zu der Geschichte des grossen Schismas*, Freiburg im Breisgau 1889, pp. 43-58.

<sup>(309)</sup> Un estratto pure in *ivi*, pp. 61-75. Il documento completo è reperibile in *Johannis Gersonii opera omnia*, a cura di L. Ellies du Pin, Antwerpiae 1706, II, coll. 809-840.

<sup>(310)</sup> Su di lui si vedano: O. HARTWIG, *Henricus de Langenstein, dictus de Hassia, Zwei Untersuchungen*, Marburg 1857; F.J. SCHEUFFGEN, *Beiträge*, cit., p. 35 ss.; A. KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, cit., p. 60 ss.; e K.J. HEILIG, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen*, in “Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte”, XL, 1932, pp. 105-176 (in part. p. 105 ss.).

<sup>(311)</sup> Si vedano le approfondite indagini di Kneer, Wenck, Hirsch e Bliemetzrie-

riassumersi nei termini seguenti: pronunciandosi a favore di un concilio senza il papa, Heinrich von Langenstein si rifa, dapprima, al pari di Ockham, a talune decisioni già prese in passato dai concili nei confronti di papi legalmente istituiti; da ciò egli trae una conclusione “a maiore ad minus”, facendola seguire da un richiamo generale alla “utilitas christianae religionis”. Konrad von Gelnhausen invece motiva la stessa richiesta in una forma negativa destinata a far epoca. Chiama infatti in causa il diritto di emergenza e l’idea che la “extrema necessitas” sospenda certe norme generali e giustifichi ulteriori divieti. Infine, argomentando stavolta in positivo, egli riprende il concetto aristotelico dell’*epikeia*, per sostenere che, in caso d’eccezione, è lecito far valere una giustizia che prescinda o modifichi il contenuto delle norme scritte <sup>(312)</sup>. Tale *epikeia*, nei casi estremi ai quali si applica, consente che, come del resto ammettono anche le “regulae iuris”, chiunque sia convocato a consiglio per discutere tutti gli affari più urgenti. Con le parole dell’autore: “Et re vera, si in casu praesenti concilium fore congregandum nullis scripturis authenticis probari posset, nihil hominus hoc fieri debere dictat ratio naturalis et ut, quod omnes tangit, ab omnibus vel (questa formula è nuova) vice omnium approbetur vel reprobetur” <sup>(313)</sup>. Langenstein condivide *in toto* questa dottrina che, oltre ad accentuare indirettamente il privilegio papale, porta anche alla luce il problema dei vuoti legislativi e concepisce l’interpretazione del diritto secondo il senso e lo scopo (Gelnhausen usa, a questo riguardo, il termine marsiliano “mens legislatoris”, mentre Langenstein preferisce parlare di “intentio legislatorum”). All’obiezione elevata dalla minoranza clementista, secondo cui questo ritorno al sinodalismo delle origini è destinato a fallire, stante l’impossibilità

---

der già più volte citate in precedenza. E inoltre: A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, cit.; A. POSCH, *Die “Concordantia catholica”*, cit., pp. 42 e 46-47; M. SEIDLMEYER, *Die Anfänge des Schismas*, cit., p. 187 ss.; W. ULLMANN, *The origins of the great Schism*, cit., p. 176 ss.; A. FRANZEN, *Zur Vorgeschichte*, cit., p. 17 ss.; e J. GILL, *Constance et Bâle*, cit., p. 29 ss.

<sup>(312)</sup> Si veda al riguardo E. WOLLHAUPTER, *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht*, Paderborn 1931, pp. 83-88.

<sup>(313)</sup> Il brano, tratto dall’*Epistola brevis* di Gelnhausen, è citato da H. KAISER, *Der “kurze Brief”*, cit., p. 383.

concreta di riunire un’assemblea che rappresenti per davvero la Chiesa nella sua interezza, Gelnhausen risponde che sono possibili sia la rappresentanza come tale, sia un’assemblea di rappresentanti: “... sicut tunc omnes personaliter convenerunt ad concilium, ita possunt nunc multi unum vel plures constituere, qui omnium constituencium vel mittencium vices in concilio potuerunt repraesentare et pro ipsis incumbencia expedire...”<sup>(314)</sup>. In ampia consonanza lessicale con Ockham<sup>(315)</sup>, i due studiosi tedeschi definiscono il concilio generale una “congregatio... in qua diverse persone gerentes auctoritatem et vicem diversarum partium totius christianitatis ad tractandum de communi bono rite (conveniunt)”<sup>(316)</sup> (qualcuno, in questa formula, ha voluto talvolta ravvisare gli indizi di una “teoria del mandato”, ossia dei pieni poteri conferiti per elezione dal popolo

---

<sup>(314)</sup> Il brano, tratto dall’*Epistola concordiae* di Gelnhausen, è citato da F.P. BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik*, cit., p. 118. Si consideri anche il seguente brano dall’*Epistola brevis*: “Et quia forsitan congregacio generalis concilii proprii dici foret impossibilis vel saltem difficilime fieri posse videretur, necessarium apparet et ad hoc eiam sufficere, ut primates regum, praelatorum et principum orbis maxime de consensu expresso contendencium de papatu, si consentire voluerint, et collateralium provideant locum continentem aptum et securum quodque per christianismum universum publice preconizari et denunciari faciant generale concilium certo tempore ad hoc prestituendo et exprimendo fore celebrandum, quodque singuli patriarche et primates et metropolitani una cum regibus vel principibus suis, quam primum fieri poterit, faciant concilia provincialia, in quibus non solum cum principibus et suffraganeis suis, verum eiam cum doctoribus et viris aliis sanctitatis probata vita praeclaris ac illustribus sapientia ad hoc specialiter accersitis tractent et deliberent de modo mittendi et personas eligendi ac aliis, quae ad concilium pertinent congregandum, necnon e vestigio expeditis hiis ad proprias se retrahant dyoceses, in quibus convocatis synodis seu congregacionibus meliorum, sanciorum et periciorum subditorum suorum conveniant et concordent de certis eligendis personis apcioribus et melioribus secundum deum pluribus vel paucioribus, habito respectu ad facultatis statum et circumstancias provinciarum et dyocesium, singularum ad concilium generale vice et nomine omnium, quorum interest dyocesis cuiuslibet vel saltem provinciae, si personae dyocesis non sint ydoneae vel districtus nimis arti transmittendis. Quae quidem personae taliter electae et deputatae ac super eleccione, deputacione ac commissione inbuite litteris auctenticis et documentis ad huiusmodi concilium, quod etsi non proprie saltem interpretacione generale dici poterit et erit, se transferant in dei nomine et ibidem veniant tempore praestituto” (cfr. in H. KAISER, *Der “kurze Brief”*, cit., p. 383).

<sup>(315)</sup> Cfr. *supra*, nota 233, p. 296.

<sup>(316)</sup> Il brano è tratto dall’*Epistola pacis* di Langenstein, citata da F. J. SCHEUFFGEN, *Breitträge*, cit., p. 57.

della Chiesa). Gelnhausen, in una versione ulteriormente elaborata, parla pure di “convencio” o “congregacio... multorum vel plurium personarum, rite convocatarum, representancium vel gerencium, vicem diversorum statuum, ordinum et sexuum, et personarum tocius christianitatis venire aut mittere valencium aut potencium, ad tractandum de bono communi universalis Ecclesiae in unum locum communem et idoneum” (317). Nell’esito conclusivo, la dottrina di Konrad von Gelnhausen approda alla stesura di un catalogo di casi di necessità, che si danno allorché il capo della Chiesa è incolpato d’eresia e che giustificano la convocazione di un concilio senza il papa (318). Heinrich von Langenstein, pur producendo un’analoga lista di situazioni d’emergenza (319), approfondisce invece la teoria conciliare, facendo discendere la legittimità di un concilio senza il papa dal diritto che la Chiesa detiene all’elezione di quest’ultimo. Egli infatti scrive che: “... quia communiter ad universitatem Episcoporum fidelium sic pertinent originaliter disponere de Papatu: ideo ipsius solius est iudicare, utrum constitutio vel electio Papae, a Commissariis Ecclesiae, sive Cardinalibus facta, sit valida at legitima an non? Quare in dubio, arduo et involuto, quale hodie est, circa electionem Papae, imo paparum, ut ita loquar, summe opus est concilio generali” (320).

#### V. *Premesse e conseguenze teorico-corporative.*

Proprio dal brano testè citato affiora con chiarezza un elemento, la cui importanza, per lo sviluppo successivo del movimento conciliare, è assai maggiore di quella che riveste ogni altra tesi o questione singola. Tale elemento, a voler essere precisi, è di gran lunga più rilevante dell’idea dell’“epikeia”, che spesso, in passato, è stata posta in risalto come paradigma teorico, ma dalla cui sopravvalutazione

---

(317) Si veda l’*Epistola concordie* di Gelnhausen, in F. P. BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik*, cit., pp. 131-132 (cap. 3).

(318) Ivi, pp. 130-131.

(319) Si veda l’*Epistola concilii pacis* di Langenstein, in *Johannis Gersonii opera omnia*, cit., coll. 830 D-831 A (cap. 15 ad 3). Si consideri inoltre la confutazione in A. KNEER, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, cit., p. 114 ss.

(320) Cfr. ancora l’*Epistola concilii pacis*, cit., col. 827 B (cap. 14).

già Haller <sup>(321)</sup> ha messo in guardia (dimostrando come tale idea fosse ovvia per tutti gli scolastici) e la cui scarsa influenza è attestata sia dalla conclusione tratta da Langenstein (che non tien conto della ripresa fattane soprattutto da Gerson) <sup>(322)</sup>, sia dalla deduzione canonistica delle circostanze sussidiarie per opera di Zabarella <sup>(323)</sup>, sia infine (ma non è il caso di insistervi) dal tentativo attuato da Dietrich von Niem di rinnovare il diritto imperiale di convocazione, in uso nella tarda antichità <sup>(324)</sup>. In modo ancor più nitido che nel canonista Gelnhausen, ciò che emerge dalle parole del teologo e filosofo morale Langenstein è quel che si potrebbe designare come infrastruttura dell’argomentazione conciliaristica: ossia il *medium* teorico-corporativo, che articola quest’ultima, che accomuna teorici di varia espressione (canonisti e teologi, eretici e cattolici, conservatori e rivoluzionari, pubblicisti ed ecclesiologi) e che, in ragione della propria ambivalenza, rende conto, almeno in qualche misura, delle oscillazioni e delle incertezze che spesso si sono palesate nella valutazione generale del conciliarismo. Pur non omettendo il rinvio comparatistico alle assemblee consiliari di altre comunità <sup>(325)</sup> e pur chiamando in causa il diritto di queste all’autoconservazione <sup>(326)</sup>, Langenstein identifica la Chiesa con la “universitas episcoporum fidelium” <sup>(327)</sup>. Per parte propria anche Gelnhausen parla della

---

<sup>(321)</sup> Cfr. J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, cit., p. 337 ss.

<sup>(322)</sup> Cfr. E. WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica*, cit., p. 86 ss.

<sup>(323)</sup> Cfr. F. ZABARELLA, *De schismatibus auctoritate Imperatoris tollendis*, in S. SCHARDIUS (a cura di), *De iurisdictione auctoritate, et praeeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica etc.*, Basileae 1556, pp. 688-711 (in part. p. 689 ss.). al cui riguardo si veda W. ULLMANN, *The origins of the great Schism*, cit., p. 210 ss.

<sup>(324)</sup> Cfr. D. v. NIEM, *Dialog über Union und Reform der Kirche 1410 (De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universalis), mit einer zweiten Fassung aus dem Jahre 1415*, a cura di H. Heimpel, Leipzig und Berlin 1933, pp. 57 e 90. Si veda al riguardo H. HEIMPEL, *Dietrich von Niem (c. 1340-1418)* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde: Westfälische Biographien II), Münster 1932, p. 153 ss.

<sup>(325)</sup> Si veda *l’Epistola concilii pacis*, cit., col. 825 D (cap. 13): “ratio dicitur, consuetudo frequenter, natura jubet, quod in omni Collegio, Communitate et Politia, sic sit, quod emergente aliquo casu arduo et speciali, tangente Rem publicam, recurratur ad Concilium magnum illius Collegii vel communitatis”.

<sup>(326)</sup> Ivi, col. 831 B (cap. 15).

<sup>(327)</sup> Cfr. *supra*, la nota 319.

Chiesa come di “tota universitas fidelium” <sup>(328)</sup>. La formula “quod omnes tangit...” si applica dunque correttamente a entrambe le definizioni. E questo implica che ciò che riguarda tutti — ossia lo “status ecclesiae”, come l’ha definito l’antica canonistica, con espressione cara ad ambedue gli autori tedeschi — è ora concepito, con riferimento alla “communitas”, quale “bonum commune, in quo etiam salus et utilitas omnium et singulorum Christi fidelium includitur” <sup>(329)</sup>. Naturalmente, ad un simile contesto appartiene anche l’altra idea, usata correntemente da Agostino Trionfo a Zabarella, che assegna in via sussidiaria, a un collegio subalterno, le competenze ufficiali del vertice monocratico. Benché titubante e incline a canonistica prudenza, anche Gelnhausen fa uso, parallelamente all’assunto che il consiglio rappresenta la cittadinanza, della formula secondo cui il concilio generale rappresenta (o è rappresentativo) della Chiesa universale (o della Santa Madre Chiesa). E va da sé che, quanto al peso specifico, questa idea sia assai più ingente del proposito, manifestato inizialmente, di determinare solo la posizione giuridica dei cardinali scismatici, quali giudici nelle questioni di fede (Gelnhausen, non dimentichiamolo, qualifica come “causa fidei” anche la lotta che infuria intorno all’elezione del pontefice) <sup>(330)</sup>. Leggiamo infatti: “sancta mater Ecclesia catholica et universalis, cuius concilium generale est repræsentativum, est superior collegio cardinalium, quorum factum, fidem et totius Ecclesiae statum tangens, in dubium et questionem vertitur, nec est in terris aliquis alius superior, ad quem in hoc casu haberi valeat recursus. ...quod collegium cardinalium, immo ut quidam, arbitrantur tam papae quam, cardinalium simul, saltem in causa fidei, subsit sanctae matri ecclesiae catholicae et universali, quam concilium generale repræsentat, multipliciter declarantur” <sup>(331)</sup>. Konrad von Gelnhausen è ben lungi dal voler mettere in dubbio il papato come istituzione divina <sup>(332)</sup>: né ardisce a proclamare la superiorità pura e semplice del concilio o a pretendere che le sue decisioni vadano considerate

<sup>(328)</sup> Si veda anche F.P. BLIEMETZRIEDER, *Generalkonzil*, cit., pp. 68-69 e 75-76.

<sup>(329)</sup> Si veda l’*Epistola concordie* di Gelnhausen, in F.P. BLIEMETZRIEDER, *Literarische Polemik*, cit., p. 139 (cap. 4).

<sup>(330)</sup> Ivi, p. 119 (cap. 1).

<sup>(331)</sup> Ivi, p. 122.

<sup>(332)</sup> Si veda F.P. BLIEMETZRIEDER, *Generalkonzil*, cit., p. 74.

infallibili. E tuttavia, memore della promessa contenuta in *Mt. 18, 20* (“Poiché dove sono due o tre riuniti nel mio nome...”), egli ritiene che, nelle decisioni che gli spettano per diritto di necessità, il concilio sia guidato dallo Spirito Santo, proprio perché a riunirvi è, in un certo senso, tutta quanta la Chiesa<sup>(333)</sup>. Sul piano dell’argomentazione (anche se non su quello delle tesi) Langenstein procede invece un passo oltre. Da un lato egli ripete la definizione del concilio generale in quanto “repraesentativum universalis ecclesiae”; ma dall’altro, alla tesi della superiorità di quest’ultimo sul collegio dei cardinali, aggiunge anche l’osservazione che quel che vale per ogni ufficiale o per ogni altra congregazione parziale della Chiesa, deve in taluni casi valere anche nei riguardi del papa. Ciò porta Langenstein ad attribuire al concilio generale la “suprema auctoritas”<sup>(334)</sup>. Ignorando ogni riserva vecchia o nuova, egli palesa una chiara propensione a identificare, tramite la rappresentanza, il concilio e la Chiesa infallibile, sì da ricorrere, talvolta, all’espressione “ecclesia universalis vel concilium generale”. E in ogni caso, Langenstein non solo ritiene assai probabile, ma è pienamente convinto che il concilio sia guidato dallo Spirito Santo: “in Concilio generali ubi Spiritus Sanctus Judex est, non vincitur multitudine, sed veritate”<sup>(335)</sup> (un’affermazione, questa, nella quale si può cogliere assai più che una presa di posizione tattica contro la minoranza “clementina” ostile al concilio).

D’altronde è soprattutto nell’*Epistula pacis concilii* — o meglio in quel suo originale capitolo, ove Langenstein si occupa del diritto all’elezione del papa<sup>(336)</sup> — che ci si può fare un’idea della forza con cui l’autonormatività dello strumento teorico-corporativo determina, nei suoi sviluppi, l’impegno volto ad accreditare la “via

<sup>(333)</sup> Si veda ancora l’*Epistola concordie* di Gelnhausen, cit., p. 139.

<sup>(334)</sup> Cfr. l’*Epistola concilii pacis* di Langenstein, cit., col. 824 A (cap. 13): “Universalis Ecclesia, cujus Concilium generale est repraesentativum, est superior Collegio Cardinalium, et omni alia particulari Congregatione fidelium, et omni, cujuscunque dignitatis et praesidentiae persona, etiam Domino Papa, in casibus inferioris exprimentis. Itaque potissimum ad tale Concilium, tanquam ad supremam auctoritatem, in praesenti casu, tangente totam Ecclesiam, recurrendum est”.

<sup>(335)</sup> Ivi, col. 829 (cap. 15).

<sup>(336)</sup> Ivi, coll. 826 C — 829 A (in part. coll. 827 A e B, cap. 14). Si veda anche la sintesi in F.J. SCHEUFFGEN, *Beiträge*, cit., pp. 68-70.

concilii”. Per i conciliaristi, le dottrine generali della corporazione sono essenzialmente le stesse che, concepite secondo la “ratio naturalis”, a quest’ultima rinviano e così facendo dispongono circa lo stato d’emergenza e l’“epikeia”. Poiché l’elezione del pontefice non è stata regolamentata dal Fondatore della Chiesa — e proprio perciò non sempre ha avuto luogo allo stesso modo —, la Chiesa universale, secondo Langenstein, non può ritenersi vincolata a particolari prescrizioni. Ne deriva che, ai cardinali, il diritto all’elezione del papa può anche essere revocato, se esercitato in modo abusivo. L’elezione è insomma un affare che, in primo luogo, compete alla totalità dei vescovi: e poiché Langenstein ragiona in termini episcopalistici, ciò significa che tale affare pertiene alla Chiesa universale. Una precisazione ulteriore ci porta a dire che se tutti i vescovi morissero, il diritto all’elezione passerebbe direttamente ai fedeli. E costoro, a quel punto, potrebbero o eleggere un papa, abilitato alla nomina di nuovi vescovi, o istituire vescovi e deferire loro l’elezione del pontefice.

È evidente come da un simile contesto, ove si astrae dal problema della consacrazione — o meglio si compensa l’autorizzazione sacramentale dall’alto con un’elezione che le fa da contrappunto —, non possa trarre il benché minimo fondamento una potestà assoluta (o anche solo una collocazione giuridicamente separata), di cui il pontefice sia il titolare. A una teoria corporatistica della Chiesa, a cui appartenga il concetto della “congregatio fidelium”, può solo corrispondere un “bene collettivo” che sia incombenza del capo e dei membri, mentre lo schema “corpus-caput”<sup>(337)</sup>, determinante la struttura giuridica, implica qui una sostanziale relativizzazione dell’“essere capo”, attribuito al papa. Ne deriva che la “repræsentatio identitatis” del concilio giunge a inglobare e persino a sovrastare la “rappresentazione per rappresentanza” del pontefice, la cui dignità è ormai ridotta a quella di un tutore o di un presidente. In breve, questa teoria comporta che, per usare un termine ockhamiano già

---

<sup>(337)</sup> Siccome parla al riguardo di un parallelo giuridico-corporativo, lo studio di Nörr (cfr. *Kirche und Konzil bei Nikolaus de Tudeschis*, cit., p. 17) dimostra, anche in assenza di una tematizzazione diretta del problema, come l’importanza centrale dello schema “corpus-caput” finisca inevitabilmente per riproporsi. Si veda anche ivi, pp. 17 ss., 34, 41, 119 e 158.

adottato da Gelnhausen, la Chiesa “include” il papa <sup>(338)</sup> (da cui la massima più precisa, varata dal Concilio di Basilea, stando alla quale: “Nam etsi papa major est in ecclesia, non tamen major est tota ecclesia”) <sup>(339)</sup>. Jean Gerson († 1429), docente di teologia e cancelliere dell’Università di Parigi <sup>(340)</sup>, trattando di lì a poco il problema della destituzione di un pontefice, si rifarà non a caso alla politica di Aristotele: e arriverà dunque ad affermare che il controllo sull’operato di un capo (nonché la sua deposizione, se necessaria) è cosa che pertiene alla comunità considerata come un tutto <sup>(341)</sup>.

Il processo ideale, che porta la “congregatio fidelium” a tramutarsi in un’entità solo terrena “quo maius nihil cogitari potest” e che riduce il papa da capo (e signore) a funzionario di tale “corpo”, trova la propria espressione più precisa e cogente nel pensiero di Francesco Zabarella: dunque di un autore attivo molto tempo prima del Concilio di Costanza. Già a partire dal 1403, il canonista Zabarella definisce la Chiesa una comunità “sovrana”, che sopra di sé non ha altri che Dio ed è retta dal papa solo finché quest’ultimo adempie legalmente al proprio ufficio. Se e quando egli sia venuto meno a un tale impegno, è cosa che alla comunità dei fedeli spetta decidere. Poiché: “... universitas totius ecclesiae... superiorem non habet nisi Deum, et papam cum bene administrat... Et de hoc an bene, vel male, habet ipsa universitas decernere” <sup>(342)</sup>. Ciò non ha lo scopo di asserire la subordina-

---

<sup>(338)</sup> Cfr. *l’Epistola concordie*, cit., p. 129 (cap. 3): “Hec itaque sancta mater Ecclesia non excludit, sed potius includit papam et quemlibet fidelem, immo et in solo papa salvarì posset, sicut et in quolibet alio fideli viro vel femina; unde fides Christi, cum omnes discipuli eo relicto fugerunt, ... in sola virgine Maria salva creditur remansisse; nam et ius universitatis in uno salvarì potest...”.

<sup>(339)</sup> Cfr. Ph. LABBEUS (LABBÉ), G. COSSARTIUS, *Sacrosanta concilia*, Lutetiae Parisiorum 1677, XII, col. 683 D.

<sup>(340)</sup> Su di lui e sulla sua posizione ecclesiologica si vedano: J.B. SCHWAB, *Johannes Gerson*, Würzburg 1858; A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, p. 552 ss.; A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., pp. 92-93, e Id., *Zur Vorgeschichte*, cit., p. 25 ss.

<sup>(341)</sup> Cfr. J. GERSON, *Libellus de auferibilitate papae ab ecclesia*, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, pp. 1411-1421 (in part. p. 1413 recte 1415, consideratio XII): “Sicut enim tradit Aristotel. 5. Polit. quod ad communitatem totam spectat principis vel correctio vel totalis destitutio, si inemendabilis perseveret. Et haec potestas inauferibilis vel inabdicabilis est a communitate libera, quae de rebus suis facere potest ad libitum: nec per appropriationem vel aliquam legem potest suspendi: quando magis hoc habebit Ecclesia”.

<sup>(342)</sup> Cfr. F. ZABARELLA, *De schismatibus*, cit., p. 708 (riga 36).

zione del papa alla “ecclesia universalis” (che per Zabarella è ovviamente rappresentata dal concilio generale). Le riserve che l’autore nutre in proposito, già sono state in parte illustrate<sup>(343)</sup>. Ma intendere la Chiesa come corporazione sovrana significa, anche per lui, che nelle questioni di fede il papa ha nella comunità dei credenti il proprio giudice<sup>(344)</sup>; che in caso di “vacatio sedis” il potere trovasi per intero nelle mani di quest’ultima<sup>(345)</sup>; che la “plenitudo potestatis”, spettante al papa, sia essa di origine divina o derivi da Dio solo mediatamente (pel tramite di un’elezione, da parte dei cardinali che rappresentano la Chiesa)<sup>(346)</sup>, procede comunque dalla “universitas” ecclesiastica; e che pertanto il papa è chiamato a esercitarla solo in qualità di primo di tutti i funzionari della Chiesa. Con le parole di Zabarella: “apparet, quod id quod dicitur, quod papa habet plenitudinem potestatis, debet intelligi non solus, sed tanquam apud universitatem, ita quod ipsa potestas est in ipsa universitate tanquam in fundamento, et in papa tanquam in principali ministro, per quem haec potestas explicatur”<sup>(347)</sup>. Resta così da stabilire quando e in che modo la Chiesa (o la “congregatio fidelium”) si manifesti nel concreto come totalità. E la risposta è: quando le sue parti si riuniscono, ossia nell’ambito del concilio generale. L’assemblea ecumenica è infatti la forma più alta, nella quale l’“ecclesia militans” venga all’essere. Per Zabarella: “Universalis Ecclesia, id est, Concilium”<sup>(348)</sup>. E nel 1409, il Concilio di Pisa conierà la formula “concilium seu ecclesia congregata”<sup>(349)</sup>. Il fatto che una concreta riunione di tutti i credenti non sia di fatto possibile, né abbia luogo nel concilio (che è e deve co-

(343) Cfr. *supra*, la nota 296 e il corrispondente passo nel testo.

(344) Cfr. i riferimenti documentali in F. MERZBACHER, *Die ekklesiologische Konzeption*, cit., p. 282, le note 33, 34 e 37.

(345) Cfr. F. ZABARELLA, *De schismatibus*, cit., p. 689 (riga 4): “... regimen universalis ecclesiae vacante papatu, consistit penes ipsam ecclesiam Universalem, quae repraesentatur per Concilium generale, & ipso Concilio congregato, penes ipsius Concilii partem potiore...”.

(346) Ivi, p. 690 (riga 12): “Item in iis quae concernunt electionem papae, collegium cardinalium repraesentat universalem ecclesiam, et eius vice funguntur...”.

(347) Ivi, p. 703 (riga 5).

(348) Ivi, p. 698 (riga 43).

(349) Cfr. Ph. LABBEUS, G. COSSARTIUS, *Sacrosancta Concilia*, cit., XI/2, col. 2143 E. In questo stesso testo, alle coll. 2144 A e 2150 E, compare la formula “concilium seu ecclesia”.

munque rimanere un'assemblea di soli rappresentanti), non toglie nulla all'importanza del concilio medesimo. Essa non è mai fatta dipendere dalla possibilità o meno di una riunione autenticamente plenaria. Alla dieta imperiale, convocata nel 1442 a Francoforte, in previsione del Concilio di Basilea, Panormitanus tiene un discorso dal titolo *Quoniam veritas verborum* <sup>(350)</sup>, il quale, ristampato più volte, avrà in seguito una vasta influenza. Qui egli spiega che la “ecclesia universalis”, non potendosi di fatto riunire come “universitas fidelium”, esercita il proprio potere di giurisdizione tramite il concilio (“per concilium ipsum representans”). Se è vero che altrove lo stesso autore contraddice le proprie tesi francofortesi <sup>(351)</sup>, asserendo, in accordo con Ockham, che il concilio generale è fallibile poiché ha carattere solo rappresentativo (mentre la Chiesa universale esiste quale unione effettiva di tutti i credenti) <sup>(352)</sup>, è pure innegabile che, in altri passi ancora, Panormitanus non descrive la Chiesa quale episodica somma di tutti i fedeli, ma ne parla come di un'entità che “representatur per collectionem fidelium” <sup>(353)</sup>. E proprio come “universitas”, questa “collectio” rappresentativa può manifestarsi solo nel concilio: “Concilium generale est quaedam universitas, ibi enim, existentes non ut singoli, sed ut universi disponunt” <sup>(354)</sup>. E nella composita varietà delle nazioni (delle quali ancora avremo il modo di parlare), il concilio costituisce e dà forma alla corporazione universale della Chiesa: “nationes omnes simul coniunctae, constituunt universitatem universalem vel generalem totius Ecclesiae” <sup>(355)</sup>.

Il concilio, per certi aspetti, è quindi la Chiesa: non nel senso proprio e ristretto (ossia essenziale) del termine, ma, come rileva Gelnhausen, in modo mediato e per effetto di un'“interpreta-

<sup>(350)</sup> Cfr. RTA, XVI, pp. 439-538 (in part. pp. 499, righe 31-37, e 483, riga 9).

<sup>(351)</sup> Ivi, p. 491 (riga 15).

<sup>(352)</sup> Cfr. PANORMITANUS, *Commentaria in quinque decretalium libros*, Venetiis 1617, fol. 106 (cap. 4 X 1, 6 n. 3): “licet concilium generale representet totam ecclesiam universalem, tamen in veritate ibi non est vere universalis ecclesia, sed representativa, quia universalis ecclesia constituitur ex collectione omnium fidelium”,

<sup>(353)</sup> Ivi, fol. 24 (cap. 28 X 5, 39 n. 2).

<sup>(354)</sup> Ivi, fol. 137v (cap. 1 X 1, 35 n. 1). Cfr. ivi, fol. 136v (cap. 17 X 1, 33 n. 2): “Nam quia istud Concilium (sc. generale) concernit totum orbem, praelati totius orbis conveniunt, et faciunt unum corpus, representantes ecclesiam universalem”.

<sup>(355)</sup> Ivi, fol. 149v (cap. 7 X 3, 31 n. 1). Si veda K. W. NORR, *Kirche und Konzil*, cit., p. 96 ss.

zione” (356). L’equiparazione di Chiesa e concilio generale, sulla base della “repræsentatio identitatis”, non è infatti reversibile. Alla rappresentanza conciliare Gerson attribuisce il senso della condensazione e dell’attualizzazione, scrivendo che: “concilium generale repræsentans ecclesiam habet illam (*sc.* potestatem iurisdictionis), imo videtur quod ecclesia, ut sparsim considerata, non habet illam potestatem nisi in quodam materiali seu potentiali, sed congregatio sua et unio, quae fit in concilio generali, dat ei formam, sicut in aliis communitatibus exemplum dari potest” (357). In realtà si tratta della stessa idea che formule particolari, quali “consilium repræsentat civitatem” e “concilium repræsentat ecclesiam”, già valgono a esprimere.

Vediamo così come, nell’ottica della teoria delle corporazioni, la massima (o di lì a poco lo stereotipo) che fa del concilio il rappresentante della Chiesa universale, si tramuti quasi automaticamente nella formula che assegna al concilio una supremazia generale sul pontefice. Ciò accade nel segno della “repræsentatio identitatis” e a prescindere da ogni limitazione o riserva canonistica. Ancor prima della riunione di Costanza, Dietrich von Niem dichiara che il concilio ha potere sul papa in quanto rappresentanza della Chiesa universale (358). In seguito è una linea continua a indicare lo sviluppo che dal decreto di supremazia emesso a Costanza (e dal quale siamo partiti) conduce alla sua dogmatizzazione a Basilea (359) e infine all’approfondimento in una teoria della rappresentanza della “formula dogmatica dell’identità”, che recita “tota ecclesia aut concilium

(356) Cfr. *supra*, la nota 314, p. 316.

(357) Cfr. J. GERSON, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 1388 (consideratio IV). Si veda anche F. ZABARELLA, *De schismatibus*, cit., p. 689.

(358) Cfr. D. v. NIEM, *Dialog über Union und Reform der Kirche*, cit., pp. 39-40: “Sed numquid tale concilium, ubi papa non presidet, est supra papam? Certe sic. Superius in auctoritate, superius in dignitate, superius in officio. Tali enim concilio ipse papa in omnibus tenetur obedire. Tale concilium potest potestatem papae limitare, quia tali concilio, cum repræsentet ecclesiam universalem, claves ligandi et solvendi sunt concessae. Tale concilium iura papalia potest tollere. A tali concilio nullus potest appellare. Tale concilium potest papam eligere, privare et deponere. Tale concilium potest iura nova condere et facta ac antiqua destruere. Talis eciam concilii constitutiones, statuta et regulae sunt immutabiles et indispensabiles per quamcumque personam inferiorem concilio”.

(359) Cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil*, cit., pp. 13-14.

generale”<sup>(360)</sup>: formula esposta nel discorso che già dianzi citammo e che Giovanni da Segovia, inviato dal Concilio Basilese, pronunciò nel 1441 al Congresso di Magonza (indetto per la revoca dello scisma del 1439) contro Nicolò Cusano (nel frattempo trasformatosi, per una causa persa, da antesignano del conciliarismo a “Erocle dei sostenitori di Eugenio”) <sup>(361)</sup>. La “representatio identitatis” conciliare e la rappresentanza pontificia, curiale e quasi tutelare, sono qui contrapposte fra loro in modo chiaro e circostanziato. Come notammo in precedenza, il cardinale di Segovia distingue quattro specie di rappresentanza (“similitudinis”, “naturae”, “potestatis” e “identitatis”). Ognuna delle formule corrispondenti è da lui applicata al concilio generale, in aperta polemica con la tesi che identifica nel papa il rappresentante della Chiesa. E tutto ciò allo scopo di asserire che il concilio generale rappresenta la Chiesa in modo più attivo, veritiero e santo di quanto il papa non la impersoni, poiché certa è la presenza dello Spirito Santo in un’assemblea riunita nel nome di Cristo, suddivisa per gradi come la Chiesa e convocata non per obbligo ma per diretta ispirazione divina <sup>(362)</sup>. Il concilio rappresenta la Chiesa universale “per modum identitatis, quia est idem cum ea retinetque nomen ipsius eiusdemque est potestatis” <sup>(363)</sup>.

## VI. *Struttura e funzione dei concili riformatori.*

Come “corpus” e “universitas” (Panormitanus), l’intero concilio rappresenta la “congregatio fidelium”, ossia la Chiesa in quanto totalità. Già a prima vista ciò significa che l’episcopato non è l’unico soggetto della rappresentanza, e che la gerarchia non ne è l’oggetto esclusivo. In realtà Langenstein contempla molte e diverse possibilità di riunione del concilio generale <sup>(364)</sup>. E Gelnhausen, che,

<sup>(360)</sup> Cfr. W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., p. 231.

<sup>(361)</sup> Cfr. *supra*, nota 91, p. 252.

<sup>(362)</sup> Si veda in RTA, XV, pp. 680-681.

<sup>(363)</sup> Cfr. J. de SEGOVIA, *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*, Basel UB, Cod. B V, foll. 11v — 12r (I, cap. 10), citato in W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., p. 235, nota 104.

<sup>(364)</sup> Si veda l’*Epistola concilii pacis* di Langenstein, cit., col. 828 A e B: “notandum est, quod generale Concilium Ecclesiae fieri, evenit multipliciter. — Primo, per

quanto alla composizione di quest'ultimo, auspica che i partecipanti vengano eletti dai sinodi provinciali (senza peraltro specificare se debba trattarsi o meno dei soli titolari del potere di giurisdizione spirituale), dà molta importanza al fatto che la gerarchia non solo operi di comune accordo coi "signori mondani", ma più in generale attragga e renda partecipi delle proprie scelte anche personalità eminenti per esperienza e saggezza <sup>(365)</sup>. Di lì a poco tale auspicio non rimase lettera morta. "Il Concilio di Costanza" in effetti "raffigurò assai più la cristianità d'Occidente che la sola Chiesa gerarchica. Basti pensare che, rispetto ai procuratori delle corporazioni ecclesiastiche (i capitoli e le Università) e ai dottori in teologia e in diritto canonico, i vescovi e gli abati vi si trovarono in forte minoranza. Inoltre all'evento, nella sua interezza, un segno tangibile fu impresso anche dalla partecipazione dell'imperatore, di molti principi e di una serie di inviati di altre corti mondane" <sup>(366)</sup>.

È dunque lecito affermare, in accordo con Dempf <sup>(367)</sup> e con Jedin <sup>(368)</sup>, che le assemblee (rispettivamente) di Costanza e di Basilea siano state "parlamenti" della Chiesa nell'accezione moderna del termine? Sappiamo inoltre che Heinrich von Langenstein riprende la definizione ockhamiana del concilio ("congregatio, in qua diversae personae gerentes auctoritatem et vicem universarum partium totius christianitatis conveniunt") e ritiene che, in casi estremi di necessità, i credenti stessi abbiano il potere di convocazione. Possiamo allora concludere che là dove si parla dei vescovi (in quanto autorizzati a scegliere i deputati per il concilio) o, più

---

omnium fidelium congregationem. Sicut tempore Ascensionis Christi erat possibile: modo autem non. — Secundo, omnium Praelatorum et Doctorum. — Tertio, solum Episcoporum et Abbatum Provincialium. — Quarto, solummodo omnium Archiepiscoporum. — Quinto, solum omnium. Primatum et Patriarcharum. — Sexto, quod Episcopi cujuslibet regni Christianitatis facerent inter se Concilium, in quo deputarent unum, duo vel tres, ex parte omnium, ad generale Concilium, providentes eis de expensis. Ille modus videtur expedientior".

<sup>(365)</sup> Cfr. *supra*, la nota n. 314, p. 316. Si veda inoltre F. ZABARELLA, *De schismatibus*, cit., pp. 689 e 702.

<sup>(366)</sup> Cfr. E. ISELOH, *Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche*, in *Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr*, Trier 1962, pp. 149-169 (in part. p. 162). Si veda anche J. GILL, *Constance et Bâle*, cit., p. 49 ss.

<sup>(367)</sup> Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 549.

<sup>(368)</sup> Cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil*, cit., p. 14.

tradizionalmente, degli arcivescovi e dei patriarchi (in quanto responsabili della formazione del concilio generale), l'attributo che spetta a simili dignitari (per coerenza di termini e per corretta interpretazione della teoria conciliare) sia quello di “mandatari dei fedeli” <sup>(369)</sup>?

Di certo si può dire che, contrariamente al sinodo generale pontificio, quale “insieme di tutti i membri della Chiesa, associati al rango episcopale, ... il concilio generale, come lo intende la teoria conciliare, si compone di membri comandati o delegati dalle singole comunità” <sup>(370)</sup>. Il criterio giuridico-corporativo dell'elezione rende qui problematica l'idea di una rappresentanza su mandato conferito per via gerarchica. Il fatto poi che, ad Avignone come a Roma, non pochi titolari di giurisdizione dissipino il ricavato delle loro prebende, senza curarsi granché delle diocesi o dei monasteri di provenienza, offusca tale idea anche sul piano pratico. A ciò va aggiunto il desiderio assai diffuso (e per ragioni comprensibili) di veder riuniti a concilio non dei prelati il più delle volte incolti, ma delle persone istruite ed esperte, poiché appartenenti a quel ceto dei dotti che già ha preso forma nell'alto Medio Evo <sup>(371)</sup>. E tuttavia occorre anche notare che, al pari della riunione delle corporazioni ecclesiastiche (tramite procuratori eletti e dotati di pieni poteri, i quali però, di regola, essendo “identici ai patriarchi delle Chiese d'Oriente, ai priori dei monasteri e ai rettori delle Università”, sono pur sempre rappresentanti d'ufficio), questa tendenza all'intellettualizzazione <sup>(372)</sup> fa sì che la nomina di deputati si configuri più come mezzo tecnico, in vista di uno scopo materiale e determinato, che come forma di legittimazione, scaturente dalla somma di tanti atti individuali d'elezione. L'ampliamento e la precisazione, che Gelnhäusen fornisce alla dubbia definizione ockhamiana del concilio (definizione presuntivamente “democratica”), rendono affatto intelligibile il quesito a cui dare, nel contesto qui indicato, una risposta ultima e decisiva: quello cioè che riguarda la partecipazione (in

---

<sup>(369)</sup> Così in K. HIRSCH, *Die Ausbildung der konziliaren Theorie*, cit., p. 68 ss.

<sup>(370)</sup> Cfr. W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., pp. 218-219.

<sup>(371)</sup> Cfr. K.A. FINK, *Die weltgeschichtliche Bedeutung*, cit., p. 140.

<sup>(372)</sup> Cfr. F. SEIBT, *Geistige Reformbewegungen*, cit., p. 46.

forma, se non altrimenti, rappresentativa) di tutti gli ordini, i ceti e le qualità della “congregatio fidelium” <sup>(373)</sup>. Segovia, con gergo immaginifico, parla qui della confluenza di ogni grado, virtù e talento della Chiesa <sup>(374)</sup>. E lo *status* dell'imperatore può dirsi “rappresentato” solo allorché costui è partecipe di persona. Il ceto dei dotti, esperti delle cose divine, è invece presente (e opera in modo effettivo, veritiero e diretto) quando a rappresentarlo sono i dottori più eminenti.

Là dove Segovia o Niccolò de' Tedeschi discutono in generale la validità del principio di maggioranza nelle delibere conciliari — si rammenti che Langenstein, anche perché esponente del partito di minoranza, dà invece per certo che a prevalere, nel concilio, sarà comunque la verità e non la preponderanza numerica —, affiora come dato caratteristico la mancanza di ogni riferimento ai possibili mandanti. Segovia ragiona esclusivamente in termini di maggioranza entro il concilio. Alla domanda inerente la qualità della maggioranza e della minoranza — domanda divenuta attuale a causa delle delibere minoritarie, varate contro i concili di Basilea e di Ferrara-Firenze, nonché suffragate dalla dottrina della “sanior pars” —, egli pretende pure di rispondere, in modo liquidatorio, asserendo che il concilio generale non ha alcun tribunale sopra di sé e che dunque le sue delibere vanno senz'altro eseguite. Indicativo è, a questo proposito, l'accostamento da lui istituito fra il concilio e le corporazioni mondane (nel senso normativo del termine), “que non recognoscunt in temporalibus superiorem”, e che di fatto si identificano nei comuni dell'Italia Settentrionale <sup>(375)</sup>. Segovia è infatti assertore di un'idea della rappresentanza non democratica, ma altresì feudale e patrizia. Lo si evince dal *Tractatus super presidencia in concilio Basiliensi*, ove, da “autentico Ockham redivivo” <sup>(376)</sup>, egli afferma che la Chiesa esiste virtualmente nel concilio generale, poiché, a riunirvisi, insieme ai dotti e ai signori mondani, sono esponenti scelti di ogni ceto ecclesiastico, e tutti operano come Chiesa e per la

<sup>(373)</sup> Cfr. *supra*, la nota 317, p. 317.

<sup>(374)</sup> Si veda in RTA, XV, p. 681.

<sup>(375)</sup> Ivi, p. 699. Si veda anche il discorso *Quoniam veritas verborum* del Panormitanus, in RTA, XVI, p. 483 (riga 25 ss.).

<sup>(376)</sup> Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 554.

Chiesa, allo stesso modo degli ottimati nelle comunità civili <sup>(377)</sup>. Infine, pur ammettendo, anche nell'ambito del concilio generale, la "representatio potestatis" (quella ad esempio di un procuratore, che curi gli affari di un'altra persona), Segovia non parla mai di mandato, né mostra di saperne alcunché <sup>(378)</sup>.

Come già altre osservazioni fatte in precedenza, anche quest'ultima esclude che ai conciliaristi si possa seriamente attribuire una "teoria democratica del mandato". Tenendo conto di fattori quali l'affermarsi di un'aristocrazia intellettuale (a scapito della gerarchia ufficiale impersonata dai vescovi) e le opportunità nuove di partecipazione per il clero inferiore (come per altre personalità carismatiche), si potrebbe forse parlare cautamente di una "democratizzazione" interna all'ordinamento della Chiesa. Ma anche così resta sempre da stabilire — e lo attestano già gli scritti assai significativi del Panormitanus — se il clero non episcopale possa contribuire alle delibere "de iure" o solo "de gratia", e in quali casi sia autorizzato a farlo <sup>(379)</sup>. Con la tendenza generale qui indicata concorda anche l'adozione, a Costanza, del sistema di voto per nazioni. Tale criterio, mutuato dagli ordinamenti delle Università, è inizialmente mirato a contrastare la supremazia numerica dei prelati italiani, nonché a

---

<sup>(377)</sup> "Ut ergo quaestio (*sc.* se venga prima il giudizio del papa o quello della Chiesa) habeat locum, intelligitur de ecclesia, quando est congregata legitime in generali concilio, quod ipsam veraciter representat et in quo ipsa ecclesia vere vel interpretative aut virtualiter consistit. Et merito dicitur consistere, cum in generalibus conciliis intersint aut interesse debeant per se vel secundum suos procuratores maiores prelati, principes et sapientes ac de omnibus statibus ecclesiae viribus electi et excellentiores vocati legitime ut debeant providere super necessitatibus universalis ecclesiae, et alii, qui sic vocati non veniunt, reputantur contumaces. Unde recte potest dici, quod potestas disponendi de rebus ecclesiae existit in concilio generali, quod ipsam representat, sicut civitas et potestas ipsius dicitur consistere in rectoribus et magnatibus civitatis ita ut, quod maiores de civitate disponunt, civitas facere dicatur". Citato in P. LADNER, *Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils*, in "Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte", LXII, 1968, pp. 1-113 (in part. pp. 31-113 e 62).

<sup>(378)</sup> Cfr. RTA, XV, p. 681.

<sup>(379)</sup> Cfr. K.W. NÖRR, *Kirche und Konzil*, cit., p. 165 ss. Sul problema della partecipazione dei laici, *ivi*, p. 159 ss. Si veda pure F. MERZBACHER, *Die ekklesiologische Konzeption*, cit., pp. 283-284, Sui laici nella storia dei Concili si rinvia in generale a H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, cit., p. 77 ss.

infrangere il principio della rappresentanza gerarchica, senza con ciò approdare a un'autentica democratizzazione <sup>(380)</sup>.

Vero è d'altra parte, che anche suddividendo i partecipanti al concilio in varie nazioni (la tedesca, l'inglese, la francese, l'italiana e, più tardi, la spagnola) e mantenendo distinta, nel frattempo, la schiera dei cardinali, non si è mai giunti al risultato di trasformare l'assemblea in una rappresentanza effettiva delle province della Chiesa <sup>(381)</sup>. In linea di massima, la pretesa conciliaristica alla rappresentanza è sempre stata un "asserto dogmatico" <sup>(382)</sup>, non già un concetto utile a esplicitare un determinato principio d'organizzazione. Lo scarto evidente, che separa tale pretesa dogmatica alla rappresentanza dalla reale ampiezza e struttura dell'assemblea della Chiesa (si pensi in particolare al Concilio di Basilea), non essendo mai stato valutato dai conciliaristi con cognizione di causa, si è presto mutato in valido argomento polemico, a vantaggio dei sostenitori del papa <sup>(383)</sup>.

Per riassumere quanto detto fin qui, l'idea conciliaristica della rappresentanza si connota come medievale e premoderna per tre diversi aspetti.

In primo luogo, pur fondata sulla teoria delle corporazioni (con incluso alle volte l'elemento del mandato), essa mantiene vivo il tema della personificazione, secondo le modalità dettate dal concetto della "repræsentatio identitatis". Non meno che nel contrasto con la visione del concilio tipica del papato restaurato e della Chiesa romana post-tridentina, questa idea conciliaristica palesa la propria specificità (ossia la pretesa implicita di superiorità attribuita al concilio, in quanto rappresentativo della Chiesa), ove la si confronti col concetto della "ecclesia repræsentativa", che sarà tipico delle ortodossie luterana e riformata del XVII sec. Esso infatti, all'idea di

---

<sup>(380)</sup> Si vedano al riguardo: A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., pp. 84-85; H. FINKE, *Die Nationen in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien*, in *Hist. Jb.* LVII, 1937, pp. 323-338; e P. LAZARUS, *Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation*, Berlin 1912, p. 157 ss.

<sup>(381)</sup> Ivi, p. 37 ss. Si veda anche J. GILL, *Constance et Bâle*, cit., pp. 49 ss. e 145 ss.

<sup>(382)</sup> Cfr. W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., pp. 227 e 229.

<sup>(383)</sup> Ivi, pp. 230-231 e 235-236.

un'assemblea unica di tutta la Chiesa, contribuirà a far subentrare quella di una diversificazione per gradi e, dunque, di un'assemblea distinta e anteposta alla pluralità delle riunioni ecclesiastiche. Ma di una simile "assemblea rappresentativa comune" avremo modo di parlare meglio più avanti.

Per ora limitiamoci a osservare come nella dottrina della "ecclesia rappresentativa" (e quantomeno nella sua versione calvinistica) si conservi un ulteriore elemento premoderno e dinamico (se confrontato col carattere d'istituzione della restaurata Chiesa pontificia), già insito nell'idea del concilio che ha quale perno il concetto della "representatio identitatis". Trattasi della speranza e della fiducia nell'evento divino che, stando a *Mt. 18, 20*, è promesso a coloro che si riuniscono nel nome del Cristo. Tale elemento, una volta anteposto, per importanza, a tutti gli altri, può render vano e persino insignificante ogni quesito circa la composizione, la convocazione e la procedura deliberante del concilio generale, nonché far dipendere l'autorità di quest'ultimo dall'implicita e assoluta normatività della Scrittura e della sua corretta interpretazione. Nella prospettiva di una Chiesa, che si denoti come comunità riunita, parlare di "rappresentanza autentica" significa non già che la parte sta per il tutto, ma che da ultimo (e a prescindere da ogni empirica affinità di rappresentante e rappresentato) ciò che è "reso presente" è la sostanza comune all'una e all'altro. In breve: "rappresentanza autentica" è un termine che qui designa un'identità di sostanza <sup>(384)</sup>.

Il terzo aspetto che denota l'appartenenza a un'epoca anteriore e ormai prossima alla fine, è la presenza di un tratto universalistico, che di continuo riaffiora e che rimonta alla tradizione agostiniana. Lo si ravvisa con particolare chiarezza nel pensiero di Gerson <sup>(385)</sup>. Questi combatte la tesi che attribuisce alla Chiesa, riunita in concilio, una costituzione mista di monarchia, aristocrazia e timocrazia (nel senso della politica aristotelica): e che perciò la colloca al di sopra del "buon esempio" offerto dalla Francia, ove il re, riunendo nella propria persona il principio monarchico e quello aristocratico,

---

<sup>(384)</sup> Così, d'accordo con Karl Barth, in O. WEBER, *Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Neukirchen (Kreis Moers) 1949, pp. 40, 44, 52 e 58.

<sup>(385)</sup> Su quanto segue si veda J.B. SCHWAB, *Johannes Gerson*, cit., pp. 522 e 735.

ha convocato un parlamento e si è detto responsabile nei suoi confronti <sup>(386)</sup>. Che la Chiesa consista non solo della combinazione di monarchia pontificia, aristocrazia d'ufficio (cardinalizia o episcopale) e timocrazia (o aristocrazia intellettuale di chierici e dottori), ma anche di un vincolo associativo giuridico e universale (nel senso del "corpus mysticum"), è quanto si apprende, del resto, già dal trattato *De potestate ecclesiastica*, che Gerson redige nel 1417, dunque nell'epoca del Concilio di Costanza. Qui, alla *Consideratio XII*, inerente il potere "universalis ecclesie vel generalis concilii legitime congregati", si legge che: "Complectitur... saltem virtualiter omnem potestatem et omne politicum regimen, Papale, imperiale, regale, aristocraticum et timocraticum" <sup>(387)</sup>. Solo da ciò trae spiegazione il fatto che Gerson, più avanti, anche per le contese fra i principi cristiani, arrivi al punto di rivendicare per il concilio un diritto effettivo di decisione <sup>(388)</sup>.

Quanto detto finora rende arduo concludere che l'aspetto rivoluzionario del movimento conciliare risieda nelle sue affermazioni circa la convocazione e la composizione del concilio. Che esso abbia elaborato una "teoria del mandato", è cosa non sostenibile seriamente. In merito all'idea conciliare della "repræsentatio identitatis" — e a prescindere da ogni deduzione teorica del potere di giurisdizione dalla nozione di "universitas" —, il giudizio di Lagarde (che

---

<sup>(386)</sup> Cfr. J. GERSON, *Sermo super processionibus faciendis pro viagio Regis Romanorum ad Petrum de Luna*, in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, pp. 1406-1411, in part. p. 1410 (Pars III, dir. 2): "Considerari posset in hoc loco Arist. traditio de triplici politia, regali scilicet et monarchica: in qua unus bene praeert, cui tyrannus opponitur. Altera est aristocratia, ubi dominantur pauci et boni: cui opponitur oligarchia. Tertiam ponit timocratiam, in qua populus bene dominatur, quae oppositam habet democratiam. Esset autem inter istas politias illa melior quam aliqua singularis, quae ex regali et aristocratia componeretur, ut in regno Franciae: ubi rex instituit parlamentum, a quo iudicari non refugit. Esset vero omnium optima et saluberrima politia, quae triplicem hanc bonam complecteretur, regalem, aristocratiam et timocratiam. Est autem generale concilium politia talis composita habens suam directionem magis ex assistentia speciali Spiritus sancti et promissione Jesus Christi, quam ex natura, vel ex humana sola industria".

<sup>(387)</sup> Il testo in M. GOLDAST, *Monarchia*, cit., II, 9 pp. 1384-1405, citaz. p. 1400.

<sup>(388)</sup> Cfr. J. GERSON, *Sermo super processionibus*, cit., p. 1410: "Concilium generale potest de dissensionibus et guerris inter principes Christianos saevientes in perniciem totius Christianitatis et perditionis hominum in anima et corpore auctoritate legitima cognoscere: prohibendo eis vias facti et ad suscipiendum vias iuris et rationis per censuras ecclesiasticas compellendo".

cioè il Medio Evo non ha mai “legato l’idea della rappresentanza a quella di una delega popolare” (389) è certamente preferibile a quello del suo critico Tierney (390). Ciò che quest’ultimo tenta di definire quale mutazione del concetto della rappresentanza, altro non è, in realtà, che il riflesso di una frattura più profonda, che idealmente investe il rapporto fra il papa e la Chiesa. Lungi dal possedere solo una valenza metaforica, l’uso conciliaristico dello schema “caput-corpus” — che non è nuovo e che qui è inteso in un senso specificatamente giuridico-corporativo — ha implicazioni metafisiche di enorme portata. Se infatti l’“essere capo” del papa è relativizzato, allo scopo di annullarne il primato e di ridurlo a semplice “parte” del “corpus christianum”, quel che ne deriva è che di lui si può parlare, alla maniera basilese, come del “maior in ecclesia”, non come del “maior ecclesia”. Sulla scia di Ockham, già Langenstein e Gelnhausen separano, con tutta chiarezza, l’“essere capo” del Cristo (quale portatore di vita e di grazia) dalla “funzione di capo” rivestita dal papa: e lo fanno designando quest’ultimo come “caput secundarium”, i cui errori episodici non guastano la vita del “corpus mysticum” (391). Nello stesso periodo il giovane Pierre d’Ailly già riserva solo al Cristo l’attributo di “caput ecclesiae” e, pur non parlando (sempre in accordo con Ockham) di una superiorità assoluta del concilio, relega la Chiesa “particolare” romana al rango di un ininfluente “membrum principale” (392). Più tardi, a Costanza,

(389) Cfr. G. de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque*, cit., IV, p. 118.

(390) Cfr. B. TIERNEY, *Foundations*, cit., p. 4: “Si è sempre sostenuto in passato, anche da parte dei pubblicisti papali più estremi, che il papa rappresentasse la Chiesa, nel senso di impersonarla e dunque di includere in sé per intero la sua autorità. Ma per i teorici conciliaristi, l’idea della rappresentanza venne assumendo un significato più ampio di quello della sola personificazione. Essa comportò anche la presenza di un deposito attuale d’autorità sul rappresentante. In coloro che egli era tenuto a rappresentare col corollario che, in caso di abuso, tale autorità poteva sempre essere revocata”.

(391) Si vedano l’*Epistola concordie* di Gelnhausen, cit., p. 129 (cap. 3), l’*Epistola concilii pacis* di Langenstein, cit., col. 832 C (cap. 15), il *Dialogus* di Ockham, cit., p. 494 (Pars I, lib. 5, cap. 24), e J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, cit., p. 347 ss.

(392) Di d’Ailly si veda la terza delle tesi di dottorato (cfr. P. TSCHACKERT, *Peter von Ailly*, Gotha 1877, pp. 15-16, nota 1), riprodotta in *Joannis Gersonii opera omnia*, cit., I, coll. 672-693. Qui, alle coll. 691 D-692 A, si legge: “licet quantum ad multa, sit similitudo inter corpus Christi mysticum, quod est ecclesia, et corpus materiale hominis; tamen non in omnibus est similitudo: quia corpus hominis non manet vivum sine capite:

il suo allievo Gerson oppugnerà come eretica la tesi che il Cristo e il papa siano un *unico* capo della Chiesa <sup>(393)</sup>, “sicut nec pars maior toto” <sup>(394)</sup>. E asserirà, quale necessaria conclusione, che “in concilio papalis potestas includitur” <sup>(395)</sup>.

Se dunque nei primi tempi, in accordo con la bolla *Unam sanctam* (emanata da Bonifacio VIII nel 1302), studiosi come Egidio Romano, Agostino Trionfo, Alvaro Pelagio e altri, si erano sforzati di correggere talune deformazioni curialistiche del rapporto papa-Chiesa <sup>(396)</sup>, notificando ed estendendo anche alle “membra” la responsabilità delle scelte necessarie al “corpus mysticum” e al suo bene; se in ciò avevano pure tentato, col rinvio a principî di età “prepapistica”, di rinsaldare l’autorità del papato, che era stata scossa profondamente dalle lacerazioni interne alla Chiesa; ora, perdurando il papato in uno stato di desolazione, la logica intrinseca alle idee giuridico-corporative altera, in misura crescente, il rapporto fra il capo e le membra, e fa sì che, dal reggitore, il peso maggiore si sposti sempre più sulla “universitas”. Tanto che, a prescindere dalla sua origine divina, il potere di giurisdizione viene fatto risiedere nella “congregatio fidelium” (o “in ipsa universitate tanquam in

---

corpus autem Ecclesiae manet vivum, scilicet vita fidei et gratiae, absque capite in terris; ut puta dum caret Summo Pontifice; tamen tunc habet caput in coelis, scilicet Christum, qui est caput Ecclesiae, ut dicitur *Eph*, 1, 22. Et quamvis Romana Ecclesia post Papam sit ipsius Ecclesiae membrum principale, et ratione ipsius possit dici caput ejus; tamen sine ipsa posset esse Ecclesia”. Sulle tesi di dottorato del 1381, si veda B. MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg 1954, p. 15 ss. In questo stesso volume, alle pp. 289-336, è riprodotto in appendice il trattato di d’Ailly del 1402, che ha per titolo *De materia concilii generalis*. Sull’autore si vedano infine: J. P. MCGOWAN, *Pierre d’Ailly and the Council of Constance*, Washington 1936; A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., pp. 107-108; e ID., *Zur Vorgeschichte*, cit., p. 20 ss.

<sup>(393)</sup> Cfr. J. B. SCHWAB, *Johannes Gerson*, cit., p. 526.

<sup>(394)</sup> Cfr. J. GERSON, *De ecclesiastica et politica potestate*, cit., p. 1396 (cons. XI). Si veda anche P. D’AILLY, *De ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis, et cardinalium autoritate*, in *Joannis Gersonii opera omnia*, cit., II, coll. 925-960, in part. col. 953 B (pars III, cap. 2), “Concilium, praesente Papa, a quo ipsum Concilium vocatum est, est velut unum corpus mysticum, cuius Papa est caput, et alii sunt membra; et ideo secundum aliquos, non solum falsum, sed fatuum esset dicere, quod major sit autoritas partis, quam totius corporis”.

<sup>(395)</sup> Cfr. J. GERSON, *Sermo super processionibus*, cit., p. 1410 (pars III, dir. 2).

<sup>(396)</sup> Si vedano al riguardo: A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 441 ss.; A. FRANZEN, *Zur Vorgeschichte*, cit., p. 10 ss.; e ID., *Das Konzil der Einheit*, cit., pp. 101-102.

fundamento”, come sostiene Zabarella<sup>(397)</sup>, quanto che, in accordo con Niccolò de’ Tedeschi, si suddividano fra papa e concilio le attribuzioni della “plenitudo potestatis” pontificia, e si distingua poi fra “potestas” ed “exercitium” (ossia si separino, con artificio giuridico, la titolarità e l’esercizio di un diritto)<sup>(398)</sup>, il risultato è in ogni caso il medesimo: e cioè che coloro, i quali agiscono come membri di una corporazione e giustificano il proprio operato in termini di “representatio identitatis”, fanno ciò in qualità non di parlamento (o di rappresentanza uguale e omogenea di tutti gli ordini e i ceti), ma perlomeno di istanza di controllo sull’operato del “rector” della comunità<sup>(399)</sup>. Quando poi il Concilio di Costanza, nell’intento di eliminare soprattutto il centralismo fiscale (tramite l’occupazione degli uffici ecclesiastici e l’assegnazione dei benefici) e di smantellare un sistema tributario divenuto ormai opprimente (causa il moltiplicarsi delle tasse durante il XIV sec. e *maxime* nell’epoca del Grande Scisma), emana il decreto *Frequens* (del 9 ottobre 1417) e con esso dispone che, d’ora in avanti, i concili generali si terranno con scadenze regolari; quando insomma è varata questa innovazione, che istituzionalizza le richieste dei riformatori<sup>(400)</sup>, ecco che i padri del conciliarismo, oltre a far proprie le idee di questi ultimi<sup>(401)</sup>, da un lato dinamizzano la nozione della “Ecclesia semper reformanda”, mentre dall’altro (e qui sta la ragione del loro fallimento) inaugurano un “co-governo”, nella forma di un’assemblea eterogenea e suddivisa per nazioni.

Nell’epitome teorica di Giovanni da Segovia si può dunque reperire la tesi che la “potestas clavium”, entro la Chiesa, appartiene di regola ai vescovi, i quali la ricevono direttamente dal Cristo: e che nell’ambito dei concili generali essa diviene attuale anche a scapito dei diritti di giurisdizione spettanti al papa. Capo del concilio, o meglio capo della Chiesa, riunita a concilio come “corpus mysticum”, è solo

<sup>(397)</sup> Cfr. *supra*, la nota 347.

<sup>(398)</sup> Cfr. K.W. NÖRR, *Kirche und Konzil*, cit., pp. 27, 35, 106 e 171 ss.

<sup>(399)</sup> Si vedano A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., pp. 109 e 111-112, e H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, cit., p. 259.

<sup>(400)</sup> Cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?*, cit., p. 18 ss., e A. FRANZEN, *Das Konzil der Einheit*, cit., p. 104 ss.

<sup>(401)</sup> Cfr. K.A. FINK, *Die konziliare Idee im späten Mittelalter*, in *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils*, Konstanz-Stuttgart 1965, pp. 119-134 (in part. p. 127 ss.).

il Cristo, mentre il papa, quale strumento Suo e dello Spirito Santo, è capo della Chiesa in quanto mero “corpus politicum” (402). Certamente quel che preme a Segovia non è tanto subordinare il papa al potere di giurisdizione della Chiesa universale, quanto piuttosto far sì che “il potere sovrano della Chiesa sui propri rappresentanti venga esercitato in modo pratico, controllato e suscettibile di richiamo” (403). Base teorica necessaria e inevitabile di ogni sua asserzione è la tesi, con la quale Segovia, nel 1441, tenterà di convincere i delegati al Congresso di Magonza: la stessa cioè che, concependo il papa come membro di quel “corpus Christi” che è la Chiesa, ne fa immancabilmente una parte del “tutto” a cui è unita (404).

L’idea che di continuo ritorna, in questa e in altre forme similari, è che, al di là della posizione a lui spettante e della stessa denominazione di “caput”, il papa, in quanto membro della Chiesa, non può avocare a sé ciò che pertiene solo a quest’ultima, in quanto “tutto”. Se ciò accadesse, la conseguenza indebita sarebbe di doverlo considerare a un tempo come corpo intero e come suo membro parziale. Con le parole di Dietrich von Niem: “in corpore mystico universalis ecclesiae, cuius membrum... dignius papa videtur esse, potestas et auctoritas ipsius universalis ecclesiae sive generalis concilii ipsam ecclesiam representantis nec pape nee alicui persone private... potest nec debet comunicari, quod esset includere contradictionem, quia sic papa esset universalis ecclesia, et sic esset corpus totum et membrum, et sic omnis christianus esset in papa et papa esset, et multa alia exinde inconuenientia sequerentur” (405).

## VII. *Interpretazione vetero-giuridico-corporativa e oriental-ierocratica della metafora “corpus-caput”: la restaurazione anticonciliaristica del papato.*

Vero è che proprio la contraddizione qui indicata costituisce il nucleo (prefigurato già dalla mitologia orientale e tipico di essa)

---

(402) Cfr. il *Tractatus super presidencia in concilio Basiliensi*, citato in P. LADNER, *Johannes von Segovia Stellung*, cit., pp. 63 ss. e 67 ss. Si vedano inoltre ivi, p. 26, e W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., p. 223,

(403) Ivi, p. 221.

(404) Si veda in RTA, XV, p. 687 (art. 12).

(405) Cfr. D. v. NIEM, *Dialog über Union und Reform*, cit., p. 76.

dell'idea del Cristo come capo del proprio corpo mistico. Tale idea identifica in Lui sia il “caput” che dirige e dà la vita, sia il “corpus” al quale appartiene, sia infine le due cose insieme (406). Per parte sua il papato, dopo che, in forza dell'argomento petrino, venne reso partecipe di tale “essere capo” del Cristo, si trovò collocato al di là e al di sopra della Chiesa: e benché membro di tale “corpus mysticum”, fece tutt'uno con essa. Di qui la formula cara a Egidio Romano, che recita: “Papa qui potest dici ecclesia” (407). Più tardi però, a seguito dell'applicazione (o della ripresa) dello schema interpretativo “corpus-caput” (proprio del diritto delle corporazioni), l'idea greco-romana (o meglio, stoica) del corpo politico venne riacquisendo il predominio. E poiché a determinare questo “corpo”, come elemento primario, non fu più tanto il “caput”, quanto l'“animus” o la “mens” o l'“anima” (408) (sempre intesi in un'accezione non solo istituzionale ed esterna), ecco affiorare nei conciliaristi la chiara tendenza ad ascrivere direttamente allo Spirito Santo la riunione, l'animazione e la guida del concilio generale. Giovanni di Salisbury, già nel *Policraticus* datato 1159, prende dapprima posizione (e in termini politici) contro il dualismo di “micro” e “macrocosmo”: e poi, mentre da un lato indica nel principe il “capo” del corpo politico, dall'altro assegna al clero un rango ancor più elevato, poiché lo identifica con l'“anima” (409). Nel mondo greco-romano, ovunque venga impiegata la metafora del

(406) Cfr. *supra*, p. 141, la nota 23 e la parte del testo che le si riferisce.

(407) Cfr. Ae. ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 209 (III, cap. 12). Si veda poi W. ULLMANN, *Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung in Mittelalter*, Salzburg und München 1966, p. 33 ss.

(408) Ivi, p. 36 es. Si veda anche H. SCHLIER, “Corpus Christi”, in RLACH., III, col. 443.

(409) Cfr. JOANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, in ID., *Opera omnia*, a cura di J. A. Giles, Oxonii 1848, III, pp. 219 ss., 223 e 262-263 (lib. IV, capp. 1-3). Su quest'autore si vedano: P. GENARICH, *Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury*, Gotha 1894, pp. 17, 23-24 e 31 ss.; E. SCHUBERT, *Die Staatslehre Johanns von Salisbury*, Diss. Erlangen 1897, pp. 10 ss. e 34 ss.; C. C. J. WEBB, *John of Salisbury*, London 1932, p. 22 ss.; W. KLEINEKE, *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus Johanns von Salisbury bis zum Basilikon Doron König Jakobs I*, Diss. Göttingen 1937, in part. pp. 23-47; e M. DAL PRA, *Giovanni di Salisbury*, Milano 1951, p. 131 ss. Sul retroterra storico-ideologico e in special modo sullo schema “micro” e “macrocosmo”, si veda *supra*, le note 175, 177 e 178, p. 107.

“caput”, il suo referente concreto resta pur sempre parte coesistente *interna* al “tutto” (ancorché l’idea di quest’ultimo, se priva di una specifica radice metafisica, possa comunque permettere estrapolazioni o distinzioni in astratto). Ciò induce il conciliarismo a svolgere i propri argomenti in relazione con una totalità intramondana che, peraltro, è sempre aperta a influssi di provenienza divina (tale è il significato profondo che si cela entro la formula “costituzionalismo politico-ecclesiastico”). E ciò spiega anche i suoi dubbi e le sue incertezze in tema di infallibilità. Un quesito del genere, dato il contesto, non può infatti più ricevere una risposta di natura istituzionale. Per altri versi è pure innegabile che, anche se ammessa esplicitamente, la fallibilità del concilio generale non ne escluda, in via di principio, la superiorità sul papa. L’antitesi che così si delinea ha concretezza storica e radicamento metafisico. L’altra antitesi, indicata da Gierke fra i concetti della corporazione come istituto e come consociazione, è in grado di rispecchiarla solo entro certi limiti <sup>(410)</sup>.

---

(410) Si consideri anche la critica di Tierney a Gierke (cfr. *Foundations*, cit., p. 98 ss.), ove obiezioni di fondo, come quelle di astoricità e astrattezza, non paiono del tutto ingiustificate. Vero è che interpretando lo schema “caput-corpus” come semplice metafora, atta a illustrare la vicendevole dipendenza, Tierney ragiona in termini che, da un lato, sono fin troppo riduttivi, mentre dall’altro divengono persino troppo ampi, allorché l’autore pone lo stesso schema a fondamento anche della “mobilità” dell’autorità, pur attribuendo al capo “per natura” certe funzioni-guida. Si rammenti, al riguardo, quel che si legge in P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas*, cit., p. 320, nota 45, e cioè che: “secondo la filosofia dell’epoca, il capo detiene il proprio ruolo in base alle leggi di natura, non in quanto emanazione dell’organismo nel suo insieme”. Appena accennata in Tierney, l’idea della mobilità dell’autorità è sottoposta da Ullmann (cfr. *Papst und König*, cit., p. 49 ss.) a un’esame più accurato. Qui tuttavia l’opposizione (ritenuta valida in ogni tempo) delle due tesi principali circa l’“origine del potere dello Stato” — quella che lo fa crescere dal popolo, in quanto base della piramide statale, e l’altra che lo fa discendere dal vertice (da Dio o dal monarca) —, pare ancor più schematica dell’antitesi suggerita da Gierke. La teoria di Ullmann si dimostra così inadeguata a render conto del più tardo modello assolutistico, fondato sull’idea della “translatio”. Essa infatti non consente alcun progresso in rapporto alla questione se il potere provenga dall’“alto” oppure dal “basso”. Permettendo di rispondere in entrambi i modi, la teoria ullmanniana, nel corso della sua elaborazione, non fa che produrre nebbia ideologica. Il punto decisivo sta qui nell’ammettere o meno la presenza di una figura di sovrano (il “caput”), che abbia natura trascendente e obbedisca solo a leggi sue proprie. La sua legittimazione, se e come avvenga e lo sforzo di razionalizzazione che richiede, sono invece questioni

Gli sviluppi qui ricostruiti, qualora esigessero un'ulteriore conferma, si può dire l'abbiano già ricevuta dal rinnovamento anticonciliaristico dell'assolutismo pontificio<sup>(411)</sup>. La reazione al conciliarismo, se da un lato ebbe di mira le libertà delle Chiese nazionali, dall'altro fu essenzialmente una lotta combattuta in nome del principio di unità<sup>(412)</sup>. Nel processo di differenziazione, al quale già andavano soggette le comunità mondane particolari, questa lotta per l'unità universale parve tanto convincente sul piano teorico (poiché vicina alla realtà dei fatti), quanto efficace su quello pratico solo se intrapresa a sostegno del papato. I paralleli tentativi di restaurazione e riunione della sfera mondana — si pensi soprattutto alle teorie di Antonio Roselli e di Enea Silvio Piccolomini (più tardi papa Pio II) circa la monarchia assoluta dell'imperatore — altro non fecero che giocare su di una pallida, astratta e inerte analogia col papato, ossia imitarono blandamente la dottrina canonistica dell'assolutismo pontificio. Viceversa, l'assolutismo ecclesiastico post-conciliaristico del XV sec., di cui Torquemada fu l'esponente principe, data la critica radicale e la sistematica negazione a cui sottopose ciò che, dell'antico assolutismo, aveva dato origine a tanti movimenti d'opposizione, si segnalò come cosa ben diversa (e assai più importante) del papalismo di maniera, dal quale il secolo precedente era stato segnato.

La celebre ecclesiologia del cardinale Juan de Torquemada, scritta nell'epoca dello scioglimento del Concilio di Basilea, e le riflessioni che contiene sull'ordinamento gerarchico della Chiesa, si basano, per almeno 26 capitoli, sulla dottrina del “corpus Christi mysticum”, e si incentrano sul tema del Cristo come unico “capo”<sup>(413)</sup>. Secondo l'autore<sup>(414)</sup>, di questo primato del “capo divino”, che trascende ogni principio teorico e filosofico di organi-

---

solo secondarie. Su questi temi si veda il contributo ricapitolativo di Yves Congar, in B. BOTTE et al., *Das Konzil*, cit., pp. 331-390 (in part. p. 383 ss.).

<sup>(411)</sup> Cfr. W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., p. 208 ss.

<sup>(412)</sup> Cfr. K. ECKERMAN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens*, cit., p. 53. Su quanto segue si veda anche ivi, pp. 2-3, 87 ss. e 104 ss.

<sup>(413)</sup> Cfr. I. de TURREGREMATA, *Summa de Ecclesia*, Venetiis 1561, foll. 50r — 83r (lib. I, capp. 43-68). Si vedano al riguardo K. BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Innsbruck-Wien-München 1955, p. 151 ss., e il non più recente S. LEDERER, *Der spanische Cardinal Johann von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*, Freiburg im Breisgau 1879, p. 173 ss.

cità, il papa è partecipe, non perché pari in dignità, né perché centro irraggiatore di ogni energia vitale, ma altresì per il fatto di rappresentare il “capo” nell’esercizio del potere di comando. Ciò fa del papato l’unica fonte d’ogni possibile giurisdizione ecclesiastica <sup>(415)</sup>. Torquemada, così dicendo, non sopprime del tutto l’idea conciliare <sup>(416)</sup>, ma per quanto possibile la relega sullo sfondo. Quando parla ad esempio, al punto 12, della riforma della Chiesa — che, come già ricordammo, è in quest’epoca il tema principale —, egli da un lato la assegna al concilio: ma di lì a poco aggiunge che, spettando al papa il diritto esclusivo di emanare leggi, il concilio è di fatto esonerato dall’impegno, e che il suo compito, una volta convocato, consiste semmai nell’accrescere il rispetto per i decreti pontifici e nel facilitarne l’osservanza ai credenti. Va da sé poi che, prudentemente, Torquemada eviti di definire il concilio quale rappresentanza della Chiesa (la stessa che già reputa del tutto subordinata al pontefice). Come “capo” della Chiesa cattolica, il papa è infatti “capo” anche dell’intero corpo cristiano: e poiché il “capo” detiene più potere del rimanente corpo, non si può fare a meno di riconoscere che il papa, insieme al Cristo e come suo vicario, detiene *simpliciter* il potere sovrano sulla Chiesa, ossia che governa non solo le singole membra, ma anche il corpo ecclesiastico nella sua totalità <sup>(417)</sup>. Agli argomenti

<sup>(414)</sup> Cfr. I. de TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, cit., foll. 60v - 61v (I, cap. 52) e 134r — 140v (II, capp. 20-26).

<sup>(415)</sup> Ivi foll. 130v — 132v (II, cap. 17). Sempre di Torquemada si veda anche la fiorentina *Apologia Eugenii Papae IV*, in I. D. MANSI (a cura di), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis 1901, Suppl. ad toM. XXXI, coll. 1941-1998. Qui, alle coll. 1951 E e 1960 B, si legge che: “cum ecclesiae sit unum corpus... oportet si ista unitas debeat servari, quod sit aliqua potestat regitiva respectu totius ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis ecclesia regitur, et haec est potestas papae, qui caput est, et rector totius ecclesiae...ad unitatem ecclesiae requiritur, quod omnium praelatorum potestas iurisdictionis derivetur a Romano pontifice”. Si veda infine J. GILL, *Constance et Bâle*, cit., p. 332 ss.

<sup>(416)</sup> È quanto rileva opportunamente H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, cit., p. 276 ss. (cfr. I. de TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, cit., lib. III, cap. 43). Si veda per contro K. ECKERMANN, *Studien zur Geschichte*, cit., pp. 125 ss. e 129.

<sup>(417)</sup> Cfr. I. de TORQUEMADA, *Apologia Eugenii*, cit., col. 1950 D: “Cum... convincamur credere, quod papa sit caput totius corporis ecclesiae, quia ecclesiae sanctae catholica, et esput praestantius sit virtute et potestate, toto corpore; necesse est nos credere, quod papa habeat simpliciter post Christum, cujus vicarius est, supremam potestatem in tota ecclesia, non tantum respectu singulorum, sed etiam respectu totius

teorico-corporativi dei conciliaristi Torquemada obietta che la Chiesa come tale non ha insito il potere che le si attribuisce, poiché una comunità non può essere titolare di diritti inaccessibili alla maggior parte dei propri membri (*sc.* ai laici e alle donne). In più, agli oppositori, il cardinale prospetta una conseguenza paradossale: se infatti così non fosse, ogni diritto appartenente alla totalità andrebbe pure attribuito in egual misura a ciascun membro della Chiesa, col risultato che, per ogni atto di giurisdizione, si renderebbe necessaria un’approvazione generale.

Nell’intento di abolire la “*repraesentatio identitatis*” conciliare, questa dottrina di Torquemada arriva anche a oltrepassare la funzione rappresentativa che, al tempo di Bonifacio VIII, Jacopo da Viterbo aveva attribuito al papa, onde fondare il primato e i suoi diritti sull’assunzione vicaria delle funzioni-guida (o di “capo”) spettanti al Cristo <sup>(418)</sup>. Nulla è più indicativo e più ricco di implicazioni metafisiche (nonché teologico-politiche) dell’argomento con cui il prelado spagnolo confuta la tesi, secondo cui il concilio generale include in sé il potere pontificio, come parte dell’intera giurisdizione ecclesiastica. Egli sostiene infatti che, in quanto “capo” della Chiesa, il papa detiene non solo la “*plenitudo potestatis*” (come un qualsiasi plenipotenziario generale), ma anche la “*totalitas potestatis*”, da cui discendono (poiché virtualmente connessi) tutti gli altri poteri di giurisdizione <sup>(419)</sup>. Quest’ultimo concetto è nuovo e comunque non rimanda più al Medio Evo. Esso consente a Torquemada di affermare che, in luogo del contrario,

---

corporis ecclesiae”. Si veda al riguardo J. M. DÜX, *Der deutsche Cardinal Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit*, Regensburg 1847, I, pp. 132-142.

<sup>(418)</sup> Cfr. *supra*, p. 195, nota 209.

<sup>(419)</sup> Cfr. I. de TORQUEMADA, *Apologia Eugenii*, cit., col. 1997 B-C: “Cum autem Romanus pontifex, utpote caput ecclesiae, plenitudinem et totalitatem habeat potestatis, et ab ipso omnis potestas jurisdictionis aliorum praelatorum derivetur... potestas papae non potest comparari ad potestates particulares aliorum praelatorum, sicut pars totius comparatur ad alias compartes, ex quibus illud totum resultat, sed ut totum comprehendens virtute quidquid potestatis est in illis”. Le affermazioni di Quaritsch (cfr. *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 61 ss. e 65), che elementi importanti della “*plenitudo potestatis*” pontificia ricorrono nella dottrina bodiniana della sovranità e che però quest’ultima è cosa del tutto nuova rispetto al potere universale del papa, sono palesemente ininfluenti in risposta al quesito che concerne l’origine e la fondazione di un potere unitario e sovrano.

occorre dire che il potere del concilio è compreso nel papa e da questi deriva come dal proprio “capo” (420).

Secoli più tardi, con tono distaccato, anche Bellarmino ricondurrà la polemica fra conciliaristi e papisti all’uso diverso e per più aspetti contrastante che le due parti fanno dello schema “corpus-caput”. Parlando della dottrina conciliare nelle sue varie versioni, egli le attribuirà, quale assunto principale, la tesi che il papa non è capo della Chiesa universale nel senso proprio del termine, ma è piuttosto un suo membro privilegiato, una parte eminente del tutto (421). Quanto agli obiettivi del movimento conciliare, Bellarmino li vedrà consistere nel tentativo di fare del papa una sorta di doge o di generale dell’ordine (422), mentre il papa, come autentico capo della Chiesa, non deriva affatto la propria autorità da quest’ultima (ossia dal corpo, per vie interne), ma unicamente da Dio (e per vie esterne) (423). Rare volte la differenza che corre fra il retroterra ideale dell’antica dottrina delle corporazioni e quello oriental-ierocratico è stata posta in risalto con la stessa pregnanza di Bellarmino, in questa sua breve quanto istruttiva disamina.

---

(420) Cfr. I. de TORQUEMADA, *Apologia Eugenii*, cit., col. 1998 A-B: “Et ideo non est ita dicendum..., quod potestas papae includitur in concilio: immo fortassis magis proprie diceretur e converso, scilicet quod potestas totius concilii comprehendatur in papa, si cut derivatum et dependens comprehenditur in eo, a quo dependet et emanat. Dicimus enim quod omnium membrorum virtus continetur in capite, et omnium inferiorum in principe”.

(421) Cfr. R. BELLARMINUS, *Quarta controversia generalis. De concilio*, in ID., *Opera omnia* (1870), a cura di J. Fèvre, Frankfurt am Main 1965, II, pp. 187-408 (in part. p. 265, lib. II, cap. 14).

(422) Ivi, p. 266: “Denique, volunt Papam esse in Ecclesia id, quod est Dux Venetiarum in Republica Veneta, vel Magister generalis in aliqua religione”.

(423) Ivi, p. 275 (lib. II, cap. 19): “Respondeo, aliud esse iudicium de corpore Ecclesiae et de corporibus naturalibus. Nam in corporibus naturalibus virtus procedit ab essentia ad potentias, ideo principalius dicitur totum agere, quam ulla pars, seu potentia. At in corpore Ecclesiae virtus non procedit ab essentia ad potentias, seu partes, sed ab extrinseco. Papa enim, qui est caput Ecclesiae, non habet ab Ecclesia, sed a Deo auctoritatem, et ideo principale agens non est Ecclesia, sed Deus. ... non eadem ratio est corporis Ecclesiae, cuius caput non a corpore, sed a Deo auctoritatem accipit”.



## CAPITOLO VI

### RAPPRESENTANZA E POTERE

17. Rappresentanza e consenso. La dottrina dell'ordinamento per gradi di Nicolò Cusano e il suo concetto della rappresentanza intermediaria. — I. Il carattere sintetico dello scritto riformatore *De concordantia catholica*. — II. Il punto di partenza: la supremazia del concilio. — III. Il papato nella *Concordantia catholica*. — IV. La doppia rappresentanza della Chiesa. — V. Rappresentanza e consenso. — VI. I gradi di unità — VII. La svolta cusana nella politica ecclesiastica: il papa come capo e come “complicatio” della Chiesa. — VIII. Il collegio dei cardinali e il consiglio del principe. — 18. Sugli esordi della rappresentanza parlamentare. — I. Conciliarismo e parlamentarismo — II. Il *Locus de synodis* nell'ortodossia luterana. — III. La concezione del concilio nella teologia riformata. — IV. Il modello inglese. — V. La rappresentanza per ceti territoriali. — VI. *Althusius*: la dottrina della doppia rappresentanza. — 19. Rappresentanza della persona dello Stato. — I. Rappresentanza monarchica. — II. Ugo Grozio. — III. Johann Christoph Beckmann: rappresentanza della persona dello Stato. — IV. Hobbes. — V. Emer de Vattel. — VI. Facoltà rappresentativa dello Stato e potere di rappresentanza. — VII. Introversione del concetto della facoltà rappresentativa dello Stato nel protoromanticismo tedesco. — VIII. Il diritto di rappresentanza dell'autorità statale. — 20. Sul concetto della rappresentanza della Rivoluzione Francese. — I. Sieyès e la Costituzione Francese del 1791. — II. La sua eco in Germania. — III. Il concetto kantiano della vera repubblica. — IV. La divisione costituzionale della rappresentanza fra monarchia e cittadinanza in Francia. La critica rivoluzionaria. — V. Sistema rappresentativo e principio monarchico. — VI. Rappresentanza come organizzazione del potere della ragione: Guizot e i dottrinari. — VII. La rappresentanza naturale della nazione secondo Karl von Rotteck. — VIII. Rappresentanza attuale e virtuale: Edmund Burke.

17. *Rappresentanza e consenso. La dottrina dell'ordinamento per gradi di Nicolò Cusano e il suo concetto della rappresentanza intermediaria.*

I. *Il carattere sintetico dello scritto riformatore De concordantia catholica.*

Nel contrasto sostanzialmente insanabile che, già sui principî, oppone le diverse applicazioni metafisiche dell'antico schema “corpus-caput”, capita anche che in un dato momento storico si approdi a una situazione ove, sul piano ecclesiologico, le opzioni si equili-

brano, seppure in modo estremamente labile. Fautore appassionato dell'unità dei cristiani, il trentaduenne canonista e teologo Nicolò Cusano dedica alle dottrine coeve della Chiesa e all'aspro conflitto che le divide un proprio scritto riformatore, che ha quale titolo programmatico *De concordantia catholica* e che è redatto in previsione del Concilio di Basilea del 1433 (1). Con anni d'anticipo rispetto al fondamentale progetto filosofico-universale, edito nel 1440, col titolo *Docta ignorantia*, e speculativamente orientato all'idea dell'infinito (progetto poi reso famoso dall'espressione “coincidentia oppositorum”, che dà nome alla dottrina ivi illustrata) (2), l'autore dimostra già qui di non ammettere, quale criterio logico, la disgiunzione esclusiva e di non voler ragionare per “aut-aut” (3).

---

(1) Nelle note che seguono, la *Concordantia catholica* sarà sempre citata nella traduzione italiana, che ha per titolo: N. CUSANO, *La concordanza universale*, in ID., *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Torino, 1971, pp. 1-546.

(2) Su questa fondamentale dottrina cusaniiana si vedano: E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action. La pensée*, Paris 1920, p. 279 ss.; J. HOMMES, *Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Kusanus über Gott und das Verhältnis zur Welt*, Diss. München 1926, p. 105 ss.; J. RITTER, *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, Leipzig-Berlin 1927, pp. 15 e 20-21; E. HOFFMANN, *Cusanus-Studien I. Das Universum des Nikolaus von Cues*, in SHAW, 1930, pp. 6-13; ID., *Die Vorgeschichte der Cusanischen Coincidentia oppositorum*, in ID., (a cura di), *Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung: H.2, Über den Beryll von Karl Fleischmann*, Leipzig 1938, pp. 1-35; J. KOCH, *Platonismus im Mittelalter*, Krefeld 1948, p. 32 ss.; K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main 1957, pp. 1 ss. e 12 ss.; J. STALLMACH, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Cues*, in MFC, 1961, pp. 52-75; e H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 530 ss.

(3) Cfr. R. HAUBST, *Wort und Leitidee der “repraesentatio” bei Nikolaus von Cues*, in A. ZIMMERMANN (a cura di), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, cit., pp. 139-162 (in part. pp. 147-148). A parere di Michael Seidlmayer (cfr. “Una religio in rituum varietate”. *Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues*, in ArchKulturgesch., XXXVI, 1954, pp. 145-207, in part. p. 183), la dottrina dialettica della Chiesa di Cusano non ha mai conosciuto l'alternativa “papa-concilio” (o anche “costituzione monarchica-costituzione democratica della Chiesa”), ma ha sempre avuto in vista l'“edificazione della Chiesa, nel suo vero essere, come *unitas in diversitate* o come *diversitas in concordantia in uno Jesu*”. Si veda infine H. LIERMANN, *Nikolaus von Cues und das deutsche Recht*, in ZfD-GeistWiss., I. 1938-1939, pp. 385-397 (in part. p. 392 ss.) (= in *Cusanus-Gedächtnisschrift der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck*, a cura di N. Grass, Innsbruck-München 1970, pp. 211-224).

Certamente la sua dottrina ecclesiologica della concordia non fa propria, né semplicemente applica, una teoria filosofica che le sia di retroterra. Egli insomma, parlando di coincidenza degli opposti, non intende introdurre “consapevolmente l’infinito nel processo noetico”, né chiamare in causa la limitatezza e inesattezza delle misurazioni comparatistiche del finito (4), onde far apparire l’infinito come non concettualizzabile (5) e subordinare intellettualmente a esso tutto ciò che è razionalmente riducibile a concetti (6). Ma non c’è dubbio che quelle dottrine della Chiesa e dell’Impero siano “d’altronde impensabili senza l’ordinamento della conoscenza, che l’opera filosofica del Cusano reca nella propria interezza” (7), e che è concepibile solo nell’ambito di un ordinamento globale del pensiero, mirante all’equilibrio dinamico, nonché improntato a un processo di mediazione non dialettica. Pur non essendo forse mai stato allievo, a Deventer, dei Fratelli della vita comune (8), il nostro autore scrive ugualmente nello spirito della “Devotio moderna” (9): e sono oltre duecento (a volerli contare) i passi, nei quali egli si avvale di termini come “concordia”, “armonia” e “pace”. La loro frequenza è minore solo di quella del concetto di unità (10). Notiamo

---

(4) Cfr. Ch. HUMMEL, *Das Individualitätsprinzip in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Diss. Zürich 1960, p. 31.

(5) Si veda l’introduzione di Hans Blumenberg a N.v. CUES, *Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften*, Bremen 1957, pp. 7-69 (in part. p. 13).

(6) Cfr. K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, cit., p. 24.

(7) “Ciò che importa è rendere *esperibile* la trascendenza in quanto limite all’esecuzione teoretica e, perciò stesso, in quanto esigenza di modi d’esecuzione eterogenei. La sostanza esplosiva di tali procedimenti, con una *metafora dirompente*, è il concetto d’infinitezza”. Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 527 (cfr. anche pp. 532-534).

(8) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia catholica*, in *Cusanus-Gedächtnisschrift*, cit., pp. 45-99 (in part. pp. 46 e 50). Si veda anche K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1968, p. 160.

(9) Tale affiliazione è invece asserita in E. VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cues*, cit., pp. 6-8, e in M. de GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, cit., p. 45 ss. Si veda anche E. HOFFMANN, *Die Anfänge der Brüder vom gemeinsamen Leben und die flämische Mystik*, in “Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft der Rheinischen Geschichtsvereine”, II, 1936, pp. 106-115.

(10) Si vedano E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1964, p. 9 ss.; e A. LÜBKE, *Nikolaus von Kues. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1968, p. 17 ss. Sull’ignoranza e sui suoi rapporti con la “devotio

inoltre come, parlando dell' "unitas christiana", Cusano abbia in mente non solo la concordia entro la Chiesa, ma anche l'unità di "sacerdotium" e "imperium", quali ordini fra loro corrispondenti dell'unica "res publica Christiana" (11). Il conciliarismo, quest' "ultimo dibattito panoccidentale sull'universalismo cristiano" (12) — del quale già si è parlato in relazione con gli scritti di Gerson (13) —, facendo appello al re dei romani quale protettore della cristianità, dà nuovamente impulso all'idea imperiale e, anche se solo in Germania, realizza un collegamento teorico fra la riforma della Chiesa e quella dell'Impero (14). Questo fa sì che, a prescindere da casualità d'origine storica (15) e da una certa disparità di contenuto (16), un terzo libro avente a oggetto il *Reich* e la sua riforma, prenda corpo accanto ai primi due (dedicati alla Chiesa e al "sacerdotium"), sempre ispirato, per intrinseca necessità, all'idea della "concordanza universale". Ciò anche se di autenticamente "universale" qui c'è solo la posizione ierocratica dell'imperatore, concepito quale "advocatus ecclesiae", mentre il concetto dell'Impero è inteso perlopiù nell'ac-

---

moderna" si veda R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Halle (Saale) 1929, p. 74 ss.

(11) Cfr. J.N. FIGGIS, *Studies on Political Thought*, cit., p. 52 ss.

(12) Cfr. F. HEER, *Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter*, in *MiÖG*, LVIII, 1950, pp. 336-350 (in part. p. 347 ss.); M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De Concordantia Catholica*, Genève 1963, p. 183.

(13) Cfr. F. SEIBT, *Geistige Reformbestrebungen*, cit., p. 37.

(14) Cfr. *supra*, p. 332, nota 385.

(15) Al riguardo si vedano: E. MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts bis zum Tode Kaisers Friedrichs III*, Breslau 1921, p. 46; E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen des Nikolaus von Kues in seiner Erfahrung der politischen Wirklichkeit*, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", XXXVII, 1957, pp. 192-221 (in part. p. 199 ss.); J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, in *MFC*, IV, 1964, pp. 74-103 (in part. pp. 81 e 91); A. LAUFS, *Die Reichsreform*, in "Juristische Schulung", VI, 1966, pp. 45-49 (in part. p. 45). Critico è invece B. TÖPFER, *Die Reichsreformvorschläge des Nikolaus von Kues*, in "Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", XIII, 1965, pp. 617-637 (in part. p. 619 ss.).

(16) Su questo punto si veda G. KALLEN, *Cusanus Studien. VIII. Die handschriftliche Überlieferung de Concordantia catholica des Nikolaus von Kues* (SHAW 1963/2), Heidelberg 1963.

cezione territoriale del termine e dunque identificato con la somma dei “regna” che all’Impero sono *di fatto* soggetti (17).

Nelle battute iniziali, almeno, Cusano mostra di intendere ancora l’“imperium” come corpo della “ecclesia” (18). La sua opera acquista, di conseguenza, un duplice carattere, proponendosi non solo come “l’esposizione più compiuta e matura dell’idea conciliare” (19), bensì come “l’espressione più perfetta della dottrina medievale dello Stato o, meglio, della società” (20). A più riprese una valutazione siffatta è stata ribadita e rafforzata. Nella recente e breve biografia di Erich Meuthen si legge che: “La *Concordantia catholica* rappresenta il più vasto compendio delle teorie medievali della società, essendo pure, al riguardo, il prodotto più originale, mercé l’immersione piena dell’autore nei temi della speculazione filosofico-

---

(17) Il terzo libro non presenta lo stesso grado di elaborazione dei primi due, né va considerato quale sviluppo conciso e conseguente del concetto teorico ivi formulato. La prefazione al terzo libro, ascritta per solito a un’influenza del *Defensor pacis*, nonostante il suo aristotelismo e nonostante il fatto che (come già dicemmo) non contenga alcuna forma di universalismo, non è in grado, per sua destinazione, di rispondere alla domanda circa la giustificazione dell’Impero. In verità Cusano, allorché sviluppa le sue riflessioni sull’“imperium”, attenendosi più strettamente alla realtà, non tiene in alcun conto questa istanza puramente teorica. Si vedano al riguardo M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., pp. 129, 132-133 e 176; J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., pp. 102-103; e P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 48 e 58-59. Infine, sul rapporto fra Cusano e Marsilio: M. STIMMING, *Marsilius von Padua und Nikolaus von Kues*, in *Festschrift für Walther Goetz*, Leipzig-Berlin 1927, pp. 108-121; P.E. SIGMUND Jr., *The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism*, in “Journal of the History of Ideas”, XXIII, 1962, pp. 392-402 (in part. p. 395 ss.).

(18) Si vedano al riguardo: R. BAUER, *Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolas de Cues*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, XXIX, 1954, pp. 207-240; E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen*, cit., p. 196 ss.; e M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., pp. 133-134 e 179 ss.

(19) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 116-117 (Prefazione, § 3): “Accingendomi a trattare della concordanza universale, debbo necessariamente fare oggetto di investigazione la stessa società dei fedeli che si chiama Chiesa Cattolica, e le parti costitutive di tale Chiesa, cioè l’anima ed il corpo. Quindi dapprima si considererà tutto il composto, cioè la Chiesa stessa, poi l’anima di essa, cioè il sacro sacerdozio, ed infine il corpo, cioè il Sacro Impero”. Sulla storia di questa idea a partire da Gregorio di Nazianzo, si vedano i documenti in W. MÜLLER, *Der Staat in seine Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin*, Diss. München 1916, p. 46, la nota 1.

(20) Cfr. F.V. BEZOLD, *Die Lehre von der Volkssouveränität*, cit., p. 356.

teologica” (21). E non è tutto. Otto von Gierke, a suo tempo, elogiò il terzo libro della *Concordantia catholica*, ravvisando in esso lo sviluppo “di un sistema formale di parlamentarismo rappresentativo” (22). Più tardi, nel quinto centenario della morte, il cardinale è stato riconosciuto e celebrato come il più insigne fra i teorici della politica, operanti nell’epoca che va da Marsilio a Machiavelli (23). E infine Peter Pernthaler, nel suo saggio straordinariamente approfondito (ma anche assai pretenzioso) sulla “dottrina della rappresentanza nel pensiero politico della *Concordantia catholica*”, ha affermato che quel che vi è di anticipatore e di “autenticamente inattuale nella dottrina cusana dello Stato” risiede in ciò: “che qui lo Stato moderno, ancor di là da venire, è previsto e pensato nella sua compiutezza” (24). Cusano ragiona in termini politici solo perché l’uomo, nella profonda crisi che funesta l’Impero, ha smarrito la nozione dell’ordine: e lo fa capovolgendo la gerarchia delle tradizionali forze ordinatrici, a vantaggio di un uomo, il quale come essere rappresentativo, riconosce l’ordine politico, solo se, tramite il sapere, riesce “a desumerlo principalmente dal dato storico e a ‘progettarlo’ in quanto coesistente al proprio ordine politico” (25).

È così che la dottrina dello Stato in parte riproduce e in parte oltrepassa il noto *cliché* storico-filosofico, che situa Cusano a mezza via fra il Medio Evo e l’Età Moderna (26). Certamente un pensiero come il suo, traendo impulso dalla tensione metafisica fra finito e infinito, non può più dare come prodotto una *Summa* scolastica. E tuttavia è pensabile che egli abbia pure rianimato la pietrificata sapienza della Scuola, intonando di nuovo la sua melodia originale, fatta di fede nell’opera del Dio creatore e nella somiglianza a Lui dell’uomo (che Cusano designa come “quasi alius Deus”). Peraltro, una coscienza orientata in senso moderno non può non avvertire il bisogno di riconoscere, in quel principe della Chiesa medievale — già apostrofato da qualcuno come “una delle più insigni menti

(21) Cfr. O. LORENZ, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, cit., II, p. 379.

(22) Cfr. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 42-43.

(23) Cfr. O.V. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 169, e ID., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 602.

(24) Cfr. J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., p. 83.

(25) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 52.

(26) Ivi, p. 54.

filosofiche” (27) —, un classico della filosofia tedesca e uno dei padri fondatori della modernità (28). E proprio in tema di “modernità” è opportuno che, anche più avanti, la *Concordantia catholica* sia da noi fatta oggetto di ulteriori riflessioni.

## II. *Il punto di partenza: la supremazia del concilio.*

Nicolò Cusano trae le mosse dalle ormai note tesi circa la superiorità del concilio e di continuo vi si riallaccia, chiedendosi ad esempio: “chi può dubitare che il concilio nel suo complesso non sia superiore al papa?” (29). Il suo giovanile *Libellus de ecclesiastica concordantia* non ha del resto altro scopo che la dimostrazione di tale superiorità conciliare (30). Sempre e di nuovo egli afferma esplicitamente o dà per scontato che il concilio è al di sopra del papa, che questi gli è subordinato o che al concilio spettano, sul pontefice, l'autorità e il potere più alti (31). Tutto questo d'altronde vale solo per il concilio generale, nel senso proprio del termine, non già per il sinodo romano dei patriarchi, che spesso e a torto viene confuso con esso e che, in quanto “concilio”, riunisce solo i patriarchi romani (ossia riguarda solo la Chiesa d'Occidente e non l'intera cristianità) sotto la direzione del pontefice (e patriarca) di Roma. La superiorità del concilio sussiste infatti unicamente “in quanto (esso) rappresenta tutta la Chiesa cattolica” (32): dunque perché, come concilio plenario, “è quello di tutta la Chiesa universale” (33), e cioè si tratta di “un'assemblea o chiesa composta di membri di tutta la Chiesa cattolica”, la quale proprio “per questo rappresenta la Chiesa uni-

(27) Critico al riguardo è Blumenberg, in N.v. KUES, *Die Kunst der Vermutung*, cit., pp. 10-114.

(28) Cfr. O. LORENZ, *Deutschlands Geschichtsquellen*, cit., II, p. 381.

(29) Questo problema è ben trattato in H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 512-517.

(30) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 282 (lib. II, cap. 17, § 155).

(31) Cfr. G. KALLEN, *Die handschriftliche Ueberlieferung*, cit., p. 14.

(32) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 281-282 (cap. XVII, §§ 154-156), 288-289 (cap. XVIII, § 160), 305-309 (cap. XX, §§ 175-177), ecc.

(33) Ivi, p. 272 (cap. XVII, § 145): “Che poi il concilio universale inteso in senso vero e proprio, cioè in quanto rappresenta tutta la Chiesa cattolica, sia superiore ai patriarchi e al pontefice romano, credo che non si possa mettere in dubbio”. Si veda anche ivi, pp. 297-298 (cap. XX, § 169).

versale” (34). Inoltre, rappresentando “tota universa ecclesia”, che in quanto “universitas” quasi sovrana detiene su mandato “il potere indefettibile di legare e sciogliere” (35), il concilio ecumenico riceve il proprio potere “immediatamente da Cristo”, quale capo della Chiesa, “ed è superiore sotto ogni aspetto sia al papa che alla sede apostolica” (36).

Tale è certamente la pietra angolare di tutta l’argomentazione di Cusano. Lo dimostra, in modo, se possibile, ancor più chiaro, la sintesi teorica che compare nel suo trattato sull’“auctoritas presidendi”, redatto in concomitanza col concilio generale del 1434 (37). La stesura di questo scritto, da parte del giurista Cusano (38), è occasionata, come molti altri opuscoli simili (39), dalla richiesta di papa Eugenio IV di veder assegnata ai propri legati la presidenza del Concilio di Basilea: lo stesso che in un primo momento, egli avrebbe voluto sciogliere e al quale poi ha dato l’adesione (*adhesio*) (40). In polemica coi conciliaristi estremi, Cusano afferma la necessità che tale pretesa sia esaudita: ma in un certo senso ne smussa il taglio, poiché distingue fra la guida interna del concilio, che spetta unicamente al Cristo, e quella esterna, che ulteriormente suddivide nelle funzioni di decisione e di direzione ordinaria dei lavori. Tutto ciò avendo cura di ribadire che: “Al fine di chiarire la soluzione del problema bisogna tener presente che il concilio plenario, il quale rappresenta la Chiesa universale, possiede la più alta autorità che esista” in essa (41). Il tratto conciliaristico, in questa sua teoria, sta nell’identificazione (seppur condizionata) di Chiesa e concilio. Essa ha alla base la concezione corrente della Chiesa quale corporazione (o “congregatio”), al cui interno, peraltro, il Cristo è presente più

(34) Ivi, p. 211 (cap. V, § 84).

(35) Ivi, p. 283 (cap. XVIII, § 256).

(36) Ivi, p. 282.

(37) Ivi, p. 276 (cap. XVII, § 148).

(38) Cfr. N. CUSANO, *Trattato del Maestro Nicolò Cusano sul potere presidenziale nel Concilio generale*, in ID., *Opere religiose*, cit., pp. 549-563.

(39) Sul Cusano giurista si vedano H. LIERMANN, *Nikolaus von Cues und das deutsche Recht*, cit., e N. GRASS, *Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist, in Cusanus-Gedächtnisschrift*, cit., pp. 101-210.

(40) Si veda ad esempio il testo di Giovanni da Segovia, citato *supra* p. 330, nota 377.

(41) Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., pp. 561-562.

come spirito vivificante il corpo che come “capo” o reggitore <sup>(42)</sup>. Contrariamente al clero, la gerarchia ufficiale sembra a Cusano utile, ma non essenzialmente necessaria <sup>(43)</sup>. E a palesarsi chiara nel suo pensiero è una metafisica improntata alla separazione fondamentale di finito e infinito: metafisica che, proprio per questo, priva di realtà fisica il cosmo antico e medievale (ordinato per gradi), emancipa da esso il mondo degli uomini, rimpiazza tale visione con “un tutto degli individui” e ne intensifica il carattere immanente, accentuando per contrasto la trascendenza di Dio <sup>(44)</sup>. Se nella *Concordantia catholica* l’idea della comunione intima e diretta dei fedeli col Cristo relega in secondo piano il motivo dell’unità gerarchica della Chiesa nel papato <sup>(45)</sup>; se inoltre Cusano dichiara la propria fiducia in una guida divina che direttamente, all’interno sia della Chiesa (in generale) che del concilio (in particolare), conserva e rinnova di continuo la concordia fra i fedeli, allora in tutto ciò è lecito ravvisare non l’eco soggettiva, ma l’oggettivo messaggio di Deventer, che prende a modello la Chiesa delle origini e considera il cristianesimo “una forma di vita” da reintegrare nella pratica, piuttosto che “un mero oggetto di dottrina” <sup>(46)</sup>. L’argomento decisivo è qui il seguente: per quanto il papa sia “caput” nella successione a Pietro, in quanto impersona l’unità della Chiesa, egli resta pur sempre un “membrum” semplice (ancorché eminente) del corpo mistico, senza aver parte alcuna all’“esser capo” del Cristo, che include in sé e, nel contempo, trascende qualsiasi forma di appartenenza. A tal proposito Cusano riprende, non a caso, un’affermazione di Gregorio I, stando alla quale gli apostoli e lo stesso Pietro (che è primo fra loro)

<sup>(42)</sup> Ivi, p. 551.

<sup>(43)</sup> Cfr. G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, Trier 1958, p. 25. Si vedano inoltre E. BOHNENSTÄDT, *Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues, Cusanus-Studien III*, in SHAW 1939, pp. 38 ss. e 124-125, e A. POSCH, *Die “Concordantia catholica”*, cit., p. 61 ss.

<sup>(44)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 160 ss. (cap. VI, § 36 ss.), 172 (cap. XI, § 51) e 386-388 (cap. XXXIV, §§ 260-261); ID., *Trattato*, cit., p. 555. Si vedano poi E. BOHNENSTÄDT, *Kirche und Reich*, cit., p. 53, e sulla posizione del sacerdozio M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., p. 71 ss.

<sup>(45)</sup> Anche qui si veda l’introduzione di Blumenberg a N.v. KUES, *Die Kunst der Vermutung*, cit., pp. 18, 25-26 e 34.

<sup>(46)</sup> Cfr. H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche auf Grund seiner Predigten*, Diss. Breslau 1938, p. 19.

sono sì i capi delle rispettive comunità, ma restano pur sempre "membra" sotto l'unico "capo", che è il Cristo<sup>(47)</sup>. Ne deriva che "il pontefice romano, che è membro della Chiesa, sebbene sia il più alto nell'amministrazione della medesima, è sottoposto al concilio universale ed al suo giudizio". Infatti, prosegue l'autore, "qualunque giudizio emesso da un concilio plenario universale è da preferirsi, in qualunque caso, al giudizio di un solo uomo, anche del papa"<sup>(48)</sup>. Altrove, Cusano parafrasa una massima conciliaristica divenuta ormai d'uso corrente<sup>(49)</sup>, allorché scrive che la superiorità di Pietro "non fu (mai) una superiorità sulla Chiesa, ma entro la Chiesa stessa"<sup>(50)</sup>. Istituito dal Cristo per mantenere unita la Chiesa, il potere-guida supremo sui singoli membri è distribuito fra le comunità sparse. E ovunque l'unità si manifesti, il potere papale, in accordo col proprio principio costitutivo, non può che esserne un duttile strumento: "Poiché se Pietro è stato chiamato così perché doveva essere la pietra della Chiesa, e se la Chiesa non è altro che l'unione dei fedeli, la sua sovranità è in funzione dell'unità dei fedeli e per eliminare lo scisma. Perciò il potere di governo del papa sui singoli membri della Chiesa esiste come servizio e mezzo di conservazione dell'unità dei fedeli. Ne consegue che l'unità dei fedeli, che noi diciamo Chiesa, oppure il concilio ecumenico della Chiesa cattolica che la rappresenta, è superiore al suo ministro e singolo capo"<sup>(51)</sup>.

(47) Cfr. G. KALLEN, *Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues*, in HZ, CLXV, 1942, pp. 246-277 in part. p. 248 (= in ID., *Probleme der Rechtsordnung in Geschichte und Theorie*, Köln-Graz 1965, pp. 141-171, in part. p. 143).

(48) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 384 (cap. XXIV, § 258).

(49) Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., p. 558. Si veda G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, cit., p. 73. Si consideri poi N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 282 (cap. XVIII, § 156): "Ora, poiché il pontefice romano è membro di questa Chiesa, che è il corpo mistico di Cristo, e poiché l'infalibilità è stata promessa non ad ogni singolo membro, ma alla Chiesa nel suo complesso, non c'è dubbio che il potere indefettibile di legare e sciogliere, proprio di tutta la Chiesa, è superiore al potere del pontefice romano, quantunque ambedue i poteri, sia della Chiesa che del papa, derivino dallo stesso principio".

(50) Cfr. *supra*, p. 322, la nota 338 e passim.

(51) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 383 (cap. XXXIV, § 257). Si veda al riguardo R. SCHULTZ, *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Cues*, Meisenheim am Glan 1948, pp. 40-41.

### III. *Il papato nella Concordantia catholica.*

Insieme all'accentuazione della supremazia del concilio, notiamo come sia pure messa in risalto, per contrasto, l'istanza petrino-pontificia<sup>(52)</sup>. Oltre a non negare il primato, Cusano assume, verso la posizione riservata del papa (quale successore di Pietro), un contegno che, fatto salvo un margine di relativizzazione storica, è senz'altro positivo, se comparato con quello di Marsilio o di Ockham. Qualcuno, da ciò, ha pensato pure di poter concludere che, nella *Concordantia catholica*, l'idea conciliare altro non sia che una banale incongruenza<sup>(53)</sup>. C'è da dire però che, come dimostra ampiamente il *lib. II, cap. XXXIV* (ove compare, esposta in termini definitivi, la già menzionata determinazione del rapporto fra potere pontificio e potere conciliare), il punto di vista cusano, al riguardo, non può illustrarsi correttamente con formule quali "simbolizzazione dell'unità della Chiesa" o "primato onorario", e men che mai con l'uso equivoco che spesso se ne fa. Inoltre è solo in senso negativo che tali formule possono essere richiamate, quali espressioni del rifiuto cusano di riconoscere al papa l'episcopato universale e il primato nella giurisdizione (si rammenti anche l'altro suo detto che "il papa non è vescovo della Chiesa universale")<sup>(54)</sup>. La priorità onoraria conferita a Roma (che si traduce nel privilegio canonistico, attribuito a questa sede patriarcale, e che trae origine dalla funzione emerita di capitale della cristianità d'Occidente), come anche la designazione a successore riconosciuto del primo degli apostoli, sono elementi che assumono, nello stesso contesto, un'importanza enorme<sup>(55)</sup>. Ciò, senza peraltro dimenticare che, sul piano ecclesologico, un'importanza non minore rivestono sia l'investitura divina di un principe degli apostoli (in generale), sia il

<sup>(52)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 385-386 (cap. XXXIV, § 259).

<sup>(53)</sup> Su questo punto si vedano H. HÜRTE, *Die Konstanzer Dekrete "Haec sancta" und "Frequens" in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues*, in A. FRANZEN, W. MÜLLER (a cura di), *Das Konzil von Konstanz*, cit., pp. 381-396 (in part. pp. 383 e 386-387), nonché M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., p. 79 ss.

<sup>(54)</sup> Così in Th. STUMPF, *Die politischen Ideen des Nikolaus von Cues*, Köln 1865, pp. 26 ss. e 100.

<sup>(55)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 255 (cap. XIII, § 126).

consenso a cui Cusano (in particolare) la subordina, da parte degli altri apostoli e dei relativi successori.

Pur sostenendo l'uguaglianza di tutti gli apostoli nel “sacerdotium” (e cioè nella pienezza dei poteri spettante al clero), la *Concordantia catholica* riconosce e rafforza il privilegio della grazia concesso a Pietro: privilegio che peraltro non equivale a un potere superiore di ufficio e costrizione<sup>(56)</sup>. Sul piano storico, tale elezione acquista realtà e concretezza solo e a seconda che sia confermata dall'approvazione degli altri apostoli e dei loro successori. Nell'intento poi di mediare fra le due istanze, Cusano discute il problema a partire dall'ipotesi “che il potere del pontefice romano, se si considera la sua preminenza, priorità e primato, venga da Dio attraverso la mediazione dell'uomo e dei concili, cioè mediante il consenso espresso nell'elezione”<sup>(57)</sup>. E termina ribadendo “che il primato che troviamo nella Chiesa e che fu voluto da Dio per l'unità della Chiesa stessa e per il ministero di servizio verso la medesima, in concreto è stabilito da Cristo attraverso la Chiesa”<sup>(58)</sup>.

Da una simile prospettiva il papa non può essere concepito quale detentore di un più alto potere di giurisdizione<sup>(59)</sup>, ma semmai, come già apprendemmo, quale “membro supremo nell'amministrazione”<sup>(60)</sup> e quale “Giudice della Chiesa universale”<sup>(61)</sup>. Una “potestà di sovrintendenza” così ben fondata dà al papa la facoltà di attuare, ad esempio, l'“epikeia”, ossia di dichiarare inap-

<sup>(56)</sup> Ivi, pp. 182 (cap. XV, § 60) e 387-388 (cap. XXXIV, § 262).

<sup>(57)</sup> Ivi, p. 377 (cap. XXXIV, §§ 250-251): “Per questo motivo ciò che discende da Cristo nella Chiesa non è propriamente la costrizione, ma la grazia, la quale dalla pienezza della fonte e del capo fluisce nel corpo mistico di Cristo. ... Riguardo a tale grazia affermiamo che tutti gli apostoli erano uguali nell'apostolato, come tutti i sacerdoti lo sono nel sacerdozio, ma diciamo che Pietro fu il primo degli apostoli per una sovrabbondanza di grazia. ... Questo primato, di cui Pietro fu investito da Cristo per una sovrabbondanza di grazia, è indicato nella sacra scrittura là dove Cristo dice: ‘Tu sarai chiamato Cefa’ (Gv. I, 42), che significa Pietro”.

<sup>(58)</sup> Ivi, p. 377 (cap. XXXIV, § 249).

<sup>(59)</sup> Ivi, p. 389 (cap. XXXIV, § 264).

<sup>(60)</sup> Ivi, p. 383 (cap. XXXIV, 257): “Tale primato di Pietro però non consiste in una superiorità (*maioritate*) nel potere di legare e sciogliere in foro penitenziale o nell'amministrazione dei sacramenti”.

<sup>(61)</sup> Cfr. *supra*, la nota 48. Si veda poi N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 246-247 (cap. XIII, § 117), 270-271 (cap. XVII, § 143) e 290-291 (cap. XVIII, § 162).

plicabili al caso singolo certe disposizioni di legge (in ragione del senso e dello scopo che perseguono) o di elargire dispense. Tutto ciò, come Cusano ha cura di spiegare, deve sempre compiersi in intimo accordo con la “ratio” della legge e con la sua limitata pretesa di validità: trattasi insomma di una facoltà solo dichiarativa e non costituente <sup>(62)</sup>. Ma pur mancando di un potere universale di giurisdizione e non essendo dunque “universalis episcopus”, il papa è comunque “superiore agli altri vescovi in quanto è il primo” <sup>(63)</sup>. Ciò rende intelligibile il fondamento della costruzione teorica che Cusano fornisce alla posizione separata del papa, in quanto titolare di un ufficio. Esso consiste in un episcopalismo di tipo ciprianeo <sup>(64)</sup>, che equipara tutti i vescovi, quanto a potere di consacrazione e giurisdizione, nell’unità indifferenziata del ministero pastorale, emanante direttamente dal Cristo. Tale episcopalismo, infatti, comporta non solo una rinuncia all’episcopato universale e al primato di giurisdizione, ma anche una concentrazione e un’accentuazione elitaria del potere ecclesiastico, che si pone in contrasto con talune tendenze conciliaristiche e che però consente di concepire il papato in parallelo con gli arcivescovati e coi patriarcati, come una sorta di episcopato superiore. E al pari del potere presidenziale, che è lo stesso in tutti i vescovi, così anche il magistero può essere dovunque uno solo. Ma siccome il decentramento giurisdizionale non elimina l’unità del singolo episcopato, ecco che il magistero, per operare unitariamente, quale ufficio che *per definitionem* provvede alla guida e all’istruzione corretta (cosa questa che aggiunge una dimensione nuova alla superiorità amministrativa “sugli altri vescovi”), necessita di un organo centrale. Proprio perciò: “È vero ... che la cattedra di Pietro è una, in quanto la cattedra significa il potere di governo nella Chiesa” <sup>(65)</sup>. La cattedra del vescovo di Roma non è infatti identica a quella dell’episcopato unico e considerato nel suo insieme. Al pari di Pietro, che non ebbe una superiorità *sulla* Chiesa e che fu solo

---

<sup>(62)</sup> Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., p. 562. Cfr. G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, cit., p. 62 ss.

<sup>(63)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 315 (cap. XX, §§ 185-186).

<sup>(64)</sup> Ivi, p. 255 (cap. XIII, § 126).

<sup>(65)</sup> Cfr. F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie*, cit., p. 299: “Con riferimento al suo concetto episcopalistico della Chiesa, questo dotto vescovo (*sc.* Cusano) merita di essere persino designato come ‘Cyprianus redivivus’”.

“capo e portavoce degli apostoli” (66), anche il papa, rispetto agli altri vescovi, si trova in una posizione più prossima all’origine del magistero. Ciò equivale ad attribuirgli qualcosa di più della tradizionale superiorità, poiché “si può dire che c’è un’unica cattedra, di tutti i vescovi dell’unico episcopato, e che su tale cattedra siede per primo il vescovo romano” (67). Nell’ambito della Chiesa, quest’ultimo appare dunque il titolare del “principato” e del “potere di giudizio” nelle questioni di fede (68). Pur riconoscendo al concilio ecumenico il primato in materia di decisioni (69), Cusano non lo intende come “riserva” (per avvalerci di un termine in uso nella moderna teoria costituzionale). Egli cioè non dice che il papa possa solo dare attuazione, in modo più particolareggiato e preciso, a quanto già approvato a grandi linee nella sede conciliare (70). L’unica “riserva” prevista nella *Concordantia catholica* è quella che formalmente inerisce al requisito del consenso. Questo significa che le decisioni pontificie, in tema di dottrina, debbono essere recepite. E tuttavia ciò può verificarsi per tacita accoglienza, non meno che per decreti d’approvazione emessi dal concilio. Chi voglia dare, a questi aspetti del pensiero di Cusano, un’interpretazione tale per cui “il papa, come titolare della prima cattedra, si trova al vertice dell’unico e indivisibile magistero, e deve perciò stabilire se qualcuno abbia offeso o meno la fede, mentre il concilio, come ‘sacerdotium congregatum’, ha riservata la facoltà di definire cosa sia una questione di fede” (71): chi insomma giunga a una simile conclusione, lo fa indulgendo un po’ troppo allo schema esplicativo della divisione dei poteri, che com’è differenzia separa la legislazione dall’esecuzione delle norme. In verità, il dualismo medievale di amministrazione e

(66) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 178 (cap. XIV, § 57).

(67) Ivi, p. 383 (cap. XXXIV, § 257). Si veda anche ivi, p. 326 (cap. XXI, § 193), sul papa quale “vicario della sede apostolica”.

(68) Ivi, pp. 179 (cap. XIV, § 57) e 176-187 (capp. XIV e XV).

(69) Ivi, p. 223 (cap. VII, § 95): “il papa ha il primato nelle questioni di fede ed è giudice della fede”.

(70) Ivi, p. 184 (cap. XV, § 61): “E tuttavia questo giudizio di fede non può essere stabilito unicamente dalla volontà del pontefice romano, perché questi può essere eretico ... Anzi in quel giudizio di fede, in cui consiste il suo primato, il papa è soggetto al concilio della Chiesa cattolica”.

(71) Neanche ivi, p. 259 (cap. XIV, § 131), circa lo stabilimento dei canoni ecclesiastici (non da uno solo, ma “dal concilio comune”), va inteso in questo modo.

giurisdizione (che risulta da una distinzione della quantità dalla qualità) non trova l'equivalente in nessuna distinzione antico-moderna (72), né il potere della cattedra (o il "principatus regitivus" ecclesiastico) può inserirsi convenientemente in un siffatto schema dicotomico (73). A differenza del reggitore mondano, il papa non è pensabile, per Cusano, quale semplice "executor" delle decisioni conciliari (74). A ciò si aggiunga che, dal requisito *generale* del consenso, nelle questioni soprattutto di fede e in favore solo del pontefice che agisce rettamente, l'autore fa discendere una sorta di diritto di veto dogmatico, improntato al modello dello Stato per ceti. Leggiamo infatti: "Ammetto che i decreti riguardanti la fede non sono effettivamente validi se non interviene l'autorità della sede apostolica. Anzi deve intervenire anche il consenso dello stesso pontefice romano, essendo egli il principe nell'episcopato della fede" (75). Questo ci porta a escludere che Cusano revochi in dubbio il primato di Pietro, e a ritenere piuttosto che "con un acume storico inusuale ai suoi tempi... egli (abbia) reso tangibile la differenza fra la concezione del primato, tipica della Chiesa antica, e quella che caratterizza la Chiesa papale del Medio Evo" (76).

(72) Cfr. A. POSCH, *Die "Concordantia catholica"*, cit., p. 141 (cfr. p. 88).

(73) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 245-246 (cap. XIII, § 116), 252 (§ 123) e 270-271 (cap. XVII, § 143).

(74) Giusta è perciò la tesi di H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 22-23 e 45.

(75) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 450 (lib. III, cap. XII, § 376): "Dobbiamo ora esaminare brevemente un altro compito di chi governa, che è quello di provvedere alla emanazione di leggi con il consenso (del corpo sociale). Per questo è opportuno che tutti i decreti e le leggi generali, riguardanti tutta la comunità, vengano stabiliti in una assemblea di principi civili e di autorità ecclesiastiche. Il re poi deve attenersi fedelmente a questi decreti emessi di comune accordo, poiché proprio tali statuti costituiscono la norma direttiva, secondo la quale i sudditi vogliono che sia esercitato il potere del re". Si veda al riguardo P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 72. Naturalmente non va mai dimenticato che il diritto pattuito "di comune accordo dal capo e dalle membra" è comunque lo stesso che troverà poi esecuzione. "Nessuno dubita infatti che l'assemblea generale possa, per il bene dello Stato, vincolare il potere sovrano con leggi stabilite di comune accordo dal capo e dalle membra" (*ibidem*).

(76) Ivi, pp. 263-264 (lib. II, cap. XV, § 136).

#### IV. *La doppia rappresentanza della Chiesa.*

Puntando ad appianare le discordie, Cusano è pressoché costretto a trattare con nuovi argomenti il vecchio quesito posto da Ockham: se cioè, come per il concilio (e almeno sotto certi aspetti), si possa dire anche per il papa che “rappresenta” la Chiesa. Tale quesito, anche se non formulato in termini così espliciti, compare nella *Concordantia catholica* ed è di fatto sottoposto a un’accurata disamina. Si può persino affermare che merito precipuo del secondo libro sia il tentativo inedito di mediare teoricamente il concetto della “repraesentatio identitatis” (già fatto proprio dai conciliaristi) con quello della rappresentanza tutelare, presidenziale e su mandato (a cui tengono fermo i curialisti), sulla base della ben nota dottrina marsiliana delle corporazioni (77). Certamente anche questo tentativo mira ad appianare la tensione fra i due concetti nell’idea dell’organicità e dunque a far sì che il “corpus” istituito possa essere pensato come un’organizzazione. Cusano inoltre cerca di relativizzare, a propria volta, tutto il potere di giurisdizione ecclesiastica, per trasformarlo poi in una potenza giuridica passibile di regolamentazione. Ma a differenza della soluzione francescana, prospettata da Ockham, la relativizzazione qui non ha luogo con riferimento a un concetto del tutto spiritualizzato della Chiesa. Il bersaglio è semmai costituito dalla sottovalutazione nominalistica e volontaristica delle capacità naturali dell’uomo, mentre il riferimento è dato dalla struttura umana della Chiesa, dalla “universitas” ecclesiastica, in quanto guidata e retta dagli uomini anche se non istituita da loro. La divisione del potere di governo diventa con ciò qualcosa di assai diverso da un quesito secondario e impalpabile, che riguardi solo la contingenza storica. E d’altro canto, il progetto di Cusano non si limita neppure a ricondurre, in termini formali e teorico-corporativi, tutto il potere di governo alla “ecclesia ipsa”, ossia all’unità superiore del capo e delle membra. L’autore interiorizza tutti i fattori d’ordine, nel momento stesso in cui li rende umani. Pochi anni più tardi, alla dieta imperiale del 1442, il Panormitanus dichiarerà che: “Quilibet prelatu repraesentat ecclesiam in exercicio iurisdictionis sibi concessae” (78). La qualità di tale concessione è per l’appunto il

(77) Cfr. F. HEILER, *Altkirchliche Autonomie*, cit., p. 311.

(78) Cfr. R. HAUBST, *Wort und Leitidee der “repraesentatio”*, cit., pp. 145-146.

tema, intorno al quale ruota l'intero libro secondo della *Concordantia catholica*.

Di grande importanza per la comprensione della dottrina della rappresentanza di Cusano, è il fatto che, a questo riguardo, nessuna differenza sussiste fra l'ecclesiologia e il contenuto del terzo libro dell'opera testè menzionata: terzo libro che, come già dicemmo, ha per oggetto l'Impero e la sua riforma. A giusto titolo Pernthaler sostiene che Cusano, nella teoria dell'Impero, compia lo stesso passo già attuato razionalizzando il "corpus mysticum" e trasformandolo in un'organizzazione<sup>(79)</sup>. Ma se le cose stanno in questo modo, nulla può più impedire di ammettere, in tutte le parti della *Concordantia catholica*, un uso fondamentalmente uniforme del termine "rappresentanza": né è lecito escludere che il relativo concetto sia ovunque omogeneo e unitario, e che, ancor meglio, le sue differenziazioni siano, in Cusano, sempre le stesse, poiché uniformemente determinate<sup>(80)</sup>.

Tornando ora al tema principale qui trattato, possiamo dire che non solo il concilio ecumenico, ma anche il vescovo di Roma "rappresenta" la Chiesa universale nell'ambito delle proprie spettanze, ossia "in quanto sommo pontefice". Infatti: "poiché il concilio universale è un'assemblea o chiesa composta di membri di tutta la Chiesa cattolica, e per questo rappresenta la Chiesa universale, bisogna dire che anche il pontefice romano, per il fatto di essere il sommo pontefice, raffigura e rappresenta nella sua persona l'unica Chiesa universale"<sup>(81)</sup>. Affermata e illustrata a più riprese negli

(79) Cfr. in RTA, XVI, p. 483 (riga 11).

(80) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 64. L'autore però qui parla espressamente di "teoria dello Stato". A suo avviso lo "Stato", quale moderna categoria d'ordine, sarebbe "già entrato nella storia" (ivi, p. 45, nota 1). È questa una tesi che non mi sento di condividere.

(81) Ciò vale in contrasto con la tesi di Pernthaler (ivi, pp. 68-69 e 89, nota 1), stando alla quale il termine "repraesentatio", nei primi due libri, sarebbe specificamente improntato al concetto della Chiesa in quanto ordine trascendente, dimodoché il suo uso indistinto in tutti i passi estraibili dalle fonti indicherebbe una sorta di compenetrazione fra ecclesiologia e dottrina del diritto statale. Già in via di principio questa sinossi esige una certa prudenza critica. È bene riflettere, ad esempio, sul fatto che Cusano mette in parallelo l'organizzazione della Chiesa e quella dell'Impero solo "servata differentia" (cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 405: III, cap. 1, § 293). Ma nel presente contesto ciò che conta di più è che egli comunque ammette tale parallelo. Pernthaler forse non ha ben chiaro in che modo l'ecclesiologia cusaniiana sia a sua volta

accostamenti col ruolo del rettore di una corporazione e del comandante supremo dell'esercito, la rappresentanza della Chiesa (non solo romana, ma anche universale) da parte del papa non implica più, in questa sua forma, che, il “pontifex Romanus”, in quanto “summus pontifex” (e solo per questo comparabile al concilio ecumenico), agisca pure con effetto di legge immediato per la Chiesa medesima. L'espressione “raffigura e rappresenta nella sua persona l'unica Chiesa universale” ha qui un significato ristretto, designando la funzione di una “persona pubblica” (o di un luogotenente immediato, nel senso giuspubblicistico del termine). Altrove, riferendosi ai fedeli appartenenti a una stessa diocesi, Cusano afferma analogamente che “il vescovo, diventando persona pubblica per tale unione, raffigura e rappresenta” tutti costoro <sup>(82)</sup>. Il papa dunque “rappresenta” la Chiesa, allo stesso modo che “ogni capo rappresenta i propri sudditi come collettività generale” <sup>(83)</sup>. Proprio perciò, quella che qui si palesa altro non è se non l'accentuazione già nota (e la precisazione giuridica) della formula “personam alicuius gerere” <sup>(84)</sup>, ove, per altri versi, il verbo “repraesentare” è usato espressamente nel senso di “radunare in compendio”, essendo intrinseca al nostro testo la definizione della rappresentanza conciliare come assemblea di tutte le parti della Chiesa universale.

---

una dottrina della corporazione. Alla p. 48, del resto, egli richiama l'attenzione sull'idea della “repraesentatio”, riconoscendo come nel terzo libro sia presupposta come ovvia e non riceva ulteriori precisazioni, al contrario di ciò che accade quando è impiegata con riferimento all'ecclesiologia. Inoltre, in alcuni punti decisivi della propria interpretazione (comunque brillante) della dottrina cusana della rappresentanza politica, Pernthaler dimostra di saper ricondurre opportunamente tale dottrina alla concezione canonistica della corporazione, che è tipica di Cusano (ivi, pp. 71-72 e 75). Per quanto infine concerne l'argomento esposto alla p. 69 — e cioè che “nella teoria cusana dello Stato la dottrina della rappresentanza non si lega strettamente alla valenza semantica di questo termine e dunque non va interpretata solo in rapporto a esso” — posso dire soltanto che una simile affermazione fuoriesce dal campo storico-concettuale da me indagato. Per queste critiche metodologiche si vedano anche E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen*, cit., p. 197 ss.; J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., pp. 83 e 87 ss.; e M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., p. 176 ss. (in part. p.183).

<sup>(82)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 283 (cap. XVIII, § 156).

<sup>(83)</sup> Ivi, p. 162 (cap. VI, § 37).

<sup>(84)</sup> Ivi, p. 291 (cap. XVIII, § 163). Cfr. ivi, p. 182 (cap. XV, § 163): “il presidente rappresenta tutta la Chiesa a lui unita”.

A prima vista, anche la *Concordantia catholica* viene così riproponendo l'opposizione fra rappresentanza presidenzial-monarchica e "repraesentatio identitatis" collettiva (o, se si vuole, fra personificazione tutelare e autoraffigurazione articolata). Ma Cusano non si ferma qui. Già la chiarezza sistematica, con la quale egli da un lato, a differenza di Ockham<sup>(85)</sup>, rivendica al concilio (quale assemblea rappresentativa) gli stessi diritti della Chiesa rappresentata, mentre dall'altro contesta tale identità in relazione col potere presidenziale (senza perciò negare a quest'ultimo il carattere rappresentativo): già questo insomma lo pone all'avanguardia della propria epoca. Le asperità del problema, avvertite coscientemente, e degli abbozzi di soluzione, subito affiorano là dove Cusano parla della rappresentanza presidenziale senza avvalersi di aggiunte o interpolazioni relativizzanti (sul tipo di "figurare et repraesentare", "personam repraesentativam habere" ecc.), ossia allo stesso modo della rappresentanza identitaria. Essa infatti è per lui solo "ut repraesentans", l'analogo di una personificazione<sup>(86)</sup>, e cioè meno della "congregatio de membris universae ecclesiae" che si addice alla Chiesa e alla sua natura congregativa<sup>(87)</sup>. Il contrario della "persona repraesentativa" del papa, come di ogni altro funzionario, è la "collectio repraesentativa" di un qualsiasi concilio, a cui partecipino, almeno potenzialmente, tutti i membri della relativa corporazione: "l'autorità di qualsiasi corpo collegiale si estende a tutti coloro che sono contenuti in potenza nello stesso corpo rappresentativo"<sup>(88)</sup>. Il

---

(85) Ivi, p. 205 (cap. III, § 77): "Perciò il potere di legare e di sciogliere fu dato a Pietro come rappresentante della Chiesa". Cfr. ivi, p. 377 (cap. XXXIV, § 251): "Anche Agostino, nel trattato sul vangelo di Giovanni, dice che Pietro divenne il primo fra gli apostoli per una grazia più abbondante e che, per questo primato di apostolato, egli rappresentava e raffigurava la Chiesa".

(86) Si veda al riguardo A. POSCH, *Die "Concordantia catholica"*, cit., p. 105.

(87) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 181 (cap. XIV, § 59): "Pietro, come rappresentante della Chiesa, ha parlato a nome di tutta la Chiesa stessa". Si veda anche ivi, pp. 380-381 (cap. XXXIV, § 254): "in quell'ufficio di pastore, di capo e di vicario, Pietro ha avuto un primato per una sovrabbondanza di grazia, in quanto a lui, come rappresentante di tutta la Chiesa, furono promesse e date le chiavi".

(88) Cfr. ivi, p. 283 (cap. XVIII, § 156) e p. 259 (cap. XIV, § 131): "Perciò giustamente i canoni ecclesiastici sono stabiliti dal concilio comune. Infatti la Chiesa è una comunità. Uno solo non può legittimamente stabilire dei canoni ecclesiastici".

senso della parola "rappresentare", laddove si tratti in primo luogo della finta identità personale che denota la rappresentanza diretta (come teorizzato ad esempio da Baldo), è ora reso più preciso dall'aggiunta del verbo "raffigurare", mentre dall'altro lato, memore della lezione del *doctor decretorum* di Padova, Cusano impiega correntemente la combinazione "fare e rappresentare", allorché afferma, fra le altre cose, che "la sede apostolica ... è costituita... da coloro che fanno e rappresentano la chiesa romana" (89). Più tardi, una volta passato fra le fila del partito del papa, il nostro autore darà, a questo nesso semantico, un'accentuazione polemica, onde stigmatizzare l'enormità delle pretese conciliariste. In una delle lettere da lui scritte, nel 1439, a sostegno della causa di Eugenio IV, si può infatti leggere che: "Omnium ... haereticorum pro colore sue falsitatis nomen 'ecclesia' est refugium, ut se dicant aut ecclesiam facere vel illam repraesentare, postquam extra ecclesiam necessario omnes fatentur veritatem esse non posse" (90).

#### V. *Rappresentanza e consenso.*

L'idea che Cusano utilizza, onde mediare fra la rappresentanza ufficiale su mandato e la "repraesentatio identitatis", è quella del "consensus". Essa ha quale momento precipuo di attuazione la "electio" del vescovo (91). È assai importante osservare al riguardo che qui la relazione fra rappresentanti e rappresentati (in un contesto giurisdizionale), da oggetto qual era di riflessioni solo astratte e teoriche, si tramuta nel problema principale e permanente di qualsiasi gerarchia (in quanto struttura di un ordinamento giuridico), mentre l'altra relazione fra rappresentanza e potere diviene un tema sul quale, d'ora in avanti, le discussioni si faranno sempre più frequenti.

(89) Ivi, p. 260 (cap. XV, § 132).

(90) Ivi, p. 261 (cap. XV, § 133). La traduzione è qui leggermente ritoccata (n.d.T.).

(91) Cfr. J. KOCH (a cura di), *Cusanus-Texte. IV: Briefwechsel des Nikolaus von Cues. I. Samalung*, in SHAW 1944, lettera 4, pp. 36-45 (in part. p. 37). Si veda anche la lettera 5, datata 8 novembre 1439, ivi, pp. 45-50, in part. p. 46, ove si legge che: "Ab inicio fidei temeritas tanta audita non est, ut pauci contradicente Romanorum rege et alijs regibus et principibus se ecclesiam universalem fecerunt...".

La dottrina cusana del consenso fondamentalmente ammette, approfondisce e sviluppa solo l'idea della solidarietà, come condizione necessaria a ogni sorta di rappresentanza di gruppo. In termini di diritto delle corporazioni si potrebbe dire che qui il requisito del "consensus communis" è il presupposto, onde le azioni di qualcuno o di tutti possano ritenersi atti degli "universi" <sup>(92)</sup>. In relazione al problema della potenza organica di rappresentanza, Cusano svolge due tipi di argomentazione: l'una canonistica e l'altra giusnaturalistica e filosofica <sup>(93)</sup>. Il fatto che egli, nell'elaborare la propria dottrina del consenso (o meglio, della sua "necessità"), eviti di proposito la teologia e, da teorico delle corporazioni, deduca ogni tesi a partire dalla natura delle associazioni umane <sup>(94)</sup>: questo fatto, si diceva, non esclude che per lui il consenso reale sia un effetto della presenza di Dio, né implica che, a monte dei costrutti canonistici, giusnaturalistici e filosofici, sia assente in lui la fiducia nella "unanimitas" cristiana. Senza bisogno di evocare l'influenza di Marsilio, la parziale attenuazione, a cui il motivo del consenso va soggetto già nel terzo libro della *Concordantia catholica*, a vantaggio dell'idea di

---

<sup>(92)</sup> È bene ribadire che qui si tratta della mediazione fra personificazione tutelare e autoraffigurazione articolata, e non già del contrasto, asserito semplificativamente da Haubst (cfr. *Wort und Leitidee der "repraesentatio"*, cit., pp. 145-146), fra personificazione e luogotenenza (per libero mandato, per delega o per tacita approvazione). La "repraesentatio" conciliare, come dicemmo, non è infatti riducibile in alcun modo alla sola idea della delega. Neppure si può convenire con Paul Eugene Sigmund (cfr. *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge Mass. 1963, pp. 182 ss., 268-269 e 307 ss.) nel porre, come alternativa principale, quella che corre fra la "repraesentatio" del papa e dei vescovi da un lato (e che equivale alla personificazione) e la "repraesentatio" dei cardinali dall'altro (che invece avrebbe a fondamento la delega). Come si dimostrerà più avanti (cfr. *infra*, il par. VIII di questo capitolo) la "repraesentatio" dei cardinali è una terza e autonoma forma di rappresentanza. Per quanto invece concerne la "electio", non è irrilevante, ai fini dell'interpretazione, ricordare che già il IV Concilio Lateranense, nel 1215, dispose il deferimento di tale pratica al capitolo del duomo (cap. 42 X 1, 6: "is collatione habita eligantur, in quem omnes vel maior et sanior pars capituli consentit"). Il Concordato di Worms del 1122 aveva invece ancora ribadito che l'elezione tramite il clero e il popolo dovesse ritenersi il processo normale di investitura. Sulla questione si rinvia più ampiamente a G.v. BELOW, *Die Entstehung des ausschliesslichen Wahlrechts der Domkapitel*, Leipzig 1883.

<sup>(93)</sup> Cfr. O.v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 464.

<sup>(94)</sup> Cfr. H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus*, cit., p. 15 ss. e P.E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa*, cit., p. 137 ss.

costrizione e a riprova, soprattutto, dei dubbi che l'autore nutre in materia di politica ecclesiastica, può spiegarsi soprattutto con le perduranti discordie entro la Chiesa: le stesse alle quali, di lì a poco, ogni ipotesi di consenso finirà per soccombere.

Considerando dapprima i supporti che la dottrina del consenso trae dal diritto canonico, si può dire che, con riferimento a *c. 52 C. 12 q. 2* <sup>(95)</sup>, Cusano parte dal diritto di consultazione attribuito al capitolo (il quale, in assenza di altri titolari entro la Chiesa, impersona il potere feudale spirituale) <sup>(96)</sup>. Tale diritto di consultazione, per effetto di precise disposizioni patrimoniali a carico dei vescovi, si tramuta all'occorrenza in diritto al consenso. Di qui Cusano ricava un analogo diritto al consenso che è detenuto, anzitutto, dal collegio cardinalizio nei confronti del papa, e infine dal concilio generale nei riguardi del collegio composto dai cardinali e dallo stesso pontefice. La norma patrimoniale fissata dal diritto canonico — “ne quis episcopus de rebus ecclesiae suae quicquam donare..” — è qui estesa e applicata al problema della legislazione, così tramutandosi in un principio costituzionale che vieta al papa di “permutare o alienare i beni della Chiesa ... tra i quali credo siano da annoverare soprattutto i sacri canoni” <sup>(97)</sup>. L'altra radice (quella giusnaturalisti-

---

<sup>(95)</sup> Tale è il giudizio a cui Heinz Hürten approda nella sua recensione (cfr. in HZ, CCII, 1966, pp. 122-124, in part. p. 123) a M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., respingendo l'interpretazione teologica qui fornita all'idea del consenso (ivi, pp. 45 ss. e 141 ss.) e in special modo la tesi che: “Ciò che si intende per ‘consenso’ è un concetto fondamentalmente teologico, riferito allo Spirito Santo, alla sua esistenza e alla sua azione creatrice di accordi armoniosi” (ivi, p. 46).

<sup>(96)</sup> Il Canone (Leone ep. 17 a. 447) comincia con queste parole: “Sine exceptione decernimus, ne quis episcopus de rebus ecclesiae suae quicquam donare, vel commutare, vel vendere audeat, nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri tractatu atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae”.

<sup>(97)</sup> Sulla posizione giuridica del capitolo del duomo si veda in A. WERMINGHOFF, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche*, cit., pp. 143 ss. e 149-150. Secondo H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., pp. 383-384: “Il diritto all'elezione del vescovo e la capitulazione fecero del capitolo del duomo, quale autonoma corporazione, un'auto-rità non più solo consultiva, ma anche di *co-governo*: e questo non solo nella diocesi, ma anche entro il territorio dell'episcopato, ovunque esistesse. Tale funzione ovviamente non fu mai disponibile ai capitoli delle collegiate, non essendo essi esenti (ossia *praelati cum territorio separato*), né possedendo un proprio territorio secolare, alla stregua dei prevosti di Ellwangen e Berchtesgaden, o degli abati di Kempten e di Fulda. In Francia e in Spagna, ancor più che in Germania, i capitoli dei duomi cercarono di ottenere

co-filosofica) della dottrina del consenso risiede invece nell'antica idea, risalente all'illuminismo greco e tramandata dalla formula "quod omnes tangit", che situa nell'assoggettamento volontario la condizione unica, onde una norma risulti vincolante fra individui liberi e uguali per natura <sup>(98)</sup>. Citiamo anche qui: "Siccome tutti gli uomini per natura sono liberi, ne consegue che ogni potere sovrano ... si fonda soltanto sull'accordo e sul consenso espresso nella volontaria sottomissione... così come la legge stessa si basa sul consenso" <sup>(99)</sup>.

La teoria della "subiectio libera", o del libero assoggettamento <sup>(100)</sup>, è già stata più volte considerata l'elemento centrale e futuribile di dottrina dello Stato, comparente nel testo della *Concordantia catholica*. Tale valutazione non è certo abusiva, se si tien

---

un'ampia esenzione e di emanciparsi così dalla giurisdizione dei rispettivi vescovi. Dal diritto-dovere di consultazione spettante al capitolo del duomo — ossia dal "consilium", che pure continuò a vigere, ad esempio nell'emanazione di importanti atti amministrativi o in quella degli statuti diocesani —, venne così sviluppandosi su ampia scala un diritto d'approvazione (il "consensus"), soprattutto in materia di alienazione o tassazione di beni della Chiesa, nonché in fatto di disposizioni riguardanti gli uffici ecclesiastici e i monasteri (fondazioni, riunioni, variazioni ecc.): e in tutti questi casi, il consiglio non recepito o la mancata approvazione comportarono fondamentalmente la nullità dell'atto giuridico". Su questi temi si vedano anche W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, cit., II, pp. 162-163, e in generale Ph. SCHNEIDER, *Die Bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche*, Mainz 1892. Degna di menzione nel presente contesto è ovviamente la sentenza imperiale del 10 maggio 1231, che recita: "ut neque principes neque alii quilibet constitutiones vel nova iura facere possint, nisi meliorum et maiorum terrae consensus primitus habeatur" (cfr. K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung im Mittelalter und Neuzeit = Quellensammlungen zum Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht*, a cura di H. Triepel, Leipzig 1904, II, p. 45). Tale sentenza infatti predispone un contrappeso feudale allo "statutum in favorem principum" vigente all'epoca. Su di essa si veda E. KLINGENHÖFER, *Die Reichsgesetze von 1220, 1231/32 und 1235. Ihr Werden und ihre Wirkung im deutschen Staat Friedrichs II*, Weimar 1955. Su tutti i temi toccati nella presente nota si rinvia pure a H. SPANGENBERG, *Vom Lebenstaat zum Ständestaat. Ein Beitrag zur Entstehung der landständischen Verfassung*, München und Berlin 1912, pp. 11 ss., 23 e 96.

<sup>(98)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 324 (cap. XXI, § 191 ss.).

<sup>(99)</sup> Cfr. A. POSCH, *Die "Concordantia catholica"*, cit., pp. 93 ss. e 100 ss., nonché G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, cit., p. 192 ss.

<sup>(100)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 256 (cap. XIV, § 127), nonché in generale i capp. XII, XIII, XIX e XXXIV.

conto del legame intrinseco e fondamentale che, nella metafisica di Cusano — e più tardi solo nella *Monadologia* di Leibniz <sup>(101)</sup> — sussiste fra il finito e l'infinito; se si considera l'implicita rimozione, a cui l'idea della (reciproca) fedeltà soggiace per effetto della categoria dell'obbedienza; e se infine ci si accorge di come la “libera subiectio omnium aut partis maioris” inauguri naturalmente e inevitabilmente la futura prospettiva dell'individualismo moderno. Così Pernthaler interpreta il “consensus” come nucleo ideale dei pronunciamenti giuridici volontari: gli stessi la cui importanza sta, a suo dire, nel fatto di immaginare e presupporre come beni giuridicamente fungibili tanto la potenza politica, quanto la libertà personale <sup>(102)</sup>. Vero è, tuttavia, che in una simile lettura è insito il rischio dell'equivoco. Non si può infatti ignorare che questa idea individualistica del consenso subito interseca l'argomento aristotelico dell'umana disuguaglianza e della ineguale capacità alla guida e al comando <sup>(103)</sup>. Né possono sfuggire altri elementi, fra i quali a) che l'individualismo, in questa forma così tipicamente conciliare, offre la

---

<sup>(101)</sup> Ivi, p. 533 (III, cap. XLI, § 567): “Quanto abbiamo detto sopra ci ha insegnato che la vera ed armoniosa concordia della Chiesa è fondata su un governo giusto ed ordinato, che sorge dal consenso comune, espresso nella elezione, e dalla libera sottomissione di tutti o della maggioranza. Ci ha insegnato inoltre che i canoni e le leggi — sia quelle divine, sia quelle stabilite dalla ragione umana attraverso il consenso comune di tutti — sono un ottimo mezzo che ci indica la via che porta da questa vita transitoria alla patria celeste”. Si veda poi ivi, pp. 396-397 (III, Introduzione, §§ 274-276): “va tenuto presente soprattutto questo: sebbene gli stolti siano diventati schiavi dei sapienti per necessità, in quanto non sapevano governare se stessi, tuttavia a tale necessità si accompagnava anche una loro sottomissione volontaria, seppure indotta dalla necessità stessa”. — “E così, per una specie di tendenza istintiva della natura, il governo dei sapienti e la sottomissione degli stolti trovano la loro convergenza nelle leggi comuni, i cui autori, tutori ed esecutori sono essenzialmente i sapienti stessi, mentre tutti gli altri vi concorrono con il loro assenso, espresso nella volontaria sottomissione”. — “La legge poi deve essere stabilita da tutti coloro che da essa vengono vincolati, o almeno dalla maggioranza dei rappresentanti eletti da questi, poiché essa deve servire alla comunità, e ciò che tocca tutti deve essere approvato da tutti, e una decisione comune va presa solo per consenso di tutti o della maggioranza”. Infine si veda ivi, pp. 238-239 (cap. XII, § 110), pp. 296-297 (cap. XIX, § 167) e pp. 422-423 (III, cap. IV, § 325).

<sup>(102)</sup> Si vedano l'introduzione di Blumenberg a N.v. KUES, *Die Kunst der Vermutung*, cit., p. 32; P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 60-61; *supra*, le note 7 e 25 insieme al cap. 7, par. III; e infine R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, cit., pp. 132 ss. e 145-146.

<sup>(103)</sup> Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 70.

base alla pretesa alla rappresentanza, che è propria della nuova aristocrazia intellettuale <sup>(104)</sup>; b) che il “consensus” di cui parla la *Concordantia catholica*, non è solo una somma di singole spettanze aventi uguale contenuto, ma è ancor più il fondamento di una nuova categoria giuridica (quella cioè dell’organicità) <sup>(105)</sup>; e infine che c) agli individui consenzienti non spetta scegliere, in linea teorica, fra varie possibili forme di governo, ma solo di concordare su ciò che è “necessario” e approvarlo di conseguenza <sup>(106)</sup>. La teoria della “libera subiectio”, almeno nei ranghi inferiori della società, ammette generalmente l’esistenza di un consenso *de facto* <sup>(107)</sup>, poiché, come insegna la *Concordantia catholica*, l’approvazione può anche darsi in modo tacito e il “consensus”, alla fin fine, si delinea come semplice “consuetudine a obbedire con spirito di sottomissione” <sup>(108)</sup>. A sua volta, la distinzione di principio fra costrizione e obbedienza <sup>(109)</sup>, oltre a non esser più revocabile sul piano teorico, continuerebbe in parte a sussistere anche nel caso in cui, per “libera subiectio”, si volesse intendere solo una mera interiorizzazione dei rapporti coercitivi che già esistono nella realtà. Per altri versi, sulla base di quanto detto fin qui e considerata l’assenza di una teorica possibilità di scelta fra varie forme di dominazione, la *Concordantia catholica*, come testo, non può neppure dirsi rilevante ai fini della dottrina

<sup>(104)</sup> Cfr. M. WATAMABE, *The Political Ideas*, cit., pp. 39, 49 ss. e 57-58.

<sup>(105)</sup> Cfr. *supra*, p. 328, la nota 370.

<sup>(106)</sup> Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 71, 76 e 82 ss.

<sup>(107)</sup> In *ivi*, p. 70, nota 2, si parla espressamente della qualità ontologica del volere individuale. Si veda anche P.E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa*, cit., p. 155.

<sup>(108)</sup> Si vedano G. KALLEN, *Die politische Theorie*, cit., p. 261; G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, cit., pp. 192-193; e J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., p. 87: “Così come il ‘consensus’ si tramuta in tacita accettazione, la ‘repraesentatio’, allo stesso modo, diviene ereditarietà e costrizione: il che rende illusorio il costituzionalismo di Cusano”.

<sup>(109)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 239 (cap. XII, § 110). Si veda poi *ivi*, p. 232 (cap. IX, § 102): “Non voglio negare che il potere dei superiori di emanare decreti e disposizioni, conformemente all’ufficio ricevuto, derivi dalla forza e dal potere divino, come anche dal precetto evangelico di ubbidire ai superiori e di essere sottomessi ai re. Tuttavia affermo che la forza vincolante degli statuti, oltre a ciò, richiede anche il consenso, che si esprime nell’uso e nell’accettazione”. E infine *ivi*, p. 253 (cap. XIII, § 124): “Perciò le consuetudini invalse da lungo tempo ed approvate dal consenso di coloro che le seguono equivalgono alla legge, e dove manca l’autorità bisogna seguire come legge il costume del popolo e le norme degli antenati”.

razionalistica e giusnaturalistica del contratto di potere <sup>(110)</sup>. Questo aspetto della dottrina cusana del consenso, anziché letto nella prospettiva hobbesiana di un modello di statualità meccanico-razionalistico, va infatti messo in relazione con l'osservanza, a cui ogni vescovo è tenuto, nei riguardi sia del diritto consuetudinario in generale (“e dove manca l'autorità bisogna seguire come legge il costume del popolo e le norme degli antenati”) <sup>(111)</sup>, sia delle concrete tradizioni storiche del diritto comune tedesco <sup>(112)</sup>; e occorre inoltre che l'interiorizzazione delle norme dell'uno e dell'altro tipo venga concettualmente identificata con la fede nella concordia e nell'unione delle anime (la stessa nella quale Dio si manifesta: “dove domina un consenso schietto ed inalterato là c'è Dio”) <sup>(113)</sup>. In un contesto teorico così articolato, il termine “rappresentanza” vien dunque ad assumere il significato della concordia, dell'accordo fra le volontà: e ancor di più a rendere manifesto l'elemento che unisce e regge la “universitas”. Si può pertanto affermare che, della *Concordantia catholica*, la “rappresentanza” sia una delle parole chiave. E vale inoltre la pena aggiungere che qui, per la prima volta, ci troviamo dinanzi a quel concetto ambivalente della “rappresentanza”, che sarà proprio, più tardi, delle “scienze dello spirito” e che verrà adottato da autori come Smend, Leibholz e Schmitt. Rimonta infatti alla *Concordantia catholica* il nuovo concetto della “persona repraesentativa”, a cui Cusano farà riferimento nel 1441, allorché, intervenendo al Congresso di Magonza, dichiarerà: “ab initio semper dixi de essentia conciliorum consensus esse et non posse repraesentationem universalis ecclesiae *absque personis representantibus aut consensu esse*” <sup>(114)</sup>.

---

<sup>(110)</sup> Cfr. l'introduzione di Blumenberg a N.v. KUES, *Die Kunst der Vermutung*, cit., p. 14.

<sup>(111)</sup> È quanto afferma giustamente (in polemica, ad esempio, con H. REHM, *Staatsrechtswissenschaft*, cit., p. 186) G. KALLEN, *Der Reichsgedanke in der Reformschrift De concordantia catholica des Nikolaus von Cues*, in NHJb, 1940, pp. 59-76 (in part. pp. 67 e 74).

<sup>(112)</sup> Qfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 253 (cap. XIII, § 124).

<sup>(113)</sup> Cfr. H. LIERMANN, *Nikolaus von Cues und das deutsche Recht*, cit., p. 388 ss.

<sup>(114)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 234 (cap. X, § 104).

VI. *I gradi di unità.*

I vescovi che compongono il concilio generale si dicono “rappresentanti” non più e non solo per il fatto di rappresentare, come “*personae publicae*”, il proprio ufficio e di impersonare le proprie diocesi, ma anche perché incarnano la volontà concorde di queste ultime. Essendo nella Chiesa e includendola in se stessi, i vescovi dispongono di una doppia investitura (Cusano qui si rifa a Cipriano): quella spirituale e attuale, che deriva loro da Dio, e quella potenziale e politica, che è conferita sia dagli altri membri del clero (per elezione), sia dalla totalità dei fedeli (almeno per tramite della tacita obbedienza) <sup>(115)</sup>. Il potere di guida sacerdotale, al pari di qualsiasi superiorità fondata nel diritto, trae generalmente la propria forza materiale e vitale dalla soggezione volontaria dei fedeli, mentre da Dio riceve la saggezza di cui necessita per il retto governo <sup>(116)</sup>. Ciò impedisce di stabilire in via definitiva se il carattere rappresentativo dei vescovi sia un effetto dell’investitura divina o la risultanza di un mandato popolare <sup>(117)</sup>. Parlando di esso e del tratto secolare

---

<sup>(115)</sup> Cfr. N.v. CUES, *Bericht vom 3.4.1441 an Kardinal Julian Cesarini über die vom Mainzer Kongress den Gesandten des Baseler Konzils und denen Papst Eugens erteilte Audienz, insbesondere über seine Erwiderung auf Johannes von Segovia*, in RTA, XV, pp. 873-876 (in part. p. 874)

<sup>(116)</sup> Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., p. 554. Si veda anche ID., *La concordanza universale*, cit., pp. 160-162 (cap. VI, §§ 36-37).

<sup>(117)</sup> Ivi, p. 296 (cap. XIX, § 167): “Ciò non significa che il potere di governo, posseduto dal capo, derivi totalmente dal popolo, ma solo parzialmente. ... Ora, l’anima, considerata nella sua parte motoria e sensitiva, viene edotta dallo stato di potenza della materia, mentre, considerata nella sua parte razionale, deriva immediatamente da Dio. Allo stesso modo il sacerdozio riceve il suo potere di governo dal popolo dei fedeli a lui soggetti — tale potere corrisponde alle funzioni motorie, vegetative e sensitive dell’anima e deriva dalla potenzialità della materia, cioè dai sudditi, attraverso la loro volontaria sottomissione — mentre da Dio, attraverso la consacrazione, riceve un potere soprannaturale che corrisponde all’anima razionale, affinché in tal modo il potere che viene dall’alto possa influire, con dolce concordanza, sul corpo dei sudditi attraverso la mediazione del potere che da essi deriva e da cui viene trasmesso. Ciò avviene allo scopo di portare i fedeli all’unione salvifica con Cristo capo”. Si veda anche ivi, p. 425 (III, cap. IV, § 331): “Riassumendo quanto abbiamo detto, si può affermare che ogni legittima autorità deriva dal consenso elettorale e dalla spontanea sottomissione; che il popolo, per l’uguaglianza di natura e per gli uguali diritti naturali di tutti gli uomini, costituisce la fonte divina del potere; che pertanto ogni autorità si può ritenere divina quando proviene dai sudditi attraverso il consenso comune, pur derivando principalmente da

che palesa nella *Concordantia catholica*, Pernthaler osserva come all'epoca “il processo della rappresentanza” fosse, “in un modo simultaneo che a noi oggi sembra inconcepibile”, uno “strumento di legittimazione tanto democratica, quanto autocratica” (118). Il concilio dunque, data “la bilateralità mediana” che è tipica di ogni istituto ecclesiastico, se da un lato non può essere considerato una mera assemblea di delegati (nell'accezione democratica del termine) (119), possiede però dall'altro, come tratto saliente, un potere di guida che né direttamente, né indirettamente, può attribuirsi solo all'emanazione da un'istanza superiore. Tale tratto è indicativo di mutamenti nella concezione metafisica della gerarchia: e dunque sta a significare che qui il rapporto tra gerarchia e cosmo strutturato per gradi è posto radicalmente in discussione.

Nel modello cusano della “rappresentanza vicendevole”, dove gli ufficiali “rendono presente” il Cristo per il popolo di Dio che va guidato e dove gli stessi, in qualità di eletti, “rappresentano” nel sinodo i convincimenti di fede del popolo della Chiesa, giunge a compiuta attuazione l'idea conciliare della “ecclesia congregata” (120). La rappresentanza presidenziale dei vescovi, mediata attraverso l'idea del consenso come l'identità dei membri della Chiesa e la rappresentanza identitaria del capitolo, è perciò a fondamento della rappresentatività del concilio, il quale, in forza di una relazione

---

Dio come l'uomo stesso; che quindi l'eletto vien considerato come persona pubblica in quanto, nell'esercizio del governo, rappresenta, per così dire, la volontà di tutti; che egli viene anche detto padre di tutti in quanto governa tutti senza fasto di superbia ma con potere giusto, legale ed ordinato, cosicché, mentre si riconosce quasi una creatura di tutti i suoi sudditi collettivamente presi, è poi lui stesso padre di ognuno”. Su tutto questo si vedano H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, cit., p. 16, e più in dettaglio M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., p. 37 ss.

(118) Cfr. A. POSCH, *Die “Concordantia catholica”*, cit., p. 99.

(119) Si veda in VVDStRL, XXV, 1967, p. 99. Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 61-62 e 70-71. In J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., p. 87, si legge che: “Cusano era pervaso da una fede persino mistica nella concordanza armoniosa di governanti e governati, del capo e delle membra, operanti insieme in uno spirito di libera collaborazione: suo era insomma l'ideale di una libera unione di volontà concordi, le quali, appartenendo alle due gerarchie delle unità corporative, cooperassero insieme in armonia, nel capo come nelle membra, al fine di realizzare la concordanza universale”.

(120) Cfr. R. HAUBST, *Wort und Leitidee der “repraesentatio”*, cit., pp. 146-147 e 150-151.

parimenti vicendevole, può esigere per le proprie delibere il necessario “consensus omnium”. Leggiamo infatti: “Representacio in consensu tacito vel expresso est, in quo fundatur conciliorum vigor” (121). Come figura di potere eletta sia dai fedeli che da Dio, anche il papa si colloca all’interno (non all’esterno) di un simile contesto (122). Quanto al rapporto fra la rappresentanza papale e conciliare della Chiesa, ciò implica che tanta è la rappresentanza, quanta è la manifestazione del consenso. La risposta risiede, in altri termini, nella teoria che, concepita e partire dalla “repraesentatio identitatis” e mirante a relativizzare i poteri della rappresentanza su mandato, delinea un’unità spirituale resa concreta e articolata per gradi, a misura della quantità e della densità del consenso (123). Tale teoria si trova esposta, con argomenti chiari e precisi, nel *Trattato sul potere presidenziale* (124). Sebbene il “sacerdozio riunito in concilio” non costituisca tutta la Chiesa — poiché questa “è costituita dall’unione di tutte le creature razionali con Cristo quale unico capo e tra loro quali membra molteplici, secondo vari gradi gerarchici” (125) — e sebbene il papa, d’altro canto, rappresenti tutta la Chiesa, così come il concilio dei sacerdoti, tuttavia la “presentificazione” operata dal concilio è più prossima alla verità di quella operata dal papa. Essa è infatti diretta, mentre quest’ultima è solo mediata. Anche qui citiamo: “sebbene il papa rappresenti tutta la Chiesa, come la rappresenta il concilio dei sacerdoti, tuttavia la rappresentanza propria del concilio è più vera di quella del papa, poiché quella del papa è molto remota e indiretta, mentre quella del concilio è prossima e immediata” (126). Ne deriva che “la rappresentanza propria del concilio, avvicinandosi di più alla verità (alla vera natura) della Chiesa e rappresentandola (rendendola presente) in modo più

---

(121) Cfr. W. KRÄMER, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen*, cit., pp. 205-206 e 224.

(122) Cfr. J. KOCH (a cura di), *Cusanus-Texte*, cit., p. 47 (la lettera dell’8 novembre 1439). Si veda anche N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., i capp. XI, XIII, XIV e XXXIV.

(123) Ivi, pp. 246-247 (cap. XIII, 117) e 376-377 (cap. XXXIV, 249).

(124) Cfr. R. HAUBST, *Wort und Leitidee der “repraesentatio”*, cit., p. 148 ss.

(125) Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., pp. 561-562.

(126) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 137 (cap. I, 8).

chiaro e determinato, è anche da preferirsi, per autorità e giudizio, alla rappresentanza confusa del papa” (127). Inoltre “la verità non è stata promessa soltanto alla Chiesa universale, ma anche al sacerdozio ed alla parte dirigente della Chiesa”. E a tale verità “si avvicina massimamente il concilio universale, poiché in esso è presente, in atto o almeno in potenza, tutto il sacerdozio nel suo complesso” (128). In passato, sulla base di questo duplice principio della incarnazione e dell’approssimazione alla verità, le assemblee sinodali patriarcali erano di solito celebrate dai metropolitani e dal papa” (129). Ma a paragone di quella conciliare, la rappresentanza papale è sempre stata di tipo indiretto, ossia più distante e meno determinata. Cusano, che già pone questo distinguo nella *Concordantia catholica*, ha anche cura di motivarlo in un senso, potremmo dire, sia quantitativo che qualitativo. Da un lato infatti egli dichiara che “quanto più specifica è una presidenza, tanto più certa e meno confusa è la rappresentanza esercitata dal presidente” (130). Per

---

(127) In questo brano del *Trattato* cusaneo (p. 559), Gerhard Kallen (cfr. *Cusanus Texte, II. Traktate*, in SHAW 1935, pp. 10-35), in accordo con 7 dei 10 manoscritti da lui esaminati, non legge la frase “sicut concilium sacerdotum repraesentat” (“così come il concilio dei sacerdoti la rappresenta”) bensì “sicut concilium sacerdotium repraesentat” (così come il concilio rappresenta il “sacerdozio”): e dà perciò dell’insieme la traduzione seguente: “E sebbene il sacerdozio riunito in concilio non costituisca tutta la Chiesa, e sebbene il papa rappresenti tutta la Chiesa, così come il concilio rappresenta il sacerdozio, tuttavia la rappresentanza propria del concilio ha più verità di quella del papa”. Tale versione non può ritenersi corretta. La logica dell’argomentazione prevede che la proposizione introdotta da “sicut” (“così come”) abbia lo stesso oggetto di quella che la precede (“et licet papa” = “sebbene il papa”), e che tale oggetto sia per l’appunto “totam ecclesiam”. Il “sicut”, mettendo sullo stesso piano le due asserzioni sulla rappresentanza, le oppone congiuntamente al “non costituisca tutta la Chiesa” della proposizione iniziale: e inoltre, solo sul presupposto di tale identità d’oggetto acquista un senso la comparazione successiva. Ciò vale anche per le proposizioni che immediatamente seguono.

(128) Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., pp. 559-560.

(129) *Ivi*, p. 560.

(130) *Ibidem*. Kallen (cfr. *Cusanus-Texte II*, cit., p. 29) qui traduce: “di questo duplice fondamento della rappresentanza e dell’approssimazione alla verità”. Ma il termine “radix”, nell’originale latino, non equivale tanto al “fondamento”, quanto al “principio” o, se si vuole, al “motivo stabile”, al “punto fermo”. Confrontando e opponendo fra loro la “rappresentanza” e l’“approssimazione alla verità”, il passo cusaneo allude chiaramente alla frase che lo precede di qualche riga, e che recita: “la rappresentanza propria del concilio, avvicinandosi di più alla verità della Chiesa e

questo il papa rappresenta in modo solo indeterminato la Chiesa universale, mentre rappresenta in modo più distinto il proprio patriarcato, in modo ancor più distinto la propria provincia ecclesiastica, in modo più certo e chiaro la propria diocesi e infine rappresenta nella maniera più determinata il corpo che consiste di papa e cardinali (che qui equivale alla “sede apostolica”) (131). Dall’altro lato Cusano spiega che, come la Chiesa è solo “figura o significazione” della verità del Cristo, così anche Pietro, a un grado più basso, è “immagine sensibile” della verità e realtà della Chiesa in quanto corpo di Cristo. Ciò in base alla distinzione enunciata dalla formula: “verità rispetto all’inferiore e figura rispetto al superiore” (132). La conclusione è che “Pietro rappresenta la Chiesa da solo e quindi la rappresenta in modo estremamente indeterminato e confuso, e perciò egli è fallibile. Ma tra Pietro e la pietra (Chiesa) intercorrono varie gradazioni di rappresentanze e di significazioni che vanno dalla rappresentanza e dalla figura più confusa, attraverso gradi intermedi sempre più certi e più veri, fino a giungere alla pietra e alla verità piena” (133). Rispetto al papa, il “grado intermedio sempre più distinto e più chiaro” della totalità, che come tale non è mai “costituita” solo da istituzioni umane, è per l’appunto il concilio generale.

Non c’è dubbio che, improntando la successione dei gradi di rappresentanza (dalla verità più alta alle sue figure più infime) al

---

rappresentandola nel modo più chiaro e determinato...” (cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., pp. 559-560).

(131) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 291 (cap. XVIII, 1163).

(131) *Ibidem*.

(132) Ivi, pp. 284-285 (cap. XVIII, § 157): “E poiché Pietro deriva da pietra e la pietra è la Chiesa che raffigura Cristo, e perciò ne è il corpo mistico, è chiaro che Cristo è la verità, la pietra — figura e immagine di Cristo — è la Chiesa, mentre la figura e l’immagine di questa pietra (Chiesa) è Pietro. Perciò come Cristo è la verità la cui figura ed immagine è la pietra o Chiesa, così a sua volta la pietra (Chiesa) è la verità, la cui figura ed immagine è Pietro. E da ciò risulta chiaro che la Chiesa è superiore a Pietro, come Cristo è superiore alla Chiesa. Infatti come diciamo che il Vecchio Testamento è figura del Nuovo, ed il Nuovo Testamento è la verità nei confronti del Vecchio e quindi è superiore a esso, e poi diciamo che il Nuovo Testamento è la figura della gloria futura, in cui soltanto è la verità, cosicché il Nuovo Testamento viene ad essere nello stesso tempo verità e figura, verità rispetto all’inferiore e figura rispetto al superiore, la stessa cosa dobbiamo dire anche della Chiesa cattolica”.

(133) Ivi, pp. 285-286 (cap. XVIII, § 158).

principio della "verità rispetto all'inferiore e figura rispetto al superiore" — e dunque avvalendosi di un motivo neoplatonico, che rimonta alla filosofia dello (Pseudo) Dionigi Areopagita <sup>(134)</sup> —, Cusano finisca per trascendere le categorie giuridiche della luogotenenza e dell'organicità <sup>(135)</sup>. Le "gradazioni della rappresentazione" non sono di per sé giuridicamente concepibili. In che termini dunque pensare, come dotate di un senso giuridico, una luogotenenza e un'organicità più o meno determinate e conformi a verità? A quanto pare, quest'ultima formulazione dell'idea cusana della rappresentanza reciproca costituisce l'esito, non del tutto banale, del tentativo di combinare fra loro le idee gerarchiche del neoplatonismo cristiano, circa l'origine e la struttura dell'autorità, con le dottrine giuridico-corporative della rappresentanza e del consenso <sup>(136)</sup>. Partendo da qui e considerando la chiusa del terzo libro — ove lo schema del "micro e macrocosmo" è evocato "nel tutto ed in ogni sua parte" <sup>(137)</sup> —, non è difficile gettare un ponte ideale verso la più tarda filosofia e teologica della "docta ignorantia" <sup>(138)</sup> e, in particolare, verso la dottrina della "participatio" <sup>(139)</sup>. Ma è pure innegabile che, d'altra parte, l'influsso stornante del neoplatonismo <sup>(140)</sup> non può neppure essere sovrastimato <sup>(141)</sup>. Va poi notato

---

<sup>(134)</sup> Cfr. A. POSCH, *Die "Concordantia catholica"*, cit., pp. 58-59, 62 ss., p. 126-127 e 140-141.

<sup>(135)</sup> Su quanto segue si veda P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 90 ss., secondo cui la dottrina cusana della rappresentanza, esposta nel terzo libro, oltrepassando la metafora giuridica dell'organicità, raggiunge, senza alcun ripiego mistico-platonico, un livello di conoscenza, nel quale la rappresentanza "è individuata come statuto ontologico dell'uomo nell'ordinamento giuridico-statale".

<sup>(136)</sup> Così in J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., p. 83, e in E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues*, cit., p. 42.

<sup>(137)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 540 (III, cap. XLI, § 583 ss.). Si vedano al riguardo J. RITTER, *Docta ignorantia*, cit., p. 69 ss., e Ch. HUMMEL, *Das Individualitätsprinzip*, cit., p. 108 ss.

<sup>(138)</sup> Cfr. J. RITTER, *Docta ignorantia*, cit., pp. 1 ss., 27 ss., 46 e 77, nonché R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, p. 44 ss. (interpretazione nello spirito della scepsi).

<sup>(139)</sup> Cfr. E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*, cit., pp. 12-13, 20, 28 ss. e 37.

<sup>(140)</sup> Cfr. K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 87-88, e E. CORETH, *Nikolaus von Kues, ein Denker an der Zeitenwende, in Cusanus-Gedächtnisschrift*, cit., pp. 3-16 (in part. pp. 7-8 e 14).

come Cusano si serva di espressioni mistiche al punto di detenere una posizione eminente anche nella storia della mistica <sup>(142)</sup> —, pur ritenendo l'infinito un aspetto solo fittizio ed esteriore del finito, e pur non essendo, di conseguenza, un pensatore convinto di poter entrare in più intima comunione con l'assoluto <sup>(143)</sup>. Quel che più conta, però, è pensare che in lui la gerarchia e i gradi di rappresentazione non sono una semplice imitazione dell'ordine articolato del cosmo, né la sua dottrina della rappresentanza si limita a riprodurre quell'idea (non platonica ma, in ultima analisi, aristotelica) dell'universo “per gradi” <sup>(144)</sup>, che, riferendosi a una realtà fisica, è tanto più facilmente contraddetta dalla distinzione posta metafisicamente dall'autore fra l'infinito e il finito <sup>(145)</sup>. In altre parole, le “gradazioni delle rappresentazioni” e il principio della “verità rispetto all'inferiore e figura rispetto al superiore” vanno ugualmente collegate, in ultima analisi, all'idea cusaniana della Chiesa e dell'Impero, quali organizzazioni umane e fondate nel diritto. Ciò esclude che, di conseguenza, la dottrina dei gradi di rappresentazione (formulata nella *Concordantia catholica*) possa essere interpretata neoplatonicamente, nel senso sia della partecipazione metafisica, sia della raffigurazione di una verità (a ciò sottesa), che si concentri nel vertice della piramide gerarchica <sup>(146)</sup>. Nel proprio sistema di ordinamenti

---

<sup>(141)</sup> Questo punto di vista mi pare fin troppo accentuato in P.E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa*, cit., p. 39 ss.

<sup>(142)</sup> Cfr. D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle (Saale) 1937, p. 76 ss.

<sup>(143)</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 556 e 561.

<sup>(144)</sup> È quanto dimostra E. HOFFMANN, *Platonismus und Mittelalter*, in F. SAXL (a cura di), *Vorträge der Bibliothek Warburg. III: Vorträge 1923-1924*, Leipzig-Berlin 1926, pp. 17-82 (in part. p. 70).

<sup>(145)</sup> Si veda l'introduzione di Blumenberg a N.v. KUES, *Die Kunst der Vermutung*, cit., pp. 18, 25 e 47.

<sup>(146)</sup> Ciò vale in contrasto con Kallen (cfr. *Die politische Theorie*, cit., pp. 275-276, e anche *Cusanus-Texte II*, cit., pp. 64 ss., 73 e 78), per quanto anch'egli ammetta che nella *Concordantia catholica* l'idea metafisica della partecipazione non compaia ancora espressamente, sicché la “repraesentatio” non assume ancora chiaramente il senso della “presentificazione”. Contro di lui si esprime apertamente P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 90 (ma si vedano anche le pp. 78-79 e 96, nota 3). Che la “participatio” cusaniana non sia mediata gerarchicamente, è quanto sostiene anche E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen*, cit., p. 194. Che “rappresentare”, nel presente contesto, non possa avere il significato del “rendere presente”, è

corporativi, la *Concordantia catholica* non contempla affatto un tale vertice della rappresentanza. Che concerna l’Impero o il sacerdozio, la “gradualis hierarchica ordinatio” è, come ordinamento giuridico, una vera e propria “costruzione”, la quale “parte da un grado infimo, costituito dai semplici laici, ... e arriva fino al capo” (147). Se dunque il termine “rappresentanza”, nella *Concordantia catholica*, significa qualcosa di più e di diverso dalla sola organicità, ciò si deve principalmente all’idea del consenso, ossia dipende più dallo sviluppo canonistico della dottrina della corporazione e dal tema conciliaristico della “repraesentatio identitatis”, che non da un’intuizione anticipatrice della più tarda filosofia della “dotta ignoranza”. I gradi della rappresentanza sono gli stessi di una mediazione (non dialettica) della totalità, ossia sono livelli nei quali, con intensità maggiore o minore, si rende presente la verità della concordia universale. E ad essere rappresentati in tal modo non sono affatto gli individui, ma tutto ciò che li trascende e, nel contempo, li tiene uniti.

Cosa significhi tutto questo è presto detto. Nel loro insieme, i rappresentanti di ciascun grado, organizzando il “consensus omnium” nel modo più comprensivo e nella forma più alta, compongono e impersonano la stessa “universitas”. Parlando della dieta imperiale e riferendosi espressamente al modello del concilio ecumenico, Cusano afferma che coloro i quali detengono il potere di governo nell’Impero formano nell’insieme il “corpus imperiale”, tanto che, per loro tramite, il *Reich* si trova come riunito in un complesso rappresentativo. Il rinvio a un modello assai pertinente, come quello delle assemblee generali della Chiesa (poiché rispetto a queste la dieta imperiale “si presenta con caratteri e compiti analoghi”), consente una facile trasposizione delle idee conciliaristiche all’assemblea dell’Impero. Cusano qui parte da un celebre assunto, secondo il quale: “Tutti costoro che primeggiano sugli altri” — poiché, come ormai sappiamo, impersonano il consenso e dunque rappresentano — “sono e si avvicinano di più all’Impero” (ove la

---

quanto già rilevarono in passato J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, in SHAW 1948, p. 24, nota 5, e M. de GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, cit., p. 27, nota 51. Pertanto Kallen (cfr. *Die handschriftliche Ueberlieferung*, cit., p. 16, nota 26) altro non ha fatto che ribadire nel frattempo questa loro tesi.

(147) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 405 (III, cap. 1, § 292).

prossimità è desunta dallo schema dei tre gradi della cetualità, riferito ai principi dell'impero, nel parallelismo che Cusano concepisce fra loro e i sacerdoti). Tali persone "costituiscono il corpo imperiale, il cui capo è lo stesso imperatore. E quando costoro si riuniscono in un'unica assemblea rappresentativa, tutto l'Impero vi è riunito" (148).

Rimane ancora un ultimo punto degno di nota nel presente contesto. Elaborando le proprie proposte di riforma dell'Impero, Cusano suggerisce che, a parte le diete, si tengano ogni anno assemblee generali, aventi il fine sia di dirigere la politica (in ordine alle riforme, come anche alla stima preventiva e reale delle imposte per l'Impero), sia di far risaltare, all'interno di tali consessi, la volontà di rafforzare la monarchia (col suo potere centrale), di porre un freno alle pretese dei principi non titolari dell'elettorato e di assicurare una partecipazione influente al ceto cittadino (149). Tale proposta merita di essere ricordata poiché è evidente che, nel formularla, Cusano prende chiare distanze dal concetto della rappresentanza riferito alla vigente gerarchia.

VII. *La svolta cusaniana nella politica ecclesiastica: il papa come capo e come "complicatio" della Chiesa.*

La teoria della rappresentanza della Chiesa, quale mediazione della concordanza cattolica, concepita per gradi, in rapporto alla misura e all'intensità del consenso che sorge dalle membra del "corpus Christi", perde di attualità, una volta che, passato dal partito conciliare a quello papale, Cusano matura una nuova visione della Chiesa, al cui interno il gregge di Cristo è "mediatizzato" da

(148) Ivi, p. 495 (III, cap. XXV, § 471). Si veda al riguardo P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 88 ss. (si vedano anche le pp. 49 e 74 ss.).

(149) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 515 e 518 (III, cap. XXXV, §§ 519 e 527), insieme alle pp. 511-512 (III, cap. XXXIII, § 511) e 527 (III, cap. XXXIX, § 552). Si vedano al riguardo; Th. STUMPF, *Die politischen Ideen*, cit., p. 82 ss.; E. MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebungen*, cit., p. 56 ss.; M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., p. 136 ss.; J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., p. 96 ss.; B. TÖPFER, *Die Reichsreformvorschläge*, cit., p. 625 ss.; F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage in der Staatslehre der frühen Neuzeit*, Göttingen 1966, p. 90 ss.; H. CONRAD, *Der Reichsgedanke bei Dante und Nikolaus von Kues*, in H. CONRAD, H. FRIEDRICH, B. HANSSLER, *Dante. Der Dichter des Abendlandes*, Karlsruhe 1969, pp. 21-32 (in parte p. 29 ss.).

una componente monarchica più forte e più attiva. La svolta politica dell'autore e le contraddizioni insanabili a cui conduce, sono dati che oggi nessuno più contesta, essendosi nel frattempo dimostrati sterili i tentativi volti a eliminare ogni quesito, con l'ausilio della teoria conciliare o di quella papale. Vero è che, passato alle fila degli “eugeniani”, Cusano ancora tien fede al principio base della *Concordantia catholica*. Intervenendo al Concilio di Basilea e riferendosi alla discordia che vi regna, egli conclude infatti che, siccome “ibi deus, ubi consensus”, Dio non può essere presente in quella sede. Ma è altrettanto indubbio che, asserendo la necessità di un potere centrale — e dunque indulgendo, “per opportunismo oggettivo e in grande stile ... (a) una sorta di *sacrificium intellectus*”<sup>(150)</sup> —, Cusano abiuri di fatto alla dottrina “differenziata” affermata nell'opera suddetta<sup>(151)</sup>. In una quantità di discorsi, prediche e lettere — si pensi solo all'epistola indirizzata, nel 1442, a Rodrigo Sanchez, il dotto inviato del re di Castiglia — l'autore espone un nuovo modello di Chiesa, che ha quale elemento dominante non più l'“anima” del sacerdozio, ma il solo “caput” petrino<sup>(152)</sup>. “Christus aedificat ecclesiam medio Petri et regit aedificatam medio Petri”<sup>(153)</sup>: come a dire che ora solo il potere pontificio proviene direttamente da Dio, mentre ogni altro potere ecclesiastico è da esso mediato<sup>(154)</sup>. Di un semplice primato amministrativo ormai non si

<sup>(150)</sup> Cfr. R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, cit., p. 46.

<sup>(151)</sup> Si vedano al riguardo K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 227-228, e poi: E. VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cues*, cit., p. 52 ss.; G. KALLEN, *Cusanus-Texte II*, cit., p. 80 ss.; J. KOCH, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt*, cit., pp. 9-29; M. de GANDILLAC, *Nikolaus von Kues*, cit., p. 21; M. SEIDLMEYER, “Una religio in rituum varietate”, cit., p. 183; P.E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa*, cit., pp. 229-230; H. HÜRTEIN, *Die Konstanzer Dekrete*, cit., pp. 388 e 395; e J. BÄRMANN, *Cusanus und die Reichsreform*, cit., pp. 85-86.

<sup>(152)</sup> Cfr. N. CUSANO, *Lettera a Rodrigo Sanchez de Arevalo*, in *Id.*, *Opere religiose*, cit., pp. 597-610. Su quanto segue si vedano: A. POSCH, *Die “Concordantia catholica”*, cit., p. 163 ss.; H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche*, cit., p. 27 ss.; M. WATANABE, *The Political Ideas*, cit., p. 103; e P.E. SIGMUND, *Nicolas of Cusa*, cit., p. 261 ss.

<sup>(153)</sup> Cfr. la predica di Innsbruck del 29 giugno 1457, citata da H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche*, cit., p. 41, nota 16.

<sup>(154)</sup> Cfr. *Nicolai de Cusa Summa Dictorum* (Francoforte 1442) in A. WÜRDTWEIN, *Subsidia diplomatica ad selecta juris ecclesiastici Germaniae et historiarum, capita elucidanda ex originalibus aliisque authenticis documentis congesta*, Francofurti et Lipsiae

fa più parola. Nella *Docta ignorantia* Cusano riassume questa sua nuova dottrina con l'ausilio di una coppia di concetti principali. Egli dichiara che il capo petrino è la "complicatio" della Chiesa e che quest'ultima ne è l'"explicatio": "omnis potestas, que est explicata in ecclesia, est in papa ut in principio causali complicatorie" (155). Questo cambio di prospettiva è ben lungi dal configurarsi come "un semplice e modesto ampliamento dell'idioma simbolico" (156). Anche a prescindere dal senso politico che possiede e di cui talvolta lascia intravedere nitidamente il carattere secolare (157) — si prenda solo la frase: "Rex est in quo est complicacio omnis virtutis regitive" —, tale cambio denota nulla di meno di questo: che ora Cusano parla del rapporto fra Pietro e la Chiesa allo stesso modo che di quello fra Dio e il mondo, fra il Creatore e il creato (158). Ciò che qui va notato è che l'idea della creazione, quale dispiegamento divino,

---

1776, IX, pp. 1-56 (= RTA, XVI, pp. 407-434, in part. p. 421): "nihil est in ecclesia, quod non sit prioriter in Petro et ejus successore et per ejus medium in aliis".

(155) Cfr. in RTA, XVI, p. 423 e, più approfonditamente, nella lettera a Sanchez (vedi *supra*, la nota 152). Si considerino inoltre H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche*, cit., p. 30 ss., e G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, cit., p. 95 ss.

(156) Di tale avviso è viceversa K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, cit., p. 199. Jaspers in verità vede bene il cambio d'orientamento di Cusano in materia di politica ecclesiastica (ivi, pp. 227-228): ma avendo dapprima asserito l'equivalenza del termine "repraesentatio" nelle sue due accezioni cusaniane — quella antecedente (politico-ecclesiastica) e quella più matura (filosofico-teologica) (ivi, p. 164) — egli non arriva a comprendere come il cambio di prospettiva abbia al riguardo un'importanza centrale. Per il resto Jaspers si muove sul terreno, a lui congeniale, di una filosofia della trascendenza, che riduce tutti gli enunciati fattuali a semplici constatazioni di superficie.

(157) Si veda la predica di Treviri del 7 novembre 1451 (su *Mt.* 22, 9), citata in G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana*, cit., p. 102. Si veda anche N.V. KUES, *De beryllo*, a cura di L. Baur, Lipsiae 1940, p. 15 cap. XV: "duces, comites, milites, iudices, leges, mensurae, pondera et quaequae talia omnia sunt in rege ut in publica persona: in qua omnia, quae possunt esse in republica, actu existunt ipse. Lex eius in pellibus scripta est in ipso lex viva, et ita de omnibus, quorum ipse auctor est, et ab ipso omnia habent, quae habent tam esse quam nomen in republica". Fleischmann (cfr. *supra*, la nota 2) fornisce al riguardo una traduzione che (ritradotta in italiano, *n.d.T.*) così recita: "Duchi, conti, soldati, giudici, leggi, misure, pesi e ogni altra cosa appartenga a quest'ordine: tutto trae il proprio essere dal re in quanto personificazione dello Stato (*Verkörperung des Staates*). Tutto ciò che nello Stato è capace di divenire, ha vita e realtà nella sua persona come in lui stesso. La legge dello Stato è scritta sulla pergamena ed è viva nel re: e lo stesso dicasi per tutto ciò che ha in lui il proprio artefice e che nello Stato esiste e ha un nome".

(158) Si vedano E. HOFFMANN, *Das Universum des Nikolaus von Cues*, cit., p. 14 ss.;

vanifica il supporto che la filosofia scolastica aveva tratto da Aristotele, ossia l'assunto del “motore immobile”. Già la critica coeva lo segnala e a mo' d'avvertimento (159). Sostenendo che tutto nella Chiesa è in Pietro e da Pietro (160), Cusano enuncia una massima che non va presa per “una semplice variante della tesi, già esposta nella *Concordantia*, circa la rappresentanza della Chiesa mediante Pietro”, ma che piuttosto reca in sé la nuova tesi, per cui “la Chiesa si è realmente sviluppata dal Pietro storico” (161). L'intima fusione, a cui son state dapprima fatte oggetto le idee della rappresentanza e del consenso (quest'ultima equivalente al momento dell'umana autorizzazione, che subentra all'investitura divina e che comunica la verità a una “*congregatio fidelium*” priva in sé di gerarchia), fa sì che ormai non si possa più parlare di rappresentanza della Chiesa nei termini precedentemente usati. E ciò vale a proposito sia di come è indicata la posizione del papa, sia del modo in cui è determinata quella del concilio. In merito al pontefice, la sola qualifica che ora gli si confaccia è quella di rappresentante unico e commissario di Cristo, o meglio di commissario di tutti i commissari del Medesimo (162).

Per ciò che invece riguarda la rappresentanza conciliare della Chiesa, il Decreto di Costanza del 6 aprile 1415 non può peraltro essere disinvoltamente ignorato. Cusano, per aggirare il problema, tenta di ridurre il termine “*representatio*” al significato della “luo-

J. RITTER, *Docta ignorantia*, cit., p. 52 ss.; K.H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, cit., p. 48 ss.; e M. de GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, cit., p. 118 ss.

(159) Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 547. Sulla critica coeva si veda anche R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, cit., p. 39 ss.

(160) Stando a Giovanni da Segovia e alle annotazioni da lui prese dai discorsi dei legati pontifici al Congresso di Magonza del 1441 (cfr. RTA, XV, pp. 643-646, in part. p. 644). Cusano, in quella sede, ebbe a dichiarare che: “quidquid in ecclesia habemus, fuit in Petro et ex Petro”.

(161) Cfr. H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche*, cit., p. 33, e J. KOCH, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, cit., pp. 21-22. In quest'ultimo testo, alla p. 24, si parla del concilio come segue: “Al posto dell'idea della presentificazione della Chiesa tramite il concilio, subentra l'altra, totalmente diversa, che fa del papa e dei vescovi i soli membri autorizzati del concilio, in quanto Cristo ha messo la Chiesa nelle loro mani”.

(162) Si veda la *Predica 137: “Tibi dabo claves”* (Bressanone, 22 febbraio 1454), in N. CUSANO, *Opere religiose*, cit., pp. 611-616, ove di Pietro si parla tanto come “commissario singolo e vicario di Cristo”, quanto come del “commissario dei commissari”. Cfr. H. PAETZOLDT, *Die Lehre des Nikolaus Cusanus von der Kirche*, cit., p. 42 ss.

gotenza”. Questa nuova linea argomentativa e il modo di esprimersi che le è proprio emergono chiaramente già da una lettera databile agli ultimi giorni del 1439, ove l'autore, con domande e risposte, cerca di indurre una certosa a pronunciarsi in favore di Eugenio IV. Uno dei quesiti qui sollevati è: “Concilia nonne sunt ecclesia, saltim repraesentative?”. E in risposta Cusano afferma che qualsiasi raggruppamento attorno al Cristo può dirsi “Chiesa”, ma nessuna di tali riunioni è identica a quella vera Chiesa che si estende a tutto il mondo. I primi concili, a suo dire, non pretesero mai di rappresentare la Chiesa universale (“quod universam ecclesiam repraesentarent”), ma si concepirono sempre quali assemblee da essa riunite (“sed quod ex universa ecclesia essent congregata”) (163). Evitando di distinguere oltre e facendo a meno della dialettica Cusano procede in scioltezza, come se nulla fosse, avvalendosi della sola contrapposizione fra gli avverbi “vere” e “repraesentative”. Solo incidentalmente egli sembra parlare di una presenza vera e di una rappresentativa (“ibi esse vere vel repraesentative”), di un raduno che ha luogo fra persone o fra rappresentanti (“per se aut repraesentative convenire”) e di una rappresentanza per inviati (“repraesentacio per legatos”). Tutto ciò con l'unico intento di sminuire la rappresentanza della Chiesa nel concilio generale dinanzi alla realtà del potere pontificio: “si enim (il papa) est Caput Ecclesiae vere, a majori et repraesentate in Concilio” (164).

---

(163) Cfr. in J. KOCH (a cura di), *Cusanus-Texte IV*, cit. lettera 4, pp. 36-45 (in part. p. 38 ss.). Decisiva del resto non è tanto la volontà di rappresentare la Chiesa, quanto l'unione sotto un unico pastore (“sicut ecclesia non potest dici, nisi ad unum pastorem ecclesiae fuerit unita, ita nec concilium ecclesiam repraesentare volens”). Il Decreto di Superiorità di Costanza ha valore solo nel caso in cui il concilio sia veramente generale e riunisca tutti i partecipanti senza alcuna esclusione. E questo perché il papa deve ovviamente piegarsi al volere divino che liberamente si manifesta. Al contrario, anche una concorde maggioranza conciliare (come quella presente a Basilea!) non deve aver facoltà di appellarsi al Decreto suddetto (ivi, p. 43).

(164) Cfr. *Nicolai da Cusa Summa dictionum*, cit., p. 51 (si vedano anche le pp. 6, 23 e 40). La versione di questa memoria Francofortese sulla riforma della Chiesa, edita in RTA, XVI, pp. 407-434, alla p. 432 riporta invece il seguente passo: “si enim est caput ecclesiae, vere a majori et repraesentative in concilio”.

VIII. *Il collegio dei cardinali e il consiglio del principe.*

L'alternativa decisiva testè enunciata è il termine di riferimento utile anche all'interpretazione del passo che, avente a oggetto il collegio dei cardinali <sup>(165)</sup>, compare nello scritto riformatore, redatto nel 1459 per papa Pio II. Parlando dell'elezione del pontefice, Cusano qui afferma che la Chiesa esiste “rappresentativamente” nei cardinali, laddove il loro collegio è sommessamente indicato quale concilio ecclesiastico quotidiano e “compendiosum”, ovvero come assemblea di inviati da tutte le nazioni <sup>(166)</sup>. Non c'è dubbio che, così dicendo, l'autore riprenda, a venticinque anni di distanza, le tesi sui cardinali e — una volta ammessa la corrispondenza di “anima” e “corpus”, di “sacerdotium” e “imperium” — le altre affermazioni parallele sui consigli regi, che già figurano nella *Concordantia catholica*. Egli infatti, in quest'opera ormai lontana, parla del collegio cardinalizio come di un “concilio permanente (e) legittimamente rappresentativo della Chiesa universale”: e inoltre apprezza tale organo (che fino alla riforma della curia del 1588 funzionerà di fatto come concistoro pontificio) quale strumento ottimale di governo. Secondo la *Concordantia catholica*, i cardinali non devono formare un autonomo livello mediano della gerarchia, né una corporazione

<sup>(165)</sup> Cfr. *supra*, pp. 198 e ss., le note 218 e 223-226.

<sup>(166)</sup> Cfr. S. EHSES, *Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus*, in *Hist. Jb.*, XIXII, 1911, pp. 274-297, in part. le pp. 292-293, ove si legge che: “In ipso enim collegio est quidam totius dispersae per orbem ecclesiae consensus; ideo et eligunt pastorem ecclesiae, et in quem ipsi consentiunt, ecclesia, quae in ipsis est repraesentative, etiam consentit. Faciunt igitur nobiscum quotidianum, compendiosum ecclesiae concilium quasi legati nationum, et sunt partes et membra corporis nostri mystici, sc. sanctae romanae apostolicae et catholicae ecclesiae... Quapropter eos electos Deo gratos et gravissimos viros ab omni levitate remotos esse oportet. Unde cum non sint cardinales propter se ipsos, sed propter cooperari Summo Pontifici in aedificatione ecclesiae: quomodo erunt solliciti peragere suum officium sine zelo, quem si habuerint, sollicitabunt, ut ementes et vedentes non intromittantur in templum, sed, si in eo sunt, turpiter eiiciantur. Non erunt nec sollicitatores, quod indigni promoveantur, etiam consanguinei et servitores, sed illi, qui iuxta canonicas sanctiones verbo et exemplo domum Dei aedificare possunt”. Il testo di questa *Reformatio generalis* è pure reperibile in J.M. DÜX, *Der deutsche Cardinal Nikolaus von Cusa*, cit., II, pp. 451-466 (citaz. pp. 461-462). Su questo tema e su quanto segue si vedano: E. MEUTHEN, *Die universal-politischen Ideen*, cit., p. 200 ss.; E. ISERLOH, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*, Wiesbaden 1965 (= in *MFC*, IV, 1964, pp. 54-73); e N. GRASS, *Cusanus als Rechtshistoriker*, cit., p. 140 ss.

separata, che si collochi fra il papa e i metropolitani, ma è loro compito assistere il pontefice quali “legati e rappresentanti” delle province ecclesiastiche e quali intermediari della loro volontà, “sia nell’eleggere” lo stesso papa, sia “nel provvedere alla Chiesa romana universale” (167). La posizione analoga, che i consigli regi ricoprono, così come trattata nel terzo libro, appare forse meno improntata all’idea della partecipazione e più fortemente connotata da un carattere di strumento, utile a stabilizzare il potere centrale e a procurare il consenso, con un’azione mediatrice fra i due poli (del principe e dei sudditi). Sicché affermare che tali consigli devono essere un “medium proportionatum” — o se si vuole un “medium adeguato” (168) — equivale a dire che, per loro tramite, il sovrano influisce sui sudditi, si comunica a loro, e che questi ultimi, in casi determinati, possono a loro volta influire su di lui (169). Tale definizione (il

---

(167) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 260 (cap. 15, § 132): “È anche vero però che questo potere dei cardinali, basato sul tacito consenso della Chiesa romana universale, avrebbe bisogno di essere riformato e di essere ricondotto a una ordinata funzione di rappresentanza per delega esplicita”. Si vedano anche le pp. 323 ss. e soprattutto 292-293 (cap. XVIII, § 164): “Affinché dall’unione del capo e dei sudditi si costituisca armonicamente un unico corpo, la ragione ed il diritto naturale e divino esigono che questa unione matrimoniale spirituale si effettui per mutuo consenso, il quale si manifesta appunto nell’elezione da parte di tutti e nell’accettazione dell’eletto, proprio come per consenso si costituisce il matrimonio spirituale tra Cristo e la Chiesa. Perciò sebbene si possano conferire i sacramenti anche a chi non li accetta volentieri, questo non vale per il matrimonio, poiché qui il consenso entra a costituirne l’essenza. ...Perciò se si vuol realizzare un retto ordinamento, si dovrebbero seguire le norme indicate nel concilio di Toledo ..., secondo le quali il clero parrocchiale deve essere eletto dai laici, o almeno deve procacciarsi il loro consenso, il clero poi, col consenso degli stessi laici, deve eleggere il vescovo, i vescovi, col consenso del clero, devono eleggere il metropolitano, i metropolitani delle province, col consenso dei vescovi, devono eleggere i rappresentanti delle province, quali assistenti del pontefice romano chiamati cardinali, ed infine questi cardinali devono eleggere il papa, possibilmente col consenso dei metropolitani. Ma se non sembrasse utile attendere tale consenso per i pericoli di una prolungata vacanza, si proceda nel migliore ordine possibile, come si è fatto finora. In questo modo il pontefice romano avrebbe accanto a sé un concilio permanente legittimamente rappresentativo della Chiesa universale, e con il consenso del quale la Chiesa sarebbe senza dubbio governata in modo perfetto”.

(168) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 96.

(169) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 451 (III, cap. XII, 378): “Inoltre il principe deve circondarsi di uomini eccellenti, scelti tra tutti i suoi sudditi e da ogni parte del regno, affinché lo assistano quotidianamente con il loro consiglio. Tali

“medium proportionatum”), data la mancanza di autonomia (come corpo o come autorità) e di poteri decisionali separati, che è tipica dei consigli inclusi istituzionalmente nel *ressort* monarchico o in quello pontificio, rende visibile la doppia determinazione: a partire dall’alto (dal “caput”) e a partire dal basso (dalle articolazioni del “corpus”). A questi funzionari, quali portavoce dei sudditi dell’Impero e dei loro interessi, Cusano pure attribuisce un carattere rappresentativo: e ciò fa emergere una terza e ben distinta nozione della rappresentanza, che si situa a mezza via fra la “representatio” presidenziale o tutelare e la “representatio identitatis” conciliare <sup>(170)</sup>. L’istituzione che meglio corrisponde, nella prospettiva storica, a questo concetto cusano della “rappresentanza intermedia” è certo il consiglio principesco, ossia l’organo di governo centrale che, intorno al 1300, viene costituendosi, quale collegio di funzionari e di esponenti della cetualità, onde mediare il dualismo fra la signoria e i ceti territoriali <sup>(171)</sup>. Determinato anch’esso, in

---

consiglieri devono rappresentare tutti i sudditi del regno, come si è detto sopra a proposito dei cardinali che assistono il romano pontefice. Tali consiglieri devono difendere incessantemente il bene comune di coloro che essi rappresentano, devono dare consigli ed essere i mediatori adatti con i quali il re governa ed influisce sui suoi sudditi e con i quali i sudditi a loro volta influiscono sul principe, quando se ne presenti l’opportunità. Su questo consiglio permanente della corona si fonda in gran parte la forza del potere regio. Tali consiglieri dovrebbero certo essere deputati a tale compito dal voto concorde dell’assemblea universale del regno, ed essere pubblicamente obbligati, con leggi e giuramenti, a promuovere, con il loro consiglio, il bene generale”.

<sup>(170)</sup> Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 49 e anche *supra*, la nota 92.

<sup>(171)</sup> Sul tema si vedano in generale: H. SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat*, cit., pp. 36 ss. e 60 ss.; O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, Milano 1983, p. 319 ss. Sullo Stato dualistico per ceti, oltre alla descrizione classica di Gierke, si considerino: G.v. BELOW, *System und Bedeutung der landständischen Verfassung*, in *Id.*, *Territorium und Stadt*, cit., pp. 53-160; F. TEZNER, *Technik und Geist des ständisch-monarchischen Staatsrechts*, cit., p. 84 ss.; K. WOLZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916, p.164 ss.; K. KASER, *Der deutsche Ständestaat*, Graz-Wien-Leipzig 1923, p. 23 ss.; O. HINTZE, *Condizioni storiche generali della costituzione rappresentativa*, cit.; E. LOUSSE, *La société d’ancien régime*, cit., p. 90 ss.; O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., pp. 323 ss.; W. NÄF, *Frühformen des “Modernen Staates”*, cit.; H.O. MEISNER, *Staats- und Regierungsformen in Deutschland seit dem 16. Jahrhundert*, in *AöR*, LXXVII, 1951-1952, pp. 225-265 (in ediz. separata, Darmstadt 1967); D. GERHARD, *Regionalismus und ständisches*

misura confacente, dall'idea del consenso, tale concetto particolare della "rappresentanza intermediaria" è peraltro uno degli elementi primari di tutte le riflessioni che Cusano sviluppa circa la rappresentanza allo stato puro. In esso convergono necessariamente sia l'idea della duplicità o vicendevolezza della rappresentanza nell'organizzazione per gradi dell'unità, sia il punto di vista della sua doppia legittimazione<sup>(172)</sup>; e tale coincidenza diviene manifesta, non appena il consiglio (o la dieta), che è il mediatore, viene comandato, designato e convocato.

Nello scritto riformatore del 1459, Nicolò Cusano ritorna su questa sua idea della rappresentanza intermediaria. Poco importa che ora, dei cardinali, egli parli come di legati delle nazioni e non più delle province ecclesiastiche: che cioè li consideri rappresentanti non più dei metropolitani, ma dei re e dei principi, col risultato di ascrivere, al collegio cardinalizio, un'autonomia per certi versi più ampia, quale effetto di una "rappresentanza obbligata in senso nazionale"<sup>(173)</sup>. Ciò che realmente conta nel presente contesto è il fatto che, per denotare questa specifica funzione mediatrice in seno alla Chiesa, Cusano si avvalga proprio del termine "rappresentanza". Concependo il collegio dei cardinali, che "rappresentativamente" *stanno per* la Chiesa, come una sorta di dieta (o come concilio quotidiano), egli riduce anche il concetto della rappresentanza conciliare a questa idea della rappresentanza del "corpus" della Chiesa *di fronte* al papa.

A un simile contraccollo concettuale sul terreno della politica ecclesiastica fa da corrispettivo, dopo la svolta di Basilea, una cautela a volte eccessiva anche nell'applicazione del termine "rappresentanza" alle questioni metafisiche<sup>(174)</sup>. Inizialmente Cusano lo evita, preferendo parlare solo di "complicatio" e di "explicatio"<sup>(175)</sup>. Ma

---

*Wesen*, cit.; F. HARTUNG, *Herrschaftsverträge und ständischer Dualismus in deutschen Territorien*, in "Schweizerische Beiträge zur Allgemeinen Geschichte", X, 1952, pp. 163-177; F.L. CARSTEN, *Princes and Parliaments in Germany. From the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Oxford 1959; F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., pp. 22-25; e H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 178-188.

(172) Cfr. *supra*, la nota 117.

(173) Cfr. E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen*, cit., p. 219.

(174) Cfr. R. HAUBST, *Wort und Leitidee der "repraesentatio"*, cit., p. 154 ss.

(175) Non a caso, là dove Kallen crede di ravvisare il compimento metafisico del

più tardi la parola “representatio” ricompare nel suo lessico: e come dimostrano alcuni studi approfonditi <sup>(176)</sup>, ciò accade, in parte, al solo scopo di indicare convenzionalmente una raffigurazione o riproduzione visiva, dunque, in astratto, una relazione analogica, una corrispondenza o infine un atto dell’immaginazione <sup>(177)</sup>. Di maggiore interesse è per noi il passo ove, riferendosi alla varietà e globalità degli enti finiti e transeunti che compongono il mondo, l’autore parla di una “representatio” di ciò che è immutabile, incapace di moltiplicazione e, perciò stesso, eternamente unico e unitario (“quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio”) <sup>(178)</sup>. Pur rimanendo imperfetta, tale “representatio” è

---

concetto di rappresentanza della *Concordantia catholica* — ossia nella lettera a Sanchez de Arevalo, citata *supra*, alla nota 152 — il termine “representatio” non compare già più.

<sup>(176)</sup> Cfr. R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau 1880; J. RITTER, *Docta ignorantia*, cit., p. 100 ss.; e H. ROGNER, *Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Cues*, Diss. Berlin 1937.

<sup>(177)</sup> “La proporzione è quasi come l’attitudine della superficie dello specchio a riflettere l’immagine; se tale attitudine cessa, cessa anche la rappresentazione”: cfr. N. CUSANO, *La mente*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Bologna 1965, I, pp. 105-203 (citaz. p. 139). Si veda poi N. CUSANO, *Compendium*, in Id., *Opera omnia*, a cura di B. Decker e C. Bormann, Hamburg 1964, XI/3, p. 9 (cap. 4): “Solutus vero homo signum quaerit ab omni materiali connotatione absolutum penitusque formale, simplicem formam rei, quae dat esse, repraesentans. Quod quidem signum, sicut est remotissimum quoad res sensibiles, est tamen propinquissimum quoad intellectuales”. E inoltre, ivi, p. 23 (cap. 10): “simile, quod est principii sui repraesentativum”. E infine N. CUSANO, *De venatione sapientiae*, a cura di P. Wilpert, Hamburg 1964, p. 162 (cap. 36): “Corruptibile non intelligitur nisi per incorruptibilem eius speciem. Abstrahit enim intellectus de sensibili intelligibilem speciem. Non enim species seu ratio intelligibilis calidi est calida aut frigidi frigida — ita de cunctis —, sed est ab omni alte rabilitate absoluta, ut formam rei sicut exemplar eius verum vere repraesentet”. Nella versione tedesca (e ora tradotta in italiano *n.d.T.*) di Wilpert, questo brano così recita: “Ciò che è corruttibile viene conosciuto solo attraverso la sua specie incorruttibile. L’intelletto astrae da ciò che è percepito coi sensi tale specie intelligibile. Così la specie o la ragione intelligibile di ciò che è caldo non è calda in sé: né è fredda la specie di ciò che è freddo — e lo stesso dicasi per tutte le cose corruttibili —, ma la specie è immune da ogni variabilità, onde replicare esattamente, come in uno specchio fedele, la forma dell’oggetto”. Su tutto questo si vedano R. HAUBST, *Wort und Leitidee der “repraesentatio”*, cit., pp. 159-160; K.H. VOLKMANNS-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 147 e 160; e l’introduzione di Blumenberg a N.V. KUES, *Die Kunst der Vermutung*, cit., p. 55.

<sup>(178)</sup> Cfr. N. CUSANO, *De venatione sapientiae*, cit., pp. 168-170 (cap. 38): “Hinc,

comunque “participatio” all’originale: e d’altro canto, questa partecipazione non è in grado, con la varietà enorme di enti che configura, di colmare la faglia fra finito e infinito. “Poiché tutte le cose altro non sono che una sua (*sc.*, dell’infinitamente semplice) rappresentazione, ne deriva che tutte gli sono subordinate, che anelano a esso, che lo annunciano, lo celebrano, lo lodano e a voce alta lo nominano come l’infinitamente buono, risplendente dovunque: e proprio perché vi partecipano, esse sono quel che sono... La verità è peraltro l’ipostasi della loro immagine e somiglianza: ciò che non muta né si fa diverso rispetto a esse. E all’ipostasi le copie devono il fatto di sussistere e di partecipare alla verità del loro originale, a misura che lo imitano e lo rappresentano” (179). Resta così da decidere se sia corretto procedere alla maniera di Pernthaler (180): se cioè, rammentando il concetto della rappresentanza usato nella *Concordantia catholica* e tenendo conto che esso fu elaborato *prima* che il pensiero di Cusano si aprisse a questa nuova dimensione metafisica, sia ugualmente lecito attribuirgli proiettivamente questo nuovo significato metafisico, che di ogni concreto fenomeno accentua la relazione immediata con l’infinito; e se inoltre si abbia ragione di intenderlo nel senso dell’individualismo e di parlare di rappresentanza politica, data l’assenza, dalla riflessione cusaniana sia giovanile che matura, di un concetto corrispondente a quello della “repraesentatio identitatis” conciliare.

---

quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio. Patet posse fieri mundum se referre ad mundum archetypum in aeterna mente dei. Et quia aeternitas est nec plurificabilis nec multiplicabilis nec aliquod possibilitatem significans, cum posse fieri praecedat, ideo, sicut nec intelligibilis nec sensibilis, ita nec plene repraesentabilis nec imaginabilis nec assimilabilis”. (Anche qui, volgendo in italiano la traduzione tedesca di Wilpert, otteniamo la seguente versione, *n.d.T.*): “Ciò che è creato è dunque una raffigurazione dell’eterno increato. Il poter essere creato del mondo ha una chiara relazione con l’archetipo del mondo che riposa nell’eterno intelletto di Dio. E siccome l’eternità non è pluralizzabile, né moltiplicabile, né è qualcosa che significhi una possibilità; siccome essa precede il poter essere creato, ecco che essa permane inaccessibile alla conoscenza sia dell’intelletto che dei sensi, e non può essere né raffigurata, né immaginata, né attinta per somiglianza”.

(179) Ivi, p. 170 ss.

(180) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 99.

18. *Sugli esordi della rappresentanza parlamentare.*I. *Conciliarismo e parlamentarismo.*

Uno sguardo retrospettivo all'idea conciliare della rappresentanza in senso lato e, più in particolare, alla teoria differenziata della rappresentanza, quale risulta dagli scritti di Cusano, ci consente di comprendere nel loro insieme — e a monte di ogni obiettiva e manifesta incertezza — i tentativi volti a collegare, sul piano sia delle categorie che della storia delle idee, tali dottrine con quella del parlamentarismo moderno. L'impresa appare tanto più fattibile, ove si ammetta, sulla scia di Heinrich Ritter e della sua *Geschichte der Philosophie* (edita nel 1850), la caratterizzazione di Cusano come uomo a mezza via fra il Medio Evo e l'Età Moderna: caratterizzazione che proprio quell'opera reintrodusse nel repertorio filosofico, fino a farne quasi uno stereotipo. Certo, la propaganda cusanianiana, in favore di quei "concili quotidiani" che avemmo modo di connettere al concetto della rappresentanza intermediaria, è stata di ottimo viatico alla tesi, secondo cui l'autore avrebbe visto nella "monarchia costituzionale" la forma ideale dell'ordinamento politico<sup>(181)</sup>. Otto von Gierke, riflettendo su questo aspetto, già ebbe a scrivere che Cusano arriva a pensare ai cardinali come a "un senato aristocratico, entro lo Stato parlamentare ecclesiastico"<sup>(182)</sup>: e ciò in accordo col "sistema formale di parlamentarismo rappresentativo"<sup>(183)</sup>, da lui già elaborato, nel terzo libro della *Concordantia catholica* (soprattutto nelle parti inerenti la costruzione dell'Impero), sulla base della propria dottrina del consenso. Dubbio non v'è che quest'ultima dottrina, una volta intesa nei soli termini dell'individualismo moderno (e perciò stesso risolutivo e teoreticamente ridotto a elementi

(181) Cfr. R. SCHULTZ, *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues*, cit., p. 20 ss.

(182) Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 169, e per converso H.C. MANSFIELD, *Modern and Medieval Representation*, cit., p. 74 ss.

(183) Cfr. O.V. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 169 e anche ID., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 602. Sulla stessa linea R. SCHULTZ, *Die Staatsphilosophie*, cit., pp. 25 ("un formale sistema parlamentare con rappresentanza corporativa") e 36 ("Il concilio, come la dieta dell'Impero, è la rappresentanza del popolo: e a fungere da rappresentanti sono il clero e i ceti imperiali"). Quest'ultima affermazione di Schultze è esemplare della concezione costituzional-corporativa del parlamentarismo moderno! Si veda infine E. LOUSSE, *Parlamentarisme ou corporatisme?*, cit., passim.

minimi), sia stata spesso considerata un passo oltre la soglia dell'Età Moderna. Per suo merito infatti non pochi hanno creduto di ravvisare in Cusano "il progresso più estremo, mai compiuto dalla dottrina medievale dello Stato" (184). Ciò anche se, in base a un simile giudizio, il referente primario del pensiero dell'autore cessa di essere una società fondata sulla solidarietà fra i ceti, per tramutarsi in un'altra società, pervasa da conflitti concorrenziali fra individui (185).

Vero è che, partendo dalla distinzione metafisica di finito e infinito — distinzione che solo nella dimensione dell'infinitezza rende pensabile l'uguaglianza in quanto forma dell'unità — e facendo a meno della molteplicità infinita del concreto, quel che si ottiene è una straordinaria crescita d'importanza dell'individualità. Ciò vale tanto più se si considera che anche per Cusano il reale è negazione e privazione dell'infinito, ma che, diversamente da Ockham, nessun accento è posto da lui su di una tale diminuzione. A palesarsi, entro un simile contesto, è certamente la fine dell'idea dell'uomo che, poiché fatto a immagine e somiglianza di Dio, è di per sé "creator". Con altrettanta certezza si può dire che Cusano generalmente oltrepassa non solo la realtà, ma anche la filosofia politica del proprio tempo (ivi includendo il relativo concetto di un parlamento): e che lo fa sia con le generalizzazioni sistematiche, a cui sottopone alcuni temi convenzionali, sia con le idee differenziate che, in special modo, sviluppa sull'organizzazione di un corpo politico. Il suo concetto dell'assemblea rappresentativa e la sua dottrina della rappresentanza strutturata per gradi sono prodotti totalmente inediti. Si pensi solo al legame da lui istituito fra rappresentanza e consenso — usando, quale argomento, la forma ancor vaga e indeterminata (piuttosto che determinata e particolare) del "consensus" trasmesso — e al modo in cui, di conseguenza, egli giunge a sfiorare il problema noto più tardi col nome di "libero mandato", allorché, parlando dei padri riuniti in concilio, dice che "si riuniscono... per discutere e risolvere problemi, sui quali, nei propri concili provinciali, emersero dei dubbi e delle incertezze che

---

(184) Si vedano al riguardo H. REHM, *Die deutsche Staatsrechtswissenschaft*, cit., pp. 186-187, e R. SCHULTZ, *Die Staatsphilosophie*, cit., p. 18.

(185) Cfr. F. BORKENAU, *La transizione dall'immagine feudale*, cit., p. 49 ss.

resero impossibile il consenso di tutti i membri” (186). È innegabile che nuove prospettive si aprano per effetto di questa trasformazione presaga del problema del consenso in problema di legittimazione. Echi della dottrina di Cusano risuonano persino nell’ideologia parlamentare e protoliberalista della monarchia francese di luglio. Egli infatti, servendosi con insolita frequenza del superlativo, reclama, per i dibattiti conciliari, una totale libertà e pubblicità, quali premesse necessarie alla scoperta di quella verità che è sanzionata dal consenso di tutti. La libertà del dibattito è per lui la forma essenziale del concilio (187): perciò, a suo avviso, “dev’essere concessa a tutti la massima libertà di parola, non in segreto, ma in pubblico” (188). Infine è degno di nota che, nonostante ammetta, nella propria ecclesiologia, una duplice e persino triplice rappresentanza della Chiesa (tramite il papa, il concilio e il collegio dei cardinali), Cusano concepisca il potere di giurisdizione in termini non dualistico-

---

(186) Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., pp. 375-376 (cap. XXXIV, § 248): “Quando il concilio ecumenico definisce tale dottrina con unanime consenso ed in rappresentanza di tutti i fedeli, la definisce necessariamente in modo infallibile e vero in forza dell’assistenza di Cristo e dell’ispirazione dello Spirito Santo. Non ci può essere infatti nessuna verità capace di condurre alla salvezza eterna se non attraverso Cristo. Perciò quando il concilio ecumenico — nel quale si riuniscono i vescovi ed i legati per discutere e risolvere problemi sui quali, nei propri concili provinciali, emersero dei dubbi e delle incertezze che resero impossibile il consenso di tutti i membri — ha emesso dei decreti relativi a questioni che in qualunque modo riguardavano la salvezza dei fedeli — purché il concilio sia stato regolarmente e legittimamente convocato, vi abbiano partecipato tutti i membri convocati, sia stato celebrato con la massima libertà e sia terminato correttamente con il consenso unanime di tutti i membri —, tale concilio, come attesta la storia, non ha mai errato, poiché rappresenta in modo più prossimo ed immediato tutta la Chiesa cattolica, e poiché, attraverso i vescovi ed i delegati, esprime il consenso di tutti i fedeli”.

(187) Cfr. N. CUSANO, *Trattato*, cit., p. 563. Cfr. ID., *La concordanza universale*, cit., p. 202 (cap. III, § 76: “Nel concilio inoltre deve regnare completa libertà per garantire a chiunque la facoltà di parlare”) e p. 276 (“purché il concilio... sia stato celebrato con la massima libertà”).

(188) Ivi, pp. 203-204 (cap. III, § 77: “Ecco dunque una condizione essenziale che si richiede per un concilio universale in cui si debbano trattare questioni di carattere universale: dev’essere concessa a tutti la massima libertà di parola, non in segreto, ma in pubblico. In tal modo le decisioni, cui eventualmente si perverrà con sentenza unanime, si potranno ritenere ispirate dallo Spirito Santo ed infallibilmente stabilite da Cristo, il quale tiene la presidenza in mezzo ai Padri congregati in suo nome”).

cetuali, ma unitari. Qui, come anche in tema di Impero, egli ha pur sempre nella corporazione il proprio riferimento privilegiato (189).

Simili aspetti apparentemente avveniristici non valgono però a revocare in dubbio quella tendenza non restauratrice, ma almeno soggettivamente conservatrice, che i suoi scritti politici denotano, anche e soprattutto nel periodo in cui più strenuo fu l'impegno riformatore (190). Pur non essendo più scolastica, la filosofia di Cusano appartiene ancora al Medio Evo, poiché, più che a sciogliere, essa punta "a mantenere per interiorizzazione i legami che uniscono l'uomo a quel sistema unitario di idee religiose e sociali" (191). A ciò si aggiunga che, per quanto anticipi presuntivamente certi sviluppi moderni, proprio l'idea della "sovranità corporata" (192) rende evidenti i limiti oggettivi della modernità cusaniiana. Diversamente dal monismo, caro alla restaurazione papalista, la *Concordantia catholica* contempla infatti un'unità giurisdizionale che è unità sintetica di tanti ordinamenti corporativi sovrapposti l'uno all'altro: e da un insieme così articolato trae fondamento il peculiare federalismo di Cusano (193). In merito alla pubblicità dei concili, va poi osservato come essa non implichi ancora in alcun modo una visione liberale del processo di formazione della volontà politica, ma intenda semmai la pubblicità stessa "come garanzia di verità e giustizia", ossia la desuma, in quanto idea, da "una coerente trasposizione del modello concorrenziale, dal settore dell'economia alla

---

(189) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 75 ss. e 79-80.

(190) Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 506. Si vedano inoltre: G. KALLEN, *Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues*, in Hz, CLXV, 1942, pp. 246-277 (in part. p. 274); R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, cit., pp. 45-46; e K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, cit., pp. 167 e 207. Il carattere fondamentalmente conservatore dei progetti cusaniiani di riforma dell'impero è ben evidenziato in B. TÖPFER, *Die Reichsreformvorschläge*, cit., pp. 627, 633-634 e 636-637.

(191) Cfr. E. HOFFMANN, *Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie*, in NHJb., 1940, pp. 35-58 (p. 40 ss.). Già Gierke del resto (cfr. *Giovanni Althusius*, cit., pp. 29-30, nota 1) attribuisce a Cusano il proposito "di riprodurre, come ringiovanito in forma moderna, ...il sistema del mondo medievale". Si consideri infine E. CORETH, *Nikolaus von Cues*, cit., p. 14 ss.

(192) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 66 e 85 (ma si veda anche p. 73, la nota 1).

(193) Ivi, pp. 88-89.

sfera del politico” (194). Come elemento espressivo di fiducia, il postulato cusaniano della pubblicità ha a che fare con la guida diretta che Dio esercita sulla “ecclesia congregata”, mentre, all’interno della comunità, la concordia instaurata dall’azione dello Spirito Santo è a sua volta un tema che risale alla preistoria di quel modello economico: una preistoria il cui carattere per nulla economico e men che mai liberale è già da tempo un dato acquisito (195). Proseguendo poi su questa scia va notato come l’individualismo della *Concordantia catholica* — lo stesso che, con la figura ideale del consenso, si afferma nel corporatismo medievale (196) — non sia ancora quell’“individualismo possessivo” che è tipico del liberalismo e della sua filosofia (197). Con estrema difficoltà si può asserire che nella *Concordantia catholica* la società si riduca ai soli individui che, come proprietari, la compongono, alle loro capacità, riunite per contratto e miranti esclusivamente all’interesse individuale, e a una sfera di mercato, ove tanto il lavoro e le terre, quanto il potere, non sono altro che merci di scambio. Ancor meno possibile è concludere che il “consensus omnium” cusaniano sia concepibile come mera

---

(194) Cfr. W. MARTENS, *Oeffentlich als Rechtsbegriff*, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1969, p. 50 ss. (in part. pp. 52-53), insieme alle note riflessioni in C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1961, p. 41 ss. Quando Martens dichiara di voler liquidare “decisamente” questa idea “non solo non verificabile, ma assolutamente falsa” della pubblicità, è d’uopo avere l’accortezza di notare che rifiutando un’idea falsa di un dato principio non si ottiene automaticamente di liquidare il principio medesimo, quale garanzia di un processo decisionale aperto e perciò stesso passibile di revisione.

(195) Su questo tema si vedano studi ormai classici, quali: M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1991; ID., *Sociologia della religione. I: Protestantismo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Torino 2002; E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, cit., passim; ID., *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, a cura di G. Sanna, Firenze 1974; W. SOMBART, *Il borghese*, Firenze 1974; F. BORKENAU, *La transizione dall’immagine feudale*, cit., p. 157 ss. Si veda inoltre A. MÜLLER-ARMACK, *Religion und Wirtschaft*, Stuttgart 1959, p. 104 ss.

(196) Cfr. G. de LAGARDE, *Individualisme et corporatisme au moyen âge*, in *L’organisation corporative du Moyen Age à la fin de l’ancien régime. Etudes présentées à la Commission Internationale pour l’histoire des assemblées d’états*, Louvain 1937, pp. 1-59 (in part. pp. 53-54).

(197) Cfr. C.B. MacPHERSON, *Libertà e proprietà del pensiero borghese*, Milano 1984.

somma di atti o pronunciamenti delle volontà individuali <sup>(198)</sup>. Da un lato infatti il potere della volontà individuale ha per Cusano un'importanza che ancora dipende dalla collocazione del singolo entro il sistema gerarchico delle relazioni umane. Nulla cambia, nel presente contesto, che tale gerarchia sia pensata come organizzazione e non più come semplice e statica imitazione di un cosmo ordinato per gradi. Dall'altro lato il "consensus omnium" è tutt'altro che un fastello di poteri di volontà individuali. Esso infatti, lungi dal sommare facoltà singole della stessa specie, ha a fondamento l'organicità (che è una diversa categoria giuridica): o, per meglio dire, riceve vita dal fatto di rendere compiuto (anziché giustificare) un ordinamento giuridico, del quale non può disporre a piacimento <sup>(199)</sup>. Se ora si pensa che di tale ordinamento, in quanto "corpus", anche il popolo fa parte come organo <sup>(200)</sup>, è innegabile che una simile costruzione, cosiddetta "democratica", presenti un'ambivalenza che salta agli occhi. Del resto, nell'ambito almeno della dottrina della Chiesa e con riferimento al caso di una minoranza ostinata, il retroterra teologico dell'idea del consenso provvede ancora a rimettere in discussione il principio di maggioranza, che tale idea ha alla base e che per questo è inteso quale manifestazione secondaria dell'unanimità <sup>(201)</sup>. Anche a prescindere dalla

<sup>(198)</sup> Cfr. G. KALLEN, *Die politische Theorie*, cit.

<sup>(199)</sup> Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., pp. 75-76.

<sup>(200)</sup> Ivi. pp. 66-67.

<sup>(201)</sup> Cfr. N. CUSANO, *La concordanza universale*, cit., p. 265 (cap. XV, § 137): "E poiché chiunque partecipi al sinodo è tenuto a sottomettersi alla decisione della maggioranza, sulla base del presupposto che la maggioranza vince, ne deriva che il sinodo, in ultima analisi, decide col consenso di tutti, poiché conclude secondo la maggioranza, anche se i voti di alcuni membri possono essere divergenti. Tuttavia nessuna decisione, soprattutto in materia di fede, sarebbe sicura se non fosse presa con votazione unanime, come si legge sia avvenuto in tutti i concili". Insieme a questo, nel pensiero di Cusano, riveste un ruolo importante la dottrina di Cipriano, secondo la quale il sacerdozio, nella sua globalità, non si allontana mai dalla vera fede e, anzi, la sua parte migliore e più ampia vi persiste stabilmente. Dal che si evince che quanto più la maggioranza è stabile e ferma, tanto più l'opinione che esprime può ritenersi giusta. Cfr. ivi, pp. 206 (cap. IV, § 79), unitamente a 166-167 e 180-181 (capp. VIII, § 43 e XIV, § 58) nonché 342 (cap. XXVI, § 211). Nel terzo libro il principio di maggioranza è ripetutamente richiamato, ma senza un'ulteriore fondazione. È il caso, ad esempio, delle pp. 397 e 400 (III, Introduzione, §§ 276 e 283), ove si tratta della "legislatio" (mutuando molti argomenti dal *Defensor pacis*) e ove si parla della maggioranza nell'ambito di alcune

svolta di Basilea, Cusano è intrinsecamente coerente nell’affermare che il concilio non è un “corpus mathematicum” (202). Con un deciso spostamento d’accento, egli ci fa ora capire che la rappresentanza ha luogo per effetto del potere gerarchico di guida che pertiene agli ufficiali (“repraesentatio ... fit per vires generales”) (203). Ma ciò fa sì che, insieme al principio di maggioranza, venga intaccato uno dei due fattori fondamentali, pel cui tramite — come vedemmo nell’esempio del collegio dei principi elettori — un’assemblea consultiva può tramutarsi in un corpo in grado di deliberare. La “matematizzazione”, che è intrinseca alla procedura, deve

---

proposte assai ingegnose circa la procedura di elezione del monarca da parte dei principi elettori. Sul principio di maggioranza si veda anche *supra*, pp. 261 ss.

(202) Cfr. N. CUSANO, *Summa dictorum*, cit., in RTA, XVI, p. 425. Si veda anche la p. 429, ove si legge che: “nam locuntur de ecclesia mathematice et abstracte, non respiciendo ad corpus aut ejus membra, et de concilio geometrice, tantum ad locum respicientes, non ad personas consencientes”. Si veda inoltre la comunicazione di Magonza del 1441, in RTA, XV, p. 874: “ostendes, nullam congregationem talem injuriam fecisse conciliari auctoritati sicut illam, quae se ad arithmeticam et numerum resolvit parvipendens rationem logice determinationem canonum et theologorum”. Si consideri infine la *Lettera ad un legato di re Alberto alla dieta di Francoforte*, dell’8 novembre 1439, in N. CUSANO, *Opere religiose*, cit., pp. 590-596 in part. p. 593, ove, a proposito del comportamento della minoranza che, dopo Firenze, si riunì in concilio ecumenico coi Greci, si afferma che “l’esito ci insegna che anche la scelta di coloro che erano in minoranza fu vera e santa”, dato che “è l’esito ad insegnare quale autorità abbiano i concili”.

(203) Alla dieta imperiale di Norimberga del 1444, Nicolò Cusano usa questo argomento per contestare la rappresentatività del Concilio di Basilea, ove per l’appunto mancavano sia il capo sia i massimi dignitari della Chiesa. Cfr. RTA, XVII, pp. 379-388 (in part. p. 381 riga 42). Nel *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, attribuito a Cusano e rivolto contro i sostenitori dell’antipapa Amedeo di Savoia (eletto il 5 novembre 1439), si legge che: “Vera autem Basiliensis synodus intellexit synodum debere censerì repraesentare ecclesiam, quando in loco et tempore instituto tales personae concurrunt, qui repraesentant ecclesiam in capite et membris, ita quod illae personae ibi sint, quibus ecclesia, quam ibi debet synodus repraesentare, oboedire teneatur, etiam si in eo loco non essent... Quare repraesentatio debet mensurari ex potestate eorum, qui conveniunt, quam secui dignitas ad synodum adducit. Non enim aliud synodus est quam conventio potestatem regitivam habentium, ut communi consilio et consensu casibus occurrentibus in aedificationem ecclesiae consulatur”: citato in J. KOCH, *Ueber eine aus der nächsten Umgebung des Nikolaus von Kues stammende Handschrift der Trierer Stadtbibliothek (1927/1496)*, in *Festschrift für Gerhard Kallen*, Bonn 1957, pp. 117-135 (in part. p. 131). Cfr. R. HAUBST, *Wort und Leitidee der “repraesentatio”*, cit., pp. 153-154.

infatti subentrare alla consapevolezza che l'assemblea è solo parte di una totalità più ampia e che i membri, almeno in parte, sono luogotenenti. In termini concreti e storico-istituzionali, ciò significa che, con la "matematizzazione", partecipano al concilio universale rappresentanti di diversi ceti e si aggiungono al consiglio dei magnati, inviati dei comuni (204). È per questa via che il principio della decisione a maggioranza — lo stesso che, figurando al § 55 della *Magna Charta* del 1215 (relativo al comitato dei 25 baroni), già ha avuto un ruolo nella storia costituzionale d'Inghilterra — diviene poi, nel XV sec., una norma esplicita di un parlamento inglese, che ormai consiste di due camere separate (205).

La *Concordantia catholica* non scioglie la contraddizione fra individualismo e gerarchia o fra individualismo e corporatismo: la stessa che più tardi indurrà Cusano a tentare una mediazione fra volontarismo e razionalismo (206). Di più: la contraddizione "fra la universalità e la particolarità dell'origine del dominio" è in lui del tutto "non decidibile" (207). Questo "rivoluzionario inconsapevole" (208) ha certo la peculiarità di far riflettere anche su alcune cose da lui non pensate. Ma non c'è dubbio che, radicata com'è nel tessuto più appariscente della dottrina medievale della società, la sua teoria della rappresentanza non consenta di instaurare un collegamento diretto con la moderna concezione della rappresentanza parlamentare. E ciò a prescindere sia dagli sviluppi storico-istituzionali, che dalle istituzioni assembleari del Medio Evo conducono ai moderni parlamenti, sia da ogni possibile stima dell'importanza pionieristica di una *teoria* che, prima nel suo genere, fa discendere i

---

(204) Sul fatto che il principio di maggioranza non debba né possa valere dovunque anche per la procedura di istituzione dei rappresentanti, poiché la "matematizzazione" comunque presuppone una certa uguaglianza giuridica dei voti da calcolare, si veda O. PRAUSNITZ, *Representation and the Majority Principle*, in "Politica", I, 1934-1935, pp. 215-223.

(205) Cfr. W. HOLDSWORTH, *A History of English Law*, London 1966, II, p. 431.

(206) Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 568-570.

(207) Cfr. P. PERNTHALER, *Die Repräsentationslehre*, cit., p. 62. Si vedano anche M. de GANDILLAC, *Nikolaus von Cues*, cit., pp. 20-21, e E. MEUTHEN, *Die universalpolitischen Ideen*, cit., pp. 193-194.

(208) Cfr. J. RITTER, *Docta ignorantia*, cit., p. 7.

concili secolari dall'idea del consenso (209). L'indagine storico-concettuale deve perciò occuparsi degli stadi teorici intermedi e studiare il modo in cui l'idea della rappresentanza conciliare è evoluta nel tempo, rivolgendosi dapprima alla sfera ecclesiastica esterna al restaurato potere pontificio, e poi alla sfera mondana.

## II. *Il Locus de synodis nell'ortodossia luterana.*

Che nell'ambito del luteranesimo l'idea della rappresentanza conciliare appaia tanto debole quanto relativizzata e pressoché ridotta ai margini, è cosa che non può certo sorprendere, ove si tenga conto della situazione in cui versa generalmente la cristianità divisa, e si considerino inoltre sia il principio scritturale dei riformatori, sia gli elementi fondamentali dell'organizzazione luterana (Chiesa territoriale, sistema episcopale e costituzione per concistori) (210). Agli occhi dell'ortodossia evangelica del XVII sec., il "Locus de synodis" apparve certo qualcosa di sufficientemente utopico: e causa la luterana "apoteosi d'ufficio", ciò vale a proposito non solo delle valutazioni espresse sui concili ecumenici (211). Ponendosi "in totale contrasto con la prassi di quel periodo", i teologi evangelici non si limitarono a confidare nel futuro e a riaffermare un ideale di derivazione paleocristiana (212). Un ruolo non trascurabile ebbero anche, fra le loro fila, alcuni tentativi, miranti alla convocazione di un concilio che, su basi riformatrici, provvedesse alla riunione delle Chiese. Insieme a questi, altri elementi concreti (e

(209) Cfr. F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., p. 93 ss.

(210) Si veda in generale A. VOIGT, *Kirchenrecht*, cit., pp. 195 ss. e 204 ss., e in particolare M. HECKEL, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in ZRG 70 Kan. Abt., XLII, 1956, pp. 117-247 (in part. p. 118 ss.) e XLIII, 1957, pp. 202-308 (in part. pp. 202-205).

(211) Si veda al riguardo K.G. STECK, *Der "Locus de synodis" in der lutherischen Dogmatik*, in *Festschrift für Karl Barth*, München 1936, pp. 338-352 (in part. pp. 338 ss. e 348).

(212) Cfr. K.A. HASE, *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studierende*, Leipzig 1829 (originale anonimo), p. 362: "Occorre però che presupposto dogmatico di questo istituto paleocristiano (sc. il concilio) e titolo giuridico, che esso non può ricusare, sia il seguente: che in pieno contrasto con la prassi del loro tempo i concili continuino a esser considerati (e a operare in vista di) un ideale, la cui attuazione essi affidino al futuro".

produttivi di effetti nel secolo della Riforma) autorizzano a porre, anche in questo contesto, la questione conciliare. Sappiamo infatti che più volte Lutero fece appello a un concilio generale: ma ancor di più vanno ricordate la contrapposizione al Concilio di Trento e, soprattutto, la sfida lanciata da Bellarmino con le sue “dispute sui contrasti nella fede cristiana” (al cui interno trova posto anche il problema del concilio) <sup>(213)</sup>. Questa rivalità frontale consente di spiegare facilmente l’affinità che, a monte della svolta epocale e per effetto di cause contrastanti, pare sussistere fra il dualismo asserito dai luterani e quello che Cusano instaura, in età matura, fra la “ecclesia vera” e la “ecclesia repraesentata”. A partire almeno dal 1668, anno di pubblicazione della *Theologia positiva* di Johann Friedrich König, la dogmatica ortodossa suole infatti distinguere fra “ecclesia synthetica” ed “ecclesia repraesentativa”. Il primo termine, a detta dell’autore, indica la “congregatio Sanctorum”, mentre il secondo designa ciò che, con altra espressione, potremmo chiamare “concilio” o “sinodo della Chiesa”: e cioè la “congregatio Doctorum, Ecclesiam Syntheticam repraesentans”. Il “Concilium Ecclesiasticum”, in sé, va quindi definito come “totius Ecclesiae in membris suis praecipuis repraesentatae coetus, a Deo per eos, penes quos convocandi jus est, congregatus, ad tractandum decenter et iuxta solius Verbi Divini praescriptum de quaestionibus circa dogmata et mores, nec non Ecclesiasticas ceremonias, ad Dei gloriam et Ecclesiae aedificationem” <sup>(214)</sup>. Indicativo del modo qui prevalente di intendere la rappresentanza è poi il compendioso sistema di Abraham Calov (1612-1686), ove, in un’edizione più tarda, ricorre la stessa dicotomia (“Ecclesia spectatur vel tanquam Synthetica..vel repraesentativa, quatenus sc. per Synodum oecumenicam repraesentatur”) <sup>(215)</sup>, al posto della constatazione che si trova nell’edizione

---

<sup>(213)</sup> Cfr. M. SEILS, *Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie*, in H.J. MARGULL (a cura di), *Die ökumenischen Konzile*, cit., pp. 333-372 (in part. p. 343 ss.). nonché F.W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des “ökumenischen” Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*, Stuttgart 1957.

<sup>(214)</sup> Cfr. J.F. KÖNIG, *Theologia positiva acroamatica*, Gryphiswaldiae 1668, pp. 275, 278 e 280 (§§ 1004, 1027, 1028 e 1038).

<sup>(215)</sup> Cfr. A. CALOVIVS, *Systema locorum theologicorum*, Wittebergae 1677, VIII, p. 396.

originale e che semplicemente afferma essere il concilio generale “non... vere universalis Ecclesia, sed repraesentative solum” (216). Negli anni seguenti, il “Locus de synodis”, che la dogmatica vetero-luterana individua nella distinzione fra “ecclesia synthetica” ed “ecclesia repraesentativa”, è trattato in modo più puntuale e approfondito, ma senza alcun cambiamento sostanziale (217). In qualità di membri della “ecclesia repraesentativa”, accanto ai “doctores” e ai “praepositi” della Chiesa, vengono pure menzionati i laici edotti nella Scrittura (218); e tanto Quenstedt, quanto, nella sua esauriente trattazione, David Hollaz (l’ultimo degli ortodossi: 1648-1713), parlano di loro come di membri del concilio acquisiti (per distinguerli dai membri a pieno titolo), ossia come di delegati delle singole Chiese (219).

Comune a tutte le trattazioni, poiché loro punto centrale, è naturalmente il principio della parola scritta — “juxta solius Verbi Divini praescriptum” —, come già indicato da König. Alla domanda: “Quanta igitur Authoritas est Conciliorum?”, Matthias Hafrenreffer risponde: “Tanta: ut si quid ex Verbo Dei probaverint aut definiverint, Fides illis habenda, sin minus, negligenda sint. Sicut enim tota Ecclesia: ita quoque Concilia, simpliciter ad Verbum Dei alligati sunt” (220). Già a suo tempo Lutero era giunto alla conclusione che i concili possono stabilire solo un diritto umano (221), non dovendo emettere, per il resto, che delibere di tipo declaratorio (222). In rapporto all’oggetto di cui si tratta, vale anche la distinzione seguente: “Concilium nobis est, conventus hominum in sacris literis

(216) Ivi, I, pp. 408 e 420 (ediz. Wittebergae 1655).

(217) Su quanto segue si vedano K.G. STECK, *Der “Locus de synodis”*, cit., p. 342 ss.; M. SEILS, *Das ökumenische Konzil*, cit., p. 349 ss.; e M. HECKEL, *Staat und Kirche*, cit., p. 153 ss. (sulle dottrine del concilio dei giuristi evangelici).

(218) Cfr. A. CALOVIVS, *Systema*, cit., VIII, p. 414 ss.

(219) Cfr. D. HOLLAZ, *Examen theologicum acroamaticum universam Theologiam thetico-polemicam complectens*, Stargardiae Pomeranorum 1707, pars IV, pp. 63-64 e 67-68. Si veda anche J.A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum*, Wittebergae 1685, pars IV, pp. 483 (tesi 23) e 485 (tesi 28).

(220) Cfr. M. HAFENREFFER, *Loci theologici*, Tubingae 1609, p. 430.

(221) Cfr. P. MEINHOLD, *Das Konzil im Jahrhundert der Reformation*, in H.J. MARGULL (a cura di), *Die ökumenischen Konzile*, cit., pp. 201-233 (in part. p. 220 ss.), e M. SEILS, *Das ökumenische Konzil*, cit., pp. 334 ss. e 338 ss.

(222) Ivi, p. 348.

exercitatorum, ad *dijudicanda* circa fidem et doctrinam Christianam ex orta dubia, et *constituenda* ea quae ad externum ecclesiae regimen, ordinem et gubernationem conducant” (223). In materia di decisioni concernenti la fede, i luterani, come già Cusano, sono inoltre contrari al principio di maggioranza (224). E Lutero ha posto l’accento sul fatto che anche i concili possono errare: cosa questa già accaduta in passato (225). Una relativizzazione del genere ha quale condizione e, nel contempo, quale conseguenza la scelta di un concetto della rappresentanza che è necessariamente più debole di quello in uso presso i conciliaristi. Anche qui Lutero ha precorso i tempi, fornendo previamente tutti i chiarimenti del caso. Nelle trenta tesi di cui consiste la sua disputa *De potestate concili*, dell’anno 1536 (226), egli muove dall’assunto che solo agli apostoli lo Spirito Santo abbia rivolto certe promesse. E poiché i loro successori e i concili non possono reclamarle per sé, se ne ricava che nessun legame istituzionale può sussistere fra lo Spirito Santo e un qualsiasi ente ecclesiastico. Dal fatto poi che il concilio possa errare come un qualunque altro soggetto umano, Lutero desume che la giustezza delle sue decisioni si deve solo al caso e non all’autorità istituzionale di cui tale assemblea dispone (*non autoritate congregationis*). Più avanti, alle tesi 19-25, egli discute il fondamento del dogma della superiorità dei concili, e così si esprime: “È dunque giusto affermare che essi rappresentano tutta la Cristianità: poiché non sono la Chiesa, ma il più delle volte semplicemente la rappresentano. — E quando la rappresentano, essi sono la Chiesa, ma solo nel senso che un uomo ritratto è un uomo, in quanto rappresentativo di quest’ultimo. — Quando invece accade che, in aggiunta a ciò, essi siano la

---

(223) Cfr. G. TITUS, J.G. FLACCUS, *Disputatio theologica de conciliis*, Helmstadi 1656, I, i corsivi sono miei.

(224) La *Conclusio* del titolo citato alla nota che precede, afferma che: “Universale Concilium, cognoscens et decernens cum approbatione et ratihabitione omnium particularium ecclesiarum, non potest errorem fundamentalem admittere”. Solo apparentemente essa costituisce un’eccezione.

(225) Cfr. M. SEILS, *Das ökumenische Konzil*, cit., p. 334 ss.

(226) Si veda in M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1926, XXXIX/1, pp. 181-197 (in part. pp. 184-187), con traduzione in tedesco cinquecentesco. Si veda anche in P. DREWS (a cura di), *Disputationen Dr. Martin Luthers in d.J. 1535-1545 an der Universität Wittenberg gehalten*, Göttingen 1895, pp. 97-109 (in part. pp. 100-101).

vera Chiesa, questo si deve (come dicemmo) al caso e non a chi rappresenta la Chiesa o al fatto che la rappresenti. — Le storie attestano che, il più delle volte, i concili sono stati la Chiesa rappresentativa e solo di rado la Chiesa vera. — È dunque giusto dire che il concilio è sempre in sé la Chiesa rappresentativa e che però talvolta, per accidente, è l'assemblea o la Chiesa vera. — Nessuno dunque ha l'obbligo di credere ai decreti della Chiesa rappresentativa o del concilio, tranne nel caso in cui, come talvolta capita, essi non giudichino o parlino secondo le scritture degli apostoli. — Tutti gli altri decreti son solo pronunciamenti della Chiesa rappresentativa o ritratta, dei quali, ove non siano empì, è consentita l'osservanza” (227). Un'obiezione rilevante sul piano storico-linguistico, poiché inerente al senso originario della parola, vuole che “representatio” equivalga a un rafforzativo di “praesentatio” e dunque designi un vero e proprio “mettere dinanzi agli occhi” (“quod grammaticè significat repraesentative rem praesentem et veram ostendere”). Ad essa Lutero replica rimarcando il senso di mera illusione che è proprio, a suo dire, dell'immagine rappresentativa: “Est tantum imago externa et corporalis quaedam congregatio, quae repraesentat Ecclesiam, sicut diabolus interdum angelus lucis apparet. Repraesentant autem, id est, sunt nihil nisi umbra, nisi picta Ecclesia” (228). Questa polemica, nel suo aspetto più spiccato, evidenzia fino a che punto debba essersi rarefatto il senso teorico-corporativo della “representatio identitatis”: e rende pure palpabile, ovviamente, la distanza che ormai separa Lutero dagli elementi giuridico-corporativi dell'ecclesiologia antecedente alla Riforma.

---

(227) Cfr. M. LUTHER, *Werke*, cit., pp. 186-187. Queste sette tesi nell'originale latino così recitano: “Hoc recte dicunt, quod repraesentent Ecclesiam universalem, Non enim necessario sunt Ecclesia, sed saepius repraesentant Ecclesiam tantum. — Et si tantum repraesentant Ecclesiam, tunc sunt Ecclesia, sicut homo pictus est homo, id est, tantum repraesentans. — Quod si aliquid amplius sunt (id est vera Ecclesia), hoc fit casu (ut dictum est), non virtute repraesentantis Ecclesiae. — Testantur historiae, saepius Concilia fuisse Ecclesiam tantum repraesentantem, raro veram Ecclesiam. — Imo Concilium est semper repraesentans Ecclesia, per se loquendo, Sed per accidens est Ecclesia vera. — Nemo igitur tenetur credere decretis Ecclesiae repraesentativae, id est, Conciliis, nisi Apostolorum scripturis iudicent et loquantur, quod fit casu. — Caetera omnia sunt merae repraesentativae Ecclesiae, seu pictae Ecclesiae, quibus, si non sunt impia, potest favori”.

(228) Ivi, pp. 192-193.

Molti decenni più tardi Hollaz ribadisce espressamente che l'autorità dei concili non ha origine da una perfetta (e impossibile) rappresentazione della Chiesa universale (“non nascitur ex perfecta repraesentatione Ecclesiae Catholicae”), né dal fatto che (“concilia) Ecclesiam universalem exacte repraesentent”, ma solo dalla sintonia delle loro decisioni con la Scrittura: “sed habent eandem (auctoritatem) dependenter a Scriptura sacra et ex convenientia decretorum suorum cum eadem”. Tale sintonia con la Bibbia, poi, non è altro che ciò che i fedeli ritengono sussistere. Sicché: “quamvis a posteriori ex consensu Ecclesiarum per terrarum orbem existentium illis quaedam accedat Auctoritas, quae tamen non est infallibilis aut immunis a peccandi periculo” (229). Ciò che rimane sul piano istituzionale — e che già Lutero ha indicato (230) — è una sorta di tribunale o di collegio di periti, il cui impegno consiste nel far conoscere (anziché nello stabilire) il diritto, e le cui decisioni possono dirsi vincolanti solo se incontrano, col passare del tempo, un generale consenso. Ma a parte la negazione dell'identità, cos'altro resta, in un simile contesto, del concetto conciliaristico della “repraesentatio?” Facendo proprio l'uso linguistico a cui questo termine è sottoposto dalla gnoseologia moderna, Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) spiega che l'assemblea composta dai dottori della Bibbia e dagli alti dignitari della Chiesa prende il nome di “Ecclesia Repraesentativa”, poiché rappresenta la comunità dei santi, rendendo note “in compendio” le loro idee: “Ecclesia Repraesentativa dicitur congregatio Doctorum, et Praepositorum Ecclesiarum, sive omnium, sive singularum, quae Ecclesiam Syntheticam

(229) Cfr. D. HOLLAZ, *Examen theologicum*, cit., pp. 70-71.

(230) Cfr. M. LUTHER, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), in ID., *Werke*, cit., L, pp. 448-653 (in part. pp. 615-616: “Un concilio non è dunque nient'altro che un concistoro, un tribunale aulico, un tribunale di camera o qualcosa di simile. Al suo interno i giudici, dopo aver udito le parti, pronunciano la sentenza, avendo cura di premettere che lo fanno secondo il diritto, ossia che ‘è nostro ufficio pronunciare anatemi e condanne, non però in accordo con le nostre menti e volontà, né in base a una legge introdotta di bel nuovo, ma secondo il diritto antico, che come tale ha credito in tutto l'Impero’. Dunque un concilio non condanna un eretico alla cieca, ma sulla scorta del diritto dell'Impero: e ciò significa che lo fa in accordo con la Sacra Scrittura, ben sapendo che essa è il diritto della santa Chiesa”. Su questi temi si veda R. STUPPERICH, *Kirche und Synode bei Melanchthon*, in *Gedenkschrift für Werner Elert*, Berlin 1955, pp. 199-210.

repraesentat, et quandam quasi ideam ejus exhibet... et compendium facit” (231). Tale “presentificazione per sommi capi” può quindi essere riferita a una “repraesentatio” sia intermediaria che consultiva, come si evince anche dal fatto che Quenstedt indichi più esattamente nella dottrina della Chiesa il contenuto rappresentato dall’“Ecclesia Repraesentativa”: “Repraesentativa Ecclesia dicuntur Doctores et praepositi quidam Ecclesiarum, utpote qui plenius et melius repraesentare et exponere possunt publicam doctrinam Ecclesiae, quam soli auditores semotis Doctoribus” (232).

Una circostanza siffatta rende più solida la congettura che, in accordo con ciò che affermano gli stessi riformatori — secondo i quali: “Un concilio dunque altro non è che un concistoro, o un tribunale aulico, o di camera o altro” —, coglie nei luterani la tendenza a identificare, con soverchia facilità, i concili coi propri concistori. Se infatti il carattere rappresentativo dei primi è inteso nel senso della “repraesentatio” consultiva, ciò si deve innanzitutto allo statuto dei secondi, i quali, come autorità collegiali di ordine sia spirituale che mondano, controllano nell’esercizio dei propri diritti il sommo episcopato del signore territoriale e, con l’espressione drastica usata da Martin Heckel, si situano a mezza via “fra il principe e la Chiesa” (233). Ci si potrebbe attendere che analoghe affermazioni ricorrono anche a proposito del carattere rappresentativo dei concistori. E infatti già Theodor Reinkingk concepisce questi ultimi come “media proportionata” nello stesso senso usato da Cusano: li descrive quindi come commissioni miste, formate da esponenti dei tre ceti (i prelati, l’autorità mondana e il popolo della Chiesa) (234), e assegna loro il compito di prevenire i contrasti nelle nomine dei pastori. Peraltro egli non riconosce loro alcun potere di decisione ultima rispetto al popolo della Chiesa, la cui resistenza, se giustificata, nessuno ha facoltà di reprimere. Leggiamo infatti: “Ad praecavendas contentiones in plurimis Ecclesiis Evangelicis constituta sunt Consistoria Ecclesiastica ex viris Ecclesiasticis et honoratis,

(231) Cfr. J.A. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, cit., p. 483 (tesi 23).

(232) Ivi, p. 478 (tesi 4).

(233) Cfr. M. HECKEL, *Staat und Kirche*, cit., p. 250.

(234) Sulla dottrina dei tre ceti si vedano ivi, pp. 121-122 e 239 ss., nonché l’ormai datato L. RICHTER, *Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland*, Leipzig 1851, p. 192 ss.

religiosisque Politicis, negotia Ecclesiastica vocationis et alia expediendi, qui Ecclesiam repraesentant, quo tamen non omnis potestas populo adimitur, si justas contradicendi causas habeant, ne invitis obtrudatur quispiam” (235). Dubbia pare poi la tesi che i concistori, una volta riconosciuto loro il carattere di “rappresentanza” consultiva, “crescano oltre la loro condizione d’origine” e cessino di essere “semplicemente organi di uno dei tre ceti” (quello cioè dell’autorità mondana) (236). La prospettiva storica che mi sembra preferibile non è infatti quella che riduce gli enunciati dottrinali a vaghi ampliamenti del concetto del “concistoro” — e che peraltro induce a chiedersi se esso fosse davvero così unilateralmente circoscritto alla sfera dello Stato (237) —, ma l’altra, alla cui luce tali enunciati appaiono quali restrizioni particolari, imposte al concetto dell’assemblea rappresentativa della Chiesa.

Ad approfondire meglio questo tema è ancora una volta Hollaz. Con più energia dei propri predecessori, egli si dice favorevole a che l’assemblea rappresentativa della Chiesa abbia riconosciuta una certa autorità istituzionale; Hollaz riduce la “repraesentatio” all’attribuzione (238) e, su questa base, equipara la “repraesentatio” ministeriale a quella conciliare: “Repraesentatur enim Ecclesia synthetica cum per ministerium Ecclesiasticum, tum per Concilium, sive synodum” (239). Ciò gli permette di indicare nel concistoro il referente primario di questo suo concetto dell’assemblea rappresentativa, ossia di parlare di un “coetus repraesentativus, cuiusque Ecclesiae syntheticae in Concilio, synodo aut consistorio” (240). Poco

---

(235) Cfr. Th. REINKINGK, *Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico*, Basileae 1622, pp. 529-530 (lib. III, cl. 1, cap. 6, nn. 15-19).

(236) Cfr. M. HECKEL, *Staat und Kirche*, cit., p. 251.

(237) Non si pensi qui solo ed unilateralmente ai concistori sassoni. Si veda L. RICHTER, *Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung*, cit., pp. 82 ss. e 119-122, sull’ordinamento concistoriale di Goslar del 1555, sul progetto prussiano del 1584 e sul consiglio ecclesiastico del Württemberg coi suoi elementi sinodali.

(238) Cfr. D. HOLLAZ, *Examen theologicum*, cit., p. 3: “Vox Ecclesiae in sacro Codice interdum per synechdochen totius pro parte sumitur pro coeti Doctorum et Legatorum Ecclesiae, qui Ecclesiam syntheticam repraesentant, et quicquid iidem nomine publico ex potestate concessa gerunt, id a caeteris Ecclesiae membris ratum habetur, atque ab omnibus geri vel gestum aestimatur”.

(239) Ivi, p. 63.

(240) Ivi, p. 3. È assai significativo il fatto che l’autore rifiuti la rappresentanza

più tardi, la teologia veteroluterana del concilio si esaurirà nell’osservazione scettica, secondo cui i concili hanno sempre recato più danni che vantaggi: “Experientia equidem docet... per concilia auctas potius lites et controversias, quam finitas et consopitas; veritatem oppressam potius, et obscuratam, quam vindicatam, et illustratam”. E a quel punto Johann Friedrich Budde (1667-1729) concepirà la “ecclesia repraesentativa” come nucleo ideale comune a ogni dignità e dignitario della Chiesa investito dei pieni poteri. L’idea di una “repraesentatio” della Chiesa universale gli sarà già del tutto estranea. Leggiamo infatti: “Fieri interdum etiam solet, ut certi quidam homines, quibus hoc demandatum, nomine ecclesiae aliquid agant, constituentve, qui ideo ecclesia repraesentativa adpellantur; uti totus contra credentium coetus synthetica ecclesia vocatur. ... Nimirum et ministerium ecclesiasticum, et concilia quandoque. ecclesiae repraesentativae nomine veniunt, quia per ea ecclesia certa quadam ratione repraesentatur. In conciliis namque, ubi plurium ecclesiarum legati adsunt, quilibet ecclesiam illam particularem, a qua missus est, repraesentat; unde ubi plures eiusmodi legati praesto sunt, iunctim etiam plures ecclesias referunt. ... Ministerium porro ecclesiasticum, ecclesiae repraesentativae nomen sibi vindicat, quia vox et doctrina pastoris, totius ecclesiae, cui praeest, vox et doctrina esse censetur; unde, quae secundum receptam suae ecclesiae sententiam docet, eodem loco, ac si tota ecclesia ea dixisset, habentur” (241). Questa “repraesentatio”, che Budde si prodiga coerentemente a far valere in ambito teorico, in nessun modo può essere intesa, “ac si prorsus et omni modo ecclesiae per istos, qui illarum nomine concilio intersunt, repraesententur, cum interdum fieri queat, ut ecclesiae ipsius alia, interdum et melior, sit sententia, quam eius, qui eam repraesentare dicitur” (242). Ed è così che il termine, ormai sbiadito e semanticamente monocorde, non è neanche più adatto a designare il concistoro: “Sunt et, qui consistoria, ecclesiae repraesentativae nomine designant; quae tamen, si adcurate rem

---

della Chiesa da parte del papa, “cum nomen Ecclesiae sit collectivum, et collectio sit plurium” (*ibidem*).

(241) Cfr. F. BUDEUS, *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae*, Lipsiae 1724, pp. 1213-1214 (il corsivo è mio).

(242) Ivi, p. 1214.

diuidices, ipsum principem potius, seu summum imperantem, cuius mandato ius circa sacra administrant, quam ecclesiam, repraesentant” (243). Non stupisce dunque che, in base a tutto questo (e benché i fattori esplicativi siano anche altri), le epitomi dogmatiche, redatte già all’inizio del XIX sec., parlino di “ecclesia repraesentativa”, senza indicare con ciò nient’altro che la somma di tutti i dignitari o l’insieme delle sole autorità supreme della Chiesa (244).

### III. *La concezione del concilio nella teologia riformata.*

Fra i calvinisti, pur in presenza di molte affinità e convergenze singole, tutti i problemi finora discussi assumono un aspetto completamente diverso. La concezione del concilio, propria della teologia riformata del XVII sec., se confrontata con quella luterano-ortodossa, non sembra a prima vista distinguersi granché, quanto all’accentuazione del ruolo della Scrittura (che è norma di ogni dibattito o decisione conciliare), quanto alla convocazione e alla composizione dei sinodi e quanto all’autorità riconosciuta alle delibere conciliari in materia di fede (245). Non meno di quella vetero-luterana, anche la dottrina calvinistico-ortodossa ha un carattere

(243) *Ibidem.*

(244) Si veda I.A.L. WEGSCHEIDER, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae*, Halae 1824 (IV ediz.), p. 534 (§ 184), ove si rammenta la tradizionale contrapposizione di “ecclesia synthetica” e “repraesentativa” e però la si valuta solo una delle molte, carenti e perciò inutili distinzioni filosofiche circa l’essenza della Chiesa: “... distinxerunt ecclesiam... 6. syntheticam s(ive) singulorum ecclesiae membrorum copiam, et repraesentativam, cui illi tantummodo adnumerantur cives, qui auctoritate publica salutem ecclesiae prospiciunt”. Hase (cfr. *Hutterus redivivus*, cit., p. 359, nota 2) scrive a questo riguardo che: “La Chiesa, dalla quale emana ogni potere spirituale, è nominata ‘ecclesia synthetica’, poiché consiste di tre ceti gerarchicamente divisi (il clero, le autorità mondane e il popolo della Chiesa, *n.d.A.*). Con ‘ecclesia repraesentativa’ si indica invece l’insieme delle sue autorità, incaricate dell’amministrazione e dotate di potere: e ciò perché il governo della Chiesa evangelica è legalmente possibile solo per mezzo di un sistema rappresentativo”. Il sistema che l’autore ha in mente (e che, in accordo coi tempi, concepisce in antitesi al sistema patrimoniale) include un potere che è conferito e non fondato nella proprietà. Tale sistema inoltre varia a seconda che la “potestas ordinis et clavium” sia o meno attribuita al ceto religioso. Poco più avanti, alla p. 361, nota 5, lo stesso Hase osserva (ed è questo un dato assai sintomatico) che, dai dogmatici luterani, il concetto della rappresentanza è però “chiaramente illustrato solo dall’esempio dei concili”.

(245) Cfr. J.-L. LEUBA, *Das ökumenische Konzil in der reformierten Theologie*, in

utopico, che le deriva dall'ammettere, come premessa reale, la possibilità di un'assemblea autenticamente ecumenica. Ma agli occhi dei riformati i principî conciliari assumono un'importanza assai maggiore (e in ciò risiede la specifica differenza fra le varie espressioni del protestantesimo) per ciò che attiene all'organizzazione della Chiesa nell'ambito dell'ecumene <sup>(246)</sup>. Un primo tentativo di fondazione sistematica del diritto canonico riformato — tentativo di cui è artefice Wilhelm Zepper, collega di Althusius a Herborn e oggetto d'indagine da parte di Jan Weerda <sup>(247)</sup> — dimostra già in sé come sia proprio la soppressione dell'idea del concilio universale (ovvero la riduzione di quest'ultimo a concilio generale delle nazioni riformate, previo riconoscimento delle peculiarità che, quanto a composizione, funzione e stesura delle delibere, distinguono le assemblee ecclesiastiche, la cui influenza trascende i confini politici) ad aprire la possibilità che, nelle rimanenti Chiese nazionali e nel quadro della "ditio unius alicuius principis aut reipublicae", si affermi il motivo dell'assemblea rappresentativa comunitaria, che procede dal basso verso l'alto e che si realizza elevando a principio costitutivo la presenza di una base solida e omogenea. Tale motivo prende corpo dal progetto di una varietà di sinodi delle comunità locali, che, uniti fra loro come gli anelli di una catena o i raggi di una ruota, partecipano con delegazioni proprie alle convenzioni dei circoli o distretti e, tramite queste, arrivano a dar vita ai concili provinciali e nazionali. In un caso siffatto si può parlare di una coerente ripresa del concetto cusaniano dell'armonia. La concordia è infatti il presupposto irrinunciabile di un ordinamento della Chiesa che, come questo, abbia l'aspetto di una confederazione di singole comunità. Se essa mancasse, altro non rimarrebbe che una pluralità sparsa di granelli di sabbia <sup>(248)</sup>. A questa visione della Chiesa fa poi da corrispettivo una valutazione ben più elevata dell'autorità dei sinodi:

---

H.J. MARGULL (a cura di), *Die ökumenischen Konzile*, cit., pp. 373-392 (in part. pp. 380-381).

<sup>(246)</sup> Ivi, p. 384.

<sup>(247)</sup> Cfr. J. WEERDA, *Wilhelm Zepper und die Anfänge reformierter Kirchenrechtswissenschaft in Deutschland*, in "Zeitschrift für evangelisches Kirchenrech", IV, 1955, pp. 265-291.

<sup>(248)</sup> Cfr. W. ZEPPEL, *Politia ecclesiastica: Sive forma, acratio administrandi et gubernandi regni Christi, quod est Ecclesia in his terris*, Herbornae 1607, pp. 540-541, 705

il riconoscimento cioè di un potere istituzionale, il cui raggio d'azione peraltro non si estenda alle questioni di coscienza <sup>(249)</sup>. Polan ad esempio, fra i requisiti giuridici necessari a un concilio, indica anche una sorta di libero mandato: “conditio legitimi Concilii est, ut habeant in Concilio vocem deliberativam seu consultativam et decisivam quicunque sunt ab Ecclesiis delecti et delegati, non tantum ab una, sed etiam ab altera parte dissidentium, quorum videlicet res agitur” <sup>(250)</sup>. Non è affatto un caso che, a differenza delle definizioni vetero-luterane, il concilio o il sinodo ecclesiastico sia qui espressamente denotato come “publicus conventus piorum virorum, a diversis Ecclesiis etiam diversarum provinciarum legitime missorum vel congregatorum, ut inter eos de rebus sacris et ad fidelium aedificationem pertinentibus communi Ecclesiarum consensu agatur et statuatur pro potestate quae illis est a Deo concessa” <sup>(251)</sup>. E quando Polan, a questa definizione, aggiunge incidentalmente che i concili o i sinodi della Chiesa sono anche detti “Ecclesia repraesentativa”, il divario dall'ortodossia luterana diviene del tutto evidente. Qui infatti il termine suddetto non è inserito in una qualche antitesi ma serve semplicemente a designare le assemblee della Chiesa quali supremi stadi dei “Conventus Ecclesiastici”: gli stessi, le cui istanze inferiori — a partire dalla “concio sacra”, che è l'assemblea eucaristica della comunità locale — Polan ha già previamente illustrato. Il carattere per nulla aristotelico di questa dottrina della consociazione, che non antepone più il tutto alle parti, emerge dall'opera di Johann Heinrich Heidegger (1633-1698) e dagli sforzi da lui prodotti al fine di dimostrare come l'autorità di un concilio, che riunisca diverse Chiese particolari, non presupponga

---

ss., 723 e 727-728. Qui inoltre, alle pp. 541 e 681 ss., si apprende significativamente che il concistoro è quasi un corpo estraneo difficile a situarsi.

<sup>(249)</sup> Cfr. J.-L. LEUBA, *Das ökumenische Konzil*, cit., p. 381 ss. Si veda anche M.F. VENDELINUS, *Christianae theologiae libri II*, Francofurti 1677, p. 730 ss., il quale va particolarmente oltre nel riconoscimento dell'autorità istituzionale dei concili e, nei loro riguardi impiega pure coerentemente la formula conciliaristica della “repraesentatio identitatis”.

<sup>(250)</sup> Cfr. A. POLANUS a POLANSDORF, *Syntagma Theologiae Christianae*, Hanoviae 1625, p. 541b (C).

<sup>(251)</sup> Ivi, p. 541 a (G) (il corsivo è mio). Si veda anche W. ZEPPER, *Politia christiana*, cit., p. 642.

un potere che dall'esterno si eserciti sulla Chiesa singola, ma coincida piuttosto con l'autorità di quest'ultima: “authoritas coetuum et Ecclesiarum plurium nihil aliud est, quam conjuncta plurium coetuum et Ecclesiarum particularium per delegatos suos comparentium autoritas” (252). Per puntellare questa tesi — e ancor di più per dimostrare che la piramide delle assemblee dei deputati non mette in ombra i diritti delle comunità singole o delle Chiese particolari — Heidegger traccia un rimarchevole paragone (anch'esso estraneo a ogni prospettiva luterana) con l'ordinamento inglese. Egli infatti asserisce che, siccome il parlamento d'Inghilterra è composto dai delegati delle singole città, ognuna di queste recepisce le sue decisioni non come estranee ma come proprie, senza vedervi alcuna diminuzione dei diritti che detiene (253). Coloro che allo stesso modo posseggono il potere di decisione in ambito conciliare sono rappresentanti della Chiesa: e al loro novero appartengono non solo i vescovi, ma tutti i delegati delle singole comunità (254).

---

(252) Cfr. J.H. HEIDEGGER, *Corpus theologiae christianae*, Tiguri 1700, tomus posterior, p. 615. Poiché la capacità d'azione dei concili è mediata solo dai deputati delle Chiese particolari, “coetus combinati, et conventus Synodici non extrinseca potestate in Ecclesias alias, sed Ecclesiis ipsis intrinseca utuntur, nec ullus coetus vel Ecclesia particularis potestati extrinsecae, cujus ipsa partem non constituat, subjicitur” (*ibidem*). Giustamente osserva Richard Bäumlín (cfr. *Staatslehre und Kirchenrechtslehre, über gemeinsame Fragen ihrer Grundproblematik*, in *Festgabe für Rudolf Smend*, Tübingen 1962, pp. 3-22, in part. p. 10, nota 31) che questa visione si distanzia dal concetto giuridico-corporativo del concilio che è proprio del movimento conciliare. Non si tratta però di un mero ritorno alla nozione vetero-ecclesiastica del sinodo. Si potrebbe anzi parlare di un tentativo di razionalizzazione di tale elemento antichissimo di teoria.

(253) Cfr. J.H. HEIDEGGER, *Corpus theologiae christiana*, cit., p. 615: “Nec magis coetibus et Ecclesiis particularibus jus suum hac ratione perit, quam perit urbibus Regni Anglicani, cum ordines ejusdem Regni in Parlamento coeunt, delegatis ad id ex singulis civitatibus missis, et ab eo decreta difinitiva promanant. Et ipso enim quod Parlamentum ex delegatis urbium particularium componitur, ipsae urbes hanc potestatem non ut extrinsecam, sed ut intrinsecam agnoscunt, nihilque adeo sibi de autoritate et potestate sua delibare et perire autumant”.

(254) Ivi, p. 679: “Qui in Concilio suffragandi potestatem habent, hos Ecclesiam repraesentare fatemur. Sed Ecclesiam non soli Episcopi, vel a Papa designati, sed quivis ab Ecclesia delegati idonee repraesentant”.

IV. *Il modello inglese.*

“Il consenso del parlamento è ritenuto essere lo stesso di ogni uomo”. Nell’epoca di Heidegger e di Budde, questo detto di Thomas Smith, già ambasciatore di Elisabetta I in Francia durante gli anni Sessanta del XVI sec. <sup>(255)</sup>, è divenuto ormai un luogo comune politico. Il paragone caro ai calvinisti (e a cui si è fatto cenno poco fa) è ovviamente plausibile solo se la presenza (in forma almeno rappresentativa) di tutti gli inglesi entro la sede parlamentare <sup>(256)</sup> la stessa presenza che già nel XIV sec. è contemplata dal celebre e assai idealizzante *Modus tenendi Parliamentum* <sup>(257)</sup>, tramite la formula tecnica “personam alicuius repraesentare” (che è qui riferita alla rappresentanza processuale immediata) <sup>(258)</sup> — vien concepita nel

---

<sup>(255)</sup> Cfr. Th. SMITH, *De republica Anglorum. A discourse on the Commonwealth of England*, a cura di L. Aston, Cambridge 1906, p. 49 (lib. II). Sull’autore si veda M. DEWAR, *Sir Thomas Smith. A Tudor Intellectual in Office*, London 1964. E sul capitolo che segue: J.W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1951, p. 121 ss.

<sup>(256)</sup> Cfr. Th. SMITH, *De republica Anglorum*, cit., p. 49: “Poiché ogni inglese è ritenuto essere colà presente, in persona o per procura e procuratori, quale ne sia la preminenza, il ceto, la dignità o la qualità, si tratti del principe (re o regina) o del più infimo individuo d’Inghilterra”. Si vedano al riguardo H.F. PITKIN, *The Concept of Representation*, cit., pp. 246-247, e H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 424 ss. e 437 ss.

<sup>(257)</sup> Cfr. M.V. CLARKE, *Medieval Representation and Consent. A Study of early Parliaments in England and Ireland, with special Reference to the Modus tenendi Parliamentum*, London-New York-Toronto 1936. Le ipotesi di datazione oscillano fra gli anni 1321 e 1399. Si veda anche L. RIESS, *Geschichte des Wahlrechts zum englischen Parlament*, Leipzig 1885, p. 110 ss.

<sup>(258)</sup> Al cap. XVII, recante il titolo *De casibus et iudicio difficilibus*, così si legge: “Cum briga, dubitatio seu casus difficilis pacis vel guerrae emergat in regno vel extra, referatur et recitetur casus ille in scriptis in pleno Parlamento, et tractetur et disputetur ibidem, inter pares Parlamenti, et si necesse sit, iniungatur per regem seu ex parte regis, si rex non intersit, cuilibet gradui parium quod quilibet gradus adeat per se, et liberetur casus ille clerico suo in scriptis, et in certo loco recitari faciant coram eis casum illum; ita quod ipsi ordinent et considerent inter se qualiter melius et iustius procedi poterit in casu illo sicut ipsi pro persona regis et eorum propriis personis, ac etiam pro personis eorum quorum personas ipsi repraesentant, velint coram Deo respondere, et suas responsiones et avisamenta reportent in scriptis, et omnibus eorum responsionibus, consiliis et avisamentis hinc inde auditis, secundum melius et sanius consilium procedatur et ubi saltem maior pars Parlamenti concordat” (citato dall’ediz. in M.V. CLARKE, *Medieval Representation*, cit., p. 380).

senso di una rappresentanza di corpi locali (le contee e le città) e non quale prodotto dell'individualismo diffuso entro una società di cittadini provvisti di uguali diritti <sup>(259)</sup>.

Evidente è peraltro la differenza fondamentale fra le concezioni. La “Église representative” non è nulla di più o di diverso da una libera riunione volontaria. Si tratta insomma di una confederazione di comunità di culto particolari, e quindi di una costruzione umana, titolare solo di quel diritto che il popolo cristiano le ha espressamente conferito <sup>(260)</sup>. In ambito calvinistico il termine “ecclesia repraesentativa” serve soprattutto a denotare la sovranità della comunità locale. Al contrario, il parlamento inglese “non è sorto dalla libera iniziativa di un popolo che aspiri a organizzarsi corporativamente — tesi questa sostenuta a suo tempo da una storiografia proclive alle spiegazioni per miti —, ma è piuttosto il frutto di un'azione, intrapresa dalla corona, al fine di perfezionare, con l'inserimento di persone operanti su istruzione dei *commoners*, un'amministrazione statale che già funziona da tempo” <sup>(261)</sup>. A differenza del continente, il processo di feudalizzazione, in Inghilterra, non frantumò in senso patrimonialistico i distretti d'amministrazione regia. Già per questo la “*communitas*” inglese venne assumendo un connotato simile più a quello di un'istituzione che

---

<sup>(259)</sup> Si pensi solo a J. LOCKE, *Il secondo trattato sul governo*, a cura di A. Gialluca e T. Magri, Milano 2001, p. 279 (§ 158): “Il potere di istituire nuove corporazioni e insieme nuovi rappresentanti presuppone che con il passare del tempo le proporzioni della rappresentanza varino e che acquistino legittimamente diritto di essere rappresentati luoghi che prima non lo erano”. Si veda anche H.M. CAM, *The Theory and Practice of Representation in Medieval England*, in “History”, XXXVIII, 1953, pp. 11-26.

<sup>(260)</sup> Cfr. P. JURIEU, *Le vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy*, Dordrecht 1686, p. 256: “I Concili non possono agire come giudici in tutto, poiché non hanno altra autorità che quella che è stata data loro dal popolo. Essi sono la Chiesa rappresentativa e sono rivestiti dei suoi diritti. E avendo essi ricevuto l'autorità dalle società cristiane, queste ultime non han potuto dare loro altro diritto che quello di cui dispongono, poiché evidentemente non si può dare ciò che non si ha. ... I Concili, derivando la loro esistenza e autorità solo dalle società cristiane, le quali si sono confederate per legami arbitrari, non possono perciò avere nient'altro che ciò che le stesse danno a loro”.

<sup>(261)</sup> Cfr. H. MITTEIS, *Formen der Adelsberrschaft im Mittelalter* (1951), in ID., *Die Rechtsidee in der Geschichte*, cit., pp. 636-668 (in part. p. 663). Si vedano anche D. PASQUET, *An Essay on the Origins of the House of Commons*, Cambridge 1925, e C.R. LOVELL, *English Constitutional and Legal History*, New York 1962, p. 157 ss.

non a quello di un'autonoma associazione <sup>(262)</sup>. E al suo interno, fin dai primi tempi, fu cosa del tutto naturale la presenza di un *obbligo* (anziché di un diritto) di rappresentanza <sup>(263)</sup>. La differenza oggettiva, che è data da un parlamento operante, fin dai primi tempi, come strumento del potere centrale (e che è pertanto un'espressione saliente della potenza, da cui è costituita l'unità politica), trova sul piano teorico un'articolazione precisa nell'allotria terminologia della "rappresentanza identitaria". Scrive infatti Smith che "tutto ciò che il popolo di Roma era in grado di fare sia nei *Centuriatis* sia nei *tributis comitijs*, può essere fatto dal parlamento d'Inghilterra, il quale sempre rappresentò ed ebbe il potere dell'intero regno, con riferimento sia al capo che al corpo" <sup>(264)</sup>. Parlando della totalità dei membri di tale corporazione — e prendendo chiara distanza dal concetto della rappresentanza su mandato —, già il *Modus tenendi Parliamentum* aveva stabilito che i suddetti "repraesentant totam communitatem Angliae" <sup>(265)</sup>: che cioè *formano* o costituiscono la corporazione di tutte le corporazioni del regno. In un simile contesto politico, la rappresentanza parlamentare denota dunque, *ab initio*, l'effettiva adunanza del "popolo" (in quanto seguito regio, ordinato per membri singoli e corporazioni) in un'unità che non sussiste al di fuori del parlamento <sup>(266)</sup> e che però ha, quali punti di coagulo, il monarca e il suo Gran Consiglio. Imponendosi poi, dalla

<sup>(262)</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., III, p. 155.

<sup>(263)</sup> Si vedano al riguardo J. HATSCHKEK, *Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsantritt der Königin Victoria*, München und Berlin 1913, p. 210 ss., e K. LOEWENSTEIN, *Der britische Parlamentarismus. Entstehung und Gestalt*, Reinbeck bei Hamburg 1964, p. 24. Contrariamente a quanto afferma Hatschek, l'approvazione all'imposta non fu mai né il primo, né il principale motivo della convocazione di rappresentanti. Cfr. L. RIESS, *Der Ursprung des englischen Unterhauses*, in Hz, LX, 1888, pp. 1-33 (in part. pp. 3-4); ID., *Geschichte des Wahlrechts*, cit., p. 3 ss.; O. HINTZE, *Condizioni storiche generali della costituzione rappresentativa*, cit., pp. 114-115; K. KORANYI, *Zum Ursprung des Anteils der Städte an den ständischen Versammlungen und Parlamenten im Mittelalter*, in *Album Helen Maud Cam I*, Louvain-Paris 1960, pp. 37-53; e più in dettaglio Ch. MÜLLER, *Das imperative und freie Mandat*, cit., p. 125 ss.

<sup>(264)</sup> Cfr. Th. SMITH, *De republica Anglorum*, cit., p. 49.

<sup>(265)</sup> Cfr. in M.V. CLARKE, *Medieval Representation*, cit., p. 383.

<sup>(266)</sup> Cfr. P. RITTERBUSCH, *Parlamentssouveränität und Volkssouveränität in der Staats- und Verfassungsrechtslehre Englands, vornehmlich in der Staatslehre Daniel Defoes*, Leipzig 1929, p. 9 ss.

metà del XIV sec., l'idea della “*communitas regni Angliae*” (o della consociazione globale di tutte le comunità del regno) innalza il parlamento a corporazione principale del regno, che nel contempo ingloba tutte le altre, tramite i rappresentanti e in virtù del legame reciproco che costoro instaurano fra le stesse. Ciò d'altro canto non significa che i deputati dei comuni, causa la scomparsa del mandato imperativo che tale idea della consociazione globale di tutte le “*communitates*” reca con sé, cessino di operare come delegati delle proprie corporazioni e “rappresentino” solo la consociazione complessiva <sup>(267)</sup>. Essi continuano a rappresentare le corporazioni d'appartenenza, agendo con libero mandato alla stregua di procuratori: e nel contempo rappresentano (ovvero formano) la consociazione globale. Ma il re nel parlamento (*the king in parliament*), proprio perché riassume in sé tutte le prerogative e i privilegi, dei quali consiste il potere di governo <sup>(268)</sup>, non rappresenta, ma “è l'Inghilterra” <sup>(269)</sup>.

Tanto nelle coscienze, quanto nel concreto ordinamento, è così posta la base della “sovranità del parlamento”, che si imporrà come pretesa nel corso del XVII sec. e che, accanto alla periodicità delle sedute e al controllo del bilancio statale, reclamerà per sé soprattutto un potere esclusivo di legislazione. Il parlamento sarà tenuto a esercitarlo in quanto personificazione della nazione <sup>(270)</sup>. Richard Hooker, il filosofo elisabettiano dell'ordinamento ecclesiastico, già a suo tempo considera la Chiesa e il *Commonwealth* come due aspetti appena distinti di uno stesso autonomo soggetto, che si identifica nella nazione. Egli inoltre difende la supremazia regia nei riguardi sia del papato che dell'unitarismo puritano: e lo fa designando l'unione di re e parlamento quale espressione unica ed esclusiva del potere pubblico, con riferimento primario alla funzione legislativa e alla tradizionale visione della “*communitas regni Angliae*” che tutto

---

<sup>(267)</sup> Tale è invece il giudizio di O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., pp. 602-603. L'autore non considera che qui abbiamo a che fare con due concetti e due significati politico-giuridici della rappresentanza, i quali, pur potendosi anche combinare, sono in via di principio differenti.

<sup>(268)</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., III, p. 156.

<sup>(269)</sup> Cfr. O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., p. 603.

<sup>(270)</sup> Si veda al riguardo F.W. MAITLAND, *The Constitutional History of England*, Cambridge 1908, p. 302 ss.

comprende. A suo giudizio: “Il Parlamento d’Inghilterra... è propriamente il corpo dell’intero regno” (271). La differenza di principio, che separa questa tradizione dallo schema confederativo delle dottrine non-aristoteliche della consociazione, non è attenuata neanche dai teorici della *Glorious Revolution* e dal loro costituzionalismo improntato alla divisione dei poteri. Coerente col proprio individualismo, lo stesso Locke, quando impiega, quale espressione di nuovo conio, il termine “legislativo”, si riferisce al potere supremo della *Political Society* (considerata nel suo insieme) e non già al potere fondamentale di corporazioni particolari con diritto all’autogoverno (272).

#### V. *La rappresentanza per ceti territoriali.*

In Inghilterra, “l’assolutismo feudale, per preservare le contee dalla frantumazione feudale, giunse a mantenerle come consociazioni di dovere e di prestazione al servizio del potere statale e a coinvolgere gli elementi potenti e privilegiati in esse esistenti nei compiti crescenti di un’amministrazione locale più intensiva” (273). Qui, dove il potere del re si prolungava fino alla base, la rappresen-

---

(271) Cfr. R. HOOKER, *On the Laws of Ecclesiastical Polity* (VIII, 6, 12), “Il Parlamento d’Inghilterra, insieme con l’annessa convocazione, è la vera essenza di tutto il governo da cui questo regno dipende; esso è anche il corpo dell’intero reame; esso si compone del re e di tutti coloro che all’interno del reame sono soggetti a lui; perché essi vi sono tutti presenti, sia di persona, sia attraverso coloro cui essi hanno volontariamente ceduto il loro personale diritto” (citato da R.W. e A.J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, cit., IV, p. 259). Sull’autore si vedano: L.V. RANKE, *Werke*, cit., XXIV, p. 238 ss.; G. MICHAELIS, *Richard Hooker als politischer Denker. Ein Beitrag zur Geschichte der naturrechtlichen Staatstheorien in England im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 1933, p. 92 ss.; E.T. DAVIES, *The Political Ideas of Richard Hooker*, London 1946, p. 81 ss.; C.R. AMELUNXEN, *Die staatskirchenrechtlichen Ideen Richard Hookers in der Entwicklung des Establishment*, Diss. Münster 1950, pp. 14-15, 28 e 50-51; e G. SCHELL, *Englisches Rechtsdenken im Werk Edmund Burkes*, Diss. Frankfurt am Main 1955, pp. 44-53 (in part. p. 48).

(272) Cfr. J. LOCKE, *Il secondo trattato*, cit., capp. 7-11.

(273) Cfr. O. HINTZE, *Condizioni storiche generali*, cit., p. 136. Dello stesso autore si veda anche *Tipologia delle costituzioni per ceti in occidente*, in O. HINTZE, *Stato e società*, cit., pp. 221-235. Su di lui si veda inoltre G. OESTREICH, *Ständestaat und Ständewesen in Werk Otto Hintzes*, in D. GERHARD (a cura di), *Ständische Vertretungen im 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen 1969, pp. 56-71.

tanza, una volta che fu concepita come un diritto, significò in primo luogo partecipazione al governo centrale, sì da condurre al rafforzamento dell'autonomia di cui godevano le consociazioni medesime. Del tutto diversa fu l'evoluzione sul continente. Tratto caratteristico della storia costituzionale dell'antico Impero carolingio — in special modo della Francia e dell'Impero germanico coi suoi territori — è infatti una tendenza contraria a bandire e rimuovere le “tradizionali autonomie corporative”, per opera del moderno Stato burocratico e principesco <sup>(274)</sup>. La politica dei ceti qui non è affatto lotta per il potere o per la partecipazione al governo centrale. In conseguenza “dell'idea dualistica di fondo”, e dunque della “coordinazione di principe e popolo, di istituzione statale principesca e di rappresentanza territoriale corporativa” <sup>(275)</sup>, essa ha essenzialmente in vista la tutela dei propri spazi di libertà politica e di potere locale, ossia, in ultima analisi, la difesa di privilegi sociali <sup>(276)</sup>. Diversamente dall'Inghilterra, ove il re, con l'aiuto del parlamento, ha attuato la rottura con Roma, così riducendo la Chiesa a un mero componente dell'*unica* nazione, e ove il parlamento ha acquisito più peso agli occhi di quest'ultima <sup>(277)</sup>, sul continente capita che, per ragioni spesso confessionali, le assemblee dei ceti territoriali attuino solo un'opposizione istituzionalizzata, nel segno del diritto di resistenza. Ciò d'altra parte non esclude che, specie in alcuni territori tedeschi, contrastando talune forme di feudalesimo e la visione patrimonialistica che le ispira, i ceti si facciano promotori del consolidamento e dell'integrazione territoriale, e contribuiscano pure funzionalmente alla formazione dello Stato moderno <sup>(278)</sup>. Va anzi notato come, ai

---

<sup>(274)</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., III, p. 157.

<sup>(275)</sup> Cfr. O. HINTZE, *Condizioni storiche generali*, cit., p. 117, e *Tipologia delle costituzioni per ceti*, cit., p. 223. Più limitativo è il giudizio di F. HARTUNG, *Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1969, pp. 83 e 89 ss.

<sup>(276)</sup> Si vedano al riguardo: H. CHRISTERN, *Deutscher Ständestaat und englischer Parlamentarismus am Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1939, pp. 51-52; W. NÄF, *Frühformen des “Modernen Staates”*, cit., pp. 239-240; F. HARTUNG, *Herrschaftsverträge*, cit.; e anche G. MEYER, *Das parlamentarische Wahlrecht*, a cura di G. Jellinek, Berlin 1901, p. 3.

<sup>(277)</sup> Cfr. G.R. ELTON, *England under the Tudors* (A History of England IV), London 1955, p. 165 ss.

<sup>(278)</sup> Assai proficue sono la periodizzazione degli sviluppi della cetualità e la

fini di quest'ultimo processo, l'importanza dell'assolutismo principesco e antiurbano sia stata spesso sovrastimata, anche quale causa preminente delle più tarde rivoluzioni borghesi <sup>(279)</sup>.

Per ciò che attiene alla situazione tedesca e alle sue peculiarità, in mancanza di grandi associazioni comunali, la dieta dell'Impero comprende solo l'alta nobiltà (non però quella minore) e le città. Essa è uno strumento nelle mani dei signori territoriali e li rafforza nella tensione che li vede opposti stabilmente al governo centrale. È dunque evidente che, a differenza del parlamento inglese, la dieta dell'Impero non possa concepirsi come rappresentanza della nazione. Nell'ambito dei territori principeschi poi il sistema continentale a tre curie offre di sé un'immagine ben diversa da quella che denota il sistema a due camere, vigente sull'isola <sup>(280)</sup>. A segnare l'evoluzione non è tanto la specificità istituzionale ed estrinseca dell'ordinamento tricuriare, quanto piuttosto la fissazione di disuguaglianze sociali, di contrasti economici e di divergenze politiche fra i ceti. I *commons* si presentano con blocco sufficientemente omogeneo di nobiltà minore (la *gentry*) ed *élites* cittadine (commercianti e avvocati) <sup>(281)</sup>, senza che differenze troppo profonde li separino dall'alta nobiltà. Viceversa, entro l'ordinamento cetuale e patrimoniale dei territori, le tre curie sono gravate dai contrasti economici e sociali che oppongono la nobiltà minore e le città (con l'eccezione unica del Württemberg): e la diversità strutturale che le

---

distinzione dei tre stadi di potere (centrale, regionale e locale) che compaiono in G. OESTREICH, *Ständetum und Staatsbildung in Deutschland*, in *Id.*, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, cit., pp. 277-289. Oestreich rileva come nella prima fase della loro storia (XIV e XV sec.), pur non essendo una rappresentanza generale del paese (come i *commons* in Inghilterra), ma solo un'assemblea di corporazioni rigidamente divise, i ceti territoriali abbiano comunque operato a nome dell'intera comunità civile e contribuito alla formazione dello Stato. A parere di Kurt von Raumer (cfr. *Absoluter Staat, korporative Libertät, peorsönliche Freiheit*, in *H.z.*, CLXXXIII, 1957, pp. 55-96, in part. pp. 61 ss., 69 ss. e 94-95), un'opinione ancor più positiva è quella che trova espressione in F.L. CARSTEN, *Princes and Parliaments in Germany. From the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Oxford 1959. Critico è invece su quest'ultima opera P. HERDE, *Deutsche Landstände und englisches Parlament*, in *Hist. Jb.*, LXXX, 1961, pp. 286-297.

<sup>(279)</sup> Cfr. H. PREUSS, *Staat und Stadt*, cit., pp. 42 ss. e 53 ss., nonché F. TEZNER, *Technik und Geist*, cit., p. 92.

<sup>(280)</sup> Cfr. O. HINTZE, *Tipologia delle costituzioni per ceti*, cit., p. 22 ss.

<sup>(281)</sup> *Ivi*, p. 227.

caratterizza è pure d'impedimento a una politica unitaria di tipo più attivo <sup>(282)</sup>. Qui infatti, a differenza dei rappresentanti delle città, i membri della nobiltà minore agiscono principalmente *ex jure proprio*, dato che le loro leghe non sono corporazioni, ma aggregazioni di persone, accomunate da una stessa (e preminente) posizione di diritto. Questo fa sì che i ceti territoriali non formino in alcun modo un'unità in sé conchiusa. Nel corso delle loro assemblee territoriali i titolari di diritti uguali e oggettivi (ossia i possessori di beni giuridicamente ammessi alla rappresentanza) si trovano contrapposti tanto individualmente, quanto nel loro insieme (come “consociazione frontale”), al rispettivo principe territoriale. Per sua intrinseca necessità, la politica dei ceti è quindi limitata “all'affermazione e rivendicazione di diritti, facenti capo a un ordinamento giuridico di stampo prevalentemente privatistico e feudale”: e proprio questo imprime, alla costituzione dualistica e patrimoniale dei territori, il “carattere statico” che di regola la connota <sup>(283)</sup>.

Il fondamento ideologico della cetualità territoriale, radicato nella realtà, formatosi nell'ambito del feudalesimo medievale ed elaborato poi, sulla scorta del diritto romano, una volta estintisi gli obblighi feudali di servizio, diviene inevitabilmente dubbio e problematico man mano che si rafforza il potere territoriale dei principi (che alla cetualità medesima sottrae il carattere patrimoniale) e si diffondono le teorie individualistiche e giusnaturalistiche dello Stato, facenti capo all'idea del contratto originario. La posizione dei ceti, essendo, come la cetualità territoriale in senso lato, fondata nel diritto oggettivo, diviene anch'essa precaria <sup>(284)</sup>, benché sia vero che, per sua stessa “natura”, avendo proprio nei ceti l'impalcatura sociale, l'assolutismo “quasi mai si è imposto compiutamente in un qualche luogo” <sup>(285)</sup>. Per non perdere ogni residuo tratto d'autorità — così rinunciando alla posizione signorile, fino a ridursi a meri

---

<sup>(282)</sup> Su questo e su quanto segue si veda l'eccellente R. RINGER, *Landesherr und Landstände im Hochstift Osnabrück in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Institutionengeschichte des Ständestaates im 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen 1968, p. 39 ss.

<sup>(283)</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>(284)</sup> Cfr. O.v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., I, p. 801 ss.

<sup>(285)</sup> Cfr. K.v. RAUMER, *Absoluter Staat*, cit., p. 70.

soggetti di diritto privato <sup>(286)</sup> — e per non tramutarsi in ciò che il principe vorrebbe (ossia in un'aggregazione di sudditi privilegiati <sup>(287)</sup>, che in buona parte conducano “esistenze isolate e ostili allo Stato”) <sup>(288)</sup>, i ceti devono rinunciare alla sola difesa unilaterale di diritti e interessi economici e svolgere una politica di più ampio raggio, che qualifichi la loro posizione rispetto al “tutto” <sup>(289)</sup>. Questo fa sì che tentativi tipicamente tardo-assolutistici vengano attuati per ridefinire teoricamente la funzione dei ceti territoriali con l'ausilio del termine “rappresentanza” <sup>(290)</sup>. Nel secolo successivo alla pace di Westfalia, tale espressione è solo occasionalmente impiegata a proposito dei ceti, mentre si insiste più di frequente sul carattere rappresentativo della sovranità territoriale. Ma ai ceti territoriali di Schwarzburg-Rudolstadt, una convenzione del 1722 già riconosce che “rappresentano l'intero territorio e sono anche responsabili nei suoi riguardi”. Allo stesso modo, nel patto territoriale del 1730, i ceti del Württemberg sono qualificati come “*corpus repraesentativum* di tutta la amata patria”, dopo che il loro carattere rappresentativo è stato affermato da Johann Nikolaus Myler von Ehrenbach (1610-1677), studioso di politica, *Concistorialdirektor* e all'epoca vicecancelliere ducale <sup>(291)</sup>. Poco più tardi, sulla linea

<sup>(286)</sup> Cfr. O.V. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., I. p. 579.

<sup>(287)</sup> Cfr. O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., p. 627.

<sup>(288)</sup> Cfr. C.F.V. GERBER, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, Leipzig 1869, pp. 123-124. La posizione che i nuovi ceti territoriali ricoprono nel moderno sistema rappresentativo “si fonda sul fatto che il popolo, con ogni suo membro, è riunito in un tutto politico e omogeneo, dominato uniformemente da un potere statale unico e immutabile: e che inoltre, sulla base del popolo così riunito (al cui interno non sono tollerate le esistenze isolate e nemiche dello Stato), lo Stato stesso è venuto crescendo come organismo giuridico e completo. Gli odierni ceti territoriali sono un membro di tale organismo” (*ibidem*).

<sup>(289)</sup> Cfr. G. BIRTSCH, *Die landständische Verfassung als Gegenstand der Forschung*, in D. GERHARD (a cura di), *Ständische Vertretungen*, cit. pp. 32-55 (in parte p. 52 ss.).

<sup>(290)</sup> Su quanto segue si vedano O.V. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., I, pp. 580 e 820 ss.; e R. RINGER, *Landesherr und Landstände*, cit., p. 46 ss.

<sup>(291)</sup> Cfr. N. MYLER, *De principibus et statibus Imperii Rom. Germ.*

eorumve praecipuis juribus (1656), Stuttgart 1658, pp. 357-358 (Pars II, cap. XLV, §§ 1 e 2): “Ex eodem Superioritatis Jure Principes Imperii Conventus quoque Provinciales, *indicunt Landtäg ausschreiben / und die Land-Ständ beruffen*. Solent enim Principes Imperii suos subiectos Status *die Land-Stände* (qui plerumque ex triplici, nimirum Abbatum, Nobilium et Civitatum ordine consistunt) ex juxta et urgenti causa publica

indicata da Philipp Reichard Vitriarius (1647-1720), già insigne docente a Ginevra e a Leida <sup>(292)</sup>, sarà Johann Jacob Moser a parlare di “rappresentanza” nella prospettiva e nel senso di una dottrina dello Stato. Questo patriota svevo, eccelso pubblicista e consulente esperto della assemblea dei ceti del Württemberg, generalizzando il concetto dirà che: “I ceti territoriali, laddove esistono, rappresentano il paese intero” <sup>(293)</sup>. “Rappresentanza” sarà dunque per lui una “rappresentanza” (*Vertretung*) presidenziale o tutelare, in forza dell’“ufficio” e con raggio d’influenza esteso a tutto il territorio. Parlando dei ceti territoriali, Moser li qualifica espressamente come “rappresentanti del paese in *favorabilibus et odiosis, custodes legum et jurium patriae*, direttori e tutori del paese stesso” <sup>(294)</sup>. A sua volta, riferendosi al principato ecclesiastico di Osnabrück (del quale è originario), l’altrettanto famoso Justus Möser eviterà di indicare nel “paese” l’oggetto di rappresentanza dei ceti territoriali: e parlerà piuttosto dei sudditi, nell’accezione concreta del termine, o più in

---

convocare, ut de publico commodo, salute et utilitate Principis ac Principatus in Commune consultant. — Hi ex singulis oppidis mittunt quosdam selectos Viros, *einen Ausschuss*; in loco a Principe assignato universaliter congregati constituunt Corpus, quod vocatur *eine gemeine Landschaft* / ac Subditos universos et singulos repraesentant, eorumque nomine deliberant et concludunt, adeo ut quidquid constituent, universo constituisse censeatur”.

<sup>(292)</sup> Si veda *Vitriarii Institutiones Juris Publici*, a cura di J.F. Pfeffingerus, Gothae 1725, III, p. 1195 (lib. III, tit XVII, § 16), un testo che molto somiglia a quello di Myler dianzi citato e che così recita: “Hi Status Provinciales plerumque dividuntur in tres ordines: Abbates, Nobiles & Civitates. Ex singulis mittuntur quidam selecti viri, *ein Ausschuss*; qui in loco, a Principe assignato, universaliter congregati constituunt unum corpus, quod vocatur, *eine gemeine Landschaft*, ac subditos universos ac singulos repraesentant, eorumque nomine deliberant & concludunt, adeo, ut quidquid constituunt, ab universo populo, & ab universis, constitutum esse censeatur. Hi deputati, pro aliquo debito arrestari non possunt, quia Reip. gratia, peregre proficiscuntur, & sic jus revocandi domum habent”.

<sup>(293)</sup> Cfr. J.J. MOSER, *Neues Teutsches Staats-Recht, Th. XIII: Von den Teutschen Reichsstände Landen, deren Landständen, Untertanen, Landes freibeiten, Beschwerden, Schulden und Zusammenkünften*, Frankfurt 1769, p. 1300. Sull’autore si vedano K.S. BADER, *Johann Jacob Moser*, in M. MÜLLER, R. UHLAND (a cura di) *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, Stuttgart 1960, pp. 92-121; R. RÜRUP, *J.J. Moser*, cit., pp. 105 ss. e 153 ss.; e E. SCHÖMBS, *Das Staatsrecht Johann Jacob Mosers (1701-1785). Zur Entstehung der historischen Positivismus in der deutschen Reichspublizistik des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1968.

<sup>(294)</sup> Cfr. J.J. MOSER, *Neues Teutsches Staats-Recht*, cit., p. 843.

generale del potere patrimoniale e di ceto, di cui dispongono i sottoposti che abitano il territorio. Egli pertanto scriverà che “il concetto di ‘ceto *territoriale*’ prende forma là dove, nell’esercizio del diritto d’approvazione, i rappresentanti non parlano più solo *per se stessi e per ciò che a loro appartiene*, ma per tutto ciò che ha sede sul territorio e che non è immune alle loro decisioni” (295). Sulla stessa falsariga, il docente di Göttingen Stephan Pütter sosterrà che “rappresentanti di tutti i sudditi di un paese intero vanno considerate (solo) quelle assemblee dei ceti” che, circa gli affari del paese stesso, prendono decisioni comuni e generalmente valide (296). La distanza che corre fra simili esperienze e il modello inglese, è un dato di cui chiunque ha chiara consapevolezza. Nell’*Introduzione generale alla Storia di Osnabrück*, edita nel 1768, Justus Möser osserva, in modo assai caratteristico, che qui, “per via di casi fortuiti, la rappresentanza dei comuni è passata ai ceti territoriali” (297). E poiché ciò non ha condotto alla sua piena e inequivoca abolizione, ecco delinearsi conflitti d’interpretazione tali da alimentare desideri di riforma. Nel proprio *Manuale di diritto statale tedesco*, edito nell’ultimo decennio del XVIII sec., Carl Friedrich Häberlin rileva che, causa la disomogeneità, la sproporzione numerica fra le parti e la mancanza di un’elezione popolare, la rappresentanza dei ceti territoriali (gli stessi che “dovrebbero e vorrebbero essere i rappresentanti del popolo”) non può in alcun modo configurarsi come “rappresentanza popolare”. Egli quindi propone alcuna migliorie (presenza addizionale di deputati contadini o cittadini in sede di discussione del bilancio o, altrimenti, pubblicità maggiore dei dibattiti) che tuttavia paiono, nel complesso, assolutamente modeste (298).

(295) Cfr. J. MÖSER, *Von dem Ursprunge der Landstände und des Landrats im Stifte Osnabrück*, in ID., *Patriotische Phantasien (= Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausg. der Ak. do Wiss. Zu Göttingen, II/7)* IV nr. LI, pp. 172-179 (in part. p. 174). Sull’autore si vedano H. ZIMMERMANN, *Staat, Recht und Wirtschaft bei Justus Möser*, Jena 1933, pp. 32-33, e E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca*, cit., p. 59 ss.

(296) Cfr. J.S. PÜTTER, *Beiträge zum Teutschen Staats- und Fürsten-Rechte*, Göttingen 1777, I, pp. 182-183.

(297) Cfr. J. MÖSER, *Sämtliche Werke*, cit., XII/1, p. 275.

(298) Cfr. K.F. HÄBERLIN, *Handbuch des Teutschen-Staatsrechts nach dem System des Herrn Geheimen Justizrath Pütter*, Berlin 1797, I, pp. 28 ss. e 74 ss. Qui, alla p. 77, si legge quanto segue: “Da dove viene questo e altro male innominabile (sc. la politica

Poco elaborato, sul piano teoretico, e per nulla in grado di influire, almeno nei primi tempi, sull'autoconsapevolezza dei ceti, questo concetto della rappresentanza è opera di giuristi tedeschi, i quali, per mezzo di indagini storiche, “si sforzano di dimostrare come i ceti territoriali siano tanto antichi quanto la stessa sovranità territoriale” e perciò fungano da “limite contro il governo illimitato del signore territoriale, ossia contro il suo dispotismo” (118a). Come tale, esso obbedisce all'intento di amalgamare e fondere le tre curie disomogenee (che solo la relazione col potere principesco vale a tenere unite) e di provvedere in tal modo, all'ordinamento duali-

---

egoistica dei ceti territoriali)? Principalmente dal fatto che da noi tutta quanta la rappresentanza popolare — e i ceti territoriali vogliono e devono essere, per l'appunto, rappresentanti del popolo — non è buona a nulla. Si pensi solo *seriamente* a quanto è sproporzionata la rappresentanza. Un qualsiasi possessore di un bene nobiliare, come anche il priore di una collegiata o di un monastero, partecipa alla dieta, anche nel caso in cui non abbia servi della gleba da poter rappresentare. E nel contempo una città, che conti alcune migliaia di abitanti (magari anche dieci o ventimila), dispone nell'assemblea dei ceti territoriali di un *unico* deputato. E chiediamoci poi, *in secondo luogo*, che uomini siano coloro che compaiono alle diete territoriali. Nessuno di loro è persona eletta dal popolo. Si tratta invece, esclusivamente, di prelati, sculteti e sindaci delle città, i cui seggi sono il più delle volte dovuti alla grazia del principe: oppure di membri della nobiltà minore, che presso il principe svolgono mansioni di servizio militare, civile o di corte... A nome del ceto contadino operano talvolta i nobili minori o i prelati, specie se possessori di servi della gleba: ma spesso lo fanno più nel proprio interesse, poiché un contadino libero, che debba tutto al principe, non potrà mai versare loro tributi e fornire servizi a compenso di una protezione autenticamente paterna. E che dire inoltre del ceto cittadino (quale rappresentanza gli è assicurata, *n.d.T.*)? ... In verità, se c'è un punto rispetto al quale il nostro ordinamento necessita di un'auspicabile modifica, tale è proprio la considerazione che si deve ai ceti territoriali. Grazie al cielo, diversamente dai francesi, noi tedeschi non abbiamo bisogno di cambiamenti violenti, che sarebbero ancor più nocivi e malaugurati. E a Dio piaccia che, anche in futuro, noi non si sia costretti a ricorrervi. La *pubblicità* e l'esistenza di tribunali superiori dell'Impero rendono inutile tale scelta e *punibile* chiunque faccia uso di mezzi violenti. Se è vero che l'azione giudiziaria sembra fin troppo lenta a colui che ha fretta, è pure innegabile che essa conduca con più sicurezza alla meta agognata. Le attuali istituzioni potrebbero anche rimanere immutate: e sarebbe perciò *un'ingiustizia* sottrarre il diritto di comparire alla dieta a coloro che già lo detengono. Ma allora si consenta almeno, ad alcuni deputati del ceto cittadino e di quello contadino, di assistere alla stesura dei bilanci: oppure, ancor meglio, si informi annualmente il pubblico circa la gestione della cassa generale del *territorio* (non di quella dei *ceti territoriali*) e circa i dibattiti che si svolgono nelle diete o all'interno delle loro commissioni”.

(118a) Cfr. R. RENGGER, *Landesherr und Landstände*, cit., p. 47.

stico, una nuova fondazione teorica, che segni un punto di svolta rispetto al modo tradizionale di intendere la costituzione. Ma in questi suoi tratti storico-concreti, il concetto medesimo palesa tutte le restrizioni e i limiti congeniti, in presenza dei quali (e in rapporto al principio cetual-territoriale, che molto ne differisce) viene affermandosi in Germania l'idea della costituzione rappresentativa<sup>(299)</sup>. Fra il sistema a due camere (vigente in Inghilterra) e quello continentale a tre curie (che è in uso nei territori tedeschi) la differenza istituzionale è assai profonda, come anche la disparità che denota i rispettivi sviluppi storici. E nulla può evidenziarlo meglio della circostanza che, mentre fra i pubblicisti d'Oltremania esiste, già in epoca elisabettiana, una certezza piena e generalizzata, quanto alla rappresentatività personale e formale di chiunque sieda in parlamento, da noi invece tale rappresentatività è motivo di controversie scientifiche, i cui esordi rimontano alla Rivoluzione Francese e al periodo della Restaurazione (si pensi soprattutto alle polemiche inerenti l'art. 13 della *Deutsche Bundesakte* del 1815, in relazione alla formula "costituzioni per ceti territoriali"): controversie che, coinvolgendo sia gli studiosi, sia gli intellettuali attivi in politica, si protraggono anche al presente, con reiterati dibattiti sui ceti territoriali e sul loro carattere rappresentativo<sup>(300)</sup>. Nulla infatti vieta di sostenere che tanto i deputati delle città, quanto i prelati e la nobiltà minore, potessero proporsi quali rappresentanti del paese intero: e che ciò accadesse più facilmente quando le contribuzioni, fissate dal principe a carico dei sudditi, minacciavano di decurtare i loro stessi redditi. Ma sta di fatto che tale rappresentanza era fondata su diritti di signoria e non su di una qualche specie di mandato<sup>(301)</sup>.

(299) Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., I, p. 818 ss.

(300) Cfr. M. HASS, *Die kurländischen Stände im letzten Drittel des sechszehnten Jahrhunderts*, München und Leipzig 1913, p. 305 ss., e O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., p. 593.

(301) Così già in F.A. v. CAMPE, *Die Lehre von den Landständen nach gemeinem Deutschen Staatsrechte*, Lemgo und Darmstadt 1864, p. 98 ss. Di parere contrario è F. RACHFAHL, *Der dualistische Ständestaat*, in Schmollers Jb., XXVI, 1902, pp. 1062-1118, e ID., *Alte und neue Landesvertretung in Deutschland*, ivi, XXXIII, 1909, pp. 89-130 (in part. p. 104 ss.). La posizione avversa alla tesi del mandato è formulata al meglio in F. TEZNER, *Die Volksvertretung*, Wien 1912, pp. 8-9, ove si dice che, nel contesto qui esaminato, passa "del tutto in secondo piano" l'idea che coloro, i quali impersonano la

Altrettanto ovvio è che, per effetto di tali condizioni, la rappresentanza fondata su diritti signorili e quella del principe (fondata sul potere) abbiano conosciuto non pochi cambiamenti. E tuttavia, dal

---

totalità del popolo..., esercitano il diritto degli individui componenti il popolo: dunque un diritto *estraneo*, che è loro concesso da persone a ciò autorizzate e che può essere *revocato* in qualsiasi momento. Il termine rappresentanza qui non indica una funzione vicaria pel tramite di un mandato revocabile, ma un *incorporamento dovuto a una posizione di potenza determinatasi storicamente: non l'esercizio di un diritto estraneo, ma quello di un diritto proprio*. I ceti non rappresentano il popolo in quanto complesso di individui, ma sono essi soli il popolo o la nazione nell'accezione giuridica del termine”. Di Tezner si vedano anche *Technik und Geist des ständisch-monarchischen Staatsrechts*, Leipzig 1901, pp. 69 ss. e 84 ss., e *Das ständisch-monarchische Staatsrecht und die österreichische Gesamt- oder Länderstaatsidee*, in “Zeitschrift für das Privat- und öffentliches Recht der Gegenwart”, XLII, 1916, pp. 1-136 (in part. p. 67 ss.). Sulla polemica Rachfahl-Tezner si vedano M. HASS, *Die kurmärkischen Stände*, cit., p. 306 (la nota), e O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., pp. 596-600. Si consideri poi il fondamentale G.V. BELOW, *Die landständische Verfassung in Jülich und Berg*, Düsseldorf 1885 (Neudr. Aalen 1965), I, p. 4; “I ceti territoriali del Medio Evo tedesco erano talune classi privilegiate, appartenenti a un territorio, riunite corporativamente e rappresentative del paese al cospetto del signore territoriale”. Dello stesso autore si veda anche *System und Bedeutung der landesständischen Verfassung*, cit. È bene osservare però che tale funzione rappresentativa, poiché invocata qui contro la dottrina più antica, può pretendere validità solo se riferita ai ceti dell'età dell'assolutismo, e non già al “paese” medievale. È quanto affermano sia O. HINTZE, *Tipologia delle costituzioni per ceti*, cit., pp. 221-222, sia ancora una volta O. BRUNNER, *Terra e potere*, cit., pp. 601-603. Peraltro la tesi di Brunner afferma che il concetto della rappresentanza non è comunque applicabile ai ceti territoriali, poiché essi non rappresentano ma *sono* il territorio (ivi, p. 603): e ciò vale soprattutto per i ceti del periodo precedente le trasformazioni del XVI sec. Va inoltre detto che la formula usata da Brunner non appartiene a lui. Sulla sua origine e sul significato che acquista in età moderna, una volta che il paese diviene il nucleo teorico-concettuale delle comunità locali di villaggio, site nelle aree di colonizzazione orientali, si veda ancora M. HASS, *Die kurmärkischen Stände*, cit., p. 310. Negando il carattere rappresentativo dei ceti territoriali, Renger (cfr. *Landesherr und Landstände*, cit., p. 45) fa riferimento al concetto leibholziano della rappresentanza e dunque porta come argomento il fatto che “la partecipazione dei ceti alla vita costituzionale, benché fondata nelle sfere dell'economia e del diritto privato”, sarebbe stata priva “di quell'accentuazione ideale e di valore che è un requisito ai fini della rappresentanza”. In tal modo però, all'aspetto storico della questione, è attribuito un senso decisamente minore. Viceversa, sul piano storico-concettuale, va rilevato come la curia nobiliare non consistesse di rappresentanti (quali esponenti della relativa corporazione), né i ceti eterogenei equivalessero, nel loro insieme, ai “communes” del territorio: sicché, per origine, struttura e consapevolezza di sé, la rappresentanza cetuale mancava del comune riferimento teorico alla corporazione e alla totalità.

momento che la cetualità territoriale tedesca scaturì sempre dal possesso della terra, si trattò in ogni caso di una “rappresentanza reale” anziché “personale”. A constatarlo con grande precisione fu il docente di Erlangen Adolf Felix Heinrich Posse (1760-1825), autore, nel 1794, di un saggio “sulla proprietà statale nei territori tedesco-imperiali e sul diritto di rappresentanza pubblica dei ceti territoriali tedeschi”. Qui egli giunse a dichiarare falsa l’opinione che, “per effetto della rappresentanza dei ceti territoriali, i sudditi, nel loro insieme, si trovano uniti, come se ad uno ad uno avessero espresso una volontà concorde” <sup>(302)</sup>. Rimarchevole nella monografia di questo allievo di Pütter è il passo ove sintomaticamente si afferma che i sudditi, “(pur detenendo) questo diritto di rappresentare ciò che è di loro spettanza, non svolgono alcun ruolo positivo nell’amministrazione statale, ma semplicemente (posseggono) un diritto negativo, il cui effetto consiste nell’abilitarli a impedire che il potere sovrano oltrepassi i limiti fissati costituzionalmente, e nel permetter loro di opporsi a tutto ciò che, in contrasto con le finalità del patto, da cui trae origine lo Stato, tende a restringere la loro naturale libertà” <sup>(303)</sup>. Dottrine “negative” come questa illustrano opportunamente la norma alla quale, nel corso del tempo, si è uniformato lo sviluppo della costituzione rappresentativa in Germania. Ancora nel 1917, Max Weber lamenta, non a caso, che, dati i rapporti vigenti nel secondo Impero, il *Reichstag* è condannato a svolgere una politica solo “negativa” <sup>(304)</sup>. Sul piano concettuale la “costituzione per ceti territoriali”, di cui si parla durante l’Ottocento, non equivale affatto a un derivato del “principio monarchico” (come vorrebbe una tesi della quale, più avanti, varrà la pena

---

<sup>(302)</sup> Cfr. A.F.H. POSSE, *Ueber das Staatseigenthum in den deutschen Reichslanden und das Staatsrepräsentationsrecht der deutschen Landstände*, Rostock und Leipzig 1794, p. 241 ss. Qui, alla p. 29 l’autore dichiara di voler dimostrare “su quali basi riposi il diritto di rappresentanza dei ceti nei territori tedeschi, e fino a che punto possa ritenersi corretta la comune opinione, che attribuisce ai medesimi il diritto di rappresentanza del paese intero. Con tale diritto si intende correntemente la facoltà, spettante al corpo assembleare, di rappresentare l’insieme degli abitanti in tutti gli affari che concernono il territorio, al punto di imporre loro degli oneri o di procurar loro nuovi diritti”.

<sup>(303)</sup> Ivi, p. 165.

<sup>(304)</sup> Si veda il mio saggio, di prossima pubblicazione, sul costituzionalismo tedesco.

riparlare). Essa è altresì il prodotto di una tradizione prerivoluzionaria — quella dello Stato dualistico per ceti —, che identifica i “diritti del popolo” coi privilegi cetuali e che da più lungo tempo inclina a concepirne la rappresentanza quale segno distintivo di una monarchia “imperfetta” (305). Il dibattito che, a partire dal Settecento, ha per tema il carattere rappresentativo dei ceti territoriali, è condizionato dalla pressione che il principato territoriale, come potere centrale, esercita in vario modo sui sudditi. E tale pressione, oltre a vanificare ogni loro prospettiva di sviluppo, infonde di continuo vigore alla norma che, dagli inizi dell’Età Moderna, orienta l’azione dei ceti: la norma cioè della resistenza, contro le mire di signori territoriali che, spesso distinti per confessione religiosa, sono però accomunati dal fatto di rivendicare sempre e solo per sé la sovranità piena.

La dottrina dei monarcomachi, con l’influenza che esercita ad ampio raggio, consente già in sé di stabilire fino a che punto, nel sistema continentale a tre curie, le pretese cetuali e prerivoluzionarie alla rappresentanza siano riflessi puramente negativi dell’azione del potere centrale. Le dottrine da esaminare, nel presente contesto, sono ovviamente (e solo) quelle calviniste, facenti capo al diritto di resistenza: le stesse che, elaborate in terra di Francia, vertono sul rapporto fra la comunità riformata e *il suo* re. Eviteremo invece di occuparci delle dottrine gesuitiche, atte a giustificare e propagandare il tirannicidio nell’interesse unico della Lega antiugonotta: e men che mai tratteremo le conseguenze di teoria politica che i loro autori derivano dall’istituto canonistico della scomunica (306).

---

(305) Si vedano le considerazioni sulla monarchia “imperfetta” (o limitata dai ceti), che compaiono in D. NETTELBLADT (1719-1791), *Systema elementare universae iurisprudentiae in usum praelactionum academicarum adornatum*, Halae Magdeburgicae 1785 (V. ediz.). Qui, alle pp. 480 (§ 1163) e 498 (§ 1211) si legge che: “Si populo in regnis competunt iura quae potestatem civilem, vel quoad iura in potestate civili contenta..., concernunt, et nonnulli ex populo haec iura nomine populi exercent, hi dicuntur ordines regni, qui itaque repraesentant populum et populi iura habent. — Si regnum habet status regni, a se invicem distinguendi sunt 1) princeps; 2) corpus statuum regni; 3) reliquus populus seu reliqui ex populo. Corpus statuum vero repraesentat reliquum populum, indeque iura populi sunt iura statuum”.

(306) Cfr. A. de MARIANA (1536-1624), *De rege ac regis institutione libri tres*, 1599 lib. I, cap. 6, da me parzialmente tradotto in tedesco ed edito in A. VOIGT (a cura di), *Der Herrschaftsvertrag*, cit., pp. 112-114. Su quanto segue si vedano poi: J. DENNERT (a cura

I pubblicisti ugonotti non combattono la monarchia come tale, ma più che altro puntano a difendersi da quei re che, opprimendo le nuove Chiese, ne perseguitano gli adepti. Costoro sono accusati di infrangere le *lois fondamentales* (le costituzioni) del regno, tanto da tramutarsi in monarchi illegittimi e in tiranni. Avendo in mente le istituzioni cetuali europee (fra le quali assume un ovvio interesse la dieta dell'Impero), gli ugonotti considerano la monarchia un potere che, per quanto sovrano, è tuttavia limitato e dipendente. Ciò li porta a parlare della loro lotta come di un'opposizione cetuale, nei riguardi dei re che vengono meno al proprio ufficio<sup>(307)</sup>; e a ignorare nel contempo che la loro interpretazione della Bibbia, intesa a sua volta come *loi fondamentale*, anziché placare il conflitto, lo rende insolubile. La divisione confessionale infatti ha ormai reso impossibile il ricorso all'idea tradizionale di giustizia, che dovrebbe essere alla base di un ordine universale e oggettivo. Data la posizione che assumono, gli ugonotti tendono così a inasprire il dualismo intrinseco allo Stato per ceti: e a modificarlo nel contempo, riducendolo, per certi versi, alla sola "ratio gubernandi". Al pari di tutti gli altri autori che, dalla comparsa del libro di William Barclay (*sc. il De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos* del 1600), si suole indicare col nome di

---

di), *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, Köln und Opladen 1968; J. HUBER, *Der Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doktrin. Wirksamkeit und Geschichte*, Berlin 1873; G.v. POLENZ, *Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung* i, J. 1789, I-V, Gotha 1857-1869 (Neudr, Aalen 1964, in part. III: *Geschichte des politischen französischen Calvinismus*); O.v. GIERKE, *Giovanni Albusius*, cit., p. 309 nota 2; G. WEILL, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, Paris 1891; R. TREUMANN, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig 1895; A. ELKAN, *Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays 'Vindiciae contra tyrannos'*, Heidelberg 1905; K. WOLTZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes*, cit.; J.W. ALLEN, *A History of Political Thought*, cit., p. 271 ss. (in part. pp. 302 ss. e 343 ss.); P. MÉSARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, a cura di L. Firpo, Bari 1963, I, parte III, capp. IV-VII; e F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., pp. 383-406,

<sup>(307)</sup> Si pensi soprattutto alla *Francogallia*, del celebre giurista François Hotman: lo scritto che, edito nel 1570 avrebbe avuto, a detta di qualcuno, la stessa importanza nel XVI sec. che il *Contratto sociale* di Rousseau nel Settecento. Su di esso e sull'autore si vedano E. GREGOIRE, *François Hotman*, in *Nouvelle Biographie Générale*, Paris 1858, XXV, col. 278, e J. DENNERT (a cura di), *Beza, Brutus, Hotman*, cit., pp. XXV-XXIX e LXX-LXXXIII.

“monarcomachi”, anche gli ugonotti si avvalgono dello schema “corpus-caput” e dunque operano in sintonia con la massima “princeps maior singulis minor universis”<sup>(308)</sup>. Essi insomma concepiscono il popolo come un tutto (*universus populus, tout le peuple, tout le corps du peuple*) e lo pongono al di sopra del re. Infine, proprio questi monarcomachi calvinisti rivendicano i diritti di tale soggetto (il “popolo”) al cospetto di un sovrano che, giusta la distinzione fra “tyrannus exercitio” e “tyrannus absque titulo”, è divenuto tiranno non perché usurpatore, ma a causa di abusi commessi nell’attività di governo. Ebbene, tutti questi elementi messi insieme hanno indotto in vari studiosi un duplice errore interpretativo. Da un lato, ai monarcomachi, è stato ascritto il merito di aver rinnovato la presunta dottrina medievale della sovranità popolare, mentre dall’altro si è sostenuto che, “nonostante il fondamentale principio democratico”, essi abbiano dato “allo Stato un’impronta fondamentale aristocratica”, per il loro modo di costituire “la rappresentanza popolare”<sup>(309)</sup>. In verità, i monarcomachi altro non hanno fatto che applicare i tradizionali principî del diritto delle corporazioni. La

---

<sup>(308)</sup> Cfr. S.J. BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, a cura di S. Testoni Binetti, Torino 1994, p. 172: “Insomma, per concludere..., i principi sono eletti da Dio e investiti dal popolo. Mentre tutti i privati, se considerati singolarmente, sono inferiori al principe, il corpo del popolo nel suo insieme e gli ufficiali del regno che lo rappresentano sono superiori al principe. Al momento dell’investitura del principe, fra lui e il popolo si stringe un patto esplicito o tacito, naturale o anche civile, cioè che egli sarà obbedito se comanderà con giustizia, che tutti lo serviranno se anche lui servirà lo Stato, che tutti si lasceranno governare da lui se egli si lascerà governare dalle leggi eccetera. Gli ufficiali del regno sono custodi e protettori di questo patto e di questa convenzione, Colui che l’infrange slealmente e pervicacemente è veramente tiranno per esercizio. Pertanto gli ufficiali del regno possono giudicarlo secondo le leggi e, qualora egli voglia resistere ed essi non possano reprimerlo in altro modo, hanno il dovere e l’obbligo di affrontarlo con le armi”. Sull’autore e sulle opinioni che circolano sulla sua identità si veda in J. DENNERT (a cura di), *Beza, Brutus, Hotman*, cit., p. XI, nota 3.

<sup>(309)</sup> Cfr. O.V. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 171. Sulla stessa linea è M. LANDMANN, *Der Souveränitätsbegriff*, cit., p. 22. Si vedano inoltre: E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, cit.; E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., p. 196; E. REIBSTEIN, *Althusius als Fortsetzer*, cit., p. 172 ss.; F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., p. 402 ss.; J. DENNERT (a cura di), *Beza, Brutus, Hotman*, cit., p. LV ss.; e l’assai chiarificatore W. NÄF, *Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag*, in “Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte”, VII, 1949, pp. 26-52 (in part. p. 49).

totalità del popolo cosiddetto “sovrano” non equivale affatto, per loro, a una comunità di persone portatrici di una stessa volontà (dunque a una grandezza quantitativa che, come “universus populus” o “tout le peuple”, ha libertà di decidere il proprio ordinamento). Essa è piuttosto la “universitas populi”, ovvero (poiché la corporazione è pensata comunque nella dimensione del tempo) l’ordine tradizionale dei sudditi della monarchia di Francia, che, oltre ai viventi, comprende gli antenati e le generazioni a venire, che ne ingloba le consuetudini e i diritti, e che, oltre a unirli come “popolo”, li suddivide in ceti e in magistrati. Questo “popolo” è il “corpus”, la totalità terrena. Il monarca, in quanto “caput” (più spesso per investitura divina), vi detiene la posizione di potere: ma benché membro preminente, egli continua a essere una parte del “tutto” che lo include <sup>(310)</sup>. A ciò si aggiunga che, in base alla dottrina delle corporazioni, “le corps du peuple” (ossia l’“universus populus”, nella versione francese delle *Vindiciae contra tyrannos*), è superiore al monarca <sup>(311)</sup>. Ma nel contempo la “universitas populi” — che in concreto equivale al substrato della monarchia francese, ordinato e distribuito in base alla sola differenza dei propri gradi — è impersonata (e resa manifesta) dai ceti e dai magistrati del regno: dunque da due categorie che vanno tenute ben distinte dai funzionari del re. “Quando parliamo del popolo nel suo complesso (*de universo populo*), intendiamo con questa parola coloro che hanno ricevuto l’autorità dal popolo (*a populo auctoritatem acceperunt*), ovvero i magistrati che sono inferiori al re e che il popolo ha delegato, o in qualche modo istituito (*magistratus, nempe, rege inferiores a populo delectos, aut alia ratione constitutos*), come consociati nel potere e controllori dei re (*quasi imperii consortes et Regum Ephoros*), e che rappresentano tutto il corpo del popolo”. Trattasi dunque di assemblee (*comitia*), o di riunioni in quanto brevi epitomi del regno, a cui “tutti gli affari pubblici si rapportano” (*ad*

<sup>(310)</sup> Si veda *supra*, la citazione alla nota 308.

<sup>(311)</sup> Cfr. S.J. BRUTUS, *De la puissance légitime de prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, s.l. 1577, p. 105: “Or puis que le peuple eslit & établit les Rois, il s’ensuit que le corps du peuple est par dessus le Roy”. Lo stesso brano, nella versione italiana, così recita: “Dal momento che il popolo elegge e istituisce i re, il corpo del popolo è per conseguenza superiore al re” (cfr. S.J. BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos*, cit., p. 79).

*quae publica omnia negotia referuntur*)”<sup>(312)</sup>. Tramite questa “legittima rappresentanza” del regno, che è comparata espressamente a quella di una città (quale prototipo della “universitas”), i magistrati sono globalmente sottoposti al re<sup>(313)</sup>: non però la moltitudine del popolo, che è simile a una “bestia con innumerevoli teste”<sup>(314)</sup>.

La vecchia idea corporativa della “*repraesentatio identitatis*” (che è predemocratica e dunque non può essere qualificata come deformazione aristocratica di un principio democratico in sé) affiora, se possibile, con maggior chiarezza là dove, nelle *Vindiciae*, si tratta della dieta imperiale e, in luogo della “rappresentazione” del “*totus coetus populi*”, si parla, con lo stesso significato, della “*repraesentatio*” della “*majestas*” dell’*Impero*<sup>(315)</sup>. Ponendo a confronto il re con la “*repraesentatio identitatis*” del territorio, i monarcocomachi si avvalgono in più modi dell’elemento del “*pactum*”, ora muovendosi più nel solco dell’ideale giuridico-feudale della fedeltà (Beza) o del principio del consenso (Hotman), ora postulando una lega di tipo religioso, che fa del re e del popolo, nella loro

---

<sup>(312)</sup> Ivi, p. 48.

<sup>(313)</sup> Ivi, p. 81: “Ciò che diciamo di tutto il popolo nel suo complesso, si deve intendere, come si è detto nella seconda questione, di quelli che in ogni regno o città rappresentano legittimamente il corpo del popolo e che ordinariamente sono chiamati gli ufficiali del regno o della corona, e non del re. Gli ufficiali del re vengono nominati e deposti dal re stesso a suo arbitrio, e dopo la sua morte essi non sono più nulla e sono ritenuti come morti. Al contrario gli ufficiali del regno ricevono la loro autorità dal popolo nell’assemblea generale degli stati, o almeno sollevano così riceverla un tempo, e non possono essere destituiti se non dalla medesima assemblea”.

<sup>(314)</sup> Ivi, p. 48: “So che a questo punto mi si farà un’obiezione: sarà proprio necessario che l’intera popolazione, questa bestia da un milione di teste, si ammutini e dia luogo a disordini per dare ordine alla situazione suddetta? Quale disegno e quale discernimento per prendere provvedimenti?”. La risposta fornita dall’autore è contenuta nel brano citato *supra* nel testo e contrassegnato dalla nota 312.

<sup>(315)</sup> Ivi, pp. 85-86: “Nell’impero di Germania, che è conferito per elezione, vi sono gli elettori e i principi, sia laici sia ecclesiastici, i conti, i baroni, le città imperiali coi loro deputati; tutti costoro da un lato vegliano, ciascuno nel proprio posto, sul bene pubblico, dall’altro rappresentano nelle diete la maestà dell’impero e devono vigilare affinché lo Stato non sia minimamente coinvolto negli odi e negli interessi privati dell’imperatore. Per questa ragione l’impero ha il suo cancelliere, così come l’imperatore ha il suo; hanno distinti ufficiali, distinte finanze, distinti tesoriери. Ed è così risaputo che l’impero precede l’imperatore, che tutti dicono comunemente che l’imperatore rende omaggio all’impero”.

unità, i *partners* federali di Dio (Duplessis-Mornay e Languet). Se tuttavia questo accade è solo allo scopo di rendere giuridicamente concepibile il comportamento di un monarca di fede contraria: e dunque di fornire alla resistenza un fondamento di diritto. L'idea del patto, insomma, non ha mai la funzione di revocare in dubbio la monarchia o la disuguaglianza fra gli uomini o, infine, la divisione gerarchica che da quest'ultima deriva. Senza il supporto di una metafora decisiva, com'è quella dello "stato di natura", il "pactum", già in sé, non opera come categoria orientata al fine dell'emancipazione. E questo fa sì che, nel pensiero dei monarcomachi, non sia corretto ravvisare il precursore diretto del *Contratto sociale* rousseauviano <sup>(316)</sup>.

Va altresì rilevato come la portata *teorica* di questi scritti polemici contro la monarchia di Francia sia tutt'altro che ampia. Nei riguardi di Bodin e del suo concetto moderno della sovranità (quale supporto dottrinale della monopolizzazione regia della rappresentanza dello Stato) la vera alternativa è costituita da Althusius e dal suo dualismo (a base sociologica) di rappresentanza principesca (per mandato) e "repraesentatio identitatis" (cetuale). Nell'ambito della teoria politica tale dualismo è infatti il contraltare mondano della doppia rappresentanza della Chiesa, asserita dai conciliaristi e, ancor di più da Nicolò Cusano. Il progetto al quale è finalizzato consiste nel collegare all'idea della sovranità (e in modo altrettanto coerente che nella dottrina di Bodin) i soggetti esistenti e le tematiche d'attualità, onde coordinare fra loro il potere centrale di governo e i poteri particolari dei ceti nella sfera locale. Contrariamente agli

---

<sup>(316)</sup> Proprio a proposito degli scritti dei monarcomachi, Ernst Troeltsch (cfr. *Le dottrine sociali*, cit., II, p. 126) osserva che mai vi si parla della nascita della società per effetto di un patto di fondazione. "Essa semmai è sempre considerata alla luce della teoria organico-aristotelica: e la sua formazione ha luogo secondo natura e ragione, ossia mediante l'assoggettamento comune dei membri (ognuno dei quali muove da posizione diversa) alla legge che della ragione è espressione. Sempre si tratta inizialmente del 'patto di dominazione', ritenuto ingenuo al potere per diritto di natura: un patto che non necessita di una formulazione giuridico-positiva, benché di fatto, nella maggior parte dei casi, essa già esista, non esigendo altro che di essere reperita negli antichi diritti del popolo e dei ceti". Si vedano anche J. GOUGH, *Il contratto sociale*, Bologna 1986; G. OESTREICH, *Die Idee des religiöses Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, in ID., *Geist und Gestalt*, cit., pp. 157-178 (in parte p. 167 ss.); e J. DENNERT (a cura di), *Beza, Brutus, Hotman*, cit., p. XLV ss. Infine si rinvia a *infra*, cap. 19, par. IV.

scritti polemici degli ugonotti, la *Politica* di Althusius ha un carattere rigorosamente scientifico: e il suo campo d'indagine, anziché circoscritto alla situazione francese, si estende all'intera realtà europea, entro la quale assumono una particolare importanza i rapporti vigenti nell'Impero e nei Paesi Bassi. Le considerazioni fatte nel presente capitolo portano a concludere (pur con le debite cautele) che proprio Althusius è colui il quale, avendo “riconosciuto, in tutta la sua importanza, l'aspirazione teologico-sociale di Calvino a porre capo a una dottrina riformatrice del diritto e dello Stato”, compie “il primo tentativo sistematico in vista della sua realizzazione”<sup>(317)</sup>. Questo docente di Herborn, nativo di Nassau e più tardi segretario (*Syndikus*) della città di Emden, riflette infatti, nella propria opera, l'evoluzione che ha luogo nelle vicine contee di Olanda e di Zelanda, ambedue soggette all'autorità dello *stadhouder* della casata di Orange-Nassau<sup>(318)</sup>; e sulla statualità che, improntata all'insegnamento di Calvino, viene via via formandosi al loro interno. Le notizie biografiche di cui disponiamo ci inducono poi a tener conto delle influenze basilesi e ginevrine, come anche degli effetti di quella teologia federale che, diffusa nell'ambiente di Herborn, ha al centro l'idea dell'alleanza religiosa, sul modello desunto dall'Antico Testamento<sup>(319)</sup>. Infine, non è neppure il caso di ignorare l'apporto dato

<sup>(317)</sup> Cfr. E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., p. 179.

<sup>(318)</sup> Cfr. N. JAPIKSE, *Die Oranier. Statthalter und Könige in den Niederlanden*, München 1939; H. LADEMACHER, *Die Stellung des Prinzen von Oranien als Statthalter in den Niederlanden von 1572 bis 1584*, Bonn 1958. Questa parte del retroterra althusiano è abitualmente poco indagata. Tuttavia Borkenau (cfr. *La transizione*, cit., pp. 126-143) esagera l'importanza del riferimento ai Paesi Bassi, allorché cerca di spiegare la *Politica* sulla sola base di una scelta di campo, che Althusius avrebbe compiuto in favore del “cesarismo democratico” degli Orange.

<sup>(319)</sup> Su questo punto si vedano: H. ANTHOLZ, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althurius in Emden*, Aurich 1955, p. 63 ss. (su Althusius calvinista ortodosso); G. SCHRENK, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der beilsgeschichtlichen Theologie*, Gütersloh 1923, p. 36 ss. (in part. p. 67 ss.); e G. OESTREICH, *Die Idee des religiösen Bundes*, cit., p. 166. Un po' troppo unilaterale è il punto di vista critico di P.J. WINTERS, *Die “Politik” des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Freiburg im Breisgau 1963. Si veda al contrario A. VOIGT, *Johannes Althusius in Herborn und seine “Politica”, in 1050 Jahre Herborn. Vorträge zur Geschichte Herborns* 1964, Herborn 1965, pp. 40-58 (in part. p. 489 la nota 34).

139a) Sul tema si veda F. MERZBACHER, *Der homo politicus, symbioticus und das ius*

da Althusius alla emancipazione di diritto razionale dell'umanesimo stoico (sulla scorta del diritto di ragione) e, più in generale, all'affermarsi del pensiero razionalistico. Tutti questi elementi, oltre ad avvalorare la conclusione tratta poc'anzi, contrastano con la tesi di Gierke, il quale, avendo riscoperto la *Politica* althusiana — ove è illustrato il concetto della “vita symbiotica” (139a), quale designazione originale della vita umana associata in tutte le sue manifestazioni, e ove il motivo centrale è costituito dalla “consociazione” —, crede di poterla intendere in contrapposizione totale col calvinismo politico, ossia di scorgervi quel concetto secolaristico della società, a cui proprio il pensiero della Controriforma approda su di una base giusnaturalistica (320). Che però Althusius si ispiri “direttamente al concetto calvinistico di ‘Comune’” (321), è un dato che già emerge con chiarezza dalla sua dottrina della “majestas” del popolo. E ciò relega in secondo piano la domanda circa la provenienza degli elementi antichi e scolastici, che in tale dottrina comunque confluiscono (322). Ancor più importante, sul piano interpretativo, è poi il

---

*symbioticum bei Johannes Althusius*, in *Festschrift für Günter Küchenhoff*, Berlin 1972, I, pp. 107-114.

(320) Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 65 ss. Su questa linea molto più oltre si spinge Ernst Reibstein (cfr. *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, cit.), facendo di Althusius un pretto discepolo di Covarrubias e Vázquez.

(321) Cfr. F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, cit., I, p. 434. Una eccellente panoramica dei diversi approcci critici in E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., p. 177 ss.

(322) Son proprio gli esiti a cui perviene con le proprie indagini a incrinare la tesi sostenuta da Reibstein nel *Johannes Althusius als Fortsetzer*, cit., p. 194, nota 202: tesi per cui Althusius, quale epigono della Scuola di Salamanca, avrebbe mutuato da Vázquez (che nulla dice al riguardo) l'istituto dell'eforato, tanto originale, quanto tipico della sua teoria. Più oltre, alla p. 208, si dice che Althusius, asserendo la distinzione fra titolarità ed esercizio dei diritti di potere, si richiama a Covarrubias: e che però, nello scritto di quest'ultimo citato poco prima, “questa tesi non compare nella forma” così indicata (si veda anche pp. 211 e 233). Infine, quando Reibstein afferma che Althusius pone tacitamente “alla base della propria dottrina dello Stato l'idea di origine spagnola, secondo cui non c'è nessuna monarchia universale costruita gerarchicamente, ma solo un mondo di Stati che sussistono l'uno accanto all'altro” (ivi, p. 207), vien fatto di chiedersi se per Althusius tale fondamento, anziché nella “*naturalis societas*” di Vitoria, non risieda piuttosto nella “*societas humana*” di Melantone. Si vedano al riguardo W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, München 1932, II, pp. 28 ss. e 306 ss., e ID., *Zur Terminologie der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler*, in “*Zeitschrift für syste-*

fattore costituito dall'ecclesiologia riformata, con le idee che specificamente elabora intorno alla rappresentanza. "Cellula germinale" di tutti i nuovi ordinamenti, che il calvinismo propone per risanare i "rapporti politici che ripugnano a Dio", è infatti la costituzione presbiteriale e sinodale della Chiesa riformata col suo sistema rappresentativo. "Naturalmente questo sistema comunicò il suo colorito anche alla teoria concernente gli Stati da formarsi *ex novo*, che dovevano costruirsi sulla base del sistema rappresentativo ed essere governati collegialmente dall'unione dei migliori indicati come tali dalle elezioni". Ciò anche se è fuor di dubbio che si trattasse comunque di "un'idea essenzialmente religiosa e aristocratica" <sup>(323)</sup> e che tale dovesse restare.

Prima di occuparci più direttamente di Althusius, diamo una rapida occhiata alle vicende poi succedutesi in Francia. Dopo l'ultima convocazione, voluta nel 1615 da Luigi XIII, gli *états généraux*, per 174 anni, non vennero più riuniti. L'opposizione al governo assolutistico ebbe così a maturare nell'ambito dei "parlamenti", ossia delle corti di giustizia istituite dalla corona <sup>(324)</sup>. Talune loro facoltà di controllo, utili a garantire la continuità del diritto, assunsero anche sul piano politico un'importanza di rilievo. Trattasi in special modo del diritto d'ingerenza nell'amministrazione dello Stato mediante *arrêts de régleme*nt e del diritto di registrazione degli editti regi (*droit d'enregistrement*), includente la facoltà di presentare rimostranze contro i medesimi. Insieme a tutto questo, i parlamenti (e in special modo quello di Parigi) vennero sviluppando e sostenendo la teoria, secondo cui, alla base del potere regio, c'erano *lois fondamentales*, che neppure il re era autorizzato a mutare. Dalla metà del XVIII sec., dopo che Montesquieu, già membro del

---

matische Theologie", IX, 1931-1932, pp. 522-534 (in part. p. 530). Si consideri infine il seguente giudizio critico di Carl J. Friedrich (in ZRG, Germ. Abt., LXXIV, 1957, pp. 377-380, in part. p. 379): "Non ci può essere alcun dubbio che il diritto naturale cristiano dei protestanti sia per più versi affine a quello degli scolastici; lo dimostrano anche i riferimenti che, di ambedue, compaiono nelle opere della scuola spagnola del diritto naturale".

<sup>(323)</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Il protestantesimo*, cit., p. 60.

<sup>(324)</sup> Si veda R. HOLTSMANN, *Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution*, München und Berlin 1910 (Neudr. Darmstadt 1965), pp. 334 ss. e 346 ss.

parlamento di Bordeaux, ebbe attirato l'attenzione sul modello costituzionale britannico, i parlamenti elaborarono una dottrina generale, con la quale giustificare la propria pretesa al controllo sull'intera vita politica. Tale dottrina fece di loro i rappresentanti della nazione, in luogo degli stati generali <sup>(325)</sup>. Va da sé che, come aristocrazia di servizio, formatasi a seguito dell'acquisto delle pubbliche cariche, i parlamenti non potessero far leva sulla loro composizione per giustificare la pretesa a rappresentare l'intero popolo di Francia. Essi pertanto considerarono di natura cetuale la competenza legislativa della quale disponevano e si proposero quali rappresentanti degli stati generali nell'esercizio di tale *funzione*. Fu così che questo rinnovamento della figura e del ruolo dei ceti si protrasse fino al periodo immediatamente precedente la grande Rivoluzione, la quale, quando ebbe inizio, parve sancire per l'appunto il "trionfo dell'idea cetuale" <sup>(326)</sup>.

#### VI. Althusius: *la dottrina della doppia rappresentanza*.

Non c'è dubbio che, avendo insegnato a Herborn ed essendosi distinto, anche in precedenza, come valente scrittore di cose giuridiche, Althusius conosca esattamente le varie accezioni in cui il termine "rappresentanza" ricorre nella lingua del diritto, tanto da sapersene servire in modo ben differenziato <sup>(327)</sup>. Nei suoi scritti di giurisprudenza egli ripetutamente tratta dello "jus repraesentationis" successorio <sup>(328)</sup>, mentre nella *Politica* fa più volte esplicito riferimento alla "lex mortuo" e alla dottrina della "persona repraesentata" <sup>(329)</sup>, soprattutto al fine di illustrare il proprio concetto

<sup>(325)</sup> Cfr. E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit., p. 103 ss.

<sup>(326)</sup> Cfr. M. GÖHRING, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen 1947, p. 181 ss.

<sup>(327)</sup> Sugli scritti giuridici di Althusius si vedano O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 53 ss., ed E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., p. 206 ss.

<sup>(328)</sup> Si vedano in particolare: *De successione ab intestato Theses*, Basileae 1586, in part. le tesi 3, 4, 20 e 31 (cfr. H. THIEME, *Die Basler Dokorthesen des Johannes Althusius*, in *Festschrift für Hans Liermann*, Erlangen 1964, pp. 297-304, con riproduzione delle tesi alle pp. 301-304); *Iurisprudentiae romanae libri duo*, Basileae 1589, p. 105; *Dicaeologicae libri tres, Totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes*, Francofurti 1618, p. 204.

<sup>(329)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis*

principale della “consociatio”<sup>(330)</sup>. È questa la forma basilare di tutte le unioni e associazioni umane basate su di un patto. Da essa Althusius vede formarsi e costituirsi gradualmente quella società umana, la cui teoria — che, causa un certo formalismo, permea peraltro solo in parte l’esperienza politica — egli per primo edifica su di un “patto sociale”, elevato a principio e tuttavia pensato, nella sua applicazione, in termini non puramente individualistici, ma riferiti ancora a un sistema di mediazioni corporative<sup>(331)</sup>. Nella parte conclusiva della *Politica*, con grande raffinatezza di giurista, egli arriva al punto di contrapporre fra loro la rappresentanza tutelare e la “representatio identitatis”. All’inizio del cap. XVIII, ove è riprodotta l’antica dottrina, che assegna alle corporazioni il diritto di eleggere un capo e di definirne per legge la posizione, Althusius parla della trasmissione dei diritti ad amministratori che, istituiti in forma di senato, rappresentano il popolo nella sua totalità (“totum populum repraesentant”). E subito dopo, riferendosi ai ministri della corporazione (istituiti a loro volta in veste di tutori), egli impiega coerentemente la sola formula che qui si presta a render l’idea della rappresentanza su mandato: quella cioè di “gerentes et repraesentantes personam totius populi”<sup>(332)</sup>. Non è quindi un caso che là dove Althusius illustra la successione graduale delle consociazioni — dalle private (la famiglia e il circolo) alle pubbliche particolari (il comune e la provincia), fino allo Stato (quale consociazione suprema, a carattere politico e universale) —, sempre si tratti della comunità civile (“universitas” o “civitas”) e della sua costituzione: e subito affiori immancabilmente la formula della

---

*illustrata*, Herborn 1603. Le citazioni che seguono saranno tratte dall’edizione a cura di Carl J. Friedrich (sull’esemplare di quella comparsa nel 1614) e inclusa nella serie degli “Harvard Political Classics” (v. II, Cambridge Mass. 1932).

<sup>(330)</sup> Ivi, cap. II, § 12, e cap. V, § 9.

<sup>(331)</sup> Si vedano al riguardo O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 33 ss.; P.J. WINTERS, *Die “Politica” des Althusius*, cit., pp. 179 ss., 192 ss. e 215 ss.; e F. BORKENAU, *La transizione*, cit., p. 142. Poco importa qui stabilire se nell’ampliamento a sistema dell’antica idea del patto sociale (cfr. J. GOUGH, *Il contratto sociale*, cit., capp. II-IV), la priorità spetti davvero ad Althusius (come ritiene Gierke, ivi, p. 79 ss.) o non piuttosto a Hooker (cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., pp. 205-206). Di rilievo c’è solo la distanza che, a detta di Gierke e di Jellinek, separa Althusius dall’individualismo di Rousseau. Ma di questo si parlerà meglio più avanti.

<sup>(332)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cit., cap. XVIII, §§ 11-12.

“repraesentatio identitatis”. Si prenda in particolare il cap. V, §§ 54-56. Qui sta scritto che: “Senatus, est collegium virorum prudentum & integerrimorum selectorum, cui cura & administratio rerum civitatis est commendata... Collegium hoc legitime convocatum, ... repraesentat totum populum & totam civitatem”. Il senso dell’identificazione è ulteriormente accentuato dalla limitazione che segue: “quamvis non tantam habet potestatem, auctoritatem et jurisdictionem, quantam universitas, nisi lege, vel pacto aliud sit constitutum”. Ma ciò implica in ogni caso che: “Facta ab hoc senatus collegio, censentur facta a tota universitate, quam collegium hoc repraesentat” (cap. IV, § 50). Diversamente da quello del comune, l’ordinamento politico della provincia, che gli è immediatamente sovrapposto, è suddiviso in “membra” e “caput”: dunque in ceti e “praesens provinciae”, che qui equivale al signore territoriale senza alcun altro titolo più specifico <sup>(333)</sup>.

La dottrina althusiana della rappresentanza prende corpo via via entro il contesto così delineato. L’autore tratta per primo il ceto dei religiosi, scrivendo che: “Sacrum, vel ecclesiasticum ordinem repraesentat piorum, doctorum atque gravissimorum quorundam ex collegiis ecclesiasticorum hominum provinciae, communi consensu electorum & constitutorum collegium, cui... vitae sanctae cura in tota provincia est demendata, ut horum ministerio omnes sancti coalescant (*sc.* crescano insieme), atque unum corpus mysticum constituent” (cap. VIII, § 6). Subito dopo, descrivendo l’articolazione interna di questo “corpus mysticum” ecclesiastico (al cap. VIII, §§ 8-39), Althusius replica l’ordinamento vigente della Chiesa riformata, che già ci è noto. Esso possiede una struttura a tre livelli, che va dai presbiteri (*ivi*, §§ 8-32) alle adunanze ristrette (*ivi*, §§ 33-35) fino ai sinodi provinciali (*ivi*, § 36). Di particolare interesse, già per l’ampiezza, è la trattazione che Althusius riserva ai presbiteri. Oltre a indicare la posizione dell’autore, essa torna infatti a conferma di alcune riflessioni precedentemente svolte. Non c’è alcun dubbio che, come “senato della Chiesa” (§ 12), il presbiterio sia pensato da Althusius nella forma della “repraesentatio identitatis”. Leggiamo infatti: “Presbyterium hoc, est collegium gravium & piorum hominum, a paroecis (le parrocchie qui equivalgono alle

---

(333) *Ivi*, cap. VIII, § 1, e cap. VI, § 48 ss.

comunità ecclesiastiche locali) electorum, quibus cura & administratio rerum & negotiorum ecclesiasticorum parociae alicujus, a tota ipsius ecclesia est commendata, ut eandem repraesentet, & communioni rerum spiritualium & temporalium, ad aedificationem & conservationem ecclesiae necessarium praesit, ... easque in domino, sine dominationis in clarum usurpatione, ... administret & procuret...” (cap. VIII, § 10). Che questa rappresentazione ecclesiastica non implichi un potere (benché si parli in quest’ambito anche di guida e di comando), ma esclusivamente un servizio, è cosa che Althusius ripete nuovamente e sottolinea, asserendo, con formula cusanaiana, che il presbiterio si potrebbe pure designare quale semplice “assemblea” (*ecclesia*), poiché rappresenta tutta la Chiesa (*quia totam ecclesiam repraesentat*), essendo, come collegio, la sua “epitome” (che è come dire “compendium”) e figurando dunque come riunione selezionata e ristretta (*cujus quasi epitome quaedam hoc collegium habetur*)<sup>(334)</sup>.

Passiamo ora all’“ordo secularis” e notiamo anzitutto come, per Althusius, anch’esso consista, assai significativamente, di tre ceti o “ordini” distinti. Accanto alla nobiltà minore e alle città troviamo infatti menzionato il “ceto domestico o dei contadini” (cap. VIII, § 40). I deputati di ognuno dei tre “ordines” formano un collegio, “quod suum repraesentat ordinem, a quo cum mandato & instructione constituitur, ut ordinis sui peculiarem rationem & curam in negotiis vitae socialis provincialis, quae ordo ille tractat, habeat, & de iis in commune cum aliis consulat, deliberet & concludat” (§ 49). Il verbo “repraesentare” equivale qui palesemente a “detenere collettivamente una procura”. I deputati rappresentano il rispettivo ceto di appartenenza, eseguendo le istruzioni dei rispettivi mandanti, ai quali sono obbligati a render conto. E tuttavia dispongono di un unico voto curiato entro quel corpo deliberativo (l’assemblea dei ceti territoriali) che, a propria volta, decide con criterio di maggioranza: “Ordo quilibet provinciae... unum habet votum, suffragiumve, licet in eo plures plerumque sint deputati, ordinem suum repraesentantes: & juxta praescriptum & commissionem suorum principalium agentes, quibus domum reversi gestorum a se rationem reddere tenentur: Ideoque quilibet ordo constituit membrum collegii hujus

---

<sup>(334)</sup> Ivi, cap. VIII, § 11.

ordinum provinciae, in quo quaestio a praeside proposita examinatur & deciditur” (335). È facile vedere come la distinzione usuale fra mandato libero e vincolato abbia qui un’importanza assolutamente minore a fronte dell’idea di una corporazione deliberativa. Althusius dà più che per scontata questa specie di mandato vincolato e processuale, che obbliga il titolare ad assumere istruzioni precise e a render conto al mandante della loro esecuzione. Ed essa, per parte sua, non vieta totalmente l’espressione libera del voto. Ma in ogni caso comporta che le decisioni a maggioranza, se divergenti, siano mediate retroattivamente, così come anche il libero mandato politico non va esente da correzioni a posteriori, le quali, quando occorre, possono essere più o meno restrittive (336).

Insieme a quello religioso, i ceti secolari rappresentano la provincia nella sua totalità: “Hi ordines cum suo praeside repraesentant totam provinciam” (§ 5). Ma a prescindere da questa rappresentanza comune, il prefetto della provincia agisce come “caput” nei confronti delle “membra” (si rammenti la bipartizione del governo provinciale a cui già accennammo) e peraltro lo fa non come plenipotenziario della provincia, ma come titolare di una carica conferitagli dallo Stato (*administratio... a regno... demandata est*). Egli dunque, come Althusius rimarca anche differenziando i termini, rappresenta, in qualità di vicario, il re o il sommo principe (*vicem summi principis obtinet, vices eius gerit*) (337). Come già in Nicolò Cusano, anche nel sistema di Althusius i capi delle consociazioni parziali (o provinciali) svolgono una doppia funzione. Da un lato essi esercitano il potere imperiale (assumendo qui il *Reich* come concreto termine di riferimento), mentre dall’altro, proprio al livello del *Reich* (che è la consociazione universale e suprema) e in accordo con lo schema del governo bipartito, compongono quella cetualità imperiale, che agisce “nomine populi” in contrapposizione al “caput” (l’imperatore in persona). Si veda da qui come la teoria giusnaturalistica dei gradi di associazione (338), se paragonata al monismo di

(335) Ivi, cap. VIII, §§ 66 e 68 ss.

(336) Si veda l’eccellente trattazione generale del problema in Ch. MÜLLER, *Das imperative und freie Mandat*, cit.

(337) Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. VIII, §§ 50 e 53-55.

(338) Cfr. G. OESTREICH, *Die Idee des religiösen Bundes*, cit., pp. 173-174.

Bodin, offra una soluzione più realistica al principale problema inerente al diritto dell'Impero: quello cioè del rapporto fra potere imperiale e potere territoriale<sup>(339)</sup>. Ciò anche se, per i ceti dell'Impero, il parallelismo che ne deriva fra la dieta imperiale e le diete territoriali, è cosa pressoché inaccettabile<sup>(340)</sup>. Vero è, d'altra parte, che il diritto pubblico dell'Impero è solo uno dei casi concreti, ai quali viene estendendosi, nei suoi sviluppi, la teoria sociologica e generalizzante di Althusius<sup>(341)</sup>. Questi, pur conoscendo bene tale diritto, non parla mai espressamente dell'Impero o dell'imperatore, ma solo del livello massimo della “consociatio”<sup>(342)</sup> e del suo “summus magistratus”. E quanto ai ceti — che pure, in accordo coi suoi stessi termini, si potrebbero indicare come un “parlamento” —, egli preferisce indicarli come “efori” e incardinarli in un sistema di diritto naturale, sull'esempio di Calvino, di Daneau e di Melanctone<sup>(343)</sup>.

<sup>(339)</sup> Si vedano F. DICKMANN, *Der Westphälische Frieden*, cit., pp. 132-133, e H.-U. SCUPIN, *Die Souveränität der Reichsstände und die Lehren des Johannes Althusius*, in “Westfalen-Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde”, XL, 1962, pp. 186-196.

<sup>(340)</sup> Cfr. F. H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., p. 410 ss. Si veda anche G. BUCHDA, *Reichsstände und Landsstände in Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert*, in “Anciens Pays et Assemblées d'Etats”, XXXVI, 1965, pp. 193-226.

<sup>(341)</sup> Sul legame fra diritto positivo e diritto naturale in Althusius si veda in K. WOLTZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht*, cit., pp. 198 ss. e 203 ss.

<sup>(342)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. IX, §§ 1-4: “Universalis, publica, major consociatio est, qua civitates & provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum, operarum, mutuis viribus & sumptibus habendum, constituendum, exercendum & defendendum se obligant. Nam sine hisce praesidiis & jure communicationis, vita pia & justa in symbiotica universali institui, coli & conservari nequit... Unde societas vitae mista, partim ex privata, naturali, necessaria, spontanea; partim ex publica, constituta atque universalis vocatur consociatio, & *en platei* politia, imperium, regnum respública, populus in corpus unum, consensu plurium consociationum symbioticarum, & corporum specialium, seu corporum plurium consociatorum conjunctus, & sub uno jure collectus... Plerique alii distinguunt inter regnum et Rempubl. illud regi monarchae, hanc optimatibus polyarchis attribuentes; sed meo judicio non bene. Nam & regni proprietates est populi, & administratio regis”.

<sup>(343)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 52, nota 4; P.J. WINTERS, *Die “Politica” des Althusius*, cit., p. 220, nota 150; H.-U. SCUPIN, *Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und bei Jean Bodin*, in “Der Staat”, IV, 1965, pp. 1-26 (in part. pp. 11-12). La posizione dei principi elettori è messa in risalto da Althusius, allorché li designa come “ephores generales” e in tal modo li antepone agli “ephores speciales”, che sono gli altri principi dell'Impero. Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XVIII, § 109 ss.

A questo stadio dell'unione e dell'associazione politica, la bipartizione della funzione amministrativa implica anche un raddoppiamento della "rappresentazione del tutto". Il problema già acutamente trattato da Cusano viene così riproponendosi: ma la soluzione, stavolta, è diversa, avendo quale concreto referente lo Stato dualistico per ceti.

"Administratores universalis hujus consociationis sunt duorum generum: sunt ephori, vel magistratus summus" (cap. XVIII, § 47). Poco più avanti, sullo schema della "repraesentatio identitatis", gli efori sono indicati come coloro che impersonano la consociazione politica nella sua universalità (*summam reipublicae seu universalis consociationis repraesentantes*) e che, delegati del popolo politicamente unito — presso il quale risiede lo "jus majestatis", costitutivo della società politica universale e suprema (lo "Stato") <sup>(344)</sup> —, nominano, sostengono e controllano il sommo magistrato <sup>(345)</sup>, oltre ad alimentare in qualcuno l'equivoco della "sovranità del popolo". Il passaggio finale della teoria althusiana dell'associazione è così annunciato: trattasi della dottrina del patto di dominazione, nella quale confluiscono, in un modo quanto mai caratteristico, le vecchie idee giuridiche e la nuova concezione della vita politica <sup>(346)</sup>.

Il governo e il "sommo magistrato" — la cui forma o struttura particolare Althusius tratta come questione secondaria, benché concerna tanto l'imperatore e i principi territoriali tedeschi, quanto lo *stadhouder* di Olanda e Zelanda e persino il doge di Venezia) — ha come presupposto il popolo, rappresentato dagli (e presente negli) efori. Tutto si svolge per effetto di un patto — "pacto & contractu inter magistratum summum, ephoros populum totum corporum

<sup>(344)</sup> Ivi, cap. IX, §§ 15-27.

<sup>(345)</sup> Ivi, cap. XVIII, § 48: "Ephori sunt, quibus populi in corpus politicum consociati consensu demandata est summa Reip. seu universalis consociationis, ut repraesentantes eandem... potestate & jure illius utantur in magistratu suo constituendo, eoque ope, consilio, in negotiis corporis consociati, juvando, nec non in ejusdem licentia coercenda & impedienda, in causis iniquis & Reip. perniciosis, & eodem intra limites officii continendo, & denique in providendo & curando omnibus modis, ne Resp. quid detrimenti capiat privatis studiis, odiis, facto, omissione vel cessatione summi magistratus". Sulle funzioni degli efori, ivi, § 63 ss.

<sup>(346)</sup> Sul tema si vedano W. NÄF, *Herrschaftsvertrag*, cit., e Id., *Frühformen des "Modernen Staates"*, cit., p. 230 ss. Sul patto di dominazione come teorema politico, cfr. A. VOIGT (a cura di), *Der Herrschaftsvertrag*, cit.

consociatorum repraesentantes” (cap. XIX, § 18) — che istituisce una reciprocità di mandati: “In contractu autem hoc reciproco inter magistratum summum mandatarium, seu promittentem, & consociationem universalem mandantem, praecedit obligatio magistratus, (uti in contractu mandati fieri solet) qua se corpori universalis consociationis obstringit, ad regni seu Reip. administrationem, secundum leges a Deo, recta ratione atque a corpore Reip. praescriptas... Sequitur vero obligatio membrorum regni, seu populi, secundum naturam mandati, quo se populus summo magistratui, secundum praescriptas leges Rempubl. administranti, vicissim obstringit ad obedientiam & obsequia ... Tantum autem juris habet sic summus magistratus, quantum illi a corporibus consociatis, seu membris regni, est expresse concessum; et quod non datum ipsi est, id penes populum, seu universalem consociationem, remansisse dicendum est” (cap. XIX, § 7).

Il governo opera dunque in virtù di un diritto che non gli è ingenuo, che altresì gli viene conferito e che ha pure dei limiti: e se ne avvale non “ratione proprietatis et dominii”, ma solo “ratione usus et administrationis”<sup>(347)</sup>. Come sommo magistrato anch’esso rappresenta la consociazione politica universale: ma in un modo diverso dagli efori. Se riferendosi a questi ultimi Althusius si serve del paradigma della “repraesentatio identitatis”, riferendosi ai magistrati egli invece allude consapevolmente alla “repraesentatio” tutelare o presidenziale. Leggiamo infatti: “Gerunt vero & repraesentant hi summi magistratus *personam* totius regni”<sup>(348)</sup>. Nonostante il governo e il *Reich* non siano identici né identificabili, l’immediatezza dell’attribuzione pare perciò manifesta: e siccome essa ha alla base un assoggettamento volontario (benché non occa-

---

<sup>(347)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XIX, § 2: “Nam jura universalis consociationis & corporis illius politici, ratione proprietatis & domini, pertinent ad corpus universalis consociationis, seu membra regni; at vero ratione usus & administrationis, spectant ad sunam illius magistratum, cui a corpore Reipubl. sunt commendata”. Si veda anche *ivi*, § 4.

<sup>(348)</sup> *Ivi*, § 98. Qualcosa di diverso si legge al cap. IX, 24, ove peraltro si affronta un problema molto più generale: “Negari non potest, illam majorem esse, quae alteram constituit, quaeque immortalis est in subjecto suo, populo scilicet, & alteram minorem, quae in unius persona consistit, & cum eadem moritur. Rex enim populum, non contra populum regem repraesentat ... Major denique potestas & vires plurium, quam unius”.

sionale, dato che il viver consociati è proprietà ingenita agli esseri umani), l'istituto giuridico della rappresentanza d'ufficio diviene con ciò la formula politica del potere legittimo. Ricompare poi, in questo contesto, e nella forma cara a Cusano, il motivo (secolarizzato e positivizzato agli stadi inferiori della consociazione) della doppia autorizzazione bilaterale <sup>(349)</sup>. La formula “repraesentant hi summi magistratus *personam* totius regni” è infatti meglio precisata da Althusius tramite l'altra, che equipara la “*personam* totius regni” alla “(personam) *omnium subditorum & Dei, a quo omnis potestas*”. Diversamente dalla *Concordantia catholica*, le due specie della “repraesentatio” non sono mediate, nell'ambito di una teoria dei gradi crescenti del consenso, dall'idea della personificazione del consenso medesimo, ma sono piuttosto assunte nella loro contrapposizione e inserite in un sistema dualistico di equilibri e controlli politici, affidato a una “mutua inter regem & status, seu ephoros, correctio, censura & observatio” (cap. XVIII, § 91).

Se anche il potere pubblico appare diviso solo “ratione gubernandi” e se la doppia amministrazione può essere considerata un problema inerente non la forma-Stato, ma semplicemente la forma dell'organizzazione e del dominio <sup>(350)</sup>, fatto sta che la costruzione resta comunque dualistica <sup>(351)</sup>. Benché lo “jus majestatis” sia nelle mani del popolo politicamente unito e tale unità sia nel complesso impersonata dagli efori, ciò infatti non toglie che, contro Bodin, Althusius affermi con forza il carattere monarchico della costituzione dell'Impero <sup>(352)</sup>: e lo faccia già in virtù del diritto a regnare che, sia pure entro certi limiti, scaturisce dal “patto di dominazione”. La *Politica* insomma razionalizza sia il dualismo insito nei rapporti di diritto imperiale, sia il peculiare ordinamento a cui dan vita, nelle Province Unite, gli accordi di alleanza fra i ceti locali e lo *stadhouder* <sup>(353)</sup>: o, in altri termini, essa razionalizza il dualismo

<sup>(349)</sup> Cfr. *supra*, la nota 337.

<sup>(350)</sup> Su questa distinzione bodiniana si veda ampiamente in H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, pp. 308 ss. e 313 ss.

<sup>(351)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 132 ss., e F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., pp. 393 ss. e 413 ss.

<sup>(352)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XXXIX, §§ 8-9.

<sup>(353)</sup> Cfr. N. JAPIKSE, *Die Oranier*, cit., p. 106 ss., e H. LADEMACHER, *Die Stellung des Prinzen von Oranien*, cit., pp. 113, 118 ss. e 171 ss.

tipico dello Stato per ceti in una misura tanto alta da fornirgli sanzioni e garanzie particolarmente solide. La vera alternativa storica, che Althusius elabora nei riguardi della dottrina della sovranità principesca di Bodin, risiede proprio in questo: né è d'uopo scambiarla con una malintesa dottrina moderna della sovranità popolare, che è ben lungi dalla “majestas populi” a struttura cetuale e che è piuttosto l'esito di una proiezione retroattiva di idee appartenenti al periodo delle grandi rivoluzioni. Alla “tesi del dualismo” si può senz'altro obiettare che il principe, in quanto “summus magistratus”, nonostante il patto di dominazione resta parte sostanziale della comunità politica. Ma la conclusione che, con soverchio formalismo, spesso si trae da ciò, asserendo che lo “Stato in senso giuridico” andrebbe già in sé considerato sovrano <sup>(354)</sup>, non fa che impoverire il significato storico della teoria althusiana. Essa infatti, partendo da un concetto della sovranità statale che è anacronistico, poiché gravato di una funzione politica alla quale adempirà solo nel XIX sec., finisce per cancellare proprio quella differenze, altamente significative, che la dottrina althusiana della “*repraesentatio*” individua con grande chiarezza nella funzione e nella posizione giuridica del monarca e dei ceti: col risultato che, a patirne fino a divenire invisibile, è il grado relativamente alto di autonomia, del quale i ceti dispongono. Neppure si può parlare, a questo proposito, di una costruzione omogenea e desunta dal principio della sovranità popolare, nell'accezione moderna del termine. Come già presso i monarchi francesi, un'interpretazione che, in modo acritico e indifferenziato, muova da tale principio, giunge anche qui ad imbattersi nella presunta incongruenza, costituita dal carattere “aristocratico” (o ancor meglio patriarcale e presbiteriano) dell'istituzione dell'eforato <sup>(355)</sup>. La scelta più plausibile, in questo caso, è forse quella di Oestreich, che, prescindendo dalla consueta antitesi fra sovranità del principe e dei popolo, chiama in causa un concetto della “sovranità

---

<sup>(354)</sup> Contro la tesi del dualismo, sostenuta da Gierke, si vedano R. HOKE, *Die Reichsstaatslehre des Johannes Limnaeus*, Aalen 1968, p. 66 ss., e ancor prima P.J. WINTERS, *Die “Politica” des Althusius*, cit., pp. 259-260.

<sup>(355)</sup> Tipica al riguardo è la posizione di F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., pp. 411-412. Si veda anche *supra*, la nota 309.

del magistrato”: e così facendo offusca le autorità cetuali, escludendo dal discorso l’incidenza dei poteri intermedi <sup>(356)</sup>.

A mio giudizio, quando si parla della dottrina della sovranità contenuta nella *Politica* di Althusius, occorre sempre distinguere nel modo più netto ciò che essa nega da ciò che di positivo afferma, quanto al titolare e alle modalità d’esercizio della “majestas populi”. Va insomma evidenziato il fatto che la coerente negazione del dominio patrimoniale (e soprattutto dell’autocrazia principesca) non equivale già in sé ad asserire la sovranità del popolo, sul presupposto di una libera comunità di cittadini giuridicamente uguali. Nella *Politica* althusiana il “populus” si struttura gradualmente, dal basso verso l’alto, per tramite e nella forma delle consociazioni. Ma queste ultime, consentendo agli uomini di sviluppare compiutamente la propria natura socievole, non sono associazioni libere, aperte e spontanee (quali compariranno solo nella più tarda società di classe). Trattasi piuttosto di unioni simbiotiche, a carattere corporativo e prevalentemente chiuso, ossia di ordinamenti giuridici parziali, cetuali, esclusivi, nonché dotati di autonomia, di forza coercitiva all’interno e di un proprio potere di sanzione <sup>(357)</sup>. L’affermazione di Gierke, secondo il quale Althusius, con la propria dottrina del patto sociale, riduce “tutto il diritto pubblico a diritto privato” <sup>(358)</sup>, pare perciò quantomeno equivoca. Al contrario Carl J. Friedrich, criticando l’interpretazione gierkiana, ravvisa nella compagine cetuale, di cui parla Althusius, il referente concreto di una teoria dello “Stato corporativo”: e la concepisce pure, in termini più moderni, come ordinamento decentrato. Ma così facendo, egli finisce forse per concedere, al momento della “consociatio”, un’importanza persino

<sup>(356)</sup> Cfr. G. OESTREICH, *Die Idee des religiösen Bundes*, cit., p. 167, la nota 22.

<sup>(357)</sup> Cfr. F. MÜLLER, *Korporation und Assoziation. Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*, Berlin 1965, pp. 35-36. Contrariamente a quanto si legge in F. BORKENAU, *La transizione*, cit., p. 138 ss., la *Politica* di Althusius non può essere equiparata, su questi punti, alla dottrina di Hobbes.

<sup>(358)</sup> Cfr. O.v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 187. Che in Althusius — e in accordo con la visione prevalente nel suo tempo — solo differenze di grado e funzione (e non di natura) sussistano fra le “societates privatae”, quali “piccole comunità”, e le consociazioni pubbliche, è quanto rileva M. BULLINGER, *Oeffentliches Recht und Privatrecht. Studien über Sinn und Funktionen der Unterscheidung*, Berlin-Köln-Mainz 1968, p. 19 ss.

esagerata <sup>(359)</sup>. A ciò si aggiunga (ed è questo a mio avviso il punto più dubbio) che la tesi di Friedrich rammenta un po' troppo facilmente l'idea impropria dello smantellamento puro e semplice di un sistema centralizzato, echeggiando inoltre — come è tipico del periodo (l'anno 1932) — la nozione dello Stato cetual-corporativo ispirata dai “ceti *per professione*”. Tutto questo al fine di contrapporre negativamente alla società di classe il modello di un ordinamento sociale a base di ceto e con elementi di feudalesimo <sup>(360)</sup>. Se invece si intende, per “majestas populi”, la “majestas” di una comunità simbiotica (come totalità suddivisa per gradi, entro la quale gli uomini danno volontariamente seguito e attuazione alle proprie inclinazioni naturali), ecco che le incongruenze solo apparenti della dottrina althusiana della “sovranità popolare” tendono a dissolversi. E con esse dilegua l'insensatezza di un principio della “sovranità popolare”, che di democratico non ha evidentemente nulla <sup>(361)</sup>, ma che altresì riduce il potere a oggetto di un patto, il popolo sovrano a soggetto incapace di decidere il proprio ordinamento e l'autorità cetuale a organo di tutela dei propri mandanti.

La peculiarità della dottrina sociale di Althusius appare tanto più chiara ove si pensi che, nel dualismo (di cui già trattammo) fra “summus magistratus” e ceti, la rappresentazione identitaria degli efori significa ben altro che la rappresentanza politica sulla base del mandato del monarca. L'autore infatti non dà adito ad alcun dubbio quanto all'origine giuridico-corporativa della propria nozione di rappresentanza dei ceti. In merito al diritto di resistenza, che attribuisce “nomine populi” agli efori contro un governo che agisca illegalmente (cap. XXXVIII, § 30), Althusius argomenta nei termini

---

<sup>(359)</sup> Nell'introduzione a J. ALTHUSIUS, *Politica*, cit., alle pp. LXXXVI e LXXIVII, nota 2, Carl J. Friedrich osserva che: “Quella che Althusius va perfezionando è la teoria di uno Stato corporativo... Ciò che egli auspica potrebbe molto meglio connotarsi come l'equivalente di ciò che gli inglesi chiamano “local government” e che nella lingua corrente si chiama “decentramento”. Critico al riguardo è J. GOUGH, *Il contratto sociale*, cit.

<sup>(360)</sup> Si veda l'oggi fondamentale P.C. MAYER-TASCH, *Korporativismus und Autoritarismus. Eine Studie zu Theorie und Praxis der berufständischen Rechts- und Staatsidee*, Frankfurt am Main 1971.

<sup>(361)</sup> Cfr. H.-U. SCUPIN, *Die Souveränität der Reichsstände*, cit., p. 189; ID., *Der Begriff der Souveränität*, cit., p. 3; E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., pp. 193, 201 e 205-206; e P.J. WINTERS, *Die “Politica” des Althusius*, cit., pp. 259-260.

dello schema “prelato-capitolo”, e così si esprime: “ut enim concilium generale est supra Papam, collegium capituli super episcopum, & senatus supra consulem: sic & imperium, seu regnum quod optimates (*sc.* gli efori) repraesentant, supra principem” <sup>(362)</sup>. Presi singolarmente però (e anche questa è una antica formula di diritto delle corporazioni, che quasi naturalmente fa ritorno) gli “ottimati” sono sottoposti al monarca: “ephoris universi quidem magistratu summo sunt superiores, quatenus repraesentantes populum ejus nomine collegialiter quid agunt: singuli vero separatim isto magistratu sunt inferiores” (cap. XVIII, § 73) <sup>(363)</sup>. Condizione di tale incarnazione è il carattere collegiale dell’assemblea dei ceti, che ha quale fattore costitutivo il solo principio di maggioranza: “Collegium ephorum, quaecunque ratione officii expedit, illa collegialiter per majorem partem suffragiorum concludit... & hoc modo collegium illud (non singuli de collegio) repraesentat universalem consociationem, seu politiam” (§ 62). Per contro, la tradizionale dottrina delle corporazioni non prevede che l’elezione diretta da parte del popolo sia fra i requisiti indispensabili alla “repraesentatio identitatis”. Si ricordino ad esempio le affermazioni di Lupold sulla legittimazione dei principi elettori, oppure si pensi alla tesi di Cusano, secondo cui tutti coloro che sono eminenti rispetto ad altri incarnano il consenso e dunque “rappresentano”. La *Politica* di Althusius è anche qui conforme alla tradizione. Oltre all’elezione popolare, essa prende in considerazione l’elezione da parte degli ottimati, la cooptazione e persino la nomina conferita dai principi: e neppure esclude una sorta di trasmissione ereditaria della carica, che comunque ammette solo “ex populi concessione & beneficio” (§ 59). Ma quanto alle sue implicazioni, la riserva del consenso ci è già nota dall’analisi del pensiero di Cusano. L’idea che i ceti agiscano in nome del popolo inteso come un tutto, pare certo in Althusius meglio elaborata e accentuata che nei monarcomachi, data anche la teoria dell’associazione, che l’autore elabora sapientemente e nella quale tale idea

<sup>(362)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XXXVIII, 35, e anche cap. XVIII, § 74.

<sup>(363)</sup> Non manca neppure l’antico *topos* della “surrogatio” (ivi, cap. XVIII, §§ 56-57), con la necessaria conseguenza che là dove manca l’istituzione dell’eforato, “tum illa, quae ephoris alias demandantur, expediuntur consensu totius populi, tributim, curiatim, vel centuriatim, aut viritim rogato, aut collecto” (ivi, § 123).

trova coerentemente posto. Già questo rende non del tutto plausibile la tesi di Gierke, secondo cui Althusius avrebbe messo “nel massimo rilievo che efori e supremo magistrato erano semplicemente istituiti dal popolo come amministratori dei suoi diritti di maestà; che anche a loro, in caso di violazione del loro dovere d’ufficio, poteva essere ritirato il mandato dalla collettività della cui autorità erano investiti; che essi, presi singolarmente o nel loro insieme, dovevano riconoscere il popolo come loro sovrano” <sup>(364)</sup>. Vero è che, in quanto amministratori, essi dispongono solo dei diritti non propri, ma conferiti dall’esterno, che di regola competono alla figura del tutore. Lo si evince già dalla parola “epitome”, che Althusius mutua da Cusano per designare l’assemblea dei ceti dell’Impero: una parola atta a indicare il “compendio” non del popolo, ma dell’Impero medesimo <sup>(365)</sup>. Inoltre l’autore non equipara sempre e invariabilmente gli efori col “populus”, in quanto “universalis consociatio” (cosa questa che, anche prima di lui, nessuna teoria corporativa della rappresentazione identitaria ha mai pensato di fare). È perciò naturale che, *sub specie* di questa non identità di fatto, *sub specie* della componente negativa della dottrina della “majestas populi” — e data inoltre la nozione althusiana dei ceti, quali organo di governo —, le affermazioni inerenti a entrambe le categorie di amministratori finiscano per essere uguali o quantomeno analoghe. Il punto d’appoggio di Gierke consiste proprio in tali enunciazioni generiche sulla composizione del governo <sup>(366)</sup>. Ma là dove si parla solo e in special modo degli efori (al cap. XVIII, § 48 ss.), non si fa menzione di un rapporto mandatario o di un patto fra loro e il “populus” e men che mai si dice che tale patto debba

<sup>(364)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., p. 171.

<sup>(365)</sup> Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XVII, 57, e cap. XXXIII, § 1. Al riguardo si veda approfonditamente in F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, pp. 403 ss. e 411 ss.

<sup>(366)</sup> Si veda J. ALTHUSIUS, *Politica*, cap. XVIII, le prime righe, dedicate agli efori ma trattanti inizialmente l’“administratio” in generale (ossia in entrambe le sue forme concrete). Si veda inoltre ivi, § 26, ove si legge che: “Ejusmodi universalis hujus symbiosis ac regni administratores & rectores, universalis consociationis corpus, seu totum & universum populum, a quo constituti sunt, repraesentant ... ejusque personam gerunt in iis, quae Reipubl. Seu regni nomine faciant, atqua micores autoritate & potestate habentur illis, a quibus sunt constituti, & suam potestatem acceperunt”. Si veda infine ivi, cap. IX, § 22, e cap. XVIII, § 124.

essere anche lontanamente paragonabile al “patto di dominazione” da molti chiamato in causa. Se poi ci si rammenta delle affermazioni, concernenti la posizione degli efori e inclusive anche di una possibile trasmissione della carica per via ereditaria, ci si può accorgere con facilità che le cose non possono stare altrimenti. Nella *Politica* infatti, ove si tratta degli efori, il verbo usato non è “mandare” ma, non a caso, “demandare” (cap. XVIII, § 48): e questo perché sia chiaro che i diritti qui sono soltanto “conferiti”, mentre destinatari di tale trasmissione (o traslazione) sono i “praesides” e i “praefecti” delle “consociationes particulares”, incaricati della “repraesentatio”. Ma proprio questa trasmissione di diritti, ove sia fatta derivare dal popolo e inserita nel rapporto “popolo-principe”, è ciò che Althusius più decisamente contesta, contro Bodin e gli altri teorici dell’assolutismo<sup>(367)</sup>. Nella contrapposizione di principe e popolo, allorché tratta dei diritti che il popolo conferisce, onde siano usati nei confronti del governo, Althusius si muove quantomeno nel solco della vecchia idea della rappresentazione identitaria, pur concepandola, se si vuole, in un senso solo relativo. In contrasto con la rappresentanza autoritaria della comunità da parte del magistrato, la “repraesentatio” posta in essere dagli efori non prevede un mandato d’ufficio — per il quale si renderebbero necessarie la presenza di due soggetti giuridici e, fra loro, una relazione d’incarico, che non equivale al conferimento di diritti —, ma semmai una fiducia, concessa dalla comunità a un proprio collegio eminente<sup>(368)</sup>. La

---

<sup>(367)</sup> Ivi, cap. XXXVIII, § 92: “(Una delle ragioni del diritto di resistenza è) quod ut constituendi & eligendi potestatem & jus, ephori, nomine populi habent: sic & exauctorandi jus merito habent... ut enim concilio generale est supra Papam, collegiam capituli super episcopum, & senatus supra consulem: sic & imperium, seu regnum quod optimates repraesentant, supra Principem. Unde apparet, principis potestatem hac in re parem non esse potestati populi, quam in ephoros suos transtulit, sed longe inferiorem”. Si veda anche ivi, cap. XVIII, § 56.

<sup>(368)</sup> Ivi, cap. XVIII, § 92: “Tutoris, ait Barclajus, & curatoris potestas, maior est quam pupilli minorisve. Ergo etiam regis, qui Reip. curator est, maior est potestas, quam populi, aut ephorum, populum repraesentantium. Contra ego regero: regulariter domini, qui curatorem rerum & negotiorum suorum constituit, maior est autoritas et potestas, quam constituti curatoris. Ergo maior autoritas & potestas ephorum populique, qui regem constituerunt, quam regis constitui. Quod verissimum. Quod vero contra regulam illam, tutor & curator majorem, quam pupillus minorisve, auctoritatem & potestatem habeant, id accidit ob defectum voluntatis & iudicii pupilli, qui in illa aetate constitutus,

concezione medievale del “popolo”, in quanto insieme di coloro sul cui consenso il monarca deve fare assegnamento, è senza dubbio presente in tutto questo e ne costituisce pure lo sfondo ideale <sup>(369)</sup>. Il contributo di Althusius dunque sta nell’ampliare la portata di tale concetto, con l’aggiunta delle mediazioni corporative, e nel ricondurlo formalmente alle proprie fondamenta. Ma in pari tempo, concependo anche un’effettiva sovranità del magistrato, egli sottopone il concetto di “popolo” a una nuova e concreta restrizione. Durante il XVII sec. la pubblicistica imperiale non avrà più titubanze, quando si tratterà di identificare il popolo reale dell’Impero con la dieta e di riferire solo ai membri di quest’ultima l’idea della sovranità popolare <sup>(370)</sup>. La dottrina della “majestas populi”, che i monarcomachi elaborano in età prerivoluzionaria, proprio perché fa leva su di un concetto non individualistico e corporativo del “popolo” (con sfumature religiose che qui evitiamo di considerare <sup>(371)</sup>) e proprio perché possiede altri tratti salienti (il carattere cetuale, il rafforzamento teorico della posizione dei membri del consorzio politico, al cospetto del suo vertice, e infine il risalto conferito ai poteri intermedi), è certo, nei primi tempi, assai meno eversiva della teoria bodiniana della sovranità del principe <sup>(372)</sup>. E tuttavia, dato il

---

voluntatem legitimam & sufficientem habere non potest; quam tamen, postquam ad legitimam aetatem pervenit, recipit & habet, sicut alius quivis dominus in rerum suarum dispositione habet”.

<sup>(369)</sup> Cfr. H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, p. 116, e anche F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, cit., pp. 129 ss. e 276 ss.

<sup>(370)</sup> Cfr. F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., pp. 507-508, 511-512 e 528.

<sup>(371)</sup> Cfr. E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., p. 202: “Quando parlava di sovranità popolare, (Althusius) aveva in mente la sovranità di Dio, rappresentata dal Suo popolo entro la Sua comunità”. Si vedano anche ivi, pp. 182-183 e 214, e F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., pp. 342 ss., 383 ss. e 397-398. Una diversa valutazione accomuna invece studi meno recenti, fra i quali: R. TREUMANN, *Die Monarchomachen*, cit.; E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali*, cit.; K. WOLTZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht*, cit., pp. 95 ss. e 123 ss.; J.N. FIGGIS, *Studies on Political Thought*, cit., p. 116 ss.; R.W. e A.J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, cit., IV, p. 256 ss.; e C.H. BOEHNCKE, *Gedanken über Recht, Macht, Gehorsam und Widerstand in den politischen Theorien der französischen Religionskriege*, Diss. Göttingen 1953.

<sup>(372)</sup> Cfr. P.J. WINTERS, *Die “Politica” des Althusius*, cit., p. 235 ss. (in part. p. 237).

suo radicamento nei rapporti giuridici e sociali della società per ceti vetero-europea, la dottrina althusiana delle consociazioni sortisce effetti del tutto diversi, in ragione del modello di “repraesentatio” che mutua dall’ordinamento presbiteriale e sinodale della Chiesa riformata. L’idea del “patto sociale”, con la forza dirompente che racchiude, si delinea come una potenziale categoria dell’emancipazione. E in questo senso almeno si può dire che Rousseau, più tardi, farà propria la lezione di Althusius.

Un’ultima osservazione va fatta a proposito, ancora una volta, del dualismo di rappresentanza monarchica su mandato e “repraesentatio identitatis” cetuale. Althusius cerca ovviamente di sfruttarla anche allo scopo di trattare la tensione fra centralismo e forze centrifughe, a carattere federativo e particolaristico. Egli però non se la cava sbrigativamente indicando nei “sommi magistrati” gli esponenti dell’idea del “regnum” (o del principio centralistico) e negli efori coloro che impersonano l’altra idea del “populus in corpus unum” (ossia il principio federativo). Un’interpretazione così impostata finisce per trasfondere nell’oggetto della “repraesentatio” ciò che Althusius intende equilibrare, avendo in vista due tipi di “presentificazione” della comunità: e cioè la “repraesentatio” monarchica (o principesca) e quella cetuale (o consociativa). Bartholomäus Keckermann, che null’altro collega al nostro autore, riprende questa sua distinzione e la inserisce nello schema della “mixta Respublica”, col fine particolare di illustrare il temperamento della monarchia mediante l’aristocrazia <sup>(373)</sup>. Althusius invece punta a elaborare il concetto di un organo istituito dal popolo, la cui azione sia di contrappunto a quella della rappresentanza principesca. Tale è infatti il suo apporto all’evoluzione storico-concettuale che qui ci interessa: l’aver cioè teorizzato un organo rappresentativo che, espressione della comunità, dia origine e sottoponga a controllo un governo operante su mandato.

Questa idea avveniristica però sorge entro un contesto estremamente “immoderno”. Come già nella *Concordantia catholica* di Cusano, il federalismo <sup>(374)</sup> è anche qui il rovescio inseparabile di

---

<sup>(373)</sup> Cfr. B. KECKERMANN, *Systema disciplina politicae*, Francofurti 1625, p. 559 ss. (lib. II, cap. 4).

<sup>(374)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., pp. 184-185.

ogni vera o presunta “modernità”. Alla politica federale di Althusius, a questo sviluppo conseguente dell’idea del patto sociale — nel senso di una sequenza ascendente di gradi di socializzazione, sulla base sia della generica uguaglianza di tutti i raggruppamenti umani, sia della sussidiarietà dei più elevati — manca un qualsiasi appiglio teorico, onde distinguere in modo dicotomico l’apparato centrale di potere dall’autonoma società economica <sup>(375)</sup>. Che il concetto althusiano del popolo sia premoderno e non individualistico, è solo un aspetto complementare di tale lacuna. Ciò che più conta è che, facendo seguito a una teoria dell’associazione dominata dal principio di sussidiarietà e situandosi sull’orizzonte di una dottrina giusnaturalistica, tanto antiassolutistica quanto immobilistica e acritica — dottrina che considera la legge giusta e applicabile solo se conforme alla naturale giustizia —, l’idea di un organo rappresentativo, col quale i ceti partecipino all’amministrazione, ha scarse affinità col modello di una divisione dei poteri fondata sulla specificità delle funzioni. “Se si considera questo importantissimo punto di contatto fra il sistema medievale dei ceti e il costituzionalismo moderno, e lo si indaga in rapporto non alle funzioni formali o alle forme organizzative, ma ai fondamenti materiali di diritto, ecco che i rappresentanti (*sc.* gli efori), di cui Althusius parla, paiono impersonare il principio della ‘lex justa’ (come già accade, del resto, presso altri autori, di età precedente, i quali fanno menzione dei rappresentanti in relazione col diritto naturale) ... Il senso di tale principio (o requisito) non è dato da una ‘cooperazione alla stesura delle leggi’, concepita in termini formalistici e restrittivi, ma dalla volontà di sottoporre tutti gli atti dello Stato (quanto all’ispirazione generale e all’esecuzione singola) ai dettami di una giustizia unica e indivisibile” <sup>(376)</sup>. Per questo, ovunque con “representatio” si intenda la “presentificazione” dei principi universali, immutabili ed eterni del

---

<sup>(375)</sup> Si veda ancora l’introduzione di Friedrich a J. ALTHUSIUS, *Politica*, cit., p. LXXXV.

<sup>(376)</sup> Cfr. E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer*, cit., p. 231. Anche qui, val la pena ripeterlo, gli efori sono concepiti come istanza amministrativa e come istituzione di governo. Del tutto inadeguato pare invece il giudizio che compare in R. ZIPPELIUS, *Geschichte der Staatsideen*, München 1971, p. 99, secondo il quale “il modello progettato da Althusius (sommiglia) più a quello del moderno sistema di controllo di costituzionalità che non allo schema classico della divisione dei poteri”.

diritto, che vigono entro una data consociazione simbiotica, non c'è risposta teoricamente vincolante alla domanda circa il soggetto di tale “repraesentatio”: ma chiunque se ne occupi suole rispondere sempre e soltanto con un'indicazione di tipo storico-contingente. C'è poi da osservare (e con ciò torniamo al nostro quesito di partenza) che una siffatta teoria della “rappresentanza popolare” non si presta a una comparazione sistematica e “in parallelo” con la dottrina costituzionalistica di Locke. Lo Stato per ceti precede l'assolutismo, mentre la monarchia costituzionale è un fenomeno che a quest'ultimo fa seguito <sup>(377)</sup>. Quel che al contrario si può dire è che, dividendo l'amministrazione e raddoppiando la “repraesentatio”, Althusius in un certo senso anticipa la dottrina della doppia sovranità, elaborata di lì a poco da Johannes Limnaeus (1592-1660), consigliere del margravio di Ansbach: e che dunque egli precorre la concezione, la quale, nell'intento di equilibrare fra loro la monistica sovranità di Bodin e i concreti rapporti di diritto imperiale (così conciliando la francese sovranità del principe con la tedesca “sovranità del popolo”) introduce un'importante distinzione fra la “majestas realis” (che è la “vera” sovranità appartenente alla “Respublica”) e la “majestas personalis” (che ha per titolari i principi) <sup>(378)</sup>.

Per quanto Althusius sia “divenuto uno dei grandi teorici della moderna democrazia (soprattutto di quella europeo-occidentale), il cui *ethos* politico ha a fondamento la teologia riformata” <sup>(379)</sup>, è innegabile che la sua influenza, dapprima ampia, si sia poi attenuata, fino a esaurirsi già alla metà del XVII sec. <sup>(380)</sup>. Sulla scena continentale, per ragioni politiche, sociali ed economiche, il futuro vide l'affermazione dell'assolutismo e della sua teoria: e anziché Althusius favorì Bodin. Via via che, a partire dalla Guerra dei Trent'anni, imponendo ai ceti la istituzione degli eserciti permanenti, i signori

<sup>(377)</sup> Cfr. in dettaglio H. QUARITSCH, *Staat und Souveränität*, cit., I, p. 178 ss.

<sup>(378)</sup> Cfr. R. HOKE, *Die Reichsstaatsrechtslehre des Johannes Limnaeus*, cit., p. 98 ss. (e ancor prima. p. 77 ss., sui precursori di Limnaeus). Vero è peraltro che qui, ad Althusius, lo schema della “duplex majestas” è attribuito un po' troppo unilateralmente (ivi p. 74). Si vadano anche J. SAUTER, *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee*, cit., p. 199; F. DICKMANN, *Der Westfälische Frieden*, cit., p. 134 ss.; e F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., p. 477 ss.

<sup>(379)</sup> Cfr. E. WOLFF, *Grosse Rechtsdenker*, cit., p. 215.

<sup>(380)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., pp. 20 ss. e 135 ss.

territoriali presero a identificarsi sempre più con la comunità politica in quanto tale <sup>(381)</sup>, anche la “representatio” monarchica per mandato ebbe a rafforzarsi, mantenendo, da un lato, come base, l’antica dottrina della “translatio” ma traendo pure sostegno sia dalla nuova idea del “contratto”, sia dalla soppressione di ogni correttivo cetuale (per opera degli “efori” o di altri). Essa così acquisì il significato della “presentificazione” o dell’incorporamento: e suo oggetto divenne, di necessità, non più la corporazione ma la persona dello Stato. Se dunque si ammette l’esistenza di un concetto “classico” della “representatio”, che sul piano sematico equivalga al termine “potere” <sup>(382)</sup>, è anche lecito supporre che le sue radici vadano individuate nel tessuto storico e linguistico testè indicato.

## 19. *Rappresentanza della persona dello Stato.*

### I. *Rappresentanza monarchica.*

È fuor di dubbio che né il concetto della rappresentazione al modo della rappresentanza su mandato né quello della “rappresentazione identitaria” abbiano, col concetto del potere, una relazione di tipo riflessivo. Ciò significa che, anziché escluso dal lessico della “rappresentazione”, il potere, come elemento di senso, vi si trova incluso: e in un modo che, data la nostra attuale comprensione del termine, pare più o meno determinato. La ragione di ciò sta nel fatto che, parlando di rappresentanza e di potere, si fa pur sempre riferimento a un complesso ordinato, simile a quello che un tempo appariva ovvio, poiché prefigurato e “costituito” da idee quali la superiorità e la dipendenza “di natura”. Ammettendo però quale unico presupposto la generale uguaglianza dei cittadini, capita oggi che, se intesa nel senso della “pars pro toto”, la forma della rappresentazione appaia inevitabilmente espressione di una tendenza aristocratica, ossia denoti certe pretese elitarie di potere. Non solo: quel che può dirsi per questa idea difforme della “rappresentazione identitaria” vale non meno per le applicazioni a cui, in

<sup>(381)</sup> Cfr. G. OESTREICH, *Ständetum und Staatsbildung*, cit., pp. 70-71.

<sup>(382)</sup> Così Otto Kimminich, in *VVDstRL*, XXV, 1967, p. 255 (epilogo), con riferimento a Leibholz.

politica, soggiace il concetto civilistico della rappresentanza su mandato, specie laddove a esse si ricorre per tratteggiare le analogie pubblicistiche di istituti quali la tutela e la presidenza. Ma così come, a monte di ogni versione moderna, la “rappresentazione identitaria” mantiene un legame essenziale con l’idea della solidarietà fra affiliati — e dunque, alla maniera di Cusano, prevede fra loro una sia pur vaga unanimità d’intenti —, allo stesso modo, anche l’esposizione specificamente politica della rappresentanza su mandato non ha nel potere l’unica componente semantica, né ammette che solo a questa la si riduca. In Althusius, proprio perché utile a denotare la posizione giuridica del sommo magistrato o del “governo”, la rappresentazione al modo della rappresentanza su mandato serve anzitutto a situare il titolare della più alta e più completa delega di potere. Essa cioè indica (e delimita razionalmente rispetto allo scopo) un’autorizzazione ad agire in favore o contro di terzi, così rimarcando la condizionatezza del diritto al comando, di cui dispone ogni ufficiale, che non comanda “per sé” o per diritto proprio.

Le cose cambiano quando il termine “rappresentazione al modo della rappresentanza su mandato” entra a far parte della dottrina della monarchia (umanamente) illimitata. Con largo anticipo sui monarcomachi e sulla reazione destata dalle guerre di religione facenti seguito alla Riforma <sup>(383)</sup>, questo sviluppo vien già delineandosi nelle teorie, di stampo assolutistico, che civilisti come Baldo elaborano a partire dal Trecento <sup>(384)</sup>: e prende forma poi, durante il Quattrocento, tramite soprattutto l’alleanza, in funzione anticonciliare, che si instaura fra la curia e i principi <sup>(385)</sup>. Del ruolo chiave a cui adempie, entro un simile contesto, l’ecclesiologia di Torquemada, già si è parlato in precedenza. Un semplice accenno può inoltre bastare a rammentare nomi ormai noti come quelli di Niccolò de’ Tedeschi (Panormitanus), Pietro Del Monte, Antonio Roselli,

---

<sup>(383)</sup> Cfr. F. WOLTERS, *Ueber die theoretische Begründung des Absolutismus im siebzehnten Jahrhundert*, in *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und zur Geschichtslehre. Zu den Ehren Gustav Schmollers*, Berlin 1908, pp. 201-222.

<sup>(384)</sup> Cfr. R.W. e A.J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, cit., IV, p. 89 ss.

<sup>(385)</sup> Sul tema si veda J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931, p. 110 ss.

Antonio da Firenze ed Enea Silvio Piccolomini (Pio II) <sup>(386)</sup>. Comune a tutti è la prospettiva di un incondizionato accentramento di tutto il potere pubblico. Rispetto a essa qualsiasi limitazione della prerogativa monarchica appare quale lacuna e segno di un ordine imperfetto. E, contrariamente alla funzione d'origine, la rappresentanza su mandato acquista un nuovo significato corrente: quello cioè dell'incarnazione personale di un'unità politica, che tende via via a specificarsi come unità nazionale. Più tardi Vattel affermerà che il sovrano (e lui soltanto) “rappresenta la propria nazione”. Sarà infatti il monarca a riunire “nella propria persona tutta la maestà che appartiene all'intero corpo della nazione” <sup>(387)</sup>.

## II. Ugo Grozio.

Il nuovo significato, che la rappresentanza principesca viene ad assumere, affiora con particolare chiarezza — e rende pure esplicito il parallelismo fra le figure del papa e del monarca secolare — in un passo di Angelo degli Ubaldi (un fratello di Baldo: 1328 — ca.1407). Il pontefice, l'imperatore e i principi sono da lui collocati totalmente al di sopra e al di fuori delle rispettive gerarchie di ufficiali. E ciò con la motivazione seguente: “In principe repraesentantur omnes gradus, cum ab ipso velut a mari omnes fontes omnium iurisdictionum descendat” <sup>(388)</sup> (si noti, per inciso, la peculiarità della costruzione grammaticale al passivo).

Oltre ai frequenti richiami alla “lex regia”, questo concetto della rappresentanza principesca ha a fondamento l'idea di un'originaria e completa trasmissione, tramite il “popolo”, dei diritti appartenenti alla “totalità”. Alla base c'è insomma la teoria della “translatio”, che in questo caso prevale sull'idea della semplice concessione. Già Zabarella se ne è avvalso per fondare il diritto dell'imperatore alla

---

<sup>(386)</sup> Su questi autori e soprattutto su Antonio Roselli si veda K. ECKERMANN, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens*, cit.

<sup>(387)</sup> Cfr. E. de VATTEL, *Le droit des gens*, cit., lib. I, cap. IV, § 40. Si veda al riguardo R. KOSER, *Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte*, in Hz, LXI, 1889, pp. 246-287.

<sup>(388)</sup> Cfr. A.de UBALDIS PERUSINUS, *In primam Digesti veteris partem acutissima commentaria*, Augusta Taurinorum 1580, fol. 24v (de iurisdictione omnium, iudicium rubr., Dig. 2, 1, nn. 1-2).

convocazione del concilio, in via sussidiaria — ove sussista un'incapacità a operare anche da parte del collegio cardinalizio — col carattere rappresentativo dell'ispettore stesso: e ha posto inoltre la “translatio” a fondamento di tale rappresentanza. Leggiamo infatti: “Ipse autem Imperator repraesentat totum populum Christianum cum in eum translata sit iurisdictio, et potestas universi orbis” (389). È tuttavia Ugo Grozio colui che, in un modo paradigmatico per la giovane scienza dello “jus publicum”, riprende l'argomento della “translatio” (390), lo ricollega all'idea del patto sociale (391), e trae da ciò le conseguenze giuridiche più efficaci a vantaggio del “princeps legibus solutus”. Così recita la formula da lui ideata: “Est enim Rex proprie Regis nomen obtinens non tantum singulis de populo, sed et toto populo universo superior” (392). Ne deriva che il potere del re

---

(389) Cfr. F. ZABARELLA, *Super Primo Decretalium subtilissima commentaria, tomus primus*, Venetiis 1602, fol. 107v (cap. 6 X 1, 6 n. 5).

(390) Cfr. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, a cura di B.J.A. de Kanter-van Hettinga Tromp, Lugduni Batavorum 1939, p. 101 (lib. I, cap. III, § VIII, n. 1). Il brano qui citato, nella versione tedesca (poi tradotta in italiano) che ne dà Walther Schätzel (cfr. *Die Klassiker des Völkerrechts*, Tübingen 1950, I, p. 91), così recita: “In primo luogo occorre qui respingere l'opinione di coloro che attribuiscono sempre e comunque al popolo il potere supremo, tanto che al medesimo sarebbe consentito ostacolare e punire con la forza i re che facciano un cattivo uso del loro potere. Questa tesi è già stata la causa di molti guai e, se mai penetrasse negli animi, potrebbe provocare ancora tanti danni, come a ogni uomo saggio è dato immaginare. Contro di essa valgono perciò i seguenti argomenti di prova. Ogni uomo, sempre che lo voglia, può volontariamente farsi schiavo di un privato, come è consentito dalla legge giudaica e da quella romana. Per quale ragione infatti a un popolo indipendente non dovrebbe essere permesso di mettersi alle dipendenze di uno o più individui, in modo tale che costui o costoro assumano su di sé i suoi diritti di governo senza dovere in cambio alcunché? Neppure è lecito dire che una cosa del genere non può essere presunta, poiché qui non si tratta di supposizioni ma di ciò che è giuridicamente ammissibile. Ed è infine superfluo chiamare in causa gli svantaggi che dalla scelta suddetta derivano o possono derivare. Non è infatti immaginabile una forma di governo che sia completamente esente da rischi o da svantaggi”.

(391) Cfr. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, cit., p. 254 (lib. II, cap. V, § XXIII): “Consociatio qua multi patres familiarum in unum populum ac civitatem coeunt maximum dat ius corpori in partes: quia haec perfectissima est societas: neque ulla est actio hominis externa, quae non ad hanc societatem, aut per se spectet, aut ex circumstantiis spectare possit”.

(392) Cfr. H. GROTIUS, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Francofurti 1690, p. 40 (cap. IV, § 3).

non può essere limitato da alcuna legge positiva <sup>(393)</sup>. Prese isolate, affermazioni del genere possono certo apparire superficiali e persino sensazionalistiche. Anche per questo val la pena osservare come il loro retroterra teorico sia di gran lunga più importante. Grozio fa propria la dottrina della doppia sovranità, che è in voga ai suoi tempi e che distingue previamente la “majestas realis” dalla “majestas personalis”. La prima è intesa come “attributo essenziale, inalienabile e indistruttibile della totalità del popolo”, mentre la seconda è, al contrario, “la pienezza di poteri, che spetta al regnante in virtù del patto di dominazione” <sup>(394)</sup>. Grozio sottopone tutto questo a una trasformazione teorica di ampia portata, e ne ricava una dottrina che all’unica “summa potestas” assegna un duplice titolare. Così come la facoltà visiva pertiene tanto a un soggetto generale (il corpo), quanto a uno particolare e immediato (l’occhio), il potere sovrano, a sua volta, ha quale soggetto generale la “civitas” (ossia la comunità civile tutta intera) e quale soggetto particolare una o più persone (a seconda di ciò che è stabilito dalla consuetudine e dal diritto) <sup>(395)</sup>. Su questa base il mero esercizio di un diritto esterno (qual è il potere statale), in presenza di condizioni determinate, non può che essere pensato, già in sé, come un diritto illimitato e illimitabile. E non per nulla, nel prosieguo dell’esposizione, Grozio si prodiga a confutare la tesi, secondo cui il potere sovrano rimane sempre e comunque presso il popolo (e gli va quindi attribuito senza

---

<sup>(393)</sup> Ivi, p. 2 (cap. I, § 1): “Summa Potestas dicitur, quia superiorem inter homines non habet”. Si veda anche ivi, p. 78 (cap. VI, § 14): “E quibus evincitur Jus Summae Potestatis non limitari per legem positivam. Jus enim alicujus limitare non est nisi superioris, at nemo se superior. Hinc et Augustinus dixit: Imperatorem non esse subjectum legibus suis, ut qui in potestate habeat alias leges ferre”. Cfr. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, p. 316 ss.

<sup>(394)</sup> Cfr. J. SAUTER, *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee*, cit., p. 199. Si veda anche *supra*, nota 378.

<sup>(395)</sup> Cfr. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, cit., pp. 100-101 (lib. I, cap. III, § VII): “Subiectum aliud est commune, aliud proprium: ut visus subiectum commune est corpus, proprium oculus, ita summae potestatis subiectum commune est civitas, quam perfectum coetum esse supra diximus. ... Subiectum ergo commune summae potestatis esto civitas, ita ut iam diximus intellecta. Subiectum proprium est persona, una pluresve pro cuiusque gentis legibus ac moribus”. Si veda ancora J. SAUTER, *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee*, cit., pp. 203-204, la nota 61.

eccezioni), dato il pericolo che, a impadronirsene con la forza, siano monarchi non disposti al buon governo <sup>(396)</sup>.

### III. *Johann Christoph Beckmann: rappresentanza della persona dello Stato.*

Nel formulare queste sue riflessioni, Grozio non parla mai esplicitamente di “rappresentazione”. Ben più frequente è l’uso che del termine fanno i suoi epigoni <sup>(397)</sup>. Verso la metà dell’Ottocento, Romeo Maurenbrecher già indicherà come loro “tratto distintivo” la dottrina del carattere rappresentativo del monarca <sup>(398)</sup>. Ma occupiamoci anzitutto di Johann Christoph Beckmann (1641-1711), il quale, oltre che docente di varie discipline (dapprima la lingua greca, poi la storia e la politica, e infine la teologia), fu colui che in Germania divulgò l’opera di Grozio e ne promosse l’esegesi <sup>(399)</sup>. Nella *Dissertatio XII (De majestate)* delle *Meditationes politicae*, edite nel 1672, Beckmann sostiene la tesi che il popolo abbia facoltà di trasmettere a un individuo singolo la piena “majestas”. Per dimostrarla egli ricorre all’esempio consueto della “lex regia”: e alla domanda “utrum populus private an cumulative majestatem conferat”, risponde, in accordo con Grozio, chiamando in causa la teoria della “translatio” <sup>(400)</sup>. Subito dopo Beckmann replica l’argomentazione groziana circa il doppio soggetto del potere supremo. Il suo intento precipuo — e il punto di maggior rilevanza nel presente contesto — è asserire l’identità di tale soggetto, sia con la comunità,

<sup>(396)</sup> Cfr. *supra*, la nota 390.

<sup>(397)</sup> Si vedano al riguardo E. WOLFF, *Grotius, Pufendorf, Thomasius. Drei Kapitel zur Gestaltungsgeschichte der Rechtswissenschaft*, Tübingen 1927, p. 28 ss., e P. WIAECKER, *Storia del diritto privato moderno*, cit., I, p. 459 ss.

<sup>(398)</sup> Cfr. R. MAURENBRECHER, *Die deutschen regierenden Fürsten und die Souveränität. Eine publicistische Abhandlung*, Frankfurt am Main 1839, p. 37.

<sup>(399)</sup> Cfr. J. Ch. BECMAN, *Hugonis Grotii De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, in quibus Jus Naturae et Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur, cum annotatis auctoris ex postrema ejus ante obitum cura etc.*, Francofurti ad Viadrum 1691. Sulla recezione di Grozio in Germania si veda E. REIBSTEIN, *Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff*, in *ZaöRV*, XV, 1953, pp. 76-102 (in part. p. 78, la nota 7). Su Beckmann quale grande oppositore di Althusius si veda in O.v. GIERKE, *Giovanni Althusius*, cit., pp. 21 e 30-31, la nota 5.

<sup>(400)</sup> Cfr. J. Ch. BECMAN, *Meditationes Politicae XXIV dissertationibus academicis expositae*, Francofurti ad Od. 1672, pp. 89-96 (in part. pp. 91-92).

che, nell'esercizio dei propri diritti, va considerata come persona morale (“Subjectum majestatis est tum Respublica, seu persona moralis quam Resp. induit pro exercitio jurium suorum”), sia con le persone naturali o singole che tale persona giuridica rappresentano (“Tum personae singularis, seu personae singulares, quae moralem istam repraesentant”) (401). Beckmann è infatti propenso ad accettare la dottrina della doppia maestà solo a partire da questa specifica distinzione di “rappresentante” e “rappresentato”: “Majestatem Realem & Personalem admittimus, si Reali intelligatur ista quam Resp. gerit, Personali v. eadem dum a certis personis in Rep. repraesentatur; Nec tamen ideo duplex Majestas fit, sed eadem manet, nisi eo modo distinguenda quo Repraesentans & Repraesentatum discernuntur” (402). Egli così giunge a negare l'assioma che: “Regem esse majorem singulis, sed minorem universis”. Dotato di carattere rappresentativo, il principe è parificato alla comunità civile, poiché quest'ultima, come persona giuridica, è da lui “resa presente” in immagine: “Quia n. Princeps universos s. Remp. repraesentat,

---

(401) Ivi, p. 93. Beckmann qui osserva incidentalmente che il potere supremo, anche nelle forme aristocratica e democratica, resta indiviso nell'unica “persona moralis” della comunità, “quam omnes (sc. tutti i titolari del potere medesimo) simul gerunt”. Sul concetto della “persona morale” si veda poi S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, a cura di G. Mascovius, Frankfurt am Main 1967, I, p. 12 (lib. I, cap. I, § XII): “Entia moralia, quae ad analogiam substantiarum concipiuntur, dicuntur personae morales, quae sunt homines singuli, aut per vinculum morale in unum systema connexi, considerati cum statu suo aut munere, in quo in vita communi versantur. Sunt autem personae morales vel simplices vel compositae. Simples pro discrimine statuum vel munerum, in quibus versantur, sunt vel publicae vel privatae, prout ipsorum munus immediate ad usum societatis civilis, aut proprium cuiusque commodum spectat”. Si veda anche ivi, p. 14 (§ XIII): “Persona moralis composita constituitur, quando plura individua humana ita inter se uniuntur, ut quae vi istius unionis volunt aut agunt, pro una voluntate, unaque actione, non pro pluribus censeantur. Idque tunc fieri intelligitur, quando singuli voluntatem suam, voluntati unius hominis aut concilii ita subiiciunt, ut pro omnium voluntate & actione velint agnoscere, & ab aliis haberi, quicquid iste decreverit aut gesserit circa illa, quae ad unionis eius naturam ut talem spectant, & fini eiusdem congruunt”. Si veda al riguardo H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin 1958, pp. 19 ss. e 58 ss.

(402) Cfr. J. Ch. BECMAN, *Meditationes Politicae*, cit., p. 93. Sulla critica della dottrina della doppia maestà si veda anche B. CELLARIUS, *Politicae succinctae. Ex Aristotele potissimum erutae ac ad praesentem Imperii Romani statum multis in locis accommodatae libri II*, Ienae 1668, p. 180 ss. (cap. VII, § 18 ss.). Si veda infine F.H. SCHUBERT, *Die deutschen Reichstage*, cit., p. 490 ss.

eadem non minor erit, sed ipsi aequalis; Veluti imago quam speculum repraesentat, prorsus aequalis est faciei extra speculum repraesentatae” (403).

In Beckmann trova conferma quanto già emerso in epoche precedenti e palesatosi poi, con grande chiarezza, nell’opera di Althusius: che cioè, dal punto di vista della storia dei concetti, la rappresentanza su mandato ha nella rappresentazione identitaria, e non nella “repraesentatio identitatis” cetuale, la propria forma peculiare. Non sorprende che là dove permane più forte l’influsso delle tradizioni scolastiche, la rappresentanza monarchica, in quanto “majestas”, anziché derivata dalla “majestas populi” o “reipublicae”, sia concepita sul calco della maestà divina. Valga per tutti l’esempio di Bossuet, a detta del quale i re “sono consacrati dal loro ufficio, essendo i rappresentanti della maestà divina, deputati (sic!) dalla Provvidenza all’esecuzione dei Suoi disegni” (404). In sintonia col senso che la gnoseologia coeva attribuisce alla mediazione fra mondo esterno e mondo interiore, il termine “repraesentatio” vale inoltre ad esprimere la mediazione fra Dio e il popolo (405). Il lessico della “repraesentatio”, in uso presso i teorici dell’assolutismo, non è infatti immune alle influenze che la gnoseologia moderna esercita per tramite di analoghe espressioni. Si pensi solo all’analogia con l’immagine speculare, che Beckmann utilizza e della quale — come vedremo meglio più avanti — si serve esplicitamente anche Hobbes nel *De cive*.

“Rappresentazione” ormai è un *terminus technicus*, di impronta assolutistica, che denota l’azione del potere e ha quale soggetto una comunità civile intesa come persona morale. Si vede da qui quale sia

(403) Cfr. J. Ch. BECMAN, *Meditationes Politicae*, cit., p. 93.

(404) Cfr. J.-B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte*, Paris 1790, p. 83 (lib. II, art. 2, prop. 2). Così come Beckmann parla del monarca come dell’immagine che pertiene alla persona morale della comunità, Bossuet, a sua volta, scrive che: “La maestà è l’immagine della grandezza di Dio nel principe” (ivi, p. 237: lib. V, art. 4, prop. 1). Sul tema si vedano: A. WAHL, *Politische Ansichten des officiellen Frankreich im achtzehnten Jahrhundert*, Tübingen und Leipzig 1903, p. 2 ss.; e G. LENZ, *Französische Staatslehren im 17. und 18. Jahrhundert*, Hamburg 1925, pp. 10 ss. e 18 ss.

(405) Sul tema della “grazia di Dio” si vedano J. HASHAGEN, *Staat und Kirche*, cit., p. 483 ss. (in part. p. 494), e K. ECKERMANN, *Geschichte des monarchischen Gedankens*, cit., pp. 104 ss. e 107-108.

il vero (ancorché solo inconsapevolmente attivo nella storia) retroterra ideale della teoria che, riprendendo la dottrina canonistica della “persona repraesentata”, crede di poter spiegare, su questa base, come e perché la “rappresentazione” abbia acquisito (presuntivamente) il significato della luogotenenza (o della vicarietà giuridica), che le era estraneo in origine <sup>(406)</sup>. Questo schema di riferimento, poiché poco meditato quanto alle premesse storiche, porta quella teoria a equivocare non solo il nucleo semantico della canonistica “persona repraesentata”, ma anche, in definitiva, il tratto peculiare dell’idea della “rappresentazione” assolutistica. È infatti ovvio che, a tre secoli di distanza da Bartolo e da Baldo, si sia ormai persa ogni traccia del significato della vicarietà giuridica, in quanto diretta attribuzione. Nell’attuale contesto, il termine “repraesentatio” ha una valenza semantica diversa e più ampia: serve cioè a indicare che l’acquisizione di un diritto estraneo, qual è la “majestas populi” o “reipublicae”, è di per sé un diritto (oggettivo), come asserito da Pufendorf sulla scia della bodiniana “sovranità del principe” <sup>(407)</sup>. Di un tale diritto, spettante non al monarca come persona ma alla sua dinastia, Beckmann parla diffusamente, rubricandolo come “jus repraesentandi universos seu Rempubli- cam” <sup>(408)</sup>. Questo termine non indica più la facoltà di agire direttamente per o di fronte al “populus” o alla “respublica” (facoltà conferita mediante il patto di dominazione e controllata dagli organi dei ceti), ma designa la personificazione giuridica dello Stato (o della nazione) ossia l’unità morale, che è ancora inclusiva del popolo (ma solo come substrato) e che possiede una capacità giuridica di azione, fondata esclusivamente sulla personificazione monarchica, al punto di concretarsi solo in atti di potere. Il principe, poiché rappresenta la comunità civile, è per Beckmann l’equivalente di essa <sup>(409)</sup>: e il “crimen laesae majestatis” si configura perciò come azione abietta

<sup>(406)</sup> Cfr. *supra*, le prime righe del cap. 11.

<sup>(407)</sup> Cfr. S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, cit., pp. 235-239 (lib. VII, cap. VI, §§ XIV-XVII). Si vedano al riguardo: H. REHM, *Die Staatsrechtswissenschaft*, cit., p. 249; H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Pufendorfs*, cit., p. 73; e U. HÄFELIN, *Die Rechtspersönlichkeit des Staates*, cit., I, p. 40.

<sup>(408)</sup> Cfr. J. Ch. BECMAN, *Meditationes Politicae*, cit., p. 93.

<sup>(409)</sup> Cfr. *supra*, la nota 403.

“adversus statum Reipubl. aut illius qui eam repraesentat” (410). Bossuet, parlando “ad usum delphini” della facoltà rappresentativa del monarca, ne esplicita il significato con la formula, notoriamente ancor più semplice, che recita: “Tutto lo Stato è in lui” (*tout l'état est en luy*) (411). Si potrebbe quasi affermare che ormai il lessico della “rappresentazione” venga selezionato allo scopo di articolare la modalità d'esistenza, in base alla quale la persona del sovrano *coincide* con quella dello Stato.

Il punto decisivo, in questa fase particolare dell'evoluzione del concetto, risiede in ciò: che il motivo della rappresentanza monarchica (o più in generale, la rappresentanza del magistrato) è determinato dall'idea della personalità dello Stato, così come viene affermandosi, quale elemento essenziale, nella teoria del principato assoluto (412). Oltre agli apporti giuridici, forniti da Beckmann sulla scia di Grozio, essa riceve un'elaborazione filosofica, da parte di quell'altra autorità che ha nome Thomas Hobbes. Una simile combinazione di elementi relega in subordine l'obiezione elevata da Christof Besold, sulla base dello schema classico “caput-corporis”. Egli infatti, nel 1625 (lo stesso anno di pubblicazione dell'*opus magnum* groziano), osserva ormai vanamente che: “Nunquam sane censendum est, totam et universam Rempublicam per Principem repraesentari. Caput est, non totum Corpus. Et quemadmodum in corpore humano, etiam aliarum partium functiones sunt: ita & adhuc corporis publici, et populi aliqua est Maiestas” (413).

(410) Cfr. J. Ch. BECMAN, *Meditationes Politicae*, cit., p. 96.

(411) Cfr. J.-B. BOSSUET, *Politique*, cit., p. 237 (lib. V, art. 4, prop. 1): “Dio è infinito, Dio è tutto. Il principe in quanto principe non è considerato un uomo particolare: egli è un personaggio pubblico, tutto lo Stato è in lui, la volontà di tutto il popolo è racchiusa nella sua. Così come in Dio è riunita ogni perfezione e virtù, allo stesso modo nella persona del principe è riunita tutta la potenza dei particolari”.

(412) È quanto dimostra chiaramente, anche se un po' controvoglia, R. HÖHN, *Ueber den individualistischen Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, Berlin 1935, p. 142 ss., che si sforza di dimostrare come la letteratura giusnaturalistica del XVII e XVIII sec. ormai non ammettesse più il concetto, elaborato nel secolo precedente, della personalità invisibile dello Stato e dei suoi organi. Sul tema si vedano anche W. ZUBER, *Die Staatsperson Pufendorfs im Lichte der neuen Staatslehre*, in AÖR, NF XXX, 1939, pp. 33-70, e U. HÄFELIN, *Die Rechtspersönlichkeit des Staates*, cit., I, pp. 31 ss. e 38 ss.

(413) Cfr. Ch. BESOLD, *Dissertatio Politico-iuridica, de Majestate in genere: ejusque*

IV. *Hobbes.*

L'incorporabile superiorità che la teoria politica hobbesiana palesa, tanto nella radicalità dei principî, quanto nella coerenza delle argomentazioni e dei passaggi, dipende, come già dicemmo dal suo impianto filosofico: e dunque da un carattere che, in ultima analisi, è assai più astrattamente teorico che politico e pratico. Certamente il filosofo di Malmesbury ragiona anche in termini giuridici, ben conoscendo la scienza del diritto e la dottrina del diritto naturale. È poi innegabile che, avendo chiara nozione del mutamento sociale e della sua dinamica (si pensi al rovesciamento in atto nella società del periodo, nel suo sistema gerarchico e cetuale, nella distribuzione fino ad allora immutabile dei benefici e degli oneri, nei legami che, a scapito delle propensioni individuali, vincolano tradizionalmente ogni funzione alla terra) e valutando opportunamente l'insorgere della "moderna società senza vincoli" (con quel suo "carattere antagonistico" <sup>(414)</sup> che denota le prime fasi della società di mercato e della concorrenza protocapitalistica), Hobbes dia anche prova di una notevole sensibilità politica. E ciò anche se, vicino personalmente alla *gentry*, egli non ha rapporti di alcun tipo con la borghesia mercantile londinese o coi presbiteriani delle città <sup>(415)</sup>. Infine va rimarcato l'acume politico che Hobbes dimostra nel riconoscere la

---

*juribus specialibus, in tres sectiones distributa*, Argentorati 1625, pp. 5-6 (sectio I, cap. I, § IV).

<sup>(414)</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971 (Neudr. Stuttgart 1925), p. 206.

<sup>(415)</sup> Cfr. F. BORKENAU, *La transizione*, cit., p. 449 ss. Si veda pure K. THOMAS, *The Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in K.C. BROWN (a cura di), *Hobbes Studies*, Oxford 1965, pp. 185-236. L'autore polemizza con l'interpretazione di Macpherson (cfr. *Libertà e proprietà*, cit., pp. 33-131) della filosofia politica di Hobbes sulla base del suo carattere protoborghese. Egli ne rileva e ne documenta i legami con l'aristocrazia feudale e con la sua sfera di valori. C'è da dire, peraltro, che simili opzioni soggettive sono assolutamente distanti (senza con questo escluderle totalmente) dalle condizioni oggettive entro le quali la teoria hobbesiana è maturata. Si veda poi l'introduzione di Iring Fetscher a Th. HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Neuwied und Berlin 1966, pp. IX-LXIV (in part. pp. LVI-LVII). E infine si consideri G. OESTREICH, *Die Idee des religiösen Bundes*, cit., p. 159, che vede Hobbes impegnato in una segreta lotta contro lo spirito del "covenant of grace". Sulla stessa linea di Oestreich si colloca W. FÖRSTER, *Thomas Hobbes und der Puritanismus*, Berlin 1969.

necessità di un potere sovrano, il quale, come potere univoco e non vincolato di legislazione, regoli questa società concorrenziale e ne governi le trasformazioni interne <sup>(416)</sup>. Può darsi che la concezione meccanicistica e affatto inorganica della società, quale “sistema di relazioni di mercato”, sia per Hobbes la premessa, anziché la conseguenza, della sua nozione materialistica degli uomini, in quanto “sistemi automatici di materia in movimento” <sup>(417)</sup>: ciò, ammettendo almeno per ipotesi che fra premesse politiche e teoria filosofica possa sussistere un tale nesso causale. Ma a parte queste e altre considerazioni occorre dire che, alla fin fine, il radicalismo politico del *Leviatano* non favorisce nessuno (monarchisti o parlamentari, *whigs* o *tories*), tanto che nessuno è propenso ad accettarlo <sup>(418)</sup>. Esso scaturisce infatti dall’individualismo elementare, al quale Hobbes si attiene per scelta gnoseologica: è cioè un portato del suo radicalismo *logico* (giusta l’osservazione di Cassirer) <sup>(419)</sup> e dunque del rigore con cui egli applica alla politica la nozione moderna e strumentale della logica o, se si vuole, l’idea della conoscenza in quanto costruzione a posteriori. In termini più concreti si può intendere con ciò la coerenza che Hobbes dimostra nell’applicare il metodo risolutivo e compositivo di Galileo, e nel dedurre, dai propri postulati elementari, una definizione causale, meccanicistica e genetica dello Stato <sup>(420)</sup>. Certo, una costruzione

---

<sup>(416)</sup> Sulla funzione sociale della teoria hobbesiana della sovranità si vedano F. BORKENAU, *La transizione*, cit., pp. 443 e 445, e G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 120 ss.

<sup>(417)</sup> Cosa che invece MacPherson (ivi, pp. 102-103) ritiene possibile. È questa a mio avviso un’ipotesi fuorviante. Si veda inoltre la critica a Borkenau in H. GROSSMANN, *Die gesellschaftlichen Grundlagen*, cit.

<sup>(418)</sup> Si vedano al riguardo: J. BOWLE, *Hobbes and his Critics. A Study in seventeenth Century Constitutionalism*, London 1951; S.J. MINTZ, *The Hunting of the Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge 1962; G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 98 ss.; e l’introduzione di Fetscher (cfr. *supra*, la nota 415), p. LVIII ss.

<sup>(419)</sup> Su quanto segue si veda in generale E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 339 ss. Fondamentale è ancora F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., p. 110 ss. Si segnala inoltre J. DENNERT, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart 1964, p. 70 ss.

<sup>(420)</sup> Si veda in generale G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 33 ss., e più in particolare: J.W.N. WATKINS, *Hobbes’s System of Ideas. A Study in the Political*

come la sua, derivando gli obblighi giuridici da regolarità fisico-meccaniche, pone non pochi problemi a chi come noi è avvezzo, dai tempi di Hume, a ritenere logicamente impossibile la deduzione di enunciati imperativi (*Sollen-Sätze*) da semplici constatazioni di fatto <sup>(421)</sup>. E proprio simili difficoltà ci portano di volta in volta a negare il postulato della consequenzialità estrema (Oakeshott), a ricusare come non filosofici gli argomenti normativistici di Hobbes (Stephen, Polin), a separarne la dottrina dei diritti e dei doveri dal determinismo fisico (Strauss) o dal materialismo e dalla psicologia egoistica (Tönnies, Taylor, Warrender, Iltng), a dare al tutto un'interpretazione teologica (Hood) o a relativizzarlo con approfondimenti storico-sociologici. Quest'ultima via è la preferita da Macpherson, che la segue brillantemente interpolando alla teoria un modello di "società possessiva di mercato" <sup>(422)</sup>. Essa però lo induce a concludere che Hobbes misconosce la situazione sociale e le tendenze evolutive del suo tempo in uno dei tratti essenziali: che cioè, accecato dal proprio individualismo, egli sottovaluta o trascura totalmente il fenomeno dei contrasti di classe e il problema, da ciò scaturente, della *coesione* sociale fra le classi <sup>(423)</sup>. Tale obiezione fa emergere, nei suoi aspetti generali, il problema epistemologico di

---

*Significance of Philosophical Theories*, London 1965, pp. 47 ss. e 66 ss.; M.M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, New York and London 1966, p. 228 ss.; W. RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970, pp. 10 ss., 17 ss., 21 ss. e 30 ss.

<sup>(421)</sup> Si veda soprattutto l'introduzione di Karl Heinz Iltng a F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., p. 46 ss., nonché, dello stesso autore, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in *Philos. Jb.*, LXXII, 1964-65, pp. 84-102, e G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 25 ss.

<sup>(422)</sup> Ivi, pp. 23-131. Si veda anche l'introduzione di Fetscher (cfr. *supra*, la nota 33), pp. LII-LVIII. Siccome "le difficoltà logico-formali del sistema" possono "venire alla luce" solo "se si ignora il problema storico di partenza di Hobbes e si scinde il suo sistema dal nesso storicamente determinato" (cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972, p. 35), ecco Macpherson (cfr. *Libertà e proprietà*, cit., p. 38) dichiarare, non a torto, che "nell'affrontare i problemi della coerenza e adeguatezza logica di Hobbes" vale la pena volgersi a "considerazioni sociali e storiche". Capita altresì che, sul terreno delle interpretazioni di Hobbes, sbocci talvolta qualche fiore inquietante. È il caso, ad esempio, di P.C. MAYER-TASCH, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965, sul quale si vedano le mie annotazioni (relative anche all'interpretazione hobbesiana in generale) in *AöR*, XCI, 1966, pp. 122-135.

<sup>(423)</sup> Cfr. G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 112 ss.

una “logicizzazione della contingenza”, ossia rende tangibile l’impossibilità di procedere, da premesse nominalistiche, a una matematizzazione completa della natura <sup>(424)</sup>. Ma è pur vero che tante difficoltà interpretative, come anche i dubbi circa la consistenza della filosofia hobbesiana, non bastano a dissolvere l’impressione di una straordinaria forza di pensiero, che punta dritto alla radice delle cose e non arretra dinanzi alle conseguenze più estreme.

L’elaborazione costruttivistica dell’oggetto della conoscenza — la stessa che a poco a poco rimpiazza la realtà osservata con quella pensata — trae notoriamente le mosse dallo “stato di natura” o, per meglio dire, dagli individui singoli, i quali, sospinti dalle passioni, si delineano quali elementi o “corpora” del “politico”. Tali individui, come Macpherson ha ben dimostrato <sup>(425)</sup>, palesano tuttavia bisogni e modi di comportamento acquisiti socialmente. Sono cioè dominati da passioni (l’invidia competitiva, la diffidenza, la brama di onori), le quali, poiché rivolte soprattutto a oggetti della civiltà che rendono buona e comoda la vita, non possono essere pensate che come passioni sociali. Lo “stato di natura” hobbesiano è in realtà una condizione di vita associata, la quale, descritta solo in termini negativi (dunque, in assenza di commercio, industria, traffici, scienza e arte), si palesa come effetto della mancanza di un’ autorità politica. Procedendo per astrazione logica, troviamo qui distinte due fasi. Nella prima, la condizione naturale degli uomini, quale sussiste sotto le condizioni sociali date, è estrapolata dal suo concreto contesto socio-storico: e nella seconda è poi sospinta fino alle logiche conseguenze nello “stato di guerra” <sup>(426)</sup>. La condizione naturale inoltre fa sì che il potere e la libertà personali appaiano come beni disponibili individualmente, ossia come possibili oggetti di atti giuridici volontari. Rispetto alle dottrine dello “stato di natura”, che risalgono alla tradizione aristotelico-tomistica e stoico-patristica (e che in comune hanno l’idea di uno stadio “precivile”, dal quale l’uomo perverrebbe, per naturale progresso, a realizzare le proprie ingenite finalità o ad attingere una condizione ideale e paradisiaca, di stampo più segnatamente epicureo), la teoria hobbesiana marca una svolta

---

<sup>(424)</sup> Cfr. F. BORKENAU, *La transizione*, cit., p. 469 e 479 ss.

<sup>(425)</sup> Cfr. G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 41 ss.

<sup>(426)</sup> Ivi, p. 47.

epocale. Il suo "stato di natura" si pone infatti come base teorica di un sistema di regolamentazione politica che è tanto possibile, quanto necessario <sup>(427)</sup>: è cioè il modello analitico-normativo, nonché il presupposto iniziale, di un sistema di rappresentanza tipica dello "stato di diritto", le cui radici risiedono nell'individuo e la cui impalcatura è il diritto dello Stato. Diciamo allora che questa dottrina dello "status naturalis" non è una mera finzione euristico-metodologica (sulla cui utilità del resto, molto ci sarebbe da obiettare), né il criterio prescientifico di interpretazione di un'esperienza politica assai ricca, poiché maturata al tempo delle guerre civili interconfessionali. Dal punto di vista filosofico, in questa sua replica post-cristiana del motivo della "creatio ex nihilo", essa ci appare piuttosto una necessità ontologica <sup>(428)</sup>. Il tentativo di risolvere quel grande paradosso che è dato dalla derivazione logica della pace (auspice il diritto) dalla guerra di tutti contro tutti <sup>(429)</sup>, a ben guardare, oltrepassa la vecchia idea del patto originario. Quest'ultimo ora cambia di funzione, divenendo non tanto un'ipotesi storica (e men che mai una finzione pura e semplice), quanto una sorta di categoria politica trascendentale, deputata a *fondare* (nel duplice senso del termine) il potere statale esistente e a completarlo, elevandone la parte cosciente a sovranità assoluta <sup>(430)</sup>. In accordo con la

---

<sup>(427)</sup> Per i riferimenti letterari si veda il mio articolo sul "Naturzustand", edito nel IV volume dello *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di Joachim Ritter. Si consideri inoltre H. MEDICK, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1972.

<sup>(428)</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, in R. KOSELLECK, R. SCHNUR (a cura di), *Hobbes-Forschungen*, Berlin 1969, pp. 103-118. Si vedano inoltre: F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., p. 206; G. JAEGER, *Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft und die Anfänge des modernen Staates. (Ein Beitrag zum Verständnis von Hobbes Staatstheorie)*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XIV, 1901, pp. 536-573 (in part. p. 550 ss.); H. HELLER, *Die Krisis der Staatslehre*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", LV, 1926, pp. 289-316 (in part. pp. 290-291); H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., pp. 230-233; H. SCHMIDT, *Seinserkennnis und Staatsdenken*, cit., pp. 7 ss. e 97 ss.; W. RÖD, *Geometrischer Geist*, cit., p. 34, ove si afferma superficialmente che il concetto hobbesiano dello "stato di natura" è in sé contraddittorio, data l'ambivalenza del suo carattere, ora descrittivo, ora costruttivo.

<sup>(429)</sup> Cfr. l'introduzione di Ilting (vedi *supra*, la nota 414), pp. 67 ss. e 82.

<sup>(430)</sup> Cfr. H. SCHELSKY, *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in ARSP, XXXI,

propria gnoseologia, Hobbes può compiere un'operazione del genere solo trattando lo Stato in maniera conforme alla sua possibilità e dunque mostrando come esso sia qualcosa di "fattibile", ovvero una creazione cosciente degli uomini, finalizzata a uno scopo. Questo fa sì che, considerati alla stregua di oggetti fisici, fra i quali sussista un nesso di causalità meccanica, i "corpora" dello "stato di natura" appaiano a un tempo — e in modo affatto conseguente — quali soggetti giuridici e quali contraenti di un patto *possibile* e non meramente fittizio. Tutti i concetti essenziali del sistema politico, ivi compreso quello della rappresentanza, sono messi in relazione con questa "unio civilis". Solo il potere è in grado di mantenere ordine e unità in una pletora di individui isolati. E dal momento che il potere per agire su costoro, non può che darsi a seguito di un loro atto di sottomissione, ecco che il patto sociale hobbesiano è necessariamente "patto di soggezione", irrevocabile e di portata tendenzialmente senza limiti <sup>(431)</sup>.

Stando alla celebre formulazione, che compare al cap. XVII del Leviatano: "L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli (*sc.* gli uomini) dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci — perciò procurando loro sicurezza in

---

1937-38, pp. 176-193 (in part. p. 190). E inoltre F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 266 e 302 ss.; J. GOUGH, *Il contratto sociale*, cit., passim; e W. RÖHRICH, *Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation von Hobbes bis Hegel*, con la collaborazione di S. Wollseifen, Darmstadt 1972, pp. 5-23

<sup>(431)</sup> Si vedano al riguardo: R. GODAVE, *Thomas Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*, Toulouse 1907, pp. 110-111; E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 343; F. BORKENAU, *La transizione*, cit., pp. 464-465; F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, cit., pp. 462-463; e soprattutto B. WILLMS, *Die Antwort des Leviathans. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied und Berlin 1970, pp. 37-38 e 130 ss. La tesi di Mayer-Tasch (cfr. *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, cit., p. 110 ss.), secondo cui "un popolo fermamente deciso a darsi un nuovo assetto politico ha il diritto, secondo Hobbes, di deporre il vecchio sovrano e di imprimere una nuova forma alla vita pubblica" — e questo perché, a detta dell'autore, il patto originario potrebbe essere abrogato con un "actus contrarius" anche contro la volontà del sovrano medesimo — si trova non solo in contrasto col testo originario, ma, come da me già dimostrato (cfr. H. HOFMANN, *Bemerkungen zur Hobbes-Interpretation*, in AÖR, XCI, 1966, pp. 122-135), è pure segnata da una considerazione troppo superficiale del problema principale posto dalla scienza politica hobbesiana. Sulla dottrina del contratto in Hobbes si veda anche in generale M. DIESELHORST, *Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainze 1968, p. 28 ss.

guisa che grazie alla propria operosità e ai frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfacentemente — è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà)” (432). Si tratta dunque di deputare “un solo uomo o una sola assemblea di uomini” a “dar corpo alla loro persona” (433): o come recita la versione latina, “at unus homo vel coetus unus personam gerat uniuscujusque hominis singularis” (434). Le traduzioni tedesche a tutt'oggi disponibili rendono il “personam gerere” sia con “vertreten” (rappresentare), sia altre volte con “verkörpern” (incarnare) (435). Hobbes, qualche riga più avanti, per illustrare meglio il senso di questo assoggettamento pattizio, aggiunge che, con esso, ognuno ammette di essere l'autore di tutte le azioni compiute in futuro dal titolare del potere sovrano. Leggiamo infatti: “Questo è più che consenso o concordia (*consent or concord; concensio aut concordia*), è la reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona (*a real unity of them all, in one and the same person; in personam unam vera omnium unio*), realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri” (436).

La cesura decisiva, che Hobbes pone in atto rispetto alla tradizione, è data dalla costruzione della macchina politica (quasi) perfetta e dalla conseguente distruzione della politica, in quanto filosofia pratica (437). Come accennammo, tale cesura si manifesta già esteriormente nel fatto che la genesi del Leviatano non prevede un “pactum unionis” al quale faccia seguito un “pactum subiectionis”, ma rimonta a un unico patto originario. E poiché “i patti senza la spada sono soltanto parole”, esso non può che includere e unire in

(432) Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Roma-Bari 2000, p. 142 (cap. XVII).

(433) *Ibidem*.

(434) Cfr. in Th. HOBBS, *Opera philosophica*, a cura di W. Molesworth, London 1841, III, p. 130.

(435) Trattasi delle versioni a firma di Peter Badura, in A. VOIGT (a cura di), *Der Herrschaftsvertrag*, cit., p. 138, e di Walter Euchner (cfr. *supra*, la nota 33), p. 134.

(436) Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 143 (cap. XVII).

(437) Su questo tema si vedano: L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied und Berlin 1965, p. 126 ss.; J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1978, p. 37 ss. M. RIEDEL, *Zum Verhältnis*, cit., pp. 107-108; e B. WILLMS, *Die Antwort des Leviatans*, cit., pp. 35 ss. e 79 ss.

se stesso i due “pacta” suddetti. Se è corretto affermare che la peculiarità costituzionale della Chiesa romano-pontificia (in accordo con l’interpretazione medievale di *Mt. 16, 19* e *Gv. 21, 16*) sta nella circostanza che “qui una società, la Chiesa, vede la luce insieme alla propria forma di governo in un solo e medesimo istante” (438): se ciò è corretto, allora alcunché di simile può dirsi anche per la creazione di quel “Dio mortale” che ha nome “Leviatano”. Non a caso, due secoli prima, certi conciliaristi usarono lo stesso epiteto per designare il “satana” che oppugnava l’ideale conciliare. L’alternativa posta da Hobbes fra la “unione reale di tutti in una sola e medesima persona” e il “bellum omnium contra omnes” (la stessa che corre fra assolutismo e anarchia) è senza dubbio storica, irrealistica (439) e impolitica (440). Ma a volerla concepire nella sua funzione epocale, essa di certo “razionalizza”, col proprio sviluppo e nell’interesse della società civile ed economica, “il processo storico, mediante il quale ogni forma di dominio è assorbita nello Stato-Leviatano e ogni pubblico potere è sottomesso alla legislazione statale” (441). Questa è, fra l’altro, la ragione per cui l’autore del *Leviatano* è stato persino indicato come antesignano del liberalismo (442). Determinata in senso nominalistico, la radicalità dell’approccio teorico porta Hob-

(438) Cfr. W. ULLMANN, *Papst und König*, cit., p. 24.

(439) Si vedano G. JAEGER, *Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft*, cit., pp. 549-550; G.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà*, cit., p. 102 ss.; e l’introduzione di Fetscher (cfr. *supra*, la nota 33), p. LVIII. Si tenga inoltre presente la critica di Martin Kriele (cfr. *Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und die englischen Juristen*, Neuwied und Berlin 1970, pp. 41-42, 45, 53 e 57-58) al presunto realismo di Hobbes: una tesi, questa, che, lungo la linea già indicata da Carl Schmitt, è stata riproposta di recente da Willms. Peraltro, la visione dell’oggetto, propria di Kriele, è la stessa già illustrata in G. SCHELL, *Englisches Rechtsdenken im Werk Edmund Burkes*, cit., pp. 64-74.

(440) Cfr. W. RÖHRICH, *Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas*, Darmstadt 1969, p. 53, ove a proposito di Hobbes si afferma che: “Con matematica evidenza si dimostra solo l’impraticabilità di un ordinamento statale; non però il suo contenuto, che rimane contingente”.

(441) Cfr. F. TEZNER, *Die Volksvertretung*, cit., p. 18.

(442) Si vedano al riguardo: F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 222 ss. e 257; G. JAEGER, *Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft*, cit., p. 569; l’introduzione di Michael Oakshott all’edizione da lui curata del *Leviatano* (Oxford 1947); L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Genova 1990; Id., *Hobbes’ politische Wissenschaft*, cit., p. 168; Ch.G.v. KROCKOW, *Soziologie des Friedens*, Gütersloh 1962 (parte prima); J. HABERMAS,

bes a oltrepassare anche la prospettiva hegeliana, stando alla quale la “sovranità popolare” appartiene alla “confusa concezione”, fondata su di una “rozza rappresentazione” del “popolo”. Scrive infatti Hegel che: “Il popolo, considerato senza il suo monarca e senza l’organizzazione necessariamente e immediatamente connettiva della totalità, è la moltitudine informe, che non è più uno Stato, alla quale non spetta più alcuna delle determinazioni che esistono soltanto nella totalità formata in sé — sovranità, governo, giurisdizione, magistratura, classi, e qualsiasi altra” (443). Al popolo senza monarca egli contesta la mancanza di organizzazione, in quanto formazione interiore del tutto: ma non nega al popolo l’attributo dell’esistenza esteriore, né revoca in dubbio l’esistenza di un tutto (ancorché informe). Hobbes invece sostiene che senza la creazione (per assoggettamento) di un sovrano, che incarna la persona dello Stato (*qui civitatis personam gerit*) (444), non si possa parlare in alcun modo di un tutto (organizzato o meno), “poiché la moltitudine, di natura, non è una ma consiste di molti” (445). E una moltitudine di uomini diventa *una* persona solo per il fatto che qualcuno la rappresenta. Solo l’unità del rappresentante reca alla moltitudine l’attributo dell’unità della persona. Come a dire che: “Una moltitudine diviene una sola persona, quando gli uomini che la costituiscono vengono rappresentati da un sol uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l’unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende una la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l’unità in una moltitudine si può intendere in altro modo” (446).

Come si vede, Hobbes ricorre al termine “rappresentanza” per esprimere o dare sviluppo all’idea dell’incarnazione dell’unità poli-

---

*Teoria e prassi*, cit., p. 26 ss.; e l’introduzione di Fetscher (cfr. *supra*, la nota 415), p. XXXII ss.

(443) Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Bari 1974, p. 279.

(444) Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 143 (cap. XVII): “Chi incarna questa persona (sc. lo Stato) si chiama sovrano”.

(445) Ivi, p. 134 (cap. XVI). La traduzione qui è appena ritoccata.

(446) *Ibidem*.

tica <sup>(447)</sup>. Di fatto, al cap. XVI, che prepara la definizione di “Stato” elaborata al cap. XVII, egli appone il titolo: “*Personae, auctores et res impersonatae*” (con ciò alludendo già all’incarnazione suddetta). Il primo capoverso, la cui importanza fondamentale Tönnies ha ben rimarcato <sup>(448)</sup>, aggiunge a questo titolo laconico un chiarimento opportuno, spiegandoci che persona “è colui le cui parole e azioni sono considerate o con sue proprie o come rappresentanti ... le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite” <sup>(449)</sup>. Oppure, formulato in termini più astratti, egli discute l’agire in nome proprio e altrui e l’attribuzione (in particolare a proposito delle masse patrimoniali giudicatamente autonome). Segue poi la trattazione di singole fattispecie, quali lo “stare al posto di” (per delega espressa e diretta), la rappresentanza senza “potere di rappresentanza”, l’azione a pro di masse patrimoniali autonome, la rappresentanza d’ufficio di persone incapaci di volontà, l’impersonamento di idoli pagani (mediante sacerdoti che operano nei templi su nomina dello Stato) e quello di Dio (“in primo luogo” da parte di Mosé, e poi del Salvatore e dello Spirito Santo). E questa trattazione di tutte le possibili questioni della rappresentanza giuridica — a cui fa da sfondo la domanda se la rappresentanza abbia effetto immediato (per diritto di natura) o richieda la mediazione dell’autorità statale — dimostra come per Hobbes “representare” sia anzitutto il sinonimo di “personam alicuius gerere” e di “personam alicuius sustinere”: dunque di due espressioni il cui senso tradizionale rimane qui immutato. Il discorso hobbesiano si sposta poi sul problema dell’impersonamento di una moltitudine umana: e già questo basta a farci capire come lo scopo di tanti preamboli consista nel predisporre una base, sulla quale procedere alla derivazione di una volontà comune a partire da tanti patti

---

<sup>(447)</sup> È quanto rilevano opportunamente R. HÖHN, *Der individualistische Staatsbegriff*, cit., pp. 151-152, e U. HÄFELIN, *Die Rechtspersönlichkeit des Staates*, cit., I, p. 32, la nota 64.

<sup>(448)</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., p. 238 ss.

<sup>(449)</sup> Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 131 (cap. XVI). Su quanto segue si vedano H.F. PITKIN, *Hobbes’ Concept of Representation*, cit., e ID., *The Concept of Representation*, cit., p. 14 ss.

singoli, conclusi da tante volontà individuali <sup>(450)</sup>. Termini come “rappresentanza” e “rappresentazione” subiscono con ciò un inevitabile cambiamento di senso. Se infatti il sovrano, autorizzato dai singoli, non rappresenta solo costoro, ma soprattutto il “Commonwealth” o la “civitas” — la stessa che, in pari tempo, egli costituisce con la propria sovranità —, ciò implica che l’unità originaria di delega, autorizzazione ad agire e responsabilità delle azioni e dei loro effetti legali, si scinde di conseguenza. L’autorizzazione ora comporta una responsabilità giuridica solo se intesa come sottomissione cieca a tutte le future azioni di rappresentanza: e se dunque queste ultime divengono atti di potere, compiuti da un “rappresentante” il quale giustifica e obbliga un soggetto, che senza di lui non esiste e che egli solo impersona <sup>(451)</sup>. Le varie interpretazioni che, a tutt’oggi, sono state date alla teoria hobbesiana dello Stato, evidenziano in modo assai caratteristico e coerente sia la derivazione del potere sovrano da una somma di cessioni individuali, sia l’idea del conferimento unilaterale di diritti nella forma dell’assoggettamento volontario. Quest’ultimo, equivalendo alla rinuncia all’esercizio della resistenza, non dà luogo a una reale unione di volontà, ma piuttosto l’attenua, prevedendo che, in forza di un principio di maggioranza accettato senza eccezioni, la volontà autonoma e personale, che perviene a unità, sia quella del sovrano, in

---

<sup>(450)</sup> Cfr. H.F. PITKIN, *Hobbes’ Concept of Representation*, cit., pp. 339-340, e W. ROD, *Geometrischer Geist*, cit., pp. 36 e 41.

<sup>(451)</sup> Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 134 (cap. XVI: “ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto”) e 145 [cap. XVII: “Si dice che uno Stato è *istituito*, quando gli uomini di una *moltitudine* concordano e stipulano — ciascuno singolarmente con ciascun altro — che qualunque sia l’uomo, o l’assemblea di uomini, a cui verrà dato dalla maggioranza il *diritto di incarnare* la persona di tutti (cioè a dire di essere il loro *rappresentante*)...]. Si veda anche ID., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma 1981, pp. 127-128 (cap. V, § 9), ove si legge che: “L’unione così fatta si chiama *Stato*, o *società civile*, e anche *persona civile*. Infatti, essendo *unica* la *volontà* di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo* nome, da tutti gli individui particolari, poiché ha suoi diritti e sue proprietà. Così che né un cittadino, né tutti i cittadini insieme (eccettuato quello la cui volontà sta per la volontà di tutti), devono essere considerati come lo *Stato*. Dunque lo *Stato* (per definirlo) è una *persona unica*, la cui *volontà*, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti costoro: così che può usare delle forze e delle facoltà dei singoli per la pace e la difesa comune”.

quanto prodotto artificiale <sup>(452)</sup>. “Questa unione di volontà, che è il fine precipuo del patto, qui non è più solo il prodotto della *sottomissione* delle volontà di tutti alla volontà di un singolo, mediante trasferimento di diritti; essa è qualcosa di più, e cioè una  *fusione di volontà*” <sup>(453)</sup>. Nel *Leviatano* questo impersonamento artificiale dell’unità, che ha luogo tramite la rappresentanza dei molti e in sintonia col modello analitico-normativo dello “stato di natura”, è infine designato come “rappresentazione” (*Repräsentation*), in ragione di una nuova consapevolezza della specificità del termine rappresentanza. Sul piano teoretico, tale concetto della “rappresentanza” segna (o quantomeno annuncia) infatti il tramonto di quell’idea della “pars-pro-toto” che, a suo tempo, era stata concepita nella prospettiva di una suddivisione di funzioni stabilita in natura <sup>(454)</sup>. “Il rappresentante medievale costituisce parte della comunità che rappresenta, mentre il rappresentante moderno” — e la “persona repraesentans” di Hobbes è certo la prima a cui questo attributo si addica, benché in un senso non esclusivamente logico, ma anche pratico e politico — “è interamente creato dai propri costituenti” <sup>(455)</sup>. Ciò d’altro canto implica che, una volta raggiunta tale posizione teorica, anche la rappresentanza totale possa essere (e di fatto venga) pensata nelle sue conseguenze ultime.

Nel momento in cui assegna al sovrano — che per lui è prima di tutto il monarca (benché si possa sempre parlare di un’assemblea sovrana, almeno in teoria) — un simile carattere di rappresentanza (*Repräsentation*), Hobbes nega ai ceti e a qualsiasi parlamento il benché minimo carattere rappresentativo. Ove infatti un potere sovrano già esista, “non può esserci nessun altro rappresentante dello stesso popolo (*no other representative of the same people; alia persona ad multitudinem repraesentandam*), tranne che per scopi particolari limitati dal sovrano” <sup>(456)</sup>. In caso contrario i

---

<sup>(452)</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, cit., pp. 241-242. Questo va in special modo affermato contro l’erronea interpretazione di Mayer-Tasch (cfr. *Hobbes und das Widerstandsrecht*, cit., pp. 30 ss. e 78 ss.), sulla quale si veda H. HOFMANN, *Bemerkungen*, cit., pp. 125 ss. e 133-134.

<sup>(453)</sup> Cfr. R. GADAVE, *Thomas Hobbes et ses théories*, cit., p. 97.

<sup>(454)</sup> Si veda *supra*, il cap. 14, §§ V-VIII.

<sup>(455)</sup> Cfr. H.C. MANSFIELD, *Modern and Medieval Representation*, cit., p. 80.

<sup>(456)</sup> Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 156 (cap. XIX).

sovranî sarebbero due, e ciascuno avrebbe “la propria persona rappresentata da due attori” (*his person represented by two actors*). Hobbes si dice stupito del fatto che questa “così evidente verità” sia stata spesso negletta: che cioè “in una monarchia, il detentore della sovranità in virtù di un diritto ereditario trasmesso per seicento anni, pur essendo l’unico ad essere chiamato sovrano, pur ricevendo il titolo di Maestà da ciascuno dei suoi sudditi e da tutti essendo riconosciuto senza discussione come loro re, ciononostante non venisse mai considerato il loro rappresentante (*never considered as their representative*); mentre questo nome era inteso senza obiezioni come titolo di coloro che il popolo inviava — dietro suo ordine — a portargli le proprie petizioni e a dargli (se lo permetteva) i propri pareri”. Il sovrano dello Stato-Leviatano sovrasta l’antica, particolaristica e corporativa pretesa dei ceti alla “rappresentazione identitaria”. Lo fa asserendo, in base alla nuova logica dell’autorizzazione individuale, la titolarità di un mandato nazionale, che è tanto comprensivo, quanto esclusivo. Rammentando il giudizio una volta espresso da Leopold von Ranke <sup>(457)</sup>, si può dire che forse, data la radicalità dell’approccio, Hobbes oltrepassi persino la posizione di Hooker, secondo il quale la forza vincolante della legislazione sta “nel consenso espresso mediante la rappresentanza” e nel suo applicarsi “alla fondazione stessa del potere sovrano”.

Nei riguardi dell’assolutismo, Besold aveva obiettato che: “Nunquam sane censendum est, totam et universam Rempublicam per Principem repraesentari. Caput est, non totum Corpus”. Hobbes rovescia i termini di tale asserzione e, sostenendo la teoria della rappresentatività incondizionata del principe, giunge infine a proclamare che: “Il re è il popolo” (*Rex est populus*) <sup>(458)</sup>.

<sup>(457)</sup> Cfr. L.V. RANKE, *Zur Geschichte der Doctrin von den drei Staatsgewalten*, in ID., *Sämmtliche Werke*, Leipzig 1872, XXIV, pp. 237-266 (in part. p. 249).

<sup>(458)</sup> Cfr. TH. HOBBS, *De cive*, cit., p. 188 (cap. XII, § 8): “... è contrario al governo civile, e in particolare a quello monarchico, che gli uomini non distinguano bene fra *popolo* e *moltitudine*. Il *popolo* è un che di *uno*, che ha una *volontà unica*, e cui si può attribuire un’azione *unica*. Nulla di ciò si può dire della *moltitudine*. Il *popolo* regna in ogni Stato, perché anche nelle *monarchie* il *popolo* comanda: infatti, il *popolo* vuole attraverso la volontà di un *solo uomo*. La *moltitudine* invece sono i cittadini, cioè i

### V. *Emer de Vattel.*

Un secolo più tardi questa equiparazione è ripresa da Emer de Vattel, già allievo di Christian Wolff. Nel proprio trattato di diritto internazionale, egli ne parla diffusamente, la illustra con sobrietà ed eleganza, ne ricava le implicazioni più ampie e conia per l'occasione il termine di "carattere rappresentativo" (*caractère représentatif*) del sovrano. Procedendo nel solco della tradizione fin qui indagata, Vattel muove dal presupposto che la comunità politica, identificabile nello Stato o nella nazione, è una persona morale, giuridicamente capace, dotata di un intelletto e di una volontà suoi propri. Lo Stato o la nazione, ove rinuncino alla forma costituzionale democratica e affidino la sovranità a qualcun altro (è questo un argomento che, come residuo contrappuntistico della vecchia dottrina delle corporazioni, si trova del resto già in Hobbes, in una prima versione della sua teoria dello Stato) <sup>(459)</sup>, cedono di conseguenza a costui il loro intelletto e la loro volontà, così trasmettendogli ogni diritto e obbligo che concerna l'esercizio del potere pubblico. Vattel giunge rapidamente al nocciolo della questione, e così si esprime: "Poiché il reggitore dello Stato, il sovrano, diviene in tal modo il soggetto in cui hanno sede gli obblighi e i diritti relativi al governo, si trova in lui la persona morale che, senza cessare affatto di esistere nella nazione, agisce ormai solo per suo tramite e con lui si identifica. Tale è l'origine del carattere rappresentativo attribuito al sovrano. Egli rappresenta la propria nazione in tutti gli affari dei quali, come sovrano, ha facoltà di occuparsi. Attribuire al monarca più grande questo carattere rappresentativo non equivale a svilirne la dignità; al contrario, nulla la esalta con più efficacia. Per suo tramite, infatti, il monarca riunisce nella propria persona tutta la maestà che appartiene all'intero corpo della nazione" <sup>(460)</sup>.

---

sudditi. Nella *democrazia* e nell'*aristocrazia*, i cittadini sono la *moltitudine*, ma la *curia* è il *popolo*. E nella *monarchia*, i sudditi sono la *moltitudine* e (per quanto sia un paradosso) il *re* è il *popolo*".

<sup>(459)</sup> Ivi, p. 150 (cap. VII, § 11).

<sup>(460)</sup> Cfr. E. de VATTEL, *Le droit des gens*, cit., I, p. 72.

VI. *Facoltà rappresentativa dello Stato e potere di rappresentanza.*

Ciò che Beckmann designa come "jus repraesentandi universos seu rempublicam" e che Vattel più avanti teorizza come "carattere rappresentativo" del sovrano, ricorre col nome di "facoltà rappresentativa dello Stato" (*Staatsrepräsentantschaft*) nella letteratura tedesca del tardo XVIII sec. Stando ad esempio alla dottrina dello Stato patrimoniale, formulata da Johann Christian Majer, "il principe è titolare di un diritto al potere supremo e alla rappresentanza dallo Stato; esso è una sua proprietà ed egli dunque può usarlo per il proprio utile privato. Tuttavia, a parte questo, nell'amministrazione del potere supremo e nell'esercizio della facoltà rappresentativa dello Stato, il principe patrimoniale (*Patrimonialfürst*) è tenuto a osservare il bene comune dello Stato quale suo unico ed esclusivo scopo" (461). L'intera tradizione dello Stato patrimoniale (462), secondo cui l'ordine della proprietà vien prima di quello statale (con la conseguenza che il principe detiene, sullo Stato, un diritto a governare che è diritto di proprietà e che è dunque l'oggetto del suo potere), si incentra sul diritto ereditario e riservato che chi succede al governo detiene sull'"asse patrimoniale dello Stato" (*Staatsmasse*), ossia sulla combinazione di possesso dinastico e diritti di sovranità. In termini di teoria politica, dato il carattere del tutto privatistico del suo corredo di idee, questa dottrina del "patrimonium" è certo d'ostacolo (e impone dunque un regresso) all'affermarsi graduale del concetto di una persona giuridica dello Stato, che sia distinta e autonoma da quella del principe. Ma allo sviluppo dello Stato moderno essa fornisce ugualmente un proprio apporto, collegando la primogenitura all'unità dell'asse patrimoniale dinastico e garantendo con ciò l'integrità del territorio statale. La funzione di primordine, che questa teoria privatistica del potere pubblico adempie nei principati tedeschi, si spiega con le lacune dell'antica tradizione

(461) Cfr. J. Ch. MAJER, *Allgemeine Einleitung in Privat-Fürstenrecht überhaupt*, Tübingen 1783, p. XVI.

(462) Si vedano al riguardo: O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., IV, pp. 204 ss. e 209 ss.; K. BEYERLE, "Patrimonialstaat", in *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1931, IV, coll. 76-79; F. HARTUNG, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, cit., p. 62; e H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 137 ss.

del *Sacrum Imperium*: in special modo col fatto che i suoi concetti giuridici del potere concernano solo le figure dell'imperatore e dell'Impero. Il termine "facoltà rappresentativa dello Stato" viene così a indicare il diritto privato e soggettivo del principe a impersonare l'intera comunità politica. Tale facoltà, a detta di Majer, "quanto all'esercizio" consiste "*nell'animare*, in un certo senso, *la persona della società*, nel farla agire in accordo con le delibere e i giudizi emessi a suo pro, e nell'usarne opportunamente le capacità d'iniziativa, la libertà e la proprietà" (463). Laddove la sua essenza è illustrata in maniera più ampia e approfondita, si può notare come questo concetto, nel passaggio dalla "scienza politica dello stato di natura" a una dogmatica giuridica antiquata, mantenga naturalmente solo gli sviluppi (e non più gli elementi basilari) della sua costruzione originaria, che è improntata al diritto di ragione. Esso cioè, tacendo sull'autorizzazione che occorre a colui che rappresenta, si limita a esprimere solo il fatto e l'effetto del "rappresentare". Majer lo contrappone al "potere supremo", con ciò intendendo il diritto a governare, che ha in vista il fine complessivo dello Stato (ossia "la massima felicità esteriore di cui sia capace il genere umano"), che prevale sul tradizionale "potere della società" (onde mantenere unita esteriormente quest'ultima, come "corpo sociale") e che, in vista del bene comune, provvede a che ogni individuo singolo sia "limitato, guidato e determinato" anche nella cura dei propri affari privati (464). E poco dopo, per definire il concetto e l'essenza della "facoltà rappresentativa", Majer chiama in causa il diritto "di impiegare le forze della società e di usarne l'intera capacità d'azione in vista del bene comune, di esercitare il giudizio, la volontà e la decisione in luogo della società e a suo vantaggio, onde l'azione che giungerà a compimento possa essere ascritta alla società medesima sotto tutti i riguardi, ed essa sia indotta a riconoscerla sempre e comunque come la propria" (465).

Altrove, ma con affinità di senso, anziché di "facoltà rappresentativa" si parla di "diritto rappresentativo dello Stato" (466). Sotto

---

(463) Cfr. J. Ch. MAJOR, *Allgemeine Einleitung*, cit., p. 22.

(464) Ivi, pp. 14 ss., 51 e 70-71.

(465) Ivi, p. 21.

(466) Cfr. W.H. POSSE, *Ueber das Staatseigenthum*, cit., pp. 2-3, la nota (a): "Anche

l'influenza di Gönner, il termine “potestas repraesentativa” acquista tratti particolarmente marcati nell'opera di Schlözer, il quale lo inserisce nella lista delle prerogative sovrane spettanti al monarca. Vero è, d'altra parte, che, affiancandolo alla “potestas legislativa”, “esecutiva”, “inspectiva” e “cameralis”, Schlözer intende con esso il solo potere che il re detiene negli affari esteri. E non a caso afferma che il monarca “quale rappresentante di tutto il popolo, agisce in suo nome con altri popoli, stipula trattati, dichiara la guerra e conclude la pace”<sup>(467)</sup>. Gönner invece parla di “potere di rappresentanza” nel suo senso più pieno, quale raffigurazione giuridica dell'unità dello Stato. Egli così si esprime: “Lo Stato, come associazione di numerosissimi individui, deve essere rappresentato dal sovrano. Questi agisce in nome dello Stato con altri popoli, stipula trattati, dichiara la guerra, fa la pace, riceve l'omaggio per conto dello Stato, autentica col proprio nome tutte le leggi e le ordinanze che vigono al suo interno e, in virtù del proprio diritto supremo a governare, detiene i simboli e l'aureola inseparabili dalla maestà. Tale è il suo potere rappresentativo”<sup>(468)</sup>. Nel discorso di Gönner, la posizione di spicco assegnata sia al problema dell'unità dello Stato (in quanto “associazione di numerosissimi individui”) sia alla rappresentanza del medesimo (che vien prima degli altri poteri sovrani, quali la suprema sorveglianza, l'emanazione di ordinanze generali e particolari, il giudizio, l'amministrazione, la sanzione penale, il comando militare ecc.), sta a dimostrare come qui si tratti di quegli stessi diritti di maestà, la cui recezione vale a conferire un senso all'unità e alla sovranità dello Stato. Le competenze in materia di affari esteri vengono allora al primo posto, ma non sono le sole. E un po' più avanti, laddove tratta in dettaglio i vari aspetti del diritto rappresentativo<sup>(469)</sup>, Gönner non parla solo del “potere di rappresentanza negli affari” (con ciò intendendo quelli che concernono l'Impero e

---

al signore territoriale, per il fatto di esercitare il potere di governo a lui trasmesso dallo Stato, è attribuito un diritto di rappresentanza dello Stato. E quest'ultimo concetto è quanto mai adeguato alla cosa, anche se più spesso lo si impiega per indicare i diritti delle assemblee dei ceti territoriali, che limitano il governo medesimo”.

<sup>(467)</sup> Cfr. A.L. SCHLÖZER, *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungsLehre*, Göttingen 1793, p. 101.

<sup>(468)</sup> Cfr. N.Th. GÖNNER, *Teutsches Staatsrecht, Landsbut* 1804, p. 422.

<sup>(469)</sup> Ivi, p. 431 ss.

le relazioni di diritto internazionale), ma anche del “potere rappresentativo nell’aureola della maestà”: un termine, questo, che riguarda il titolo di imperatore (non di signore territoriale), il blasone imperiale, le insegne dell’Impero, il trono, la sacralità della persona dell’imperatore, la precedenza che spetta ai suoi inviati, il suo diritto a conferire decorazioni e altro ancora.

Ciò detto però è bene rammentare che la dottrina del potere rappresentativo (in quanto attributo della sovranità) non assegna a questo termine lo stesso significato del beckmanniano (e assolutistico) “jus repraesentandi universos seu rempublicam” o della majeriana (e patrimonialistica) “facoltà rappresentativa dello Stato”. L’“estrovensione” infatti è in tale dottrina un dato innegabile. Con formula scarna ma efficace, nel suo *Diritto pubblico della Confederazione germanica* (edito nel 1817), Johann Ludwig Klüber afferma che la persona fisica o morale, alla quale è deferito il potere dello Stato, è anche “rappresentante dello Stato verso l’esterno, e sua autorità suprema all’interno” (470). Questa ulteriore accentuazione del senso della rappresentanza verso l’esterno (come anche della presentificazione simbolica o della raffigurazione cerimoniale) è senza dubbio presente già *in nuce* (come forse si ricorderà) nella storia del concetto della rappresentanza su mandato, allorché la formula “personam alicuius repraesentare” perde il significato liturgico-teatrale per acquisire quello corporatistico. Il motivo nuovo e più moderno spostamento d’accento è soprattutto il fatto che ormai alla “idea rappresentativa” monarchica, non restava altro “asilo ultimo” che la dottrina del potere di rappresentanza (in quanto diritto di rappresentanza verso l’esterno). Nel 1839, Maurenbrecher già spiega tutto questo chiamando in causa sia la dottrina del monarca, quale organo dello Stato, sia una parziale inadeguatezza e “inversione dei poli”, subentrata col tempo nel lessico della “rappresentazione” (471). La situazione che si determina in Francia a seguito della Rivoluzione (della quale fa testo il bilancio costituzionale di Sieyès del 1791) e in Germania ancor prima (tramite la già

---

(470) Cfr. J.L. KLÜBER, *Oeffentliches Recht des teutschen Bundes und der Bundesstaaten*, Frankfurt am Main 1817, p. 5.

(471) Cfr. R. MAURENBRECHER, *Die deutschen regierenden Fürsten*, cit., p. 50, la nota 1.

indagata ripresa dell'idea della rappresentanza dei ceti) segna uno stadio di sviluppo costituzionale, dei cui tratti principali rende conto il summenzionato studio di Adolf Felix Heinrich Posse, datato 1794. Parlando dell'esercizio del potere di governo, conferito dallo Stato, l'autore osserva infatti come al monarca si possa “pure” attribuire un potere di rappresentanza dello Stato, che a quello equivale, nonostante che, abitualmente, quest'ultima espressione venga usata “per designare i diritti dei ceti territoriali che valgono a delimitare il governo” (472).

VII. *Introversione del concetto della facoltà rappresentativa dello Stato nel proromanticismo tedesco.*

Il processo testè descritto ha quale controcanto il pensiero del proromanticismo tedesco, ossia l'insieme delle asserzioni che, riferite allo Stato, dan voce a un nuovo ed entusiastico “senso della vita”, i cui esordi datano agli ultimi anni del Settecento. La tesi controrivoluzionaria, stando alla quale il diritto e lo Stato non sono costruzioni pianificabili, trova sviluppo e argomenti validi in opere come le *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese* di Edmund Burke (con la versione tedesca, edita da Gentz nel 1793), la *Teoria del potere* di Louis-Gabriel Ambroise de Bonald e le *Considerazioni sulla Francia* di Joseph de Maistre. Per le nuove aspirazioni del genio, la Rivoluzione Francese non è già più un evento sufficientemente grandioso. Nel 1796 Friedrich Schlegel pubblica la propria *Indagine sul concetto del repubblicanesimo*: un testo ove la critica allo scritto kantiano sulla “pace perpetua” è condotta ancora in termini del tutto razionalistici. Ma negli anni successivi, con la stesura dei *Frammenti romantici*, egli viene via via distanziandosi dal meccanicismo politico e dalla concezione borghese dello Stato. L'individualismo romantico, ossia la soggettività protesa verso l'universale, accresce sul piano estetico e sentimentale la stima di cui gode la monarchia, che in Germania ha basi molto solide e che, ripensata sul modello della famiglia, è ora interiorizzata come valore. Questo fa sì che anche il concetto della rappresentanza venga estetizzato. Lo si evince dalle parole dello stesso Schlegel. È proprio lui infatti a dichiarare che il

---

(472) Si veda *supra*, la nota 466, e anche, la nota 279.

rappresentante è qualcosa di diverso e di incomparabilmente più alto del deputato della cittadinanza. “Il rappresentante è solo colui che, nella propria persona, raffigura l’intera comunità politica e nel contempo vi si identifica; egli può esser eletto oppure no, ed è come l’anima visibile e terrena dello Stato” (473). Questa idea neobarocca della rappresentazione, a fronte dei fenomeni di cui si occupa la ragione borghese, rivaluta lo “spirito delle monarchie”, in quanto disciplina del grande stile. Peraltro, nella ricerca di materiali illustrativi, Schlegel denota ancora un gusto rivoluzionario, che lo porta a rivolgersi all’antichità. Sicché, a proposito di Sparta, scrive che: “I re spartani erano a un tempo sommi sacerdoti, comandanti in capo e sovrintendenti supremi alla pubblica educazione. Poco avevano a che fare con l’amministrazione vera e propria. E neppure erano regnanti, nel senso che pertiene a questo termine e alla relativa idea. Per propria natura il potere del sacerdote, del comandante in capo e dell’educatore è indeterminato e universale, ed equivale più o meno a un dispotismo legale. Solo lo spirito della rappresentanza può attenuarlo e dargli legittimità” (474).

Da una prospettiva analoga, Novalis (al secolo Friedrich von Hardenberg) dedica all’idea di rappresentanza un’analisi assai più approfondita. Poiché nello Stato — così si legge in uno dei suoi *Frammenti* (475) — tutto dovrebbe essere azione scenica e la vita del popolo uno “spettacolo teatrale”, ecco che anche lo “spirito del popolo” va reso visibile. Riportiamo il passo per esteso: “Quasi sempre si è confuso il capo, il primo funzionario dello Stato, col rappresentante del genio dell’umanità, il quale appartiene all’unità della società o del popolo [...]. Questo spirito visibile appare o senza un nostro contributo di attività, come nell’Impero millenario, o viene eletto a unanimità mediante un consenso tacito o espresso”. Nel prosieguo, questo frammento esplicita, in quella forma retroproiettiva che è tipica dell’autore de *La cristianità e l’Europa*, ciò che già abbiamo indicato, politicamente, come estroversione del con-

---

(473) Il brano, tratto dai *Romantische Fragmente* (1797-1800), è citato da J. BAXA, *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Jena 1924, p. 53.

(474) *Ibidem*.

(475) Cfr. NOVALIS, *Frammenti*, a cura di E. Pocar, Milano 1976, pp. 222-223 (fr. 869).

petto assolutistico della rappresentanza. Esso infatti accenna alla discrasia che va rapidamente ampliandosi fra il monarca e il suo esecutivo (che è motore dello sviluppo politico); e in tal modo riflette il processo di trasformazione dell'assolutismo monarchico in assolutismo burocratico. “È un fatto inconfutabile che la maggior parte dei principi non sono stati veramente principi, ma comunemente più o meno una specie di rappresentanti del genio del loro tempo, e che i governi per lo più, come è giusto, si siano trovati in mani subalterne”. Questa idea della rappresentazione peraltro non implica solo che il monarca esiste per impersonare, in modo oggettivo e visibile, lo “spirito del popolo”. Essa ha un significato più vasto, dal momento che Novalis non esita a inserire la rappresentanza dello Stato nel corpo della propria “dottrina della vicendevole rappresentazione dell'universo”<sup>(476)</sup>, così piegandola a concetti fondamentali per il romanticismo — anche per quello politico (Adam Müller!) — come la “mediazione” e la “reciprocità”. Leggiamo infatti: “La dottrina del mediatore può trovare applicazione alla politica. Anche qui il monarca o i funzionari del governo sono rappresentanti dello Stato, mediatori dello Stato”. Quanto più colmi di spirito e vivi sono i membri, tanto più vivo e personale è lo Stato<sup>(477)</sup>. Membri dello Stato però sono, alla fin fine, tutti i cittadini. Nella prospettiva della “rappresentazione vicendevole dell'universo”, il termine “rappresentazione” indica la mediazione dialettica e simbolica di una totalità idealistico-soggettiva, di stampo fichtiano. “In ogni vero cittadino brilla il genio dello Stato, allo stesso modo che in una comunità religiosa il Dio personale si manifesta, per così dire, in mille forme. Lo Stato e Dio, come pure ogni essere spirituale, non appaiono *singoli*, bensì in mille forme varie; solo panteisticamente Dio appare *intero*, e solo nel panteismo Dio è *intero*, dappertutto, in ogni singolo. Così per il grande Io, l'Io comune e il Tu sono soltanto supplementi. Ogni Tu è un supplemento al grande Io. Noi non siamo affatto Io, ma possiamo e

---

<sup>(476)</sup> Si veda l'*Allgemeines Brouillon* (1798/99), in NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Stuttgart 1968, III, p. 266 (n. 137). Sull'autore si rinvia in generale a Th. HAERING, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart 1954, p. 162 ss.

<sup>(477)</sup> Cfr. NOVALIS, *Frammenti*, cit., p. 254 (fr. 977).

dobbiamo diventare Io. Siamo germi per il divenire dell'Io. Dobbiamo trasformare ogni cosa in un Tu, in un secondo Io; solo così ci eleviamo al grande Io, che è *uno* e tutto ad un tempo" (478). Con molta più intensità che nello schlegeliano "disciplinamento dell'onnipotenza legale" tramite lo "spirito della rappresentazione", il concetto di quest'ultima è qui interiorizzato e trasformato in una categoria morale (479). E prende corpo, da ultimo, il sogno dell'identità di monarchia ideale e vera repubblica. Tutti gli uomini, a detta di Novalis, "devono diventare capaci di salire al trono" (480), ove si compenetrano, come anima e corpo, il principio monarchico e quello repubblicano. Anziché denotare esteriormente due forme di organizzazione, la distinzione dei due principi rispecchia quella esistente fra due criteri di formazione opposti, che però si richiamano l'un l'altro, nella prospettiva e nel senso di una riduzione e rielaborazione tardoplatonica della dottrina classica delle forme di Stato alla duplicità di principio monarchico e principio democratico. È quanto rivela l'auspicio formulato da Novalis, allorché dichiara

---

(478) *Ibidem*.

(479) Su questo e su quanto segue si vedano: R. SAMUEL, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1925, pp. 117 ss. e 135 ss.; e H.W. KUHN, *Der Apokalyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis*, Freiburg im Breisgau 1961, p. 87 ss.

(480) Cfr. NOVALIS, *Fede e amore, ossia il re e la regina*, ivi, p. 240. Nella stessa pagina, poco più oltre, si legge che: "Ogni cittadino dello Stato è funzionario dello Stato. Egli ha le sue entrate solo in quanto tale. A torto si dice il re il primo funzionario dello Stato. Il re non è un cittadino dello Stato, quindi non è neanche un funzionario. Questo è appunto ciò che distingue la monarchia: che si basa sulla fede in un uomo di nascita più elevata, nella volontaria presunzione d'un uomo ideale. Tra i miei pari io non posso scegliermi un superiore, non posso attribuire nulla a uno che si trovi nella mia stessa situazione. La monarchia è il vero sistema appunto perché è legata a un centro assoluto, a un essere che appartiene all'umanità, ma non allo Stato. Il re è un uomo elevato a fato terreno. Questa invenzione poetica s'impone necessariamente all'uomo. Essa soltanto soddisfa una superiore aspirazione della sua natura. Tutti gli uomini devono divenire capaci di salire al trono. Il mezzo educativo per raggiungere questa meta lontana è il re. Egli si assimila a poco a poco la massa dei sudditi. Ognuno è nato da un'antichissima stirpe reale. Ma quanto pochi portano ancora l'impronta di questa discendenza!". Si veda anche in generale F. MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, a cura di A. Oberdorfer, Firenze 1975, I, p. 50 ss.

che presto, un giorno o l'altro, “il vero re sarà la repubblica e la vera repubblica il re” (481). Il suo pensiero insomma non è restauratore, né semplicemente conservatore. La sua critica alla “nuova moda francese” non ricalca quella di Burke (482), ma punta semmai ad alimentare la fede nell'effetto ottimizzante del sistema rappresentativo, ossia in quella “fiamma del puro spirito” che le tecniche del rappresentare (conformi al diritto statale) sono in grado di accendere (483). Per Novalis “lo Stato *intero*” sorge dalla “rappresenta-

---

(481) Cfr. NOVALIS, *Frammenti*, cit., p. 242 (fr. 950).

(482) È quanto Kuhn (cfr. *Der Apokalyptiker*, cit.) ha ben dimostrato in polemica con Samuel (cfr. *Die poetische*, cit., p. 76 ss.).

(483) “Coloro che ai nostri giorni sbraitano contro i principi come tali, e non vedono alcuna salvezza se non nella nuova maniera francese, e non riconoscono la repubblica se non nella forma rappresentativa e asseriscono apoditticamente che c'è repubblica soltanto dove ci sono assemblee primarie ed elettive, e consiglieri e direttorio, e municipalità e alberi della libertà, costoro sono miserabili borghesi, poveri di cuore e privi di spirito”. Cfr. NOVALIS, *Frammenti*, cit., p. 242 (fr. 951). Si veda poi in ID., *Schriften*, cit., II, pp. 502-503, ove si legge: “Ma l'eccellenza della democrazia rappresentativa è comunque innegabile. Un uomo naturale ed esemplare è un sogno di poeta. Ciò che resta è comporre con lui un uomo artificiale. Gli uomini più eccellenti della nazione si completano l'un l'altro. E in una simile società viene accendendosi un puro spirito sociale. I decreti della società sono sue emanazioni e con loro è realizzato il reggente ideale. Dapprima voglio revocare in dubbio gli uomini eccellenti della nazione e l'accendersi del puro spirito. L'esperienza contraddittoria che da ciò scaturisce è tale che neppure intendo richiamarla. È infatti evidente che dalla materia morta non possa sorgere alcun corpo vivente, così come da uomini iniqui, egoisti e parziali non può prender forma alcun uomo giusto, altruista e liberale. Ma anche una maggioranza parziale è un errore, benché dovrà ancora passare molto tempo prima che gli uomini si convincano, tutti quanti, di questa semplice verità. A eleggere una simile maggioranza non sono mai gli eccellenti, ma di volta in volta i più limitati o i più astuti. Dicendo ‘i più limitati’ intendo coloro per i quali la ‘medieta’ è divenuta una seconda natura e che sono il modello esemplare della grande massa. Fra i ‘più astuti’ metto invece i più talentuosi cortigiani della grande massa. Da costoro nessuno spirito (quantomeno puro) potrà mai accendersi. Prenderà vita piuttosto un grande meccanismo, una *routine*, che solo l'intrigo talvolta potrà guastare. Le redini del governo passeranno ondeggiando di mano in mano fra votanti e esponenti delle parti più diverse. Il dispotismo di un singolo, a paragone di quest'altro dispotismo, ha ancora il vantaggio di far risparmiare tempo e scarpe a chiunque abbia a che fare col governo. Inoltre vi si gioca a carte scoperte, mentre sotto l'altro dispotismo non sempre si sa chi sia oggi a governare e quali strade vadano percorse con più vantaggi”. Su questi temi si rinvia a A. MÜLLER, *Die Auseinandersetzung der Romantik mit den Ideen der Revolution*, in *Romantikforschungen* (DVLG, v. 16), Halle/Saale 1929, pp. 243-333 (in part. p. 271 ss.).

zione” (484). E quest’ultima, così intesa, è “idealismo magico” (485), ossia denota la trasformazione interna a cui lo Stato soggettivamente va incontro, ogni volta che, contemplata la propria idealità, assume una condotta a questa orientata. “Nel suo complesso”, così Novalis prosegue (486), “la rappresentanza-rappresentazione ha al fondo un continuo ‘render presente’ ciò che ‘presente’ non è. (Potenza miracolosa della *finzione*). Il mio *fede e amore*”, ossia la celebrazione entusiastica della coppia reale prussiana (Federico Guglielmo III e Luisa), “ha al fondo una *fede rappresentativa*”.

La rappresentazione è dunque un processo di autoreddenzione politico-individuale. Ai giorni nostri questa idea festeggia una sorta di resurrezione per mano di Herbert Krüger, nella definizione che egli dà dello Stato come “rappresentazione”, ossia come “purificazione di sé”. Ciò che si rappresenta nello Stato è per lui l’“Io migliore” di tutti gli individui componenti la comunità politica: e questo per effetto della triplice trasformazione che, senza conoscere appieno le fasi formative precedenti, l’individuo esperisce, evolvendo da suddito a membro della società e infine a cittadino (487). Una visione siffatta, con gli impegni e i fini che comporta, equivale a nient’altro che a un pietismo tramutato in patriottismo o, se si vuole, a un risveglio della coscienza patriottica che ripudia il razionalistico patto di dominazione e, alla borghese consorceria di interessi, oppone la comunità d’amore, di fede e salvezza (488). Gli eredi del pietismo, i “predicatori patriottici” di cui parla Novalis, trasfigurano la realtà inflessibile del regime assolutistico in un ideale patriottico totalmente interiorizzato, sul quale riversano l’emotività,

(484) Cfr. NOVALIS, *Schriften*, cit., III, p. 421.

(485) Si vedano al riguardo: P. HENSEL, *Novalis’ magischer Idealismus* (1921), in ID., *Kleine Schriften und Vorträge*, Tübingen 1930, pp. 278-290; A. CARLSSON, *Die Fragmente des Novalis*, Basel 1939, pp. 2 ss., 19 ss. e 50 ss.; Th. HAERING, *Novalis als Philosoph*, cit., p. 364 ss.; e H.W. KUHN, *Der Apokalyptiker*, cit., p. 180.

(486) Si veda *supra*, la nota 484.

(487) Cfr. H. KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 232 ss. L’esposizione dettagliata di questo nesso teorico sarà oggetto di una mia futura pubblicazione.

(488) Si veda al riguardo l’eminente G. KAISER, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, Wiesbaden 1961, p. 54 ss. (su Novalis). Lo schema della secolarizzazione, peraltro, esigerebbe anche qui un’opportuna verifica. Si veda anche A. LANGEN, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen, 1954, p. 473 ss.

il soggettivismo e lo spiritualismo della devozione pietistica. Tutto questo però ha, quale esito paradossale, quello di giovare unicamente alla conservazione dei rapporti politici esistenti. Infatti: "Il patriota di orientamento pietistico, quando considera lo Stato alla luce del proprio ideale interiore, lo trasfigura, anziché mutarlo con la prassi. Le riforme costituzionali, che gli eredi patriottici del pietismo propugnano, hanno il solo scopo di aprire la via a convinzioni e ad aspirazioni già realizzatesi nel tempo. Esse non sono presupposti, ma piuttosto effetti del patriottismo. Il patriota, anche in uno Stato che sia l'opposto di ciò che egli vorrebbe, agisce come se la sua patria ideale già coincidesse con esso: e così infonde, nelle sue rigide forme politiche, tutto il calore dei propri convincimenti" (489).

#### VIII. *Il diritto di rappresentanza dell'autorità statale.*

Forse non è un caso che il giurista Novalis, parlando di sé, amasse definirsi "un uomo estraneo totalmente alla giurisprudenza" (490). Per parte nostra, volgendo di nuovo al puro idioma giuridico, notiamo come, dall'Ottocento in poi, termini come "potere" o "diritto di rappresentanza" comincino ad essere sempre più di casa in quel che un tempo si chiamava "diritto pubblico esterno" e che oggi ha nome "diritto internazionale". Quale "diritto a decidere negli affari esteri dello Stato o nelle sue relazioni con altri Stati" (491), il "potere rappresentativo" ormai è considerato parte del più ampio potere di determinazione della politica estera. La sua evoluzione tende, da un lato, a oltrepassare il principio, secondo il quale questo diritto rappresentativo, come funzione del potere supremo dello Stato, va esercitato alle "condizioni" e nei "limiti" fissati dalla costituzione (con particolare riguardo per i diritti di collaborazione che spettano a una rappresentanza della nazione); e dall'altro lato comporta una separazione fra il problema del "potere rappresentativo", così com'è contemplato dal diritto internazionale,

(489) Cfr. G. KAISER, *Pietismus und Patriotismus*, cit., pp. 225-226.

(490) Cfr. R. SAMUEL, *Der berufliche Werdegang Friedrich von Hardenbergs*, in *Romantikforschungen*, cit., p. 83-112.

(491) Cfr. F. SCHMITTHENNER, *Grundlinien des allgemeinen oder idealen Staatsrechtes*, Giessen 1843, pp. 339.

e quello che, nell'ambito del diritto pubblici, concerne invece i suoi vincoli interni <sup>(492)</sup>. Se infatti le “condizioni” e i “limiti” suddetti fossero tanto angusti da far sì che, per il capo dello Stato, il “potere rappresentativo” si riducesse alla sola facoltà “di pronunciare legalmente e attuare verso l'esterno” una volontà dello Stato formatasi presso altri organi <sup>(493)</sup>: se insomma questa fosse la situazione, allora neanche presso i sistemi presidenziali avrebbe senso parlare di un “diritto di rappresentanza”, fondato sull'assunto che nella persona del presidente “è concentrato il potere supremo dello Stato” <sup>(494)</sup>. E lecito sarebbe chiedersi se, date le condizioni della democrazia parlamentare — e data ancor più la facoltà di determinare la politica con le proprie decisioni —, il parlamento non sia, anche nell'ambito del diritto internazionale, “il solo rappresentante dell'unità politico-ideale del popolo” <sup>(495)</sup>. Di certo si può dire che questa osservazione di Leibholz, finché si limita a rilevare lo spostamento a cui è soggetta, nella democrazia parlamentare, il centro di formazione della volontà politica, denuncia una circostanza evidente anche ai *partners* esterni: e va dunque accolta senza alcuna eccezione. Ma un dubbio già sorge quando si tratta di stabilire se e fino a che punto la funzione del parlamento possa intendersi quale raffigurazione o

---

<sup>(492)</sup> Sul “diritto di rappresentanza dei capi di Stato” si veda J.C. BLUNTSCHLI, *Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staten*, Nördlingen 1878, p. 113: “Il diritto pubblico stabilisce chi sia autorizzato e obbligato a rappresentare all'estero la personalità dello Stato, a quali condizioni e con quali limiti”. Dello stesso tenore è quanto si legge in F.v. MARTENS, *Völkerrecht. Das internationale Recht der civilisirten Nationen*, a cura di C. Bergbohm, Berlin 1883, a p. 310, ossia che: “Nelle monarchie rappresentative e per ciò che attiene ai loro atti internazionali, tutti i capi di Stato son sottoposti ai limiti che derivano dalla controfirma ministeriale, dal parere concorde delle camere alla stipula di contratti con l'estero, dall'indipendenza dei tribunali ecc. Ogni azione che, intrapresa da un principe, fosse lesiva di condizioni o forme fissate espressamente per legge, conterrebbe un'evidente violazione dei limiti di competenza e, per lo Stato, non potrebbe ritenersi vincolante. Ogni monarca possiede poi un diritto alla rappresentanza dello Stato nella misura che è a lui conferita dalle leggi del paese: è infatti la legislazione interna di ogni Stato singolo a definire il contenuto e l'estensione di tale diritto”. Si considerino infine C. WALTHER, *Das Staatshaupt in den Republiken*, Breslau 1907, p. 190 ss., e per contro E. v. ULLMANN, *Völkerrecht*, Tübingen 1908, p. 155.

<sup>(493)</sup> Cfr. G. DAHM, *Völkerrecht*, Stuttgart 1958, I, p. 297.

<sup>(494)</sup> Cfr. F.v. MARTENS, *Völkerrecht*, cit., I, p. 310.

<sup>(495)</sup> Questa è la tesi sostenuta in G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation*, cit., p. 197.

personificazione dell’“unità politico-ideale del popolo”: e se al contrario in un sistema di governo parlamentare, una simile pretesa alla rappresentanza non spetti piuttosto al governo (come dovrebbe essere almeno in linea di principio). Perplexità non minori desta poi il concetto internazionalistico della rappresentanza. C’è infatti da chiedersi se, data la sua funzione e con riferimento al problema della rappresentanza esterna, esso vada congiunto, di necessità, a una volontà politica (che comunque si forma per vie interne) e alla relativa competenza: se cioè tale concetto, da ultimo, coincida con l’idea barocca della personificazione e se, in conformità con ciò, la funzione rappresentativa del parlamento moderno sia in tutto o in parte analoga a quel potere di rappresentanza del principe, di cui è storicamente l’erede. In breve, è sempre d’uopo la prudenza quando, a oggetti che recano lo stesso nome (rappresentanza monarchica, parlamentare, giuridico-internazionale), si vede assegnare, con scarsa ponderatezza di giudizio, un’identità di specie e di retaggio storico.

Con validi motivi tecnici, la dottrina del diritto internazionale (non solo tedesca) è solita denotare, con “jus repraesentationis”, un diritto fondamentale e universale alla rappresentanza esterna, che appartiene al capo dello Stato e che prescinde da ogni suddivisione interna di competenze <sup>(496)</sup>. Si afferma insomma che il capo dello Stato è “l’organo generale di rappresentanza dello Stato” anche e in special modo verso l’esterno, nei riguardi di altri Stati”; che “il suo potere di rappresentanza (è) presunto”; che per la rappresentanza esso non necessita “di alcuna autorizzazione”; e che “il potere di cui dispongono tutti i restanti organi di rappresentanza”, quando non sia la costituzione a investirli di tale facoltà <sup>(497)</sup>, è conferita loro dal capo dello Stato e a questo “va sempre fatta risalire” <sup>(498)</sup>. La formazione di questo concetto del “diritto rappresentativo dello

---

<sup>(496)</sup> Per la documentazione si veda O. KIMMINICH, *Das Staatsoberhaupt in der parlamentarischen Demokratie*, in VVDstRL, XXV, 1967, pp. 2-94 (in part. p. 64 ss.).

<sup>(497)</sup> Cfr. G. DAHM, *Völkerrecht*, cit., I, p. 297, e O. KIMMINICH, *Das Staatsoberhaupt*, cit., p. 66 (con altre indicazioni).

<sup>(498)</sup> Cfr. F. BERBER, *Völkerrecht*, cit., I, p. 286. Si veda anche E. MENZEL, *Völkerrecht*, München und Berlin 1962, p. 226: “Nel diritto internazionale vale il principio che il capo dello Stato, nelle relazioni con altri paesi, può senz’altro ritenersi un organo dello Stato con facoltà d’azione. La posizione giuridico-costituzionale gli

Stato” è in realtà il portato della differenziazione e persino di una certa “estroversione” alle quali va incontro l’idea più complessa della rappresentanza monarchica. Ciò d’altra parte non toglie che, se riferito a una corporazione, il concetto della rappresentanza (come raffigurazione della sua unità in proiezione esterna) sia, al di là dei problemi della formazione della volontà all’interno, tanto più antico (per contenuto e nome) dell’idea barocca, concernente la personificazione rappresentativa di un’associazione dotata di potere. Il controverso sviluppo, del quale stiamo trattando, può anche essere concepito regressivamente come recupero di un elemento semantico, che è proprio della rappresentanza monarchica, che è tanto determinato quanto a sé stante, e che in taluni ambiti si tramanda allo stato puro. Si pensi soprattutto al Codice Generale Prussiano (l’*Allgemeines Landrecht* del 1794) ove, a proposito dei rappresentanti di una corporazione, si dice che: “Ai rappresentanti di una corporazione spettano in via esclusiva l’esercizio dei diritti esterni e la cura degli affari della stessa, nei rapporti con gli stranieri e coi soggetti che a essa non appartengono” (499). L’odierno diritto internazionale, se ammette la presenza di particolari rappresentanti dello Stato, che non necessariamente si identificano nei suoi organi di formazione della volontà, lo fa non solo per motivi ideologici, ma anche in risposta alle esigenze pratiche derivanti dai rapporti giuridici fra gli Stati (500). Diversa è invece la questione che, date le condizioni vigenti, concerne il nesso preferenziale (se non proprio esclusivo) fra il diritto di rappresentanza dello Stato e il capo dello Stato come istituzione. Tale domanda tende quasi inevitabilmente ad ampliarsi e a coincidere col problema, relativo alla posizione di

---

conferisce lo “*ius repraesentationis*” e le sue azioni sono ciò in cui il cosiddetto potere di politica estera trova la propria espressione più alta e vincolante”.

(499) Cfr. *Preussisches Allgemeines Landrecht*, II, 6, § 117. Si veda inoltre K.H. GROS, *Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft oder des Naturrechts*, Tübingen 1805, pp. 154-155: “Coloro che, per la cura di determinati affari sociali, sono durevolmente investiti dei pieni poteri e, nelle loro azioni, dipendono dal regnante, si dicono *funzionari* della società. Essi vengono inoltre e in special modo designati come *rappresentanti* della stessa, quando sono chiamati ad amministrarne i diritti esterni. Infine, quando sono a loro assegnate la guida e la regolamentazione degli affari che concernono la società, essi si dicono *direttori* o *presidenti* della società medesima”.

(500) Cfr. O. KIMMINICH, *Das Staatsoberhaupt*, cit., p. 69.

un cosiddetto capo dello Stato nell'ambito della democrazia parlamentare. E questo già per il fatto che, a esaurirla, non basta più il richiamo alla consuetudine e alla tradizione, né pare convincente il risalto che, in via esclusiva è talvolta accordato all'elemento della pura utilità nelle relazioni giuridiche fra gli Stati <sup>(501)</sup>.

Dinanzi a una rappresentanza su mandato intesa in questi termini, scarsa importanza assume il dato accidentale che oggi la rappresentanza esterna, di cui il diritto internazionale fa carico al capo dello Stato, non sia già concepita come delega (in senso privatistico) ma come funzione d'organo: e ciò per la ragione che, in sede giuridica, l'autorità suddetta non è investita da un altro soggetto di diritto, ma dalla stessa organizzazione statale alla quale appartiene <sup>(502)</sup>. Il termine "organo rappresentativo", che il diritto internazionale ha coniato proprio a questo riguardo, è dunque del tutto plausibile, né valgono a offuscarlo i tentativi (in parte giuspubblicistici, in parte politico-sociologici) di mantenere distinti i concetti di rappresentanza e di organicità, di rimarcarne le differenze e di impedire un qualsiasi accostamento anche fra i nomi che li designano. Quel che va invece detto, in conclusione, è che l'odierno concetto internazionalistico della rappresentanza dello Stato deve rimanere ben distinto dal concetto politico-pubblicistico della rappresentanza (che in questo caso è per lo più di tipo parlamentare, anche se non invariabilmente) <sup>(503)</sup>: o, meglio ancora, da quelle idee e dottrine che, sorte in concomitanza col sistema costituzionale, sono vincolate, dal punto di vista pubblicistico e politico, col termine di "rappresentanza", così rivelando un'origine della quale, nel capitolo che segue, avremo cura di riferire in dettaglio.

---

<sup>(501)</sup> Cfr. W. KALTEFLEITER, *Die Funktion des Staatsoberhauptes in der parlamentarischen Demokratie*, Köln und Opladen 1970, p. 10, nota 2, ove il concetto della rappresentanza è dichiaratamente espunto dalla trattazione. Sulla problematica dello "ius representationis omnimoda" del capo dello Stato si veda anche D. SEIDEL, *Der Bundespräsident als Träger der auswärtigen Gewalt*, Berlin 1972, p. 48 ss.

<sup>(502)</sup> Cfr. H. v. MANGOLDT, F. KLEIN, *Kommentar zum Bonner Grundgesetz*, Berlin und Frankfurt am Main 1964, II, p. 1130 (Anm. III, 3 zu Art. 59), e H.J. WOLFF, *Organschaft und juristische Person*, cit., II, pp. 1-2, 129, 280 ss. e 303-304.

<sup>(503)</sup> Cfr. O. KIMMICH, *Das Staatsoberhaupt*, cit., p. 68, ove si parla del "fatto che la rappresentanza internazionalistica e quella giuspubblicistica si escludono a vicenda". Dal che deriva che i due concetti ormai non sono più in grado di informarsi l'un l'altro.

## 20. *Sul concetto della rappresentanza della Rivoluzione Francese.*

### I. *Sieyès e la Costituzione Francese del 1791.*

La Costituzione Francese del 1791 fu un po' il compendio ideale della vicenda che aveva avuto inizio il 17 giugno 1789, allorché, su invito e su ispirazione di Sieyès (il "padre della costituzione rappresentativa", secondo Karl von Rotteck), i deputati del terzo stato, dopo essersi attribuiti i pieni poteri, si erano proclamati quale Assemblea Nazionale <sup>(504)</sup>. Come costituzione rivoluzionaria essa esordisce affermando che la sovranità è una, unitaria, indivisibile, immutabile e appartenente solo al popolo. Poco più oltre, al celebre Tit. III, art. 2, si legge che: "La Nazione, dalla quale sola emanano tutti i poteri, non può esercitarli che per delega. La Costituzione Francese è rappresentativa; i rappresentanti sono il Corpo legislativo e il Re". Di cosa si tratti in realtà, lo si apprende al Tit. III, cap. I, sez. III, art. 7, ove sta scritto che: "I rappresentanti nominati nei dipartimenti non saranno rappresentanti di un dipartimento particolare, ma dell'intera nazione, e a loro non potrà essere conferito alcun mandato". La costituzione così sancisce l'accantonamento del sistema per ceti e nel contempo, con tutt'altri propositi, decreta la trasformazione dell'assemblea dei ceti (gli Stati Generali) in corpo legislativo omogeneo, che d'ora in poi, avanzando una pretesa di partecipazione al governo centrale, competerà col re nella rappresentanza della nazione quale unità politica <sup>(505)</sup>, ossia nell'impersonare il popolo <sup>(506)</sup>, in quanto "persona moralis" e soggetto ideale <sup>(507)</sup>. Quest'ultimo punto è reso partico-

<sup>(504)</sup> Su queste vicende storiche e sui loro antefatti si veda l'approfondito e assai documentato E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit., p. 223 ss. Fra gli studi meno recenti si segnala ancora R. REDSLOB, *Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789. Ihre Grundlagen in der Staatslehre der Aufklärungszeit und in den englischen und amerikanischen Verfassungsgedanken*, Leipzig 1912, p. 57 ss.

<sup>(505)</sup> Si veda ancora E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit., p. 278.

<sup>(506)</sup> Cfr. I. KRBEK, *Repräsentation nach der Doktrin der Volkssouveränität*, in *Festschrift für Gerhard Leibholz*, Tübingen 1966, II, pp. 69-89 (in part. pp. 69-70).

<sup>(507)</sup> Che il concetto di nazione non sia un prodotto della Rivoluzione, ma risalga piuttosto al pensiero monarchico e sia stato poi ripreso dai rivoluzionari, al fine di designare la reale concordanza di volontà fra i cittadini, è quanto dimostra W. LEISNER, *Volk und Nation als Rechtsbegriffe der französischen Revolution. Zur "tradition révolutionnaire"*, in *Festschrift für Hans Liermann*, Erlangen 1964, pp. 96-123 (in part. p. 108

larmente chiaro da alcune applicazioni che la teoria a esso sottesa riceve in terra tedesca, nella prospettiva della “monarchia limitata”. Nel 1798, avendo in mente la Rivoluzione Francese, Andreas Ludolph Jacobi pubblica il proprio “tentativo di soluzione di alcuni dubbi circa l’età e i diritti di rappresentanza dei ceti territoriali tedeschi” (508). Al centro dell’argomentazione egli situa il problema della titolarità dei diritti alla guida dello Stato. “Laddove è *uno solo* a riunire in sé tutti i diritti di governo e a esercitarli senza la collaborazione di altri, costui è l’unico rappresentante della nazione”. Quando al contrario la titolarità è di tutti, una quota della rappresentanza nazionale spetta a ciascun membro singolo. Ciò vale anche per i ceti territoriali, a prescindere dalla loro composizione! Anch’essi infatti, ove partecipino all’“esercizio dei diritti di governo”, anziché semplici sorveglianti contro gli abusi, sono “rappresentanti autentici della nazione” (509).

L’edificio costituzionale, eretto nel 1791, ha a fondamento la teoria dell’abate Sieyès, vero e proprio “Cartesio della politica” (510). Esso cioè si basa sulla dottrina della sovranità popolare, che qui peraltro è adottata in un’originale versione. Prevedendo la mediatizzazione della massa dei cittadini votanti pel tramite di un’assemblea rappresentativa — e senza tanto indagare sulla necessità tecnica di quest’ultima (511) —, tale dottrina non propone un mero (e non nuovo) surrogato della presenza autonoma e reale del popolo (512), ma un sistema che essa valuta migliore della democrazia diretta. Tale

---

ss.). Si veda anche L. DIEZ del CORRAL, *Doktrinärer Liberalismus. Guizot und sein Kreis*. Neuwied am Rhein-Berlin 1964, p. 70.

(508) Cfr. A.L. JACOBI, *Versuchte Auflösung einiger Zweifel über das Alter und die Repräsentationsrechte deutscher Landstände*, Hannover 1798.

(509) Ivi, p. 64 ss.

(510) Si veda innanzitutto J. ROELS, *La notion de représentation chez l’abbé Sieyès*. in “Revue générale belge”, I/6, 1963, pp. 87-105 (in part. p. 92). E poi R.R. PALMER, *L’età delle rivoluzioni democratiche*, Milano 1973, e B. GROETHUISEN, *Filosofia della Rivoluzione Francese*, Milano 1975.

(511) Cfr. E. SIEYÈS, *Osservazioni sui poteri e sui mezzi di cui i Rappresentanti della Francia potranno disporre nel 1789*, in ID., *Opere e testimonianze politiche. Tomo I: Scritti politici*, a cura di G. Troisi Spagnoli, Milano 1993, parte I, pp. 113-206. Si veda anche ID., *Discorso dell’abate Sieyès sulla questione del Veto regio alla seduta del 7 settembre 1789*, ivi. pp. 433-453.

(512) Si veda per tutti C.J. FRIEDRICH, *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*, Berlin 1953, p. 299.

sistema infatti organizza sia il processo di formazione della volontà politica (con la divisione dei compiti, che è il principio strutturale della società borghese), sia una più ampia libertà individuale (con la divisione dei poteri, resa possibile dalla rappresentanza) <sup>(513)</sup>. “Tutto è rappresentanza in uno stato sociale. Essa è presente ovunque, nell’ordinamento privato come nell’ordinamento pubblico; essa è la madre dell’industria, della produzione e del commercio, come pure d’ogni progresso liberale e politico. Dirò di più: essa si confonde con l’essenza stessa della vita sociale” <sup>(514)</sup>. Poco prima, scagliandosi contro il rivoluzionario inglese Thomas Paine e contro i suoi attacchi all’“inferno della monarchia”, Sieyès ha già precisato che la distinzione principale non corre fra repubblicanismo e monarchia, ma fra governo monarchico e “poliarchico” <sup>(515)</sup>. Le costituzioni buone e cattive, dunque, non si differenziano in base all’organizzazione del vertice dello Stato, ma a seconda unicamente del fatto che il principio rappresentativo vi si trovi o meno applicato come criterio di divisione del potere. Per questo, dice l’abate, in una società civile, se la costituzione non ha nella rappresentanza il proprio nucleo essenziale, si tratta certamente di una “falsa costituzione” <sup>(516)</sup>. La sovranità popolare, a suo avviso, non è illimitata, e dunque non bisogna cadere nell’errore di pensarla in analogia col modello pro-

---

<sup>(513)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Convenzione nazionale. Opinione di Sieyès su alcuni articoli dei titoli IV e V del progetto di Costituzione, pronunciata alla convenzione del 2 termidoro dell’anno III*, in ID., *Opere e testimonianze politiche*, cit., I, parte II, pp. 285-309. Al riguardo si vedano: E. ZWEIG, *Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution*, Tübingen 1909, pp. 124 e 128 ss.; K. LÖWENSTEIN, *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789. Studien zur Dogmengeschichte der unmittelbaren Volksgesetzgebung*, München 1922, pp. 10, 14 ss., 20 e 31; E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit., p. 190 ss.; A. ESMEIN, *Deux formes de gouvernement*, in “Revue du droit public”, I, 1894, pp. 15-41 (in part. pp. 16 e 24 ss.); P. BASTID, *Sieyès et sa pensée*, s.l. (Paris) 1939, pp. 352 ss. e 567 ss.; J. ROELS, *Le concept de représentation politique aux dix-huitième siècle français*, Louvain-Paris 1969, pp. 89 ss. e 111 ss.

<sup>(514)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Convenzione nazionale*, cit., p. 790. Si veda E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit. p. 190 ss.

<sup>(515)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Nota esplicativa in risposta alla lettera di Thomas Paine e ad altre provocazioni dello stesso tipo*, in ID., *Opere e testimonianze politiche*, cit., I, parte II, pp. 651-661 (in part. pp. 660-661).

<sup>(516)</sup> Ivi, p. 655.

fano della sovranità arbitraria del principe <sup>(517)</sup>. Il libero mandato — cosa questa assai indicativa, dato il contesto —, anziché mero supporto tecnico per la creazione di un corpo decisionale funzionante, è anche concepito in positivo, quale veicolo utile alla formazione della volontà comune. La “contraddizione insolubile fra volontà comune e rappresentanza” <sup>(518)</sup> — ossia il dilemma di volontà popolare ipotetica ed empirica <sup>(519)</sup> — è poi elusa da Sieyès tramite non solo l’identità che egli predica fra la nazione e il terzo stato (e dunque fra l’interesse nazionale e quello relativamente omogeneo della borghesia, previa esclusione degli interessi particolari dei ceti privilegiati) <sup>(520)</sup>, ma anche col richiamo all’idea del patto (o del “contratto sociale”, che include l’assoggettamento all’opinione della maggioranza) e con la designazione del terzo stato a presunto fautore di una società contrattualistica, il cui schema è conforme solo al diritto di ragione <sup>(521)</sup>. In tal modo, l’“avvocato della borghesia” viene di fatto acquisendo qualcosa di più di un mero incarico. Egli infatti sottrae al monarca assoluto il monopolio della legittimazione a norma di diritto di ragione. Il re poi, per parte sua, regredisce a mero ufficiale di una nazione “popolarizzata” (nel senso che l’identità col terzo stato conferisce ora a questo aggettivo) <sup>(522)</sup>. Ed è così che, da ultimo, la nazione, benché unica origine di tutti i poteri, può solo esercitarli per delega. Quella francese è una costituzione rappresentativa: e i rappresentanti sono il corpo legislativo e il re.

## II. *La sua eco in Germania.*

Non può sorprendere che alcuni osservatori, nell’ambito delle

---

<sup>(517)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Convenzione nazionale*, cit. pp. 792-793.

<sup>(518)</sup> Cfr. K. LÖWENSTEIN, *Volk und Parlament*, cit., pp. 155-156 e 207-208.

<sup>(519)</sup> Cfr. E. FRAENKEL, *Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat* (1958), in *Id. Deutschland und die westlichen Demokratien*, cit., pp. 71-109 (in part. pp. 71-72).

<sup>(520)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Che cos’è il Terzo Stato?*, in *Id., Opere e testimonianze politiche*, cit., I. parte II, pp. 207-298 (in part. il cap. I).

<sup>(521)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Osservazioni sui poteri*, cit., pp. 130-131. Con tutt’altro riferimento, la stessa argomentazione è sviluppata in E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit., p. 217.

<sup>(522)</sup> Cfr. W. LEISNER, *Volk und Nation*, cit., p. 109 ss. (in part. p. 111).

loro critiche al libero mandato o alla “libertà di voto dei rappresentanti”, si dimostrino ben più prudenti di Sieyès: e pensando al “fine ultimo del sistema rappresentativo”, accettino tale istituto solo come “male minore”. Si pensi soprattutto a Ernst Brandes, il quale, amico di Burke e segretario della cancelleria segreta del ducato di Hannover, pubblica nel 1790 le proprie *Considerazioni politiche sulla Rivoluzione Francese* <sup>(523)</sup>. Qui si legge ad esempio che: “Alla nazione, per effetto del sistema rappresentativo, non può più rimanere nient’altro che convincere i propri deputati con argomenti validi. oppure sceglierne altri con una nuova elezione”. Questa azione indiretta avrà comunque un peso sufficiente. Brandes ammette che, causa il divieto del mandato imperativo, l’intero “sistema della rappresentanza” (com’egli lo chiama) può pure ritenersi una finzione. Ma occorre aggiungere, a suo avviso, che proprio questa finzione può essere il cuore di una buona costituzione statale. La nazione infatti ha l’opportunità di scegliere “gli uomini che ritiene essere i più saggi e stimati, ... (e di affidare loro) per un tempo determinato sia la parte di legislazione che non ha conferito a titolo ereditario, sia il controllo sul potere esecutivo”. Certamente la distinzione fra sostanza ed esercizio di un diritto, che è latente in queste affermazioni, fa sì che, alla maniera di Kelsen, si possa pure parlare di una “costruzione fittizia”, senza peraltro dimenticare che, a fine Settecento, tale distinzione non punta a impedire una democratizzazione ulteriore <sup>(524)</sup>, ma serve piuttosto a oltrepassare, in senso rivoluzionario, le idee e i rapporti patrimoniali all’epoca esistenti. Il *monismo* del sistema francese (di Sieyès) è del resto l’oggetto sul quale più chiaramente si concentra la riflessione di Brandes. E proprio in tale *monismo* va colta la principale differenza rispetto sia all’ordinamento cetuale, prospettato da Monte-

---

<sup>(523)</sup> Cfr. E. BRANDES, *Politische Betrachtungen über die französische Revolution*, Jena 1790 (le citazioni che seguono sono alle pp. 25-26). Sull’autore si vedano: F. BRAUNE, *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg 1917, p. 74 ss.; E. RUFF, *Jean Louis De Lolme und sein Werk über die Verfassung Englands*, Berlin 1934, p. 91 ss.; S. SKALWEIT, *Edmund Burke, Ernst Brandes und Hannover*, in “Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte”, XXVIII, 1956, pp. 15-72; e C. HAASE, *Ernst Brandes 1758-1810*, I, Hildesheim 1973.

<sup>(524)</sup> Tale è però la tesi di H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 316.

squiieu <sup>(525)</sup>, sia al dualismo che regge la dottrina lockiana della divisione dei poteri <sup>(526)</sup>.

Indicando come "sistema rappresentativo" il progetto di costituzione varato in Francia, sulla scia della rivoluzione borghese, Brandes si colloca idealmente fra gli epigoni di Kant, ancorché questi preferisca parlare di "sistema rappresentativo" o di "costituzione rappresentativa". Con l'invenzione di questi termini, che ha luogo sul continente, il concetto di rappresentanza si trasforma in una categoria della dottrina delle forme di Stato <sup>(527)</sup>. La possibilità di distinguere vari tipi di "governo rappresentativo" d'ora in avanti aumenta <sup>(528)</sup>: e in luogo della vecchia antitesi fra repubblica rappresentativa e democrazia diretta e plebiscitaria <sup>(529)</sup>, ha sempre più senso parlare di democrazia e persino di monarchia rappresentativa, con ciò intendendo che, in sé, la rappresentanza non deve ritenersi né democratica né antidemocratica <sup>(530)</sup>.

### III. *Il concetto kantiano della vera repubblica.*

Il concetto di "repubblica", elaborato da Kant, è, come già accennammo, l'elemento che in Germania assicura l'influenza più durevole alle idee-chiave della Costituzione Francese del 1791 <sup>(531)</sup>. Tale concetto è definito nel celebre passo della *Metafisica dei costumi*

<sup>(525)</sup> Su questo punto si vedano: H. CHRISTERN, *Ständestaat und Parlamentarismus*, cit., p. 69; R. DIETRICH, "Prolem sine matre creatam". *Untersuchungen zum Begriff der Freiheit bei Montesquieu*, in *Festgabe für Hans Herzfeld*, Berlin 1958, pp. 33-55 (in part. p. 49 ss.); ed E. SCHMITT, *Repräsentation und Revolution*, cit., p. 194.

<sup>(526)</sup> Cfr. L.V. RANKE, *Werke*, cit., XXIV, p. 259, e K. LÖWENSTEIN, *Volk und Parlament*, cit., pp. 36-37.

<sup>(527)</sup> Cfr. K. v. BEYME, *Repräsentatives und parlamentarisches Regierungssystem. Eine begriffsgeschichtliche Analyse*, in *Pvs*, VI, 1965, pp. 145-159.

<sup>(528)</sup> Cfr. A. ESMEIN, *Deux formes de gouvernement*, cit., p. 15.

<sup>(529)</sup> Si vedano E. FRAENKEL, *Repräsentative und plebiszitäre Komponente*, cit., pp. 71-72, e R.K. HOCEVAR, *Stände und Repräsentation im jungen Hegel*, cit., pp. 85-86.

<sup>(530)</sup> Cfr. H. PETERS, "Demokratie", in *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Freiburg 1958, II, col. 560 ss. Si veda poi, ad esempio, K.S. ZACHARIAE, *Vierzig Bücher vom Staate*, Heidelberg 1839, II, pp. 122 e 206.

<sup>(531)</sup> Cfr. E. FRAENKEL, *Repräsentative und plebiszitäre Komponente*, cit., p. 92. Su quanto segue si veda W. METZGER, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917, p. 99 ss.

(parte II, sez. I, 52), edita nel 1797, ove si legge che: “Ogni vera repubblica ... non è e non può essere altro che un *sistema rappresentativo* del popolo, avente lo scopo di proteggere in nome del popolo, ossia in nome di tutti i cittadini riuniti e per mezzo dei loro delegati (dei loro deputati), i diritti dei cittadini stessi” (532). Quanto al concetto del “sistema rappresentativo”, Kant non lo pensa solo in senso istituzionale ed esteriore, né si limita a indicare con esso l’istituzione di un parlamento, che tuteli i diritti appartenenti al popolo per tradizione. Egli piuttosto ha in mente il potere statale nella sua espressione più alta: quella legislazione, cioè, che occorre emancipare dalla volontà di singole persone determinate e trasformare, oltre la codeterminazione dei sottoposti, in strumento di autodeterminazione della “volontà collettiva” di tutti i cittadini (533). A tal scopo la prima condizione necessaria è che tutto il potere dello Stato sia fatto derivare dal “popolo riunito” e concepito come emanazione di questo vero sovrano, al quale sempre appartiene (tanto più quando sfugge di mano al “rappresentante monarchico” (534), com’è accaduto in Francia nel 1789) (535). In secondo luogo occorre pensare che il principio di codeterminazione, fondato nell’idea trascendentale di libertà, è, per qualità etica, qualcosa di più e di diverso da un mezzo di promozione del benessere individuale. Nel *Conflitto delle facoltà* del 1798, si legge che: “Un essere dotato di libertà, che sia consapevole di questo pregio che possiede sull’animale privo di ragione, in base al principio *formale* del proprio arbitrio non può né deve esigere, per il popolo al quale appartiene, nessun altro governo che quello in cui il popolo stesso è partecipe della legislazione; sarebbe a dire che il diritto degli uomini, tenuti all’obbedienza, va necessariamente anteposto a ogni considerazione

---

(532) Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Roma-Bari 1973, p. 176 (I, § 52). Sul concetto kantiano della rappresentanza si veda G. SCHRAMM, *Das Problem der Staatsform in der deutschen Staatslehre des 19. Jahrhunderts, zugleich ein Beitrag zur Deutung der Staatsphilosophie des deutschen Idealismus*, Diss. Göttingen 1938, p. 92 ss.

(533) Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 142 (I, § 48).

(534) Ivi, p. 173 (I, § 51): “*monarca* è colui che ha il potere *supremo*, mentre *autocrate* è colui che ha *ogni specie* di poteri: questi è il sovrano, l’altro non fa che rappresentarlo”.

(535) Ivi, p. 176 (I, § 52).

di prosperità o benessere, che cioè si tratta di un bene sacro il cui valore è al di sopra di qualsiasi prezzo (in termini di utilità), e che nessun governo, per quanto benefico, ha facoltà di intaccare” (536). Se è vero che questo diritto è “pur sempre solo un’idea” (537), ciò non impedisce a Kant di affermare che, come ideale e come norma, esso deve trovarsi a fondamento di tutte le costituzioni (538). L’opinabilità di questa tesi sta nel fatto che il principio base della teoria del contratto sociale originario — che cioè, “nella loro unione”, coloro che obbediscono alla legge devono essere anche e nel contempo legislatori” (539) — non vi è assunto come criterio formale dell’identità di governanti e governati, ma è piuttosto concepito nella prospettiva storico-filosofica dischiusa dal concetto trascendentale della libertà: la prospettiva dunque del progresso, quale concreta misura della giustizia e della razionalità della legislazione, e quale criterio universale ad essa intrinseco (540). Da osservare, in tutto questo, c’è che il passaggio — implicito e suggerito nell’uso della legislazione autonoma, da parte delle volontà *riunite* di tutti i cittadini — dalla “legislazione per ragione particolare” a quella “secondo ragione universale”, è qualcosa di affatto ovvio, dato l’individualismo illuministico (ossia preromantico e “non individualistico”) di Kant e dato il soggettivismo astratto che egli condivide con la propria epoca.

Una questione di secondo ordine, ma non per questo meno pertinente, concerne poi l’aggettivo “repubblicana”: se cioè debba riferirsi alla costituzione o alla sola specie del governo e se, dunque, il potere autocratico solo “nello spirito del repubblicanismo” obbedisca a leggi analoghe a quelle che “un popolo darebbe a sé stesso,

---

(536) Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cap. II, n. 6 (in nota), in ID., *Politische Schriften*, a cura di O.H. v.d. GABLENTZ, Köln und Opladen 1965, pp. 151-166 (in part. p. 159).

(537) *Ibidem*.

(538) Ivi, pp. 162-163 (n. 8). Si veda anche il “primo articolo definitivo per la pace perpetua”, in I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in ID., *Antologia di scritti politici*, a cura di G. Sasso, Bologna 1977, pp. 106-160 (in part. pp. 114-119).

(539) Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 162 (cap. II, n. 8).

(540) Cfr. W. HAENSEL, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin 1926, pp. 28-29 e 46 ss.

sulla base di principi giuridico-universali”<sup>(541)</sup>. Avendo in mente l’“evoluzione di un ordinamento fondato sul diritto naturale”<sup>(542)</sup>, Kant ritiene che, grazie all’Illuminismo, il potere statale acquisti una qualità etica<sup>(543)</sup>, non appena i monarchi riconoscono, come loro dovere, quello di “governare *repubblicanamente* (non democraticamente)” anche nel caso in cui detengano un potere *autocratico*: e siano dunque propensi “a trattare il popolo secondo principi conformanti allo spirito delle leggi di libertà (le stesse che, con matura ragione, il popolo prescriverebbe a sé medesimo) a prescindere dal fatto che la sua approvazione sia o meno richiesta” dal diritto positivo vigente<sup>(544)</sup>. Chiedendosi poi quale sia la direzione che il progresso dovrebbe seguire, per metter capo agli esiti migliori, Kant risponde che è bene attendersi che le cose procedano “non *dal basso verso l’alto*, ma *dall’alto verso il basso*”<sup>(545)</sup>, così inaugurando, con questa sua “teoria tedesca della Rivoluzione Francese” (Karl Marx), la nostra tradizione della *rivoluzione dall’alto*. Che la costituzione monarchica favorisca, meglio di qualsiasi altra, lo sviluppo del vero repubblicanismo, è ciò che Kant sostiene nel “primo articolo definitivo per la pace perpetua” (1795), argomentando che qui “il numero delle persone che rivestono il potere politico (il numero dei sovrani)” è il più piccolo, mentre la sua “rappresentanza” (ossia la divisione del potere stesso) è relativamente e comparativamente grande<sup>(546)</sup>.

---

<sup>(541)</sup> Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., pp. 159-160 (cap. II, n. 7). Si veda K. BORRIES, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig 1928, p. 193: “Se un monarca regnasse come se ogni suddito dovesse dare la propria approvazione alle leggi, quest’ultime sarebbero concepite come se ognuno potesse approvarle. In un caso del genere il senso dello Stato sarebbe ammantato dello spirito del contratto e chiunque potrebbe dire con ragione che il monarca rappresenta il popolo”.

<sup>(542)</sup> Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 159 (cap. II, n. 7). Si veda al riguardo I. FETSCHER, *Immanuel Kants bürgerlicher Reformismus*, in *Festschrift für Carl J. Friedrich*, Den Haag 1971, pp. 70-95 (in part. P. 86 ss.).

<sup>(543)</sup> Cfr. J. MÜLLER, *Kantisches Staatsdenken und der preussische Staat*, Kitzingen-Main 1954, p. 7.

<sup>(544)</sup> Cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 163 (cap. II, n. 8).

<sup>(545)</sup> Ivi. p. 164 (cap. II, n. 10).

<sup>(546)</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 118. Su questo testo si vedano: K. BORRIES, *Kant als Politiker*, cit., p. 214 ss.; K.V. RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe und*

Col termine “repubblicanismo” Kant intende una forma di governo — ossia uno dei modi, “secondo cui lo Stato fa uso della pienezza del suo potere” — che è antitetica al “dispotismo”, in quanto identificazione della volontà privata del sovrano col potere legislativo<sup>(547)</sup>. Tale concetto si indirizza contro lo spirito e la prassi dello Stato patrimoniale<sup>(548)</sup> e, dunque, contro la concezione dello Stato, quale oggetto di dominio annesso ai possessi privati del principe. La qualità etica del concetto kantiano della rappresentanza ha inoltre l'effetto di situare la “vera repubblica” in contrapposizione a qualsiasi nozione socio-meccanicistica dello Stato. La repubblica, in quanto “sistema rappresentativo del popolo”, prevede anzitutto un ordine di competenze delegate, che è tanto istituzionalizzato, affidabile e trasparente, da permettere la codeterminazione e da separare fra loro l'emanazione e l'esecuzione delle leggi. La rappresentanza si oppone alla “non-forma” dello Stato<sup>(549)</sup> ed equivale al puro e semplice contrario di qualsiasi “potere proprio”, indipendentemente dal fatto che il rappresentante eserciti un potere delegato, che lo intenda come tale o che lo eserciti come se qualcun altro glielo avesse conferito.

È invece merito di Fichte e del suo *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796)<sup>(550)</sup> l'aver dedotto rigorosamente “dalla pura ragione” la “necessità assoluta” di una siffatta rappresentanza. Il “comune” (che per Fichte è sinonimo della “comunità del popolo”) deve “rendere estrinseca l'amministrazione del potere pubblico, ossia delegarla a una o più

---

*Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg-München 1953, p. 151 ss.; e K. JASPERS, *Kants “Zum ewigen Frieden”*, in *Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, pp. 131-152.

<sup>(547)</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 117.

<sup>(548)</sup> Cfr. A. MÜLLER, *Kantisches Staatsdenken*, cit., p. 28.

<sup>(549)</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 118. Si veda K. BORRIES, *Kant als Politiker*, cit., p. 196.

<sup>(550)</sup> Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, a cura di F. Medicus e M. Zahn, Hamburg 1960, p. 157 (§ 16, IV). Si vedano su quest'opera: W. METZGER, *Gesellschaft, Recht und Staat*, cit., p. 176 ss.; e soprattutto G. LEIBHOLZ, *Fichte und der demokratische Gedanke*, Freiburg im Breisgau 1921, p. 65 ss. (in part. p. 70 ss.); E. SCHENKEL, *Individualität und Gemeinschaft. Der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte*, Zürich-Leipzig-Stuttgart 1933, pp. 90 ss. e 112 ss.; G. SCHRAMM, *Problem, der Staatsform*, cit., pp. 115 ss. e 126 ss.

persone particolari, che però mantengono la responsabilità del suo esercizio”: e ciò allo scopo (tale è l’argomento a sostegno della necessità della rappresentanza) di poter essere *giudici*, anziché parte in causa, in un’eventuale vertenza circa l’impiego più opportuno del potere statale.

IV. *La divisione costituzionale della rappresentanza fra monarchia e cittadinanza in Francia. La critica rivoluzionaria.*

Diversamente da Sieyès, che indica come “rappresentanti del popolo per destinazione” tutti i titolari di una funzione pubblica<sup>(551)</sup>, la Costituzione Francese del 1791 nomina espressamente solo *due* rappresentanti della nazione, ossia il corpo legislativo e il re. Ai funzionari che, subalterni al monarca, esercitano il potere esecutivo nell’ambito dell’amministrazione interna (dunque, alla burocrazia regia), il Tit. III, cap. IV, par. II, art. 2, giunge persino a negare totalmente il carattere rappresentativo, stabilendo che: “Gli amministratori non hanno alcun carattere di rappresentanza. Essi sono agenti eletti dal popolo a tempo determinato, al fine di esercitare le funzioni amministrative sotto la sorveglianza e l’autorità dei re”. Il fatto che da questa norma costituzionale possa desumersi una contrapposizione fra rappresentanti e agenti senza carattere di rappresentanza, ha consentito a Schmitt di sostenere (onde opporre fra loro la rappresentanza e la luogotenenza) che la nozione di Vattel, rimarcando la differenza di rango del carattere di rappresentanza diplomatico, è qui “passata direttamente nel diritto costituzionale della Rivoluzione Francese”<sup>(552)</sup>. Chiunque rammenti quel che già dicemmo a proposito della rappresentanza diplomatica<sup>(553)</sup>, non troverà sorprendente che, a nostro avviso, il passaggio individuato da Schmitt proprio non sussiste. La tenue differenza che corre fra i rappresentanti del popolo e i funzionari non sta nel fatto che i primi raffigurano il popolo nella persona e nella dignità, mentre i secondi semplicemente operano su mandato, ma concerne piuttosto la qualità, e l’estensione dei pieni poteri conferiti ad ognuno<sup>(554)</sup>. Mentre

<sup>(551)</sup> Cfr. E. SIEYÈS, *Convenzione nazionale*, cit., p. 299.

<sup>(552)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 278.

<sup>(553)</sup> Cfr. *supra*, al cap. 13.

<sup>(554)</sup> Cfr. I. KRBEK, *Repräsentation*, cit., p. 70: “I rappresentanti e i funzionari non

la burocrazia adempie a funzioni “limitate”, i rappresentanti del popolo detengono un “potere” <sup>(555)</sup>. In altri termini, la rappresentanza del popolo (ed essa sola) contende al monarca il carattere rappresentativo, ossia, per esprimerci alla maniera di Vattel, compete con lui e con l’incorporamento monarchico della nazione, intesa come persona morale. Sarà questa suddivisione della rappresentanza, o meglio questo rapporto concorrenziale (da non confondersi con un dualismo), a condizionare d’ora in poi, nell’uno o nell’altro senso, la teoria e la prassi costituzionali.

A un simile sviluppo, Thomas Paine reagisce quasi d’istinto, con rapidità e veemenza, dicendo che: “Una nazione non è un corpo, la cui immagine debba essere raffigurata dal corpo umano, ma assomiglia piuttosto a un corpo delimitato da un circolo, che abbia un punto mediano nel quale convergono tutti i raggi: e tale punto mediano è dato dalla rappresentanza. A voler congiungere la rappresentanza con ciò che si chiama monarchia, altro non si otterrebbe che un governo eccentrico. La rappresentanza è già in sé la monarchia delegata di una nazione e non può sminuirsi al punto da venir divisa con un’altra monarchia” <sup>(556)</sup>. Paine polemizza contro la suddivisione della rappresentanza, in ciò ravvisando una divisione della sovranità che è incompatibile coi principi della democrazia. Egli così sferra il proprio attacco contro il dogma assolutistico della necessità ideale di un monarca che incorpori la persona dello Stato: lo stesso dogma che, per arricchire gli esempi già forniti, il barone von Seckendorff difende, con chiaro riferimento all’antica teoria corporativa della tutela necessaria delle persone morali. Con argomenti e concetti tipici del repertorio di un amministrativista, egli così si esprime: “Un ente astratto — per esempio una delibera collegiale varata all’unanimità o a maggioranza dei voti — non può essere il rappresentante dello Stato, poiché già di per sé necessita di un rappresentante. Il collegio stesso — lo si chiami parlamento,

---

si differenziano per le modalità del loro insediamento (anche il funzionario infatti può essere eletto), ma per la qualità e l’ampiezza del loro potere”.

<sup>(555)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 281.

<sup>(556)</sup> Cfr. Th. PAINE, *Die Rechte des Menschen*, a cura di W. Mönke, Berlin 1962, p. 286 (parte II, cap. III). Si veda al riguardo D. STERNBERGER, *Die Erfindung der “Repräsentativen Demokratie”. Eine Untersuchung von Thomas Paines Verfassungs-Ideen*, in Id., *Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus*, cit., pp. 59-81.

convenzione nazionale, camera dei deputati, dieta territoriale o altro — è un'entità ideale e mistica, che come tale non può fare a meno di un rappresentante. La rappresentanza dello Stato, tramite un *corpus mysticum* che necessita a sua volta di rappresentanza, non potrebbe risolversi evidentemente che in un circolo vizioso e senza uscita” (557).

#### V. *Sistema rappresentativo e principio monarchico.*

In Germania, alla posizione di Paine, fanno da contraltare, sotto qualsiasi prospettiva, gli studiosi conservatori delle più varie correnti (558), fra i quali anche il già menzionato vicepresidente del governo provinciale di Liegnitz, barone Friedrich Bernhard von Seckendorff. La rappresentanza concorrenziale, da parte della società civile e a norma di diritto pubblico, è da loro ricsusa, poiché incompatibile col cosiddetto principio monarchico.

Passato dalla *Charte constitutionnelle* del 1814 (che fu la legge fondamentale della restaurazione borbonica) alle costituzioni sud-

---

(557) Cfr. F.B. FR. v. SECKENDORFF, *Betrachtungen über die Repräsentation moralischer Personen, besonders des Staats von einem königlich preussischen Beamten*, Glogau und Leipzig 1833, pp. 16-17. Contro Seckendorff si pronuncia L. THILO, *Was ist Verfassung*, Breslau 1835, ponendo, alle pp. 113-138, la domanda: “Che cos'è la rappresentanza?”. La risposta fornita dall'autore — e tipica di quanto già osservammo al capitolo precedente — è che il principe rappresenta lo Stato solo all'esterno. La rappresentanza che si dà all'interno, e che certo presuppone una contrapposizione di elementi, può assumere la forma dell'assemblea popolare, posta di fronte al principe, solo nel caso in cui, a comporre lo Stato, siano due distinte potenze (la principessa e la popolare). Il rappresentante va inteso come diverso dal rappresentato poiché da lui dipende ed è a lui subalterno. “Essere e rappresentare non sono la stessa cosa” (ivi, p. 120). Quanto alla posizione del principe, Thilo è sostanzialmente convinto che un individuo, che abbia nelle mani tutto il potere dello Stato, cessi di essere rappresentante e *sia egli stesso* lo Stato. Se invece un principe “rappresenta”, ciò sta a significare che egli è il “membro principale” ma non “lo Stato nella sua interezza”, e va dunque distinto da quest'ultimo (ivi, p. 123). Come rappresentante poi il principe è ugualmente subalterno al rappresentato. Egli infatti è sovrano sul popolo, ma è sottoposto allo Stato che rappresenta. Sicché egli può “vedere sopra di sé non il popolo, ma lo Stato come un tutto: e anziché essere quest'ultimo, in modo diretto ed esclusivo, può solo rappresentarlo”.

(558) Su quanto segue si rinvia al notevole H. BRANDT, *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz*, Neuwied und Berlin 1968.

tedesche<sup>(559)</sup> e di qui all'art. 57 della *Wiener Schlussakte* del 1820, così divenendo parte essenziale del diritto costituzionale della Confederazione Germanica<sup>(560)</sup>, tale principio afferma notoriamente che il potere pubblico è per intero riunito nel vertice monarchico dello Stato: e che quest'ultimo (il sovrano), nell'esercizio di singole facoltà, è limitato dai diritti di collaborazione che la costituzione assicura ai ceti territoriali<sup>(561)</sup>. Nel Württemberg e nella restante Germania Meridionale, ancor di più che in Francia, questa dottrina del principio monarchico soppianta la tradizione dei diritti genuinamente cetuali, facendola apparire come semplice riflesso dell'autolimitazione imposta dalla monarchia al suo pieno potere. L'importanza che essa detiene non risiede tanto nella qualità del contenuto (ossia nella rilevanza giuspubblicistica e politologica del suo enunciato) e neppure nel fatto di fornire la base a una variante tipicamente tedesca del governo costituzionale<sup>(562)</sup>. Il principio monarchico, dato anche il sostegno che riceve dalla continuità del potere

---

<sup>(559)</sup> Cfr. G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 469 ss., ed E. KAUFMANN, *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1960, I, pp. 1-49 (p. 35 ss.), Diversamente da costoro, in H.O. MEISNER, *Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes*, Breslau 1913, p. 215 ss., si tenta di dimostrare sulla falsariga di Stahl, come il principio monarchico sia un tipico prodotto della storia costituzionale e della teoria politica tedesche, e sia inoltre il nucleo di un sistema costituzionale autonomo, relativo alla sola Germania e contrapposto alla tradizione europeo-occidentale. Su questi temi si veda pure O. HINTZE, *Il principio monarchico e il regime costituzionale*, in ID., *Stato e società*, cit., pp. 27-49. Il passo della *Charte constitutionnelle*, a cui si fa riferimento nel testo, così recita: "Noi abbiamo considerato che, per quanto in Francia l'autorità tutta intera risiedesse nella persona del re, i nostri predecessori non avevano esitato a modificarne l'esercizio, a seconda della differenza dei tempi".

<sup>(560)</sup> Su questo e su quanto segue si rinvia a E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Stuttgart 1967, I, p. 640 ss. (in part. p. 652 ss.).

<sup>(561)</sup> La Costituzione Bavarese del 1818, al tit. II, 1, comma 1, afferma che: "Il re è il capo dello Stato, riunisce in sé tutti i diritti del potere statale e li esercita in accordo con le disposizioni a lui prescritte e fissate dal presente documento costituzionale". Nella *Wiener Schlussakte*, all'art. 57, si legge poi che: "Siccome la Confederazione Germanica, eccezion fatta per le città libere, è composta di principi sovrani, così, dato il concetto fondamentale che ne discende, tutto il potere dello Stato deve restare unito nel capo dello Stato e il sovrano, nell'esercizio di determinati diritti, può essere legato alla collaborazione dei ceti, sulla base di una costituzione per ceti territoriali".

<sup>(562)</sup> Tale è la tesi di H.O. MEISNER, *Die Lehre vom monarchischen Prinzip*, cit., p. 311.

principesco e dal riconoscimento della legittimità ereditaria, deve soprattutto la propria importanza al suo porsi come strumento di una crescita complessiva di tutti gli elementi costituzionalmente monarchici: al fatto cioè di rendere la costituzione interpretabile dal punto di vista dell'autocomprensione della monarchia, avendo cura, nel frattempo, di mantenere entro limiti ristretti la pretesa dei cittadini (e di qualsiasi possibile opposizione) alla co-rappresentanza della nazione. In tal modo esso si erge come barriera, a garanzia che, nei suoi sviluppi successivi, l'ordinamento vigente negli Stati tedeschi non avrà mai a trasformarsi in un sistema realmente costituzionalistico e tantomeno parlamentare <sup>(563)</sup>. A Karlsbad, facendo propria l'antitesi teorizzata da Friedrich Gentz (suo pubblicista di riferimento) fra "costituzione per ceti territoriali" e "costituzione rappresentativa", Metternich riesce, con un'interpretazione letterale, a limitare in senso retrogrado la portata dell'art. 13 della *Deutsche Bundesakte*, ove si parla a mo' di promessa delle "costituzioni per ceti territoriali" e lo si fa in un senso che restauratore non vorrebbe essere. Poco più tardi l'art. 57 della *Wiener Schlussakte* introduce, per tutte le costituzioni tedesche, una riserva generale in favore dei monarchi: e quantomeno rallenta il futuro evolvere della statualità tedesca, disponendo che le assemblee rappresentative dei ceti siano divise e stratificate internamente, sì da ridursi a organi statali secondari, il cui potere, anziché originale, sia derivato da quello dei rispettivi principi. Nella sua celebre memoria di Karlsbad del 19 agosto 1819, Gentz ha discusso le moderne costituzioni rappresentative, che, nei due anni precedenti, sono state varate in Stati come la Baviera, il Baden, il Württemberg e il Granducato d'Assia. Esse

---

(563) Rispecchiando il dualismo reale dei rapporti politici di potere — ossia il contrasto fra la vecchia *élite* — portatrice dello Stato e la potenza economica della borghesia —, il principio monarchico, diversamente dall'opinione di Koser (cfr. *Die Epochen der absoluten Monarchie*, cit., p. 287 in nota), non va visto solo come oltre — passaggio ideologico del "sistema storico-cetuale, nell'indebolimento a cui andò incontro nella prima metà del XIX sec.". La prova migliore al riguardo è fornita proprio dal rapporto oppositivo, nel quale Stahl lo situa, con la propria reinterpretazione (cfr. *infra*, la nota 63; a questa rilettura stahliana mette capo la formulazione di Koser), rispetto al "principio parlamentare" in voga in Occidente. Con grande precisione, in K. WOLZENDORFF, *Staatstheoretische Formen für politische Ideen*, in AöR XXXIV, 1915, pp. 477-490 (in part. pp. 478 e 480), il principio monarchico è caratterizzato, in polemica con Meisner, come "teoria politica formale".

prevedono una seconda camera, mantengono (con l'eccezione del Baden) forti elementi di reminiscenza cetuale nelle norme che ne prescrivono la composizione e, pur non ammettendo (con orientamento classista) l'uguaglianza del suffragio <sup>(564)</sup>, sono ugualmente in grado, per l'opinione pubblica, di dar vita a rappresentanze di tutto il popolo al cospetto del monarca. Gentz ha pesantemente attaccato, come “sovranità popolare”, questo complesso di libertà, uguaglianza, elezione dal basso, doppia responsabilità ministeriale, libertà di stampa illimitata e principio “anarchico” della divisione dei poteri. Nelle “costituzioni rappresentative” egli ha denunciato il prodromo (o persino l'esito conclusivo) di una rivoluzione: e ha dunque cercato di trasformare l'art. 13 della *Deutsche Bundesakte* in una norma federale, atta a impedire che in futuro possano mai darsi rappresentanze tali da rispecchiare, seppure alla lontana, i mutamenti in atto nella struttura sociale. Di qui la sua scelta di contrapporre, a un termine neutro come “costituzione per ceti territoriali”, il principio vetero-cetuale: e di ribadire per validi i privilegi storici, patrimonialistici e particolaristici del clero, della nobiltà e del patri-

---

(564) Eccezione fatta per il Baden, ove la camera alta era occupata dagli esponenti della grande nobiltà terriera e la bassa da quelli delle città e dei proprietari terrieri non nobili, in tutti gli altri Stati tedeschi la differenza fra le nuove camere elettive e le vecchie assemblee dei ceti si riduceva a questo: che la piccola nobiltà (ossia i proprietari di beni con diritto di rappresentanza e potere di giustizia signorile) non figurava più con esponenti propri ma tramite deputati di sua nomina, mentre il ceto contadino, per la prima volta, era del pari rappresentato. Molteplici disposizioni, concernenti sia la rappresentanza generale del clero, sia quella particolare delle Università, in seno alle nuove assemblee territoriali, serbavano un vago ricordo dell'antica curia dei prelati. Alcune costituzioni del *Vormärz* prevedono la partecipazione di deputati eletti dal ceto dei commercianti, dei manifatturieri e dei docenti. Le norme vigenti, nelle città e nei distretti rurali, in materia di suffragio attivo escludevano sia le persone soggette a un rapporto privatistico di servizio, sia (in modo tacito o espresso) i lavoratori a giornata: e questo perché il diritto di voto era subordinato al possesso di una determinata quota patrimoniale o di reddito. Si stabiliva infatti, come requisito preliminare, o un possesso terriero documentato, o un determinato ammontare d'imposta, o la titolarità di un indigenato che, a sua volta, era conferito sulla base di un patrimonio accertato per una determinata quota. Il suffragio passivo infine era concesso solo ai titolari di un patrimonio e/o di uffici comunali. Su tutto questo si vedano G. MEYER *Das parlamentarische Wahlrecht*, cit., p. 106, e Th. ELLWEIN, *Das Erbe der Monarchie in der deutschen Staatskrise. Zur Geschichte des Verfassungsstaates in Deutschland*, München 1954, p. 50 ss.

ziato cittadino <sup>(565)</sup>. Il principio monarchico sorge così come prodotto di questa polemica reazionaria. Negli anni seguenti, l'antitesigentziana manterrà credito presso tutti coloro che, asserendo il principio monarchico, si atteggeranno a difensori e conservatori della sovranità dei principi. L'ultimo di questa schiera sarà Friedrich Julius Stahl, il cauto profeta del conservatorismo prussiano, che in gioventù, come deputato dell'Università di Erlangen presso la dieta territoriale bavarese, ha pure rivestito i panni del rappresentante del "popolo". Venticinque anni più tardi, a fronte dei progressi compiuti dal costituzionalismo in Germania e ancor di più nell'Europa Occidentale, egli giudica che problema primario di una politica costituzionale conservatrice sia ormai quello di una rappresentanza "dell'unità del popolo". Questo lo porta a ridefinire l'antitesigentziano-metternichiana, fino a sostituirla col nuovo dualismo di principio monarchico e principio parlamentare <sup>(566)</sup>. Karl Ernst Jarcke, epigono di Gentz, reputa invece che la costituzione monarchico-cetuale e il sistema rappresentativo siano due opposti che si escludono a vicenda: sicché fra il secondo e la sovranità del principe vede

---

<sup>(565)</sup> Cfr. F. v. GENTZ, *Ueber den Unterschied zwischen landständischen und Repräsentativverfassungen*, in J.L. KLUBER, C. WELCKER (a cura di), *Wichtige Urkunden für den Rechtszustand der deutschen Nation*, Mannheim 1845, p. 213 ss. Le definizioni gentziane sono così riassunte: "Le costituzioni per ceti territoriali sono quelle in cui i membri o deputati esercitano, per volontà di corporazioni autonome e a sé stanti, un diritto di partecipazione o alla legislazione statale in senso lato o a singoli rami della stessa; e lo fanno in una qualche forma determinata dalla costituzione... Le costituzioni rappresentative sono invece quelle in cui le persone, che direttamente partecipano alla stesura delle leggi e al disbrigo dei più importanti affari amministrativi, non rappresentano i diritti o gli interessi di singoli ceti, né rappresentano questi ultimi in via esclusiva, ma sono chiamate a rappresentare l'intera massa del popolo" (ivi, p. 214). Su questo e su quanto segue si vada anche G. NEUMANN, *Geschichte der konstitutionellen Theorie in der deutschen Publizistik von 1815 bis 1848. Ein Grundriss vom politischen Ideengehalt des vormärzlichen Liberalismus*, Diss. Berlin 1931, p. 8 ss.

<sup>(566)</sup> Cfr. F.J. STAHL, *Das Monarchische Prinzip. Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung*, Heidelberg 1845, pp. IV, VIII-IX, 1 ss. e 34; Id., *Philosophie des Rechts*, Tübingen und Leipzig 1878. II/2 p. 372 ss. Si vedano inoltre: P.G. HOFFMANN, *Monarchisches Prinzip und Ministerverantwortlichkeit*, Jena 1911, p. 24 ss.; D. GROSSER, *Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls*. Köln und Opladen 1963, p. 111 ss.; e Th. ELLWEIN, *Das Erbe der Monarchie*, cit., p. 82 ss.

in corso una “lotta per la vita e la morte” (567). La sua critica, come anche quella del giurista di Marburg Karl Friedrich Vollgraff (un allievo della scuola di Haller), ha a fondamento la tesi che il sistema rappresentativo è la forma d’organizzazione propria di una società individualistica ed egalaritaria: e che, data la libertà di pronuncia-mento concessa ai deputati, esso debba per forza condurre a un dispotismo del parlamento (568). Il modo in cui questa contrappo-sizione politico-costituzionale incide sul significato del concetto della rappresentanza, è ben evidenziato dalle parole di un noto persecutore di “torbidi demagogici”: l’allora ministro prussiano della giustizia Karl Albert von Kamptz (1769-1849) (569). Con una formula da ritenersi persino classica, egli afferma che le assemblee nazionali “(rappresentano) il popolo in quanto partecipe della sovrani-tà e co-sovrano”, mentre le assemblee dei ceti “(rappresentano) il popolo in quanto suddito” (570). La volontà dello Stato (in primo

---

(567) Cfr. H. BRANDT, *Landständische Repräsentation*, cit., p. 76 ss. e (su quanto segue) 84 ss.

(568) Si vedano al riguardo: K.E. JARCKE, *Die ständische Verfassung und die deutschen Constitutionen*, Leipzig 1834; ID., *Hundert Schlagworte zur Verfassungspolitik der Zukunft*, in ID., *Prinzipienfragen. Politische Briefe an einen deutschen Edelmann, nebst gesammelten Schriften*, Paderborn 1854; K.F. VOLLGRAFF, *Die Täuschungen des Repräsentatif-Systems, oder Beweis: dass dieses System nicht das geeignete, rechte und zeitgemässe Mittel ist, den Bedürfnissen unserer Zeit zu begegnen, mit Andeutung der geeigneten, rechten und zeitgemässen Reformen*, Marburg 1832; F.A. v. CAMPE, *Die Lehre von den Landständen*, cit., p. 229 ss.

(569) Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, cit., I. pp. 142-143.

(570) Cfr. A. v. KAMPTZ, *Abhandlungen aus dem Deutschen und Preussischen Staatsrecht*, Berlin 1846, I, p. 16. In questa stessa opera, alle pp. 145-146, si legge che: “Fino a oggi difficilmente qualcuno ha potuto mettere in dubbio che, entro i limiti delle rispettive costituzioni, i ceti territoriali tedeschi rappresentino ciascuno il proprio territorio e (sc. di conseguenza! — cfr. *ivi*, p. 33 ss.) il proprio popolo al cospetto del principe: e che perciò nei territori tedeschi vige un ordinamento non illimitato ma rappresentativo. ... Da teorie false e malefiche ha visto la luce un nuovo concetto della rappresentanza del popolo e della costituzione rappresentativa, secondo il quale la sovranità riposa nel popolo stesso e quest’ultimo, pur avendo deferito al regnante una buona parte del relativo esercizio (in special modo l’esecuzione dei propri decreti), ha comunque mantenuto tale sovranità, sì da incaricarne i propri rappresentanti e da controllare il regnante, fino a poterlo all’occorrenza citare in causa per il proprio operato”. Più avanti, alla p. 153, l’autore aggiunge che: “Dalla storia e dall’ordinamento vigente per tutti i secoli si ricama che i ceti territoriali tedeschi rappresentano il territorio e il popolo al cospetto del comune regnante: essi in altri termini rappresentano i

luogo, il potere legislativo), in base a questa teoria politica improntata all'assolutismo continentale, nonostante "i suddetti rappresentanti di tutti gli interessi" abbiano anche "un influsso benefico sulla legislazione", si incarna unicamente nell'autorità statale suprema. A sostenerlo, con illuminati argomenti filogovernativi, è Friedrich Ancillon (1767-1837), docente di storia, precettore del principe ereditario e in seguito anche ministro degli esteri di Prussia. Nel suo saggio sulla "natura di una costituzione rappresentativa", egli afferma che "la volontà generalmente vincolante" risiede "esclusivamente nella persona del monarca", mentre la rappresentanza popolare, essendo al di fuori dell'azienda statale a conduzione monarchica, "consiste nella rappresentanza di tutti gli interessi collaterali al trono, senza aver parte alcuna nel potere supremo dello Stato" (571). Questa nozione tedesco-costituzionalistica del parla-

---

governati dinanzi a chi governa, il popolo in quanto suddito ma non in quanto co-sovrano (o magari in quanto unico sovrano). Dal che deriva che la rappresentanza per ceti territoriali è rappresentanza dei governati e non rappresentazione mostruosa del puro sistema rappresentativo". Il significato di simili affermazioni e poi illustrato a p. 172 ss. Leggiamo ancora: "Il carattere rappresentativo dei ceti territoriali è insito e si manifesta solo nella relazione fra loro e il signore territoriale. Essi perciò possono avanzare le proprie istanze solo direttamente al signore o ad autorità da lui designate, non avendo bisogno di comunicare pel tramite di altre autorità interne o esterne, né tantomeno di assemblee di altri territori. Neppure è loro facoltà la nomina o l'invio di deputazioni, o il rilascio di disposizioni, rivendicazioni o pareri di un qualsiasi tipo, con destinatario un loro committente, il popolo o un altro soggetto". Simile a quella di Kamptz è la posizione sostenuta in R. MAURENBRECHER, *Die deutschen regierenden Fürsten*, cit., pp. 20 ss., 74 e 318 ss.

(571) Cfr. F. ANCILLON, *Ueber die Beurtheilungen der Englischen Verfassung*, in ID., *Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen*, Berlin 1828, I, pp. 401-427 (in part. p. 403). In questo stesso testo, alle pp. 426-427, si legge che: "Tramite siffatte istituzioni (*sc.* le stesse attraverso le quali "il re conferisce, a rappresentanti elettivi dei diversi ceti, il diritto di consulenza nella stesura delle leggi e quello di avanzare proposte") la correttezza giuridica e l'efficacia delle leggi sono il più possibile assicurate, e inoltre vengono evitati gli errori, gli equivoci e le lamentele che tanto spesso le leggi hanno recato con sé. Ciò che è meglio per la nazione può così essere perseguito mediante un organo potente e di assoluta importanza; ma ciò non deve dividere o indebolire l'unità del potere supremo, che fa e promulga la legge, dopo aver ascoltato e ricevuto tutti i pareri degni di attenzione sugli oggetti di estremo rilievo dei quali si tratta. Mediante queste forme rappresentative, ai rappresentanti elettivi di tutti gli interessi è garantita un'influenza benefica sulla legislazione, senza che il potere legislativo (che è pur sempre il potere principale dello Stato) ne sortisca frantumato. La volontà universalmente

mento venendo più tardi condivisa (come vedremo) anche dai liberali, perdurerà negli anni. Essa comparirà anche nel trattato di Laband sul diritto pubblico dell'Impero: un'opera che, stando all'approfondito giudizio espresso da Gierke, colloca il parlamento più "a fianco" che "all'interno" dello Stato: e questo perché lo Stato, come soggetto attivo di diritto, vi è fundamentalmente identificato col governo, "mentre la rappresentanza popolare figura, in un certo senso, come una commissione eterogenea ed esterna di persone interessate allo Stato". Essa è perciò un ente "alla cui approvazione lo 'Stato' è vincolato di diritto, quando si tratta di decisioni importanti, e al cui controllo è sottomesso per legge". Paragonato all'assemblea di una società per azioni, il parlamento di Laband equivale, in ultima analisi, a una "riunione degli obbligazionisti con titolo di priorità", la quale, "convocata a norma di statuto, disponga di determinati diritti di approvazione e controllo" (572). Questa valutazione della rappresentanza popolare non è, come qualcuno ha asserito (573), una conseguenza della rifondazione dell'Impero su basi classiste: la stessa che, partendo dalla crisi del 1878/79, venne compendosi tramite la liquidazione del *Kulturkampf*, la scissione dei nazional-liberali e il passaggio alla politica di protezionismo doganale (574). Come visione del parlamento essa ha radici molto più

---

vincolante risiede sempre e solo nella persona del re: e tuttavia scaturisce da un'opera di consulenza, la quale, libera e avveduta, tien conto ed equipara tutti gli interessi in questione. Tale volontà è ammantata di verità e di luce. E prima ancora di disciplinare senza appello le azioni di tutti, essa determina se stessa uniformandosi alle opinioni delle persone più accorte, così come, prima di emettere un comando, presta omaggio alla ragione e all'interesse dello Stato. Una siffatta valutazione esplicita, preliminare e a più voci di tutti gli oggetti inerenti alla legislazione, è valida affinché anche l'opinione nazionale possa pronunciarsi in merito: e tanto nell'essenza, quanto nella forma del suo prodursi, essa dispone di un intrinseco potere morale di imposizione, il cui peso non può che essere ingente e (nella gran parte dei casi) decisivo anche agli occhi del legislatore sovrano".

(572) Cfr. O. v. GIERKE, *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft*, in Schmollers Jb., NF VII, 1883, pp. 1097-1195, in part. p. 1148 (= ediz. separata, Darmstadt 1961, p. 52).

(573) Cfr. E. KEHR, *Das soziale System der Reaktion in Preussen unter dem Ministerium Puttkamer*, in ID., *Der Primat der Innenpolitik. Gesammelte Aufsätze zur preussisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, a cura di H.U. Wehler, Berlin 1970, pp. 64-86.

(574) Si veda al riguardo H. ROSENBERG, *Grosse Depression und Bismarckszeit*.

remote e profonde. Che la camera elettiva, anziché interna allo Stato (pensato soprattutto come “esecutivo”), sia esterna a esso e, più in particolare, si collochi fra Stato e società, avendo per sede l’opinione pubblica: questa è un’idea assai frequente nella tradizione del costituzionalismo tedesco, appartenendo non solo ai conservatori, ma persino agli esponenti del primo liberalismo.

La polarizzazione concettuale di “Stato” e “società” ha come retroterra le dottrine dello “stato di natura”, proprie della filosofia sociale giusnaturalistica e illuministica di autori, la cui schiera va da Althusius, Hobbes, Locke e Pufendorf, fino a Rousseau e a Kant (575).

---

*Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa*, Berlin 1967, pp. 62 ss., 78 ss., 154 ss., 169 ss. e 178 ss.; e su questo libro la recensione di M. STÜRMER, *Nicht Blut und Eisen, sondern Koble und Stahl... Bismarcks Deutschland im Lichte der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, in “Militär-geschichtliche Mitteilungen”, 1969, pp. 165-177 (in parte p. 172 ss.). Condivido con Stürmer l’opinione che il significato dell’opera oggi imprescindibile di Rosenberg risieda non tanto nella tesi principale, circa il nesso causale fra “grande depressione” e processo sociale (tesi non dimostrabile appieno, dato lo sviluppo estremamente diversificato del settore agricolo e, conseguentemente, anche di quello industriale in forte ripresa), quanto piuttosto nella descrizione delle conseguenze social-psicologiche, derivanti dalla bancarotta di quanto avviato al tempo della fondazione del *Reich*. Su questi temi si veda anche H. BÖHME, *L’ascesa della Germania a grande potenza. Economia e politica nella formazione del Reich*, Milano-Napoli 1970, e la recensione di L. GALL, *Staat und Wirtschaft in der Reichsgründungszeit*, in Hz, CCIX, 1969, pp. 616-630 (in part. p. 626 ss.).

(575) L’opinabile riconduzione, alle dottrine medievali del contratto, della contrapposizione moderna di Stato e società civile, conduce in R. HERZOG, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 48 ss., a smarrire gli aspetti essenziali del problema. Su quanto segue, oltre che *supra*, cap. 19. par. IV, si vedano: G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 85 ss.; A. v. UNRUH, *Dogmenhistorische Untersuchung über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft*, Leipzig 1928; O. BRUNNER, *Il problema di una storia sociale europea*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 21-50; Th. ELLWEIN, *Das Erbe der Monarchie*, cit., pp. 125-126 e 134 ss.; E.W. BÖCKENFÖRDE, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Berlin 1958, p. 132 ss. (sulla definizione di legge e di potere legislativo “nel segno della divisione e riconciliazione di Stato e società civile”, in Hegel, L. v. Stein e R.Gneist); W. CONZE, *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*, in Hz, CLXXXVI, 1958, pp. 1-35; W. CONZE (a cura di), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart 1962; U. SCHEUNER, *Hegel und die deutsche Staatslehre des 19. und 20. Jahrhunderts*, in *Gedenkschrift zur 150. Wiederkehr des Gründungsjahres der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, a cura di H. Leussink, E. Neumann e G. Kotowski, Berlin 1960, II, pp. 129-151 (in part. pp. 131-132 e 137 ss.);

In questo contesto l'idea (non certo nuova) di una condizione naturale e prestatale permette di astrarre dal potere politico e da tutte le norme del diritto positivo, fino a pensare a una comunità umana, i cui elementi siano drasticamente ricondotti alla loro "naturalità". Si parla dunque di individui in balia delle loro passioni, di società umane ristrette (perlopiù famiglie) e di relazioni interumane conformi alle leggi quasi naturali che regolano le economie fondate sul baratto. Col passaggio allo "status civilis", aspirando ora alla sicurezza e alla pace, gli individui invece danno vita alla "societas civilis", che, dalla metà del XVIII sec., sarà pure indicata col termine caratteristico di "società politica". Per il fatto di designare la più alta e comprensiva forma di associazione umana (sc. la comunità politica), il vecchio concetto della "società civile" è dunque ancora assimilabile alla "societas" e alla "civitas" di cui parla la tradizione aristotelica. Se però in seguito sminuisce, tanto da non indicare più altro che il livello non organizzato, precedente l'ordinamento statale; se dunque si pone in antitesi al nuovo concetto dello "Stato", ricoprendo quasi il ruolo che era dapprima attribuito allo "stato di natura"; ciò è dovuto allo smantellamento delle funzioni di potere detenute, in passato, dalla "societas civilis" e dalle sue tradizionali articolazioni corporative. Questi antichi ceti titolari di un potere si sono ormai tramutati in "ceti sociali", mentre la burocrazia principesca ha par così dire acquisito il monopolio del concetto dello Stato. Col declino delle suddette articolazioni corporative, il concetto onnicomprensivo della "società politica" perde via via questo suo carattere "politico". Sulla scia del protosocialismo francese, esso si tramuta in un concetto economico di classe, come contraltare di un concetto dello Stato ora ridotto al solo potere, ora sublimato metafisicamente: e tutto questo in profonda sintonia col carattere economico che distingue la moderna teoria dello "stato di natura".

---

E. ANGERMANN, *Robert von Mohl 1799-1875. Leben und Werk eines allliberalen Staatsgelehrten*, Neuwied 1962, p. 330 ss.; ID., *Das "Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft" im Denken des 18. Jahrhunderts*, in ZPol. NF X, 1963, pp. 89-101; H. EHMKE, "Staat" und "Gesellschaft" als verfassungstheoretisches Problem, in *Festgabe für Rudolf Smend*, Tübingen 1962, pp. 23-49 (in part. p. 38 ss.); J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 26 ss.; F. MÜLLER, *Korporation und Assoziation*, cit., p. 314 ss.; M. BULLINGER, *Oeffentliches Recht und Privatrecht*, cit., p. 32 ss.; e M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied und Berlin 1970.

Hegel, com'è noto, concepisce lo Stato come una comunità essenzialmente diversa da ogni altra formazione sociale. Tale diversità risiede nel suo essere in via di principio più elevata e, dunque, irriducibile a quella somma di singoli atti di volontà, che è prefigurata dallo schema razionalistico del contratto. Hegel pone lo Stato, al di sopra della società civile, intendendo con quello una realtà spirituale, transpersonale, oggettiva e superiore, e con questa un sistema di bisogni e interessi particolari, privo di qualsiasi autoconsapevolezza. Con tale "superamento dialettico", con questa metafisica dello Stato, a cui approda la sua teoria della società, egli oltrepassa il popolare dualismo di "Stato" e "società" per tramutarlo nel principale schema interpretativo e politico, atto a chiarire l'evoluzione tedesca dal XVIII sec. in poi: uno schema che sarà ripreso e utilizzato non solo dai liberali, ma persino dai fautori del socialismo. Economicamente più debole, rispetto al resto dell'Europa Occidentale, e inserita come "ceto medio" in un vecchio ordinamento di potere che si perpetua come ordinamento sociale, la borghesia tedesca non è dapprima in grado di incidere sensibilmente su di un potere statale, le cui strutture sono rimaste immuni all'urto rivoluzionario. Proprio perciò il concetto della "società" è usato solo in opposizione allo "Stato", mentre il concetto della libertà assume, da noi, un significato soltanto negativo<sup>(576)</sup>. Nelle particolari condizioni che vigono in Germania, la coppia concettuale "Stato-società" denota correntemente due ambiti di funzioni non solo diversi, ma del tutto separati, poiché desunti da principi di differente specie. Da un lato infatti troviamo la società civile ed economica, con incluse le arti e le scienze, mentre dall'altro figurano la corona, la nobiltà terriera, l'esercito, la diplomazia e la burocrazia regia. A mediare fra le due sfere dovrebbero essere, come si è detto, la rappresentanza popolare e l'opinione pubblica: sempre che a queste due istituzioni

---

(576) Si vedano le mie osservazioni in AöR, XCI, 1966, p. 407 ss. Secondo il procuratore capo del tribunale regio di Saarbrücken F.G. Leue (cfr. *Der mündliche-öffentliche Anklage-Prozess und der geheime schriftliche Untersuchungs-Prozess in Deutschland*, Aachen und Leipzig 1840, p. 7), il diritto è un concetto positivo, mentre "la libertà nello Stato è un concetto essenzialmente negativo". Essa infatti consiste solo in ciò: "che l'uso della mia volontà e delle mie forze, qualora non possa avvalermi di un qualche diritto esterno, è totalmente deferito al mio arbitrio, e nessuno ha il diritto o il potere di impormi un qualche limite".

non venga ancora una volta attribuita la sola funzione negativa della tutela di spazi immuni all'influenza dello Stato.

Per quanto riguarda la specifica questione del rapporto fra l'ordinamento costituzionale vetero-cetuale e il moderno sistema rappresentativo, occorre dire che, a monte di ogni idealistica distinzione fra le assemblee eterogenee e particolaristiche dei ceti e le omogenee camere parlamentari (con rappresentanti eletti dal popolo), i liberali tendono a rimarcare una continuità storica, se non altro per mondare da impronte rivoluzionarie i nuovi organi costituzionali. Essi interpretano tale cambiamento come conseguenza naturale dell'attenuarsi e del perder d'importanza dei vecchi vincoli cetuali<sup>(577)</sup>. Tale giudizio non è sbagliato, se non altro perché, almeno nella Germania Meridionale (e a differenza che in Francia), la tradizione delle antiche assemblee dei ceti è rimasta ben viva, e non si può escludere, sul piano storico-istituzionale, la possibilità di una transizione graduale, sul modello e sull'esempio britannici<sup>(578)</sup>. A ciò si aggiunga che il rilievo dato alla continuità storica e al carattere non-rivoluzionario del movimento costituzionale non è solo un motivo tattico, a cui ricorrono le forze sociali che aspirano a più libertà. Questa condotta rispecchia infatti implicitamente le riserve che i liberali nutrono contro la dottrina rivoluzionaria della sovranità popolare: riserve che, sul piano della *Realpolitik* (e dunque in base a una mentalità di cui, dopo il 1866, il nazional-liberalismo tedesco si erge a caposcuola), sono per più aspetti necessarie. A fronte di un potere principesco che in Francia è stato restaurato e che in Germania mai è stato scosso da una “presa della Bastiglia”, è infatti assai difficile affermare il principio base del Tit. III, art. 1, della Costituzione del 1791: quello cioè che, dietro la proclamazione dell'unitarietà, indivisibilità, immutabilità e inalienabilità della sovranità della nazione, fa della stessa il contraltare d'ogni potere personale e il fondamento unico e omogeneo d'ogni potere di cui disponga lo Stato. Dati i rapporti vigenti e in accordo con lo schema

---

<sup>(577)</sup> Tipico al riguardo è F. Ch. DAHLMANN, *Die Politik auf den Grund und das Mass der gegebenen Zustände zurückgeführt* (1835), a cura di M. Riedel, Frankfurt am Main 1968, p. 132 (141).

<sup>(578)</sup> Cfr. H. O. MEISNER, *Die Lehre vom monarchischen Prinzip*, cit., pp. 187 ss. e 252 ss.

dualistico ricevuto per tradizione <sup>(579)</sup>, si stabilisce che, a comporre la nazione sovrana, siano due entità particolari e fra loro congiunte, quali il popolo e il monarca. “Nel loro insieme, il re e il popolo sono lo Stato” <sup>(580)</sup>. Del resto, come gli eventi del 1848 dimostrano eloquentemente, mancavano ancora in Germania i presupposti sociali ed economici, tramite i quali in Francia aveva potuto delinearsi l’identificazione rivoluzionaria di popolo, *tiers état* e nazione. La meno evoluta borghesia tedesca tenta soltanto di venire a patti col monarca, soppiantando la cetualità storica: e non ha altra aspirazione che assumere su di sé il ruolo della controparte politica. Infine occorre tener conto del timore che la testimonianza di Benjamin Constant — maestro, secondo Robert von Mohl, anche dei liberali tedeschi <sup>(581)</sup> — ha contribuito a diffondere nei riguardi della “oclocrazia” e di un’esperienza cruciale qual è stato il “terrore” degli anni della Convenzione. Esso determina un deciso rifiuto di qualsiasi forma di potere che faccia appello alla volontà del popolo o che pretenda di realizzarla. Sul piano teorico, l’aspetto volontaristico della sovranità popolare è così bandito, come pure l’idea della rappresentanza quale foro e organo esecutivo della volontà del popolo. E nel contempo, all’organo assembleare, è attribuita, come funzione autentica e propriamente giuridica, quella di rappresentare l’idea del diritto <sup>(582)</sup>. In breve: i liberali accettarono il principio monarchico <sup>(583)</sup>. Ciò dà implicitamente ragione a Gentz e alle sue comparazioni polemiche: al suo scagliarsi contro l’istituzione di

---

<sup>(579)</sup> Cfr. supra, cap. 18, par. V.

<sup>(580)</sup> Cfr. G. WAITZ, *Grundzüge der Politik nebst einzelnen Ausführungen*, Kiel 1862, p. 141. Su questo e su quanto segue si vedano: H. REUSS, *Zur Geschichte der Repräsentativ-Verfassung in Deutschland*, in H. RAUSCH (a cura di), *Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation*, cit., pp. 1-27 (in part. pp. 15-16); e Th. WILHELM, *Die englische Verfassung und der vormärzliche deutsche Liberalismus. Eine Darstellung und Kritik des Verfassungsbildes der liberalen Führer*, Stuttgart 1928 (in special modo sul tentativo vetero-liberale di Friedrich Muhrard di dimostrare, sull’esempio britannico, la compatibilità di sovranità popolare e monarca costituzionale dotato di pieni poteri).

<sup>(581)</sup> Cfr. R. v. MOHL, *Die Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Tübingen 1859, p. 183.

<sup>(582)</sup> Cfr. L. GALL, *Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden 1963, pp. 158 ss. e 210 ss.

<sup>(583)</sup> Ciò d’altra parte non vale per Constant, assertore dell’idea di un sistema di equilibri assai evoluto e confacente a uno Stato di diritto.

corpi rappresentativi eletti dal popolo, in quanto avvio di un processo di trasformazione strutturale, segnato da una continua giuridicizzazione del politico <sup>(584)</sup>. Può darsi inoltre che, a fronte della crescente nazionalizzazione della società tedesca, i nemici del sistema rappresentativo — dai romantici a Gentz, da Jarcke, Vollgraff e von Kamptz fino allo stesso Hegel <sup>(585)</sup> — siano stati a tal punto lungimiranti da diagnosticare in ciò una tendenza, oggettiva e immanente, di questi principi organizzativi al repubblicanismo e alla sovranità popolare <sup>(586)</sup>. Certo è tuttavia che, nelle scelte compromissorie dei liberali tedeschi, si è sospettata a torto la presenza di inclinazioni democratiche e segrete, che sarebbero venute alla luce allorché costoro, più tardi, si pronunciarono in favore del sistema costituzionale rappresentativo <sup>(587)</sup>. L'adesione liberale al principio monarchico ha infatti, come conseguenza, una notevole relativizzazione del divario che i fautori di questa linea di pensiero scorgono fra l'antica costituzione per ceti territoriali e la moderna costituzione rappresentativa. Lo si desume già dalla dichiarazione con cui Dahlmann, in seno alla Paulskirche, si dice favorevole al veto incondizionato della corona contro la delibera del parlamento: veto che egli qualifica come “diritto all'azione correttiva” <sup>(588)</sup>. Il liberale Silvester

<sup>(584)</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, cit., I, p. 644.

<sup>(585)</sup> Cfr. R.K. HOCEVAR, *Stände und Repräsentation*, cit., p. 186 ss.

<sup>(586)</sup> Tale è la tesi di H. REUSS, *Zur Geschichte der Repräsentativverfassung*, cit., p. 24.

<sup>(587)</sup> Cfr. H. BRANDT, *Landständische Repräsentation*, cit., pp. 50, 56, 58 e 79.

<sup>(588)</sup> Cfr. E.R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, cit., III, p. 6 (in part. p. 8). Non è tanto corretto affermare, come fa Huber, che il movimento costituzionalistico borghese non abbia riconosciuto, come “costituzionalismo”, il sistema retto dal principio monarchico: né che la dottrina liberale dello Stato abbia concepito il sistema costituzionale dell'Europa Occidentale — lo stesso che nella Germania Meridionale e Centrale mise capo a una supremazia del parlamento e a sistemi rappresentativi protocostituzionalistici — solo come “frammentaria preparazione” all'avvento del più evoluto principio parlamentare. Lo dimostra già il fatto che, data la sua nozione della responsabilità ministeriale, il pensiero costituzionalistico borghese in Germania non conoscesse ancora, alla metà degli anni Quaranta, un qualsiasi concetto del principio parlamentare, né avesse chiara consapevolezza dell'essenziale divario che separa il costituzionalismo tedesco da quello europeo-occidentale (cfr. Th. WILHELM, *Die englische Verfassung*, cit., pp. 76-77 e 109 ss.). Si vedano anche: H. ROSENBERG, *Rudolf Haym und die Anfänge des klassischen Liberalismus*, München und Berlin 1933; G. ZIEBURA, *Anfänge des deutschen Parlamentarismus. Geschäftsverfahren und Entscheidungsprozess in der ersten deutschen*

Jordan (1792-1861), docente a Marburg e deputato alla dieta, nelle sue *Indagini sul diritto pubblico generale* del 1828, distingue con rigore la “sincrazia cetuale” (in quanto partecipazione dei ceti al potere supremo) dalla “sincrazia rappresentativa”, che qualifica come “co-governo dell’intera nazione, tramite deputati liberamente eletti”. Tipico tuttavia è il fatto che egli concepisca ambedue le forme solo come modalità di partecipazione dei sottoposti all’esercizio e non alla detenzione dei diritti di potere <sup>(589)</sup>. Secondo un’identica prospettiva, il celebre storico e costituzionalista Georg Waitz (1813-1886) dirà più tardi, per definire l’idea della rappresentanza, “che il popolo, in maniera disciplinata per legge, acquista (per suo tramite) una partecipazione alla vita pubblica”. Essa dunque non ha nulla a che vedere con la sovranità popolare, che implica una derivazione necessaria di ogni potere dal popolo: e questo perché la rappresentanza non ha alcun bisogno di fondarsi sull’elezione, né tantomeno sul suffragio universale. Infatti: “anche là dove singoli ceti o persone sono partecipi della vita pubblica, e però agiscono in favore della collettività, l’essenza di una siffatta (rappresentanza) già è presente”. Inoltre è ovvio che, data la premessa, non debba ammettersi nessun “contrasto determinato fra una costituzione per ceti imperiali o territoriali e una cosiddetta costituzione rappresentativa” <sup>(590)</sup>.

In accordo con lo schema dualistico, che rimonta allo Stato per ceti e che rispecchia il perdurante antagonismo delle forze politiche <sup>(591)</sup>, il discorso liberale non si limita a rimarcare il contrasto fra la rappresentanza *popolare* e quella dei privilegi feudali e delle

---

*Nationalversammlung 1848/49*, in *Festgabe für Ernst Fraenkel*, Berlin 1963, pp. 185-236 (in part. p. 190 ss.); K. v. BEYKE, *Die parlamentarischen Regierungssysteme in Europa*, München 1970, p. 150 ss. L’outsider Karl Salomo Zachariä, fino a un certo punto, rimane fuori da questo contesto. Su di lui si veda H. BRANDT, *Landständische Repräsentation*, cit., p. 235 ss.

<sup>(589)</sup> Cfr. S. JORDAN, *Versuche über allgemeines Staatsrecht*, in *systematischer Ordnung und mit Bezugnahme auf Politik vorgetragen*, Marburg 1828, p. 156 ss. (in part. p. 222).

<sup>(590)</sup> Cfr. G. WAITZ, *Grundzüge der Politik*, cit., pp. 57-58 e 63.

<sup>(591)</sup> Cfr. P. GOESSLER, *Der Dualismus zwischen Volk und Regierung im Denken der vormärzlichen Liberalen in Baden und Württemberg*, Diss. Tübingen 1932; Th. ELLWEIN, *Das Erbe der Monarchie*, cit., pp. 62 e 65 ss.; e L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., pp. 179-180 e 223 ss.

privative di ceto, presupponendo pur sempre l'unità politica di tutto il popolo <sup>(592)</sup>. Esso racchiude anche al proprio interno un'autolimitazione essenziale. I rappresentanti del *popolo*, infatti, non sono gli stessi che Sieyès e la Costituzione rivoluzionaria del 1791 designano come rappresentanti della *nazione*. Dal punto di vista genetico o verticale, essi della nazione non rappresentano che una parte minore (e in modo incompleto), mentre, da quello orizzontale e spaziale, si collocano al di fuori dell'azienda-Stato, a conduzione monarchica e concentrata nell'esecutivo. Fautore del diritto di ragione e docente a Lipsia di scienze dello Stato, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772-1838) parla, nel proprio trattato, del contributo dei deputati del popolo alla legislazione <sup>(593)</sup>. Ma il concetto della rappresentanza popolare, del quale si serve, è inteso nel rapporto con un'idea più ampia, di cui reca l'impronta: quella cioè della rappresentanza esclusiva dello Stato nella persona del monarca. Tale idea prevede che il potere sovrano, anziché diviso concretamente, sia solo distinto, sul piano concettuale, in legislazione ed esecuzione: e che, quanto alla prima, sia deferito all'“unione di tutte le intelligenze e forze morali che esistono nello Stato”. Lo stesso potere poi si concentra nelle sole mani dell'autorità principesca e quest'ultima lo rappresenta — ossia lo “rende visibile” — in quanto titolare del potere esecutivo <sup>(594)</sup>. Anche là dove, alla maniera francese, si parla

---

<sup>(592)</sup> Tipica del cambio di prospettiva, in termini sia di diritto che di teoria costituzionale, è la trattazione che i ceti territoriali ricevono in J.L. KLÜBER, *Oeffentliches Recht des deutschen Bundes*, cit. nella prima edizione, datata 1817, il “principio della rappresentanza generale del popolo” (ivi, p. 348, § 221, I) è ancora considerato quale postulato della partecipazione di tutte le classi alla rappresentanza (ivi, pp. 358-359, § 228, I), sicché l'oggetto del discorso è limitato solo alle “classi dei ceti territoriali” (ivi, pp. 350-351, § 222, I). Nella seconda edizione, datata 1822, l'“unità generale e rappresentativa dei ceti territoriali” (ivi, p. 471, 222a) è invece designata come il “principio fondamentale della costituzione per ceti territoriali”, sulla base dell'assunto per cui un'assemblea dei ceti è “rappresentante di un'unità politica, quella di tutto il popolo, in vista di una finalità comune” (ivi, p. 472, nota a). Infine, nella terza edizione datata 1831, Klüber integra tale affermazione, aggiungendo che: “Uno Stato deve essere un'unione di cittadini e non un amalgama di classi di ceto” (ivi, pp. 397-398, nota a).

<sup>(593)</sup> Cfr. K.H.L. PÖLITZ, *Die Staatswissenschaften im Lichte unserer Zeit*, Leipzig 1823, I, pp. 180 ss. e 197 ss.

<sup>(594)</sup> Ivi, pp. 178-179: “... il potere supremo è distinto, secondo il concetto e in relazione alle due parti che lo compongono, in potere legislativo ed esecutivo. Ne deriva

di “nazione” piuttosto che di “popolo” — è il caso, ad esempio, della *Idee sul diritto, lo Stato, il potere statale, la costituzione e la rappresentanza della nazione*, edite nel 1817 a firma del giurista liberal-renano C.A. Zum Bach —, lo si fa pur sempre ammettendo il tradizionale dualismo di “rappresentanza” della “situazione e volontà nazionali”, da un lato, e “situazione dello Stato e volontà del governo” dall’altro. E proprio da questa antitesi fra “volontà nazionale” e “volontà statale” entrambe “rappresentate”, o più semplicemente fra “volontà del popolo” e “volontà del governo”, il concetto della rappresentanza nazionale patisce una non trascurabile riduzione, per ciò che attiene alla sua portata giuspubblicistica e politica <sup>(595)</sup>.

I fautori tedeschi del sistema rappresentativo ammettono come dato inamovibile il potere del principe per diritto proprio. E poiché volenti o nolenti non avanzano la pretesa di erigere una nuova comunità, che abbia alla base i loro principi, ma semplicemente aspirano a un temperamento dei rapporti esistenti, ecco che, d’ora in poi, essi non concepiranno che una rappresentanza consigliere, intermediaria <sup>(596)</sup> o, con altro termine, una “rappresentanza per commissione” (*Ausschuss-Repräsentation*). Il loro modello di riferimento sarà insomma quello già elaborato da Nicolò Cusano, per i consigli principeschi dello Stato dualistico per ceti, e poi tram-

---

che la ragione può ammettere nello Stato una distinzione intrinseca al potere supremo e non una divisione effettiva delle sue parti. Essa pensa il potere supremo come distinto, nel senso che né la sua manifestazione (rappresentazione) visibile nel capo dello Stato ammette una sua divisione, né il potere esecutivo può avere altro cardine che nel capo dello Stato medesimo. Il potere supremo è distinto in quanto la sua parte legislativa esige che nello Stato siano riunite tutta l’intelligenza e tutta la forza morale disponibili”. Si veda inoltre ivi, p. 208: “Il regnante, in quanto capo dello Stato, è anche capo del potere esecutivo. Come tale egli è il rappresentante dell’autonomia e dell’indipendenza di cui pienamente godono lo Stato e il popolo: e ciò sotto qualsiasi condizione e in qualsivoglia forma possa darsi la sua vita interna ed esterna. Da questo particolare punto di vista egli può dirsi il sovrano”.

<sup>(595)</sup> Cfr. C.A. ZUM BACH, *Ideen über Recht, Staat, Staatsgewalt, Staats-Verfassung und Volksvertretung mit besonderer Beziehung der letzten auf die preussischen Rheinprovinzen*, Köln 1817, pp. 1 e 72 ss. Si veda anche *infra*, la nota 99.

<sup>(596)</sup> Su questo e su quanto segue si vedano M. DRATH, *Die Entwicklung der Volksrepräsentation*, Bad Homburg vor der Höhe 1954, p. 27 ss., ed E. FRAENKEL, *Repräsentative und plebiszitäre Komponente*, cit., pp. 97-98.

dato, col nome di “rappresentanza”, dagli statuti delle città tedesche a partire dal XVI sec. <sup>(597)</sup>. Si prenda ad esempio il *Regolamento generale per le città del ducato di Magdeburgo*, emanato il 15 giugno 1717 <sup>(598)</sup>. Qui sta scritto che: “Siccome questa commissione rappresenta la cittadinanza, il magistrato conferisce con essa su tutti gli affari importanti della città. (Egli insomma) non ha bisogno di convocare la cittadinanza intera, che, come tale, non è tenuta mai a comparire”. In accordo con questo modello, anche i ceti territoriali si configurano come un cusaniano “medium proportionatum”, ossia come “intermediari” che “rendono presente” il popolo “agli occhi del governo” <sup>(599)</sup>. La definizione data da Pölitz alle funzioni che spettano ai rappresentanti del popolo è una sintesi di quasi tutti i *topoi* correnti sulla rappresentanza consigliere o intermediaria. Essa infatti prevede che, “tramite la rappresentanza popolare e sulla base del dettato costituzionale, tutta l’intelligenza esistente entro lo Stato venga riunita presso il trono; la concordia e l’intesa fra governo e popolo ne siano pubblicamente rinnovate, confermate e accreditate; la libertà civile e politica sia garantita in avvenire; l’unilateralità delle leggi venga corretta nel dibattito a più voci, e giunga quindi a espressione ogni esigenza del popolo avente un vero e concreto fondamento” <sup>(600)</sup>. Discutendo l’“essenza della rappresentanza” nella monarchia, Zum Bach parla poi del suo “elevato carattere di mediazione fra il popolo e il regnante” <sup>(601)</sup>. In modo sistematico egli distingue, da un lato, la rappresentanza “che si determina da sé” (democratica) o “si co-determina” (semidemocratica) e, dall’altro, la rappresentanza “che limita” o “consiglia”. E questo lo porta, sulla scia di Waitz, a ridurre sia il sistema rappresentativo, sia il principio della rappresentanza nazionale, a una mera sottospecie della rappresentanza in generale, a comparare tale sottospecie col “caso nor-

<sup>(597)</sup> Cfr. O. v. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., III, p. 795.

<sup>(598)</sup> Cfr. C.H. v. HAGEN, *Die Stadt Halle*, 1867, II, p. 241 ss.

<sup>(599)</sup> Cfr. W.T. KRUG, *Das Repräsentativsystem. Oder Ursprung und Geist der stellvertretenden Verfassungen mit besonderer Hinsicht auf Deutschland und Sachsen*, Leipzig 1816, p. 6.

<sup>(600)</sup> Cfr. K.H.L. PÖLITZ, *Die Staatswissenschaften*, cit. I, pp. 388-389. Si veda anche Id., *Staatswissenschaftliche Vorlesungen für die gebildeten Stände in constitutionellen Staaten*, Leipzig 1831, I, pp. 282 ss. (in part. p. 287 ss.).

<sup>(601)</sup> Cfr. C.A. ZUMBACH, *Ideen*, cit., p. 85.

male” della monarchia e, infine, a svilarla (cosa assai caratteristica) come forma “impropria” della rappresentanza medesima <sup>(602)</sup>. Si vede da qui la costellazione storica, entro la quale ha origine il dogma della presunta necessità di un “destinatario” della rappresentanza.

Una volta esclusa la partecipazione reale al potere, il concetto del sistema rappresentativo è fatto regredire al modello del consiglio,

---

(602) Ivi, pp. 1 e 72 ss.: “Se la rappresentanza, oltre a raffigurare la situazione e la volontà della nazione e ad equipararle alla situazione dello Stato e alla volontà del governo, deve anche trarre, da tale equiparazione, gli elementi che riducono la libertà individuale e impartire norme generali, che disciplinino il comportamento dei singoli: se dunque tale è il suo compito, noi la possiamo ritenere in grado di autodeterminarsi. Poiché la situazione di diritto e d’obbligo, che pertiene al popolo e allo Stato, scaturisce in questo caso dalla nazione stessa; e poiché in base ai principi più generali è il regnante a doverla stabilire (essendo la forma dello Stato orientata secondo l’essenza di quest’ultimo); se ne deduce che qui lo Stato debba ritenersi democratico. Se la costituzione nello Stato è così ben congegnata che il governo o la rappresentanza popolare hanno facoltà di proporre una norma generale e che, in aggiunta, la rappresentanza può affermarla come realmente valida e vincolante, mentre il governo deve darle conferma e promulgazione; se questo accade, la rappresentanza popolare può allora ritenersi co-determinante. Benché una forma siffatta non alteri l’essenza di una monarchia, è comunque indubbio che, nell’amministrazione dello Stato (e nella sua parte più importante ed elevata) essa introduca un elemento di democrazia. Una rappresentanza popolare di questo tipo, quando si dà entro uno Stato monarchico, va quindi considerata impropria. Se poi in uno Stato la funzione dei rappresentanti consiste nel raffigurare la situazione e la volontà della nazione, nell’equipararla alla limitazione e alla volontà dello Stato e, quando sussista per il popolo una disparità svantaggiosa, nel garantire la libertà d’azione degli individui, contro le norme dello Stato, tramite la facoltà solo negativa di non approvarle: se questo accade, si dirà che una tale rappresentanza è limitativa del potere supremo. Qui infatti la volontà rappresentata della nazione è contrapposta a quella, sempre rappresentata, dello Stato (o del governo): e poiché entrambe si contrastano con pari forza, la volontà privata, che oscilla fra le due, rimane libera e priva di vincoli. Infine può darsi il caso in cui, oltre a raffigurare la situazione e la volontà della nazione, equiparandole alla situazione dello Stato e alla volontà del governo, e oltre a presentare a convalidare gli esiti di un tale confronto, la rappresentanza sia pure in grado, pur senza alcuna specifica attribuzione, di ingerirsi nella stesura delle norme, facendo valere un proprio pronunciamento negativo o riduttivo della loro forza. In un tal caso si parlerà di rappresentanza consultiva. La rappresentanza che si specifica secondo le due ultime categorie, poiché non reca alcuna modifica alla forma Stato monarchica, può essere ritenuta l’unica appropriata (alle monarchie); e date le premesse non è difficile dedurre che qui la sovranità, comunque la si voglia intendere, rimane indivisa nel regnante, senza passare neanche in minima parte alla rappresentanza popolare”.

mentre il principio della rappresentanza, ridotto alla sola idea della mediazione fra popolo e monarca, è diversamente interpretato come categoria della razionalizzazione del potere, che il principe detiene per diritto proprio <sup>(603)</sup>. Così un liberale a noi già noto e deputato regionale, il professor Jordan, ritiene che lo scopo principale della “forma di governo rappresentativa” (ossia della partecipazione di deputati elettivi alla procedura di legislazione) consista “in un giudizio”, o meglio nel “perfezionare il potere della legge” tramite il parere dell’“opinione ragionevole” che appartiene “alla migliore e più istruita maggioranza del popolo” <sup>(604)</sup>. Per certi versi Jordan prefigura la distinzione teorica, poi asserita dalla dottrina tardo-costituzionalistica, fra la constatazione del contenuto e del comando della legge <sup>(605)</sup>. Egli infatti, ponendo criticamente il problema della sovranità, limita con coerenza l’apporto della rappresentanza popolare alla legislazione, qualificandolo come “lavoro scientifico”. In tal modo, Jordan riduce anche imprevedibilmente il ruolo della monarchia al solo aspetto del potere: “La partecipazione alla stesura delle leggi non deve tuttavia procurare al popolo una prerogativa sovrana o anche solo una quota di essa, poiché la legislazione, se pensata senza che il re vi concorra, è solo un lavoro scientifico e non un potere (*imperium*)” <sup>(606)</sup>. Il movimento costituzionalistico borghese, avendo monopolizzato la morale politica nel proprio sistema rappresentativo <sup>(607)</sup>, se da un lato accetta la volontà del monarca, dall’altro la intende non solo come “legale”, ma persino come “necessaria” alla società civile, data la funzione a cui essa adempie entro il sistema medesimo <sup>(608)</sup>. In una monarchia, assicura Conrad

---

<sup>(603)</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, cit., pp. 41 ss., 99 ss. e 143 ss.; W. SAUER, *Das Problem des deutschen Nationalstaates*, in H.U. WEHLER (a cura di), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln-Berlin 1968, pp. 407-438 e 544-550 (= in H. BOHME, *Probleme der Reichsgründungszeit 1848-1879*, Köln-Berlin 1968, pp. 448-479, in part. pp. 457-458).

<sup>(604)</sup> Cfr. S. JORDAN, *Versuche*, cit., p. 223 ss.

<sup>(605)</sup> Cfr. P. LABAND, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Tübingen und Leipzig 1901, II, p. 3 ss., sul quale si veda W. MULLMANN, *Die Sanktion im Gesetzgebungsverfahren*, Emsdetten 1938, pp. 126-144.

<sup>(606)</sup> Cfr. S. JORDAN, *Versuche*, cit., p. 236.

<sup>(607)</sup> Cfr. KOSELLECK, *Critica illuministica*, cit., p. 114 ss.

<sup>(608)</sup> Cfr. F. MUHRARD, *Das königliche Veto*, Kassel 1832, p. 85: “Il reggitore monarchico, come detentore a tempo del potere sovrano, deve essere libero di far valere

Cucumus, la rappresentanza nazionale non conduce né a una sostanziale divisione del potere dello Stato, né al co-governo, ma piuttosto fa sì che il potere regio, da motore di tutte le forze, si tramuti in “legge che di continuo presiede ai movimenti” (609).

È ovvio che, dato il legame storico-concreto con le vecchie assemblee dei ceti e dato il persistere di differenziazioni di ceto (a sfondo sociale, se non più “di potere”), le quali tramutano in entità formale l’unità politica della nazione (la stessa che il sistema rappresentativo è chiamato a riprodurre) (610); è ovvio dunque che, dato tutto questo, ciò che si rappresenta nelle camere elettive non possa essere il “popolo” o la “nazione” in astratto, e neppure una volontà popolare preesistente (611). La rappresentanza deve piuttosto concernere le articolazioni naturali e “organiche” della società (612), ovvero i nobili, i borghesi e i contadini. Nel 1814, con rara lungimiranza, Ernst Moritz Arndt definisce costoro “le parti reali e naturali che compongono una libera costituzione tedesca per ceti” (613), così polemizzando, fra l’altro, con ogni costruzione

---

la propria volontà, senza peraltro disporre, a questo proposito, di un potere, di una competenza o di un diritto. La sua volontà è infatti così poco arbitraria quanto lo è la volontà collettiva del popolo all’atto di concludere il patto di fondazione dello Stato. La volontà del regnante deve essere non solo legale ma anche necessaria”. Sull’autore si veda W. WEIDEMANN, *Friedrich Muhrard (1778-1853) und der Altliberalismus*, in “Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde”, LV, 1926, pp. 229-276.

(609) Cfr. C. CUCUMUS, *Lehrbuch des Staatsrechts der konstitutionellen Monarchie Baierns*, Würzburg 1825, p. 22.

(610) Cfr. H. REUSS, *Zur Geschichte*, cit., p. 17.

(611) Cfr. L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., p. 218 ss., e ancora Th. ELLWEIN, *Das Erbe der Monarchie*, cit., p. 50 ss.

(612) Sull’idea di organismo nel presente contesto si veda A. NEUMEISTER, *Romantische Elemente im Denken der liberalen Führer des Vormärz*, Diss. Leipzig 1931, p. 70 ss.

(613) Cfr. E.M. ARNDT, *Ueber künftige ständische Verfassungen in Teutschland*, s.l. 1814, p. 76. Si veda anche la p. 71. Di rilievo sintomatico sono inoltre sia la richiesta di Arndt che, contro quel che vi è di mutevole e innovativo nella vita di città, i cittadini siano nuovamente incardinati, “alla vecchia maniera dei nostri padri, nei limiti di sicurezza delle corporazioni e delle gilde” (ivi, p. 69); sia la disponibilità dell’autore ad ammettere, sulla base dell’esempio britannico, una rappresentanza unitaria del popolo entro una camera eretta anche con criteri socialisti. Leggiamo infatti: “Ogni popolo, che abbia una costituzione rappresentativa e per ceti, la quale riunisca tutte le classi dei residenti, ha già per questo una costituzione democratica. Infatti, laddove i cittadini e i

astratta che proceda da “concetti originari”. Più tardi, avendo in mente più i “ceti per professione”, qualcun altro parlerà dell’agricoltura, della manifattura e dell’“intelligenza” come degli “interessi principali della cittadinanza statale” (614). Da una simile raffigurazione della “situazione culturale complessiva” di un popolo, “con inclusi tutti i concetti giuridici e i bisogni che ne dipendono”, scaturisce un’idea della rappresentanza come prospetto delle forze che determinano la formazione dell’opinione pubblica (è il modello stesso a prevedere questo passaggio). La forza trainante è quella del pubblico dibattito, che si qualifica dapprima come voce dell’opinione pubblica (615) e più tardi, con accentuazione romantica, come voce dello spirito del popolo o della nazione (616). Teorizzando la

---

contadini — questa parte estremamente numerosa e degna della popolazione — sono rappresentati pubblicamente, è lecito parlare di una costituzione democratica, poiché lo spirito e il potere della moltitudine, così come si esprimono in queste due classi, anche senza volere attecchiscono sugli altri ceti, trasmettendo loro dapprima un colore pseudopopolare, e poi una consapevolezza propria del popolo autentico” (ivi, p. 45).

(614) Nelle sue *Staatswissenschaftliche Vorlesungen* (cit. I, pp. 282 ss. e 307) Pölitz (del quale si veda anche *Das constitutionelle Leben nach seinen Formen und Bedingungen*, Leipzig 1831, p. 30 ss.) distingue i “rappresentanti” o “delegati autentici del popolo” — che operano in un sistema rappresentativo, il quale atomizza il popolo e così paralizza la comunità —, dalle assemblee dei ceti territoriali (del relativo sistema di rappresentanza) e, infine, dai “deputati” o “eletti del popolo”, che agiscono da intermediari nel sistema che l’autore raccomanda: quello cioè ove la rappresentanza concerne gli “interessi principali dei cittadini dello Stato” (l’agricoltura, la manifattura e l’intelligenza). Di nessun rilievo è invece la critica che, a tutto questo, rivolge Karl Salomo Zachariae (cfr. *Vierzig Bücher von Staate*, cit., III, p. 228), sostenendo che i diversi interessi della società civile sono già rappresentati dalle assemblee dei ceti territoriali, mentre “la camera dei deputati (rappresenta) il diritto uguale di tutti a fronte proprio di tale diversità degli interessi”.

(615) Cfr. C. CUCUMUS, *Lehrbuch des Staatsrechts*, cit., p. 21: “L’istituto della rappresentanza nazionale, lungi dal fondare un dominio di popolo o un bramoso co-governo, fornisce altresì una rappresentazione della situazione culturale complessiva del popolo con tutti i bisogni e i concetti giuridici che di essa fanno parte: e questa voce dell’opinione pubblica, una volta che, raggiunto il proprio punto più alto, è recepita dal monarca, lo arma della vera potenza del dominio, permettendogli di adempiere ai propri doveri nelle condizioni che meglio si confanno a una libera e autonoma volontà”.

(616) Si veda ad esempio H. SCHULZE, *Das preussische Staatsrecht auf Grundlage des deutschen Staatsrechts dargestellt*, Leipzig 1883, I, p. 563, ove la rappresentanza del popolo è designata come un organo, “il quale, scaturito dal popolo, ha il compito di dare espressione all’*ethos* nazionale (o alla ragione che opera latente nell’esistenza complessiva

“représentation de l’opinion publique” tramite la seconda camera (in contrapposizione alla “représentation de la durée” tramite la prima), Constant fa ugualmente riferimento a un’effettiva “représentation des intérêts partiels”, che è pure decisiva per la definizione delle leggi elettorali. Egli insomma fa proprio il punto di vista che più si dimostra idoneo a risolvere il quesito critico, che sta alla base del diritto di voto: se cioè, per esercitarlo, possa bastare l’istruzione anche in assenza di proprietà. Ed è così che, su questo punto, Constant si trova a dover contraddire il proprio concetto generale della rappresentanza dell’opinione pubblica <sup>(617)</sup>. Preoccupazioni vetero-liberali come le sue portano infatti, un po’ dovunque, ad attribuire alla rappresentanza finalità oggettive e determinate, e a fissare vincoli corrispondenti per l’attività dei deputati. Ne deriva così un indebolimento dell’idea di rappresentanza e una limitazione rassicurante dei suoi aspetti “volontaristici”.

Favorita da idee quali la scelta personale, il consolidamento di strutture, il chiarimento e l’armonizzazione di tutte le aspirazioni della società civile — idee a loro volta collegate, in modo specifico, col modello della rappresentanza consigliere e intermediaria —, la trasformazione, alla quale va incontro l’aspetto individualistico e volontaristico della rappresentanza, ha conseguenze tali da provvedere il libero mandato di un nuovo e più particolare fondamento ideologico. La necessità di questo mezzo ambivalente della tecnica decisionale è postulata come condizione del dominio della ragione. Altre conseguenze della suddetta trasformazione sono l’elezione indiretta dei rappresentanti delle città e dei circoli rurali — che in Francia è del tutto soppressa nel 1830, ma che in Germania vale come regola per l’intero *Vormärz*, <sup>(618)</sup> —, alcuni regolamenti a base cetual-professionale nella composizione della camera elettiva, e un

---

del popolo) e di farlo valere al cospetto del sovrano, in modo tale che questi, almeno nelle funzioni più importanti che riveste, possa governare in sintonia con lo spirito del popolo”. Si veda anche ivi, pp. 565-566.

<sup>(617)</sup> Molto istruttivo al riguardo è L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., pp. 210 ss., 225-226, 236-237 e 245 ss.

<sup>(618)</sup> Cfr. G. MEYER, *Das parlamentarische Wahlrecht*, cit., pp. 113-114; L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., pp. 238 ss. e 246 ss.; *supra*, la nota 61; e infine H. BOBERACH, *Wahlrechtsfragen im Vormärz. Die Wahlrechtsanschauungen im Rheinland 1815-1849 und die Entstehung des Dreiklassenwahlrechts*, Düsseldorf 1959.

diritto di voto basato sul possesso (o sul censo) ancor prima che sull'istruzione e sulla cultura. Nel pensiero di Wilhelm Traugott Krug (epigono di Kant: 1770-1842), la ragione borghese opta in conformità con tutto questo. In luogo della “rappresentanza matematica”, basata solo sul criterio statistico del numero delle teste, essa infatti predilige la “rappresentanza dinamica”, la quale, all'opposto, segue il criterio dell'influenza e assegna dunque la priorità al “valore o peso politico dei membri di una società civile” o altresì “al valore e al rango politici di talune classi di cittadini” <sup>(619)</sup>. Poiché il sistema cetual-rappresentativo comporta una mediazione della volontà regia (che è l'unica generalmente vincolante) coi “ragionevoli interessi collettivi” della società, capita che, nell'ordinamento sociale esistente, l'influenza e un rango particolare siano più spesso attribuiti alla borghesia, se non altro perché trattasi della classe illuminata che, dalla proprietà, è pervenuta all'istruzione e poi, con l'aiuto di entrambi, ha acquisito una propria autonomia. Essa si configura come “ceto medio”, a mezza via fra i poveri e i ricchi: e nessun'altra classe, meglio di lei, può dirsi predestinata a equiparare e sussumere in sé stessa gli interessi della società. Volentieri si cita anche Aristotele (*Politica*, IV, 11) per affermare la qualità di pilastro costituzionale che pertiene alla classe media. Trovandosi in una “medietà, che a tutti è dato raggiungere” (Aristotele), questa “borghesia dotata di proprietà e istruzione” si ritiene possa rappresentare anche gli interessi dei nullatenenti e dei lavoratori salariati. Per i costituzionalisti liberali, la schiera dei “non ancora titolari di un possesso” — ossia di coloro che, a mezza via fra i proprietari e i nullatenenti, possono ritenersi gli elettori di domani — occupa una zona di confine assai permeabile: e si colloca su di una soglia che ogni persona capace può sempre valicare. Inoltre, presso i vetero-liberali, permane chiara e inconcussa la fede nel nuovo ordine dell'economia: dunque in una prosperità che, in futuro, sarà sempre più questione di capacità e di impegno individuali. La teoria del parlamento e quella economico-liberale della società vengono così compenetrandosi, secondo un processo che è tanto intelligibile o contingente, quanto proficuo alla stima che sempre più circonda il parlamentarismo. Peraltro i dubbi, di parte liberale, circa la quota del censo

---

<sup>(619)</sup> Cfr. W.T. KRUG, *Das Repräsentativsystem*, cit., p. 41 ss.

elettorale e la rappresentanza politica degli operai mediante gli imprenditori, sommandosi al timore delle conseguenze che il suffragio universale indurrà nel processo di differenziazione socio-economica <sup>(620)</sup>, provocheranno più tardi un ripensamento profondo e una ripresa del modello originario di rappresentanza del popolo, con articolazione per ceti professionali <sup>(621)</sup>.

La dottrina tedesco-costituzionalistica della rappresentanza palese pura un'avversione ostinata e profonda nei riguardi dei partiti politici. Nell'ambito di un'assemblea elettiva, i raggruppamenti di partito si ritiene introducano un dualismo politico insanabile, pregiudicando la difesa unitaria dei "diritti del popolo" al cospetto del monarca. Essi inoltre, impegnati nella lotta per il potere, recano danno all'immagine reale e proporzionata che, in quella sede, gli interessi principali e "naturali" dovrebbero ricevere. Andando oltre ogni garanzia del diritto e della mediazione degli interessi, i partiti politici revocano poi pericolosamente in dubbio l'autorità arbitraria del monarca, che trascende la società <sup>(622)</sup>. Di qui una riduzione dei

---

<sup>(620)</sup> "Un ingresso dei proletari nella rappresentanza del popolo non sarebbe giusto né opportuno; peraltro è cosa del tutto irragionevole conceder loro una posizione di preminenza, come accade secondo il sistema elettorale e universale per numero di teste". Cfr. R. v. MOHL, *Das Repräsentativsystem, seine Mängel und die Heilmittel. Politische Briefe* (1852), in ID., *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*, cit., I, pp. 367-458 (in part. p. 436).

<sup>(621)</sup> Ivi, pp. 409 ss. e 435 ss. Si vedano poi: C. LEVITA, *Die Volksvertretung in ihrer organischen Zusammensetzung im repräsentativen Staate der Gegenwart*, Leipzig 1850; A. WINTER, *Die Volksvertretung in Deutschlands Zukunft*, Göttingen 1852; e ancora E. ANGERMANN, Robert von Mohl, cit., p. 418 ss., e H. HERRFAHRDT, *Das Problem der berufsständischen Vertretung von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Stuttgart-Berlin 1921, p. 45 ss.

<sup>(622)</sup> Tipico al riguardo è il seguente brano, contenuto in W.T. KRUG, *Ueber Oppositions-Parteien in und ausser Deutschland und ihr Verhältniss zu den Regierungen*, Leipzig 1835, p. 10: "Il popolo nel governo deve vedere e considerare solo la guida suprema dei propri affari pubblici, l'autorità suprema nello Stato, la personificazione della legge e del potere di quest'ultimo. Come può darsi però una simile circostanza se il popolo vede il governo in lotta con un partito nemico, che si atteggia come se esso solo avesse a cuore il popolo e in suo nome lottasse contro il governo? Non si finisce così per credere che anche il governo sia solo un partito e, in special modo, un partito nemico, essendo esso impegnato a combattere l'altro partito, il quale, per quanti scopi si prefigga realmente, suole proporsi come il solo amico che il popolo abbia?". Su questa problematica si veda l'assai istruttivo Th. SCHIEDER, *Die Theorie der Partei im älteren deutschen*

sistema rappresentativo teorizzato da Sieyès al modello tradizionale della rappresentanza consigliare o intermediaria: e di qui anche la restituzione, al termine rappresentanza, dell'antico significato di “rappresentazione”. Va da sé che là dove l'“elevato carattere di mediazione” dei deputati (a mezza via fra popolo e regnante) e, con esso, la rappresentanza politica, sono concepiti come presentazione “dell'immagine il più possibile fedele della realtà nazionale” (o come raffigurazione dello “spirito della nazione”): là, si diceva, il problema di come debba essere organizzato il processo decisionale diviene totalmente secondario<sup>(623)</sup>. E ciò ha come conseguenza più ampia e lontana una spiritualizzazione crescente e una maggiore staticità, conferite all'idea della rappresentanza da una nuova corrente di pensiero: la stessa che, in Germania, si protrae fino alle dottrine di Leibholz e Carl Schmitt. Nell'ambito di queste ultime, la riproduzione degli “interessi principali” della società civile e la raffigurazione dello spirito della nazione fanno infatti ritorno come riproduzione sia di “essenzialità” e “modi dell'essere”, sia di “valori” e di un “essere conforme a valori” (l'impronta, in quest'ultimo caso, è data da un'economia politica che, nel corso del XIX sec., si è via via qualificata come filosofia e, in special modo, come filosofia del diritto). Il concetto della rappresentanza, che tanto un celebre articolo di Robert von Mohl<sup>(624)</sup>, quanto le elaborazioni classiche di

---

*Liberalismus*, in Id., *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, München 1958, pp. 110-132, nonché Id., *Die gesellschaftlichen Grundlagen und Epochen des deutschen Parteiwesens*, ivi, pp. 133-171. Ancora una volta (e sempre in modo inconsequente) la sola eccezione, rispetto a questo orientamento generale dei liberali del Vormärz, è costituita da Zachariä. Cfr. H. BRANDT, *Landständische Repräsentation*, cit., p. 236 ss.

<sup>(623)</sup> Cfr. C.A. ZUM BACH, *Ideen*. cit. p. 74: “Poiché la volontà del popolo e quella del governo, se prese isolatamente, non stanno a fondamento delle disposizioni statali, ma debbono entrambe considerare la legge quale fine superiore e quale realizzazione del fine dello Stato, ne deriva che nel giudizio circa la necessità, la validità e il valore di una qualsiasi norma, non si possa procedere come se la rappresentanza avesse influito sulla sua emanazione. Affinché una norma possa dirsi emanata secondo principi di ragione è sufficiente che la rappresentanza, al momento in cui questa è stata impartita, abbia fornito un'immagine il più possibile fedele dello stato della nazione, che abbia espresso il probabile volere del popolo e che, al termine del dibattito, sia pervenuta a un risultato stabile e fondato”.

<sup>(624)</sup> Cfr. R. v. MOHL, *Der Gedanke der Repräsentation im Verhältniss zu der gesammten Staatenwelt*, in Id., *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik*, cit., I, pp. 3-32.

John Stuart Mill <sup>(625)</sup> e di Walter Bagehot <sup>(626)</sup> sulla costituzione inglese, hanno ricordato al sistema rappresentativo, quale elemento d'organizzazione di un governo responsabile, poiché basato sulla fiducia e sul controllo; quel concetto, insomma, tende ora a restringersi, a designare solo una tecnica rappresentativa e ad essere usato solo in un'accezione tecnico-superficiale. Accettando il principio monarchico e riducendo di conseguenza il concetto della rappresentanza nazionale, fino a intenderlo come mediazione rappresentativa, i liberali "fautori del compromesso" finiscono per convergere coi conservatori sul terreno di una comune visione (tedesca) dello Stato <sup>(627)</sup>. Anch'essi infatti sono convinti che l'unità politica dello Stato dipenda dal primato di una forza politica: e tale convinzione è radicata nella storia della statualità continentale, ossia nelle esperienze maturate nella lotta contro i poteri intermedi e le aggressive potenze confinanti. Diversamente dalle comunità fondate sulla teologia federale — e mai in modo analogo alle comunità della tradizione anglosassone, oberate dai problemi posti dal feudalesimo — lo Stato del continente europeo è in larga parte, opera del signore territoriale e della sua burocrazia: dunque un prodotto dell'autorità istituita da Dio.

Alla posizione assunta dai liberali fa da corrispettivo l'arduo tentativo, intrapreso da Friedrich Julius Stahl, di unire e fondere fra loro i "due caratteri" della costituzione per ceti e del sistema rappresentativo: di colmare cioè la "differenza fra i ceti", realizzando

---

<sup>(625)</sup> Cfr. J.S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di M. Prospero, Roma 1997. Su quest'opera si veda K. LÖWENSTEIN, *Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England nach der grossen Reform: Das Zeitalter der Parlamentsouveränität (1832-1867)*, in Id., *Beiträge zur Staatssoziologie*, Tübingen 1961, pp. 65-171 (in part. p. 148 ss.).

<sup>(626)</sup> Cfr. W. BAGEHOT, *La Costituzione inglese*, Bologna 1995. Su quest'opera si veda F. NUSCHELER, *Walter Bagehot und die englische Verfassungstheorie*, Meisenheim am Glan 1969.

<sup>(627)</sup> La concezione liberale si può dunque riassumere con una frase del conservatore von Kampz, sempre a voler prescindere dal fatto che, col termine "nazione", egli intenda consapevolmente parlare solo del "popolo" o della "popolazione". Leggiamo dunque: "La rappresentanza del popolo è tanto più adeguata e saggia, quanto più fedelmente essa aderisce e dà immagine alla popolazione, al suo stato e ai suoi effettivi rapporti; questo fa di essa, in un modo sempre nuovo, l'immagine del popolo che deve rappresentare".

l'“unità della nazione” e sovrapponendo l'una all'altra “la rappresentanza delle situazioni reali e professionali” e quella “degli uomini che in esse si trovano” (628). Benché non più pensati come soggetti generici, né definiti solo in base al censo, ma suddivisi stavolta in ceti politici (aristocrazia terriera e comuni) e civili (o professionali, i ceti dell'Impero devono fungere “da assemblea di tutti gli esponenti eletti” dai rispettivi consociati, ed essere “la pura e autentica rappresentanza del popolo nella sua interezza, con tutti i suoi diritti, interessi e averi”. Inoltre, essi devono rendere un'“idea precisa di come la nazione viva e valorizzi la vita... oltre a permettere la concentrazione del popolo in un soggetto attivo, potente, consapevole di sé e capace di decidere autonomamente” (629). In un'assemblea così organizzata, Stahl ritiene che possa prendere vita, come persona, l'“idea più intima” o il “modello originario d'esistenza”, del quale il popolo è portatore: e cioè il “prototipo che esso racchiude e che sta alla base della sua espansione”. Ciò conferisce ai ceti un'autorità sul popolo e nel contempo fa sì che siano “uno con esso”, dato che il popolo in tale autorità si riconosce. Inoltre i ceti dispongono, conseguentemente, del potere di agire in nome del popolo. Laddove infatti, a detta di Stahl, “la rappresentanza è autentica, anche il potere vi è incluso. Poiché recando in me in sommo grado l'essenza (le qualità e gli interessi) di qualcuno, io ho anche piena facoltà di agire o disporre in suo favore” (630).

Un simile vincolo effettivo, come si vede, non ha luogo a partire da un mandato, né scaturisce dalla volontà degli elettori (delle città e dei distretti) o da un incarico conferito dalla nazione intera. Esso risulta altresì dal fatto che i ceti dell'Impero incarnano quel che nel popolo vi è di spiritualmente più elevato. “In altri termini, gli uomini devono aver parte nel potere dello Stato, in ragione non della loro esistenza empirica e sensibile (*homo phaenomenon*), ma di quella etico-spirituale; e sotto questo aspetto essi sono un tutto, la cui attività e identità esterna neanche nell'ambito di un'unica istituzione articolata può consistere nella sola somma degli individui. Se dun-

---

(628) Cfr. F.J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts*, cit., II/2, pp. 318-319. Si veda al riguardo D. GROSSER, *Die Staatslehre*, cit., p. 94.

(629) Cfr. F.J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts*, cit., II/2, p. 260.

(630) *Ibidem* (in nota).

que partecipe della legislazione è un corpo rappresentativo e non il popolo nella sua interezza, ciò non dipende da un motivo meccanico come la difficoltà organizzativa. È piuttosto una ragione etico-politica a far sì che non la massa, ma solo gli eletti del popolo debbano determinare la situazione pubblica” (631). Vero è d'altronde che tutto questo vale solo in rapporto al potere supremo di governo, detenuto dal monarca. Simili affermazioni, anziché fondare l'auto-governo del popolo, servono solo a colmare la “frattura” fra popolo e governo. Le qualità attribuite ai ceti devono solo permettere “al governo di calarsi nella situazione del popolo e al popolo in quella del governo”: e ciò in virtù del “potere di collaborazione”, che, conferito ai ceti, “appartiene al popolo”, poiché reca in sé “il suo interesse complessivo” (632). I ceti insomma, benché chiamati a rappresentare la nazione, operano solo entro i limiti della tutela di interessi e diritti: e a tale funzione di garanzia son costretti per loro propria qualità. La loro posizione non è fondata in termini individualistico-volontaristici, né essi esercitano un potere che in origine appartenga al popolo. A prescindere dai titoli giuridici che possono vantare al cospetto del re, essi sono e rimangono suoi sudditi, sia come singoli che come assemblea. E se è vero che in quanto intermediari del popolo, sono provvisti di “ufficio, rispetto e autorità”, sta di fatto però che tutto questo essi detengono “solo subordinatamente al monarca e per suo tramite”. Si può dunque affermare che il modello qui delineato è ancora una volta quello del consiglio del principe: lo stesso che compare nella tarda dottrina cusaniiana del concilio permanente, quale “compendium” e “medium proportionatum” fra il principe e il popolo della Chiesa. Elaborata da Stahl, l'idea della mediazione politica istituzionalizzata rimanda poi direttamente a Hegel. Non a caso, pur con tutte le riserve di principio verso la dialettica e il realismo concettuale hegeliani (633), Stahl, parlando dei temi qui trattati, cita questo autore a più riprese. Nella *Filosofia del diritto* (al § 302), Hegel considera i ceti un “organo di mediazione... tra il governo in genere, da un lato, e il popolo, risolto nelle sfere e negli individui particolari, dall'altro”. Poco più oltre,

---

(631) Ivi, p. 263.

(632) Ivi, p. 262.

(633) Ivi, pp. 263-264 e anche 270.

egli coerentemente afferma la superfluità delle elezioni. Ebbene in ciò troviamo già anticipato quel che più tardi Stahl cercherà di sostenere con nuovi argomenti, allorché, per relativizzare il problema dell'elezione, assegnerà attributi adeguati alla propria assemblea rappresentativa dei ceti dell'Impero (che, come detto, concentra il popolo, fa tutt'uno con esso, gli appartiene e ne incarna l'essenza spirituale, formata da qualità e interessi). Stahl in breve dichiarerà che, così concepito, “il rappresentare... non significa più che *uno sta al posto di un altro*”. I deputati, anziché aver solo in assegnamento gli interessi particolari della società civile, “sono parte di essi”: e possono definirsi, in senso “organico-razionale”, come *rappresentanti*, per il fatto di avere per referenti non il singolo o la moltitudine degli uomini, ma le “sfere essenziali della società”, ovvero i suoi “grandi interessi”. Di qui la tesi di Stahl, mutuata da Hegel, secondo cui “l'interesse in quanto tale... è *realmente presente* in chi lo rappresenta, mentre costui è per il proprio popolo elemento oggettivo” (§ 311).

Il sistema rappresentativo di matrice francese, tramite la sovrapposizione del modello della rappresentanza consigliere e intermedia, è così ridotto a una “rappresentazione identitaria” vetero-cetuale e alla specifica pretesa di potere che vi è inclusa. Essa non si fonda individualisticamente sull'idea del mandato, ma, come sempre, sulla collegialità corporativa dei privilegi feudali<sup>(634)</sup> e, fatto nuovo, sulla collegialità impersonale degli interessi privilegiati. Una circostanza del genere, peraltro, è anche indicativa della spiritualizzazione indotta dalla teoria di cui è portatrice la borghesia colta: la stessa che, anziché formularla in termini giuridico-corporativi, concepisce e fonda la partecipazione allo Stato dell'assemblea dei privilegiati in termini eminentemente filosofici. Il popolo, se deve esprimersi e realizzarsi esteriormente solo nell'ambito di “un'istituzione articolata” e non “come somma di individui”, non è più per il fatto di venir concepito giuridicamente quale corporazione di corporazioni. La ragione addotta qui da Stahl è piuttosto un'altra, e cioè che gli uomini solo in virtù della loro “esistenza etico-spirituale” formano “un tutto”, che è l'opposto del loro darsi come entità

---

<sup>(634)</sup> Sul rapporto Stahl-Hegel si veda in sintesi U. SCHEUNER, *Hegel und die deutsche Staatslehre*, cit., p. 141.

empiriche e sensibili, e che li abilita ad aver parte al potere dello Stato (635). Al posto dell'idea della legittimazione e organizzazione del potere e del relativo controllo, dalla quale discende il concetto del sistema rappresentativo, subentra poi, sotto il nome abbreviato (e non solo esteriormente) di "rappresentanza", l'altra idea dell'ottimizzazione del popolo. E di quest'ultima reca una traccia recente la dottrina di Herbert Krüger, la quale, inconsapevolmente ispirata all'idealismo magico del romanticismo pietistico, intende la rappresentanza come "autoemendazione della società" (636).

VI. *Rappresentanza come organizzazione del potere della ragione: Guizot e i dottrinari.*

La spiritualizzazione borghese del sistema rappresentativo in termini di dominio della ragione (ossia in accordo con l'assioma post-rivoluzionario, atto a liquidare una "sovranità popolare" che è avvertita come minaccia per la libertà sia del principe che dell'individuo) è prefigurata nel proprio sviluppo da due dottrine che, per certi versi, ne costituiscono il prototipo: quella cioè della "rappresentanza dell'opinione pubblica", formulata da Constant (637), e quella del "liberalismo *juste-milieu*", di cui sono artefici i cosiddetti "dottrinari" e, primo fra loro, lo storico e ministro della monarchia François Guizot (1787-1814) (638). Costui ha il merito di sollevare e porre esplicitamente come filosofica la questione del vero e legittimo significato, che la parola "rappresentanza" assume in ambito giurispubblicistico e politico (639). Come lui anche gli altri dottrinari e

(635) Cfr. *supra*, cap. 14, par. VIII.

(636) Cfr. *supra*, la nota 631.

(637) Cfr. *supra*, cap. 14, par. VII.

(638) Si veda L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., p. 210 ss., e anche *supra*, la nota 617.

(639) Su quanto segue si vedano: H. CHARAU, *Essai sur l'évolution du système représentatif*, Dijon 1909, p. 131 ss.; G. de RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1925; M. DESLANDRES, *Histoire constitutionnelle de la France de 1789 a 1870. II: De la chute de l'empire a l'évenement de la troisième république (1815-1870)*, Paris 1932, pp. 123 ss. e 271 ss.; E. ROTHACKER, *Philosophie und Politik im französischen Denken des frühen XIX, Jahrbunderts*, in *Mensch und Geschichte*, Bonn 1950, pp. 103-129; L. DIEZ del CORRAL, *Doktrinärer Liberalismus*, cit.; E.L. WOORWARD, *Three Studies in European Conservatism. Metternich, Guizot, the Catholic Church in the nineteenth Century*, Lon-

*leaders* del "costituzionalismo di centro" (Royer-Collard, Serre, Barante e il duca de Broglie) pensano alla "mediazione" e, in special modo, a una via mediana fra gli orientamenti ultraconservatore e radicale. Benché sia forse più corretto indicarli come pragmatici, come adepti della tradizione di un mutevole "diritto di natura", piuttosto che come "dottrinari" (ché tali non sono, rasentando persino l'opportunismo), fatto sta che, per quanto frutto di un equivoco, il nome deriva loro dall'esser stati in larga parte allievi della scuola dei Padri della Dottrina Cristiana. Diversamente dai liberali tedeschi di orientamento costituzionalistico, essi ritengono che un'opposizione istituzionalizzata in parlamenti regionali, di borghesi colti e ragionanti, nonché soprattutto di funzionari avvezzi alla critica <sup>(640)</sup>, sia "mediazione"; che essa abbia, direttamente o meno, una grande influenza sulla legislazione, sull'istruzione pubblica e sulla stampa (ossia sulle istituzioni che, al tempo della Restaurazione e ancor di più sotto la monarchia di luglio, sono oggetto precipuo d'interesse per la politica francese); e che però, pur motivando l'azione politica, essa non possa fungere da contenuto delle loro idee circa la rappresentanza e il sistema rappresentativo. I liberali francesi non praticano, verso lo Stato, un'opposizione recisa e radicale. La monarchia borbonica rinuncia ad agire capillarmente contro ogni fermento rivoluzionario che punti ad alterare la società, l'economia e il sistema giuridico: e ciò rende lo *status quo* accettabile, lasciando spazio alle iniziative liberali. Una borghesia forte economicamente e dotata di autocoscienza politica preme, onde acquisire, tramite la legislazione, una capacità reale e personale di influenza sulle scelte del governo. Un po' alla volta essa riesce a intaccare le prerogative della corona e a vincolare i ministri alla volontà del parlamento (anche se, a differenza del sistema parlamentare, qui la rappresentanza non determina ancora automaticamente la formazione del governo) <sup>(641)</sup>. La classica ideologia parlamentare

---

don 1963, p. 111 ss.; e D. JOHNSON, *Guizot. Aspects of French History 1787-1874*, London-Toronto 1963.

<sup>(640)</sup> Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Paris 1851, II, pp. 129-130.

<sup>(641)</sup> Si vedano al riguardo: W. CLAUSS, *Der Staatsbeamte als Abgeordneter in der Verfassungsentwicklung der deutschen Staaten*, Karlsruhe 1906, pp. 86-87 e 171-172; P. JOACHIMSEN, *Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen*

che, nata sul continente dalla matrice illuministica, parla di un corpo deliberante, al cui interno, dal confronto delle opinioni, affiorano gli interessi generali e razionali (per eliminazione di quelli solo particolari), e la volontà generale si impone come vincolante, tramite il dibattito e nella forma della legge: tale ideologia, si diceva, necessita ancora di completamento. Il principio della separazione dei poteri, che a essa pertiene, esige in special modo il riconoscimento dell'influenza parlamentare sulla formazione e sulla politica del governo, quale compito ulteriore, a cui la rappresentanza popolare deve adempiere, unitamente alla legislazione e al controllo. Ciò può darsi solo in conseguenza di una trasformazione concettuale, che reinterpreti la separazione dei poteri come suddivisione di funzioni. Sul piano teorico, sia Benjamin Constant che l'*école anglaise* aprono la via a una diminuzione del "potere regio" in favore di quello "parlamentare" e le astrazioni francesi vengono così singolarmente frammentate alla tradizione britannica<sup>(642)</sup>. La politica "dottrinarista" ritiene che il diritto a pretendere obbedienza spetti unicamente alla potenza della ragione, della giustizia e della verità. Per questo essa punta non solo a farla entrare nella camera elettiva, con compiti di consiglio, mediazione e razionalizzazione della volontà del principe, ma anche ad assegnarle il potere in quanto tale. E stando alla formulazione che ne dà Guizot, il problema consiste nel riunire i frammenti sparsi e incompleti di tale potenza (ossia le ragioni dei singoli, quali momenti soggettivi dello sviluppo dell'oggettiva ragione sociale), nel concentrarli sul governo e nel far sì che in esso la ragione e la morale pubblica pervengano a un'effettiva realizzazione<sup>(643)</sup>.

Val poi la pena osservare come, nel processo di mediatizzazione liberale e antidemocratica dei rappresentati tramite i rappresentanti,

---

*Nationalbewusstseins*, a cura di J. Leuschner, Göttingen 1956, III, pp. 60-61; ed. E. ZECHLIN, *Die deutsche Einheitsbewegung*, Frankfurt am Main- Berlin 1967, pp. 65-66.

<sup>(642)</sup> Cfr. M. DESLANDRES, *Histoire constitutionnelle*, cit., II, pp. 93 ss. e 112 ss.; J.-J. CHEVALIER, *Histoire des institutions politiques de la France moderne (1789-1945)*, Paris 1958, p. 231 ss.

<sup>(643)</sup> La formula è tratta da R. KOSER, *Die Epochen der absoluten Monarchie*, cit., p. 286. Si vedano poi L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., pp. 153 ss. e 255 ss.; ID., *Das Problem der parlamentarischen Opposition im deutschen Frühliberalismus*, in *Festschrift für Theodor Schieder*, München und Wien 1968, pp. 153-170 (in part. pp. 156-157), contro K.v. BEYME, *Repräsentatives und parlamentarisches Regierungssystem*, cit., p. 151.

serpeggi pure l'idea di Sieyès, secondo cui una volontà popolare preesistente dovrebbe esprimersi nel dibattito parlamentare orchestrato dall'opinione pubblica. La ragione pubblica della società, anziché patrimonio astratto della volontà, è l'effettiva dotazione sociale di idee “giuste” e di aspirazioni “legittime”: e questo fa sì che, oltre che sparsa nei singoli, essa sia ripartita fra loro in modo ineguale, come entità storico-concreta, secondo le differenti condizioni che danno luogo allo sviluppo di ciascun individuo<sup>(644)</sup>. Ciò significa, in altri termini, che la capacità di aver parte all'attualizzazione della ragione e della morale pubbliche è determinata dalla posizione che ogni individuo occupa nella società<sup>(645)</sup>. Karl Marx, a proposito dei “dottrinari”, scrive nella *Sacra Famiglia* che, “in opposizione alla *sovranità del popolo*”, essi proclamano “la *sovranità della ragione* per escludere le masse e dominare da soli”<sup>(646)</sup>. “Rappresentanza” è per Guizot il termine atto a designare un criterio borghese, calvinistico e filosofico di determinazione della realtà, fondato non sulla maggioranza numerica ma sulla “majorité des capables”. Essa non è affatto una tecnica di registrazione delle volontà individuali. Egli semmai ne parla come di un procedimento naturale, col quale estrarre la ragione storico-concreta della società dal suo stesso seno<sup>(647)</sup>. E ciò, ovviamente, tramite il suffragio censitario, poiché data la situazione storica e le condizioni sociali, solo lo strato più alto della borghesia è idoneo (e come predestinato) a sussumere in sé la ragione, la verità e la giustizia della società di cui fa parte. Il censo elettorale francese, denotando una società che va uniformandosi al solo criterio patrimoniale e che ben poco dista dal potere, è straordinariamente alto se paragonato alla realtà degli Stati tedeschi, alle strutture cetuali che vi persistono e alla tenacia con cui comprimono il ceto medio. Esso limita la rappresentanza, quale procedimento “naturale” di scelta, a un numero di individui eleggibili che, negli anni Venti, su di una quota demografica complessiva di 30 milioni, non oltrepassa le 16000 unità, mentre non più di

---

(644) Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines*, cit., II, p. 149.

(645) *Ibidem*.

(646) Cfr. L. DIEZ del CORRAL, *Doktrinärer Liberalismus*, cit., p. 139.

(647) Cfr. K. MARX, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Roma 1972, p. 109.

100000 sono i borghesi proprietari con diritto di voto attivo (648). Il fatto che più tardi la monarchia di luglio riduca da 1000 a 500 franchi d'imposta diretta il censo passivo (fino ad allora estremamente plutocratico) e faccia quindi salire a 170000 il numero dei deputati potenziali, è cosa che ovviamente non basta a eliminare la tensione crescente fra la borghesia censitaria e le schiere non rappresentate dei piccoli borghesi e dei proletari. Guizot, da politico e ministro, sa bene dove vada a parare la propria teoria filosofica della rappresentanza in quanto selezione dell'*élite* sociale, in grado di realizzare la ragione oggettiva. Tale dottrina comporta infatti la completa negazione dell'idea del mandato e di ogni legittimazione individualistica e volontaristica del potere. "Il governo rappresentativo riconosce che tutto il potere viene dall'alto" (649). Facendo proprio questo concetto della rappresentanza, Pierre Paul Royer-Collard (1763-1854: avvocato, deputato di Parigi, filosofo politico e, dal 1828, presidente della camera bassa) scioglie coerentemente il legame fra rappresentanti e rappresentati, asserendo come principio giuspubblicistico che il parlamento, istituito dalla *Charte*, è organo della Costituzione e non del popolo (650). Questo principio, poi ribadito da Gerber e fatto proprio dalla dottrina positivista del diritto pubblico in Germania, nonostante la critica di Mohl, ha l'effetto di privare il concetto della rappresentanza di gran parte delle sue funzioni (651). Il punto saliente qui è che Guizot, elevando a necessità filosofica l'indipendenza giuridica dei deputati (che peraltro è già necessaria sotto il profilo tecnico-decisionale), ne fa il principio-base di un sistema di dominio di classe. Per una scienza

---

(648) Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines*, cit., II, p. 150: "La rappresentanza... è un procedimento naturale per trarre fuori dal seno della società la ragione pubblica, che sola ha il diritto di governare".

(649) Queste cifre e le seguenti sono riportate in J.-J. CHEVALIER, *Histoire des institutions*, cit., p. 177.

(650) Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines*, cit., I, pp. 112-113: "La sovranità del popolo fa crescere il potere dal basso, mentre il governo rappresentativo riconosce che qualsiasi potere viene dall'alto e nel contempo obbliga chiunque se ne pretenda investito a far ammettere la legittimità della propria pretesa dagli uomini che sono in grado di sentirla".

(651) Cfr. B. WEBER, *Die Repräsentation bei Royer-Collard*, in *ZPolit.*, XVI, 1969, pp. 380-400 (in part. p. 383), e più in generale R. de NESMES-DESMARETS, *Les doctrines politiques de Royer-Collard*, Montpellier 1908, pp. 93 ss. e 157.

divenuta positiva, tanto il problema del rapporto fra rappresentanti e rappresentati, quanto, in particolare, il tema della fiducia che dovrebbe legarli, appaiono ormai del tutto irrilevanti. Vero è, d'altra parte, che per Guizot e per i suoi amici l'idea del sistema rappresentativo segna anche la fine del dominio politico vecchio stile, ossia la “distruzione di qualsiasi sovranità” (652). Ai loro occhi, la finalità ultima del sistema rappresentativo consiste infatti nel costringere il potere pubblico a dimostrare la propria legittimità, che è definita dall'accordo con la ragione oggettiva (in quanto “conformité avec la raison éternelle”) e che trae conferma solo dalla libera accettazione da parte della ragione dei cittadini (653). La “raison publique”, quale unica fonte di emanazione del potere, non si dà semplicemente come tale, ma appare frammentata nei vari momenti soggettivi che ne articolano lo sviluppo. Quello che c'è consiste esclusivamente di pretese individuali alla partecipazione, in concorrenza fra loro. La rappresentanza, intesa come una procedura di selezione quasi naturale, equivale dunque anche al processo di comunicazione delle ragioni individuali, che di continuo soggiacciono l'una al giudizio dell'altra e che, da ultimo, si ritrovano e si riconoscono come ragione pubblica (654). L'elezione, la responsabilità e la pubblicità, quali condizioni a cui devono sottostare i deputati e interpreti della “raison publique”, sono presupposti irrinunciabili del sistema rappresentativo (655), mentre carattere saliente di quest'ultimo è il

---

(652) Cfr. C.F. v. GERBER, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, Leipzig 1869, pp. 73 (nota 3), 132-133 (nota 9) e 225 ss. Si vedano inoltre H. REUSS, *Geschichte der Repräsentativverfassung*, cit., p. 18 ss. (con un rimarchevole riferimento a Mohl alla p. 19), e in generale P. v. OERTZEN, *Die Bedeutung C.F. von Gerbers für die deutsche Staatsrechtslehre*, in *Festgabe für Rudolf Smend*, cit., pp. 183-208.

(653) Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines*, cit., II, p. 305; “Il principio del sistema rappresentativo è la distruzione di qualsiasi sovranità per diritto permanente, ossia di tutto il potere assoluto su questa terra”.

(654) Ivi, I, p. 152. Cfr. *supra*, la nota 147. A seconda della forma esterna, il “governo rappresentativo” può quindi essere, per Guizot, aristocratico, monarchico o repubblicano (ivi, I, p. 130). Una valida esposizione della dottrina della legittimità dei dottrinari e, in special modo, di Guizot, si trova in Th. WÜRTEMBERGER Jr., *Die Legitimität staatlicher Herrschaft. Eine staatsrechtlich-politische Begriffsgeschichte*, Berlin 1973, p. 155 ss.

(655) Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines*, cit., II, p. 149. Si veda L. DIEZ del CORRAL, *Doktrinäer Liberalismus*, cit., pp. 137-138.

dibattito pubblico, libero e generale, nel cui ambito ha luogo, processualmente, la condensazione della ragione, della verità e della giustizia sociali <sup>(656)</sup>. Infine va da sé che, data la riduzione radicale del numero dei partecipanti al dibattito, questa fede nella possibilità di una “distruzione della sovranità” (o di una dissoluzione del dominio, tramite la discussione e il consenso) abbia quale concreto portatore uno strato sociale dagli interessi omogenei: e sia cioè appannaggio dell’alta borghesia.

L’ideologia dei “dottrinari” e in special modo di Guizot — che è la “figura-simbolo della politica dello *juste-milieu*” <sup>(657)</sup> — è ciò che rende maggiormente conto della caratterizzazione del sistema rappresentativo come “government by discussion” <sup>(658)</sup> o come “régime de debat et de libre discussion” <sup>(659)</sup>. Essa consente inoltre di valutare se alla propria funzione politica e trasparente di legittimazione sia da attribuire anche l’identificazione, concepita criticamente, di sistema rappresentativo e dominio borghese di classe. Accentuando in senso ideologico e metafisico l’importanza della discussione — come anche il riprodursi di questa con finalità critiche —, quelle teorie liberali e antidemocratiche tendono infatti a sminuire la funzione reale che la discussione adempie nel sistema rappresentativo e che John Stuart Mill individua nell’integrazione e nel controllo da parte del parlamento. L’ideologia e la relativa critica — a prescindere dalla modifica di Guizot, dai mutamenti di struttura e funzione che anche la camera bassa francese conosce dal 1815, e dagli sforzi di chiarimento e disinganno compiuti da Mohl — in ultima analisi perpetuano, con la loro semplificazione apologetica e polemica, l’idea classica, teorico-astratta e illuministica del parlamento, che, ispirata alla divisione dei poteri, fa di quest’ultimo un corpo atto a tradurre la volontà comune e razionale in leggi universalmente vincolanti. Questa idea, una volta soggetta a riduzione, non lascia più spazio alcuno alle formazioni di partito, alla composizione pragmatica degli interessi, al governo emanante dal parlamento e a qualsiasi polarizzazione interna a quest’ultimo. Proprio perciò essa

---

<sup>(656)</sup> Cfr. F.P.G. GUIZOT, *Histoire des origines*, cit., II, p. 149.

<sup>(657)</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>(658)</sup> Cfr. H. BRANDT, *Landständische Repräsentation*, cit., p. 28.

<sup>(659)</sup> Cfr. H. LASKI, *The Foundations of Sovereignty*, New York 1921, p. 36.

può mietere ampi favori in Germania, ove persiste il dualismo fra governo monarchico e rappresentanza della società civile e ove l'idea dello Stato, fino in età guglielmina, si mantiene più prossima alle vecchie astrazioni francesi che non alla tradizione britannica (a prescindere dagli apprezzamenti, quasi dovuti, che i liberali qui manifestano per i rapporti costituzionali vigenti in Inghilterra). L'ideologia borghese-censitaria del parlamento — tanto distante dalla realtà da far pensare quasi a una sorta di gnosi secolarizzata —, unitamente alla sua critica teorica e allo “sviluppo peculiare” che denota (quasi un merito) il sistema costituzionale tedesco, rende difficile intendere il parlamento come parte di un sistema di governo. Altrettanto difficile è pensare a quest'ultimo come improntato al principio parlamentare — o alla dipendenza del governo dalla maggioranza dei deputati o, ancor meglio, al reclutamento dei ministri fra le loro fila <sup>(660)</sup> — e tener conto, nel contempo, dell'ambivalenza politica (già denunciata da Kautsky) e del carattere strumentale che tale sistema connotano. Assai sintomatica al riguardo è l'eco che ancor oggi, seppur da parte della sola sinistra radicale, suscita la critica prefascista al parlamentarismo, condotta da Carl Schmitt sulla base della propria teoria statica e “ontologica” della rappresentanza. Questa polemica ha, come primo movente, la fede nella forza di una discussione, capace di oltrepassare ogni potere e di produrre verità. Affermata come nucleo “metafisico” della propria dottrina, questa fede è contrapposta da Schmitt all'ordinamento di Weimar e al suo principio parlamentare immeritevole di fiducia. E benché egli non si cimenti in un'indagine approfondita circa la natura ambivalente di tale sistema, fatto sta che quella fede gli basta per decretare, di quest'ultimo, la dissoluzione anticipata <sup>(661)</sup>.

---

<sup>(660)</sup> Cfr. A. ESMEIN, *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, Paris 1909, p. 274.

<sup>(661)</sup> Ivi, p. 154 ss. Cfr. Th. MAUNZ, W. DÜRIG, R. HERZOG, *Kommentar zum Grundgesetz*, cit., la nota 10 all'art. 62, firmata da Maunz (con ampia documentazione); U. SCHEUNER, *Ueber die verschiedenen Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystems*, in AöR, NF XIII, 1927, pp. 209-233 e 337-380 (in part. pp. 221, 223 e 228 ss.).

VII. *La rappresentanza naturale della nazione secondo Karl von Rotteck.*

Dopo le rapide annotazioni raccolte nel precedente capitolo, torniamo ora a occuparci della teoria della rappresentanza, che predomina in Germania durante il *Vormärz*. A questo proposito, nulla è più indicativo della circostanza che anche il più progressista fra gli autori liberali — ossia il “professore politico” Karl von Rotteck (1775-1840) <sup>(662)</sup> —, nonostante le simpatie che dimostra verso Rousseau, e verso le idee della Rivoluzione Francese, si mantenga, in ultima analisi, nello stesso solco ideale, da cui scaturisce anche il fenomeno della rappresentanza intermediaria; quello cioè della “rappresentazione identitaria” cetuale e, meglio ancora, corporativa. Ciò che spinge Rotteck a identificare il popolo con la rappresentanza popolare <sup>(663)</sup> — e che nel contempo gli impedisce di concepire la rappresentanza popolare come un sistema di potere delegato e controllato (o come un *dominio* limitato e legittimato dalle elezioni) — non è in fondo una dottrina democratica, ma semmai la potenza superiore del monarca, della burocrazia regia, e la scelta oppositiva che per principio sollecita. Tale circostanza emerge chiaramente dalle tesi che l'autore sviluppa circa la monarchia costituzionale: e ha peraltro un riscontro anche nelle sue saltuarie asserzioni sul problema della rappresentanza nella democrazia.

Già nella “nota sui ceti territoriali”, redatta nel 1818, Rotteck, avendo in mente una mediazione rappresentativa dell'identità, parla dei ceti moderni (riferiti al sistema rappresentativo) come di “delegati plenipotenziari del popolo”. Uniti, essi “formano un'autentica commissione della nazione”, ossia “rappresentano” quest'ultima in ragione non di una particolare dotazione tecnica o di una finzione

<sup>(662)</sup> Cfr. H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 94 ss.

<sup>(663)</sup> Su quanto segue si vedano: L. GALL, *Benjamin Constant*, cit., p. 54 ss. e passim; ID., *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*, Wiesbaden 1968, p. 23 ss.; ID., *Parlamentarische Opposition*, cit., p. 158 ss.; H. EHMKE, *Karl von Rotteck, der “politische Professor”*, Karlsruhe 1964. Fra i titoli meno recenti si segnalano A. FICKERT, *Montesquieu und Rousseaus Einfluss auf den vormärzlichen Liberalismus Badens*, Diss. Leipzig 1913, p. 72 ss., e K. SCHIB, *Die staatsrechtlichen Grundlagen der Politik Karl von Rottecks*, Diss. Basel 1927, p. 9 ss.

giuridica, “non in un modo meramente artificiale e per effetto di un’accumulazione di diritti, ma in pieno accordo con la natura e la verità” della nazione medesima <sup>(664)</sup>. A ciò si aggiunge subito dopo un secondo elemento concettualmente essenziale, che così può riassumersi: i ceti territoriali “si situano di fronte o a fianco” del governo, un po’ come organi naturali “della vera volontà popolare”, che è collaterale “alle autorità puramente e positivamente costituite”: e provvedono inoltre a razionalizzare il dominio, nel senso di “garantire da ultimo che tale volontà possa costantemente esprimersi con onestà e chiarezza” <sup>(665)</sup>. L’anno seguente, nel 1819, vedono le stampe le “idee sui ceti territoriali”, che di Rotteck sono lo scritto più influente. Qui la funzione intermediaria dei ceti è illustrata in termini quanto mai caratteristici, tramite la comparazione giuridico-corporativa della rappresentanza popolare con le commissioni dei membri di una privata società: le stesse che, per l’appunto, operano “al cospetto della dirigenza istituita (o anche di colui che ha la guida degli affari)” <sup>(666)</sup>. Come più tardi il *Manuale di diritto di ragione* <sup>(667)</sup>, anche questo scritto si limita, peraltro, a ripetere nella sostanza le definizioni già note. Si segnalano comunque due lievi ritocchi. Da un lato, il suggestivo termine di “nazione” è sostituito con espressioni più prosaiche e concrete, quali ad esempio il “popolo riunito in Stato” o in “società politica”, e la “totalità di coloro che a pieno titolo appartengono allo Stato”. Dall’altro lato, in accordo con la contrapposizione che per definizione sussiste fra la naturale organicità dei ceti e l’autorità di governo (positivamente costituiti), il compito della rappresentanza del popolo è nuovamente determinato secondo il “vecchio stile”, ossia nei termini del dualismo razionalistico (improntato allo schema del contratto) e dell’opposizione vetero-cetuale. Esso è infatti localizzato nella tutela dei diritti che il popolo si riserva, allorché viene istituito il potere di governo <sup>(668)</sup>.

<sup>(664)</sup> Ottimo al riguardo è H. BRANDT, *Landständische Repräsentation*, cit., p. 263.

<sup>(665)</sup> Cfr. C.v. ROTTECK, *Ein Wort über Landstände* (1818), in ID., *Gesammelte und nachgelassene Schriften mit Biographie und Briefwechsel*, a cura di H. v. Rotteck, Pforzheim 1841, II, p. 405 ss. (in part. p. 410).

<sup>(666)</sup> *Ibidem*.

<sup>(667)</sup> Cfr. K.v. ROTTECK, *Ideen über Landstände*, Karlsruhe 181, p. 1.

<sup>(668)</sup> Cfr. C.v. ROTTECK, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften. II: Lehrbuch der allgemeinen Staatslehre*, Stuttgart 1830, p. 225: “Ceti territoriali, nel

Data l'antitesi, la rappresentanza della nazione tramite una commissione dei ceti si fonda poi necessariamente su di un accordo intimo e profondo di volontà, che lega il popolo ai propri deputati. Essa ha cioè a fondamento un' "identità di interessi e diritti fra ceti e sudditi", che è "vera" o che al più scaturisce "da una presunzione naturale" e non già da una mera disposizione di legge<sup>(669)</sup>. Che tale commissione sia "per davvero il popolo in scala minore" o quanto meno ne renda un' "immagine fedele"<sup>(670)</sup>, è quanto Rotteck ritiene garantito dal fatto che tutti gli interessi e le classi (e ancor meglio gli interessi forti e le classi che decidono) son già rappresentati, in linea di principio, dai rispettivi titolari e appartenenti: dunque da persone che hanno parte in ciò che è rappresentato e che adempiono a tale funzione in virtù non di obblighi costituzionali, ma del loro stesso egoismo e di una legge quasi naturale<sup>(671)</sup>. Contro "il dovere e l'onore", essi fanno valere, a fianco del governo monarchico, l' "amor proprio e il patriottismo" della borghesia<sup>(672)</sup>. Una volta ammessa la

---

senso di un diritto pubblico emendato e razionale che valga per un popolo politicamente adulto — dunque nel senso del *sistema rappresentativo* — sono invece una *commissione* che *rappresenta l'intero* popolo riunito in società politica (ossia la totalità dei cittadini a pieno titolo) e lo fa secondo *natura e verità*, non solo in virtù del proprio insediamento *positivo* o di un *accumulo* di diritti. Essa è chiamata a rappresentare questo popolo *al cospetto del governo*, ed è perciò delegata a esercitare i diritti che spettano al medesimo in tale rapporto di reciproca influenza, per il fatto di esserseli (o di doverseli) riservare al momento dell'instaurazione del potere di governo".

<sup>(669)</sup> Cfr. K. v. ROTTECK, *Ideen über Landstände*, cit., p. 1 e anche la nota che precede.

<sup>(670)</sup> Ivi, p. 4. Si veda anche C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, p. 226: "(I ceti territoriali) rappresentano il popolo secondo *natura e verità*, indipendentemente dall'insediamento *positivo* o dall'accumulo di diritti; ciò significa che la qualità rappresentativa, a loro propria, dev'essere loro riconosciuta come veramente esistente da chiunque sia dotato di ragione, anche *a prescindere* dalla legge positiva. Quest'ultima, che è peraltro indispensabile e che regola la loro composizione, organizzazione e attività vitale, deve discendere dal principio di tale rappresentanza vera e naturale, e deve aver realizzato di fatto (o almeno con buona *approssimazione*) l'idea che alla rappresentanza stessa sottende. L'assemblea nazionale deve quindi essere formata in modo tale che, *conformemente a natura*, sussista fra di essa e la nazione un' *identità degli interessi* giuridicamente fondati (ivi comprese le *convinzioni*, la *volontà* e l'*espressione di questa*): o quantomeno in modo che tale identità possa essere ammessa regolarmente e senza il rischio dell'errore".

<sup>(671)</sup> Cfr. K. v. ROTTECK, *Ideen über Landstände*, cit., pp. 7 e 29.

<sup>(672)</sup> Cfr. C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, p. 216: "Una commissione ben formata

loro identità relativa col popolo, i ceti territoriali, diversamente dal governo (che è l'organo puramente artificiale della volontà collettiva e che la rappresenta solo per finzione giuridica), possono ancora ritenersi deputati solo nell'accezione non tecnica del termine. Rotteck, non a caso, parla di “delega naturale”, di rappresentanza “vera” e “naturale” (in tutto o almeno “approssimativamente”) <sup>(673)</sup>, e designa con ciò un'azione che, compiuta a nome di un altro, trae fondamento non da obblighi contrattuali, né da costruzioni giuridiche, ma da una concreta identità di interessi. Egli così si avvicina alla posizione di Hegel, secondo il quale il cosiddetto rappresentante non occupa più il luogo di un altro, allorché in lui, come suo titolare, l'interesse prevalente giunge in concreto a realizzarsi.

L'opposizione di principio di Rotteck, nell'ampia misura fin qui descritta, resta fissata all'idea della “rappresentazione identitaria”. Ciò ha come effetto di lasciare inevasa la domanda circa la qualità del mandato di cui dispongono i ceti territoriali. Se infatti si assume che l'assemblea rappresentativa equivalga “davvero” al “popolo in scala minore”, il problema del vincolo o della libertà da istruzioni è destinato a non ricevere risposta. Rotteck perciò si sforza di distinguere l'incarico preliminare dalla disposizione a posteriori, la delega in senso lato dalle istruzioni speciali; e poco dopo chiama in causa l'influenza determinante della libera stampa e dell'opinione pubblica <sup>(674)</sup>, nella cui capacità di sciogliere i conflitti egli ripone una

---

è il popolo reale ridotto in miniatura, ossia è un'immagine fedele del medesimo. Per suo tramite giungono alla rappresentanza *tutti gli interessi* e tutte le *classi del popolo*: e ciò in maniera *naturale*, ossia attraverso *compari, partecipanti* o comunque uomini a cui *liberamente sia stata data fiducia*. La commissione o la maggioranza dei suoi membri, posto che disponga di sufficiente *conoscenza*, esprime dunque la volontà o il convincimento del popolo, non solo perché è suo *onere e dovere*, ma anche per *amor di sé* e dunque in accordo con la legge *psicologica*. Per Rotteck, che è pure assertore di un suffragio censitario a misura del “ceto medio”, la camera offre un'“immagine fedele” del popolo solo allorché rappresenta la città e la campagna (che significa la manifattura e l'agricoltura, compresi i piccoli e i “grandi proprietari” terrieri), la Chiesa e la scuola, con esclusione dei lavoratori salariati e di ogni altro soggetto dipendente. Cfr. *ivi*, p. 248 ss., e anche J. Ch. F. v. ARETIN, K. v. ROTTECK, *Staatsrecht der konstitutionellen Monarchie*, Altenburg 1828, II/2, p. 159 ss.

<sup>(673)</sup> Cfr. C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, p. 229.

<sup>(674)</sup> Cfr. K. v. ROTTECK, *Ideen über Landstände*, cit., pp. 3 e 7. Si veda anche ID., *Lehrbuch*, cit., II, pp. 215-216: “Il re e la dieta, nel loro insieme, formano comunque il

fiducia illimitata. A complicare le cose però (e se ne parlerà ancora più avanti) c'è comunque il fatto che, stando alle premesse da lui poste, il carattere rappresentativo può essere ascritto solo all'assemblea dei ceti, come un tutto, e mai al deputato singolo.

La costruzione rotteckiana del sistema rappresentativo e della monarchia costituzionale è fortemente improntata all'idea che la libertà può essere salvaguardata solo tenendo ben ferma l'antitesi fra governo e rappresentanza popolare. A dominarvi è insomma una visione che, ispirata dalla teoria francese (alla quale l'autore attinge molti dei propri argomenti), riaffiora con tutta evidenza nella possibilità, riconosciuta alla camera bassa, di incidere personalmente e di fatto sulla politica del governo. Mancando però i presupposti economici, sociali e politici, il susseguente sviluppo non può darsi, né in Germania, né entro uno Stato singolo com'è il Baden. Qui la realtà obbliga, almeno su questo punto, a ragionare in termini più pedestri. Le contrapposizioni indicate da Rotteck fra rappresentanza "vera" e rappresentanza "costituita solo giuridicamente", fra organi naturali e artificiali della volontà collettiva, e più brevemente <sup>(675)</sup> fra assemblea rappresentativa e governo, hanno ben poco in comune con ciò che Sieyès teorizza come concorrenza rappresentativa fra monarca e parlamento. Stando ai principi della Costituzione del 1791, i due organi esercitano un potere che è loro deferito dalla nazione sovrana. Rotteck invece, in accordo con l'idea più remota della doppia rappresentanza e delle sue radici diversificate, qualifica

---

governo *nel senso più ampio del termine*; quello cioè che lo fa coincidere col *potere statale in generale* o con la *somma* di tutti i poteri dello Stato e dei rispettivi detentori. In una simile accezione anche la *comunità territoriale* è il governo (almeno nella forma Stato democratica pura). Ma in un'accezione più ristretta e più propria intendiamo per 'governo' solo il potere *artificialmente* istituito e *contrapposto* alla totalità dei *governati*. E se è pur vero che, *nel loro insieme*, il re e la dieta si contrappongono a tale totalità come organo artificiale, fatto sta che ciò non si può dire per la *sola* dieta, la quale, pur non essendo *del tutto* identica al popolo e non costituendo dunque un organo *puramente* naturale della volontà collettiva, possiede comunque *approssimativamente* questa stessa qualità (e spesso in grado ancor più elevato della comunità territoriale)". La rappresentanza del popolo come sua immagine vera, "in ogni caso si distingue dall'organo puramente artificiale o dal governo in senso stretto, per via dei tratti *estremamente essenziali* che la connotano". "Una commissione ben istituita è il vero popolo ridotto in miniatura". Si veda *supra*, la nota 169.

<sup>(675)</sup> Cfr. K. v. ROTTECK, *Ideen über die Landstände*, cit., pp. 20 e 97 ss.

il governo monarchico come titolare di un potere deferito, e il corpo rappresentativo come detentore del potere che il popolo *riserva per sé* <sup>(676)</sup>. A suo giudizio, entrambe le personificazioni del potere statale si situano “in ambiti giuridici separati”. Ciò che qui colpisce è il vecchio dualismo corporativo, da “Stato per ceti”, che, a fronte del magistrato (il “caput”), istituito con uno specifico provvedimento costituzionale, identifica come “corpus” un organo formatosi storicamente, sì da farne il titolare dei diritti riservati del popolo <sup>(677)</sup>. E tutto questo con l’avvertenza che la pretesa rappresentativa del “corpus” non sarà più legittimata secondo la tradizione, ma in base alle “leggi naturali” della società civile <sup>(678)</sup>. Lo Stato che Rotteck ha in mente continua peraltro a suddividersi “in un’unità istituzionale e in una corporativa” <sup>(679)</sup>, anche se, a fronte delle trasformazioni in atto nella struttura e nel substrato sociali di questa seconda “unità”, ciò non significa né può comportare un “puro e semplice ritorno all’epoca preassolutistica” <sup>(680)</sup>. Per dirla con una formula, nella contrapposizione di rappresentanza naturale e artificiale, l’impronta più chiaramente riconoscibile non è tanto quella di Rousseau o di Kant, ma piuttosto quella di Althusius <sup>(681)</sup>. Il

<sup>(676)</sup> Ivi, pp. 4-5. Si veda anche C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, p. 212.

<sup>(677)</sup> *Ibidem*.

<sup>(678)</sup> Ivi, II, p. 229.

<sup>(679)</sup> Cfr. *supra*, cap. 18, par. V. Si veda inoltre P. GOESSLER, *Der Dualismus zwischen Volk und Regierung im Denken des vormärzlichen Liberalen in Baden und Württemberg*, Diss. Tübingen 1932, pp. 8-27 con ampia e accurata scelta di passi dagli scritti di Rotteck. A p. 12 Goessler afferma che: “Questa tipica concezione dualistica altro non è che un coerente derivato della visione dell’antico Stato per contratto”. Contro l’obiezione elevata da Brandt (cfr. *Landständische Repräsentation*, cit., p. 259, la nota 436), che cioè il dualismo di Rotteck sarebbe “meno il derivato di idee appartenenti all’antica tradizione cetuale che un esito del suo sforzo di unire fra loro la dottrina illuministica del contratto e la monarchia ereditaria”; e contro anche l’altra osservazione di Brandt, secondo cui il dualismo suddetto sarebbe una distinzione nuova e mai prima introdotta, basterebbe chiedersi, di rimando, cosa egli intenda per “idee appartenenti all’antica tradizione cetuale” e se non si tratti, ad esempio, di idee già contemplate dalla *Politica* di Althusius! Sul tema si veda ancora H. SCHMITT, *Das vormärzliche Staatsdenken und die Revolution von 1848/49 in Baden, in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Verfassungs- und verwaltungsgeschichtliche Studien*, Karlsruhe 1950, II, pp. 7-88 (in part. p. 29).

<sup>(680)</sup> Cfr. H.O. MEISNER, *Die Lehre vom monarchischen Prinzip*, cit., p. 291.

<sup>(681)</sup> Contro ciò che si afferma nel passo citato alla nota precedente.

rovesciamento della presunzione di competenza insita nel principio monarchico — rovesciamento di cui recano chiara testimonianza sia la dicotomia di organicità naturale e artificiale (e di potere deferito e riservato), sia le altre affermazioni fatte da Rotteck, a integrazione del trattato di Aretin sul diritto pubblico della monarchia costituzionale <sup>(682)</sup> — segue a sua volta più la logica althusiana (che non sieyèsiana) della dottrina della sovranità popolare. La capacità impressiva dello schema dualistico vetero-cetuale è infine evidenziata dal fatto e dal modo in cui Rotteck contrappone, al principio monarchico e alla dottrina del monarca di stampo assolutistico, la teoria della divisione dei poteri. Egli cioè respinge l'idea che il monarca sia l'unico “sovrano e rappresentante tangibile di tutto lo stato” e che ne riunisca il potere nelle proprie mani. Un'idea siffatta modifica la dottrina classica della separazione dei poteri, riducendo questi ultimi a semplici limitazioni costituzionali dell'unico potere statale, concentrato nel monarca <sup>(683)</sup>. Rotteck intende distinguere la divisione oggettiva dalla separazione soggettiva. Vuole cioè mantenere la dicotomia fra la semplice differenza concettuale e astratta delle (due) funzioni principali — che l'idea dello Stato consente di pensare unite nella sfera del potere supremo — e la partecipazione comune e concreta (con reciproca delimitazione) delle due personificazioni reali e particolari (che il potere statale assume) all'esercizio delle funzioni medesime <sup>(684)</sup>. In breve, Rotteck separa concettualmente e di fatto la legislazione dall'amministrazione. In tal modo,

---

<sup>(682)</sup> L'influenza di Kant e di Fichte, in contrasto con la dipendenza, spesso rimarcata, da Rousseau, è posta in risalto in H. JOBST, *Die Staatslehre Karl von Rottecks. Ihr Wesen und ihr Zusammenhang mit der Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts*, in “Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins”, CIII, 1955, pp. 468-498. Sulla stessa linea è pure H. EHMKE, “Staat” und “Gesellschaft”, cit., p. 10.

<sup>(683)</sup> Cfr. J. Ch. Fr.v. ARETIN, K.v. ROTTECK, *Staatsrecht der konstitutionellen Monarchie*, cit., II/2, pp. 155-156. Rotteck vuole ammettere il principio monarchico solo attribuendogli il senso che al monarca spetta tutto il potere *deferito* e non tutto il potere in quanto tale. In questa forma egli poi rivolge tale principio contro l'aristocrazia e contro il sistema a due camere. Cfr. *ivi*, p. 200, e anche C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, pp. 233-234.

<sup>(684)</sup> Cfr. J. Ch. Fr.v. ARETIN, K. v. ROTTECK, *Staatsrecht*, cit., I, pp. V e 172-181. Contro questa posizione di Aretin, Rotteck prende partito nel *Lehrbuch*, cit., II, p. 204, nota 1). Si veda anche H.O. MEISNER, *Die Lehre vom monarchischen Prinzip*, cit., p. 286 ss.

l'idea principale di Montesquieu, secondo cui certe funzioni dello Stato vanno assegnate a certi poteri emananti dalla società, onde questi ultimi siano integrati nello Stato e, tramite la divisione e l'equilibrio dei poteri, vengano garantiti gli spazi di libertà, trova applicazione in una sorta di contrapposizione frontale di *due* raggruppamenti di forze politiche. È questa la via lungo la quale Rotteck si sforza di interpretare e rifondare, come separazione dei poteri, il dualismo d'impronta tradizionale <sup>(685)</sup>.

Per quanto infine riguarda il contenuto, la portata reale e il retroterra ideale e istituzionale della dottrina di Rotteck, al di là della sua funzione politica, si può dire che l'antitesi ivi contemplata fra governo monarchico e rappresentanza “per commissione” della società civile abbia per fine non solo la garanzia delle libertà individuali (tramite la limitazione del potere), ma anche e soprattutto il mantenimento del ruolo d'opposizione, spettante alla rappresentanza del popolo, che ne assicuri l'unità come rappresentanza nazionale (o “della volontà razionale complessiva” della nazione), nei confronti della monarchia <sup>(686)</sup>. Il progresso civile deve certo veder affermata la propria pretesa al monopolio della ragione e della morale pubbliche, contro un'obiezione che l'apparato statale monarchico non manca di trarre dai propri arsenali e di usare come arma: quella cioè che le camere elettive, poiché composte solo da rappresentanti di interessi particolari e riservati, non sono in grado di tramutarsi in organi che sappiano agire con obiettività e per il bene generale. Ma la rappresentanza è qui concepita come “naturale” e “compendiosa”: e i deputati singoli vanno comunque identificati con parti o settori determinati della società. Ne deriva che, diversamente dalla costruzione di Sieyès, essi non possono figurare

---

<sup>(685)</sup> Cfr. C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, p. 201 ss. (in part. p. 212 ss.) e J. Ch. Fr.v. ARETIN, K. v. ROTTECK, *Staatsrecht*, cit., pp. 157-158.

<sup>(686)</sup> La tesi di Gall (cfr. *Benjamin Constant*, cit., p. 177 ss.), secondo cui la dottrina rotteckiana della rappresentanza riflette il tentativo di oltrepassare il dilemma liberale fra l'unità teoretica del potere statale — corrispondente alla visione dello Stato improntata, per un verso, al principio monarchico, ma per il resto in linea con la tradizione continentale — e la separazione dei poteri (quale richiesta principale della politica pratica dei liberali), non mi trova d'accordo. Ritengo infatti che la teoria della doppia rappresentanza sia per Rotteck la base delle sue stesse affermazioni circa la separazione dei poteri.

di per sé come rappresentanti di tutto il popolo: e che peraltro, stando alla logica della “rappresentazione identitaria” (e al modello conciliaristico a noi già noto), al “tutto” (o l’assemblea, o la riunione dei deputati) spetta di necessità, una qualità più alta di quella riservata alle sue singole parti o membra. Tale è il motivo per cui Rotteck di continuo ribadisce che il diritto di rappresentare la nazione spetta “naturalmente” (ossia a prescindere dalle finzioni giuridiche) solo alla “totalità” dei deputati o alla “riunione” degli eletti dal popolo <sup>(687)</sup>. Questa sua costruzione finirebbe in pezzi se i liberali, aderendo all’invito di un qualche ministro riformatore <sup>(688)</sup>, cercassero di mutare e far evolvere la realtà non con la forza dell’opposizione sui principi, né con iniziative che blocchino il governo monarchico, ma con una collaborazione continua (e non più solo episodica) alle attività del governo stesso. Identico sarebbe il risultato se, rinunciando a condurre un’opposizione unitaria, i rappresentanti del popolo si spartissero in sostenitori e avversari del governo. E ciò spiega perché mai in Germania, più ancora dei fautori del vecchio ordinamento, saranno proprio i progressisti — col loro timore non infondato (visti i rapporti di forza) di divenire mediante la cooperazione strumento del governo monarchico — a favorire la discriminazione dei partiti politici e, con essa, l’erezione di una barriera ideologica contro il sistema di governo parlamentare.

Rotteck, tenendo fermo il dualismo di governo e rappresentanza dei governati, si mette nella condizione di non poter pensare la rappresentanza del popolo se non in termini di “rappresentazione identitaria”. Ciò d’altra parte, unitamente alla forza dissuasiva dell’esempio giacobino, lo porta a concepire anche un governo democratico sempre e soltanto a partire dal modello della commissione, della selezione o del raggruppamento identitari, in breve: di una rappresentanza in quanto organo quasi naturale. A dimostrarlo sono le affermazioni seguenti: “La posizione che occupano, rispetto a un governo positivamente insediato, distingue i ceti territoriali dalla

<sup>(687)</sup> È quanto rileva L. GALL, *Die parlamentarische Opposition*, cit., p. 158 ss.

<sup>(688)</sup> Cfr. K. v. ROTTECK, *Ein Wort über Landstände*, cit., p. 410; ID., *Ideen über Landstände*, cit., p. 8 ss.; ID., *Lehrbuch*, cit., II, p. 230 ss. (in part. p. 232); ID., “Abgeordnete”, in C. v. ROTTECK, C. WELCKER, *Staats-Lexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Altona 1834, I, pp. 102-111 (in part. pp. 107-108); e J. Ch. Fr.v. ARETIN, K. v. ROTTECK, *Staatsrecht*, cit., II/2, p. 174 ss.

giunta popolare che governa negli Stati democratici. Ma entrambi hanno in comune la qualità rappresentativa. Che si contrapponga o meno al governo, ogni giunta popolare autentica è il rappresentante naturale della nazione: e ciò significa che la sua volontà è identica o quantomeno vale come identica (in termini di pura ragione e anche senza un insediamento positivo) alla vera volontà nazionale” (689).

### VIII. *Rappresentanza attuale e virtuale: Edmund Burke.*

Potrebbe sembrare a prima vista che quella stessa idea della rappresentanza, sulla quale convergono conservatori e liberali (incluso il progressista Rotteck) nella prospettiva vincolante del principio monarchico, sia di gran lunga retrograda, a paragone dell'altra idea della “rappresentanza virtuale”, che Burke ha già da tempo formulato, avendo in mente il parlamento non riformato della costituzione mista d'Inghilterra. Accanto alla rappresentanza “attuale” e “per teste”, che scaturisce dalle elezioni, egli infatti ne teorizza una “virtuale”, ossia fondata sulla comunanza degli interessi

---

(689) Gall (cfr. *Die parlamentarische Opposition*, cit., p. 160 ss.) riprende e commenta un simile appello alla riforma, contenuto in A. v. DUSCH, *Ueber das Gewissen eines Deputierten oder von dem System der Abstimmung in ständischen Versammlungen*, Heidelberg 1823 (l'autore di questo scritto, comparso anonimo, fu consigliere ministeriale e più tardi presidente del gabinetto del Baden). Gall chiama inoltre in causa Friedrich Muhrard, il quale, nei suoi *Allgemeine politischen Annalen*, Stuttgart und Tübingen 1823, X, pp. 332-344, replicando a Dusch, si colloca sulla falsariga di Rotteck, scrivendo che: “Secondo il sistema di voto per convinzione *generale*, i singoli oggetti vengono discussi e decisi non come ragioni *oggettive*, ma sempre come obiettivi *di partito*. Spesso una proposta viene respinta, *benché* (o forse proprio *perché*) la si ritiene buona e spesso se ne accoglie un'altra benché la si giudichi cattiva. La sala dei ceti, da luogo assembleare, ove ci si consulta sul *bene collettivo*, si trasforma così in un *campo di battaglia* per due partiti in lotta: e lo spirito della costituzione rappresentativa — ossia l'idea della *volontà collettiva*, che si esprime attraverso un organo il più possibile emendato e che non può mai essere volontà di un solo partito — viene così dileguando. Il popolo è in balia del *caso*, ossia del fatto che la maggioranza dei suoi cosiddetti rappresentanti sia spinta da un motivo *generale* (in rapporto solo all'effetto, poiché di solito è motivo *soggettivo* e spesso, quanto al contenuto, è *assai particolare e personale*, derivando da inclinazioni a favore o contro, da speranza o paura) a convergere col ministero o a contrapporglisi come nemica, col risultato che, nel primo caso, assume su di sé tutto il malanimo che nutre nei suoi riguardi, mentre nel secondo deve rinunciare a tutto il bene che a esso si suole attribuire”.

e sulla convergenza delle aspirazioni <sup>(690)</sup>. Questa teoria della rappresentanza funzionale di interessi oggettivi e impersonali <sup>(691)</sup> gli serve poi per prendere posizione contro i reclami circa la rappresentanza diseguale nella camera bassa non ancora riformata. Per certi versi Burke giunge persino ad anteporre la rappresentanza virtuale all'attuale, asserendo che: "Il popolo può sbagliare nelle proprie scelte; ma è raro che l'interesse e il sentimento comuni siano errati" <sup>(692)</sup>. Egli inoltre ritiene che la camera bassa offra un'immagine speculare dei sentimenti della nazione <sup>(693)</sup>; che la rappresentanza abbia nel "governo" il proprio interlocutore necessario <sup>(694)</sup>; e che il parlamento sia l'assemblea della nazione, incaricata della consulenza su tutto ciò che riguarda il bene comune (si pensi solo al celebre discorso sulla libertà del mandato, che egli indirizza, nel 1774, agli elettori di Bristol) <sup>(695)</sup>. Viene così spontaneo porre tutto ciò in relazione col modello della rappresentanza consigliare e

---

<sup>(690)</sup> Cfr. K. v. ROTTECK, *Ideen über Landstände*, cit., p. 7. Naturalmente in base a una simile teoria della rappresentanza democratica e alla corrispondente prassi francese, c'è da temere che una siffatta commissione del popolo, qualora si trovi "a reggere da sé sola le briglie", possa divenire tirannica (cfr. C. v. ROTTECK, *Lehrbuch*, cit., II, pp. 216-217 e 230).

<sup>(691)</sup> Cfr. E. BURKE, *A Letter to Sir Hercules Langrishe on the Subject of the Roman Catholics in Ireland, and the Propriety of Admitting them, to the Elective Franchise, consistently with the Principles of the Constitution, as established at the Revolution* (1792), in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London 1899, IV, pp. 241-306, in part. p. 293: "La rappresentanza virtuale è quella in cui esiste una comunanza di interessi e un'affinità di sentimenti e desideri fra coloro che agiscono nel nome di una qualche immagine del popolo e il popolo nel cui nome essi agiscono: e ciò anche nel caso in cui i fiduciari non siano espressamente scelti dal popolo stesso".

<sup>(692)</sup> Cfr. S.H. BEER, *Representation of Interests in British Government: Historical Background*, in APSR, LI, 1957, pp. 613-650 (in part. p. 618); e H.F. PITKIN, *The Concept of Representation*, cit., pp. 168-189 e 280-284.

<sup>(693)</sup> Cfr. E. BURKE, *A Letter*, cit.

<sup>(694)</sup> Cfr. E. BURKE, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), in *The Works*, cit., IV, p. 433 ss., in part. p. 537: "La virtù, spirito ed essenza di una Camera dei Comuni, consiste nell'essere l'immagine diretta dei sentimenti della nazione".

<sup>(695)</sup> Cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino*, in ID., *Scritti politici*, a cura di A. Martellone, Torino 1963, pp. 149-443, in part. p. 376: "Il governo è il punto di riferimento dei diversi membri e distretti che compongono la nostra rappresentanza".

intermediaria che abbiamo visto prevalere in Germania durante il *Vormärz*.

Qualcuno in effetti ha ritenuto Burke un esponente tipico di quel “parlamentarismo” che, non essendo democratico per sua intima vocazione, si suol dire “liberale” almeno in linea di principio<sup>(696)</sup>. Trattasi però di un giudizio scorretto. Certamente Burke non fu mai un democratico. E già per questo non manca chi l’abbia definito un tradizionalista, ostile ai principi del diritto naturale<sup>(697)</sup>, un conservatore disposto invece a mantenerli<sup>(698)</sup>, un teorico della politica incline alla prassi, uno scrittore privo di compiuta dottrina e fautore dell’oligarchia *whig*<sup>(699)</sup>. Non parliamo poi del seguito che egli ebbe in alcuni ambienti tedeschi<sup>(700)</sup>. Tutto questo però non toglie che, se considerata alla luce dei concetti continentali, la sua visione del parlamento sia piuttosto “pre-liberale”: mentre l’idea dello Stato che vi affiora, essendo fondamentale diversa da quella del *Vormärz*, rimanda, su alcuni punti decisivi, alla più pura tradizione del parlamentarismo britannico<sup>(701)</sup>. È da questa prospettiva che, oltrepassando la dimensione polemica dovuta al chiaro

---

<sup>(696)</sup> Cfr. E. BURKE, *Speech at the Conclusion of the Poll to the Electors in Bristol*, in *The Works*, cit., II, pp. 89-98, in part. p. 96: “Il Parlamento non è un congresso di portavoce di interessi diversi e ostili, ognuno dei quali debba tutelare gli interessi propri alla stregua di un agente e di un avvocato, contro altri agenti e altri avvocati; il Parlamento è altresì un’assemblea deliberante della nazione, con un unico interesse da garantire, quello della collettività, e al cui interno, a dover fare da guida, non sono gli obiettivi o i pregiudizi locali, ma il bene generale, che risulta dalla ragione universale del tutto”.

<sup>(697)</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., p. 69.

<sup>(698)</sup> Cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, Firenze 1973, pp. 217-228.

<sup>(699)</sup> Cfr. B.T. WILKINS, *The Problem of Burke’s Political Philosophy*, Oxford 1967.

<sup>(700)</sup> Si veda al riguardo H.-G. SCHUMANN, *Edmund Burkes Anschauungen vom Gleichgewicht in Staat und Staatensystem. Mit einer Edmund Burke-Bibliographie*, Meisenheim am Glan 1964. Wolfgang J. Mommsen (cfr. *Edmund Burke und die Französische Revolution*, in *Festschrift für Theodor Schieder*, cit., pp. 39-66, in part. p. 16) parla di Burke come di un “assertore incondizionato della società agraria e feudale vetero-europea”. Si veda anche H.U. WILLI, *Die Staatsauffassung Edmund Burkes (1729-1797)*, Diss. Bern 1964, p. 29 ss.

<sup>(701)</sup> Cfr. F. BRAUNE, *Edmund Burke in Deutschland*, cit., e H. BARTH, *Edmund Burke und die deutsche Staatsphilosophie im Zeitalter der Romantik*, in Id., *Die Idee der Ordnung*, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1958, pp. 28-62.

punto di vista di classe adottato dall'autore <sup>(702)</sup> e tenendo ferme certe sue opzioni storico-politiche <sup>(703)</sup>, si può meglio apprezzare la coerenza teorica di ciò che Burke — uno dei “grandi filosofi politici non dottrinari, di cui rechi l'impronta la storia dello spirito europeo” <sup>(704)</sup> — ha affermato sulla rappresentanza parlamentare. Già il suo noto ripudio del mandato imperativo, se valutato alla luce della storia costituzionale britannica, non può ritenersi un semplice strumento polemico, ideato al fine di difendere, contro la dottrina della sovranità popolare, la sovranità di un parlamento formato soltanto da proprietari <sup>(705)</sup>. Già abbiamo visto come in Inghilterra, la necessità del libero mandato, quale strumento organizzativo delle assemblee deliberanti, sia venuta imponendosi fin dal periodo nel quale ebbe inizio la mobilitazione e cooptazione dei comuni. Ciò basti a rammentare come, nel presente contesto, la prospettiva storica non deve essere assunta in termini troppo astratti. Diciamo poi che, per quanto possano apparire contraddittorie, le osservazioni di Burke sulla camera bassa britannica, da un lato, e sull'assemblea nazionale francese dall'altro, sono fra loro raccordate da un unico fattore: ossia dalla logica politica dell'opzione in favore della rappresentanza aristocratica (per l'Inghilterra) e contro la rappresen-

---

<sup>(702)</sup> R.R. Palmer osserva acutamente che il conservatorismo di Burke è più vecchio della Rivoluzione Francese: ed è pure squisitamente britannico, poiché prende di mira “le proposte pratiche... avanzate da inglesi, in Inghilterra e per l'Inghilterra” (cfr. *L'età delle rivoluzioni democratiche*, cit., p. 341 ss.). Si veda anche E. BARKER, *Burke on the French Revolution*, in Id., *Essays on Government*, Oxford 1965, pp. 205-233 (in part. p. 216 ss.).

<sup>(703)</sup> A porlo in particolare rilievo è H.-G. SCHUMANN, *Edmund Burkes Anschauungen*, cit.

<sup>(704)</sup> Cfr. E. FRAENKEL, *Repräsentative und plebisitäre Komponente*, cit. p. 76: “La teoria rappresentativa di Burke è esemplare della giustificazione teorica dello sforzo che l'autore compie al fine sia di assicurare la sovranità del parlamento britannico (contro le pretese sovrane della corona come del popolo), sia di provvedere affinché la funzione del parlamento, quale rappresentanza del popolo, non degeneri a mera finzione. Nella teoria suddetta si riflette inoltre l'opposizione parlamentare di Burke al governo personale di Giorgio III, la sua opposizione pubblicistica alla dottrina rousseauviana della sovranità popolare e, infine, la sua opposizione politico-partitica alle mire della maggioranza del parlamento, tendenti a porre nuovamente, sotto la supremazia fiscale di quest'ultimo, le colonie del Nord America”.

<sup>(705)</sup> Cfr. H. BARTH, *Rückblick auf Edmund Burke*, in Id., *Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik*, Zürich 1943, pp. 37-56 (in part. p. 50).

tanza rivoluzionaria del popolo (per la Francia) <sup>(706)</sup>. L'autore infatti difende, da un lato, l'indipendenza dei membri della camera bassa, quale condizione indispensabile onde vi sia un'effettiva promozione del bene comune; mentre dall'altro, contestando la validità dei decreti rivoluzionari dell'assemblea nazionale francese, chiama in causa, come argomento, il presunto carattere vincolante delle istruzioni impartite dagli elettori ai rispettivi deputati. Questi ultimi, riuniti a Versailles, si sono, a suo dire, "dipartiti dalle istruzioni del popolo di cui avevano ricevuto il mandato, mentre queste istruzioni erano per loro l'unica fonte di autorità, dato che l'assemblea non agiva in virtù di alcun vecchio uso o di alcuna legge positiva" <sup>(707)</sup>. Va da sé che, con ciò, Burke non voglia intendere che una rivoluzione possa o debba aver luogo in virtù di qualche "vecchio uso" o di una "legge positiva". Il punto saliente, per lui, è piuttosto questo: che una volta sovvertito l'ordinamento preesistente alla rivoluzione, l'autorità di un'assemblea nazionale non può più fondarsi, giusta la dottrina della sovranità popolare, che sulla volontà del popolo. Essa consiste, più esattamente, nell'attuazione di ciò che quest'ultima prescrive come vincolante. La conseguenza estrema, che Burke trae e sottopone ai propri oppositori, è che, al di fuori di un ordinamento costituzionale prestabilito, tutto ciò che può essere istituito su di una base giuridica di legittimazione è solo un congresso dei delegati delle singole consociazioni elettorali e sovrane <sup>(708)</sup>. Se invece si considera

---

<sup>(706)</sup> Cfr. D. HILGER, *Edmund Burke und seine Kritik der Französischen Revolution*, Stuttgart 1960, pp. 138-139.

<sup>(707)</sup> Tale è la tesi non corretta di Ch. MÜLLER, *Das imperative und freie Mandat*, cit., p. 27. Sui giudizi erronei, attribuiti a Burke sulla Rivoluzione Francese, in conseguenza di una falsa valutazione della capacità funzionale della società per ceti in Francia (ivi aggiungendo la scarsa considerazione dell'autore per la volontà della nazione), si veda W.J. MOMMSEN, *Edmund Burke und die Französische Revolution*, cit., pp. 52-53 e 61.

<sup>(708)</sup> Il brano qui citato, nella sua completezza, così recita: "Non potrò mai considerare questa assemblea altro che come un'associazione volontaria d'individui che hanno approfittato delle circostanze per impadronirsi del potere dello Stato. Non hanno dalla loro né la sanzione né l'autorità del carattere sotto il quale si erano originariamente associati. In compenso ne hanno assunto un altro, di natura molto differente, ed hanno completamente alterato ed invertito tutte le relazioni originariamente esistenti tra loro e la società. L'autorità che essi esercitano non è sancita da alcuna legge costituzionale dello Stato. Si sono dipartiti dalle istruzioni del popolo di cui avevano ricevuto il mandato, mentre queste istruzioni erano per loro l'unica fonte di autorità, dato che l'assemblea

la costituzione come “la realtà del gioco di forze, che plasma l’intera vita dello Stato: realtà coincidente con la ‘natura’ e coi principi regolativi posti da Dio alla base dell’universo: realtà che vive dei medesimi, consistendo di pesi e contrappesi fra loro in equilibrio, di autorità superiori e subalterne, e di una potenza che è controllata e limitata da un’altra potenza” (709); se dunque si ragiona in questa prospettiva, allora nessuna delle forze e delle potenze indicate dalla costituzione può pretendere per sé sola la sovranità, neanche facendo appello alla legittimità che le deriva dall’elezione. In un siffatto contesto corporativo, l’elezione popolare è un argomento inefficace, mentre la “rappresentanza individuale” si riduce a un mero controsenso. “La Camera dei Comuni, vista sotto una simile luce, non può più ritenersi rappresentativa del popolo, ma è piuttosto una collezione di individui” (710). La camera bassa, come tale, esiste non in virtù di una qualche teoria, ma di una “prescrizione” risalente a tempi memorabili: “La Camera dei Comuni è un organo legislativo corporato per prescrizione, che non ha origine da una teoria data, ma esiste prescrittivamente, proprio come il giorno del riposo” (711). La stessa costituzione, nel proprio insieme, è una “prescriptive constitution” (712). E infine, a legittimare la rappresen-

---

non agiva in virtù di alcun vecchio uso o di alcuna legge positiva. I loro atti più importanti non sono stati ratificati da grandi maggioranze; e per un risultato di stretta maggioranza, che non riflette la volontà dell’intera assemblea pur derivandone la forza della propria autorità, l’osservatore privo di preconetti vorrà rendersi conto delle ragioni, prima di accettare le risoluzioni” (cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, cit., p. 348).

(709) Ivi, p. 357 ss.

(710) Cfr. H.-G. SCHUMANN, *Edmund Burkes Anschauungen*, cit., p. 36. Sul concetto burkeano di “natura”, si vedano ivi, pp. 17 ss. e 22 ss. (sulla “società civile” come ordine naturale); D. HILGER, *Edmund Burke*, cit., p. 8 ss.; e H. de WET JENSEN, *Das konservative Weltund Staatsbild Edmund Burkes*, in “Anglia”, LVII, 1934, pp. 155-291, in part. p. 158 ss. (un’indagine filologica).

(711) Cfr. *Speech by Edmund Burke in the House of Commons against Pitt’s proposal for a committee to consider parliamentary reform (7.5.1782)*, in D.B. HORN, M. RANSOME (a cura di), *English Historical Documents 1714-1783*, London 1957, pp. 225-227 (in part. p. 225).

(712) Ivi, p. 226. Si vedano inoltre: R. KIRK, *Burke and the Philosophy of Prescription*, in “Journal of the History of Ideas”, XIV, 1953, pp. 365-380; F.P. CANAVAN S.J., *The Political Reason of Edmund Burke*, Durham, N.C., 1960, p. 120 ss.; e W.J. MOMMSEN, *Edmund Burke und die Französische Revolution*, cit., pp. 43 e 55.

tanza del popolo, non è tanto un'elezione, quale essa sia, ma semmai una consuetudine storica (713). Per contro, a rappresentare il popolo come suoi fiduciari non sono solo i “comuni”, ma tutti i poteri costituiti. Leggiamo infatti: “Il re è il rappresentante del popolo; e lo stesso sono i *lords* e i giudici. Tutti costoro sono fiduciari del popolo, esattamente come i comuni: poiché nessun potere è dato a beneficio esclusivo di chi lo detiene” (714). Il seguito di questo brano appartiene al più puro repertorio scolastico: “...benché il governo sia certamente un'istituzione dell'autorità divina, nondimeno le sue forme e le persone che lo amministrano hanno tutte origine dal popolo” (715). La derivazione dal popolo non è dunque un tratto che denoti esclusivamente la rappresentanza popolare: “Un'origine dal popolo non può dunque essere il carattere distintivo di un rappresentante del medesimo. Essa infatti appartiene in egual misura a tutte le parti del governo, e a tutte le sue forme” (716). Ciò che le differenzia è solo la concreta funzione (717). Questo ci aiuta anche a capire come l'osservazione di Burke (citata in precedenza) circa il

(713) Cfr. *Speech by Edmund Burke*, cit., p. 225.

(714) Ivi, p. 226: “È una presunzione favorevole a un qualche schema di governo prestabilito e contraria a qualsiasi progetto non tentato, quella di ritenere che una nazione sia a lungo vissuta e prosperata sotto tale governo. Ma che la nazione abbia compiuto una scelta è presunzione migliore: e certo di molto oltrepassa in senso positivo un qualsiasi arrangiamento subitaneo e provvisorio, che scaturisca da un'elezione attuale. Una nazione infatti non è un'idea di estensione solo locale, né un'aggregazione momentanea di individui: essa è piuttosto un'idea di continuità, che si propaga nel tempo, come nei numeri e nello spazio. Qui non si tratta di una scelta di un giorno, che abbia luogo nell'ambito di un insieme di persone, né di una scelta tumultuosa e incostante: ma di un'elezione deliberata, da parte delle generazioni e delle epoche. Trattasi insomma di una costituzione fatta di ciò che è diecimila volte meglio di una semplice scelta: ossia di circostanze peculiari, di occasioni, temperamenti, disposizioni, abitudini morali, civili e sociali del popolo, che si dispiegano solo in un lungo periodo di tempo. È un vestito che da sé medesimo si adatta al corpo. Né una prescrizione di governo trae origine e forma da pregiudizi ciechi e insensati, poiché l'uomo è l'essere più e meno saggio che esista. L'individuo è stolto. La moltitudine, al momento è pure stolta, quando agisce in maniera non deliberata; ma la specie è saggia e, se solo le si dà tempo, proprio come specie essa agisce sempre in modo giusto”.

(715) Cfr. E. BURKE, *Thoughts on the Cause*, cit., p. 492. Si vedano F.P. CANAVAN S.J., *The Political Reason*, cit., p. 136 ss., e H.U. WILLI, *Die Staatsauffassung*, cit., pp. 101-102.

(716) Cfr. E. BURKE, *Thoughts on the Cause*, cit., p. 492.

(717) *Ibidem*.

“governo” come interlocutore della rappresentanza abbia un significato ben diverso da quello proprio di analoghe affermazioni ricorrenti nel *Vormärz* tedesco. Parlando del “governo”, Burke non ha in mente solo il re, il “gabinetto” e l’“amministrazione”, ma pensa piuttosto al sistema d’equilibrio che vige fra i poteri supremi dello Stato (718). Ciò che egli vuol dire è pertanto che la rappresentanza del popolo si trova inserita e avviluppata in tale sistema di autorità superiori e subalterne, di equilibri e controlli, di forze e controforze: in quella che, insomma, egli designa come “costituzione”. “(Da noi) la rappresentanza, se separata dalle altre parti, non può né agire, né esistere” (719). E se in un simile contesto si parla di mandato, non può trattarsi d’altro che di un mandato libero.

Dolf Sternberger ha notato per primo che, per i temi che qui interessano, la parola chiave e il concetto principale non è tanto la “rappresentanza”, quanto la “costituzione” (720). Il carattere prettamente corporativo che denota, in Burke, il concetto della rappresentanza, risulta però altrettanto chiaro anche a volerlo intendere sulla base dell’idea, in gran parte premoderna, di “costituzione”, che l’autore fa propria. Egli dà scarsa importanza al problema dell’elezione, mentre ne assegna molta a ciò che indica come “prescrizione”, essendo per lui l’elezione un diritto non naturale ma storico (721). Simili particolari non possono lasciarci indifferenti. Quando poi Burke qualifica tutti i poteri dello Stato come rappresentanti del popolo e tutti i membri della costituzione come “fiduciari” del medesimo, ciò sta a significare solo che, “formando” il regno (o il “commonwealth” o la “communitas communitatum”), essi mettono il popolo nella condizione di poter agire politicamente. Al di fuori di questa “costituzione” e di questo parlamento, per Burke, non c’è

---

(718) Si veda la prosecuzione di questo discorso nella citazione riportata *supra*, alla nota 191. E si consideri inoltre R. LENNOX, *Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld in den Jahren 1760-1790. Ein Beitrag zur Geschichte der liberalen Ideen und des politischen Lebens in England*, Münster und Berlin 1923, p. 125 ss.

(719) Cfr. H.-G. SCHUMANN, *Edmund Burkes Anschauungen*, cit., pp. 65 e 70.

(720) Cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, cit., p. 374.

(721) Cfr. D. STERNBERGER, *Der Begriff der Repräsentation im Streit zwischen Burke und Paine*, in Pvs, VIII, 1967, pp. 526-543 (in part. p. 530 ss.). Lo stesso saggio figura, in versione riveduta, col titolo *Edmund Burkes Verteidigung der Repräsentation gegen die Demokratie*, in ID., *Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus*, cit., pp. 40-58.

nessun “popolo”, nel senso politicamente rilevante del termine, ma solo una moltitudine di uomini, così come in assenza di una legge fondamentale non può darsi alcun apparato statale monarchico. Tale è la differenza saliente che egli pone fra sé e la dottrina francese, come anche la distanza che lo separa dalla nozione tedesca del parlamento, in quanto commissione intermediaria fra il popolo e il monarca. “L’idea del popolo”, egli dice, “è l’idea di una corporazione” (722). Dato che poi, al di fuori dei poteri costituiti, non riconosce nessun punto archimedeo che abbia nome “popolo”, Burke non può neppure concepire il parlamento (costitutivo della “*communitas*”) alla maniera dei liberali del continente: non può cioè pensarlo come una selezione proporzionale o elitaria di un organismo popolare che viva a monte della costituzione politica, né come un mezzo atto a dar voce a una volontà popolare che gli preesista. In luogo della “rappresentanza individuale” e del suffragio universale, solo l’idea della “*communitas communitatum*” funge per Burke da criterio utile a misurarsi col problema della “rappresentanza ineguale” (723): e alla soluzione da lui ideata, essa prescrive un limite, che ha nome “rappresentanza virtuale” e che equivale alla rappresentanza funzionale degli interessi (724). Ovviamente, questo modo corporatistico di pensare e argomentare, radicato com’è nella tradizione del “self-government”, conduce sia ad equiparare la competenza decisionale formale del parlamento, fondata corporativa-

---

(722) Cfr. B. GUTTMANN, *England im Zeitalter der bürgerlichen Reform*, Berlin und Leipzig 1923, p. 100.

(723) Cfr. E. BURKE, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs, in conseguenza di alcune recenti discussioni in Parlamento relative alle Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 445-579, in part. pp. 539-540: “In uno stato di natura primitiva non vi può essere questione di popolo. Un certo numero di uomini non ha di per sé stesso una capacità collettiva. L’idea di un popolo ha in sé quella di una corporazione. È completamente artificiale e costruita come tutte le altre funzioni legali, di comune accordo. Quale sia stata la natura particolare di quell’accordo si può ricavare dalla forma in cui è stata organizzata quella particolare società. Ogni altra forma non fa parte di *quel* patto. Quando gli uomini, quindi, rompono l’originario contratto o accordo che dà la sua forma e capacità corporativa allo Stato, essi non sono più un popolo, essi non hanno più un’esistenza collettiva, non hanno più una legale forza coercitiva a legarli all’interno né una pretesa a essere riconosciuti all’esterno. Essi non sono che un numero di individui separati, sparpagliati, e niente più”.

(724) Cfr. D. HILGER, *Edmund Burke*, cit., pp. 136-137.

mente, *in favore* del “tutto” con la decisione materiale *nell'interesse* del “tutto” (725) (ed è questo, per noi, uno sbocco poco lungimirante, poiché ignora la sovrapposizione delle strutture corporative attraverso i vincoli di classe), sia a identificare poi gli interessi della collettività con quelli di coloro che hanno parte nel governo. E tuttavia non è lecito parlare, in questo caso, di un occultamento ideologico degli interessi di classe, propri di coloro che governano (726). Burke non nasconde affatto il principio portante di quelle identificazioni: e cioè l'assunto che la disuguaglianza (o il concreto primato della nobiltà terriera) sia il principio base dell'ordinamento. Al riguardo, egli così si esprime: “Tornando alla composizione di una adeguata rappresentanza dello Stato, non potremo ritenere tale un'assemblea ove assieme all'abilità non sia ugualmente presente la proprietà. E dirò di più: i rappresentanti della proprietà devono predominare per numero nell'assemblea, essendo l'ingegno un principio vigoroso ed attivo e la proprietà inoperosa, inerte e timida e quindi totalmente esposta agli attacchi dell'ingegno. L'essenza caratteristica della proprietà, costituita nei modi diversi in cui è stata acquisita e conservata, risiede nella disuguaglianza” (727). Questa esternazione, inoltre, non si può dire echeggi un fremito, anche impalpabile, di cinismo. La “proprietà”, che, con scarsa lungimiranza, reputa minacciata dalla Rivoluzione Francese (728), è per Burke non solo un concetto economico, ma anche una qualità etica inscindibile da quest'ultimo (729). Diciamo allora che, in ultima istanza, sono le convinzioni religiose (730) a far parlare Burke del proprio paese, in un spirito che, come ha ben notato Leo Strauss è “affine a quello in cui Cicerone concepì la forma dello Stato e della società romana” (731). Col proprio carattere decisamente orientato in favore dei ceti al governo, questa teoria, radicata nella storia, di

(725) Cfr. R. LENNOX, *Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld*, cit., p. 134.

(726) Cfr. Ch. MÜLLER, *Das imperative und freie Mandat*, cit., p. 24.

(727) Questo in contrasto col tenore del saggio di Schumann, già più volte citato.

(728) Cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, cit., p. 212.

(729) Cfr. E. BARKER, *Burke on the French Revolution*, cit., p. 215.

(730) Cfr. H. de WET JENSEN, *Das konservative Welt- und Staatsbild*, cit., p. 263 ss.; H.-G. SCHUMANN, *Edmund Burkes Anschauungen*, cit., p. 53 ss.; e Ch. PARKIN, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge 1926.

(731) Cosa questa già dimostrata da H.-G. SCHUMANN, *Edmund Burker Anschauun-*

un'aristocrazia capace di rigenerare la propria potenza impegnandosi in imprese capitalistiche, segna una differenza incolmabile rispetto sia al *raisonnement* dei funzionari liberali tedeschi, durante il *Vormärz*, sia alla teoria francese di un potere, che venga infine a concentrarsi nelle mani di un'élite intellettuale <sup>(732)</sup>.

---

*gen*, cit., pp. 61-62. Si veda anche E. BARKER, *Edmund Burke on the French Revolution*, cit., p. 224 ss.

<sup>(732)</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 312.

## INDICE DEI NOMI

- ABBOTT, A.H., 98  
ABBOTT, F. F., 53  
ACCOLTI, F. « Franciscus Accoltus Aretinus », 260  
ACCURSIO, 178  
ADAM, A., 143  
ADAM, CH., 97  
ADAM, K., 60, 62, 69  
AETHELSTAN (re anglosassone), 125  
AGOSTINO DI TAGASTE (santo), 44, 69, 70, 81, 363  
AILLY, P. D', 306, 334, 335  
ALAND, K., 73, 171, 298, 299  
ALANO DI LILLE « Alanus de Insulis », 36  
ALBERICO DA ROSCIATE (o da Rosate), 145, 151, 157, 170, 189, 244, 257, 258  
ALBERTO MAGNO (santo), 75  
ALCIBIADE, 35  
ALESSANDRO DI HALES, 72  
ALESSANDRO DI ROES, 273  
ALFONSO V (re d'Aragona), 207  
ALGERO DI LÜTTICH, 72  
ALLEN, J.W., 411, 427  
ALLERS, R., 107  
ALT, L., 211  
ALTANER, B., 45  
ALTHEIM, F., 183  
ALTHUSIUS, J., 28, 227, 232, 236, 238, 273, 275, 345, 350, 390, 393, 408, 428, 431-455, 459, 461, 513, 548  
ALTMANN, R., 2, 18  
ALVARO PELAGIO, 198, 335  
AMBROGIO (santo), 118, 119  
AMEDEO DI SAVOIA, 396  
AMELARIO DI METZ, 85  
AMELUNXEN, C.R., 415  
ANCILLON, F., 511  
ANDRAE, F., 237, 271  
ANDREAS, W., 212  
ANDRESEN, C., 303, 311, 312  
ANGELO DEGLI UBALDI, 456  
ANGERMANN, E., 7, 514, 529  
ANGERMEIER, H., 300  
ANKUM, H., 178  
ANSCHÜTZ, G., 11, 21  
ANTHOLZ, H., 432  
ANTONIO DA BUDRIO, 172, 251, 266  
ANTONIO DA FIRENZE, 456  
APPIGNANO « Franciscus Rubeus de Marchia, o Franciscus de Ascoli », F. d', 167  
APULEIO, 36  
ARENA, JACOPO D., 261, 263  
ARETIN, J. CH. VON, 546, 549, 550, 551  
ARIOVISTO (re degli Svevi), 37  
ARISTOBULO (aristocratico macca-beo), 120  
ARISTOTELE, 82, 83, 87, 141, 149, 165, 228-233, 238, 248, 250, 304, 322, 382, 460, 528  
ARNAULD, A., 97, 100, 102, 104, 106  
ARNDT, E. M., 525  
ARNOLFO « Magister Arnulphus », 129  
ARQUILLIÈRE, H.-X., 195  
ARUMAEUS, D., 218  
ASTER, E. VON, 96, 100  
ATTICO, 37, 38

- AVERBECK, W., 83  
 AZZONE, 145, 180, 181  
  
 BACH, J., 68, 69, 71  
 BACONE, R., 89  
 BADER, K.S., 25, 254, 420  
 BADURA, P., 7, 12, 470  
 BAETHGEN, F., 231, 235  
 BAGEHOT, W., 531  
 BAHRDT, H.P., 221, 222  
 BAILEY, D.R. SHACKLETON, *vedi*  
     Shackleton Bailey  
 BAILEY, C.C., 270  
 BALDO DEGLI UBALDI, 149, 167, 187-  
     191, 194, 199, 265, 364, 455,  
     456, 462  
 BALTHASAR, K., 163  
 BALUZE, S., 169  
 BANDINO « MAGISTER BANDINUS »,  
     75, 564  
 BARANTE, A.G.P.B. DE, 536  
 BARCLAY, W., 427  
 BARDENHEWER, O., 45, 63  
 BARION, H., 235  
 BARKER, E., 555, 561, 562  
 BÄRMANN, J., 348, 349, 362, 369,  
     372, 376, 379, 380  
 BARON, J., 174  
 BARRY, M.I., 77  
 BARTH, H., 554, 555  
 BARTH, K., 332, 398  
 BARTOLO DA SASSOFERRATO, 129, 155,  
     158, 181, 182, 185-189, 234, 235,  
     245, 248, 260, 261, 262, 283, 462  
 BARTOLOMEO DA SALICETO, 161, 255  
 BASTID, P., 495  
 BATIFFOL, P., 63  
 BAUCH, K., 73  
 BAUDRY, L., 165, 284  
 BAUER, H., 173, 176, 179, 180  
 BAUER, R., 349  
 BAUMEISTER, CH., 108  
 BAUMLIN, R., 11, 21, 410  
 BAUR, L., 61, 381  
 BAXA, J., 483  
  
 BEAUMANOIR, PH. DE RÉMY DE, 191,  
     207  
 BECK, A., 40, 64  
 BECKER, W., 264, 267, 269, 270, 272,  
     274, 276  
 BEER, S. H., 553  
 BEHRENS, B., 214  
 BECKMANN (Bekmann, o Becmann)  
     J. CH., 345, 459-463, 478  
 BELLARMINO, R., 62, 86, 343, 399  
 BELOW, G. von, 245, 365, 386, 424  
 BENGTON, H., 113  
 BENNET, R. F., 164  
 BENZ, E., 152  
 BERBER, F., 210, 490  
 BERENGARIO DI TOURS, 67-74  
 BERGBOHM, C., 489  
 BERGES, W., 235  
 BERGMANN, F., 126  
 BERGSON, H., 222  
 BERKELEY, G., 6, 47, 99, 100  
 BERTACHINI, G. « Ioannes Bertachi-  
     nus Firmanus », 267  
 BESELER, G., 38  
 BESOLD, C., 202, 463, 476  
 BETHMANN-HOLLWEG, M.A. VON,  
     126, 127  
 BEUGNOT, J.C., 191, 207  
 BEUMANN, H., 246  
 BEYERLE, K., 478  
 BEYME, K. VON, 498, 537  
 BEYSCHLAG, K., 69  
 BEZA, TH., 427, 428, 430, 431  
 BEZOLD, C., 107  
 BEZOLD, F. VON, 227, 285, 286, 349  
 BIANCHI, U., 143  
 BICKEL, E., 45, 118  
 BIHLMEYER, K., 46, 58, 63, 281, 311  
 BILL, A., 57  
 BINDER, J., 161, 164  
 BINDER, K., 145, 340  
 BIRTSCH, G., 419  
 BISTERFELD, J.H., 107  
 BLEIENSTEIN, F., 231, 303, 304

- BLIEMETZRIEDER, P.F., 286, 308, 315, 316, 317, 319  
 BLUMENBERG, H., 64, 80, 95, 101, 107, 346, 347, 351, 353, 368, 370, 377, 382, 388, 393, 397, 468  
 BLUMENTHAL, H.G., 182, 183  
 BLUMENWITZ, D., 259  
 BLUNTSCHLI, J.C., 212, 489  
 BOBERACH, H., 527  
 BÖCKENFÖRDE, E.-W., 226, 227, 246, 421, 513  
 BODIN, J., 431, 440, 443, 444, 449, 453  
 BOEHNCKE, C.H., 450  
 BOEHNER, PH. H., 93, 160, 277, 286, 287, 297  
 BOEZIO, 35, 36, 157, 166  
 BÖHME, H., 513, 524  
 BÖHME, J., 107  
 BOHNENSTÄDT, E., 353  
 BOLL, F., 107  
 BONAGUIDA D'AREZZO, 127  
 BONALD, L.G.A. DE, 482  
 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, 94, 295  
 BONIFACIO VIII (papa), 179, 233, 237, 335, 342  
 BORKENAU, F., 98, 229, 232, 391, 394, 432, 436, 445, 464, 465, 467, 469  
 BORMANN, C., 388  
 BORNHAK, O., 145, 226, 270, 286  
 BORRIES, K., 501, 502  
 BORST, A., 256  
 BOSL, K., 226, 284  
 BOSSUET, J.-B., 461, 463  
 BOTTE, B., 52, 302, 340  
 BOULANGER, A., 37  
 BOURDOT DE RICHEBOURG, CH. A., 203  
 BOUSSET, W., 142  
 BOWLE, J., 465  
 BOYE, M., 49  
 BRACHER, K.D., 20  
 BRACTON, H. DE, 191, 192, 196, 202  
 BRANDES, E., 497, 498  
 BRANDT, F., 98, 99  
 BRANDT, H., 7, 505, 510, 518, 519, 530, 541, 544, 548  
 BRAUNE, F., 497, 554  
 BRINKMANN, C., 239  
 BRINZ, A., 154  
 BROGLIE, A.C.L.V. (duca di), 536  
 BROOKE, Z., 306  
 BROWN, K.C., 464  
 BROWN, S., 295  
 BRUNNER, H., 202  
 BRUNNER, O., 240, 246, 253, 386, 414, 419, 423, 424, 513  
 BRUNO DA COLONIA « Bruno Carthusiensis », 72, 73  
 BRUTUS, STEPHANUS JUNIUS (pseudonimo, di Philippe Duplessis-Mornay e/o Hubert Languet), 427, 428, 429, 431  
 BUCHDA, G., 440  
 BÜCHEL, K., 208  
 BUCHER, M., 270  
 BUCHKA, H., 173, 175, 176, 178, 179, 181  
 BUDDE, J.F. « BUDDEUS », 406, 411  
 BUISSON, L., 238, 308  
 BULLINGER, M., 445, 514  
 BULTMANN, R., 142  
 BUONAIUTI, E., 58  
 BURCKHARDT, J., 245  
 BURDEAU, G., 14  
 BÜRGE, W. F., 164  
 BURKE, E., 24, 345, 482, 486, 497, 552-562  
 BUYTAERT, E.M., 93, 160  
 CALASSO, F., 235  
 CALCAGNO, L. « Laurentius Calcaeus », 267  
 CALLISTO I (papa), 49  
 CALOV, A., 399, 400  
 CALVINO, 432, 440  
 CAM, H. M., 301, 412, 413  
 CAMPE, F. A., 423, 510

- CAMPENHAUSEN, H. VON, 45, 49, 50, 63  
 CAMPICHE, C., 239, 240, 241, 243, 258  
 CANAVAN, F. P., 557, 558  
 CARLO IL CALVO, 69  
 CARLO IV (imperatore), 280  
 CARLO MAGNO, 270, 277, 278  
 CARLOMANNO, 124  
 CARLSSON, A., 487  
 CARLYLE, R.W., 234, 415, 450, 455  
 CARPZOV, B., 204, 208  
 CARSTEN, F. L., 387, 417  
 CASEL, O., 72, 196  
 CASMANN, O., 95  
 CASPAR, E., 73  
 CASSIRER, E., 86, 102, 107, 112, 253, 458, 465, 469  
 CELLARIUS, B., 460  
 CELLIER, J., 18  
 CESARE, 37  
 CHAPMAN, J.W., 6  
 CHARAU, H., 535  
 CHENU, M.-D., 77  
 CHEVALLIER, J.-J., 537, 539  
 CHRISTERN, H., 416, 498  
 CHROUST, A.-H., 150  
 CICERONE, 24, 34, 37, 38, 41, 114, 561  
 CINO DA PISTOIA, 157, 172  
 CIPRIANO (santo), 42, 50, 56, 371, 395  
 CLARKE, M. V., 305, 411, 413  
 CLAUS, A., 174, 176  
 CLAUß, W., 536  
 CLEMENTE V (papa), 303  
 CLEMENTE VI (papa), 291  
 CLEMENTE VII (papa), 308  
 COCCEJI, H. VON, 215, 216, 217, 432  
 COLPE, C., 141, 143  
 COLUMELLA, 35  
 CONGAR, Y.M.J., 237, 340  
 CONGER, G.P., 107  
 CONRAD, H., 123, 124, 201, 202, 379, 524  
 CONSTANT, B., 517, 519, 525, 527, 535, 537, 543, 550  
 CONTIADES-TSITSONI, E., 41  
 CONZE, W., 513  
 CORETH, E., 376, 393  
 CORNEO, P.F. « Petrus Philippus Corneus Perusinus », 262  
 COSSART, G. « Cossartius », 322, 323  
 COSTANTINO, 119, 148, 281  
 COVARRUBIAS Y LEIVA, D. de, 433  
 CUCUMUS, C., 525, 526  
 CULLEY, D.E., 314  
 CUSANO (o da Cusa), N., 326, 342, 345-501, 404, 431, 439, 441, 443, 447, 448, 451, 455, 521  
 DAHLMANN, F. C., 516, 518  
 DAHM, G., 211, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 489, 490  
 DAHRENDORF, R., 198  
 DAL PRA, M., 338  
 DANEAU, L., « DANAEUS », 440  
 DANTE, 286  
 DANZER, M., 206  
 DAVIES, E.T., 415  
 DECKER, B., 388  
 DEFERRARI, R.J., 77  
 DEININGER, J., 47, 54, 55  
 DEL MONTE, P. « Petrus de Monte Venetus », 455  
 DEMELIUS, G., 159, 164  
 DEMOCRITO, 88  
 DEMPFF, A., 197, 198, 228, 280, 286, 315, 322, 327, 329, 335  
 DENNERT, J., 426, 427, 428, 431, 465  
 DESCARTES, R., 95-101, 104  
 DESLANDRES, M., 535, 537  
 DEWAR, M., 411  
 DICKMANN, F., 214, 440, 453  
 DIEßELHORST, M., 469  
 DIETRICH VON NIEM (o Nieheim), 318, 325, 337  
 DIETRICH, R., 498  
 DIEZ DEL CORRAL, L., 494, 535, 538, 540

- DIGGS, B. J., 6  
 DILCHER, G., 240, 241, 245, 254  
 DILTHEY, W., 222, 223, 238  
 DIOCLEZIANO, 53, 117, 119  
 DIONIGI ALESSANDRINO, 49  
 DIONIGI AREOPAGITA, 376  
 DOLES, J. F., 205  
 DÖLGER, F. J., 40, 58  
 DÖLLINGER, J. J. I., 60, 63  
 DONATO (vescovo di Cartagine), 56  
 DÖNNEBRINK, L., 266  
 DOREN, A., 241, 243, 247  
 DORNER, A., 284, 291  
 DOUIE, D. L., 163  
 DRATH, M., 521  
 DREWS, P., 401  
 DUNS SCOTO, G., 87, 88, 94, 106  
 DURAND, G. (Guglielmo Durante il giovane da Mende), 303, 305  
 DURAND, G. (Guglielmo Durante il vecchio) « *Guillelmus Durantis Maior* », 190, 265  
 DURAND, U., 135, 314  
 DURANDO di Troarn, 72  
 DÜRIG, W., 70, 73, 76, 542  
 DURUY, V., 53  
 DUSCH, A. VON, 552  
 DÜX, J. M., 342, 384
- EBEL, W., 123, 237, 240  
 EBRARD, A., 61  
 ECKERMANN, K., 149, 341, 456, 461  
 ECKHARDT, K. A., 124, 125  
 ECOLAMPADIO (Heusegen o Hauschein), J., 61, 62  
 EGESIPPO, 118, 119  
 EGIDIO « *Magister Aegidius* », 126  
 EGIDIO ROMANO (Egidio Colonna), 188, 256, 335, 338  
 EGIDIO SPIRITALE DA PERUGIA, 256  
 EHMKE, H., 514, 543, 549  
 EHRHARDT, A., 141, 148  
 EHSER, S., 384  
 ELERT, W., 403, 433
- ELISABETTA I (regina d'Inghilterra), 411  
 ELKAN, A., 427  
 ELLWEIN, TH., 508, 509, 513, 519, 525  
 ELSENER, F., 264  
 ELTON, G. R., 416  
 EMILIO PAOLO, 35  
 ENGELBERT VON ADMONT, 273  
 ENGELBRECHTEN, G.D.C., 205  
 ENGELHARDT, J.G.V., 61  
 ENGELMANN, W., 239  
 ENNECCERUS, L., 136, 154, 161, 164  
 ENNEN, E., 241, 246, 247  
 ENRICO DA SUSA, *vedi* Ostiense  
 ERNST, F., 212  
 ERNST, J., 69  
 ESCHMANN, J. TH., 153, 155, 158  
 ESCHWEILER, K., 89, 90, 94, 105  
 ESMEIN, A., 264-268, 495, 498  
 ESSER, J., 158, 161, 164  
 EUCHNER, W., 470  
 EUCKEN, R., 183  
 EUGENIO IV (papa), 251, 299, 326, 352, 364, 383  
 EULER, W., 219  
 EURICO (re visigoto), 123  
 EUSEBIO DI CESAREA, 39  
 EVERDING, K. F., 173
- FAIRLIE, J. A., 24  
 FALCKENBERG, R., 388  
 FEDERICO GUGLIELMO III (re di Prussia), 487  
 FEHR, H., 123  
 FEINE, H. E., 50, 51, 134, 266, 366  
 FELICE V (papa), 251  
 FETSCHER, I., 464, 465, 466, 471, 472, 501  
 FÈVRE, J., 343  
 FICHTE, J. G., 502, 549  
 FICKER, J., 126, 201, 207  
 FICKERT, A., 543  
 FIGGIS, J. N., 299, 306, 348, 450  
 FIGULUS, H.H., 135

- FINER, H., 3  
 FINK, K. A., 299, 308, 328, 336  
 FINKE, H., 89, 313, 331  
 FLACCUS, J. G., 401  
 FLEISCHMANN, K., 346, 381  
 FLUME, W., 136  
 FORCELLINI, E., 34  
 FÖRSTER, W., 464  
 FORSTHOFF, E., 11  
 FOSCARARI, E. de « Aegidius de Fuscarariis », 127  
 FRAENKEL, E., 11, 19, 20, 496, 498, 519, 521, 555  
 FRANK, T., 47  
 FRÄNKEL, R., 178, 179, 181  
 FRANZ, A., 85  
 FRANZEN, A., 308, 310, 311, 313, 315, 322, 331, 335, 336, 355  
 FRIEDBERG, E., 147, 226, 227  
 FRIEDRICH, C. J., 20, 434, 436, 445, 446, 452, 494  
 FRIEDRICH, H., 379  
 FRISCHEISEN-KÖHLER, M., 98  
 FROMHERZ, U., 252  
 FUCHS, W. P., 256  
 FUHRMANN, H., 49, 281  
 FULBERTO (vescovo di Chartres, santo), 68  
 FUNK, F. X., 63  
  
 GABLENTZ, O. E. VON DER, 500  
 GADAMER, H.-G., 13, 38, 70, 71, 73, 102, 138  
 GADAVE, R., 475  
 GAETANO (Tommaso de Vio), 78  
 GAGNÉR, S., 233  
 GÁL, G., 295  
 GALILEI, G., 465  
 GALL, L., 513, 517, 519, 525, 527, 535, 537, 543, 550, 551, 552  
 GAMBIGNONI, A., 267  
 GANDILLAC, M. DE, 166, 347, 378, 380, 382, 397  
 GANDINO, A. « Albertus de Gandino », 186  
  
 GANSHOF, F.-L., 212  
 GAUDEMET, J., 265  
 GEFFCKEN, F.H., 212  
 GEISELMANN, J., 67, 68, 69, 70, 72  
 GEISSEL, B., 287  
 GELASIO I (papa), 73  
 GELLIUS, A., 34  
 GELNHAUSEN, K. VON, 225, 286, 298, 306, 308, 312, 314-328, 334  
 GELZER, H., 52, 53  
 GEMPERLE, J. C., 242  
 GENNRICH, P., 338  
 GENTILI, A., 213, 216  
 GENTZ, F., 19, 482, 507, 508, 509, 517, 518  
 GEORGES, K. E., 34, 286, 301  
 GERBER, C. F. VON, 419, 539, 540  
 GERBER, E., 9, 11, 22  
 GERBORE, P., 212  
 GERHARD, D., 243, 386, 415, 419  
 GERHARDT, C.J., 103  
 GERHARDT, U., 198  
 GERHOH DI REICHERSBERG (o da Poling), 71  
 GERICKE, W., 281  
 GERKE, F., 48  
 GEROLAMO (santo), 42, 56  
 GERSON, J., 312, 313, 318, 322, 325, 332, 333, 335, 348  
 GESNER, J.M., 35  
 GEWIRTH, A., 231, 237, 244, 249  
 GEYER, B., 164  
 GIERKE, O. VON, 137, 146, 147, 153, 154, 157, 160, 162-164, 170, 190, 227, 228, 231, 232, 236, 237, 242, 244, 245, 248, 256, 260, 262, 264, 266, 273, 275, 277, 279, 295, 296, 339, 350, 365, 386, 390, 393, 418, 419, 423, 427, 428, 433, 435, 436, 440, 443-445, 448, 451, 453, 459, 478, 512, 522  
 GILBERT, CH., 2  
 GILES, J., 338

- GILL, J., 298, 299, 308, 309, 315, 327, 331, 341  
 GILLET, P., 153, 160, 171, 172  
 GILSON, E., 85  
 GIORGIO III (re d'Inghilterra), 555  
 GIOVANNI DA LEGNANO, 314  
 GIOVANNI D'ANAGNI, 151, 152, 263  
 GIOVANNI D'ANDREA, 146, 151, 157, 277  
 GIOVANNI DA BOLOGNA, 126  
 GIOVANNI DA IMOLA, 159  
 GIOVANNI DA SEGOVIA, 28, 225, 251, 252, 263, 326, 336, 352, 382  
 GIOVANNI DI SALISBURY, 338  
 GIOVANNI TEUTONICO, 257  
 GIOVANNI XXII (papa), 162, 163, 313  
 GIRAUD, CH., 206, 207  
 GIULIO VALERIO, 116  
 GIUSEPPE FLAVIO, 118  
 GIUSTINIANO, 121, 122  
 GLAFEY, A. F., 219  
 GLASSON, E., 202  
 GLÜCK, CH. F., 208  
 GLUM, F., 10, 11, 111  
 GMELIN, U., 73, 236  
 GNEIST, R. VON, 513  
 GÖCKEL, R. « GOCLENIUS », 86, 87, 95, 133  
 GOESSLER, P., 519, 548  
 GOETZ, G., 71  
 GOETZ, W., 241, 349  
 GOEZ, W., 349, 270  
 GOFFREDO DA VITERBO, 273  
 GÖHRING, M., 435  
 GOLDAST, M., 149, 165, 205, 277, 284, 285, 287, 288, 303, 304, 307, 310, 313, 322, 333  
 GOLDSMITH, M. M., 466  
 GÖNNER, N. T., 480  
 GONZAGA, L., 213, 245  
 GÖTZMANN, W., 72  
 GOUGH, J. W., 431, 436, 446, 469  
 GRABMANN, M., 68, 89, 195, 237  
 GRASS, N., 346, 352, 384  
 GRAZIA ARETINO, 126, 127  
 GRAZIA, A. DE, 2  
 GRÉGOIRE, E., 427  
 GREGORIO I (papa), 122, 147, 353  
 GREGORIO VII (papa), 68  
 GREGORIO IX (papa), 135  
 GREGORIO NAZIANZENO (santo), 349  
 GREWE, W., 236  
 GRILLMEIER, A., 51  
 GROETHUSEN, B., 494  
 GROS, K. H., 491  
 GROSS, C., 125  
 GROSSER, D., 509  
 GROSSI, P., 532  
 GROSSMANN, H., 98  
 GROZIO, U., 465  
 GRUCHOT, J. A., 201, 209  
 GUGGENHEIM, M., 228  
 GUGGENHEIM, P., 219  
 GUGLIELMO IL CONQUISTATORE, 68  
 GUILLEMIN, A.-M., 35  
 GUITMONDO DI AVERSA, 73  
 GUIZOT, F.P.G., 345, 494, 535-541  
 GUTTMANN, B., 560  
 HAASE, C., 241, 497  
 HÄBERLIN, C.F., 421  
 HABERMAS, J., 470, 471, 514, 524  
 HAENSEL, W., 500  
 HAERING, TH., 484, 487  
 HÄFELIN, U., 153, 462, 463, 473  
 HAFENREFFER, M., 400  
 HAGEN, C.H. VON, 522  
 HALLER, J., 73, 197, 226, 286, 292, 303, 313, 318, 334, 510  
 HALM, C., 34  
 HAMEL, W., 25, 111  
 HAMMAN, A., 163, 277  
 HANAUER, G., 239  
 HANIG, A., 153, 158, 165  
 HANSEN, H., 98  
 HANSSLER, B., 379  
 HAPPE, F.-K., 303  
 HARNACK, A. von, 45, 48, 52, 57, 58, 60, 62, 63, 70

- HARRASOWSKY, PH. HARRAS VON, 205  
 HARTEL, W., 56  
 HARTMANN, A., 212  
 HARTMANN, G., 215  
 HARTMANN, N., 16, 17, 21, 109, 110  
 HARTUNG, F., 215, 387, 416, 478  
 HARTWIG, O., 314  
 HASE, K.A., 398, 407  
 HASHAGEN, J., 455, 461  
 HAß, M., 423, 424  
 HATCH, E., 48  
 HATSCHKE, J., 413  
 HÄTTICH, M., 21, 22, 23  
 HAUBST, R., 346, 361, 365, 372, 373, 387, 388, 396  
 HAUCK, A., 303, 307, 308, 312  
 HAUNSCHILD, G. R., 59  
 HECKEL, M., 398, 400, 404, 405  
 HEER, F., 348  
 HEFELE, C.J., 48, 50, 56  
 HEGEL, C., 239, 240  
 HEGEL, G.W.F., 11, 28, 109, 472, 513, 515, 518, 533, 534, 546  
 HEGERMANN, H., 141, 143  
 HEIDEGGER, J.H., 409, 410, 411  
 HEILER, F., 45, 50, 357, 360  
 HEILIG, K.J., 314  
 HEIMPEL, H., 318  
 HEINBERG, J. G., 264  
 HEINZ-MOHR, G., 353, 354, 357, 367, 369, 381  
 HELLER, H., 10, 468  
 HELLMANN, F., 173, 174  
 HELLMANNS, W., 40  
 HENNIS, W., 18, 20, 25  
 HENSEL, P., 487  
 HERBERTZ, R., 103  
 HERDE, P., 417  
 HERMANN, K.F., 54  
 HERMENS, F.A., 9  
 HEROLDT, J. CH., 204  
 HERRFAHRDT, H., 25, 529  
 HERRMANN, K., 215  
 HERZOG, R., 19, 23, 513, 542  
 HESSE, K., 16  
 HEUMANN, H., 34, 115  
 HEYDTE, F. A. VON DER, 235  
 HILGER, D., 556, 557, 560  
 HILLING, N., 265  
 HINSCHIUS, P., 48, 52, 56  
 HINTZE, O., 45, 46, 47, 386, 413, 415, 416, 417, 424, 506  
 HIPPEL, E. VON, 231  
 HIRSCH, K., 286, 298, 307, 315, 328  
 HIRSCHFELD, O., 52, 120  
 HIRZEL, R., 183  
 HIS, R., 120  
 HOBBS, TH., 5, 6, 23, 28, 97-100, 215, 238, 345, 445, 461, 463-477, 513  
 HOČEVAR, R.K., 24  
 HOCHSTETTER, E., 92, 93, 98  
 HÖDL, L., 74  
 HOFFMANN, A., 139  
 HOFFMANN, E., 96, 346, 347, 376, 377, 381, 393  
 HOFFMANN, G., 259  
 HOFFMANN, P.G., 509  
 HÖFLER, C., 163, 281, 291  
 HÖFLING, J.W.F., 60  
 HOFMANN, H., 3, 7, 11, 114, 469, 475, 543  
 HOFMEISTER, PH., 265  
 HOHENLOHE, K., 153  
 HÖHLBAURN, K., 269  
 HÖHN, R., 463, 473  
 HOKE, R., 444, 453  
 HOLBÖCK, F., 74, 144  
 HOLDSWORTH, W., 397  
 HOLL, K., 45, 64  
 HOLLAZ, D., 400, 403, 405  
 HOLLMANN, S.C., 108, 109  
 HOLLNSTEINER, J., 299, 313  
 HOLSTEIN, G., 48  
 HOLTZENDORFF, F. VON, 212  
 HOLTZMANN, R., 434  
 HOLTZMANN, W., 235  
 HOLZ, H.H., 102, 103, 104  
 HOMMES, J., 346  
 HOOD, F.C., 466

- HOOKER, R., 414, 415, 436, 476  
 HÖPKER, H., 264  
 HOPPE, H., 59  
 HORN, D.B., 557  
 HORN, J. CH., 106  
 HOSIUS, C., 34  
 HOTHORN, C., 210, 212  
 HOTMAN, F., 218, 427, 430, 431  
 HOTMAN, J., 218  
 HUBER, E.R., 215, 506, 510, 518  
 HUBER, J., 427  
 HUBER, K., 101, 107, 215  
 HÜBLER, B., 211, 212  
 HUGELMANN, K.G., 271, 272  
 HUGO, G., 33  
 HUME, D., 466  
 HUMMEL, CH., 347, 376  
 HÜRTEH, H., 355, 366, 380  
 HUS, J., 300  
 HUSSERL, E., 100  
  
 IBACH, H., 281  
 ILTING, K. H., 466, 468  
 IMBODEN, M., 1, 22, 23  
 INNOCENZO III (papa), 185, 194, 234  
 INNOCENZO IV (Sinibaldo de' Fieschi, papa), 126, 127, 146, 153, 154, 155, 158, 162, 169  
 IPPOLITO (santo), 58  
 IRNERIO, 178  
 ISERLOH, E., 327, 384  
 IVO DI CHARTRES, 72, 73  
  
 JACOBI, A.L., 494  
 JACOBI, E., 127  
 JACOPO DA VITERBO, 195, 196, 342  
 JACOPO DI BELVISO, 156  
 JAEGER, G., 468, 471  
 JAHR, G., 114  
 JALABERT, H., 102, 105  
 JANDUN, J. DE « Ioannes de Ianduno », 299  
 JANSSEN, B., 89, 94  
 JANSSEN, W., 212  
 JAPIKSE, N., 432  
  
 JAQUELOT, I., 443  
 JARCKE, K. E., 509, 510, 518  
 JASPERS, K., 347, 380, 381, 393, 502  
 JASSMEIER, J., 237  
 JEDIN, H., 298, 300, 303, 310, 311, 312, 325, 327, 336, 372  
 JELLINEK, G., 7, 8, 24, 28, 193, 194, 234, 416, 436, 506, 513  
 JESSOP, T.E., 100  
 JÖRS, P., 228  
 JOACHIMSEN, P., 536  
 JOBST, H., 549  
 JOHANN FRIEDRICH VON HANNOVER, 214  
 JOHNSON, A. CH., 53  
 JOHNSON, D., 536  
 JONAS, H., 58, 143  
 JORDAN VON OSNABRÜCK, 270, 273  
 JORDAN, G.J., 300  
 JORDAN, I.G., 205, 209  
 JORDAN, S., 519, 524  
 JOURDAIN, C., 97  
 JURIEU, S., 412  
  
 KABITZ, W., 101  
 KAHNIS, K. F. A., 61, 69  
 KAISER, G., 487, 488  
 KAISER, H., 314, 315, 316  
 KAISER, J.H., 1, 2, 11  
 KALLEN, G., 136, 137, 138, 252, 348, 351, 354, 369, 370, 374, 377, 378, 380, 387, 393, 395, 396  
 KALTEFLEITER, W., 492  
 KAMPTZ, K.A. VON, 510, 511, 518  
 KANT, I., 28, 43, 232, 498-502, 548, 549  
 KANTER-VAN HETTINGA TROMP, B.J., 457  
 KANTOROWICZ, E.H., 144, 145, 148, 160, 165, 217  
 KANTZENBACH, F. W., 399  
 KAPLAN, M. A., 6  
 KÄSEMANN, E., 142  
 KASER, K., 386

- KASER, M., 114-121, 148, 172, 174,  
 175, 177, 178, 181  
 KASTEN, H., 38  
 KASTIL, A., 96, 100  
 KAUFMANN, E., 2, 506  
 KAUTSKY, K., 542  
 KE CHIN WANG, H., 160  
 KECKERMANN, B., 451  
 KEHR, E., 313, 512  
 KELSEN, H., 8, 161, 256, 497  
 KEMPF, C., 35  
 KEMPF, F., 235  
 KEPLERO, 107  
 KERN, F., 145, 234, 450  
 KIENAST, W., 236  
 KIERULFF, J. P., 154  
 KIMMINICH, O., 1, 454, 490, 491, 492  
 KIPP, TH., 209  
 KIRCHNER, H., 215, 216  
 KIRK, R., 557  
 KIRSCH, J. P., 228  
 KLEIN, F., 492  
 KLEINEIDAM, F., 174  
 KLEINEKE, W., 338  
 KLEMMT, A., 88  
 KLEWITZ, H-W., 199  
 KLINGELHÖFER, E., 367  
 KLOPP, O., 214  
 KLOTZ, A., 37  
 KLÜBER, J. L., 211, 481, 520  
 KLUCKHOHN, P., 484  
 KNABE, L., 73  
 KNEER, A., 285, 298, 307, 311, 314,  
 315, 317  
 KNÜFER, C., 108  
 KOCH, H., 40  
 KOCH, J., 346, 364, 373, 378, 380,  
 382, 383, 396  
 KOCH, J. CH., 205  
 KOCH, O., 76, 80  
 KÖHLER, H., 284, 286, 287, 293, 301  
 KOHLER, J., 202, 206, 207, 208, 209  
 KÖHLER, M., 98  
 KÖHLER, P., 94, 102, 106, 108  
 KÖLMEL, W., 93, 165, 277, 284, 287,  
 289, 292, 300  
 KÖNIG, J. F., 399, 400  
 KONOPCZYŃSKI, L., 264  
 KORANYI, K., 413  
 KORNEMANN, E., 53, 54, 55, 113  
 KOSCHAKER, P., 33, 244  
 KOSELLECK, R., 466, 468, 524  
 KOSER, R., 456, 507, 537  
 KÖSTERMANN, E., 45  
 KOTOWSKI, G., 513  
 KÖTTGEN, A., 10  
 KOYRE, A., 95  
 KRAMER, W., 309  
 KRAMMER, M., 270  
 KRAMP, J., 78  
 KRAUSKE, O., 212  
 KRBEK, I., 493, 503  
 KRETSCHMAR, G., 51  
 KRIELE, M., 471  
 KROCKOW, CH. VON, 471  
 KRUG, W.T., 13, 43, 522, 528, 529  
 KRÜGER, H., 2, 4, 5, 13, 19, 21, 25,  
 120, 478, 487, 535  
 KÜBLER, B., 211, 212  
 KUHN, H.W., 485, 486, 487  
 KULISCHER, J., 241, 243  
 KÜNG, H., 48, 56, 298, 309, 330,  
 336, 341  
 KUNKEL, W., 121  
 KURDZIALEK, M., 107  
 KURTSCHIED, B., 49  
 KURZ, H., 28, 228, 250  
 KUSCH, H., 231  
 KUTTNER, S., 199  
 LABAND, P., 7, 8, 174, 512, 524  
 LABBÉ, PH., 322, 323  
 LADEMACHER, H., 432, 443  
 LADNER, P., 330, 337  
 LAGARDE, G. DE, 137, 163, 165, 228,  
 234, 235, 237, 255, 277, 285,  
 288, 295, 301, 334, 394  
 LAÍNEZ (o Laynez), D., 84  
 LALANDE, A., 44

- LAMBERT, M. D., 163  
 LAMMEYER, J., 153  
 LANDGRAF, A.M., 144  
 LANDGREBE, L., 223  
 LANDMANN, M., 428  
 LANDSHUT, S., 2, 15, 22  
 LANFRANCO (arcivescovo di Canterbury), 68  
 LANG, H., 15  
 LANGE, H., 178, 179, 181, 209  
 LANGEN, A., 487  
 LANGENSTEIN, H.H. VON, 225, 286, 308, 314-321, 326, 327, 329, 334  
 LARENZ, K., 164, 252  
 LARSEN, J.A.O., 47  
 LASKI, H., 541  
 LASSWITZ, K., 98, 103  
 LAUFS, A., 348  
 LAZARUS, P., 331  
 LEBRETON, J., 52  
 LECLER, J., 228, 237, 300, 311  
 LECLERCQ, J., 303  
 LEDERER, S., 340  
 LEIBHOLZ, G., 1, 4, 6, 9-12, 15, 18, 22, 23, 28, 111, 254, 370, 454, 489, 493, 502, 530  
 LEIBNIZ, G.W., 67, 94, 101-108, 214, 215, 280, 368  
 LEICHT, P.S., 237  
 LEIMBACH, C.L., 55, 57, 59, 60  
 LEISNER, W., 493, 496  
 LENNOX, R., 559, 561  
 LENZ, G., 461  
 LEOVIGILDO (re visigoto), 124  
 LESSING, G.E., 68, 69  
 LEUBA, J.-L., 407, 409  
 LEUE, F.G., 515  
 LEUSCHNER, J., 537  
 LEUSSINK, H., 513  
 LEVITA, C., 529  
 LEVY, E., 114, 121, 177  
 LEWIS, E., 234, 303  
 LIEBERICH, H., 201  
 LIEBERMANN, F., 125  
 LIERMANN, H., 215, 346, 352, 370, 435, 493  
 LIETZMANN, H., 48  
 LIMNAEUS, J., 444, 453  
 LINTON, R., 198  
 LINTZEL, M., 270  
 LIPPS, TH., 109  
 LIPSIUS (Giusto Lipsio), 238  
 LOCHNER, J.M.F., 205  
 LOCKE, J., 99, 412, 415, 453, 468, 513  
 LOENING, E., 49  
 LOEWENSTEIN, K., 3, 4, 20, 413  
 LOOFS, F., 48  
 LORENZ, O., 273, 350, 351  
 LOUSSE, E., 19, 160, 240, 241, 243, 386, 390  
 LOVELL, C. R., 412  
 LUBAC, H. de, 144, 148  
 LÜBBE, H., 26  
 LÜBECK, K., 55, 69  
 LÜBKE, A., 347  
 LÜBTOW, U. VON, 113, 117  
 LUCA DA PENNE, 187, 190  
 LUDOVICO IL BAVARO (imperatore), 128, 213, 225, 269  
 LUGO, J. de, 84  
 LÜHREN, A., 212  
 LUIGI XIII (re di Francia), 434  
 LUISA (regina di Prussia), 487  
 LÜNIG, J. CH., 213, 217  
 LUPOLD VON BEBENBURG, 28, 225, 269, 272-281, 447  
 LUTERO, 61, 399, 400, 402, 403  
 LUXARDO, H.K., 122  
 MAC GOWAN, J.P., 335  
 MACHIAVELLI, N., 350  
 MACPHERSON, C.B., 394, 464-467, 471  
 MADISON, J., 3  
 MADVIG, J.N., 117  
 MAHNKE, D., 95, 101, 102, 103, 106, 107, 377  
 MAIER, A., 92, 109

- MAISTRE, J.M. DE, 482  
 MAITLAND, F.W., 154, 414  
 MAJER, J. CH., 478, 479  
 MALEBRANCHE, N., 88, 89, 97, 101, 104, 106  
 MALLMANN, W., 524  
 MANDONNET, P., 78  
 MANGOLDT, H. VON, 492  
 MANSER, G.M., 79, 80  
 MANSFIELD, H.C. Jr., 6, 279, 390, 475  
 MANSI, G.D., 169, 341  
 MANZKE, F.W., 302  
 MARC, F. « Franciscus Marcus », 262  
 MARCIONE, 46, 57, 62, 64  
 MARCO ANTONIO, 37  
 MARGULL, H.J., 51, 286, 303, 311, 399, 400, 408  
 MARHEINECKE, PH., 59, 109  
 MARIANA, J. de, 426  
 MARKEL, E.H., 214  
 MARONGIU, A., 237, 306  
 MAROT, H., 52  
 MARQUARDT, J., 47, 52, 53, 117  
 MARSILIO DA PADOVA, 28, 169, 225-257, 282-313, 349, 350, 355, 365  
 MARTÈNE, M., 135, 314  
 MARTENS, F. VON, 210, 489  
 MARTENS, W., 394  
 MARTIN, G., 161, 165  
 MARTIN, G. A., 129  
 MARTIN, V., 313  
 MARTINO « Martinus Gosius », 178  
 MARTINO DA FANO, 129  
 MARX, K., 501, 538  
 MASCHKE, E., 241  
 MASCOV, G. « Gotofredus Masco-vius », 460  
 MATARELLI, N. « Nicolaus Matarel-lus », 187  
 MATTINGLY, G., 213  
 MAUNZ, TH., 28, 542  
 MAURENBRECHER, R., 459, 481, 511  
 MAYER, A.L., 196  
 MAYER, E., 239, 240, 263  
 MAYER, TH., 235, 246, 272  
 MAYER-TASCH, P.C., 446, 466, 469, 475  
 McILWAIN, C.H., 306  
 McLAUGHLIN, A.C., 25  
 MEDICK, H., 468  
 MEDICUS, F., 502  
 MEGENBERG, K. VON, 280, 281, 282  
 MEINECKE, F., 485, 554  
 MEINHOLD, P., 286, 400  
 MEISNER, H.O., 386, 506, 507, 516, 548, 549  
 MEISTER, A., 305  
 MELANTONE, 61, 62, 86, 226, 433, 440  
 MELLER, B., 335  
 MENENIO AGRIPPA, 140  
 MENN, C., 52  
 MENZEL, E., 490  
 MENZEL, V., 212  
 MERSCH, E., 144  
 MERZBACHER, F., 143, 188, 284, 286, 291, 292, 310, 311, 323, 330, 432  
 MESNAR, P., 427  
 MESSNER, R., 87  
 METTERNICH, K. VON, 19, 507  
 METZGER, W., 498, 502  
 MEUTHEN, E., 347, 348, 349, 350, 362, 376, 377, 384, 387, 397  
 MEYER, A., 107  
 MEYER, G., 416, 508, 527  
 MEYER, H., 273, 274, 276, 280  
 MICHAELIS, G., 415  
 MICHAUD-QUANTIN, P., 155, 245, 248, 254, 265, 339  
 MICHELE DA CESENA, 288, 290  
 MICRAELIUS, J., 86  
 MIETHKE, J., 93, 94, 163, 164, 165, 167, 276, 277, 284, 287, 290, 292, 295  
 MIGNE, J. P., 44  
 MILL, J. S., 531, 541  
 MINGES, P., 87, 88

- MIRBT, C., 73, 171, 298, 299  
 MIRUSS, A., 211  
 MITTEIS, H., 201, 267, 269, 272, 274, 412  
 MITTEIS, L., 173  
 MITTERER, A., 145  
 MOCHI ONORY, S., 235  
 MOELLER, W., 48, 68  
 MOHL, R. VON, 7, 514, 517, 529, 530, 539, 540, 541  
 MOLESWORTH, W., 97, 99, 470  
 MOLINA, L., 202  
 MOLITOR, E., 348, 379  
 MOLITOR, W., 235  
 MOMMSEN, W.J., 554, 556, 557  
 MÖNKE, W., 504  
 MONTESQUIEU, 434, 498  
 MORGAN, J., 45, 59  
 MÖSER, J., 420, 421  
 MOSER, J.J., 213, 420  
 MOSER, S., 165  
 MOST, R., 235, 273, 274, 276, 277, 280  
 MOULIN, L., 265, 266  
 MÜLLER, AD., 484, 486  
 MÜLLER, C., 269, 280, 292  
 MÜLLER, CH., 413, 439, 556, 561  
 MÜLLER, E., 302, 305, 308  
 MÜLLER, F., 445, 514  
 MÜLLER, J., 501, 502  
 MÜLLER, KA., 49, 50, 58, 64  
 MÜLLER, KU., 215  
 MÜLLER, M., 420  
 MÜLLER, U., 173, 174, 178-180, 192, 193  
 MÜLLER, WI., 349  
 MÜLLER, WO., 355  
 MÜLLER-ARMACK, A., 394  
 MÜLLER-FREIENFELS, W., 136  
 MÜNSCHER, W., 45, 59  
 MURHARD, F., 524  
 MUSSNER, F., 141  
 MYLER VON EHRENBACH, J. N., 419, 420  
 NÄF, W., 246, 386, 416, 428, 441  
 NEANDER, A., 60, 68  
 NESMES-DESMARETS, R. DE, 539  
 NESTLE, W., 140  
 NETTELBLADT, D., 220, 426  
 NEUMANN, E., 513  
 NEUMANN, G., 509  
 NEUMANN, K. J., 48  
 NEUMEISTER, A., 525  
 NEWTON, I., 101  
 NICCOLÒ DA CUSA, *vedi* Cusano  
 NICCOLÒ DE' TEDESCHI, *vedi* Panor-  
   mitanus  
 NICCOLÒ II (papa), 67  
 NICERATO (scultore greco), 35  
 NIEDERMAYER, H., 37  
 NIPPERDEY, H. C., 136, 154, 161, 164  
 NOÉL, F., 90, 91, 265  
 NOELDECHEN, E., 49  
 NORD, H.R., 23  
 NORDEN, E., 45, 63  
 NORMANN, C.F., 205  
 NÖRR, K. W., 150, 311, 321, 330, 336  
 NOVALIS, 483-488  
 NUSCHELER, F., 531  
 NUSSBAUM, A., 217  
 OAKESHOT, M., 466, 471  
 OCKHAM, GUGLIELMO DA, 92, 93, 94, 164-167, 225, 269, 273, 276-334, 355, 360, 363, 391  
 ODENHEIMER, M.J., 207, 233  
 OEHLER, F., 44  
 OERTZEN, PETER VON, 540  
 OESTREICH, G., 238, 415, 417, 431, 432, 439, 444, 445, 454, 464  
 OLDENDORP, J., 135  
 OLDRAO DA PONTE, 171, 253  
 OPP, K-D., 198  
 OSTIENSE (Enrico da Susa), 134, 146, 281, 311  
 OTERO, A., 235  
 OTTATO (vescovo di Milevi, santo), 56

- OTTONE I (imperatore), 125, 201  
 OTTONE III (imperatore), 281
- PAETZOLDT, H., 353, 359, 365, 380, 381, 382
- PAINE, TH., 495, 504, 505
- PALM, C.F., 221
- PALMER, R.R., 494, 555
- PANORMITANUS (Niccolò de' Tedeschi), 150, 151, 152, 161, 167, 170, 171, 265, 266, 267, 311, 324, 326, 329, 330, 360, 455
- PAOLO (santo), 35, 152
- PAOLO DI CASTRO, 156, 158, 263
- PAPIAS (grammatico), 71
- PARACELSO, 107
- PARKIN, CH., 561
- PARMENIANO (vescovo di Cartagine), 56
- PASCASIO RADBERTO DI CORBIE (santo), 69, 143
- PASCHER, J., 196, 199
- PASQUET, D., 412
- PASTOR, L. VON, 199
- PAULY, A., 53, 114, 182
- PECKHAM, J. (arcivescovo di Canterbury), 126
- PELAYO, A., *vedi* Alvaro Pelagio,
- PENNOCK, J.R., 6
- PERLER, O., 63
- PERNTHALER, P., 25, 347, 349, 350, 359, 361, 362, 368, 369, 372, 376, 377, 379, 385, 386, 389, 393, 395, 397
- PEROZZI, S., 178
- PETERS, H., 498
- PETERSEN, E.L., 272
- PETERSEN, P., 86, 89
- PETRUCCI F. « Fridericus Petruccius Senensis », 162
- PFEFFINGER, J.F., 420
- PFLUGK-HARTTUNG, J. von, 269
- PHILIPPS, G., 48
- PHILIPPS, L., 199
- PHILIPSBORN, A., 145, 157
- PICCOLOMINI, E.S. (Pio II, papa), 149, 340, 456
- PIERRE DE LA RAMÉE, *vedi* Ramo, P.,
- PIETRO (santo), 154, 353-357, 359, 363, 375, 381, 382
- PIETRO D'ANCARANO, 157
- PIETRO DA BELLAPERTICA (Pierre de Belleperche), 156, 159, 190
- PIETRO DI POITIERS « Petrus Pictaviensis Victorinus », 75
- PIETRO LOMBARDO, 74
- PINBORG, J., 93
- PIO II, *vedi* Piccolomini
- PIO XII (papa), 76, 196
- PITKIN, H. F., 6, 23, 26, 411, 473, 474, 553
- PLACHTE, K., 76, 83
- PLANITZ, H., 240
- PLATONE, 82, 107, 140
- PLINIO IL GIOVANE, 35
- PLINIO IL VECCHIO, 34, 35, 39, 44
- PLÖCHL, W., 52, 146, 168, 367
- POKORNY, P., 142, 143
- POLANUS A POLANSDORF, A., 409
- POLENZ, G., 427
- POLIN, R., 466
- PÖLITZ, K.H.L., 520, 522, 526
- POLLMANN, H., 1, 13, 21, 23, 24
- PONZIO (diacono cartaginese), 42
- POPITZ, H., 198
- POSCH, A., 286, 305, 308, 315, 353, 359, 363, 367, 372, 376, 380
- POSSE, A.F.H., 425, 479, 482
- POST, G., 237
- POTT, A.F., 41
- PRAUSNITZ, O., 397
- PRÉCHAC, F., 37
- PREISER, W., 236
- PREUß, H., 245, 417
- PREVITÉ-ORTON, C.W., 306
- PUCHTA, G. F., 174
- PUFENDORF, S., 192, 459, 460, 462, 513
- PÜTTER, J.S., 421, 425

- QUARITSCH, H., 25, 207, 231, 235,  
 237, 238, 254, 342, 387, 411,  
 443, 450, 453  
 QUELLER, D.E., 213  
 QUENSTEDT, A., 400, 403, 404  
 QUIDDE, L., 270  
 QUIDORT, J. (Jean de Paris, o le  
 Sourd), 231, 303, 304, 305, 307,  
 308, 310  
 QUILLET, J., 249  
 QUINTILIANO, 34, 36, 44  
  
 RACHFAHL, F., 423, 424  
 RACKHAM, H., 35  
 RADER, J.J., 215  
 RAHNER, K., 77, 82, 138  
 RAMO, P., 86  
 RANKE, L. VON, 245, 415, 476, 498  
 RANSOME, M., 557  
 RATRAMNO DI CORBIE, 69, 70, 71, 143  
 RATZINGER, J. (Benedetto XVI,  
 papa), 152  
 RAUCH, G., 63  
 RAUCH, K., 202  
 RAUMER, K. VON, 417, 418, 501  
 RAUSCH, H., 1, 2, 9, 11, 18, 517  
 RAUSCHEN, G., 60  
 RECAREDO (re visigoto), 124  
 RECESVINDO (re visigoto), 123  
 REDSLOB, R., 493  
 REHM, H., 234, 235, 244, 370, 391,  
 462  
 REIBSTEIN, E., 219, 232, 234, 236,  
 238, 428, 433, 452, 459  
 REINKINGK, Th., 404, 405  
 REITZENSTEIN, R., 142  
 RENGGER, R., 418, 422, 424  
 RENZ, F.S., 72, 74, 84  
 REUMONT, A. VON, 213  
 REUß, H., 13, 517, 518, 525, 540  
 REUSS, J., 141  
 RHEINFELDER, H., 36, 182, 183, 184,  
 185  
 RICHTER, L., 404, 405  
 RIEDEL, M., 468, 470, 514, 516  
 RIEKER, K., 7, 11  
 RIEMER, V., 218  
 RIEß, L., 411, 413  
 RIEZLER, S., 163, 225, 227, 269, 273,  
 291  
 RITSCHLI, O., 50  
 RITTER, G., 308  
 RITTER, H., 390  
 RITTER, J., 114, 346, 376, 382, 388,  
 397, 468  
 RITTERBUSCH, P., 413  
 ROBERTI, M., 152  
 ROCKINGER, L., 126  
 RÖD, W., 466, 468, 474  
 ROELS, J., 494, 495  
 ROESLER, J. E., 221  
 ROETHE, G., 49  
 ROFFREDO BENEVENTANO, 196  
 ROGNER, H., 388  
 RÖHRICH, W., 469, 471  
 ROLFES, E., 83  
 RÖMER, CH. H., 220, 252, 326, 328,  
 331, 337, 340, 373  
 RÖRIG, F., 241  
 RÖRIG, L., 241  
 ROSELLI, A., 149, 150, 152, 340, 455,  
 456  
 ROSENBERG, H., 512, 513, 518  
 ROSENBERG, L., 176, 179, 181  
 RÖSSELER, H., 90, 91  
 ROSTOVTZEFF, M., 113, 117  
 ROTH, S., 23  
 ROTHACKER, E., 535  
 ROTTECK, H., 544  
 ROTTECK, K. VON, 345, 493, 543-553  
 ROUSSEAU, J.-J., 2, 3, 227, 427, 436,  
 451, 513, 543, 548, 549  
 ROYER-COLLARD, P.P., 536, 539  
 RÜCKERT, I., 45, 56, 61  
 RÜDELBACH, A.G., 61  
 RUDORFF, A., 174  
 RUFF, E., 497  
 RUFFINI AVONDO, E., 264, 265  
 RUFFINI, F., 154  
 RUGGIERO, G. DE, 535

- RÜMELIN, M., 181  
 RUPERT VON DEUTZ, 194, 196  
 RÜRUP, R., 213, 420
- SÄGMÜLLER, J.B., 199  
 SALMON, A., 191, 207  
 SALOMON-DELATOUR, G., 153  
 SALZER, E., 239, 244, 258  
 SAMUEL, R., 484, 485, 488  
 SANCHEZ, R., 380, 381, 388  
 SAUER, W., 524  
 SAUNDERS, J.L., 238  
 SAUTER, J., 286, 291, 453, 458  
 SAVIGNY, F.C. VON, 126, 129, 146,  
 153, 154, 162, 172, 173, 187,  
 190, 244, 260, 263  
 SAXL, F., 96, 377  
 SCHAEGER, H.H., 142  
 SCHARDIUS, S., 273, 318  
 SCHÄTZEL, W., 219, 457  
 SCHAUBE, A., 212  
 SCHEIBLER, CH., 89  
 SCHELL, G., 415, 471  
 SCHELOWSKY, G., 63  
 SCHELSKY, H., 468  
 SCHENKE, H.-M., 143  
 SCHENKEL, E., 502  
 SCHEUFFGEN, F.J., 314, 316, 320  
 SCHEUNER, U., 18, 214, 235, 513,  
 534, 542  
 SCHIB, K., 543  
 SCHIEDER, TH., 529, 537, 554  
 SCHLEGEL, F., 482, 483  
 SCHLIER, H., 107, 140, 141, 142, 338  
 SCHLOSSMANN, S., 36, 40, 136, 174,  
 176, 178, 182, 184, 185  
 SCHLÖZER, A.L., 480  
 SCHMAUS, M., 76, 144  
 SCHMERBAUCH, G.F., 205  
 SCHMID, A., 19, 93, 277, 285, 293,  
 294  
 SCHMIDT, H., 468  
 SCHMIDT, M.A., 93, 277, 285, 293,  
 294  
 SCHMIDT, R., 179, 240, 245
- SCHMIDT, T., 142  
 SCHMITHALS, W., 142  
 SCHMITT, C., 1, 3, 5, 9, 10, 11, 12, 28,  
 111, 137, 207, 220, 221, 235,  
 370, 394, 471, 503, 504, 530,  
 542, 554  
 SCHMITT, E., 21, 22, 435, 493, 495,  
 496, 498  
 SCHMITT, E.A., 207  
 SCHMITT, H., 548  
 SCHMITTHENNER, F., 488  
 SCHNEIDER, H.-P., 215  
 SCHNEIDER, PH., 367  
 SCHNITZER, J., 68, 69, 71  
 SCHNORR VON CAROLSFELD, L., 33, 34,  
 38, 39, 43, 56, 57, 115, 116, 141,  
 148, 177, 251, 254  
 SCHNUR, R., 468  
 SCHOENIAN, E., 236  
 SCHOENWITZ, G., 41  
 SCHOEPS, H.-J., 58  
 SCHOLZ, R., 234, 256, 273, 277, 278,  
 280, 281, 282, 284, 291, 292,  
 304, 305, 313  
 SCHÖMBS, E., 420  
 SCHOTT, C., 232  
 SCHRAMM, G., 231, 235, 238, 499,  
 502  
 SCHRENK, G., 432  
 SCHRIJNEN, J., 45  
 SCHUBERT, E., 338  
 SCHUBERT, F.H., 379, 387, 398, 427,  
 428, 440, 443, 444, 448, 450,  
 453, 460  
 SCHUBERT, H., 68, 69  
 SCHULTE, J.F. VON, 50, 146, 148, 150,  
 311  
 SCHULTZ, R., 354, 390, 391  
 SCHULZ, F., 174, 177  
 SCHULZ, H., 97  
 SCHULZE, H., 7, 526  
 SCHUMANN, H.-G., 554, 555, 557,  
 559, 561  
 SCHÜMMER, J., 46  
 SCHUSTER, R., 259

- SCHWAB, J. B., 322, 332, 335  
 SCHWANE, J., 67, 84  
 SCHWARTZ, E., 39  
 SCHWARZ, H., 90, 91, 95, 96, 98, 100  
 SCHWARZ-LIEBERMANN VON WAHLEN-  
 DORF, 267  
 SCHWEIZER, E., 141, 143  
 SCHWERIN, C., 123  
 SCHWÖBEL, H.O., 269  
 SCOTO ERIUGENA, G., 67  
 SCUPIN, H-U., 440, 446  
 SECKEL, E., 34, 115  
 SECKENDORFF, F.B., 504, 505  
 SEEBERG, R., 287  
 SEGALL, H., 226, 227, 230, 232, 250  
 SEIBT, F., 300, 302, 328, 348  
 SEIDEL, D., 492  
 SEIDLER, G., 7, 10  
 SEIDLMAYER, M., 307, 308, 309, 313,  
 315, 346, 380  
 SEILS, M., 399, 400, 401  
 SENECA, LUCIO ANNEO, 37  
 SENGER, A., 273  
 SEYDEL, M., 7  
 SHACKLETON BAILEY, D.R., 38  
 SIEBECK, H., 97  
 SIEGEL, H., 201  
 SIEWERTH, G., 85  
 SIEYÈS, E., 5, 28, 345, 481, 493-497,  
 503, 520, 530, 538, 547, 550  
 SIGMUND, P.E. Jr., 349, 365, 369,  
 377, 380  
 SIKES, J. G., 277, 292  
 SIMMEL, G., 5, 222, 224, 264  
 SINIBALDO DE' FIESCHI, *vedi* Inno-  
 cenzo IV  
 SISTO V (papa), 199  
 SJÖGREN, H., 37  
 SKALWEIT, S., 497  
 SMEND, R., 13, 18, 21, 370, 410, 514,  
 540  
 SMITH, TH., 411, 413  
 SOFIA CARLOTTA (regina di Prussia),  
 103  
 SOHM, R., 48-51, 115  
 SÖHNGEN, G., 94  
 SOMBART, W., 394  
 SOMEREN, J. van, 204  
 SPANGENBERG, H., 367, 386  
 SPERBER, H., 27  
 STADELMANN, R., 348, 368, 376, 380,  
 382, 393  
 STAHL, F. J., 506, 507, 509, 513, 531,  
 532, 533, 534  
 STALLMACH, J., 346  
 STAMMER, O., 4  
 STANGL, TH., 38  
 STAROSOLSKYI, W., 264  
 STAVSKIJ, J., 264  
 STECK, K. G., 398, 400  
 STEFANO DI AUTUN, 72  
 STEGMÜLLER, W., 110, 164, 165  
 STEIN, L. VON, 201, 513  
 STEINWENTER, A., 113, 120  
 STENGEL, E.E., 128, 129, 226, 235,  
 269, 270, 271, 273  
 STEPHEN, L., 466  
 STERNBERGER, D., 3, 15, 17, 25, 504,  
 559  
 STIEGLITZ, L., 228  
 STIELER, G., 97  
 STIER-SOMLO, F., 11  
 STIMMING, M., 349  
 STIRNIMANN, J., 40  
 STRAHM, H., 103  
 STRAUSS, L., 238, 466, 470, 471, 561,  
 562  
 STRUVEN, G.-A., 204  
 STRYK, S., 204, 205  
 STUMPF, TH., 355, 379  
 STUPPERICH, R., 403  
 STÜRMER, K., 48, 303  
 STÜRMER, M., 513  
 SUÁREZ, F., 89, 90, 92, 94, 105  
 SUERBAUM, W., 45  
 SULLIVAN, J., 292  
 SWOBODA, H., 54, 55  
 SYDOW, R., von, 201

- TANNER, J. R., 306  
 TANNERY, P., 97  
 TARDIF, E.-J., 202  
 TATARIN-TARNHEYDEN, E., 21  
 TAYLOR, A.E., 466  
 TEEUWEN, S.W.J., 46, 59  
 TELLENBACH, G., 286  
 TENBRUCK, F.H., 198  
 TEODORO LELIO (vescovo), 199, 200  
 TERTULLIANO, 33, 36, 39, 40, 42, 44-47, 87, 118, 119, 122, 139, 147, 148  
 TEWES, A., 208  
 TEZNER, F., 232, 386, 417, 423, 424, 471  
 THEINER, A., 84  
 THEOFRIED VON ECHTERNACH, 71, 73  
 THIEME, H., 123, 435  
 THILO, L., 505  
 THOMA, R., 11, 21  
 THOMAS, K., 464  
 THOMAS, P., 134  
 TIBERIO, 35  
 TIERNEY, B., 145, 147, 301, 309, 310, 311, 312, 334, 339  
 TITUS, G., 401  
 TITO, 118  
 TOMMASO D'AQUINO (santo), 67, 77-79, 106, 138, 144, 158, 160, 185, 195, 196, 304  
 TÖNNIES, F., 222, 464, 465, 466, 468, 469, 471, 473, 475  
 TÖPFER, B., 348, 379, 393  
 TORQUEMADA, J. DE, 145, 340, 341, 342, 343, 455  
 TRENDELENBURG, A., 183  
 TREUMANN, R., 427, 450  
 TRIEPEL, H., 367  
 TRIONFO, A., 197, 198, 319, 335  
 TROELTSCH, E., 50, 230, 312, 394, 428, 431, 434, 450  
 TSCHACKERT, P., 334  
 TÜCHLE, H., 58, 63, 281, 311  
 TUNMORE, H., 305  
 TÜTSCH, H.E., 14, 22  
 UEBERWEG, F., 164  
 UHLAND, R., 420  
 ULLMANN, E. VON, 489  
 ULLMANN, W., 187, 234, 235, 236, 238, 248, 249, 262, 309, 311, 315, 318, 338, 339, 471  
 ULNER, H., *vedi* Figulus,  
 ULPIANO, 39, 174, 236, 267, 281  
 UMBERTO DI SILVA CANDIDA (cardinale), 67  
 UNGER, J., 174  
 UNRUH, A., 513  
 URBANO VI (papa), 308  
 USSANI, V., 116  
 VADALÀ PAPALE, G., 233  
 VALERIO MASSIMO, 35  
 VANSTEENBERGHE, E., 346, 347, 380  
 VATEL, E. DE, 219, 220, 345, 456, 477, 478, 503, 504  
 VÁZQUEZ, G., 84, 433  
 VENDELINUS, M.F., 409  
 VERDROSS, A., 211  
 VEROSTA, S., 211  
 VERRUA, P., 149  
 VESPASIANO, 118, 119  
 VICAT, PH., 34  
 VISCHER, A.F., 68  
 VISCHER, F. TH., 68  
 VITELLIO, 118  
 VITORIA, F. de, 433  
 VITRIARIUS, PH. R., 420  
 VITTON, P., 40  
 VOEGELIN, E., 2, 21, 22  
 VOGL, S., 89  
 VOIGT, A., 49, 50, 58, 273, 398, 426, 432, 441, 470  
 VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., 346, 347, 376, 382, 388  
 VOLLGRAF, K.F., 228  
 VONDERBECK, H.-J., 22, 23  
 VOOGHT, P. de, 298, 299, 302  
 VORLANDER, K., 228

- WAHL, A., 3, 461  
 WAHRMUND, L., 126, 127, 129, 134  
 WAITZ, G., 19, 270, 517, 519, 522  
 WALCH, J.G., 216, 217, 221  
 WALEY, D., 181, 239, 240, 241, 245, 247, 258  
 WALTHER, C., 349, 457, 489  
 WARNKOENIG, L.A., 201, 207  
 WARNOCK, G. J., 100  
 WARRENDER, H., 466  
 WATANABE, M., 348, 349, 353, 355, 362, 366, 372, 379, 380  
 WATKINS, J.W.N., 465  
 WATT, J., 309  
 WEBB, C.C.J., 338  
 WEBER, B., 539  
 WEBER, M., 2, 3, 21, 179, 232, 240, 241, 242, 246, 253, 254, 258, 394, 413, 414, 416, 425  
 WEBER, O., 332  
 WEBER, W., 45  
 WEERDA, J., 408  
 WEGSCHEIDER, J.A.L., 407  
 WEHLEN, W., 69  
 WEHLER, H.-U., 512, 524  
 WEIDEMANN, W., 525  
 WEIGEL, E., 107  
 WEILL, G., 427  
 WELCKER, C., 509, 551  
 WELZEL, H., 460, 462  
 WENCK, K., 286, 298, 315  
 WENGER, L., 120, 121  
 WERMINGHOFF, A., 305, 366  
 WERNER, K., 88, 403  
 WERNZ, F.X., 146  
 WESENBERG, G., 174, 176, 177, 178, 179, 181  
 WET JENSEN, H. de, 557  
 WICQUEFORT, A. van, 217  
 WIDENGREN, G., 143  
 WIEACKER, F., 113, 114, 115, 116, 192, 193, 236, 239, 433, 469  
 WIKENHAUSER, A., 142  
 WILHELM, F., 271  
 WILHELM, TH., 517, 518  
 WILKINS, B.T., 554  
 WILKS, M., 197, 232, 249, 286  
 WILLI, H.U., 554, 558  
 WILLMS, B., 469, 470, 471  
 WILPERT, P., 388, 389  
 WILSON, R. McLACHLAN, 143  
 WINDSCHEID, B., 209  
 WINTER, A., 529  
 WINTERS, P. J., 432, 436, 440, 444, 446, 450  
 WISSOWA, G., 53, 114, 182  
 WOHLHAUPTER, E., 123, 318  
 WOLF, E., 135, 428  
 WOLF, J.G., 115  
 WÖLFEL, K., 69  
 WOLFF, CH., 108, 193, 459, 477  
 WOLFF, E., 77, 130280, 432, 433, 435, 446, 450, 453, 459  
 WOLFF, G., 218  
 WOLFF, H.J., 5, 13, 14, 22, 23, 111, 136, 138, 153, 164, 173, 174, 176, 177, 252, 253, 254, 283, 492  
 WÖLFFLIN, E. von, 73  
 WOLLSEIFFEN, S., 469  
 WOLTERS, F., 455  
 WOLZENDORFF, K., 386, 507  
 WOODBINE, G., 192  
 WOODWARD, E.L., 535  
 WOOLF, C.N.S., 235  
 WRETSCHKO, A. von, 265, 266, 271  
 WUILLEUMIER, P., 37  
 WUNDERLICH, A., 127  
 WUNDT, M., 86, 89, 91  
 WÜRDTWEIN, S.A., 380  
 WURM, C.F., 212  
 WÜRTEMBERGER, TH. Jr., 540  
 ZABARELLA, F., 148, 150, 151, 156, 162, 167, 286, 311, 318, 319, 322, 323, 325, 327, 336, 456, 457  
 ZACHARIA, K S., 208, 498, 519, 526, 530  
 ZAHN, M., 502  
 ZECHLIN, E., 537  
 ZEDLER, J.H., 134

- ZEMANEK, K., 210, 211  
ZEMECKE, J., *vedi* Giovanni Teutonico  
ZEPPER, W., 408, 409  
ZEUMER, K., 123, 124, 128, 269, 270, 272, 367  
ZIEBURA, G., 518  
ZIMMERMANN, A., 93, 107, 252, 276, 346  
ZIMMERMANN, C., 97  
ZIMMERMANN, HA., 249, 421  
ZIMMERMANN, HE., 308  
ZIPPELIUS, R., 452  
ZITELMANN, E., 154, 164  
ZIWSA, C., 56  
ZOEPPFEL, R., 266  
ZONTA, G., 311  
ZUBER, W., 463  
ZUM BACH, C.A., 521, 522, 530  
ZWEIG, E., 495  
ZWINGLI, U., 60  
ZWYSSIG, K., 19, 23

## INDICE SOMMARIO

<i>Introduzione all'edizione italiana</i> . . . . .	V
<i>Abbreviazioni</i> . . . . .	XV
<i>Prefazione alla prima edizione</i> . . . . .	XIX
<i>Prefazione alla seconda edizione</i> . . . . .	XXI
<i>Introduzione alla IV edizione</i> . . . . .	XXV

### INTRODUZIONE

1. Il concetto della rappresentanza: un problema tedesco? . . . . .	1
2. Situazione del dibattito e definizione dei compiti . . . . .	18

### Parte Prima

#### SULLA STORIA ANTICA E MEDIEVALE DEL TERMINE

##### CAPITOLO I

##### *REPRAESENTARE E REPRAESENTATIO* NELLA LETTERATURA LATINA, NELLA GIURISPRUDENZA CLASSICA E NELLA PRIMA PATRISTICA

3. Letteratura latina e giurisprudenza romana . . . . .	33
4. Tertulliano . . . . .	44
I. Carattere rappresentativo dei sinodi protocristiani e delle assemblee provinciali romane? . . . . .	46
II. La rappresentazione del corpo di Cristo . . . . .	57

##### CAPITOLO II

##### LA RAPPRESENTAZIONE EUCARISTICA

5. La disputa di Berengario sull'eucaristia. . . . .	67
6. La formula della rappresentazione eucaristica in Tommaso d'Aquino . . . . .	77

7.	<i>Excursus</i> : sulla storia della terminologia gnoseologica . . . . .	86
I.	Le specie rappresentanti nella dottrina scolastica della percezione . .	87
II.	La rappresentazione gnoseologica. . . . .	95
III.	Il concetto di rappresentazione in Leibniz . . . . .	101
IV.	Psicologia e ontologia della comprensione del mondo esterno . . . .	108

## CAPITOLO III

LA LINGUA DEL DIRITTO NELLA TARDA ANTICHITÀ  
E NELL'ALTO MEDIO EVO

8.	La lingua delle costituzioni imperiali . . . . .	113
9.	Le leggi delle tribù germaniche . . . . .	122

## Parte Seconda

IL TERMINE “REPRÆSENTATIO” NELLA TERMINOLOGIA GIURIDICA,  
ECCLESIOLOGICA E POLITICA DEL TARDO MEDIO EVO E  
DELL'ETÀ MODERNA FINO AL XIX SECOLO

## CAPITOLO IV

## “REPRÆSENTATIO” E LUOGOTENENZA

10.	Premessa . . . . .	133
11.	“Corpus mysticum” e “persona repræsentata” . . . . .	136
I.	Il termine “ <i>repræsentatio</i> ” e il significato di “vicarietà”. . . . .	136
II.	“ <i>Repræsentatio</i> ”: rappresentanza del “corpus mysticum Christi”? . .	139
III.	La dottrina della “persona repræsentata” . . . . .	153
IV.	Ricapitolazione . . . . .	168
12.	Rappresentazione e vicarietà . . . . .	172
I.	La vicarietà nel diritto romano . . . . .	172
II.	La trattazione del problema nel Medio Evo . . . . .	178
III.	La “ <i>repræsentatio</i> ” come designazione tecnica della vicarietà di- retta . . . . .	182
IV.	Il retroterra storico-filologico della liturgia della messa . . . . .	193
13.	“ <i>Repræsentatio</i> ”: personificazione di un ruolo. Il termine “ <i>repræsentatio</i> ” nel diritto successorio e nel diritto internazionale . . . . .	195
I.	Personificazione di un ruolo e “ <i>repræsentatio</i> ” di uno <i>status</i> . . . .	195
II.	Lo “ <i>ius repræsentationis</i> ” nel diritto successorio . . . . .	200
III.	La “ <i>repræsentatio</i> ” nel diritto internazionale . . . . .	209

CAPITOLO V  
REPRÆSENTATIO IDENTITATIS

14.	Personificazione collegiale di una pluralità. L'equiparazione di una parte al tutto, secondo la teoria delle corporazioni . . . . .	225
I.	Il <i>Defensor pacis</i> di Marsilio da Padova. Sovranità popolare e sistema rappresentativo nel Medio Evo? . . . . .	225
II.	Lo "ius repræsentationis" nel diritto successorio . . . . .	238
III.	Il concetto della "valentior pars" . . . . .	248
IV.	Specie della "repræsentatio" secondo Giovanni da Segovia . . . . .	251
V.	"Repræsentatio" dell'identità . . . . .	254
VI.	"Repræsentatio" collegiale del comune cittadino e principio di maggioranza . . . . .	261
VII.	Convergenza nell'idea del corpo deliberativo permanente . . . . .	267
VIII.	La dottrina del collegio dei principi elettori in Lupold von Bebenburg, Guglielmo da Ockham e Konrad von Megenberg . . . . .	269
15.	La critica politico-ecclesiastica di Guglielmo da Ockham a Marsilio da Padova. L'idea dell'organicità . . . . .	282
16.	Rappresentanza della comunità riunita. L'idea della "repræsentatio identitatis" del movimento conciliare . . . . .	297
I.	Ockham e il conciliarismo . . . . .	297
II.	Conciliarismo: costituzionalismo ecclesiastico? . . . . .	303
III.	Le origini interne alla Chiesa . . . . .	307
IV.	L'idea del concilio in Konrad von Gelnhausen e in Heinrich von Langenstein: risposta allo scisma . . . . .	314
V.	Premesse e conseguenze teorico-corporative . . . . .	317
VI.	Struttura e funzione dei concili riformatori . . . . .	326
VII.	Interpretazione vetero-giuridico-corporativa e oriental-ierocratica della metafora "corpus-caput": la restaurazione anticonciliaristica del papato . . . . .	337

CAPITOLO VI  
RAPPRESENTANZA E POTERE

17.	Rappresentanza e consenso. La dottrina dell'ordinamento per gradi di Nicolò Cusano e il suo concetto della rappresentanza intermediaia . . . . .	345
I.	Il carattere sintetico dello scritto riformatore <i>De concordantia catholica</i> . . . . .	345
II.	Il punto di partenza: la supremazia del concilio . . . . .	351
III.	Il papato nella <i>Concordantia catholica</i> . . . . .	355
IV.	La doppia rappresentanza della Chiesa . . . . .	360
V.	Rappresentanza e consenso . . . . .	364
VI.	I gradi di unità . . . . .	371

VII.	La svolta cusana nella politica ecclesiastica: il papa come capo e come “complicatio” della Chiesa . . . . .	379
VIII.	Il collegio dei cardinali e il consiglio del principe . . . . .	384
18.	Sugli esordi della rappresentanza parlamentare . . . . .	390
I.	Conciliarismo e parlamentarismo . . . . .	390
II.	Il <i>Locus de synodis</i> nell’ortodossia luterana. . . . .	398
III.	La concezione del concilio nella teologia riformata . . . . .	407
IV.	Il modello inglese . . . . .	411
V.	La rappresentanza per ceti territoriali . . . . .	415
VI.	<i>Althusius</i> : la dottrina della doppia rappresentanza . . . . .	435
19.	Rappresentanza della persona dello Stato . . . . .	454
I.	Rappresentanza monarchica. . . . .	454
II.	Ugo Grozio. . . . .	456
III.	Johann Christoph Beckmann: rappresentanza della persona dello Stato . . . . .	459
IV.	Hobbes . . . . .	464
V.	Emer de Vattel. . . . .	477
VI.	Facoltà rappresentativa dello Stato e potere di rappresentanza. . . . .	478
VII.	Introversione del concetto della facoltà rappresentativa dello Stato nel protoromanticismo tedesco . . . . .	482
VIII.	Il diritto di rappresentanza dell’autorità statale . . . . .	488
20.	Sul concetto della rappresentanza della Rivoluzione Francese . . . . .	493
I.	Sieyès e la Costituzione Francese del 1791. . . . .	493
II.	La sua eco in Germania . . . . .	496
III.	Il concetto kantiano della vera repubblica . . . . .	498
IV.	La divisione costituzionale della rappresentanza fra monarchia e cittadinanza in Francia. La critica rivoluzionaria. . . . .	503
V.	Sistema rappresentativo e principio monarchico . . . . .	505
VI.	Rappresentanza come organizzazione del potere della ragione: Guizot e i dottrinari . . . . .	535
VII.	La rappresentanza naturale della nazione secondo Karl von Rotteck. . . . .	543
VIII.	Rappresentanza attuale e virtuale: Edmund Burke. . . . .	552
	<i>Indice dei nomi</i> . . . . .	563

# UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI  
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

## PUBBLICAZIONI

### QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- Vol. 1 (1972), 8°, p. 486  
Vol. 2 (1973), 8°, p. 798  
Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041  
Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140  
Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648  
Vol. 8 (1979), 8°, p. 564  
Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590  
Vol. 10 (1981), 8°, p. 584  
Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200  
Vol. 13 (1984), 8°, p. 782  
Vol. 14 (1985), 8°, p. 646  
Vol. 15 (1986), 8°, p. 748  
Vol. 16 (1987) - Riviste giuridiche italiane (1865-1945), 8°, p. 718  
Vol. 17 (1988), 8°, p. 640  
Vol. 18 (1989), 8°, p. 744  
Vol. 19 (1990), 8°, p. 736  
Vol. 20 (1991) - François Gény e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 588  
Vol. 21 (1992), 8°, p. 750  
Vol. 22 (1993) - Per Federico Cammeo, 8°, p. 706  
Vol. 23 (1994), 8°, p. 554  
Vol. 24 (1995), 8°, p. 620  
Vol. 25 (1996), 8°, p. 810  
Vol. 26 (1997), 8°, p. 744  
Vol. 27 (1998), 8°, p. 590  
Vol. 28 (1999) - Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica, due tomi in 8°, p. 1180  
Vol. 29 (2000), 8°, p. 578  
Vol. 30 (2001), due tomi in 8°, p. 988  
Vol. 31 (2002) - L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive, due tomi in 8°, p. 950  
Vol. 32 (2003), 8°, p. 796  
Vol. 33-34 (2004-2005) - L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1408  
Vol. 35 (2006), due tomi in 8°, p. 1120

### BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- 1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO  
Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972  
Atti, a cura di Paolo Grossi  
(1973), 8°, p. 484

- 2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS  
Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna  
(1974), 8°, p. 399
- 3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO  
Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico  
Vol. I: Da Hobbes a Bentham  
(1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO  
GIURIDICO ITALIANO  
(1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « UN ALTRO MODO DI POSSEDERE »  
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria  
(1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO  
con particolare riguardo alla Germania  
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco  
Vol. I (1980), 8°, p. 560  
Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTO-  
CENTO TEDESCO  
(1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDEN-  
TALE  
Trad. di Alessandra Maccioni  
(1981), 8°, p. 465
- 10 Gioele Solari, SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO  
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)  
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari  
(1980), 8°, p. 259
- 11/12 CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO  
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher  
(1981), 8°, p. 1527
- 13 LA « CULTURA » DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE  
Atti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983  
A cura di Paolo Grossi  
(1984), 8°, p. VI-198
- 14 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO  
LAICO  
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio  
(1983), 8°, p. VIII-124
- 15 Emanuele Castrucci, TRA ORGANICISMO E « RECHTSIDEE »  
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann  
(1984), 8°, p. XIV-202

- 16 Pietro Barcellona, I SOGGETTI E LE NORME  
(1984), 8°, p. IV-204
- 17 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS  
I. Genesi del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette  
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI  
I. Il progetto costituzionale  
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS  
II. Dal sistema alla teoria generale  
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE  
La formazione della nozione di interesse legittimo  
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, LO STATO IMMAGINARIO  
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra Ottocento e Novecento  
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA - STRUMENTI D'INDAGINE E IPOTESI DI LAVORO  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985  
A cura di Paolo Grossi  
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, STILE FIORENTINO  
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950  
(1986), 8°, p. XV-230
- 24 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI  
II. La scoperta del diritto amministrativo  
(1987), 8°, p. VIII-254
- 25 Bernardo Sordi, TRA WEIMAR E VIENNA  
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra  
(1987), 8°, p. 378
- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO  
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat  
(1987), 8°, p. VIII-88
- 27 Paolo Grossi, « LA SCIENZA DEL DIRITTO PRIVATO »  
Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo - 1893-1896  
(1988), 8°, p. IX-206
- 28 LA STORIOGRAFIA GIURIDICA SCANDINAVA  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 22-23 maggio 1987  
A cura di Paolo Grossi  
(1988), 8°, p. VI-87

- 29 LA CULTURE DES REVUES JURIDIQUES FRANÇAISES  
A cura di André-Jean Arnaud  
(1988), 8°, p. IV-144
- 30 Adam Smith, LEZIONI DI GLASGOW  
Introduzione a cura di Enzo Pesciarelli  
Traduzione di Vittoria Zompanti Oriani  
(1989), 8°, p. CXXVIII-766
- 31 Thilo Ramm, PER UNA STORIA DELLA COSTITUZIONE DEL LAVORO  
TEDESCA  
A cura di Lorenzo Gaeta e Gaetano Vardaro  
(1989), 8°, p. 195
- 32 PIERO CALAMANDREI - Ventidue saggi su un grande maestro  
A cura di Paolo Barile  
(1990), 8°, p. 556
- 33 IL PENSIERO GIURIDICO DI COSTANTINO MORTATI  
A cura di Mario Galizia e Paolo Grossi  
(1990), 8°, p. 644
- 34/35 HISPANIA - ENTRE DERECHOS PROPIOS Y DERECHOS NACIONALES  
Atti dell'incontro di studio - Firenze/Lucca 25, 26, 27 maggio 1989  
A cura di B. Clavero, P. Grossi, F. Tomas y Valiente  
Tomo I (1990), 8°, p. VI-530  
Tomo II (1990), 8°, p. IV-531-1036
- 36 Osvaldo Cavallar, FRANCESCO GUICCIARDINI GIURISTA  
I ricordi degli onorari  
(1991), 8°, p. XXII-396
- 37 Bernardo Sordi, L'AMMINISTRAZIONE ILLUMINATA  
Riforma delle Comunità e progetti di Costituzione nella Toscana leopoldina  
(1991), 8°, p. 424
- 38 Franco Cipriani, STORIE DI PROCESSUALISTI E DI OLIGARCHI  
La Procedura civile nel Regno d'Italia (1866-1936)  
(1991), 8°, p. X-536
- 39 Bartolomé Clavero, ANTIDORA  
Antropología católica de la economía moderna  
(1991), 8°, p. VI-259
- 40 Giovanni Cazzetta, RESPONSABILITÀ AQUILIANA E FRAMMENTAZIONE  
DEL DIRITTO COMUNE CIVILISTICO (1865-1914)  
(1991), 8°, p. IV-564
- 41 Paolo Grossi, IL DOMINIO E LE COSE  
Percezioni medievali e moderne dei diritti reali  
(1992), 8°, p. 755

- 42 L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO  
Strumenti, destinatari, prospettive  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 6-7 novembre 1992  
A cura di Paolo Grossi  
(1993), 8°, p. VIII-440
- 43 PERIODICI GIURIDICI ITALIANI (1850-1900) - Repertorio  
A cura di Carlo Mansuino  
(1994), 8°, p. XIV-368
- 44 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE  
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - I  
(1994), 8°, p. XXII-603
- 45 Luca Mannori, IL SOVRANO TUTORE  
Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)  
(1994), 8°, p. VIII-486
- 46 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE  
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - II  
(1996), 8°, p. XVI-448
- 47 Bartolomé Clavero, TOMÁS Y VALIENTE  
Una biografía intelectual  
(1996), 8°, p. XXXVI-374
- 48 Costantino Mortati, L'ORDINAMENTO DEL GOVERNO NEL NUOVO DIRITTO PUBBLICO ITALIANO  
Ristampa inalterata, con una prefazione di Enzo Cheli  
(2000), 8°, p. X-234
- 49 Costantino Mortati, LA COSTITUZIONE IN SENSO MATERIALE  
Ristampa inalterata, con una premessa di Gustavo Zagrebelsky  
(1998), 8°, p. XXXVIII-212
- 50 GIURISTI E LEGISLATORI  
Pensiero giuridico e innovazione legislativa nel processo di produzione del diritto  
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-28 settembre 1996  
A cura di Paolo Grossi  
(1997), 8°, p. VIII-530
- 51 Pio Caroni, SAGGI SULLA STORIA DELLA CODIFICAZIONE  
(1998), 8°, p. XX-270
- 52 Paolo Grossi, ASSOLUTISMO GIURIDICO E DIRITTO PRIVATO  
(1998), 8°, p. X-474
- 53 Giovanni Cazzetta, PRÆSUMITUR SEDUCTA  
Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna  
(1999), 8°, p. IV-426
- 54 Stefano Mannoni, POTENZA E RAGIONE  
La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)  
(1999), 8°, p. IV-276

- 55/56 Sergio Caruso, LA MIGLIOR LEGGE DEL REGNO  
Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden  
(1584-1654)  
Tomo I (2001), 8°, p. IV-432  
Tomo II (2001), 8°, p. IV-433-1024
- 57 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO  
LAICO  
III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf  
(2001), 8°, p. VIII-106
- 58/59 Maurizio Fioravanti, LA SCIENZA DEL DIRITTO PUBBLICO  
Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento  
Tomo I (2001), 8°, p. XXII-572  
Tomo II (2001), 8°, p. IV-573-918
- 60 Raffaele Volante, IL SISTEMA CONTRATTUALE DEL DIRITTO COMUNE  
CLASSICO  
Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani  
(2001), 8°, p. IV-502
- 61 CODICI  
Una riflessione di fine millennio  
Atti dell'incontro di studio - Firenze, 26-28 ottobre 2000  
A cura di Paolo Cappellini e Bernardo Sordi  
(2002), 8°, p. VIII-604
- 62 Pietro Costa, IURISDICTION  
Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)  
Ristampa  
(2002), 8°, p. XCVI-412
- 63 Mario Piccinini, TRA LEGGE E CONTRATTO  
Una lettura di *Ancient Law* di Henry S. Maine  
(2003), 8°, p. XVI-286
- 64 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO  
Tomo I (1910-1927)  
A cura di Maria Vismara Missiroli  
(2005), 8°, p. XVIII-592
- 65 Ferdinando Mazzarella, NEL *SEGNO* DEI TEMPI  
Marchi persone e cose dalla corporazione medievale all'impresa globale  
(2005), 8°, p. 530
- 66 Michele Pifferi, *GENERALIA DELICTORUM*  
Il *Tractatus criminalis* di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale  
(2006), 8°, p. 468
- 67 Maria Rosa Di Simone, PERCORSI DEL DIRITTO TRA AUSTRIA E ITALIA  
(SECOLI XVII-XX)  
(2006), 8°, p. XII-374
- 68 Franco Cipriani, SCRITTI IN ONORE DEI *PATRES*  
(2006), 8°, p. XIV-502

- 69 Piero Fiorelli, INTORNO ALLE PAROLE DEL DIRITTO  
(*in preparazione*)
- 70 Paolo Grossi, SOCIETÀ, DIRITTO, STATO  
Un recupero per il diritto  
(2006), 8°, p. XX-346
- 71 Irene Stolzi, L'ORDINE CORPORATIVO  
Poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista  
(2007), 8°, p. IV-464
- 72 Hasso Hofmann, RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE  
Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento  
(2007), 8°, p. XL-586
- 73 Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, GOVERNO E PARTITI NEL PENSIERO  
BRITANNICO (1690-1832)  
(2007), 8°, (*in preparazione*)
- 74 Giovanni Cazzetta, SCIENZA GIURIDICA E TRASFORMAZIONI SOCIALI  
Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento  
(2007), 8°, p. X-388

***Per Informazioni e Acquisti***

Dott. A. Giuffrè Editore S.p.A. - Via Busto Arsizio, 40 - 20151 Milano  
Tel. 02/380.892.90 - Fax 02/380.095.82  
<http://www.giuffre.it>

Centri di documentazione e di distribuzione Giuffrè





€ 58,00  
2474-50

