



diritto & religioni

Semestrale
Anno XII - n. 1-2017
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

23



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XII - n. 1-2017
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttori
Mario Tedeschi - Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

M. Jasonni, L. Musselli (†)

G.J. Kaczyński, M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco, R. Rolli

P. Stefani

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

*Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche*

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Antonio Giuseppe Maria Chizzoniti - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Francesco Rossi - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura - Prof. Ilaria Zuanazzi.

ALDO VENDEMIATI, «*Il diritto naturale. Dalla scolastica francescana alla riforma protestante*». Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2016, pp. 1-128.

Il tema delle origini dogmatiche e dell'inquadramento temporale «razionale» del moderno giusnaturalismo è oggetto di una costante attenzione da parte degli studiosi¹.

Aldo Vendemiati, con questo suo agile volume che coniuga sintesi e densità concettuale, ha inteso riproporre la questione prospettando nella scolastica francescana un via autonoma dalla tradizionale strada maestra aristotelico-tomista, nella maturazione di un diritto naturale «moderno»: una via che mette in seria discussione l'inquadramento temporale tracciato dalla recente dottrina e le sue partizioni ideologiche dei sistemi di pensiero in via di progressiva emancipazione dal portato della *lex naturale* quale legge di Dio².

L'abbandono della concezione giusnaturalista di radice tomista, in altre parole, avrebbe ben diversi prodromi che non le dottrine giusrazionaliste di Grozio ed il riconoscimento tributatogli dal pensiero accademico -in primo luogo protestante-postwestfalico di Samuel Pufendorf (p.100) o di Christianus Thomasius³.

In realtà, i segnali di un maturo diritto naturale pre-moderno sussisterebbero già nel pensiero francescano e la loro vitalità sarebbe tanto prorompente da «scardinare la sintesi tomista (che, pure, era) considerata il culmine della riflessione giuridico-politica medievale» (p.16). Sicché, avverte Vendemiati: «Nell'era moderna il diritto naturale si trova nella condizione del figlio conteso che finisce con l'essere squartato in due metà» (p.107). In certo modo il clima nascente contribuisce a rompere quell'intreccio, giudicato incorruttibile, tra diritto, filosofia e teologia e che nella cultura medievale aveva offerto ai giuristi, sia canonisti che glossatori, l'appiglio teorico a rappresentare gli istituti legali come elaborazioni «eterne» sebbene rese imperfette dalla caduta adamitica⁴.

L'A. prende atto che, sul finire del Duecento, le dottrine sulla legge naturale convergono tutte nel ritenere suoi caratteri precipui, attingendo alla cultura classica

¹ La tendenza alla deflagrazione dell'unità sapienziale del medioevo, emergente nel XIII secolo, abbraccia in un complesso ed articolato scenario anche la schiera dei civilisti, a partire da Accursio e si materializza nella consapevolezza per il giurista della glossa della non necessarietà del sapere teologico, giacché «la *scientia iuris* è emersa ormai dall'indistinta *sapientia* dell'alto Medioevo». Si veda, sul punto, MANLIO BELLOMO, «*Ius commune*» in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento* (a cura di A. Melloni) Vol. II, Soc. Ed. Il Mulino, Bologna, 2010, p. 1027.

² assai diverso avviso PAOLO GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Bari-Roma, 1995, pp. 27 ss., secondo il quale sarebbe «aberrante l'idea di rompere l'unità di fondo dell'età medievale». Vedi anche AA.Vv., *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (a cura di L. Bianchi), Louvain-la-Neuve, 1995.

³ Vendemiati, nell'economia di questo ottimo progetto di ricerca, rinuncia nella sua indagine a tracciare l'impatto del nuovo pensiero francescano sulla cosmologia medievale. Si rinvia per approfondimenti, su questo specifico versante, a LUISA VALENTE, *Deus est ubique, ergo alicubi? Ubiquité et présence de Dieu dans le monde au XII^e siècle*, in AA.Vv., *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e – XVI^e siècles)*, Actes du Colloque International Université de Fribourg (Suisse), 12-14 mars 2015, Barcelona-Roma, 2017, pp.17 ss.

⁴ CARLO FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 189.

⁵ MANLIO BELLOMO, «*Ius commune*» cit., p.1030.

e patristica, la teologicità, la biologicità e la razionalità, ma è nell'evangelismo sociale francescano che il diritto naturale sussume in sé un nuovo e più rivoluzionario inquadramento concettuale (p.107). Volontarismo, pauperismo e individualismo sono i tre punti di fuga che trasformano la natura teologica del diritto naturale e sono in grado di attribuirgli un carattere razionale, illuminista. Occorre tuttavia procedere con cautela nel distinguere tra «volontarismo e nominalismo in quanto modello-tipo di pensiero» e «il pensiero storicamente definito dei maestri francescani», giacché «bisognerebbe guardarsi bene dall'attribuire posizioni relativiste o positiviste a Scoto o Ockham (...)» salvo accettare il rischio di «farne una presentazione aprioristica e caricaturale» (p. 108).

Vendemiati affronta così la questione della rottura dell'equilibrio tomista, emersa già sul finire del XIII secolo, ma mette in guardia circa sbrigative schematizzazioni delle forze antagoniste in campo (maestri parigini aristotelico-averroisti; francescani; aristotelici moderati domenicani). Egli sottolinea, infatti, che il quadro ottimista e fiducioso con cui San Tommaso elabora la tendenza dell'uomo al conoscere, nella formula della *participatio legis aeternae in creaturali natura*, «non era da tutti condiviso» (p. 22). Al contrario, i moti di disincanto e di contestazione che abbracciano insieme tanto teologia e spiritualità, quanto rivendicazioni sociali ed economiche, si materializzano volta per volta in correnti settarie (movimenti ereticali)⁵ e nelle dottrine erudite di Gioacchino da Fiore, per giungere al *Defensor pacis* con cui Marsilio teorizza l'autosufficienza della filosofia da Dio, in quanto «sapere razionale non subalterno» (p. 24).

La questione di fondo sembra dunque far leva sul metodo della conoscenza: sull'autosufficienza del metodo proprio di ogni scienza (filosofia, teologia, legge), anticipando di alcuni secoli non solo le posizioni chiarificatrici di Althusio sulla distinzione dei metodi scientifici⁶, ma dando prova di un atteggiamento assai più reattivo di quanto non aleggiasse nel più pratico e deterministico pensiero dei glossatori, i quali si arrestavano, come farà Bartolo da Sassoferrato, nella contrapposizione tra *ius commune* e *iura propria*, alla disamina e al dissezionamento delle *figurae iuridicae*⁷, non sfiorandoli minimamente il proposito di mettere in discussione gli stessi cardini sistematici del pensiero corrente e le articolazioni sussistenti tra i saperi scientifici.

In questo quadro, San Bonaventura reagisce all'averroismo aristotelico non solo per dissenso sui contenuti dottrinali (l'orizzonte deterministico di una storia dell'uomo deprivata di provvidenza e di libertà), ma per metodo, ritenendo necessario l'incontro tra teologia e filosofia e considerando quest'ultima come «un territorio di passaggio (...) uno stadio intermedio incapace di compiersi senza l'ausilio di una luce superiore» (p. 29). Dall'analisi di Vendemiati appare tuttavia altrettanto chiaro che Bonaventura

⁵ Si veda in proposito, AA.VV., *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale, Roma, 19-21 settembre 2005, (a cura di L.Lambertini e L.Sileo), Porto, 2010.

⁶ Cfr. anche ANDREA PADOVANI, *Il titolo De Summa Trinitate et fide Catholica (C. 1.1) nell'esegesi dei glossatori fino ad Azzone, con tre interludi su Irnerio*, in *Manoscritti, editoria e biblioteche dal Medioevo all'età contemporanea. Studi offerti a Domenico Maffei per il suo ottantesimo compleanno* (a cura di M. Ascheri – G. Colli), Roma, 2006, pp. 1075-1123.

⁷ ARTURO CARLO JEMOLO, *Il "Liber Minoritarum" di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e del XIV secolo*, in *Scritti vari di storia religiosa e civile* (scelti e ordinati da F. Margiotta Broglio), Giuffrè, Milano, 1965, pp. 29-74.

non rompe in modo definitivo con San Tommaso: il cardine della ragione umana resta intatto. Ciò appare evidente anche nella corrispondenza tra dottrina bonaventuriana della legge naturale e «ragione retta» dell'Aquinate.

Le divergenze non insistono tanto in ordine all'idea sostanziale del diritto naturale che per Bonaventura è un ordine stabilito da Dio e che subisce gli effetti devastanti del peccato originale e di un diritto che si modella su di esso (*natura instituta; lapsa e restaurata*), quanto nelle dinamiche conoscitive umane della *lex aeterna*, perché in Bonaventura è la volontà a «giocare quel ruolo essenziale» che Tommaso assegna, invece, alle inclinazioni naturali (p. 33).

Il sistema teologico medievale «comune» resiste, dunque, in ordine alla *participatio*: Bonaventura, con la dottrina dell'illuminazione intellettuale per la conoscenza della legge naturale non fa che coordinare *lumen innatum e lumen creatum*, ossia teologia e filosofia, con ciò proponendo un parallelismo con l'ottimistico concorso al sapere dell'uomo tomista, ma divaricando decisamente da questo per il netto rifiuto di ogni «mediazione» concettuale⁸. È questa, sottolinea l'A., «una delle cause psicologiche e spirituali della modificazione del concetto di diritto naturale sin dalla fine del XIII secolo» (p. 108). Vendemiati coglie tuttavia nella «volontà» il punto debole della costruzione di Bonaventura, giacché il *vulnus* del peccato originale ha avuto proprio in questa il suo obiettivo «per cui tutta la struttura appetitiva, teleologica della legge naturale risulta gravemente compromessa» (pp. 33 e 109).

Se in Bonaventura risultano ancor labili i segni di una rielaborazione del sistema tomista, è ancora nell'ambiente accademico francescano di Parigi che la reazione monta (per bocca di Giovanni Peckham) sino ad esplodere nell'aperta condanna dottrinale del 1270 e 1277 da parte del vescovo di Parigi Stefano Tempier (pp. 33 ss. e 110).

Osserva l'A. che l'ortodossia cattolica conservatrice nel condannare l'averroismo neopagano di San Tommaso, ritenendo erroneamente di conservare intatto l'ordine teologico fondato sulle *auctoritates*, non si avvedeva di aver «tracciato il primo solco di una crepa che danneggerà irrimediabilmente l'edificio della sapienza medievale» (p. 36).

Ci si può a questo punto ragionevolmente domandare se una controversia tutta interna al mondo ecclesiale ed in cui affiorano più profonde paure sulla stabilità dei nessi potestativi, al punto da giungere a recidere a colpi di scure ogni voce di dissenso critico sul presunto primato della teologia e del suo rapporto con l'ordine di natura, possa poi offrire una base sufficientemente solida al cambiamento di mentalità che coinvolge l'*homo medievalis*, nella sua complessità di *viator et poenitens*⁹.

Certamente, una reazione radicale al modello aristotelico-tomista è prodotta dal francescano Giovanni Duns Scoto «la cui teologia costituisce un grave passo verso l'oblio del diritto naturale classico» (p.110). Avverte Vendemiati che nel suo pensiero il diritto naturale residua ad un'ombra di sé stesso: «la razionalità è ridotta ad una funzione di

⁸ Il rifiuto di questa «mediazione concettuale» nell'orizzonte tecnico giuridico si traduce nel rifiuto del ricorso ad ogni formula di *factio iuris* volta ad aggirare l'osservanza stretta della *Regula* di San Francesco col fine di eludere il precetto della *paupertas*: è il caso dell'esclusione del *nuncius* (espedito ammesso da Gregorio IX nella bolla *Quo elongati*, 1230) che nella donazione patrimoniale si vorrebbe interporre tra il benefattore donante e la comunità francescana (donataria). Cfr. GIOVANNI TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Giuffrè, Milano, 1964, pp. 23 ss.

⁹ Cfr. JACQUES LE GOFF, *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 1-38.

controllo puramente formale (...) rimane praticamente solo la teologicità» (p.45). La volontà «amante» che traduce filosoficamente il *Deus caritas est* della teologia giovannea¹⁰, annulla la *lex aeterna* e la percezione tomista di Dio come «*Ipsum Esse subsistens*». Si insinua, tuttavia, in questa lettura antirazionale della *lex naturale*, ormai sintetizzata nel principale comandamento dell'amore assoluto verso l'unico Dio, la preoccupazione del filosofo al mantenimento delle istituzioni umane stabilite, alla rassicurante figura di riferimento del potere del Principe, nonostante l'incapacità di questo ad interpretare il diritto in chiave teologica¹¹. Scoto, insomma, sembra suggerire la via dell'affidamento alla potestà civile (anche nella rilettura della condizione di schiavitù e della proprietà privata), l'unica in grado di garantire lo *status quo*, una volta che la *natura lapsa* ha travolto, in seguito al peccato originale, la *natura instituta*.

Vendemiati trae dal tema della *paupertas* (e quindi dall'istituto di diritto umano della proprietà privata) lo spunto esemplare attraverso cui mettere in luce la crisi in atto dei modelli di pensiero trecenteschi¹². A fronte dell'unità logica con cui l'Aquinate teorizza la composizione delle leggi (*lex aeterna*, *lex naturale*, *lex humana* e *lex divina* rivelata) - unità logica che sussiste in forma temperata anche nella gerarchia grazianea delle fonti giuridiche - si contrappone frontalmente e senza compromessi la soluzione francescana di attuazione della sintesi evangelico-pauperistica.

Quel rigore trova in Bonagrazia da Bergamo l'assertore più intransigente al punto da censurare il lassismo con cui Giovanni XXII ammette l'ipotesi di legittimazione della povertà nel *simplex usus facti*, in forma comunitaria¹³. I Francescani, nel vageggiato ristabilimento dell'originario stato di innocenza dell'anteceduta, infrangono l'unità sistematica medievale e rifiutano in radice ogni accomodamento: nessuno *ius poli* su cui «instaurare una (equivoca) eterogeneità tra diritto naturale e diritto positivo» (p.54). Beninteso, la modernità francescana non intende essere un'iconoclastia animata da intenti di rifondazione: nessuna *tabula rasa* del passato, ma una revisione della scienza pregressa.

In tale prospettiva l'A. intende collocare gli elementi di novità introdotti dal pensiero di un altro Maestro francescano della transizione tra XII e XIII secolo: Guglielmo di Ockham. Il *Venerabilis inceptor* propone «elementi di continuità e di innovazione rispetto alla tradizione scolastica e (...) alla sua nozione di diritto naturale» (p.61). Vendemiati, dunque, prende le distanze dalle non poche «semplificazioni storiografiche tendenti ad interpretare a priori i rapporti tra nominalismo e legge naturale»: orientamenti scientifici che, prosegue l'A., non si avvedono del fatto che il nominalismo «non (comporta) l'abbandono della nozione di diritto naturale, bensì una sua ulteriore evoluzione, che di fatto prosegue quella iniziata dal volontarismo realista» (p. 59).

¹⁰ 1 *Giov. 4, 16*. Per un raffronto con l'impostazione giovannea del Cristo-Verbo di Dio, si rinvia a GIORGIO ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, I, Città Nuova ed., Roma, 1998⁷, pp. 48 ss.

¹¹ Nel suo nuovo compito istituzionale di legislatore, il Principe non può esimersi dal considerare, primariamente, i «*negotia regni*» pur tenendo presente il raffronto, e la possibile composizione, tra diritto naturale e diritto umano positivo. Si veda, in argomento, PIERO BELLINI, *La coscienza del Principe*, I, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 325 ss.

¹² Ricchissimi spunti di riflessione sul tema pauperistico medievale possono essere raccolti in MICHEL MOLLAT, *Études sur l'économie et la société de l'Occident médiéval XIIe - XVe s.*, Variorum Reprints, London, 1977, specialmente i saggi nn. XIV-XX.

¹³ Si rinvia ancora alle ineguagliate pagine di GIOVANNI TARELLO, *Profili giuridici* cit., p. 7 e pp. 61 ss.

Insomma: conservata la nozione formale di diritto naturale, il suo contenuto di naturalità è «ridotto ad una conformità alla *recta ratio*» in una totalizzante «relazione diretta dell'uomo con Dio» (p. 112).

La critica mossa da Ockham alla «*via antiqua*» si sviluppa però con diverso spessore nelle opere teologiche (in cui è messo in discussione l'apparato concettuale delle certezze medievali sul mondo, quanto a finalismo e universalismo ordinato) e nelle opere politiche¹⁴. Solo in queste ultime fonti (*Opus nonaginta dierum*; *Breviloquium*; *Dialogus*) infatti, il rinvio al diritto naturale è esplicito, ma la «ribellione» del francescano, osserva l'A., non va spinta troppo oltre misura. Come in Tommaso, anche in Ockham, e per certi versi anche in Gabriel Biel (p.71), esiste un'unità monolitica delle forme del diritto (equità naturale e diritto naturale nonché diritto in senso lato e retta ragione sono correlati ad una *lex positiva* che, per essere «valida», vi si deve armonizzare), mentre l'affermazione che la *recta ratio* sia il fondamento del diritto naturale e che quest'ultimo attinga al comando divino, attenua ogni fermento rivoluzionario nel pensiero ockhamista.

Vendemiati conclude che Ockham, pur avvalendosi dei colpi di lama del suo affilato rasoio con cui tagliar via «*omnia entia qui sunt praeter necessitatem*», non sia possibile espiantare una «categoria (i diritti naturali) culturalmente troppo radicata» (p.70).

Ben più profonda, l'incisione prodotta sulle certezze filosofiche razionaliste medievali dalle cesoie dottrinali di Martin Lutero. Vendemiati, coerentemente con il suo tracciato ricostruttivo, riassume le linee cardinali della contestazione riformista del monaco tedesco: agostiniano, si badi, non francescano.

Il radicalismo che lo ispira promuove una critica sistematica del pensiero scolastico, dalle origini ai suoi sviluppi più attuali: è la ripulsa del nominalismo di Ockham e del volontarismo di Scoto, ma anche del pensiero tomista nella sua interezza (rifiuto dell'ontologia e della dottrina sulle «inclinazioni naturali», non meno che della *participatio* metafisica, dell'*analogia entis* e del finalismo naturale). Ma, avverte chiaramente l'A., quando Lutero si inoltra ad interpretare il ruolo del diritto naturale, ecco allora affiorare un «terreno assai controverso» (p. 76) che svela un pensiero «incoerente e contraddittorio» (pp. 78 e 112)¹⁵ dalle cui sabbie mobili è possibile liberarsi solo al prezzo di una teoria innovativa: la dottrina dei due Regni. Tuttavia il radicalismo di Lutero si esaurisce solo nella scomposizione della scolastica nelle sue porzioni, giacché la concezione di un Dio che conserva la propria sovranità anche nell'ordine temporale del Regno degli uomini riporta la sua dottrina rivoluzionaria nel cuore del pensiero teologico medievale.

Vendemiati ci dice, dunque, che se l'elemento di novità in Lutero è «l'aver posto la relazione tra legge naturale e legge civile all'interno della dottrina dei due Regni» (p. 82), tuttavia, si tratta di un effetto ottico di pura apparenza, la cui modernità si commisura, tutt'al più, alla concessione di una «autonomia relativa dell'ordine secolare» ma che nulla ha a che condividere con il giusnaturalismo del XVII secolo (p. 80).

Quanto a Melantone, che Vendemiati colloca «decisamente nella via moderna del volontarismo nominalista» (p.84), l'idea della sottomissione obbediente dell'uo-

¹⁴ GREGORIO PENCO, *La Chiesa nell'Europa medievale*, Portalupi ed., Casale Monferrato, 2003, p. 283.

¹⁵ Un contraddittorietà sottolineata dai contrapposti orientamenti scientifici della moderna dottrina. Per un panorama di sintesi, GABRIELLA COTTA, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2002.

mo a Dio è anche più marcata di quanto non sia in Lutero. Tuttavia, il dualismo tra *lex Dei* e legge naturale indirizzate a regolare, l'una, l'ordine della carità e, l'altra, l'ordine sociale, non è rigidamente preclusivo, tanto che anche la legge naturale può insegnare a coltivare la dimensione privata della carità: in tal caso, osserva l'A., «se per Lutero l'enfasi va sul contenuto teologico della legge, per Melantone va su quello pedagogico e civile» (p. 87).

A riprova della tesi che individua nella scolastica francescana una sorta di esclusiva nella promozione di un diritto naturale in chiave razionale, starebbe la posizione conservativa ancora sostenuta da Giovanni Calvino, nei confronti del cui pensiero «verrebbe spontaneo collocare il riformatore ginevrino tra i volontaristi e i nominalisti» (p. 91) e persino ammettere che «la sua polemica è diretta in difesa della legge naturale» (p. 90). Secondo Vendemiati, per il quale «sembra incredibile che illustri studiosi abbiano negato importanza alla legge naturale in Calvino» (p. 97), infatti, qui si assiste nuovamente non tanto ad un rifiuto, quanto ad una rielaborazione della categoria giuridica.

Il punto di maggior scollamento con la dottrina tomista starebbe, dunque, nel *locus spiritualis*, ossia la «coscienza» entro cui il diritto/legge naturale è inscritta: «coscienza» che, se in San Tommaso è atto della ragione, qui diviene funzione dell'intelletto, momento di consapevolezza responsabile verso Dio e verso gli uomini e, in ultima analisi, fondamento della *lex civile* e dell'equità.

L'A., inoltre, suggerisce una rilettura più meditata delle soluzioni proposte da altri riformatori protestanti, i quali si sono ben guardati dal gettare alle ortiche la tradizione scolastica: è il caso di Girolamo Zanchi, nei cui confronti «siamo nel pieno della tradizione realista ed intellettualista della legge naturale, pur letta in una cornice riformata» (p. 99); è il caso, ancora, di Giovanni Althusio, il cui pensiero andrebbe depurato dall'impostazione critica di Otto von Gierke, per restituirgli «l'ispirazione teologica della sua dottrina sulla legge naturale» (p. 101). Tolle le novità di Althusio sulla dottrina politica e sul metodo logico tratto da Pietro Ramo, circa la legge naturale «invece, a ben guardare, (...) non troviamo innovazioni contenutistiche. La sua concezione della legge naturale rimane profondamente tradizionale» (p. 102), seguendo pedissequamente la strada indicata da Calvino circa la conoscenza-coscienza che l'uomo acquisisce della legge naturale.

Vendemiati si ricollega così a quella corrente storiografica (lo stesso filone in cui si innesta la «rivoluzione medievale» di Harold J. Berman¹⁶, non meno che del «rinascimento giuridico» di Francesco Calasso¹⁷), che individua nell'alto medioevo l'origine di una fase creativa della scienza giuridica destinata a svilupparsi nel lungo periodo. Ma ci avverte anche, censurando un ulteriore luogo comune circa la presunta monoliticità del diritto ecclesiale classico, sulla diversa traiettoria entro cui canonisti e filosofi della Chiesa muovono le proprie riflessioni rispetto ai glossatori¹⁸ e alla dottrina della Riforma: il dominio teologico di Dio sul mondo e sull'agire dell'uomo ritrova il

¹⁶ HAROLD J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Voll. 2, (ed. italiana a cura di D. Quaglioni) Il Mulino, Bologna, 2010.

¹⁷ FRANCESCO CALASSO, *Medio Evo del Diritto*, I. *Le Fonti*, Giuffrè, Milano, 1954, pp. 345 ss.

¹⁸ Tutto ciò, senza nulla togliere alle straordinarie convergenze del pensiero giuridico *in utroque* verso un'impostazione moderna dell'idea di Stato. Sul punto, JEAN GAUDEMET, *La contribution des romanistes et des canonistes médiévaux à la théorie moderne de l'État*, in ID., *Église et société en Occident au Moyen Age*, Variorum Reprints, London, 1984, saggio XII.

suo consono spazio naturale in un legame puramente intimo, di «coscienza»¹⁹, senza tuttavia interrompere la presenza immanente del diritto naturale nel tessuto sociale, pur ricco di spinte emotive e contraddizioni²⁰, in un rapporto di cui i Francescani si confermano il più autentico metro di misura.

Fabio Vecchi

¹⁹ Si potrebbe discutere sul grado di identificazione della «coscienza» con la nuova percezione della «volontà», potendosi ravvisare nella rielaborazione e nella riconosciuta autonomia dell'elemento volitivo il tratto di comunanza rivoluzionaria tra i giuristi medievali, sia civilisti che canonisti: la rottura dell'unità scientifica e metodologica del sapere medievale, in quanto proiezione divina, corrisponde, insomma, al fenomeno di transizione che corre trasversalmente, dallo statico ed indistinto *status* personale, al dinamico e responsabilizzante atto di volontà, quale elemento nuovo su cui poggiare diritti ed obblighi, verso l'individuazione della moderna categoria dei diritti soggettivi.

²⁰ È utile rammentare quanto, in quei secoli dominati dalla percezione dell'assoluto universalistico, lo spazio tra obbligo morale e rispetto vincolante dei diritti della persona fosse percepito in modo assai labile e che la schiavitù, segnatamente sul finire del Duecento, «venisse a riprendere lena sotto nuove forme». Cfr. ENNIO CORTESE, *La libertà naturale dell'uomo nel pensiero giuridico medievale*, in *Scritti*, Tomo III (a cura di A. e F. Cortese), Il Cigno, Roma, 2013, p. 91.