

LE DUE "CIVITATES"
NEL PENSIERO DI GIACOMO DA VITERBO
IN RIFERIMENTO AL QUADRO INTERPRETATIVO
DELL'AGOSTINISMO MEDIEVALE

AURELIO RIZZACASA
Università di Perugia

L'intuizione agostiniana delle due "Civitates", intese come una significativa visione metaforica della presenza contemporanea del bene e del male nella storia umana, è destinata ad una lunga metamorfosi interpretativa che occupa lo spazio dell'intero agostinismo politico medievale. In queste pagine, ci proponiamo di focalizzare la questione come si propone all'interno del pensiero di Giacomo da Viterbo, con particolare riferimento al suo noto trattato "De Regimine Christiano", che rappresenta l'opera più significativa per la configurazione della natura della Chiesa universale, da intendersi nella storia quale specifica "res publica" delle genti cristiane.

Possiamo meglio chiarire la questione oggetto di questo lavoro osservando che, nel quadro dell'agostinismo politico medievale, le istanze filosofico-teologiche del "De civitate Dei" di Agostino di Ippona vengono reinterpretate alla luce della nota concezione della "plenitudo temporum", dove l'evento storico è considerato come "segno" dell'"eschaton" che si colloca nella misteriosa tensione del divenire del tempo, sempre sospesa tra il "già" e il "non ancora".

È questo l'orizzonte di riferimento in cui Giacomo da Viterbo elabora la sua importante opera, di carattere etico-politico, dall'emblematico titolo "De Regimine Christiano", finalizzata appunto alla difesa della Bolla "Unam Sanctam" di Papa Bonifacio VIII. È precisamente in tale ottica che Giacomo configura l'immagine della Chiesa nei termini di "societas perfecta", all'interno della quale si realizza l'incontro del "sacerdotium" e del "regnum" nella persona del Sommo Pontefice in qualità eminente di Vicario di Cristo. Questi, pertanto, risulta essere il detentore della "summa potestas" che abbraccia e unifica il duplice potere spirituale e temporale.

La situazione delineata dal nostro autore, allora, implica chiaramente il principio operativo del coordinamento gerarchico dei due poteri emblematicamente rappresentati nell'immagine delle "due spade", riposte entrambe nelle mani del sommo Pontefice Romano, sia pure nel riconoscimento di una relativa autonomia dei sovrani terreni il cui "potere regio" resta necessariamente soggetto al controllo e alla ratifica del potere supremo del Pontefice medesimo. Ciò anche se la gamma delle metafore si presenta più vasta nel contesto culturale del medioevo; ricordiamo, infatti, anche quella dei "due soli", nonché quella "del sole e della luna", differenziate ovviamente in base alle diverse accentuazioni tematiche concernenti i rapporti tra i due poteri in questione.

Tale visione teologica del pensiero cristiano medievale, assunta e rielaborata da Giacomo da Viterbo, costituisce indubbiamente l'ultimo e più alto messaggio dell'universalismo della Chiesa concepita essenzialmente come "Regnum Christi", concezione che include costitutivamente la «res publica delle genti cristiane».

L'opera di Giacomo rappresenta pertanto una rilevante elaborazione della dottrina ecclesiologica consegnata dal Medioevo ai secoli venturi, da intendersi quale eredità teologico-spirituale, in cui gli studiosi riconoscono il pregio particolare di poter essere ritenuta il primo trattato "De Ecclesia".

A questo punto, è appena il caso di ribadire che, come noto, lo sfondo storico immediato del "De Regimine Christiano" è dato dalla Bolla "Unam Sanctam" di Bonifacio VIII e dalla controversia tra questo Pontefice e il re di Francia Filippo il Bello, relativa alle pretese immunità fiscali del Clero nei confronti del potere regio. Al contrario, invece, si deve tenere presente che l'orizzonte filosofico si colloca, in senso complessivo, nella lunga e consolidata tradizione dell'agostinismo e, in senso specifico, nella dottrina politico-scolastica di Tommaso d'Aquino, ribadita e adeguata alle circostanze immediate da Egidio Romano nella sua significativa opera "De ecclesiastica Potestate".

Dopo queste considerazioni introduttive, è opportuno addentrarsi nella questione ora proposta precisando che è qui in gioco la gerarchia delle autorità e dei poteri in base al principio paolino secondo cui ogni autorità deriva da Dio, ma l'esercizio storico di questa viene attribuito a differenti fonti del potere. Ciò significa che il centro del dibattito concerne tanto l'autorità del Sommo pontefice Romano quanto quella dell'imperatore del Sacro Romano Impero, nonché quella dei re dei nuovi stati nascenti che si pongono in contrapposizione all'impero stesso.

Tale questione, indubbiamente importante ma senz'altro contingente, viene ricondotta dall'agostinismo medievale ad una per così dire "teologia della storia", in cui il grande e significativo tema della "plenitudo temporum" approda all'idea apocalittica di "compimento", in una situazione nel cui ambito la nuova parusia finale viene rinviata "sine die" ritagliando tutto lo spazio della storia umana tra i due limiti temporali del "già" e del "non ancora". Qui, allora, le due "Civitates" agostiniane, fondate e sostenute dai due "amores", vengono ad indicare l'orizzonte teleologico della storia interpretata sulla linea di una semantica eminentemente escatologica, nella quale le vicende umane prendono corpo e si oggettivano dando peso alle questioni contingenti, tra le quali, appunto, rientra il problema dei "due poteri", spirituale e temporale, nella loro reciproca distinzione e nel loro rapporto di coordinamento, nonché di subordinazione gerarchica.

In quest'ottica, quindi, si delinea un duplice orizzonte: quello storico e quello metastorico, dove la visione delle due "civitates" postula, appunto, il rapporto teologico tra i due orizzonti menzionati. È perciò in tale quadro che l'agostinismo medievale trasforma la "teologia della storia" di Agostino in una "visione politica" dei rapporti dello Stato con la Chiesa intesa quale "societas christiana". È questa, in realtà, una eredità storica che percorre tutto il medioevo e, da Agostino, attraverso Bernardo di Chiaravalle e Ugo da San Vittore (per rimanere alle voci dottrinali più importanti), giunge fino al pensiero di Giacomo da Viterbo. Né possiamo limitarci ai meri riferimenti dottrinali, poiché la questione del rapporto di subordinazione fra i due poteri implica anche note prese di posizione da parte di Pontefici romani, che vanno da Gelasio a Gregorio Magno e da Gregorio VII a Innocenzo III, tanto per ricordare i più conosciuti.

Di fatto, sulla linea indicata, possiamo precisare che, per il nostro pensatore, la Chiesa è, costitutivamente, "societas perfecta" e, storicamente, coincide con l'intera società cristiana. Ciò, naturalmente rientra in un quadro teorico interpretativo nel quale la visione cristiana del reale è considerata come un'immagine monoculturale universale che costituisce la suprema verità di ordine filosofico-teologico. In tale quadro, pertanto, la Chiesa coincide perfettamente con la società umana pienamente evoluta e posta in cammino verso la salvezza escatologica. Ma una simile visione delle cose è ancora più profonda, poiché la Chiesa non esaurisce il suo compito nell'ambito della storia, essendo, mediante Cristo, in comunione con la società trionfante degli eletti che già godono della salvezza eterna nel Regno del Padre.

In questa direzione, è importante ricordare come Giacomo caratterizzi innanzitutto la Chiesa quale "comunità". Egli, infatti, tra l'altro, asserisce che «una comunità è Chiesa quando sia una riunione di molti fedeli sotto forma di assemblea o raduno» (1).

La situazione è comunque più articolata, poiché Giacomo distingue anche le varie forme delle comunità umane riprendendo la concezione di Agostino di Ippona. Così, in particolare, possiamo rilevare in Giacomo quanto segue: «Le forme di comunità umana, pur essendo molteplici, vengono principalmente distinte sulla base di un triplice ordine, e cioè la casa, la città ed il regno, secondo quanto fa osservare il beato Agostino nel "De civitate Dei" (2). Agostino, in realtà, nella sua opera, precisa la questione in questi termini: «Dopo la città o l'urbe, viene il mondo intero, il terzo livello della società umana dopo la casa e la città» (3). Ciò implica, chiaramente, che la distinzione delle comunità si associa in funzione di un ordine gerarchico delle medesime; infatti, tanto in Giacomo quanto in Agostino, la forma più elevata di comunità è data dal "regno" e l'universalità della società umana si estende a coprire tendenzialmente il mondo intero.

Così, l'ambito della storia umana comprende un sistema complesso dato da una pluralità gerarchica di raggruppamenti sociali; tale ambito, poi, viene valorizzato e trasceso dalla Chiesa intesa quale forma di comunità superiore la cui validità assiologica è data, appunto, dall'essere fondata sulla grazia divina. Al riguardo, pertanto, il beato Giacomo afferma che «la Chiesa è sempre chiamata casa, città e, talvolta, anche regno, per quanto non sia una comunità naturale, perché è sorta in virtù della grazia, come lascia intendere il suo stesso nome. Infatti, la chiamiamo Chiesa, cioè assemblea, perché è Dio che la convoca e la riunisce per mezzo della grazia» (4).

Di fatto, l'analisi compiuta da Giacomo, in chiave agostiniana, delle diverse forme di comunità che, a partire dalla storia, investono l'orizzonte della metastoria, implica in radice il riferimento al tema, ancora agostiniano, delle due "Civitates". Infatti,

(1) GIACOMO DA VITERBO, *Il governo della Chiesa*, a cura di Aurelio Rizzacasa e Giovanni B. M. Marcoaldi, Nardini Editore, Firenze 1993, p. 111.

(2) Ibidem.

(3) AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX,7, tr. it. di L. Alici, Rusconi, Milano 1984, p. 954.

(4) GIACOMO DA VITERBO, *o.c.*, p. 117.

le forme istituzionalizzate delle comunità sociali evidenziano sempre il momento umanizzante della civitas intesa come "popolo" e non semplicemente come riferimento ad un territorio nel senso in cui la prendiamo in considerazione nel pensiero moderno.

In questo quadro, dunque, Giacomo si distacca alquanto dal pensiero di Agostino per precisare, secondo le linee interpretative della cultura medievale più complessa ed elaborata, che la Chiesa è essenzialmente il "Regnum Christi" completo e perfetto che, in ragione della sua universalità comprende un insieme di popoli diversi, uniti nell'unica fede in Cristo Gesù. Da ciò risulta che la Chiesa stessa è, nel contempo, "societas" e "regnum", mentre Agostino, nel quadro di teologia della storia del "De civitate Dei", si preoccupa essenzialmente di individuare il carattere dinamico del cammino della storia umana verso una mèta intenzionata alla salvezza. Così egli delinea un concetto di Chiesa quale "societas peregrina", sospesa tra le due civitates, quella celeste o civitas Dei, e quella terrestre o civitas diaboli. Giacomo, invece, si pone in una prospettiva parzialmente diversa, poiché la sua preoccupazione di fondo non è quella apocalittica ed escatologica, ma è piuttosto quella di determinare lo stato e la funzione della Chiesa nella storia del suo tempo. Ciò allo scopo di definire il peso e l'ordine gerarchico del potere del suo capo, vale a dire del Sommo Pontefice romano.

Secondo questo ordine di idee, Giacomo, avendo l'intenzione di chiarire il ruolo del governo della Chiesa, si preoccupa di puntualizzare la definizione della Chiesa come "regno", ma ovviamente non può dimenticare la fondazione teologica e non esclusivamente storica della Chiesa stessa; pertanto questa, come abbiamo già ricordato, viene definita espressamente quale "regnum Christi", laddove Giacomo afferma che «la Chiesa è chiamata regno di Cristo in riferimento alla natura propria della fede che proviene da Lui e grazie alla quale Egli regna sui fedeli» (5).

Nell'argomentare di Giacomo, si tratta quindi di comprendere meglio la nozione di regno che, come abbiamo visto, è essenziale per caratterizzare il momento formale della Chiesa come struttura societaria dotata di una capacità di governo. A tal proposito, Giacomo sostiene che, per la Chiesa, «la definizione di regno è la più appropriata: lo è sia perché la Chiesa accoglie al proprio interno una grande moltitudine di uomini che risulta

(5) *Ivi*, p. 118.

formata da popoli e nazioni differenti, ed è diffusa e propagata su tutta la terra; sia perché ritroviamo nella Chiesa tutte le condizioni sufficienti alla salvezza ed alla vita spirituale degli uomini; sia perché è stata istituita per il loro bene comune; sia perché raccoglie sotto di sé, proprio come un regno, molte istituzioni disposte secondo un ordine interdipendente e di cui alcune sono più ampie di altre, come le provincie, le diocesi, le parrocchie ed i collegi» (6). Pertanto, è ora più agevole constatare che, in questa definizione della Chiesa come regno, sono presenti vari aspetti che comprendono il momento del coinvolgimento interattivo dei rapporti tra gli uomini, il momento dell'ordinazione della struttura societaria al bene comune degli esseri umani ed, infine, il momento istituzionale, inteso in senso organizzativo, dell'intero consorzio societario.

Tuttavia, Giacomo, leggendo l'idea di regno nel suo significato evangelico di regno di Dio, definisce la Chiesa dal duplice punto di vista storico e metastorico, precisamente come regno di Cristo e del suo Vicario. Egli esprime questa idea nei seguenti termini: «Come la Chiesa viene definita regno di Cristo, così può essere anche chiamata in termini appropriati regno del suo Vicario, cioè del Sommo Pontefice, che viene denominato ed è veramente il re di nessun altro regno che non sia la Chiesa» (7). Di conseguenza, emergono, senza ombra di dubbio, i due elementi caratterizzanti la Chiesa: quello di essere un regno a tutti gli effetti e quello di avere un re come suo legittimo sovrano che, nel nostro caso, è appunto il Sommo Pontefice.

Pertanto, questo regno costituito dalla Chiesa non si risolve nell'ambito specifico della storia umana poiché, per Giacomo, la Chiesa è appunto un regno celeste per cui, in tal senso, riemerge in tutta la sua complessità semantica il prevalente elemento di natura teologica della Chiesa stessa che, del resto, come più sopra menzionato, era presente nel pensiero di Agostino. Ciò è, infatti, sufficientemente chiaro nelle parole di Giacomo il quale sottolinea che «la Chiesa è anche definita regno dei cieli, dal momento che ordina e indirizza verso i beni celesti che sono considerati come il fine da perseguirsi in quel regno» (8). Qui è viva l'eco della apocalittica e agostiniana "Gerusalemme cele-

(6) *Ivi*, pp. 118-119.

(7) *Ivi*, p. 119.

(8) *Ibidem*.

ste" con tutto il suo potere propulsivo e attrattivo che la qualifica come l'orizzonte e il fine supremo della salvezza cristiana.

In ogni caso, non va dimenticato che la Chiesa è una realtà complessa sia nella sua struttura che nella sua forma, in quanto la natura di comunità che le è propria la ordina ad un fine che si pone all'interno della storia umana; tuttavia, per quanto attiene alla sua piena e definitiva realizzazione, la trascende. Infatti, possiamo dire che la Chiesa è sia un regno terrestre e, quindi pellegrina, militante e temporale; sia un regno celeste e, quindi, trionfante, eterna ed escatologica. Però la prima distinzione da tenere presente è quella tra Chiesa militante e Chiesa trionfante, in quanto permette di stabilire il rapporto tra il piano storico e il piano metastorico. In tale prospettiva, Giacomo precisa che «il regno della Chiesa viene ulteriormente suddiviso, perché una parte di esso, che trae alimento dalla fede e che è definita Chiesa militante, vive ancora sulla terra come pellegrina, poiché 'il tempo della milizia è per l'uomo il vivere sulla terra'; un'altra sua parte, fruendo invece della contemplazione di Dio, tripudia nella gloria dei cieli ed è definita Chiesa trionfante, avendo già raggiunto il pieno dominio su tutto ciò che le è contrario» (9). Qui la distinzione si basa sui modi e sui tempi che rapportano la condizione umana alla situazione della salvezza; però non bisogna dimenticare il senso dello spazio e del tempo della storia agostinianamente sospesa tra il "già" e il "non ancora".

Nell'approfondire ulteriormente le due dimensioni che connotano la natura del tutto particolare della Chiesa, Giacomo determina le differenze e la relazione tra regno celeste e regno terrestre. Infatti, egli sottolinea che «di queste due parti, una è temporale, l'altra eterna; una vive nella speranza, l'altra s'è realizzata, una è in cammino sospinta dalla fede, l'altra contempla Dio, vedendolo innanzi a sé; una ha desiderio di Dio, l'altra lo abbraccia; una è esposta alle sofferenze ed ai pericoli, l'altra fruisce sicura della pace perfetta, una è posta nelle bassure del mondo, l'altra nelle altezze della vita celeste» (10). Qui la distinzione basata sulla accentuazione delle differenze puntualizza con particolare efficacia la situazione abbozzata da Agostino in cui la Chiesa, quale "societas peregrina", risulta nella condizione contingente della storia umana sospesa tra le due civitates.

(9) *Ivi*, p. 120.

(10) *Ibidem*.

Comunque, per comprendere adeguatamente il trattato di Giacomo, va tenuto presente che tutta la semantica di questo si giuoca intorno al significato di due termini: quello di "regnum" e quello di "potentia regalis". Con il primo, si intende indicare l'organizzazione di una comunità estesa di uomini e di popoli la cui autorità e la cui articolazione del potere è ordinata al fine del bene comune dei suoi appartenenti; con il secondo, invece, ci si riferisce direttamente alla fondazione dell'autorità e del potere del sovrano che è il primo responsabile del destino storico del regno, nonché del perseguimento del suo obiettivo materiale e spirituale.

In questo quadro, si delinea, in termini agostiniani, il regno del mondo come regno del diavolo e dei suoi seguaci e il Regno di Dio come regno dei cieli promesso e destinato agli eletti e ai salvati. Al riguardo, nel testo di Giacomo viene posto in luce che «il regno del mondo, che è chiamato terreno giacché pone i beni terreni come suoi fini, viene opposto al regno di Dio. Esso è anche chiamato regno del diavolo (...), dal momento che regna sui propri sudditi con la malvagità, mentre Cristo regna sui giusti mediante la grazia» (11).

Tuttavia, in Giacomo, la questione è più complessa rispetto alla matrice agostiniana fondante, relativa alle due civitates, in quanto la cultura politica medievale presuppone l'idea della "res pubblica delle genti cristiane". Di conseguenza, la base agostiniana viene integrata dalla base teologica paolina concernente la derivazione di ogni forma di autorità da Dio, nonché dalla ulteriore distinzione tra potere temporale e potere spirituale; ed è appunto in questa complessità di significati e di riferimenti che va interpretato il trattato "De Ecclesia" del nostro pensatore-teologo Giacomo da Viterbo.

In ogni caso, occorre sottolineare meglio la differenza che contraddistingue la semantica dei due regni in questione; Giacomo, infatti, afferma: «Sono quindi molte le differenze che intercorrono tra questi due regni; per cui il beato Agostino, soffermandosi su di essi nel 'De civitate Dei' (V,17,2), nel definirli città afferma perciò che "quella città (...) è così lontana da questa quanto il cielo è lontano dalla terra, la vita eterna dalla gioia temporale, la pienezza della gloria dalla vuotaggine degli elogi,

(11) *Ivi*, p. 121

la società degli angeli da quella dei mortali, la luce di chi ha creato il sole e la luna dalla luce del sole e della luna» (12).

Tali regni, ovviamente opposti e contrapposti, non sono soltanto ordinati a fini diversi, ma come sappiamo, traggono anche la loro origine e il loro impulso da due finalità differenti; si pensi alla metafora, spesso usata nei testi medievali, dell'anima e del corpo con la quale il complesso sociale viene rapportato, secondo la via platonica, all'individuo. Per quanto concerne il testo di Giacomo da Viterbo, il problema indicato riguarda il presupposto dei "due amores", che ordina e dà vita in Agostino alle due "civitates". A tal proposito, Giacomo commenta: «Lo stesso Agostino osserva che i due regni sono così differenti come lo sono il vivere secondo la carne e secondo lo spirito e come lo sono la superbia e l'umiltà; e (...) aggiunge che 'due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena; l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste' (*De civitate Dei*, XIV)» (13).

Al di là dei presupposti agostiniani di ordine filosofico-teologico, che abbiamo ora menzionato, occorre prendere in considerazione, per una piena comprensione della tesi di Giacomo, le condizioni storiche nel contesto delle quali il suo trattato è configurato. Si tratta cioè di rapportare la Chiesa all'impero, nonché ai regni europei che rivendicano, nei confronti dell'impero stesso, la loro autonomia; ciò in un quadro in cui si evidenziano i noti e consolidati conflitti tra il potere del sommo Pontefice Romano e il potere dei sovrani terreni. In tale ambito, allora, non è la contrapposizione del bene al male che si pone al centro dello sviluppo storico, bensì è la relazione tra il potere spirituale e il potere temporale, nella rispettiva diversità e nella necessità di un coordinamento tra i due. In questa situazione, possiamo dunque riassumere il problema di fondo evidenziando nel pensiero di Giacomo la presenza ricorrente di due nuclei tematici principali: *a*) la potenza regale di Cristo e del suo Vicario rapportata in particolare all'ambito universale della Chiesa; *b*) il rapporto tra il potere spirituale e quello temporale, finalizzato al governo della "societas christiana". Qui Giacomo si preoccupa di fondare e di giustificare il potere del Sommo Pontefice Romano come Vicario di Cristo, anche se, nell'equilibrio dottrinale che lo

(12) *Ivi*, pp. 121-122.

(13) *Ivi*, p. 122.

contraddistingue, riprende talvolta l'istanza, già presente in Tommaso d'Aquino, di valorizzare le esigenze temporali tutelate dagli Stati terreni concedendo spazio alle loro autonomie storicamente fondate e preordinate al bene comune dei cittadini. Tale orizzonte culturale, del resto, traspariva in modo ricorrente nelle posizioni politiche dell'ultimo medioevo cristiano attraverso la considerazione delle istanze socio-politiche di Aristotele.

In questo articolato e, talvolta, composito quadro di riferimento, in sintesi, possiamo dunque rilevare che la struttura del complesso sociale da prendere in considerazione, nella prospettiva di un approccio teoretico, include la famiglia, la città e lo Stato, per cui, in tale struttura, la Chiesa costituisce un vero e proprio Stato, rappresentativo dell'intera "societas christiana". Qui, ovviamente, tale quadro di riferimento, sia teorico che storico, è sostanzialmente diverso rispetto a quello moderno. Infatti, la preoccupazione degli autori medievali si polarizza sull'ordine di carattere verticistico-piramidale del complesso sociale improntato, come tutta la cultura dell'epoca, al criterio gerarchico della "reductio ad unum"; noi moderni, invece, facciamo prevalere l'idea delle autonomie di ciascuna struttura sociale particolare, prendendo le mosse dall'esigenza di tutelare e di incentivare le libertà e i poteri a partire dalla base della comunità sociale.

In tale situazione, Giacomo si riferisce direttamente alla figura del Sommo Pontefice quale emerge nell' articolazione delle problematiche aperte dall' "Unam Sanctam" di Bonifacio VIII; di conseguenza, configura una elaborazione dottrinale nella quale viene posto in luce come il Vicario di Cristo possieda il potere governativo sull'intera "societas christiana", potere che comprende sia quello sacerdotale e sia quello regale derivati, entrambi, da Cristo stesso. Di conseguenza, egli possiede un potere supremo e illimitato "per peso, numero e misura", ciò a motivo della sua posizione posta al vertice della gerarchia della Chiesa, nel duplice ambito spirituale e temporale. Ciò, anche se poi, in particolare, nelle situazioni storiche, emerge quale ulteriore questione, il fatto che il potere spirituale viene esercitato direttamente dal Pontefice stesso, mentre, per la sfera temporale, possono essere delegate varie forme di esercizio di potere. Ciò non toglie che il Pontefice possa esercitare funzioni di controllo e rivendicare a sé i poteri delegati nel momento in cui lo ritenga opportuno ai fini del bene comune della società cristiana e, soprattutto, ai fini della salvezza degli uomini.

È opportuno qui precisare che le due questioni della "civitas e della "potestas", vale a dire della struttura sociale e dell'esercizio del potere, confluiscono nella configurazione semantica del consorzio sociale. Infatti, in questa prospettiva culturale, la "città" risulta quale "moltitudine concorde di uomini", come sottolinea Agostino. Così, l'organizzazione della "civitas" si costituisce come indissolubile rispetto alla sua teleologia assiologica; il che del resto impronta, naturalmente, la stessa finalità di esercizio e di titolarità del potere che la governa.

In questo senso, il quadro dottrinale della gerarchia dei poteri risale in Giacomo, come in altri autori medievali, al presupposto teologico della fondazione ultima dei poteri stessi, nella quale troviamo che, in senso primario, i poteri di Cristo si determinano in base alle sue due nature. Il nostro pensatore, al riguardo, afferma: «È doveroso distinguere innanzitutto le molteplici forme del potere che Cristo ha in quanto Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, unica persona in due nature, vero Dio e vero uomo. In conformità alla sua duplice natura, gli si addicono, infatti, due tipi di potere, il primo senz'altro divino, in quanto è Figlio di Dio ed ha la natura di Dio; il secondo senz'altro umano, in quanto è uomo e figlio dell'uomo» (14). Pertanto, i due poteri, spirituale e temporale, o meglio divino e umano, si distinguono e si unificano nell'unica persona del Cristo.

Ne consegue dunque che, poiché il Sommo Pontefice è il Vicario di Cristo in terra ed esercita nella Chiesa storica quanto compete al Cristo stesso, allora il Pontefice è legittimamente titolare di ogni forma di potere in terra. Giacomo conferma questa tesi allorché asserisce: «È possibile concludere a buon diritto che nel Sommo Pontefice preesiste la pienezza del potere pontificio e regio. È opportuno vedere però, quale sia questa pienezza ed i modi in cui diciamo che egli la possieda» (15). Dato ciò, possiamo ritenere che, mentre è fuori discussione la titolarità del potere in capo al Sommo Pontefice, diviene oggetto di analisi e di determinazione la modalità puntuale di esercizio delle diverse forme specifiche e particolari in cui si articolano, nell'orizzonte storico, i poteri nella loro particolarità.

In ogni caso, il presupposto indiscutibile di fondo, che del resto lo determina e lo configura, è quello per cui il potere del

(14) *Ivi*, p. 185.

(15) *Ivi*, p. 358.

Pontefice Romano, come quello della Chiesa, è preposto alla salvezza ultima dei fedeli. Giacomo, infatti sottolinea che «in effetti, alla Chiesa è stato conferito soltanto il potere che era necessario alla salvezza dei fedeli: il Vicario di Cristo detiene, perciò, tutto il potere che è richiesto per garantire la salvezza degli uomini» (16). L'ordine gerarchico dei poteri, dunque, è orientato in un piano etico-pedagogico, caratterizzato dall'economia della salvezza.

Tuttavia, se è vero che il potere pontificio nella sua forma e nella sua sostanza, è legittimamente configurato come il potere assoluto, il nostro pensatore compie il tentativo di individuare le ragioni giustificative, laddove precisa che «il potere del Sommo Pontefice e Vicario di Cristo viene definito pieno, in primo luogo perché nessuno, che faccia comunque parte della Chiesa militante, è lasciato al di fuori di esso (...); in secondo luogo, perché ogni potere, spirituale o temporale, stabilito da Dio per il governo dei fedeli e conferito agli uomini, è compreso in esso; in terzo luogo, perché ogni potere nella Chiesa da esso deriva e ad esso viene indirizzato (...); in quarto luogo, perché nessun potere umano gli è superiore e maggiore, ma lo è nei confronti di tutti gli altri; in quinto luogo, perché nessun altro potere di uomo dall'animo puro lo limita o lo regola o lo giudica, ma è esso che limita, regola e giudica gli altri; in sesto luogo, perché non è costretto al rispetto dell'ordine dei poteri o delle leggi che esso stesso ha promulgato» (17). Con tali affermazioni, di fatto, Giacomo, più che individuare le ragioni poste a sostegno del potere supremo ed universale, si pone nelle condizioni di celebrare la grandezza e la sommità del potere medesimo, mettendo fuori discussione la sua fondazione metastorica, nonché la sua giustificazione storica.

Dopo aver delineato, da un punto di vista dottrinale, la configurazione del potere assoluto e supremo di Cristo e del Sommo Pontefice nella Chiesa, finalizzato essenzialmente alla costruzione della "societas christiana" ordinata alla salvezza eterna, Giacomo si impegna alla precisazione dei criteri che limitano e regolano l'esercizio del potere temporale nella società storica. È questo, per lui, un argomento del tutto secondario, che però culturalmente assume, a partire dal suo tempo, una certa importanza in prospettiva futura, per configurare la concezione dello Stato e della Chiesa nei loro reciproci rapporti, valida per noi moder-

(16) *Ivi*, p. 363.

(17) *Ivi*, p. 364.

ni. Per quanto concerne la complessa fase di transizione tra il medioevo e l'età moderna, mediata attraverso l'Umanesimo-Rinascimento, si pensi, ad esempio, alle analisi, in certo senso conclusive del discorso medievale, insite nel "De Monarchia" di Dante Alighieri o nel "Defensor Pacis" di Marsilio da Padova.

Da tale punto di vista, allora, la domanda che emerge innanzitutto è quella relativa alla fondazione del potere temporale; ciò in quanto è proprio sulla natura e sull'esercizio di tale potere che, al tempo di Giacomo, si svolgevano le controversie più vivaci. Al riguardo, quindi, il nostro pensatore afferma: «L'istituzione del potere temporale riceve il proprio essere in forma materiale e incompiuta dall'inclinazione naturale degli uomini e quindi da Dio, in quanto l'opera della natura è opera sua. L'istituzione del potere temporale proviene, invece, in modo perfetto e formale da quello spirituale che, a sua volta, deriva in modo specifico da Dio: la grazia non sopprime infatti la natura, ma la completa e perfeziona. Analogamente, le proprietà della grazia non sopprimono quelle della natura, ma le completano e le perfezionano. Poiché quindi il potere spirituale 'appartiene' alla grazia, mentre quello temporale alla natura, ne deriva che il primo non esclude l'altro, ma lo completa e lo perfeziona» (18). Tali considerazioni si svolgono, come evidente, in una linea molto vicina alle soluzioni tomistiche, nella quale il potere temporale viene posto in rapporto con l'ambito naturale e quello spirituale con l'ambito della grazia. Quindi, le reciproche autonomie dei due poteri, la loro continuità, nonché la subordinazione gerarchica dei medesimi sottostanno al principio che la grazia completa la natura e, perciò la potenzia anziché negarla.

Così Giacomo stabilisce il coordinamento tra i due poteri nel senso che il potere temporale è soggetto alla "ratifica" da parte del potere spirituale. Egli infatti afferma che «nessun potere secolare è autentico e perfetto se non viene ratificato, approvato e confermato dallo spirituale; si ricorre, quindi, all'unzione per i re, non solo in segno di quella santità che è loro richiesta, ma anche in segno di ratifica e compiuta perfezione. I re ricevono, inoltre, l'unzione dai pontefici, perché ciò che è solitamente definito il potere temporale è compiuto in forma esauriente e perfetta dallo spirituale, in modo che quest'ultimo possa essere definito in qualche misura la forma di quello tempo-

(18) *Ivi*, p. 308.

rale, proprio come diciamo che la luce è la forma del colore» (19). La soluzione di Giacomo, quindi, consiste nel proposito di privilegiare la posizione aristotelico-tomistica rivendicando, per la relazione tra i due poteri, il rapporto tra materia e forma. Ciò implica che, mediante il meccanismo della ratifica, intesa quale controllo e approvazione del potere temporale da parte di quello spirituale, viene riconfermata la derivazione da Dio di entrambi i poteri. Ciò avviene in un rapporto diretto, per quanto concerne il potere spirituale, che ne associa nel suo detentore la titolarità e l'esercizio; in una derivazione indiretta, invece, per quanto concerne il potere temporale, che esige, ai fini dell'efficacia dell'atto compiuto, la ratifica ad integrazione dell'esercizio di tale potere da parte del sovrano.

Pertanto, possiamo ora comprendere in modo più adeguato il legame di continuità e di subordinazione che rapporta il Pontefice al re, ribadendo che la soluzione di Giacomo sostiene decisamente ed inequivocabilmente il noto principio secondo cui la "pienezza assoluta" dei poteri conferiti al Sommo Pontefice, quale Vicario di Cristo, è "senza numero, senza peso, senza misura". Abbiamo così una soluzione che consolida l'idea, per così dire conclusiva, della "teoria politica" caratterizzante la tradizione medievale cristiana. In essa, come noto, il potere temporale sorregge e sostiene, con la forza delle istituzioni pubbliche, il potere spirituale della Chiesa, fungendo rispetto a quest'ultimo da "braccio secolare", che si assume il ruolo di fornire alla Chiesa il sostegno della forza pubblica dello Stato, in funzione della garanzia dell'autorità morale e spirituale della Chiesa stessa. Tuttavia, mentre alle soglie dell'età moderna, il potere dello Stato esercitato dal sovrano terreno si istituisce nella rivendicazione della sua piena autonomia, in Giacomo da Viterbo è ancora presente, in modo indiscutibile, l'idea della sua subordinazione completa al potere della Chiesa esercitato dal Sommo Pontefice.

A conclusione di queste riflessioni, è il caso di ribadire l'istanza peculiare della posizione teologico-politica di Giacomo da Viterbo, il quale, se risulta senz'altro condizionato dalle polemiche contingenti della sua epoca che opponevano i "regalisti" ai filo-ecclesiastici, si trova anche a tracciare un bilancio culturale dell'agostinismo, nel senso di compiere un ritorno ad Agostino di Ippona, allo scopo di recuperare l'essenza teologico-spirituale del

(19) *Ivi*, p. 310.

“De civitate Dei”. Infatti, la fama di Papa Bonifacio VIII non è legata soltanto alla nota controversia con Filippo il Bello, ma anche al fatto che egli è il Pontefice che indice il primo giubileo con il quale intende dare una risposta concreta al bisogno del popolo cristiano di una ampia e profonda “renovatio ecclesiae”, da compiere all’interno dell’ortodossia cattolica in un momento in cui le diverse eresie, più o meno di orientamento sociale o di orientamento millenaristico, avevano tormentato l’Europa con il loro rigorismo morale e con le loro manifestazioni di penitenza collettiva.

In questo quadro, variopinto e poliedrico, il senso teologico della storia umana aperta agli eventi della salvezza prende nuova forza e ripropone l’antica idea della “plenitudo temporum”. È quasi ovvio, quindi, che tale clima culturale conduca Giacomo, come anche del resto altri significativi autori del suo tempo, a rimeditare sull’idea agostiniana delle “due civitates” e dei “due amores”, dando luogo a riflessioni tendenti ad esplicitare la semantica simbolica della storia, dinamicamente e perennemente sospesa tra il “già e il non ancora”; ciò in un atteggiamento di apertura a cogliere la presenza dei segni anticipatori dell’“eschaton” della nuova parusia finale del Cristo glorioso e trionfante nel momento del compimento della storia umana caratterizzato dal nuovo orizzonte metastorico delineato dall’Apocalisse giovannea con la nota metafora dei “cieli nuovi e terre nuove”. Ed è proprio a tal proposito che riemerge, nel pensiero di Giacomo, come del resto nell’agostinismo del tempo, tutta la potenzialità semantica delle “Città” simboliche di Gerusalemme, di Babilonia e di Roma, allo scopo di individuare nello sviluppo della storia umana il conflitto perenne tra bene e male, tra luce e tenebre, tra spirito e carne, tra divino e demoniaco.

Tuttavia, il pregio peculiare della posizione di Giacomo da Viterbo consiste nel celebrare la gloria della Chiesa “societas perfecta”, in una interpretazione equilibrata della problematica tratta che tiene le distanze dovute sia dalla retorica di un trionfalismo di maniera e sia da posizioni gnostiche o apocalittico-millenaristiche come, ad esempio, quelle di impronta gioachimita.

