

## PAPATO E IMPERO NEL XIII SECOLO, OVVERO IL TRAMONTO DELL'UNIVERSALISMO

GIAN CARLO GARFAGNINI

*Università di Firenze*

Non v'è dubbio che la lotta ingaggiata tra papato e impero nel corso del XIII secolo, che vide contrapporsi, nella prima metà del secolo, come figure di maggiore spicco i grandi papi canonisti e Federico II di Hohenstaufen, costituisce il momento culminante di un confronto dialettico in atto ormai da molto tempo, e prossimo ad esaurirsi. La morte di Federico segnò, di fatto, la conclusione dell'ipotesi di realizzazione di una struttura del potere imperiale 'nuova' e moderna, al passo con i nuovi saperi e con una nuova concezione del potere(1) e, apparentemente, il trionfo dell'universalismo politico pontificio. Di fatto, però, la morte dell'imperatore segnò anche l'inizio dell'ultima tappa del progetto ierocratico di Innocenzo IV, destinato a concludersi ingloriosamente con l'episodio di Anagni, all'alba di un nuovo secolo ricco di disinganni ed amarezze per i successori di Pietro dopo il trionfo, caduco, dell'indizione del primo Giubileo.

Se Federico II ed i suoi antagonisti occupano giustamente il primo piano della scena per il vigore delle loro personalità e per il brillante uso di tutte le risorse a loro disposizione, è certo che l'intera vicenda assume un significato molto più completo e segna una tappa significativa nello sviluppo del pensiero politico medievale qualora quell'insieme di avvenimenti venga collocato in una più ampia e giusta luce, e cioè tenendo conto

---

(1) Cfr. E. KANTOROWICZ, *Federico II, imperatore*, Milano 1988; D. ABULAFIA, *Federico II, un imperatore medievale*, Torino 1990; *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno Storico Internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1994), Spoleto 1995, ed in particolare i contributi di: D. QUAGLIONI, *Politica e diritto al tempo di Federico II. L'«Oculus pastoralis» (1222) e la 'sapienza civile'*, pp. 1-26; P. HERDE, *Federico II e il Papato. La lotta delle cancellerie*, pp. 69-87; P. MORPURGO, *«Tuum studium sit velle regnare diu»: la sovranità fondata sulla 'nuova' filosofia e sulle 'nuove' traduzioni*, pp. 173-224; P. MORPURGO, *L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII-XIV)*, Firenze 2000.

degli antefatti e delle conseguenze: il progetto di Federico I ed Enrico VI, tesi a trasformare l'impero in una vera e propria monarchia universale dinastica, e la reazione da parte pontificia a parte ante, la scommessa di Bonifacio VIII e la reazione francese a parte post. Nel mezzo, l'evoluzione e l'approfondimento di temi quali la definizione dell'essenza e del significato della legge e della sovranità, le prese di posizione degli esperti di diritto civile e canonico; in altri termini, l'importanza del diritto nella configurazione di un nuovo modo di rapportarsi al problema del potere e del suo esercizio. È infatti da questo groviglio di lotte, esperienze e dibattiti che, nel corso di una evoluzione né breve né lineare, nascerà lo stato moderno.

Non è necessario risalire in dettaglio ai Carolingi o agli Ottoni per mettere in risalto le difficoltà incontrate dal «regnum» e dal «sacerdotium» nell'instaurazione e nel mantenimento dei loro rapporti, né c'è bisogno di richiamare le orgogliose affermazioni del *Dictatus papae* di Gregorio VII per individuare nell'origine divina rivendicata da entrambe le due massime «potestates» i motivi profondi del loro conflitto. Basti dire che mentre il fondamento divino del potere affidato al successore di Pietro è, per quasi tutto il pensiero medievale, assolutamente fuori questione (almeno per quanto attiene all'ambito spirituale), l'accettazione di una analoga situazione per quel che riguarda l'impero è tutt'altro che pacifica: essa si scontra, dal punto di vista dottrinale, con il quesito concernente la presenza o meno di un momento di mediazione nella linea di trasmissione del potere da Dio all'imperatore mentre, dal punto di vista storico, deve fare i conti con un documento quale il *Constitutum (seu donatio) Constantini* (2). Si tratta di due snodi con cui l'impero occidentale deve per forza di cose fare i conti, e ad essi si aggiunge la soggiacente visione agostiniana di una filosofia della storia che individua nell'organizzazione statale terrena un correttivo, necessario ma strumentale, ad una natura umana inevitabilmente corrotta e peccaminosa. Nato dal peccato e come freno ad esso, il «regnum» è del resto contraddistinto dall'orgoglio, come si vede nel caso del popolo eletto che vuole essere come tutti gli altri popoli ed avere, anche lui, un re. Rinnegando in tal modo una

---

(2) Per il testo, cfr. *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)*. Text, hrsg. von H. FUHRMANN, Hannover 1968.

sua caratteristica assolutamente essenziale, quella di essere il popolo di Dio perché guidato e governato da Dio.

Congregati ergo universi maiores natu Israel, venerunt ad Samuelem in Ramatha. Dixeruntque ei: Ecce tu senuisti, et filii tui non ambulant in viis tuis: constitue nobis regem, ut iudicet nos, sicut et universae habent nationes. Displicuit sermo in oculis Samuelis, eo quod dixissent: Da nobis regem, ut iudicet nos. Et oravit Samuel ad Dominum, Dixit autem Dominus ad Samuelem: Audi vocem populi in omnibus quae loquuntur tibi: non enim te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos. Iuxta omnia opera sua, quae fecerunt a die qua eduxi eos de Aegypto usque ad diem hanc: sicut dereliquerunt me, et servierunt diis alienis, sic faciunt etiam tibi. Nunc ergo vocem eorum audi: verumtamen contestare eos, et praedic eis ius regis, qui regnaturus est super eos. Dixit itaque Samuel omnia verba Domini ad populum, qui petierat a se regem. Et ait: Hoc erit ius regis, qui imperaturus est vobis: Filios vestros tollet, et ponet in curribus suis, facietque sibi equites et praecursores quadrigarum suarum, et constituit sibi tribunos, et centuriones, et aratores agrorum suorum, et messorum segetum, et fabros armorum et curruum suorum. Filias quoque vestras faciet sibi unguentarias, et focarias, et panificas. Agros quoque vestros, et vineas, et oliveta optima tollet, et dabit servis suis. Sed et segetes vestras, et vinearum redditus addecimabit, ut det eunuchis et famulis suis. Servos etiam vestros, et ancillas, et iuvenes optimos, et asinos auferet, et ponet in opere suo. Greges quoque vestros addecimabit, vosque eritis ei servi. Et clamabitis in die illa a facie regis vestri, quem elegistis vobis: et non exaudiet vos Dominus in die illa, quia petistis vobis regem. Noluit autem populus audire vocem Samuelis, sed dixerunt: Nequaquam: rex enim erit super nos, et erimus nos quoque sicut omnes gentes: et iudicabit nos rex noster, et gredietur ante nos, et pugnabit bella nostra pro nobis. Et audivit Samuel omnia verba populi, et locutus est ea in auribus Domini. Dixit autem Dominus ad Samuelem: Audi vocem eorum, et constitue super eos regem (3).

Si tratta di un testo molto importante, poiché in esso il governo monarchico è disegnato, nelle parole del profeta, come un

---

(3) I Sam. 8, 4-22, e cfr. D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. «Regimen regis» e «ius regis» nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "specula principum" del tardo Medioevo*, in *Specula principum*, a cura di A. DE ROBERTIS, con la collaborazione di A. PISAPIA, Frankfurt am Main 1999, pp. 209-242.

governo di oppressione e schiavitù, in cui il bene della collettività è asservito a quello, privato, del governante; eppure, malgrado ciò, il popolo vuole una 'persona pubblica' che lo rappresenti, così come accade per tutte le altre genti. È il rifiuto della diversità, del peso che comporta il privilegio di essere il popolo di Dio e, nello stesso tempo, il desiderio di essere guidati da uno di loro, scelto tra loro e con il loro concorso. Un «regnum» come argine al prepotere del «sacerdotium» e come scelta tutta 'umana'?

In altra situazione, e molti secoli dopo, anche il primo imperatore occidentale, Carlo Magno, aveva mostrato tutto il suo disappunto nei confronti dell'iniziativa cui aveva posto mano papa Leone III nella notte di Natale dell'800, poiché aveva compreso, o per lo meno intuito, il veleno nascosto sotto lo sfarzoso rituale dell'incoronazione imperiale. Era il pontefice che, consacrando l'imperatore, aveva tutto da guadagnare: sia sul piano politico, assumendolo come garante e difensore del «patrimonium beati Petri», sia su quello teorico, attuando motu proprio un'operazione che, annullando le pretese dell'imperatore bizantino, lo rendeva arbitro del titolo imperiale. La «translatio imperii» dai Greci ai Franchi, se concedeva a questi ultimi il diritto di cingere la corona dell'impero universale consentiva altresì al pontefice di presentarsi come il vero proprietario del titolo dei Cesari, e come una sorta di autorità delegante nei confronti di qualsivoglia persona scelta ad esercitare la «potestas imperii». La chiesa romana, con quell'atto, compiva un passo decisivo oltre la dottrina gelasiana dei due poteri, preposti, in ambiti diversi ma su di un piano paritario, al governo del mondo, e così facendo ipotizzava una struttura gerarchica tra loro che, a tempo debito, avrebbe potuto dar luogo a conseguenze assai gravi (4).

Un passo ulteriore sarà in effetti compiuto da Gregorio VII, tanto sul versante ecclesiastico quanto su quello temporale: la ri-

---

(4) Cfr. GELASII II PAPAE *Epistolae et decreta. Epistola VIII ad Anastasium imperatorem*, in P.L. 59, coll. 41-47: 42: «Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis, eisque (ut competit) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praesesse. Nosti itaque inter haec, ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem».

duzione teorica operata da Ildebrando della chiesa universale come corpo mistico di Cristo alla chiesa apostolica romana ed al suo vescovo, successore di Pietro, come epitome di quest'ultima (secondo quanto asserito nel *Privilegium Romanae ecclesiae*), assicurava infatti al pontefice un vero e proprio monopolio nella rappresentanza del popolo di Dio e della missione salvifica del Cristo. Inoltre, e nello stesso contesto, Gregorio riconduceva «ad unum» la duplicità della «respublica christianorum»: elevando il pontefice romano al di sopra di ogni altra creatura umana in virtù dei meriti di Pietro, Gregorio aboliva la distinzione tra chierici e laici sottoponendo gli uni e gli altri al giudizio ultimo, e divino, di cui egli solo poteva essere l'interprete (5). Come scriverà Ugo di San Vittore nel *De sacramentis christianaefidei* (non a caso inserito nella *Unam sanctam* di Bonifacio VIII), non era più possibile pensare a due distinti «populi», nell'ambito di una umanità illuminata dal sacrificio di Cristo, con due distinte e paritarie autorità, l'una spirituale e l'altra temporale, ma un unico popolo che, per quanto distinto in una «pars sacerdotalis» ed in una «pars laicorum», costituiva un tutto unico con un unico capo.

Riecheggiando le parole di Gregorio, secondo il quale «ad honorem sanctae ecclesiae rex provideatur idoneus ... defensorem et rectorem, sicut eam decet ... Nisi enim ita oboediens et sanctae ecclesiae humiliter devotus ac utilis, quemadmodum christianum regem oportet ... procul dubio ei non modo sancta ecclesia non favebit, sed etiam contradicet» (6), Ugo ne riporta e sistematizza il pensiero nel quadro dei rapporti tra i due poteri:

Quid est ergo ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum? ... Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius. ...

---

(5) Cfr. I. S. ROBINSON, *Church and papacy*, in *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450*, ed. J. H. BURNS, Cambridge 1988, pp. 252-305: 271 e segg. Per il pensiero di Gregorio circa l'origine degli stati laici, cfr. GREGORII VII PPAE *Registrum*, VIII, 21: Epistola ad Ermanno di Metz, 1076 (cit. in R. W. and A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*, III, *Political Theory from the Tenth Century to the Thirteenth*, Edinburgh and London 1962, p. 94): «Quis nesciat: reges et duces ab iis habuisse principium, qui, Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt».

(6) ROBINSON, *Church and papacy* cit., p. 301, nota 350 (GREGORII VII *Registrum*, IX, 3).

Duas esse vitas, et secundum duas vitas duos populos; et in duobus populis duas potestates et in utraque diversos gradus et ordines dignitatum; et unam inferiorem, alteram superiorem. ... Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera corporea, altera spiritualis. ... Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit. ... Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et iudicare habet si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est, et cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: 'Spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur' [1 Cor 2.15]. ... Quod autem spiritualis potestas, quantum ad divinam institutionem spectat, et prior sit tempore et maior dignitate; in illo antiquo veteris instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est; postea vero per sacerdotium iubente deo regalis potestas ordinata (7).

Richiamando il passo biblico del primo libro di Samuele, Ugo sottolinea il fatto che il «sacerdotium», di istituzione divina, viene prima di ogni altra organizzazione statale, e soltanto per il tramite del sacerdozio, e per comando divino, viene istituito il «regnum». Come lo spirito è superiore alla carne, così colui che ha la responsabilità della salvezza delle anime è superiore a colui che ha per scopo il benessere dei corpi, ed essendo il Cristo il portatore della salvezza dell'anima e l'artefice della resurrezione dei corpi, soltanto il suo rappresentante in terra ha diritto ad essere qualificato come «summus hierarcha», considerato che «omnia quae a Deo sunt, ordinata sunt» (8), e cioè il papa. L'ipotesi di una subalternità gerarchico-ontologica del potere temporale rispetto a quello spirituale poteva così pienamente realizzarsi, se non altro in ambito teorico e sotto la forma di un'alternanza tra «potestas directa» e «potestas indirecta», ponendo in ogni caso la spada temporale al servizio e «ad nutum ecclesiae», come scrive

(7) J. A. WATT, *Spiritual and temporal powers*, in BURNS, ed., op. cit., pp. 367-423: 369, note 3-6 (HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis christianae fidei*, II, II, 2-4).

(8) Rom. 13, 1-3: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt».

Bernardo di Chiaravalle nel suo *De consideratione ad Eugenium III papam* (9).

D'altra parte, tra la presentazione teorica e l'attuazione pratica di un'ipotesi interpretativa di tale tipo la distanza non era poca, ed il percorso, condizionato dalle alternanti contingenze storico-politiche e da tutta una serie di fattori legati alla riscoperta di quelli che la storiografia ha chiamato 'nuovi saperi', lungo e non privo di ostacoli. Primo fra tutti, la riscoperta, lo studio e la rapida divulgazione del monumento principe dell'età di governo dell'antichità classica, il diritto romano. Nella visione societaria e statuale del *Codex* l'imperatore è addirittura la fonte e la salvaguardia della legge, intesa come elemento costitutivo di qualsivoglia società terrena. La legge è guidata dalla giustizia e dall'equità, esemplata sull'ordine divino intrinseco a tutto il reale, ma pur sempre espressione dell'uomo 'sociale', dell'uomo naturale che con essa intende dare risposta ai suoi bisogni e pervenire a raggiungere le finalità che gli sono proprie (10).

L'imperatore, «imago Dei», è la stessa incarnazione di un Dio che provvede all'aspirazione umana di condurre una vita felice sulla terra; la derivazione del suo potere da Dio, sia per via diretta sia per il tramite del «populus», poiché «omnis potestas a Domino Deo est», costituisce la definizione stessa della sua ragion d'essere e si esplica appunto nella legge, «quoniam lex consensu populi et constitutione regis fit». Il principio di equità, che già Cicerone aveva definito come «rerum convenientia quae in paribus casibus paria jura desiderat», appartiene, di per sé ed essenzialmente, alla stessa definizione della divinità, per cui il percorso legge - giustizia - ordine naturale non può che conclu-

---

(9) In BERNARDI CLARAEVALLENSIS *Opera omnia*, III, Roma 1963, p. 454.

(10) Cfr. S. KUTTNER, *The Revival of Jurisprudence* e K. W. NÖRR, *Institutional Foundations of the New Jurisprudence*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. BENSON and G. CONSTABLE, Oxford 1982, pp. 299-323 e 324-338; E. CORTESE, *Legisti, canonisti e feudisti: la formazione di un ceto medievale*, in *Università e società nei secoli XII-XVI*, Atti del IX Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 20-25 settembre 1979), Pistoia 1983, pp. 195-281; Id., *Lex aequitas, utrumque ius nella prima civilistica*, in «*Lex et iustitia*» nell'*utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali*, Atti del VII Colloquio Internazionale Romanistico-canonistico (12-14 maggio 1988), a cura di A. CIANI e G. DIURNI, Città del Vaticano 1989, pp. 95-119; G. DE VERGOTTINI, *Il diritto pubblico italiano nei secoli XII-XV*, a cura di C. DOLCINI, Milano 1993.

dersi nella delineazione di un ordine morale (pratico) tale da sorreggere tutto l'apparato dell'organizzazione statale (11).

Giustizia ed equità, ordine naturale e ordine morale (alias giustizia celeste e giustizia umana). Temi, questi, strettamente collegati tra loro e connessi ad una precisa immagine della «repubblica», che aprono nell'ambito della discussione giuridica e politica la questione della sovranità, dell'individuazione cioè dell'ente o della persona che promulga e fa osservare le leggi, intese come norme che a loro volta definiscono il volto di un popolo, con il concorso, implicito o esplicito, di tutta la comunità poiché ciò che riguarda tutti, deve essere approvato da tutti. La famosa sentenza di Ulpiano, conservata nel *Digesto* I. 4. 1, «quod principi placuit legis habet vigorem», è infatti accompagnata da una specificazione altrettanto importante che recita «utpote cum lege regia quae de imperio enim lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat»; a significare che la persona privata del sovrano è in realtà, e proprio in quanto persona del sovrano, persona pubblica, che ha cura di tutti coloro che in essa si riconoscono e ad essa affidano tutti i loro diritti e le loro capacità. Come Dio provvede all'universo che egli stesso ha chiamato all'essere, così l'imperatore provvede, tramite la legge, al benessere di tutti gli uomini che gli sono stati affidati e che a lui vicendevolmente si affidano.

A fronte di questo altissimo riconoscimento della funzione imperiale e di governo tributato dal diritto romano, si comprende bene come, in quell'ottica, non potessero che restringersi sino ad annullarsi le pretese di un intervento del papa nelle questioni di governo, e si comprende anche assai bene la specificità del progetto politico di Federico I, il suo disegno di una rinascita dalle radici dell'impero e, contemporaneamente, di una costruzione 'nuova' del «regnum». Come, puntualmente, è dimostrato dalla sua scomposta reazione durante la dieta imperiale di Besançon del 1157, allorché la sua protesta fu fatta propria da tutti i rappresentanti della nobiltà tedesca. In quell'occasione, infatti, papa Adriano IV aveva inviato a Federico una lettera, la *Imperatoriae maiestati*, nella quale accennava a «maiora beneficia» che l'«*excellentia tua de manu nostra suscepisset*». L'uso del termine 'beneficio' - che nell'ambito del diritto feudale stava a si-

---

(11) Cfr. CARLYLE, op. cit., V, *The Political Theory of the Thirteenth Century*, Edimburgh and London 1962, pp. 458-459.

gnificare una subordinazione di tipo vassallatico, poteva essere inteso come allusivo ad un rapporto di dipendenza gerarchica dell'impero nei confronti del papato -, suscitò l'indignazione di Federico e della sua cancelleria, oltre che dei suoi fedeli, che giunsero al punto di aggredire il legato pontificio latore del messaggio.

Si individuò in effetti in quella lettera, e nelle espressioni in essa contenute, il subdolo tentativo di affermare la superiorità «de jure» del papa sull'imperatore, come poteva del resto dedursi dalla stessa cerimonia di approvazione dell'elezione imperiale da parte dei principi elettori e dal rito dell'incoronazione imperiale, qualora si fosse già deciso, in anticipo, di dare a quel rito un senso normativo anziché puramente confermativo; il che era appunto quanto la sede pontificia amava credere e sostenere. La risposta di Federico dimostra che egli, o per lui la sua cancelleria, aveva ben chiari i termini del problema: «quicumque nos imperialem coronam pro beneficio a domino papa suscepisse dixerit, divinae institutioni et doctrinae Petri contrarius est et mendacii reus erit»; ove si pone fermamente l'accento sull'istituzione divina dell'impero, riconosciuta esplicitamente dalla prima lettera dello stesso principe degli apostoli. Ogni tentativo di sminuire la sacralità dell'investitura imperiale si configurava come un attacco alla stessa «ordinatio» divina della realtà creata e come una capziosa interpretazione tesa a snaturare il significato stesso delle parole di quell'apostolo in virtù del quale lo stesso pontefice pretendeva di esercitare il suo potere (12).

Riconoscere l'origine divina del potere imperiale, e ricondurre ad essa la motivazione essenziale dell'esistenza del Sacro Romano Impero, agli occhi di Federico I aveva anche il senso di ricollegarsi al diritto romano utilizzandone fino in fondo la rinascita degli studi: da qui l'importanza della dieta di Roncaglia del 1158. Come ha scritto Bruno Paradisi: «Federico Barbarossa trovò nelle dottrine bolognesi la conferma teorica di quanto la sua ragione politica esigeva, vale a dire la piena indipendenza dell'impero dal papato e la rivendicazione di posizioni giurisdizionali e legislative che erano parte della *plenitudo* della sua potestà, ormai configurata come quella dell'imperatore bizantino e lontana invece dalla figura del re germanico. Giurisdizione e le-

---

(12) Cfr. B. PARADISI, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in ID., *Studi sul Medioevo giuridico*, Roma 1987, I, pp. 263-433: 287-288.

gislazione imperiali erano minacciate dall'invadenza ecclesiastica» (13). Ed in questo contesto, sono almeno due i punti da sottolineare. In primo luogo, la consapevolezza che un indebolimento dell'impero lasciava ampio spazio all'attivismo papale, teso a ricondurre il potere temporale sotto l'egida e la potestà, quanto meno indiretta, del potere spirituale, riducendo in buona sostanza la figura dell'imperatore a quello di un mero, e subalterno, esecutore di funzioni; in secondo luogo, la coscienza che l'unico modo per uscire dall'impasse esegetico di testi e rituali caratteristici dell'interpretazione 'spirituale' era costituito da un abbandono della tradizione monarchica germanica e da un pieno recupero della sacralità ed universalità del potere imperiale di ascendenza romanistica.

I giuristi bolognesi fornirono un apporto essenziale a questo disegno, che sarà non a caso anche quello di Federico II; si trattava infatti di riacquistare e recuperare, nel contesto di una disamina spassionata e rigorosa di una normativa fondata sulla ragione, il senso profondo della funzione affidata al governante nel contesto della riflessione, romana prima e bizantina poi tanto sul piano teorico quanto su quello dell'azione politica. E ciò poteva avvenire incentrando tutta l'operazione sul significato proprio del concetto di sovranità, intesa come capacità giurisdizionale e legislativa autonoma. La legge, elaborazione promulgazione ed osservanza della normativa, cessa di essere il riflesso di una qualche entità esterna al potere temporale e si configura come la proiezione diretta di un potere sovrano, così come il diritto è il prodotto di un potere sovrano attuale; la rinascita del diritto romano si configura come il nuovo strumento di un potere che è attivo e presente nell'oggi, così come il cosciente allontanamento da un ordinamento ancorato ai parametri del potere gerarchico-feudale tende ad uno stato «absolutus», sciolto da ogni sorta di legami che possano intralciarne l'attività, sia all'interno sia all'esterno, e quindi autogiustificantesi ed autodeterminantesi (14).

Il pensiero curiale, per parte sua, aveva sino ad allora fondato il suo appello al primato nell'ambito della «potestas» sul suo

---

(13) Ibid., p. 289.

(14) Cfr. ibid., p. 293 e, sul tema della sovranità, F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1957 e E. CORTESE, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Roma 1982.

indiscutibile fondamento spirituale e sulla concezione dell'origine peccaminosa del potere temporale, conseguente alla caduta, riconoscendo al contempo tanto la necessità del freno normativo quanto quella del potere di indirizzo, ed è su questa linea che si pone anche all'altezza del XII/XIII secolo favorendo lo sviluppo del diritto canonico, come struttura normativa autonoma della chiesa, per un verso, mentre per l'altro sollecita l'equiparazione dei poteri particolari a discapito di quello imperiale. Assumendo e generalizzando la richiesta di sovranità fatta propria dalla scienza civilistica, il papato incoraggia l'estensione del principio di sovranità a tutti gli enti in grado di proporsi, confidando nel fatto che se ogni «rex est imperator in regno suo», anche l'imperatore non può che divenire un «rex» (15). La fine dell'universalismo imperiale giuoca a tutto vantaggio di quello papale, un vantaggio storico-politico, per quanto riguarda la situazione contingente poiché costringe i poteri particolari a divenire suoi alleati, e teorico, in quanto sgombra il campo da un pericoloso avversario cui si toglie il principale elemento di specificità. È in questo contesto che si riaffaccia ed assume un particolare rilievo il *Constitutum Constantini*, la cui utilizzazione sempre più significativa nella polemica politica del XIII secolo può servirci da guida per individuare le varie tappe dello scontro.

Il *Constitutum*, o *Donatio Constantini* (16) fa una sua prima, significativa comparsa nella discussione aperta tra papato ed impero nei testi di Innocenzo III, ed in particolare nel *Sermo in festo D. Silvestri pontificis maximi*; in esso, il pontefice ricorda la donazione in termini molto precisi, ma il suo richiamo è, di fatto, non determinante, corredato com'è dal consueto apparato delle citazioni bibliche più tradizionali, tese ad esaltare la figura del

---

(15) Cfr. PARADISI, *Il pensiero giuridico* cit., pp. 302-303: «è evidente che l'equiparazione dei re all'imperatore, che talvolta fu affermata da parte ecclesiastica, aveva il suo limite più grave nella contemporanea svalutazione del potere imperiale. Non solo dunque il re diventava imperatore nel suo regno, ma l'imperatore diveniva sempre più semplicemente un re. Era un processo irreversibile, perché aveva i suoi fondamenti nell'evoluzione della situazione reale, nel lento declino della concezione ideale che il medioevo si era fatta dell'impero, insieme a Roma e alla Bibbia, e nel consolidarsi dei regni particolari».

(16) Per una storia ed un'analisi della fortuna della *Donatio* ed il suo utilizzo da parte dei civilisti e dei canonisti, cfr. D. MAFFEI, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1980.

pontefice come incarnazione moderna di Melchisedech, «rex et sacerdos in aeternum».

Fuit ergo B. Silvester sacerdos, non solum magnus, sed maximus, pontificali et regali potestate sublimis. Illius quidem vicarius, qui est "Rex regum, et Dominus dominantium (*Apoc.* XIX), Sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech (*Psal.* CIX)", ut spiritualiter possit intelligi dictum ad ipsum et successores illius, quod ait beatus Petrus apostolus, primus et praecipuus praedecessor ipsorum: "Vos estis genus electum, regale sacerdotium (*1 Petr.* II)". Hos enim elegit Dominus, ut essent sacerdotes et reges. Nam vir Constantinus egregius imperator, ex revelatione divina per beatum Silvestrum fuit a lepra in baptismo mundatus, Urbem pariter et senatum cum hominibus et dignitatibus suis, et omne regnum Occidentis ei tradidit et dimisit, secedens et ipse Byzantium, et regnum sibi retinens Orientis. Coronam vero capitis sui voluit illi conferre: sed ipse pro reverentia clericalis coronae, vel magis humilitatis causa, noluit illam portare; verumtamen pro diademate regio utitur aurifrigio circulari. Ex auctoritate pontificali constituit patriarchas, primates, metropolitanos, et praesules; ex potestate vero regali, senatores, praefectos, iudices et tabelliones instituit. Romanus itaque pontifex in signum imperii utitur regno, et in signum pontificii utitur mitra; sed mitra semper utitur et ubique; regno vero, nec ubique, nec semper: quia pontificalis auctoritas et prior est, et dignior et diffusior quam imperialis. Sacerdotium enim in populo Dei regnum praecessit, cum Aaron primus pontifex Saulem primum regem praecesserit: Noe quoque Nemroth, cum de illo dicit Scriptura, quod principium Nemroth exstitit Babylon (*Gen.* X). Noe vero aedificavit altare Domino, et holocausta obtulit super illud (*Gen.* VIII) (17).

In questo testo, l'identità nella stessa persona della funzione regale con quella sacerdotale, non è quindi, ancora, fatta risalire alla *Donatio* ma piuttosto alla stessa missione divina affidata ai sacerdoti del popolo eletto e successivamente ripresentata, in un momento storicamente determinato grazie alla conversione di Costantino da Silvestro. Del resto, tutta l'enorme attività dispiegata da Innocenzo III nel campo della politica, verso l'impero e verso i regni, aveva mostrato lo stesso significato: la sottolineatura del ruolo del vescovo di Roma come successore di Pietro e,

---

(17) INNOCENTII III PAPAE *Sermones de sanctis*, *Sermo VII*, in P.L. 217, coll. 481-482.

quindi, come Vicario di Cristo, come si ricava dai sermoni pronunciati nelle ricorrenze della sua elevazione al soglio pontificio:

Mihi namque dicitur in Propheta: "Constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipes, et aedifices et plantes" ... caeteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis. Jam ergo videtis quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Jesu Christi, successor Petri, Christus domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius constitutus, citra Deum, sed ultra hominem: minor Deo, sed major homine: qui de omnibus judicat, et a nemine judicatur: Apostoli voce pronuntians, "qui me judicat, Dominus est" (18).

Haec autem sponsa (scil. Ecclesia Romana) non nupsit vacua, sed dotem mihi tribuit absque pretio pretiosam, spiritualium videlicet plenitudinem et latitudinem temporalium, magnitudinem et multitudinem utrorumque. Nam caeteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis. In signum spiritualium contulit mihi mitram, in signum temporalium dedit mihi coronam; mitram pro sacerdotio, coronam pro regno (19).

Il pontefice si arroga quindi il diritto di intervenire negli affari temporali dei singoli regni (e dell'impero) in quanto depositario di una verità e di un potere rivelati dalla stessa sua collocazione nella gerarchia degli esseri: al di sotto di Dio ma al di sopra di ogni altro uomo, ingiudicabile da chiunque tranne che da Dio, che a lui ha affidato la responsabilità dell'intero genere umano. Non si tratta di un potere di intervento diretto o applicabile comunque e in qualsivoglia situazione: si tratta di un potere che interviene tutte le volte che è necessario nel momento in cui si propongono delle questioni che coinvolgono la salvezza delle anime. «Ratione peccati», l'universale «potestas indirecta» del pontefice si trasforma agevolmente in «directa et plena potestas», come è peraltro dimostrato dalle sue dichiarazioni in materia di diritto di appello o di interpretazione, in chiave squisitamente politica, del passo biblico sui «duo luminaria magna»:

Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas magnas instituit

---

(18) INNOCENTII III PAPAE *Sermones de diversis, Sermo II in consecratione pontificis maximi*, ibid., coll. 657-658.

(19) Ibid., *Sermo III in consecratione pontificis*, col. 665.

dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas, et regalis potestas. Sed illa, quae praeest diebus, id est, spiritualibus, maior est; quae vero (noctibus id est) carnalibus, minor, ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur (20).

Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu; sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem; cuius conspectui quanto magis inhaeret, tanto majori lumine decoratur; et quo plus ab ejus elongatur aspectu, eo plus proficit in splendore. Utraque vero potestas siue primatus sedem in Italia meruit obtinere, quae dispositione divina super universas provincias obtinuit principatum (21).

Di fatto, con queste ed analoghe prese di posizione, Innocenzo III squilibrava fortemente la precedente teoria gelasiana sui rapporti tra i due poteri, portando a compimento quel che in essa, o per lo meno nello spirito con cui era stata indirizzata all'imperatore Anastasio, poteva soltanto prefigurarsi. Per quanto attiene all'impero, infatti, Innocenzo lascia intatta, ed anzi convalida, la procedura elettorale da parte dei principi tedeschi, ma nel momento stesso in cui rileva la loro libertà di azione rivendica a sé il diritto-dovere di valutare la compatibilità del-

---

(20) INNOCENTII III PAPAE *Decretalia*, I, 33, 6, in CARLYLE, op. cit., II, *The Political Theory of the Roman Lawyers and the Canonists from the Tenth Century to the Thirteenth Century*, Edinburgh and London 1962, p. 216, nota 1.

(21) INNOCENTII III PAPAE *Registrum*, I, 401 (lettera del 30 ottobre 1198), in P.L. 217, col. 377. Sulla stessa linea interpretativa la lettera del 12 novembre 1199 (ibid., col. 759, *Registrum*, II, 209): «Huic (sc. Petro) Dominus oves suas pascendas vocabulo tertio repetito commisit, ut alienus a grege Dominico censeatur qui eum etiam in successoribus suis noluerit habere pastorem. Non enim inter has et illas oves distinxit, sed simpliciter inquit: "pascere oves meas" (Ioan. 21, 17), ut omnes omnino intelligantur ei esse commissae». Significativo il fatto che queste interpretazioni dei testi sacri si ritrovino, a distanza di un secolo, con le stesse espressioni sia nel *Sermo de potestate papae* di Matteo d'Acquasparta sia nel *Sermo de potentia domini papae* di Egidio Romano sia, infine, nella *Unam sanctam* di Bonifacio VIII; cfr. C. LUNA, *Un nuovo documento del conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello: il discorso «De potentia domini papae» di Egidio Romano (con un'appendice su Borromeo da Bologna e la «Eger cui lenia»)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3, 1992, pp. 167-243 e G. C. GARFAGNINI, *Il «Sermo de potestate papae» di Matteo d'Acquasparta. Note di lettura*, in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico*, Atti del XXIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992), Spoleto 1993, pp. 217-237.

l'eletto con i compiti cui egli dovrà confrontarsi, le qualità morali alle quali non può derogare colui cui essenzialmente spetterà di difendere la dottrina di Cristo, e quindi la sua chiesa. A maggior ragione spetterà inoltre al pontefice il compito di guidare l'impero nei periodi di vacanza del trono, essendo impensabile per altro qualsiasi forma automatica di successione dinastica.

Verum illis principibus jus et potestatem eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, recognoscimus, ut debemus, ad quos de jure ac antiqua consuetudine noscitur pertinere; praesertim quum ad eos jus et potestas hujusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Graecis transtulit in Germanos. Sed et principes recognoscere debent, et utique recognoscunt, sicut iidem in nostra recognovere praesentia, quod jus et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendam ad imperium ad nos spectat, qui eum inungimus, consecramus et coronamus. Est enim regulariter et generaliter observatum, ut ad eum examinatio personae pertineat, ad quem impositio manus spectat. Numquid enim, si principes non solum in discordia, sed etiam in concordia sacrilegum quemcumque, vel excommunicatum, in regem tyrannum, vel fatuum, haereticum eligerent, aut paganum, nos inungere, consecrare ac coronare hominem hujusmodi deberemus? Absit omnino (22).

Dopo il pontificato di Onorio III, che si muove sulla falsariga del precedente, tenendo fermi i punti che abbiamo appena visti (e cioè l'utilizzazione della *Donatio* unitamente ad un accenno alla «translatio imperii» ed all'uso di un linguaggio propriamente feudale), un passo ulteriore nell'operazione di scardinamento dalle fondamenta delle tesi imperiali è compiuto da Gregorio IX, altro grande canonista. In una sua lettera del 23 ottobre 1236, indirizzata a Federico II, egli recupera in maniera molto più decisa la *Donatio* e lega strettamente la presunta cessione dell'impero da parte di Costantino con la convalida, a posteriori, della supremazia pontificia fornita dalla prova storica della «translatio a Graecis ad Germanos» dell'impero. Due temi già presenti in Innocenzo III, come si è detto, ma qui decisamente portati al centro della discussione, poiché, come scrive Maffei, «a Federico II Gregorio ricorda come Costantino, con il consenso

---

(22) INNOCENTII III PAPAE *Decretalia*, I, 6, 34, in CARLYLE, op. cit., II, p. 218, nota 1.

del senato e del popolo, aveva ceduto al pontefice romano "signa et scepra imperialia, Urbem cum toto ducatu suo"; ed inoltre "imperium cure perpetuo tradidit", ... Quale ragione aveva spinto l'imperatore ad un atto così grave per l'impero? Gregorio IX risponde che Costantino ritenne che, come al vicario del principe degli apostoli era affidata in tutto l'orbe la direzione del sacerdozio e delle anime, così a quello stesso spettasse "in universo mundo rerum ... et corporum principatum". ... La sede apostolica - continua Gregorio - operò successivamente la *translatio* dell'impero, conferendolo ai Germani, ma tuttavia, ciò facendo, non sottrasse "nichil de substantia sue iurisdictionis"» (23).

Tuttavia, né la *Donatio* né l'accentuazione posta sul problema storico, e solo successivamente teorico, della *translatio*, furono assunti come elemento dirimente nella discussione dei civili sostenitori dell'impero fintanto che, come invece accadde in quel momento, essi non mutarono per così dire natura. Da allora in poi, da documenti storico religiosi, appartenenti alla preistoria del cristianesimo imperiale, essi divennero precisi e puntuali argomenti politici, con la funzione di supportare e giustificare una sorta di supremazia giuridica nei confronti dell'impero da parte del papato (24). La stessa affermazione circa la donazione, da parte imperiale, di Roma a papa Silvestro non suscitava di per sé particolari turbamenti, poiché essa era letta come appartenenza dell'Urbe al patrimonio dell'Apostolo. La situazione mutò radicalmente allorché questa stessa donazione venne interpretata da parte della curia pontificia non più dal punto di vista patrimoniale ma da quello giurisdizionale, della «jurisdictio temporalis»; in altri termini, non è più la città di Roma, nel senso puramente materiale, a cambiare di signore, ma la sede ideale dell'impero, intesa come centro di elaborazione e diffusione della normazione dello stato. Sotto questo aspetto, la questione non può che assumere caratteristiche completamente diverse, e sarà allora un grande esperto di diritto civile come Accursio che, compilando la glossa «conferens generi» intorno al 1220 circa, pose le premesse di un giudizio di assoluta inaccettabilità, dal punto di vista della scienza del diritto, della *Donatio*:

apparet ergo quod nec papa in temporalibus nec imperator in spiritualibus se debent immiscere. Nunquid habet ergo papa

(23) MAFFEI, *La Donazione* cit., pp. 78-79.

(24) Cfr. *ibid.*, p. 65.

temporalem iurisdictionem in his que sunt imperii, que constantinus imperator donavit beato silvestro pape? Videtur quod sic, licet immensa fuerit donatio, ut infra tit. j. § sinimus. Preterea quod vult princeps, hoc est lex: ut ff. de const. prin. l. j. Item sicut patrimonialia, ita imperialia donare potest, cum nulla sit differentia: ut C. de quadri. prescr. p. fi. in prin. Econtra videtur quod non: quia tunc non esset augustus dictus, ut in rubrica proemij instit. Item imperare non potuit pari, idest imperatori venienti post se: ut ff. de arbi. l. nam magistratus, et ff. ad trebel. Ille a quo. § tempestivum. Item ne turbetur opus si clerici intromittunt se in temporalibus, ut C. de episcopis et clericis. placet. Item ne unus duorum officium habeat: ut ff. de pactis. l. si plures. sed licet solutio facti ad nos non pertineat, soluimus de iure quod non valuit talis collatio sive donatio: ut infra eo. ti. § igitur, et C. de leg. et consti. l. digna. in fi. et inst. qui. mo. test. inf. § fi. nec obstat ut infra ti. j. in prin. quia auxit quantum in eo fuit constantinus vel in aliis: non autem in iurisdictione: quia sic posset totum imperium perire, ut dictum est. ac. (25)

Ove il tema principale, come si vede, è quello che l'impero, come ogni organismo vivente, non può mettere in atto niente che lo porti verso l'autodistruzione. Il vero e proprio motivo ricorrente dei civilisti sarà, tutto sommato, questo: e cioè che l'impero, inteso come organizzazione statale tendenzialmente universale, può e deve tendere ad aumentare, qualora sia affidato alle mani capaci di un imperatore degno della sua qualifica, pena la negazione della sua ragion d'essere e quindi la rovina. Altro dato da tenere presente nella elaborazione di una presentazione 'scientifica' del problema, la distinzione tra considerazioni «de facto» e considerazioni «de iure», nel senso che il glossatore del diritto, in quanto scienziato, non entra nel merito delle vicende contingenti, derivanti da rapporti di forza di per sé mutevoli, ma enuncia il suo giudizio fondandosi sul terreno certo della scienza, della necessità quindi e della coerenza logica tra premesse e conclusioni.

A sua volta, Innocenzo IV, succeduto sul soglio a Gregorio IX, nella famosa lettera *Eger cui lenia*, a lui attribuita ed in ogni caso chiara esplicitazione delle tesi pontificie in aperta contrapposizione con quelle imperiali, riprende gli stessi temi ed aggira l'ostacolo teorico costituito da una concezione della *Donatio* che

---

(25) Ibid., pp. 66-67.

poteva essere volta ancora a favore del «regnum». Infatti, parlare di un 'dono' da parte dell'imperatore implicitamente poteva stare a significare la piena potestà del donante, la sua anteriorità rispetto al recettore del dono e la concessione «sub condicione» del dono stesso; in altri termini, riconoscere la gratuità di un gesto la cui valenza positiva stava tutta dalla parte dell'impero e che alla lunga poteva consentirne l'annullamento.

Minus igitur acute perspicunt, nescientes rerum investigare primordia, qui apostolicam sedem autumant a Constantino principe primitus habuisse imperii principatum, qui prius naturaliter et potencialiter fuisse dinoscitur apud eam. Dominus enim Ihesus Christus, Dei filius, sicut verus homo verusque Deus, sic secundum ordinem Melchisedech verus rex ac verus sacerdos existens ... in apostolica sede non solum pontificalem, sed et regalem constituit monarchatum, b. Petro eiusque successoribus terreni simul ac celestis imperii commissis habenis, quod in pluralitate clavium competenter innuitur, ut per unam, quam in temporalibus super terram, per reliquam, quam in spiritualibus super celos accepimus, intelligatur Christi vicarius iudicii potentiam accepisse. Verum idem Constantinus, per fidem Christi catholice incorporatus ecclesie, illam inordinatam tyrannidem, qua foris antea illegitime utebatur, humiliter ecclesie resignavit ... et recepit intus a Christi vicario, successore videlicet Petri, ordinatam divinitus imperii potestatem, qua deinceps ad vindictam malorum, laudem vero bonorum, legitime uteretur et, qui prius abutebatur potestate permissa, deinde fungeretur auctoritate concessa (26).

Anche ad una rapida lettura, questo testo offre più di un motivo di interesse, ed innanzitutto la terminologia usata: non si parla di «donatio» ma di «restitutio», non di una «inordinata potestas», ma «ordinata», non di tirannide come uso illegittimo del potere ma di «potestas» legittimata grazie ad una «auctoritate concessa». Sono tutti lemmi, e concetti ad essi soggiacenti, che rimarranno come dei capisaldi nella concezione curialista e stanno a significare il modo, da lì in avanti 'canonico', con cui l'atto di donazione costantiniano verrà letto ed interpretato. Su di un versante squisitamente politico ed autoritativo, facente leva sul con-

---

(26) Ibid., p. 79. Sulla *Eger cui lenia*, cfr. C. DOLCINI, «*Eger cui lenia*» (1245/46): Innocenzo IV, Tolomeo da Lucca, Guglielmo d'Ockham, in ID., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988, pp. 119-146 e LUNA, *Un nuovo documento* cit.

retto di un romano pontefice che, come aveva già sostenuto Innocenzo III, non si qualifica più come vicario di Pietro ma, in quanto vicario di Cristo, al di sotto di Dio e al di sopra di ogni uomo.

Da tutte queste interpretazioni, dai confronti esegetici, dai contrasti dottrinali nasce una rinnovata e sempre più perspicua attenzione al tema della legge ed alla sua definizione. A titolo di esempio, e per fornire un quadro indicativo della situazione, si possono richiamare le posizioni di Tommaso d'Aquino e Matteo d'Acquasparta, esemplari anche perché entrambi appartenenti ai due più importanti ordini mendicanti, maestri universitari e teologi di grande autorità; l'uno, però, sostanzialmente distaccato rispetto ai problemi politici contingenti e nel suo atteggiamento verso il concreto esercizio del potere, l'altro, invece, maestro generale del suo ordine, cardinale e consigliere diretto di papa Bonifacio VIII: nella diversità della loro riflessione sulla legge, essi possono aiutarci a comprendere qualche aspetto del variegato sviluppo del conflitto tra il potere spirituale e quello temporale.

Per quel che riguarda Tommaso, egli si occupa esplicitamente della legge in un nutrito gruppo di «quaestiones» della *Summa theologiae*, esaminando partitamente, ad iniziare dall'essenza della legge, i vari gradi della normazione e distinguendo tra legge eterna, legge naturale, legge umana e legge divina (27). I quattro tipi di legge sono collocati tra loro in una connessione discendente ed uniti dal fatto che essi rappresentano, ciascuno nel proprio ambito e nel rispetto delle specificità, la presenza di un disegno provvidente nel suo complesso, ma aperto alle possibili variazioni conseguenti all'esercizio della libera volontà dell'uomo. La legge è comunque sempre, sia essa divina o umana, un "aliquid rationis", ed è proprio questo che introduce ap-

---

(27) Cfr. THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*, I-II, qq. 90-108: q. 90, *De essentia legis*; q. 91, *De legum diversitate*; q. 92, *De effectibus legis*; q. 93, *De lege aeterna*; q. 94, *De lege naturali*; q. 95, *De lege humana*; q. 96, *De potestate legis humanae*; q. 97, *De mutatione legum*; q. 98, *De lege veteri*; q. 99, *De praeceptis legis veteris*; q. 100, *De praeceptis moralibus veteris legis*; q. 101, *De praeceptis caeremonialibus secundum se*; q. 102, *De caeremonialium praeceptorum causis*; q. 103, *De duratione praeceptorum caeremonialium*; q. 104, *De praeceptis iudicialibus*; q. 105, *De ratione iudicialium praeceptorum*; q. 106, *De lege evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se*; q. 107, *De comparatione legis novae ad veterem*; q. 108, *De his quae continentur in lege nova*.

punto quegli elementi di discrezionalità e di flessibilità che sono propri al divenire storico della realtà. Per quel che riguarda Matteo, invece, nelle sue *Quaestiones de legibus*, quel che salta immediatamente agli occhi è esattamente la totale assenza non solo della definizione della legge umana, ma neanche la sua semplice menzione; la legge umana, intesa come legge positiva, frutto della razionalità degli uomini che, insieme, concordano sui fini del loro stare insieme e sui mezzi più idonei per conseguirli non rientra nel suo spazio intellettuale (28). L'unica legge che serve all'uomo è quella che Dio ha concesso con il suo disegno provvidenziale, con l'operatività della creazione e con la rivelazione. Rispetto all'Aquinate, l'opera di Matteo sottolinea la diversità della sua concezione della legge naturale, esaltando il rinvio ad una concezione autoritativa e predeterminata della storia, conseguente alla normazione creazionistica e, contemporaneamente, recupera in pieno il tema agostiniano della 'naturale' corruzione della natura umana dopo il peccato di Adamo. Corruzione che finisce per ridurre la legge intesa come insieme di norme per l'articolazione sociale in vista di un fine costituito dal bene comune ad un non-sense. Ed in cui anche la discussione, condotta da entrambi, sul valore attuale della legge mosaica si colora di significati diversissimi, laddove soprattutto, a parte il significato 'figurale' dell'Antico Testamento rispetto al Nuovo, Tommaso insiste sul significato della normativa 'politica', nel senso proprio di organizzazione dello stato, da attribuirsi ai primi libri della Bibbia.

Non è certamente un caso se nell'ultimo scorcio del secolo troveremo i seguaci di Tommaso sia sul fronte filopapale sia su quello contrario alla «plenitudo potestatis» del pontefice, mentre Matteo si schiera decisamente con Bonifacio contro Filippo e partecipa, con Egidio Romano all'elaborazione della *Unam Sanctam*.

---

(28) Cfr. MATTHAEI AB AQUASPARTA *Quaestiones de legibus*, ed. C. PIANA OFM, in EIUSD. *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*. Quaracchi, Florentiae 1959, pp. 429-571: q. I, *Utrum sit dare vel ponere aliquam legem aeternam*; q. II, *Utrum sit dare vel ponere legem naturalem*; q. III, *Utrum praeter legem naturalem necesse fuit dari homini aliquam legem scriptam*; q. IV, *Utrum Lex Vetus sive lex Moysi sit bona et a bono Deo tradita vel mala et a malo datore*; q. V, *Supposito quod lex Moysi bona sit et a bono Deo data et tradita, utrum debuit mutari vel evacuari et alia lex dari, vel utrum sit evacuata*; q. VI, *Supposito legalia iam cessasse, evangelica lege data per Christum, utrum tempore gratiae licitum sit ea cum Evangelio servare, aut observare sit mortale peccatum*.

Il contrasto, violentissimo, tra Bonifacio VIII e Filippo IV di Francia, come poi quello immediatamente successivo tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro non sono altro che lo sbocco conclusivo di una lotta iniziata alla fine del XII secolo: ed è una lotta, quella condotta dal papato, vecchia, per gli strumenti e per l'idea che la ispira, poiché il mondo con cui si confronta, anche grazie all'azione ed alla riflessione politica sviluppata nel corso del secolo, è mutato considerevolmente, e sono i poteri locali che divengono i protagonisti della scena politica (29).

Il Giubileo del 1300 e l'ideale ierocratico bonifaciano si legano e si corrispondono con la fine dell'universalismo. Se Rodolfo d'Asburgo sarà costretto a riconoscere la sua dipendenza dal papa per quel che riguarda l'elezione imperiale, Bonifacio VIII vedrà la sua teoria sconfitta dal ruvido valore di civilisti come Pierre de Flotte o Guglielmo di Nogaret; se Giovanni XXII sarà costretto a sacrificare sempre più il riconoscimento delle istanze spirituali a favore del buon funzionamento della macchina amministrativa di un papato costretto nel difficile 'esilio' avignonese (e perderà sia l'uno che l'altro), Ludovico il Bavaro vedrà le speranze di successo delle istanze imperiali affidate alla penna efficacissima di pensatori come Marsilio da Padova e Guglielmo d'Ockham, i quali però ragionano più in termini di 'potere puro' che in termini di impero: la loro difesa dell'istituzione imperiale è legata al momento storico, e cioè alla necessità di porre un freno all'espansionismo ecclesiastico visto come il pericolo maggiore sia per la pace terrena sia per la salvezza eterna. Il grande avvenimento del primo Giubileo della cristianità resta un momento di altissima spiritualità, ma segna anche l'inizio, malgrado le speranze di papa Caetani, del fatale declino di una chiesa 'politicamente' universale.

---

(29) Mi permetto di rinviare per questo tema a: G. C. GARFAGNINI, *Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo stati nazionali inizi dell'Umanesimo*, Atti del XXV Convegno Storico Internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto 1990, pp. 147-180; ID., «*Cuius est potentia eius est actus*». «*Regnum*» e «*sacerdotium*» nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. CILIBERTO e C. VASOLI, Roma 1991, I, pp. 101-134; ID., *Il «Sermo de potestate papae»* cit.; ID., *Una difficile eredità: l'ideale ieocratico agli inizi del XIV secolo. Il «Tractatus de potestate papae» di Pietro de Palude*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3, 1992, pp. 245-270; ID., *La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità*, «Rivista di storia della filosofia», 52, n.s., 1997, pp. 31-46.

