

## Mosè *typus papae* nel decreto *Moyses vir Dei* (1439). II parte: Le radici nella dottrina teocratica.

Ludovico Battista<sup>1</sup>

Received: August 26, 2023 / Accepted: September 7, 2023 / Published: September 10, 2023

**Riassunto.** Il presente saggio si propone di prendere in esame la trattatistica filo-papale di Pietro del Monte e Juan de Torquemada, per evidenziare come l'applicazione tipologica al papa del modello di Mosè testimoni una lenta ma significativa trasformazione ideologica del suo potere, che lo ha portato a modificare la propria proiezione universalistica adattandola al nuovo contesto delle potenze europee, e a sdoppiarsi in due nature: una sempre spirituale e sacerdotale, l'altra apertamente temporale e principesca, con la nascita di un vero e proprio principato ecclesiastico. Per comprendere le specificità di questa evoluzione ideologica, il paper ne rileva tuttavia anche gli elementi di continuità con la trattatistica teocratica precedente, che la resero possibile e la fecero sviluppare a partire dalle tradizionali istanze universalistiche. In questo senso, dimostrando come i passi sull'interpretazione tipologica di Mosè come figura papale fossero in larga parte dipendenti da autori come Egidio Romano, Giacomo da Viterbo e Agostino d'Ancona, ci si propone di evidenziare su quali basi ideologiche si innestasse quest'evoluzione e su quali aspetti essa facesse perno. Ne emerge così una nuova immagine dei motivi teorici e delle condizioni di possibilità della trasformazione della sovranità papale sul modello di Mosè, ruotante in particolare attorno alla straordinaria elaborazione teologico-politica di Egidio Romano, che aveva tematizzato la supremazia assoluta del pontefice come riserva di potere d'eccezione rispetto alla legge e all'ordine che egli pone, quindi la legittimità dell'utilizzo straordinario della spada temporale al fine di difendere il bene spirituale.

**Parole chiave:** Juan de Torquemada, Pietro del Monte, Teocrazia, Egidio Romano, teoria della sovranità.

## [en] Moses *typus papae* in the Decree *Moyses vir Dei* (1439). Part II: Its Roots in the Theocratic Doctrine

**Abstract.** This essay aims to examine the pro-papal treatises of Pietro del Monte and Juan de Torquemada, to highlight how the typological application to the pope of the Moses' model testifies to a slow ideological transformation of his power: the papacy revised his own universalistic projection by adapting it to the new context of European powers, and the figure of the Pontiff split into two natures: one spiritual and priestly, the other temporal and princely, with the construction of an ecclesiastical principality. In order to understand the specifics of this ideological evolution, the paper focuses however on its elements of continuity with earlier theocratic treatises. By emphasizing the fact that the typological interpretations of Moses as a papal figure are largely dependent on authors such as Aegidius Romanus, James of Viterbo and Augustine of Ancona, the paper aims to highlight on what ideological basis this development was grafted and on what aspects it pivoted. Thus, a new picture emerges of the theoretical conditions of possibility of the transformation of papal sovereignty on the model of Moses, based on the theological-political elaboration of Aegidius Romanus, who had thematized the absolute supremacy of the pontiff as a reserve of power of exception to every law and order he posits; thus who had stated the legitimacy of the extraordinary use of the material sword in order to defend the spiritual good.

**Keywords:** Juan de Torquemada, Pietro del Monte, Theocracy, Aegidius Romanus, Theory of Sovereignty.

**Summary:** 1. Introduzione. 2. Mosè figura papale in Juan de Torquemada e Pietro del Monte. 3. La tradizione teocratica: Egidio Romano. 4. Aspetti della ricezione quattrocentesca. 5. Marsilio da Padova. 6. Riflessioni conclusive. 7. Riferimenti bibliografici.

**How to cite:** Battista, L. (2023). Mosè *typus papae* nel decreto *Moyses vir Dei* (1439). II parte: Le radici nella dottrina teocratica. *De Medio Aevo*, 12(2), 243-276. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.91170>

«Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Università "La Sapienza" di Roma  
E-mail: [ludovico.battista@uniroma1.it](mailto:ludovico.battista@uniroma1.it)

<sup>2</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot 1922, 1934<sup>2</sup>, 2015<sup>10</sup>), 43.

## 1. Introduzione

Con il *decretum Moyses vir Dei*, promulgato il 9 settembre 1439, nella settima sessione del concilio di Firenze, Eugenio IV si presentava come nuovo, vero Mosè, anzi superiore a lui in quanto vicario e figura di Cristo, unico *caput* della cristianità. Egli condannava così il concilio di Basilea e la dottrina conciliarista ivi proclamata come nuova eresia di Core, Dathan e Abiron, che avevano osato contestare l'autorità del Re/profeta/sommo sacerdote e per questo vennero fatti precipitare vivi nell'abisso da Dio.

Moyses vir Dei populi sibi commissi salutem zelans, timensque, ne ob seditiosum schisma Chore, Dathan et Abiron ira Dei in ipsum populum, si illos sequeretur, insurgeret, iussu Domini dixit ad plebem universam: recedite a tabernaculis hominum impiorum et nolite tangere que ad eos pertinent ne involvamini in peccatis eorum (Nm 16,26); senserat enim ipso domino inspirante, seditiosos et schismaticos illos ultionem gravissimam excepturos, sicut postmodum rei monstravit eventus, dum nec ipsa terra eos potuit sustinere, sed iusto Dei iudicio illos absorbit, ut descenderent in infernum viventes.<sup>3</sup>

Nel precedente articolo, che rappresenta idealmente la prima parte di questo saggio,<sup>4</sup> ho ricostruito il retroterra dell'utilizzo "conciliarista" dell'episodio di *Numeri 16*, contro il quale si rivolgeva il decreto *Moyses vir Dei*. Usando questo riferimento tipologico contro i basileesi, che per primi avevano maledetto chiunque avesse disobbedito al concilio tramite l'esempio dei leviti sediziosi, Eugenio contestava radicalmente la dottrina conciliarista, che aveva fatto leva sulla clausola canonistica della accusabilità del papa di eresia (che faceva riferimento all'esegesi ciprianea dell'episodio) per argomentare e giustificare un rovesciamento del rapporto gerarchico tra papato e concilio. Il pontefice rivendicava di essere quell'unico Mosè/Cristo con il potere di definire chi e cosa è scismatico o eretico, ossia l'unico metro davvero unitario per natura, monarchico, su cui misurare la disobbedienza dei singoli membri o degli organi intermedi, a lui sottoposti, e quindi garantire la reale unità della chiesa. Respingendo il concilio disobbe-

diente, il papa definiva come morto qualsiasi corpo privo di *caput*, da cui l'organismo riceve il proprio Spirito come unico *fons* o *origo*. Da questo punto di vista, l'episodio della punizione di Core diveniva strutturalmente funzionale all'affermazione del potere monadico e assoluto papale: dacché l'errore principale dei leviti è proprio aver preteso di affermare la diretta presenza di Dio in mezzo alla comunità, negando il privilegio dei capi e reclamando apertamente i diritti dell'assemblea,<sup>5</sup> si ribadiva che il carisma divino passa al popolo eletto solo tramite la mediazione di Mosè e Aronne quali legittimi sacerdoti istituiti direttamente da Dio, ossia attraverso il vicario di Cristo, il Sommo Pontefice.

Gli studi sulla storia della chiesa occidentale di Paolo Prodi<sup>6</sup> hanno ben evidenziato come anche mediante l'applicazione tipologica al papa della figura di Mosè e dei personaggi profetico-regali dell'Antico Testamento, la concezione ideologica del papato rinascimentale abbia subito una lenta ma significativa trasformazione, che lo ha portato a modificare la propria proiezione universalistica, adattandola allo sviluppo delle potenze europee, e a sdoppiarsi in due nature: una sempre spirituale e sacerdotale, l'altra apertamente temporale e principesca, con la nascita di un vero e proprio principato ecclesiastico.<sup>7</sup> In questo quadro, la bolla di Eugenio IV e la trattativa su papa/Mosè, le quali cominciavano a esaltare il modello assoluto e monarchico,<sup>8</sup> possono essere considerate come il primo momento di questa evoluzione, nel quale, rafforzando internamente le prerogative del pontefice rispetto alle istanze del concilio, si gettavano le basi di un processo di innalzamento del carisma del sovrano, di riflesso alle altre monarchie europee, trasformando Roma in città cortigiana e la curia in una vera e propria corte principesca, in cui si tessevano interessi economici e sociali per il consolidamento dell'autorità e del consenso del principe.<sup>9</sup>

Proprio per comprendere le specificità di questa evoluzione ideologica bisogna tuttavia leggerne an-

<sup>3</sup> Il testo è edito come "Decretum concilii Florentini contra synodum Basiliensem, 4 settembre 1439", in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (=COD), eds. Giuseppe Alberigo, Giuseppe Dossetti, Périclès P. Joannou, Claudio Leonardi, Paolo Prodi (Bologna: Dehoniane, 1991, 2002<sup>2</sup>), 529-534, qui, 529: «Mosè, uomo di Dio, infiammato di zelo per la salvezza del popolo a lui affidato e temendo che l'ira di Dio colpisse quel popolo se avesse seguito lo scisma sedizioso di Core, Datan e Abiron, per comando del Signore disse a tutto il popolo: Allontanatevi dalle tende di questi uomini empì e non toccate nulla di ciò che è loro, perché non periate a causa dei loro peccati (Nm 16,26). Aveva, infatti, capito per diretta ispirazione del Signore, che quegli uomini sediziosi e scismatici avrebbero ricevuto una gravissima punizione, come poi risultò dagli avvenimenti, quando la terra stessa non poté reggerli e li inghiottì per giusto giudizio di Dio, facendoli scendere vivi all'inferno».

<sup>4</sup> Ludovico Battista, "Mosè *typus papae* nel decreto *Moyses vir Dei* (1439). I parte: La questione del papa eretico". *De Medio Aevo* 12, 2 (2023), 217-241.

<sup>5</sup> «[...] adunatis contro Mosè e contro Aronne, dissero loro: "Basta! Tutta la comunità, tutti sono santi e il Signore è in mezzo a loro; perché dunque vi innalzate sopra l'assemblea del Signore?"» (Nm 16, 3).

<sup>6</sup> Mi limito a citare l'imprecindibile lavoro di Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1982).

<sup>7</sup> In particolare, cfr. *ibid.* 96-97.

<sup>8</sup> Per la figura complessiva di Eugenio IV, cfr. Joseph Gill, *Eugenius IV Pope of Christian Union* (Westminster: The Newman Press, 1961); Joachim W. Stieber, *Pope Eugenius IX, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* (Leiden: Brill, 1978); Michiel Decaluwé, *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church, 1431-1439* (Brussel/Roma: Belgisch Historisch Instituut Te Rome, 2009).

<sup>9</sup> Cfr. Prodi, *Il sovrano pontefice*, 104; quindi il lavoro sugli anni di Basilea e della reazione "monarchica" successiva di Antony Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), che tornerò a citare più avanti.

che gli elementi di continuità che la resero possibile e la fecero sviluppare a partire dalle tradizionali istanze universalistiche e teocratiche della trattatistica trecentesca sul potere della chiesa. In questo senso, la scommessa del presente articolo è che proprio i passi sull'interpretazione tipologica di Mosè come figura papale, scoperti essere dipendenti da autori come Egidio Romano, Giacomo da Viterbo e Agostino d'Ancona, consentano di spiegare su quali basi ideologiche si innestasse quest'evoluzione e su quali aspetti essa facesse perno. Si propone di far emergere così una nuova immagine dei motivi teorici e delle condizioni di possibilità della trasformazione della sovranità papale sul modello di Mosè, centauro sacerdotale e regale, ruotante in particolare attorno alla straordinaria elaborazione teologico-politica di Egidio Romano, che aveva tematizzato la supremazia assoluta del pontefice come riserva di potere d'eccezione rispetto alla legge e all'ordine che egli pone, quindi la legittimità dell'utilizzo straordinario della spada temporale al fine di difendere il bene spirituale.

## 2. Mosè figura papale in Juan de Torquemada e Pietro del Monte

Come già sottolineato da molti studiosi, come Ettlinger,<sup>10</sup> Stinger,<sup>11</sup> De Vincentiis<sup>12</sup> e Lettieri,<sup>13</sup> l'insistenza sulla tipologia mosaica da parte di Eugenio IV non era affatto casuale, ma si inseriva in una secolare strategia di autoaffermazione teologico-politica del pontefice. Diversi erano, all'epoca di Eugenio, i motivi encomiastici che insistevano sulla figura di Mosè come simbolo papale. Si ricordi, per esempio, come lo stesso decreto *Moses vir Dei*, oltre al riferimento retoricamente strutturante alla punizione di Core, insistesse sul papa come ultimo Mosè che faceva metaforicamente uscire dall'Egitto l'intera cristianità e conduceva ad una nuova terra promessa, ricomponendo lo scisma d'Oriente:

Vidimus enim non gentem unam veluti hebreorum populum ad terram promissionis evocari, sed multarum gentium populos, nationes et linguas ad unum divine veritatis eloquium meritumque concurrere, per quod etiam iam magna spes redditur, ut ipse sol iusticie (Mal 4,2) in oriente oriens ad aliarum multarum gentium etiam infidelium tenebras radios sue lucis estenda, fiatque salus Domini usque ad extremum terre (Is 49,6).<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Cfr. Leopold Ettlinger, *The Sistine Chapel before Michelangelo: Religious Imagery and Papal Primacy* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 105.

<sup>11</sup> Charles L. Stinger, *The Renaissance in Rome* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), 201-223.

<sup>12</sup> Amedeo De Vincentis, *Battaglie di memoria. Gruppi, intellettuali, testi e la discontinuità del potere papale alla metà del Quattrocento* (Roma: Roma nel Rinascimento, 2002), 75-86.

<sup>13</sup> Gaetano Lettieri, "Mosè figura papale ne *Il principe* di Machiavelli," in G. M. Barbuto and F. Seller (eds.), *Profezia e politica. Alle origini della Modernità* (Napoli: FEDOA, 2023).

<sup>14</sup> «Vediamo, infatti, essere chiamato alla terra promessa, non un solo popolo come quello Ebreo, ma popoli e nazioni di ogni lingua e razza, che si incontrano in un solo linguaggio e in un solo servizio

Come ha già eccellentemente evidenziato Stinger sulla scorta degli studi di Monfasani,<sup>15</sup> già nel 1437 Giorgio di Trebisonda aveva tenuto un'orazione davanti alla corte papale, in cui sottolineava il parallelismo tra Eugenio e Mosè:<sup>16</sup> come quest'ultimo aveva condotto gli ebrei fuori dall'Egitto dopo quattrocento anni di schiavitù, così il papa avrebbe posto fine all'analogo periodo in cui i Greci erano stati separati dalla vera cristianità.<sup>17</sup> Lo stesso Trebisonda nel 1446 avrebbe poi tradotto il *De vita Moysis* (o *De vita perfecta*) di Gregorio di Nissa, dedicandolo al cardinale Ludovico Trevisan, figura influente e strettamente legata al papa.<sup>18</sup>

Questo richiamo a Mosè non era tuttavia un tema isolato, o unicamente connesso al processo di unione con i greci, ma solo un campione di un'enorme riserva di riferimenti potenzialmente encomiastici rappresentata dalle vicende veterotestamentarie. Non si può infatti evitare di notare che l'intero patrimonio di racconti, immagini, cerimonie e riti presenti nell'Antico Testamento, nel quale la storia sacra si intrecciava o anzi coincideva con le vicende politico-militari dell'Israele storico, risultasse un tesoro prezioso di argomenti e simboli che potevano essere resi funzionali all'elaborazione di una dottrina teologico-politica del carisma monarchico e dell'affermazione storica del papato, rappresentante la chiesa di Cristo. Sebbene più tardo (scritto per Niccolò V intorno al 1450), si pensi ad un testo come il *Contra impugnantes sedis apostolicæ auctoritatem* di Pietro del Monte,<sup>19</sup> definito da Stinger addirittura il

alla verità, per cui risorge anche la grande speranza che questo sole di giustizia (Mal 4,2), che si leva ad oriente, estenda i raggi della sua luce verso le tenebre di molte altre genti, anche infedeli, e la salvezza del Signore si compia fino agli estremi confini della terra (Is 49,6)» (COD 530).

<sup>15</sup> Stinger, *Renaissance in Rome*, 211-212, quindi John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic* (Leiden: Brill, 1976), 35; 50; 57; 89; 181.

<sup>16</sup> Giorgio di Trebisonda, *Oratio habita coram summo pontifice Eugenio Quarto de laudibus eius*, 1437, MS Napoli, Fondo Princip., VIII G 34, 16r-26r, in part. 25v-26r.

<sup>17</sup> «Two days before Christmas 1437, Trebizond sang the pope's praises in an oration before His Holiness and the papal court. Not content with the normal laudation of his subject's family, virtues, and deeds, George went on to describe a divine ordained similarity. Between John the Baptist, Paul the Apostle and Moses on the one hand, and Pope Eugenius IV on the other. Like Paul, Eugenius was a "vessel of election", but the deeper analogy lay with Moses. For four hundred years the Hebrews served the Egyptians; for a like period the Greeks have labored in schism. The Egyptians were visited by ten plagues; by the same number were the Greeks, although George did not have the time to distinguish them in detail. Furthermore, Moses was only a prefiguration of Eugenius; and as the real surpasses the figure, so too will the achievements of Eugenius surpass those of Moses. "Just as the schism of the Greeks has sustained the infidelity, so too will their union brought about by Your Holiness crush it" ("*Nam quemadmodum Grecorum schismate crevit infidelitas, sic unione per sanctitatem tuam facta profecto deprimitur*")» (Monfasani, *George of Trebizond*, 35).

<sup>18</sup> Ibid. 57.

<sup>19</sup> Pietro del Monte, *Contra impugnantes sedis apostolicæ auctoritatem*, contenuto nella Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. 4145, disponibile online al link: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.4145](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4145). (consultato il 7/9/2023). Su Pietro cfr. Agostino Zanelli,

«culmine di due secoli di ripetuta articolazione della preminenza papale»,<sup>20</sup> che si serviva strutturalmente di numerose tipologie veterotestamentarie per l'esaltazione del potere del pontefice. Per esempio, il fatto che fosse esecrabile e condannabile contestare il papa veniva prefigurato tanto dall'ammonimento divino a Miriam, la sorella di Aronne, che fu colpita dalla lebbra quando mormorò contro Mosè (Numeri 12, 1-16),<sup>21</sup> quanto anche dal divieto mosaico di tentare di salire il monte Sinai e di toccarlo con mani impure, pena la lapidazione,<sup>22</sup> o quanto infine dalla giusta maledizione di Dio su Cam, che derideva il padre Noè ubriaco, invece di mostrare devozione filiale (Genesi 9:20-27).<sup>23</sup>

Mosè ha un ruolo privilegiato in queste pagine, rappresentando perfettamente il pontefice in virtù della sua duplice natura di *caput*:<sup>24</sup> da un lato, egli

“Pietro del Monte”, in *Archivio storico lombardo: giornale della Società storica lombarda* 34, 15 (1907), 46-115; Johannes Haller, *Piero da Monte. Ein Gelehrter und päpstlicher Beamter des 15. Jahrhunderts. Seine Briefsammlung* (Roma: Regenberg 1941); John W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court* (Durham: Duke University Press 1979), 81-83; Diego Quaglioni, *Pietro del Monte a roma. La tradizione del “Repertorium utriusque iuris” (c. 1453)* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1984), in particolare 9-62; De Vincentis, *Battaglie di memoria*, 84-86.

<sup>20</sup> «[...] the culmination of two decades of repeated articulation of papal preeminence» (Stinger, *Renaissance in Rome*, 168).

<sup>21</sup> Cfr. Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 71v.

<sup>22</sup> «Si nulla ratione linguas compescerent, sed magis importunitate quandam et effrenata licentia maledicere non desisterent: debent illis principes respondere: nolimus ponere os in celum; neque tangere montem; ne iuxta preceptum domini lapidibus obruamur aut iaculis confodiamur, neque mittere manum in Christum domini, aut oram clamidis sue precidere, neque persequi patrem nostrum cum Absalon, ne tribus sagittis inobedientie ingratitude et infidelitatis occidamur neque murmurare contra Moysen; aut ab eius obedientia recedere, ne cum Dathan et Abiron nos terre hiatus absorbeat» (Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 79v-80r). L'argomento del papa come “monte Sinai” si trova già nella *Summa de potestate ecclesiastica* (1325 circa) di Agostino d'Ancona: «Ad primum ergo est dicendum, quod Origenes soluit dictum argumentum super verbo allegato, dicens, quod prius Deus prohibet populum in montem ascendere, mortemque minatur: postmodum iubet, ut, clangente buccina, populi in montem ascendant, humanam compescens audaciam; et ad oboediendum invitans. Prohibemur ergo montem papalis potestatis ascendere, vel tangere per rebellionem et temerariam resistantiam et iubemur, clangente buccina, eius doctrinae dictum montem ascendere per receptionem eius mandati et eius obedientiam» (Augustini Triumphus Anconetani *Summa de potestate ecclesiastica* [Romae: ex typographia Georgij Ferrarij, 1584] 69).

<sup>23</sup> «Hic profecto memoria debent repetere quod Cham filius Noe, qui patris verenda non operuit, sed irridenda monstravit, a domino meruit maledici» (Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 71r-v). Cfr. Stinger, *Renaissance in Rome*, 204.

<sup>24</sup> «In mundo siquidem [Christus] est ut imperator. In ecclesia ut pater familias. In anima ut sponsus in thalamo. [...] Sicut autem ecclesia dicitur regnum Christi, sic vere dici potest regnum vicarii sui qui est romanus pontifex, quem dicere possumus regem esse et sacerdotem. Consecratur ut sacerdos et coronatur ut rex. Solemneque coronationis sue omnibus regibus christianis suis solet litteris nunciare. Et quemadmodum Christum fuit rex et sacerdos, nam ut beatus inquit Hieronimus, suam humanitatem ex stirpe Davidis regis erat generatus, secundum divinitatem omnipotentis Dei regum omnium regis Verbum erat. Sic eius vicarius censeretur debet rex et sacerdos. [...] Manifestum itaque est regimen ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti presit ecclesie quem et regem esse dicimus et sacerdotem» (Pie-

troneo, *Contra impugnantes*, 17v-18r). Come sintetizza perfettamente De Vincentis, *Battaglie di memoria*, 85: «Il suo fondamento era appunto nella antica storia sacra, nella unione delle funzioni incarnate dai due fratelli, Mosè guida temporale, dunque sommo giudice, e Aronne primo sacerdote».

Se si leggono anche le pagine di Juan de Torquemada,<sup>27</sup> che probabilmente collaborò a stendere il decreto *Moyses vir Dei*, ci si accorgerà come l'uso della punizione di Core fosse, dal punto di vista ideologico, pienamente consapevole di una portata strategicamente più ampia e radicale del suo significato, corrispondente ad una piena rivendicazione del potere decisionale “assoluto” del papa, che diviene misura dell'appartenenza o meno all'intero corpo politico-religioso:

Nam & Chore & Dathan & Abyron cum sacerdote Aaron & Moyse eundem Deum nouerant pari lege et religione uiuentes: unum verum Deum qui colendus atque inuocandus fuerat inuocabant. Tamen quia loci sui mi-

tro del Monte, *Contra impugnantes*, 17v-18r). Come sintetizza perfettamente De Vincentis, *Battaglie di memoria*, 85: «Il suo fondamento era appunto nella antica storia sacra, nella unione delle funzioni incarnate dai due fratelli, Mosè guida temporale, dunque sommo giudice, e Aronne primo sacerdote».

<sup>25</sup> «Hec summi pontificis auctoritas prefigurata antiquitus fuit: cum Moysi dictum est: esto tu in populo in his que ad deum pertinent, ut ostendas ei ceremonias & ritum colendi deum. Sicut igitur omnes questiones de cultu dei & cerimoniis illis Moysi iudicio diffimebantur: sic que de fide sunt summi pontificis sunt sententia terminande, cuius multo maior est in christiano populo auctoritas quam fuerit Moysi in populo iudeos» (Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 114r).

<sup>26</sup> Cfr. in questo caso già Juan de Torquemada: «Quia ex sola catholica ecclesia ueritas conspicitur apud se esse locum dominus perhibet de quo videatur: in petra Moyses ponitur, ut Dei faciem contempletur: quia nisi quis fidei soliditatem tenuerit, diuinam praesentiam non agnoscit, de qua soliditate dominus dixit: super hanc Petram aedificabo ecclesiam meam» (Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia* [Venetiis: apud Michaellem Tramezinum, 1561], 13r.).

<sup>27</sup> Su Torquemada, cfr. Black, *Monarchy and Community*, 53-84; Francisco Javier López de Goicoechea Zabala, *Dualismo cristiano y estado moderno: estudio histórico-crítico de la summa de ecclesia (1453) de Juan de Torquemada* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004); Ulrich Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltentfülle* (Berlin: Akademie Verlag, 2012), 51-110,

nisterium transgressi contra Aaron sacerdotem qui sacerdotium legitimum dignatione Dei atque ordinatione perfecerat sacrificandi sibi licentiam uendicauerunt diuinitus percussi penas statim pro illicitis conatibus rependerunt nec potuerunt rata esse & proficere sacrificia irreligiose & illicite contra ius divinae dispositionis oblata, haec ille. [...] Cum successore piscatoris & discipulo Christi loquor ego nullum praemium nisi Christum sequens beatitudini tuae, i. cathedrae Petri communioni consentior super illam petram fundatam ecclesiam scio quicumque extra hanc domum agnum comederit prophanus est; si quis in archa Noe non fuerit peribit regnante diluuium, & infra quicumque tecum non colligit spargit, hoc est qui Christi non est antichristi est.<sup>28</sup>

Dal momento che i leviti «vivevano secondo la stessa legge e religione» e «invocavano l'unico vero Dio che doveva essere adorato e invocato», il loro errore è stato unicamente trasgredire il dovere di sottomissione al ministero del profeta/sacerdote Mosè/Aronne: ma ciò implica che l'appartenenza al corpo ecclesiale di coloro che saranno salvati è inseparabile dall'obbedienza al suo *caput* papale: chiunque contravvenga al pontefice si pone fuori dall'arca noica, diviene profano e cade sotto il governo dell'Anticristo.<sup>29</sup> Di fronte a questa altissima pretesa teologico-politica, la distinzione tra spirituale e temporale tendeva in qualche modo a sfumare e svanire nella rivendicazione di un dominio diretto, nel quale il papa era fonte sacrale di ogni giurisdizione. Sotto questo profilo, colpisce tuttavia la specifica e strategica insistenza su un senso peculiare dell'utilizzo della figura mosaica: ossia la sua mediazione singolare, che fonda carismaticamente l'unità e l'indivisibilità della chiesa. Le stesse prime righe della *Summa* si aprivano esplicitamente con il richiamo all'episodio dei leviti sconfitti, Core, Dathan e Abiron, per argomentare la distinzione tra chiesa autentica (che può consistere anche nel solo Mosè) e la sinagoga (cioè il popolo che da lui può alienarsi):

Vnde numeri 16 vocatur synagoga ubi dicitur: insurrexerunt contra Moysen ducentiquingaginta viri proceres synagogae. Item in eodem lib. c. 22. Idem populus ecclesia legitur nominatus, ubi Moysi dictum est. Cur eduxisti ecclesiam Dei in solitudinem, post adventum autem Salvatoris nostri populo iudeorum, exceptis paucis in Christum credentibus, infidelitatis tenebris obcaecato, gratia distinctionis sicut partita sunt nomina, ut pars illa haebreorum qui lumen dei non receperunt quasi irrationabilium animalium & brutorum congregatio synagoga tantum dicta sit. Pars vero haebreorum &

aliorum qui in Christum crediderunt, ecclesia & nunquam synagoga sit appellata [...].<sup>30</sup>

Anti-gersonianamente,<sup>31</sup> il papa è – con Cristo – causa efficiente e formale della chiesa: il corpo che non aderisce al suo capo si disgrega in una moltitudine indistinta ed informe, che appunto può essere chiamata sinagoga per distinguerla dalla comunità autentica.<sup>32</sup> Quando il concilio si ribella al papa, diventa allora un insieme di membra «acefalo», «inanimato», che non può esercitare legittimamente alcuna *potestas*, essendo senza spirito e senza legge.<sup>33</sup> Chi contesta il vertice della piramide non si accorge di minare l'unità stessa della casa di Dio, dal momento che Cristo, Principio e Logos, non può che essere rappresentato da un unico vicario, tramite il quale viene infuso ordine e vita al resto delle parti corporee. Chi si separa dal papa si separa da Cristo: nella sua figura è presente *interamente* il potere della chiesa. Sotto questo profilo, il pontefice figurato in Mosè e Aronne per la loro *potestas* immediata ricevuta da Dio, maggiore di ogni altro potere,<sup>34</sup> deve paradossalmente dirsi superiore a loro, in quanto immagine *diretta* di quell'archè cosmologica assoluta, il Figlio, di cui ogni profeta, re e sacerdote ebraico non è che mera, imperfetta prefigurazione. Lo stesso Mosè è

<sup>30</sup> Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 2r.

<sup>31</sup> Sulla applicazione gersoniana della dottrina delle cause aristotelica per descrivere l'unità della Chiesa e delineare la superiorità del Concilio riunito, in quanto ad esso si trasmette l'*infrustabilis auctoritas* di Dio, per l'azione dello Spirito Santo direttamente infuso, cfr. Alberto Cadili, *Lo Spirito e il concilio. Basilea 1432. Legittimazione pneumatologica del conciliarismo* (Bologna: Il Mulino, 2016), 84-131, che fa partire la sua analisi dall'importante sermone tenuto a Costanza, il 29 Marzo 1415, *Ambulate dum luce habetis, ut non tenebrae vos comprehendant*, in *Iohannis Gersonii Opera Omnia*, Tomus II (Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706), 202-205

<sup>32</sup> «Ecclesia est conuocatio multorum ad unius dei cultum. [...] Causa efficiens ecclesiae duplex distinguitur, una principalis, & alia instrumentalis. Principalis est ipse Christus qui plantator est & fundator ecclesiae. Vnde Hier. 2. ait *Ego te plantaui uineam electam omne semen uerum*. Et Math. 16 ait Petro: *Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*. Et hanc causam efficientem ecclesiae tangit apostolus ad Eph. 5 dicens Christus caput et ecclesiae & salvator corporis eius, ubi gl. inquit: *Christus est rector et actor ecclesiae*. Causa uero instrumentalis ecclesiae dicuntur ipsa sacramenta [...]

(Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 2v). «Causa autem materialis sunt ipsi fideles, quam apostolus tangit in nomine ecclesiae dicens. [...] Causa uero formalis est unitas corporis mistici cum Christo. Et hanc tangit apostolus cum ait: *Erunt duo in carne una, sacramentum hoc magnum est in Christo & in ecclesia*, quia ut ait glo. *Coniugalis copula signum est spiritualis unitatis Christi et ecclesiae*. Et ita patet quam plene beatissimus apostolus in auctoritate praedicta quadruplicem causam ecclesiae describat. Et hoc tantum a nobis dictum sit ut quid nominis & quid rei ipsius ecclesiae. Ex quibus aperte confutatur haeticorum stultitia qui congregationes suas ecclesias uocant, cum magis synagoga sathanae dicende sint, secundum illud Eccl. 21» (Ibid. 3r).

<sup>33</sup> «Liquet ex his, ut arbitror: concilium, si ab eo summi auctoritas pontificis subtrahatur, corpus esse acephalum, corpus inanimatum, neque ullam condende legis apud se habere potestatem» (Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 92r).

<sup>34</sup> Il tema è già anticipato esplicitamente da Agostino d'Ancona: «potestas Papae sit maior omni alia, cum ipse gerat vicem Christi, cuius potestas signata est per Moysen et Aaron, ut dictum est» (Agostini Triumphum Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 5-6).

<sup>28</sup> Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 361v.

<sup>29</sup> Si notino delle affermazioni strutturalmente simili anche in Pietro del Monte: «Ad hanc quam dicimus obedientiam summo pontifici prestandam olim deus duplici nos exemplo admonuit. Primum in numeris legitur ubi Chore Dathan & Abiron superbientes spiritu et intumescens cum maioribus populi quos facinoris eorum conscios habebant: divinam senserunt acerbissimam ultionem, quoniam aduersus summum sacerdotem machinantes ab eius obedientia resistere moliebantur. Terra enim se aperiens tanti sceleris auctores vivos absorbit» (Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 108r-v).

dunque anticipazione ancora parziale del potere papale, che ne estende le prerogative e la sovranità su tutta la cristianità e tutto il mondo, in maniera esponenziale. Si prenda ad esempio un altro passaggio della *Summa de Ecclesia*:

In ecclesia non debet esse minor unitas neque minus bonus ordo quam fuerit in synagoga, sed in illa ad bonam ordinationem & unitatem illius pertinuit, ut Moyses legislator non fecerit simul plures episcopos sed unum tantum, scilicet Aaron, a quo omnes alii immediate processerunt. Ergo nouae legislator & ecclesiae ordinator Christus non debuit simul facere plures episcopos sed unum tantum, scilicet Petrum, a quo omnes mediate uel immediate postmodum omnes fierent. Videtur ergo rationabile quod iste fuerit processus in ordinatione episcopali apostolorum, scilicet quod Petrus factus fuerit solus episcopus a Christo ante ascensionem. Post spiritus sancti autem missionem siue ipsa die prima dominica siue alia Petrus solus episcopus fecit Ioannem episcopum, deinde Petrus consecrato Iohanne fecit Iacobum zebedei; quibus tribus factis tunc ordinavit Petrus quod deinceps non ordinaretur episcopus nisi a tribus episcopis, [...].<sup>35</sup>

A rendere interessante questo passo è il fatto che l'elemento determinante del ricorso a Mosè non sia in senso stretto l'identificazione con il papa, che qui appare piuttosto nelle veci di Aronne/pontefice *eletto* da Mosè/Cristo, bensì piuttosto la logica della mediazione gerarchica e indivisibile del carisma che consente di preservare l'unità del corpo teologico-politico. Così come Mosè non decise di creare molti sacerdoti, ma ne scelse uno solo, tramite il quale nominò gli altri, così Cristo ha scelto di nominare i suoi apostoli dopo aver eletto il principe di essi, Pietro, unico pontefice/sacerdote da cui tutti gli altri ruoli della chiesa discendono come da un'unica fonte carismatica. Non tutti i discepoli/vescovi hanno dunque identica dignità religiosa, giacché gli altri lo sono divenuti solo per tramite di Pietro, esattamente come Dio ha scelto di condurre il suo popolo per tramite dei soli Mosè ed Aronne: «*Petrum immediate per se et alios per Petrum*».<sup>36</sup> Ne consegue che tutto il pote-

re della Chiesa è tanto in Cristo e tramite Cristo, quanto in e tramite Pietro/papa suo vicario.

Questa dottrina emerge chiaramente anche nell'esegesi di un altro, capitale passaggio relativo a Mosè, quello di *Esodo 18* relativo alla creazione dei giudici: Ietro, suocero di Mosè, andato a trovarlo nel deserto, osservò che questi, da mattina a sera, sedeva come giudice presso il popolo, per giudicare le vertenze e le contese sorte presso di esso secondo le Leggi di Dio. Egli gli suggeriva quindi, per alleggerire il proprio carico di lavoro, di conservare per sé la spiegazione dei decreti e delle leggi, ma di nominare tra il popolo dei capi, uomini integerrimi e timorati di Dio, che divenissero responsabili di giudicare in ogni circostanza minore; riservandosi di intervenire solo «quando vi sarà una questione importante».<sup>37</sup> Come scrive apertamente Pietro del Monte, nell'episodio di Ietro diveniva chiaro come la pienezza della *potestas* della Chiesa risiedesse naturalmente nel suo vertice, e per concessione fosse passata ai gradi inferiori, rispetto ai quali è dunque sempre possibile e necessario esercitare un potere eccedente di controllo, verifica e correzione:

Sic Moysen fecisse supra retulimus; qui cum regimen totius populi sibi esset gravissimum, secutus cognati

<sup>35</sup> Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 145v.

<sup>36</sup> Il tema, riproposto in più luoghi, appare argomento portante di tutto l'edificio argomentativo di Torquemada: «[...] respondetur quod Christus discipulos duxit ad episcopalem dignitatem per Petrum eos consecrando, sicut duxit populum suum per desertum in manu Moysi et Aaron [...] dicimus enim quod uerum est quod dominus 11 discipulos in episcopos consecrauit, non tamen sicut dictum est eodem modo, sed Petrum immediate per se et alios per Petrum, sicut dicitur etiam consecrasse Aaron et eum induisse vestibus pontificalibus, quamuis hoc totum fecerit per Moysen» (Ibid. 148r). Cfr. quindi anche: «Sicut ergo Moyses consecrauit Aaron in pontificem & filios eius in simplices sacerdotes a quo quidem Aaron derivatus est pontificatus ad omnes alios sicut ad filium suum Eleazarum [...], sic & Christus per se immediate fecit Petrum episcopum a quo postea in omnes pontificatus derivatus est, et per se fecit alios apostolos simplices sacerdotes, [...]. In nouo testamento post Christum a Petro sacerdotalis coepit ordo, quia ipsi primo pontificatus in ecclesia Christi datus est. [...] Ergo videntur quod propter hoc quod ab ipso Petro facti sunt omnes alii episcopi mediate vel immediate, et ipse solus a Christo [...]» (Ibid. 146r).

<sup>37</sup> Es 18, 13-23: «Altero autem die sedit Moyses, ut iudicaret populum, qui assistebat Moysi de mane usque ad vesperam. Quod cum vidisset socer eius, omnia scilicet, quae agebat in populo, ait: "Quid est hoc, quod facis in plebe? Cur solus sedes, et omnis populus praestolatur de mane usque ad vesperam?" Cui respondit Moyses: "Venit ad me populus quaerens sententiam Dei. Cumque acciderit eis aliqua disceptatio, veniunt ad me, ut iudicem inter eos et ostendam praecepta Dei et leges eius". At ille: «Non bonam, inquit, rem facis. Consumeris et tu et populus iste, qui tecum est. Ultra vires tuas est negotium; solus illud non poteris sustinere. Sed audi verba mea atque consilia, et erit Deus tecum: Esto tu populo in his, quae ad Deum pertinent, ut referas causas ad Deum ostendasque populo praecepta et leges viamque, per quam ingredi debeant, et opus, quod facere debeant. Provide autem de omni plebe viros strenuos et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos et centuriones et quinquagenarios et decanos, qui iudicent populum omni tempore. Quidquid autem maius fuerit, referant ad te, et ipsi minora tantummodo iudicent; leuiusque sit tibi, partito cum aliis onere. Si hoc feceris, implebis imperium Dei et praecepta eius poteris sustentare, et omnis hic populus revertetur ad loca sua cum pace". [Il giorno dopo Mosè sedette a render giustizia al popolo e il popolo si trattene presso Mosè dalla mattina fino alla sera. Allora Ietro, visto quanto faceva per il popolo, gli disse: "Che cos'è questo che fai per il popolo? Perché siedi tu solo, mentre il popolo sta presso di te dalla mattina alla sera?". Mosè rispose al suocero: "Perché il popolo viene da me per consultare Dio. Quando hanno qualche questione, vengono da me e io giudico le vertenze tra l'uno e l'altro e faccio conoscere i decreti di Dio e le sue leggi". Il suocero di Mosè gli disse: "Non va bene quello che fai! Finirai per soccombere, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; tu non puoi attendervi da solo. Ora ascoltami: ti voglio dare un consiglio e Dio sia con te! Tu stà davanti a Dio in nome del popolo e presenta le questioni a Dio. A loro spiegherai i decreti e le leggi; indicherai loro la via per la quale devono camminare e le opere che devono compiere. Invece sceglierai tra tutto il popolo uomini integri che temono Dio, uomini retti che odiano la venalità e li costituirai sopra di loro come capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine. Essi dovranno giudicare il popolo in ogni circostanza; quando vi sarà una questione importante, la sottoporranno a te, mentre essi giudicheranno ogni affare minore. Così ti alleggerirai il peso ed essi lo porteranno con te. Se tu fai questa cosa e se Dio te la comanda, potrai resistere e anche questo popolo arriverà in pace alla sua mèta".]».



Fig. 1. Pietro Perugino, *Viaggio di Mosè in Egitto* (1482), Cappella Sistina, Roma

sui consilium quosdam oneris sui coadiutores elegit. Neque tamen ideo potestatem sibi a domino collatam ad regendum populum universum asedicendus est abdicasse: quin & super populum et eos quos cure sue participes fecerat potuisset pro libito disponere et iudicare. Non aliter de summo pontifice dicimus, qui cum omnium ecclesiarum regendarum onus per se subire non possit, prelati et rectoribus partem sue sollicitudinis & administrationis sic committit, ut tamen potestatis sue plenitudo nullam diminutionem recipiat.<sup>38</sup>

Nel rendere partecipi altri del suo compito, papa/Mosè non abdica alla pienezza del suo potere; ne consegue che laddove ci siano questioni maggiori o più gravi, che contengano in sé elementi di dubbio o di difficoltà, è lecito per il pontefice esigere nuovamente l'esercizio diretto dei propri poteri e assumere le prerogative che normalmente competono ai suoi sottoposti.<sup>39</sup> Questo ragionamento era ovviamente strumentale a definire il carattere decisionale ultimo e insindacabile del papa, non soggetto formalmente ad alcuna autorità, *in primis* quella del concilio. In Juan de Torquemada esso ricorre proprio per confutare apertamente l'argomento del giudizio di eresia, "causa fidei", riservato al concilio, sul quale – come abbiamo mostrato precedentemente – si era fondata la dottrina conciliarista basileese:

<sup>38</sup> Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 29v.

<sup>39</sup> «Sunt & alie maiores et grauiore que non paruim in se habent dubitationis et difficultatis. Has coram Summo Pontifice non est indecens examinari et discuti: exemplo Moysi quem suasu a consilio cognati sui minora negocia aliis decidenda mandasse: maiora uero et difficiliora sibi reservasse superiori libro commemorauimus» (Ibid. 50v).

Ubi Moysi qui dux & rector iudaeorum fuit, sicut papa Christianorum secundum illud Bernardi ad Eugenium lib. 2.c.6. *Quis est*, etc. Et inter alia dicit, *Potestate Moyses*, sic dictum legitur, *Esto tu in populo in his quae ad Deum pertinent, ut ostendas eis cerimonias & ritum colendi Deum*. Sicut ergo omnes quaestiones emergentes de lege et cultu Dei reseruabantur Moysi determinandae, sic omnia quae sunt fidei Christianae reseruantur Romano pontifice determinanda diffinienda & mandanda teneri ac obseruari. [...] Item beatus Hieronymus mittit ad Romanum pontificem Damasum papam professionem fidei suae examinandam corrigendam et emendandam [...].<sup>40</sup>

La crisi conciliarista ha aperto una voragine all'interno della dottrina canonistica relativamente al potere della chiesa. Chi decide nello stato di eccezione? Chi rappresenta l'ultima istanza?<sup>41</sup> Per Torquemada l'argomento mosaico funge da assicurazione dell'unicità del carisma divino trasmesso gerarchicamente dal *caput* ai gradi inferiori, e non disseminato originariamente nell'insieme della chiesa; questo consente al papa di pretendere, esercitando il suo diritto originario, le competenze che ritiene opportune.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 248v. Già Agostino d'Ancona aveva scritto esplicitamente: «Sicut ergo omnes quaestiones emergentes de lege et de cultu Dei reservabantur Moysi determinandae: sic omnia, quae sunt fidei Christianae, papae est proprie determinare» (Augustini Triumpho Anconetani *Summa de potestate ecclesiastica*, 77).

<sup>41</sup> Cfr. Battista, "Mosè *typus papae* nel decreto Moyses vir Dei (1439). I parte: La questione del papa eretico".

<sup>42</sup> «Dem Kern der Argumentation gemäß liegt der Nachdruck auf dem Beweis, dass die von Christus hinterlassene Vollmacht nicht in der Universalkirche, sondern auf gestufte Weise in den Amtsinhabern

Questa concezione contiene tuttavia già almeno la suggestione di un'estensione possibile dei poteri del pontefice: nell'eventualità di una crisi, cioè in casi straordinari, non è egli forse chiamato a reinstaurare questa situazione di dominio diretto? E ciò non può implicare anche un maggiore esercizio concreto del potere, compreso quello temporale, che il papa possiede già sui propri territori? Si noti come l'affermazione di un primato tale del papa sulla chiesa non finiva solo per disattivare qualsiasi concezione corporativistica, ma modellava la superiorità papale su quella dei principi temporali moderni, che cominciavano a sentire il bisogno di avocare a sé il diretto controllo delle funzioni delegate e disporre di un'organizzazione amministrativa direttamente dipendente dal sovrano.<sup>43</sup> Elaborando una dottrina che in senso anti-conciliarista giustificava un processo di accentramento del potere ecclesiastico nelle mani del pontefice, sia Pietro del Monte che Torquemada finivano così per preludere in qualche modo agli sviluppi del pontificato degli anni successivi, in cui si sarebbe rafforzato sul piano ideologico come vera e propria potenza proto-statuale, all'interno di un nuovo, moderno "principato ecclesiastico" in espansione. In altri termini, per contrastare le istanze conciliari e le resistenze interne, si affermava al contempo un *nuovo*

modello di sovranità principesca, in cui la restaurazione della chiesa passava attraverso il rafforzamento ideologico e politico del *caput*, che era chiamato da necessità ad esercitare le sue prerogative eccezionali di principe mondano, per difendersi dalle minacce esterne. Proprio per l'ambiguità della sua figura, in cui sfumava una chiara distinzione tra sfera politica e religiosa, Mosè si prestava allora a diventare perfetto emblema delle intenzioni di una nuova istituzione, il papa-re, capo della chiesa ma anche capo politico, legislatore e sovrano, in cui ideologicamente si accentrava un potere smisurato, che in qualche modo *anticipava* in modo singolare gli sviluppi del successivo assolutismo delle teorie politiche moderne. Per comprendere tuttavia le specificità di questa evoluzione e al contempo gli elementi di continuità che la resero possibile è necessario fare un passo indietro all'interno della trattatistica trecentesca sul potere della chiesa.

### 3. La tradizione teocratica: Egidio Romano

Se il cruciale significato politico-religioso di questa evoluzione è stato già ben evidenziato da autori come Paolo Prodi,<sup>44</sup> così come la sua rilevanza culturale dagli studi di Ettliger<sup>45</sup> e Stinger,<sup>46</sup> un aspetto su cui forse è possibile soffermarsi ulteriormente è l'osservazione, tutt'altro che secondaria, che in questo processo non ne andasse solo dello sviluppo di nuove giustificazioni ideologiche, ma risuonasse anche l'eco di una lunga e consolidata tradizione di argomenti di esaltazione della *plenitudo potestatis* papale, in quanto "*legibus solutus*" e "*fons*" di qualsiasi autorità e ordinamento ecclesiastico, che si erano serviti della tipologia mosaica. Per argomentare l'identificazione del papa con Mosè, nel passo precedente, Torquemada stava ad esempio menzionando esplicitamente un passo di Bernardo del *De consideratione ad Eugenium*,<sup>47</sup> un trattato su come gestire la chiesa composto tra 1148 e 1153 e dedicato al pontefice Eugenio III, che contiene un insieme di attribuzioni tipologiche della figura papale di straordinaria fortuna e che ne hanno definito il primato per secoli: Abele è figura del papa nella primazia, Noè nel governo, Abramo per il patriarcato, per la gerarchia Melchisedech e nella dignità Aronne; quindi il papa è Mosè per la sua *auctoritas*, Samuele nel giudizio; è Pietro per quanto attiene alla *potestas* e Cristo per l'unzione.<sup>48</sup> Il riferimento a Bernardo dimo-

ruht.» (Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan*, 59). Si noti che sebbene da un punto di vista giuridico Torquemada argomenti in maniera netta la *plenitudo potestatis* papale e che, in caso di dissenso col concilio, solo il papa sia garante dell'integrità della Chiesa (sicché se il sinodo si aliena da lui, diventa scismatico), questo non fa affatto di lui un sostenitore del potere tirannico e solitario del pontefice, che viene invitato tanto a convocare regolarmente il concilio quanto a rivolgersi a esso nelle questioni delicate, giacché – così egli argomenta – è più probabile sbagliarsi per un singolo che per un collegio; quindi anche il papa deve saper riconoscere – come Pietro con Paolo – chi usa gli argomenti migliori. Cfr. Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan*, 90-100.

<sup>43</sup> Si veda per esempio la concezione del cardinalato in Torquemada, che rappresenta una sorta di estensione del "corpo" del papa e viene pensato già come ufficio prettamente papale di "legato" provinciale, come collaboratore che fa direttamente capo al pontefice quale potere centrale: «Die den Kardinälen zuerkannten Vorrechte in Bezug auf ihre Funktionen im Dienst des Papstes erreichen ihren Höhepunkt in der Ansicht, dass sie „Teil des Leibes des Papstes“ sind (*pars corporis papae*), ja sie bilden mit ihm „gleichsam eine Person“ (*quasi una persona*). Sie sind ihm also in einer Weise verbunden, die keine Parallele kennt. Selbst die Apostel werden in ihrem Verhältnis zu Petrus nicht so genannt. Werden sie als Legaten mit Leitungsauftrag in einzelne Provinzen gesandt, fungieren sie dort als *collaterales papae*, als seine vertrautesten Mitarbeiter. In der Antwort auf Argumente, die den göttlichen Ursprung des Kardinalats bestreiten, konzidiert Torquemada, dass sich Titel und Funktionsbeschreibungen erst im Verlauf der Geschichte in der heutigen Form gebildet haben, aber in der Sache besteht eine Kontinuität mit dem apostolischen Kollegium, wie sie sich erstmals bei der Neuwahl des Matthias manifestierte, als Petrus, von den Apostelnumgeben, als deren *vertex* auftrat und alle, durch Gott inspiriert, ihres Amtes walteten» (ibid. 89). Ricordo tuttavia che, allo stesso tempo, Torquemada continuava a sostenere la tesi dell'origine divina del collegio cardinalizio – fungendo ciò paradossalmente da garanzia della sopravvivenza dell'istituzione papale, in caso di morte del pontefice o in situazione di crisi (scisma o eresia del papa) – e questa idea fu presto avvertita come un elemento di debolezza e di instabilità rispetto all'autorità sempre più monarchica e accentrata del papato, per esempio in un trattato di Teodoro de Lelli del 1464, cfr. ibid. 90.

<sup>44</sup> Cfr. il già citato Prodi, *Il sovrano pontefice*.

<sup>45</sup> Cfr. Ettliger, *The Sistine Chapel*, 104-119.

<sup>46</sup> Cfr. Stinger, *Renaissance in Rome*, 201-223.

<sup>47</sup> Bernardi Clarevallensis, *De consideratione ad Eugenium papam*, in *Sancti Bernardi Opera*, III, a cura di H. Leclercq C. Rochais C.H. Talbot (Roma: Editiones Cistercienses, 1963), 79-493.

<sup>48</sup> «Indagemus diligentius quis sis, quam geris personam in Ecclesiam Dei. Quis es? Sacerdos magnus, summus pontifex. Tu princeps episcoporum, tu heres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unzione Christus. Tu es cui claves tradite, cui oves credite sunt. Sunt quidem et alii celi

stra l'intenzione di ricollegare l'esaltazione papale ad una prospettiva tradizionale, nella quale l'autorità del pontefice era stata sancita dalla riflessione di autorità teologiche indiscusse, ma rivela anche la consapevole volontà di rievocare gli argomenti di una trattatistica che, appoggiandosi in particolare a Bernardo, Isidoro di Siviglia e Ugo di San Vittore, aveva già delineato in contesto polemico una dottrina teocratica del potere "assoluto" papale. In tal senso, mi pare che si debbano fare almeno i nomi di tre agostiniani particolarmente significativi per questa traiettoria: Egidio Romano, Giacomo da Viterbo<sup>49</sup> e Agostino d'Ancona.<sup>50</sup>

Se si prende infatti l'opera più sistematica di Egidio sul potere del papa, il suo *De ecclesiastica potestate*,<sup>51</sup> si scoprirà che non solo Mosè è una figura chiave,<sup>52</sup> ma che in particolare proprio l'argomento di

*Esodo 18*, relativo al consiglio di Ietro, ricorre sistematicamente per dimostrare che il potere sacerdotale precede quello politico, che discende dal primo e che dunque non può essergli subordinato anche nelle cose temporali, sebbene in esse (in quanto minori) decida di delegarne la responsabilità ai giudici:

Primum autem quod intendimus in hoc capitulo, videlicet quod Ecclesia habebat utrumque gladium, ut quod etiam habeat ipsum materialem gladium ad nutum, de quo possent forte magis homines dubitare, tripliciter declarabimus. Primo ex ipso Moyse iuxta consilium sibi dato a Jethro, [...]. Dicitur enim Exodi XVIII quod *sedit Moyses ut iudicaret populum, qui assistebat Moysi de mane usque ad vesperam*, cui Jethro ait: *stulto labore consumeris* [...]. Et quia stulto labore consumebatur nec poterat sufficienter exercere opera utriusque gladii, retento sibi quod spirituale erat in hiis que sunt ad Deum, audicionem causarum commisit iudicibus, quibus iudicibus, quantum ad eam partem que est de iudicio sanguinis et de questionibus temporalium inter laicas personas, succedunt reges et principes seculares [...]. Quare sicut et tunc iudices erant sub Moyse, et si qua insolita et maiora occurrent, referenda erant ipsi Moyse, sic universaliter terreni principes, si volunt salutem consequi, debent esse sub summo pontifice, et si aliqua magna et insolita occurrent, referenda essent ipsi summo Pontifici, et potissime si talia essent illa magna, quantumcumque essent saecularia vel terrena, quae possent ecclesiam perturbare. Potest enim dici nunc summo pontifici quod dictum fuit Moysi Exod. XVIII: *Quicquid autem maius fuerit, referatur ad te*.<sup>53</sup>

ianitores, et gregum pastores; tamen de tanto gloriosius, quanto et differentius, pre illis nomen hereditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos: tibi universi crediti, unus uni. Non modo ovium, sed pastor tu unus omnium pastorum. Ergo, iuxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es» (Ibid. 423).

<sup>49</sup> Ricordo solo come il passo di Bernardo sia citato da Giacomo da Viterbo nel suo *De Regimine Christiano*, cfr. l'edizione critica inglese James of Viterbo, *De Regimine Christiano. A Critical Edition and Translation*, a cura di E. D. Dyson (Leiden: Brill 2009), 176, tr. it. a cura di Aurelio Rizzacasa e Giovanni Marcoaldi, *Il governo della Chiesa* (Firenze: Nardini 1993), 73. Su Giacomo, cfr. Jürgen Miethke, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 102-105; Helmuth G. Walther, "Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann?", in Martin Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke* (Leiden: Brill 2004), 151-169; Gianluca Briguglia, *Il pensiero politico medievale* (Torino: Einaudi, 2018), 132-137.

<sup>50</sup> Anche in Agostino d'Ancona il passo di Bernardo era esplicitamente ricordato per affermare la supremazia papale su vescovi e sacerdoti: «Primo modo Religiosi non repraesentant Christi et Apostolorum perfectionis statum, sed solum Papa et Episcopi. Solus enim summus Pontifex, ut di. Bern. Ad Eugen. Lib. 2. Representatione esset Sacerdos magnus Princeps Apostolorum, Primatu Abel, Gubernatu Noe, etc.» (Augustini Triumphus Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica* 495). Su Agostino d'Ancona, eremita agostiniano allievo di Egidio Romano, cfr. sempre Miethke, *De potestate papae*, 170-176; De Vincentiis, *Battaglie di memorie*, 74-81; 88-89.

<sup>51</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, herausgegeben von Richard Scholz (Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger 1929), tr. it. *Il potere della Chiesa*, a cura di Gianni Dotto e Giovanni B.M. Marcoaldi (Roma: Città Nuova 2000). Sul trattato di Egidio, cfr. Miethke, *De potestate papae*, 94-102; per il suo contesto storico ibid. 57-82; Robert W. Dyson, "Introduction" in Id. (ed.), *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government* (New York: Columbia University Press, 2004), XI-XXXIV; Eckhard Homann, Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice. *Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, 79-115; Elmar Krüger, *Der Traktat "De ecclesiastica potestate" des Aegidius Romanus: Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus* (Köln: Böhlau, 2007); Roberto Lambertini, "Political Thought" in Charles F. Briggs e Peter S. Eardley, *A Companion to Giles of Rome* (Leiden: Brill 2016), 255-274; Briguglia, *Il pensiero politico medievale*, 125-132.

<sup>52</sup> In realtà, la riflessione su Mosè come esempio del governo della Chiesa ha una preistoria, di cui non potremo occuparci, che non coinvolge solamente Bernardo o Ugo di San Vittore, ma ad esempio

anche Tommaso, che nel suo *De Regno* aveva fatto un elogio della modalità mista di governo di Israele (monarchica, aristocratica e democratica) a partire dalla divisione dei compiti tra Mosè (che incarna il principio monarchico) e anziani. Su Mosè nel *De Regno*, cfr. Miethke, *De potestate papae*, 39: «Im Alten Israel aber war die Einrichtung deshalb so gut, weil dort einer, nämlich Moses, nach seiner Tüchtigkeit allen vorstand, mit ihm aber und unter ihm weitere Personen nach ihrer Tüchtigkeit Führungsaufgaben wahrnahmen (*principantur*). Da die 72 Ältesten des Volks als Inhaber von Führungssämtern einmal aus allen gewählt und sie zum anderen auch von allen gewählt wurden, gehörte die Herrschaft dort allen. Eine solche Verfassung sei gemischt aus „Königtum“ (*regnum*), insofern einer die Leitung habe, „Aristokratie“, da viele die Führungssämter gemäß ihrer Tugend inne hätten, und aus „Demokratie“, da die Führungspersonen auch aus dem Volke (*ex popularibus*) gewählt und vom Volke gewählt wurden. Als Moses und seine Nachfolger das Volk regierten, waren sie Alleinherrscher. Es wurden aber neben ihnen die Ältesten nach ihrer Tüchtigkeit erwählt, das war aristokratisch. Demokratisch aber war, daß sie aus dem gesamten Volk gewählt wurden und daß das Volk sie wählte. Dieses Loblied auf die „gemischte Verfassung“ ist nun keineswegs, wie es häufig gelesen wird, ein fast anachronistischer Vorgriff auf die moderne Demokratie, denn der Monarch selbst wird ja nicht von allen und aus allen seiner Tüchtigkeit wegen ausgewählt, vielmehr wird das explizit nur von der „aristokratischen“ Führungselite gesagt. Moses war von Gott selbst zum Herrscher über Israel bestimmt worden. So gilt das Plädoyer nicht einem „Präsidentenkönig“, die Mischverfassung soll vielmehr die Kompetenzen des Herrschers beschneiden und durch Anteilhaber der Magnaten an der Herrschaft sein Abgleiten in die Tyrannei verhindern». Per una ricognizione più generale del precedente processo di accrescimento ideologico e politico del primato del papato medievale, ricordo Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (London: Methuen & co., 1955, 1962).

<sup>53</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 28-29 [«Peraltro, seguirlo tre vie per dimostrare il primo argomento, che intendiamo

All'inizio, Mosè usava non solo il *gladius* spirituale e sacerdotale, ma anche quello temporale e regale: egli deteneva perciò un potere unitario ed assoluto, consegnatogli direttamente dal Signore. Poiché ciò lo consumava tuttavia con un lavoro eccessivo inutile, e non aveva tempo sufficiente per esercitare pienamente l'opera di entrambe le spade, Dio si rivelò a lui nel consiglio di Ietro, affinché affidasse l'udienza delle cause temporali ai giudici, ossia ai principi e signori della terra. Ciò dimostra che la divisione tra spirituale e temporale è intervenuta posteriormente, secondo un'economia logicamente derivata da mera convenienza, nella quale al bene dell'anima si è affiancato il compito di proteggere anche i corpi e preservare l'ordine nelle cose inferiori e materiali (così come il corpo «*ordinatur ad animam*», così tutte le cose terrene e temporali «*ordinantur ad spiritualia, et de iure debent eis esse subiecta: a quo debito [...] nunquam possunt absolvi*»).<sup>54</sup> Ciò implica però che i potenti ed i sovrani do-

svolgere in questo capitolo, e secondo il quale la Chiesa ha entrambe le spade, per quanto abbia quella materiale a disposizione dei propri ordini, fatto di cui probabilmente gli uomini potrebbero dubitare. La prima dimostrazione la trarremo dallo stesso Mosè e dal consiglio che gli fu dato da Ietro [...]. Si afferma infatti nel cap. XVIII dell'Esodo che Mosè si sedette per giudicare il popolo, e il popolo stette intorno a Mosè dal mattino fino alla sera. Ietro dice allora a Mosè: *Finirai per soccombere* [...]. Ora, dal momento che si consumava con inutile fatica e non poteva sufficientemente esercitare le attività richieste da entrambe le spade, trattene per sé ciò che aveva natura spirituale e che era indirizzato a Dio; affidò, poi, l'audizione delle cause ai giudici, ai quali, per quanto concerne quegli argomenti che attengono alle sentenze penali e alle cause terrene che sorgono tra i laici, succedono ora i re e i principi secolari [...]. Pertanto, come allora i giudici erano subordinati a Mosè, e se accadevano fatti insoliti e di grande rilievo erano tenuti a dargliene informazione, così, in senso universale, i principi terreni, se vogliono conseguire la salvezza, debbono sottostare al Sommo Pontefice; se poi accadessero fatti inconsueti e di particolare importanza, dovrebbero essere portati a conoscenza dello stesso Sommo Pontefice, innanzitutto se fossero di tale gravità che, per quanto fossero secolari o terreni, potrebbero portare turbamento nella Chiesa. In verità, possiamo dire ora al Sommo Pontefice quello che fu detto a Mosè nel cap. XVIII dell'Esodo: *Riferiranno a te ogni affare grave*» (tr. it. 89-91)].

<sup>54</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 29-30: «Nam, sicut corpus secundum quod corpus est propter animam et ordinatur ad animam, sic omnia terrena et temporalia, secundum quod huiusmodi sunt, ordinantur ad spiritualia, et de iure debent eis esse subiecta: a quo debito, ut supra tetigimus, nunquam possunt absolvi. Terreni itaque principes [...] debent esse subiecti potestati spirituali et potissime potestati summi pontificis; quod debitum sive iugum non possunt a se abicere, quod iugum non est servitus, sed libertas, quia iugum Christi suave est et onus eius leve» [«In effetti, come il corpo è tale in virtù dell'anima ed è indirizzato ad essa, così tutte le realtà terrene e temporali, in quanto tali, sono indirizzate a quelle spirituali, e secondo il diritto debbono esser loro subordinate: da un simile dovere non possono mai venir liberate, come abbiamo già detto. [...] Dunque, i principi terreni [...] debbono essere subordinati al potere spirituale, e innanzitutto al potere del Sommo Pontefice; né possono disfarsi di un simile dovere o giogo, giacché un tale giogo non è servitù, ma libertà, dal momento che il giogo di Cristo è soave e il suo peso è lieve» (tr. it. 91-92)]. In proposito, cfr. Eckhard Homann, «*Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice*». *Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus* [Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004], 79-115, qui 93-94: «Der hierokratischen Lehre folgend, dass das *regnum* seine Macht aus der Hand der Kirche erhalte, sucht Aegidius Romanus die Übereinstimmung der kuralistischen Interpretation des biblischen Verhältn-

vrebbero obbedire a Mosè/papa non solo nelle cose spirituali e in quegli affari che il profeta riservava alla propria diretta giurisdizione, ma anche in quelle questioni che appartenevano alla spada materiale, subordinando ogni loro competenza al fine della fede e della crescita dei beni spirituali. Nella stessa maniera in cui, se si fossero verificate controversie complesse e importanti, esse avrebbero dovuto essere riferite a Mosè stesso, così anche i reggitori della terra avrebbero dovuto essere sottoposti al sommo pontefice, riconoscendone il potere eccedente, fondativo di ogni autorità.<sup>55</sup> Riferendosi all'esempio mosaico, Egidio argomentava così non solo la nota tesi della derivazione del potere temporale da quello spirituale,<sup>56</sup> ma

isses der beiden Gewalten in Analogie zu dem von Körper und Seele resp. Materie und Form setzt. [...] Unter affirmativer Aufnahme des augustinischen Dualismus begriff Aegidius Romanus Seele und Körper resp. Form und Materie nicht als Momente des Seienden, denen unabhängig von dem realisierten Gegenstand keine Existenz zukommt, sondern als hierarchisch aufeinander bezogene Entitäten. Die weltliche und die geistliche Macht sind nicht wechselseitig ergänzender Konstituenten einer durch sie begründeten Einheit, vielmehr unterstellt die beanspruchte Dependenz der *Temporalia* die weltliche Macht der geistlichen, so dass sie das, was sie ist, durch das geistliche Schwert geworden sei». Sebbene condivida l'analisi di Homann, non attribuirei però questo subordinazionismo anti-tomistico all'influsso di Agostino, bensì del neoplatonismo di Dionigi Areopagita.

<sup>55</sup> L'argomento ricorre più volte, cfr. ad esempio anche Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 134: «Unde et Exodi XVIII, quando Iethro dedit consilium Moysi, quod ipse esset pro populo in hiis quae sunt ad Deum et alia iudicibus committeret, dixit, quod *quicquid autem maius fuerit, referatur ad te, et ipsi minora tantum iudicent*, et Deuteronomii, XVIII, *in difficilibus et ambiguis appellabatur ad summum sacerdotem*, ut Magister in Historiis notat» [«Per questo, anche nel cap. XVIII dell'Esodo, Ietro, dopo aver consigliato a Mosè di essere per il popolo davanti a Dio, e di affidare ai giudici le altre cause, aggiunse che tali giudici *riferiranno a te ogni affare grave, ma giudicheranno essi stessi ogni piccolo affare*, e sempre per questo, il Maestro osserva nella Storia che nel cap. XVIII del Deuteronomio *nelle cause difficili e non chiare ci si appellava al sommo sacerdote*» (tr. it. 256-257)]. Su Mosè come proto-papa nell'argomento egidiano, cfr. già Krüger, *Der Traktat "De ecclesiastica potestate" des Aegidius Romanus*, 283-284.

<sup>56</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 55-56: «Propter quod dicitur I Regum, cap. VIII, quod Samuel posuit filios suos iudices Israel. Nam primitus antequam essent iudices, ipse Moyses regebat fideliter populum, et erat eorum rector et iudex non solum in hiis quae sunt ad Deum, quod spectat ad potestatem spirituales et ad gladium spirituales, sed etiam in aliis quae spectant ad potestatem terrenam et ad gladium materiale; sed quia stulto labore consumebatur et opus ultra suas vires agebat, ductus consilio Iethro cognati sui, constituit viros alios a se, timentes Deum, odientes avariciam, sequentes veritatem, qui iudicarent Israel. [...] Hos autem iudices constituebat potestas sacerdotalis et ecclesiastica, quia Moyses, retinens sibi potestatem in hiis quae sunt ad Deum, in quo significatur potestas ecclesiastica, constituit huiusmodi iudices, qui modo quo dictum est, exercebant officium potestatis terrene, ut habetur Exodi XVIII et Samuel, ut diximus, I Regum VIII suos filios constituit iudices super Israel. Ergo antequam populus fidelis haberet regem, regebatur per iudices, et huiusmodi iudices erant per potestatem ecclesiasticam constituti, vel erant constituti per sacerdotium. Postquam autem populus fidelis habuit regem, ut patuit, primus rex eorum, videlicet Saul, fuit per sacerdotem iubente Domino constitutus. Potestas ergo regia et universaliter potestas terrena, si refert se ad suam originem, prout incepit esse in populo fideli, fuit per sacerdotium vel per potestatem ecclesiasticam constituta. Omnes reges christiani, omnes fideles principes debent in se advertere unde venit potestas regia, et quomodo mandavit dominus, quod constitueretur rex super

attribuiva al pontefice il pieno possesso di entrambe le spade: una, di cui possiede l'esercizio diretto, e l'altra di cui gode «*non ad usum, sed ad nutum*».<sup>57</sup>

fideli populo; invenient autem clare et manifeste, ut patuit, quod talis potestas fuit per sacerdotium instituta. Non ergo eque immediate a Deo est hec potestas et illa, immo est hec per illam, et per consequens est hec sub illa. Sed non esset potestas regia sub potestate ecclesiastica constituta, nisi et ipsa temporalia, quibus preest potestas regia, essent sub potestate summi pontificis, collocata; et quod tangebatur in primordio huius capituli, quod summus pontifex non habet nisi alterum gladium, dicemus, quod terrena potestas habet gladium materiale tantum, et nullo modo nec ad usum nec ad nutum habet spiritualem, sed potestas ecclesiastica habet utrumque gladium, ut supra tetigimus, spirituale ad usum, materiale ad nutum» [«[...] per questo, nel cap. VIII del Libro primo dei Re si osserva che Samuele pose i suoi figli come giudici su Israele. In principio, prima che ci fossero i giudici, lo stesso Mosè governava il popolo nella fede, e lo governava e giudicava non solo su tutto quanto ha natura divina ed interessa il potere e la spada spirituali, ma anche su quegli altri fatti che appartengono al potere terreno e alla spada materiale. Ma dal momento che Mosè si consumava in una fatica inutile e in un'attività che superava le sue forze, guidato dal consiglio di Ietro, suo suocero, egli designò, per giudicare Israele, degli uomini timorati di Dio che fossero diversi da lui, avessero in odio l'avarizia e perseguissero la verità. [...] Era però il potere sacerdotale ed ecclesiastico che istituiva questi giudici: in verità, Mosè mantenne per sé il potere su tutto quanto è rivolto a Dio, il quale dà senso al potere ecclesiastico, e istituì tali giudici, che, nel modo già ricordato, esercitavano l'ufficio del potere terreno, com'è scritto nel cap. VIII del Libro primo dei Re Samuele istituì i propri figli come giudici sopra Israele. In breve, prima che il popolo dei fedeli avesse un re, era governato dai giudici, che erano istituiti dal potere ecclesiastico, oppure erano istituiti dal sacerdozio. In verità, dopo che il popolo dei fedeli ebbe avuto un re, com'è risultato evidente, il primo loro re, cioè Saul, fu istituito dal sacerdote, su ordine di Dio. Il potere regio, e in senso generale il potere terreno, se viene riportato alla sua origine, poiché ha iniziato la sua esistenza nel popolo dei fedeli, fu istituito dal sacerdozio o dal potere ecclesiastico. Tutti i re cristiani, tutti i principi fedeli, debbono comprendere nel loro intimo da dove provenga il potere regio, e come il Signore ordinò che fosse istituito un re sopra il popolo dei fedeli; scopriranno, allora, in forma chiara ed evidente, com'è già risultato lampante, che tale potere fu istituito dal sacerdozio. Quello e quest'ultimo potere non derivano dunque con eguale immediatezza da Dio, ma anzi quello esiste grazie a quest'ultimo, e di conseguenza è subordinato ad esso. Il potere regio non sarebbe però istituito sotto quello ecclesiastico, se anche gli stessi beni temporali, amministrati dal potere regio, non fossero posti sotto il potere del Sommo Pontefice. Inoltre, poiché si osserva all'inizio dell'attuale capitolo che il Sommo Pontefice non ha che l'altra spada, diremo che il potere terreno ha soltanto la spada materiale, perché non ha in alcun modo quella spirituale, né per un uso diretto né a disposizione dei propri ordini; il potere ecclesiastico, invece, ha ambedue le spade, la spirituale per un uso diretto, la materiale a disposizione dei propri ordini» (tr. it. 132-134)].

<sup>57</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 29: «Ex ipso itaque Moyse, sub quo erant iudices, quibus quantum ad aliquam partem subcedunt terreni principes habentes iudicium sanguinis et gladium materiale, patet, quod huiusmodi materiale gladium habet ecclesia, et si non ad usum, ad nutum; quia sub ea et sub eius imperio debent esse principes saeculares usum huiusmodi gladii exercentes. Sicut ergo primitus iudices erant sub Moyse non solum in spiritualibus et in his quae sunt ad Deum, quae Moyse retinuit sibi, sed etiam in his quae pertinebant ad gladium materiale; sic et modo principes saeculares in his quae pertinent ad materiale gladium debent esse sub ecclesia, quia ad opus ecclesie in bonum fidei, in augmentum spiritualium bonorum debent uti huiusmodi gladio» [«Lo stesso Mosè aveva perciò sotto di sé i giudici, ai quali ora succedono in alcune mansioni i principi terreni che hanno la giurisdizione temporale e la spada materiale; in realtà, [egli] mostra chiaramente che la Chiesa possiede questa spada, anche se la ha a disposizione dei propri ordini e non la può utilizzare direttamente, dal momento che i

Il possesso meramente «*ad nutum*» del gladio materiale è confessato più perfetto rispetto al suo effettivo utilizzo:<sup>58</sup> l'*auctoritas* del papa-Mosè è, per la sua proiezione universalistica, più importante della *potestas* effettiva. D'altra parte, quest'ultima può comunque essere esercitata straordinariamente, per dimostrare appunto chi detiene l'ultima parola e chi rappresenta l'unica fonte di legittimità di qualsiasi autorità. Al pontefice, sebbene sia ordinato di riporre nel fodero la spada temporale, è originariamente data da Cristo «*omnis potestas in coelo sicut in terra*»,<sup>59</sup> la

principi secolari, i quali hanno la facoltà di usare quella spada in modo diretto, debbono essere subordinati alla Chiesa e alla sua autorità. Come, dunque, in un primo momento i giudici erano sottoposti a Mosè, non solo nelle vicende di natura spirituale e in quelle che riguardano Dio, che Mosè tenne per sé, ma anche in quelle tipiche della spada materiale, così, allo stesso modo, i principi secolari nei fatti che interessano la spada materiale debbono sottomettersi alla Chiesa, giacché debbono usare quella spada per l'attività della Chiesa, il bene della fede e l'accrescimento dei beni spirituali» (tr. it. 91)]. È interessante notare come il problema del «*nutum*», il «cenno del capo», implichi un riferimento all'intenzione o alla volontà del pontefice, e quindi confermi perfettamente il volontarismo teologico egidiano: il potere temporale è uno strumento, un artificio, un supplemento materiale che fa capo alla volontà originaria del Legislatore divino, espressa nel «cenno» del pontefice, segno silenzioso in cui si esprime la pienezza, semanticamente «vuota» perché pre-linguistica (precedente all'articolazione compiuta dal segno materiale e scritturale), dell'*auctoritas*.

<sup>58</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 27-28 «Et quia habere huiusmodi gladium ad nutum est habere ipsum perfectiori modo, quam ad usum, dicemus quod ecclesia et summus pontifex excellentiori et perfectiori modo habet gladium materiale, quam habeant reges et terreni principes. Habet itaque ecclesia gladium spirituale etiam ad usum, cum quo ferit et percutit, et cum quo maiorem lesionem infert, quam inferre possit materialis gladius, quanto lesio animae est multo maior, quam laesio corporis» [«E poiché avere la spada a disposizione dei propri ordini vuol dire possederla in modo più perfetto che averla per usarla direttamente, diremo che la Chiesa e il Sommo Pontefice possiedono la spada materiale in forma più eccellente e più perfetta dei re e dei principi terreni. La Chiesa ha poi anche poi anche la spada spirituale per poterla usare direttamente, dal momento che con essa colpisce, ferisce e infligge ferite più gravi di quanto non possa fare la spada materiale, in quanto la ferita dell'anima è molto più grave di quella del corpo» (tr. it. 88-89)].

<sup>59</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 132: «Prohibitum enim fuit Petrus, ne uteretur materiali gladio, et mandatum fuit sibi, quod ipsum communicaret in vaginam. Ideo ait Bernardus, libro quarto ad Eugenium papam: *Quid tu denuo usurpare gladium temptes, cum semel iussus es reponere in vaginam?* Advertendum ergo, quod spiritualis gladius non potest cum materiali, quod non possit sine materiali, [...] ita quod nulla impotencia est ex parte spiritualis gladii; sed quantum ad corpus mysticum et ad ea quae agenda sunt in ecclesia, omnis potencia est in ipso. Data est enim huic gladio omnis potestas in celo et in terra, in celo quantum ad spiritualia, in terra quantum ad temporalia. Est enim summus pontifex Christi vicarius, qui Christus dicit Matthei ultimo: *data est mihi omnis potestas in celo et in terra*. [...] Nulla est itaque potestas in materiali gladio, que non sit in spirituali» [«[...] fu infatti vietato a Pietro di fare uso della spada materiale e gli fu ordinato di rimetterla nel fodero. Per questo, nel quarto libro del *De consideratione* Bernardo dice a papa Eugenio: *Perché mai ti ostini ad usurpare la spada, che ti è stato ordinato di riporre nel fodero?* Dobbiamo quindi capire attentamente che la spada spirituale non può [compiere] con la spada materiale quello che non può [fare] senza di essa, [...], in modo che non c'è nessuna impotenza da parte della spada spirituale, perché anzi, essa detiene ogni potere riguardo al corpo mistico e a ciò che dev'essere compiuto nella Chiesa. A tale spada è stato dato ogni potere in cielo e in terra: in cielo, se pensiamo ai beni spirituali, in terra, se pensiamo a quelli temporali.

quale riemerge nella sua pienezza in alcuni casi limitate, in cui il papa può voler avocare nuovamente a sé la giurisdizione che ha delegato ai principi.<sup>60</sup> Da questo punto di vista, dietro il tema apparentemente tutto medievale dell'universalismo, Egidio interprete del potere "mosaico" del papa si dimostra tuttavia autore incredibilmente interessante per comprendere le dinamiche di elaborazione proto-moderna di una concezione davvero "assoluta" del potere,<sup>61</sup> ed è per questo che ritengo fecondo soffermarmi ulteriormente e più attentamente sulla questione.

Da un lato, è opportuno osservare come il discorso di Egidio si iscriva all'interno di un quadro onto-teologico che intende innanzitutto assicurare un'unica fonte divina di ogni autorità, per disporre il dualismo tra spirituale e temporale secondo un ordine gerarchico che ne rispetti la derivazione metafisica

da un unico principio. In questo quadro, Egidio si serviva della teologia di Dionigi l'Areopagita per giustificare la logica delle gerarchie discendenti e quindi il riassorbimento e la subordinazione monistica del potere temporale in/a quello spirituale:<sup>62</sup> se vi è un solo principio vi deve essere un solo principe universale, il papa, sebbene questi "regni, ma non governi",<sup>63</sup> ossia – come Mosè, Cristo e Pietro – deponga la spada materiale per lasciarla esercitare nelle cose inferiori ai re/giudici, purché questi ne rispondano davanti a lui e ne rispettino la legge spirituale.<sup>64</sup> Questa concezione del carisma spirituale papale è assimilabile all'azione del sole che rende gli altri enti partecipi della propria perfezione in maniera graduale e proporzionale, o a quella del mare le cui onde riempiono tutti i vasi uniformemente, secondo un'unica legge immanente,<sup>65</sup> e impone la regola generale

Per questo, il Sommo Pontefice è il vicario del Cristo che dichiara nell'ultimo capitolo del *Vangelo secondo Matteo*: *Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. [...] Non vi è quindi nessun potere nella spada materiale che non sia nella spirituale [...]* (tr. it. 252-254).

<sup>60</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 179: «[...] enumerare volumus speciales casus sumptos tam ex parte potestatis terrene quam etiam ecclesiasticae, propter quod Summum Pontificem deceat iurisdictionem in temporalibus exercere» [«vogliamo citare per ordine i casi del tutto particolari tratti dal potere terreno e da quello ecclesiastico, per i quali risulta conforme al decoro del Sommo Pontefice che egli eserciti la giurisdizione nelle vicende temporali» (tr. it. 323)]. Ivi, 186: «Et licet illa tria tacta in capitulo *Per Venerabilem*, videlicet quod certis causis inspectis et in difficilibus et ambiguis iurisdictionem temporalem exercet ecclesia, possent ad unum et idem trahi, ut ille certe cause inspiciende essent cause difficiles, et quia essent difficiles ideo essent ambiguae, quia difficultatem sequitur ambiguitas, ut in difficilibus alii alia opinentur, possumus tamen, si volumus, quemlibet illorum casuum per se adaptare, et dicere esse tres casus sumptos ex parte potestatis ecclesiasticae in quibus ecclesia iurisdictionem temporalem exercet. Primo in casibus inopinatis et particularibus, qui quasi possunt dici extra leges, in quibus ex certis causis et casualiter de temporalibus se ecclesia intromittit; secundo hoc facit in casibus difficilibus; tercio in casibus ambiguis, qui omnes casus sumuntur ex ipsa plenitudine potestatis que in ecclesia residet» [«Peraltro, le tre circostanze analizzate nel cap. *Per Venerabilem*, e cioè che la Chiesa esercita la giurisdizione temporale dopo l'esame di cause ben precise, poi nei casi difficili, e dunque in quelli controversi, potrebbero essere ridotte a un unico e identico caso: in effetti, le ragioni ben precise da esaminare sono quelle difficili, le quali sono così perché risultano controverse, giacché davanti a situazioni difficili più persone giungono a pensare più cose. Nondimeno, se lo vogliamo, possiamo considerare di per sé ora l'uno ora l'altro di tali casi, e affermare che tre sono le circostanze desunte dal potere della Chiesa, in cui quest'ultima esercita la giurisdizione temporale. In virtù della prima, la Chiesa si occupa delle vicende temporali, per motivi ben certi e in forma occasionale, in quei frangenti impreveduti e particolari, che possiamo definire quasi al di fuori delle leggi; in base alla seconda circostanza, essa ha un simile interessamento nei casi difficili; quindi, in base alla terza, lo ha nei casi controversi: tutte queste situazioni, peraltro, derivano dalla pienezza del potere che è presente nella Chiesa» (tr. it. 334)]. Cfr. Miethke, *De potestate papae*, 98.

<sup>61</sup> «Wenn dann noch die Legitimität jeglichen politischen Handelns von einer juristischen Beziehung auf die kirchliche Amtshierarchie abhängig gemacht wird, ist ein System von großartiger Geschlossenheit und geradezu utopischer Anspruchsfülle gezimmert, das sich auch in Zukunft hinsichtlich seiner rigiden Geradlinigkeit und seiner schlichten Direktheit in der Formulierung päpstlicher Präventionen von den Ansichten keines Gesinnungsgenossen übertreffen lassen sollte» (Miethke, *De potestate papae*, 97).

<sup>62</sup> Dionigi ricorre anche in Giacomo da Viterbo, a proposito dell'unità indivisibile della Chiesa (Cfr. *De Regimine Christiano*, 28-30; 40, tr. it. *Il governo della Chiesa*, 132; 142-143); e in Agostino Trionfi, esplicitamente in relazione alla supremazia mosaico/papale sui sacerdoti: ««Sed ibi dicitur quod Summi Pontifices, & minores Sacerdotes a Deo sunt instituti per Moysen, qui ex praecepto domini Aaron in Summum Pontificem, filios vero eius vnxit in minores Sacerdotes. Ex Christi vero institutione maiorum & minorum Sacerdotum discretio facta est, quando Apostolos tamquam maiores Sacerdotes, & 72 discipulos quasi minores Sacerdotes instituit, ut patet Lucae 10» (Augustini Triumphus Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 456). Noto comunque come Dionigi fosse alle spalle anche dei testi di Ugo di San Vittore e di Bernardo, citatissimi da tutti questi autori.

<sup>63</sup> Suggestivo sarebbe incrociare le tesi di Egidio con quelle relative al dispositivo "governamentale" contenuto nella storia della teologia cristiana elaborate da Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2009).

<sup>64</sup> Anche questi argomenti li ritroveremo nell'Anconetano: «quia & si temporalium omnium administrationem non habet: habet tamen omnium universalem iurisdictionem, ut dictum est» (Augustini Triumphus Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 249).

<sup>65</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 154-156: «Habitio quomodo Deus, prout secundum communem legem gubernat mundum, assimilatur mari et adaptato hoc ad summum pontificem, volumus ostendere quomodo secundum huiusmodi gubernandi modum assimilatur soli. Secundum quem modum loquitur Dionysius quarto *De divinis nominibus*, dicens quod sicut sol non racioncinans aut preelicens, sed per se ipsum illuminat omnia et facit ea participare lumine ipsius secundum propriam racionem, valencia, ita quod est bonum super solem, sicut super obscuram imaginem, per ipsam essenciam suam omnibus existentibus proportionaliter immittit totius bonitatis radios. [...] Dicitur enim Deus non racioncinando, non preelendendo, immittere in omnia existenciae sue bonitatis radios: quod verum est, prout regit universum secundum communem legem. Secundum quem modum uniformiter se habet ad omnia, quia omnia in suo esse conservat, omnia secundum suam virtutem dirigit, nullum in sua accione impedit. [...] Deus secundum duplicem legem gubernat mundum. Videlicet secundum legem communem, secundum quam se habet ut mare, ad quod quodlibet vas accedens plenum redit, se habet etiam ut sol, qui quantum est de se in omnes emittit suos radios bonitatis, se habet et tercio ut universale agens, qui sic dat virtutes rebus et sic administrat omnes res, ut eas propriis motus agere sinat. Si ergo hanc communem legem quam tenet Deus in gubernacione totius mundi ad summum pontificem in gubernacione hominum quantum ad temporalia volumus adaptare, ut ipse sit sicut mare, quod se offert ad implenda omnia vasa, quod sit sicut sol, qui immittit in omnia radios sue lucis, quod sic sicut universale agens, quod omnes res et omnes secundas causas suos motus agere sinat [...]» [«Dopo aver stabilito che Dio, in quanto governa il mondo con la legge comune, è simile al mare, e dopo aver adeguato tali considerazioni al Sommo

che il papa non eserciti mai direttamente la giurisdizione temporale, ma lasci ai re e ai sovrani terreni il governo delle cose inferiori. Il sommo pontefice normalmente non si deve intromettere all'interno delle vicende temporali, la loro cura spetta infatti alle cause seconde e delegate, ossia alle potenze mondane, che agiscono secondo proprio moto, pur nel rispetto dell'universale legge divina che impone il riconoscimento dell'*auctoritas* somma del papa come origine ultima di qualsiasi *iuridictio* umana. Qualora infatti il pontefice intervenisse direttamente, non riempirebbe i gradi inferiori della sua potenza, ma piuttosto «li svuoterebbe»; la sua intromissione è quindi normalmente opportuna solo per ciò che concerne o interferisce con le cose spirituali.<sup>66</sup>

Pontefice, vogliamo ora dimostrare come Dio venga assimilato al sole, qualora si rifletta sul modo in cui si svolge l'attività governativa: a tale attività si richiama infatti Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini*, dove dice che *come il [...] sole, senza pensarci né per libera scelta, ma per il fatto stesso che esiste, illumina tutte le cose che possono, secondo la loro misura, partecipare della sua luce, così anche il Bene, che è superiore al sole come l'archetipo che non ha paragoni supera un'oscura immagine, con la sua stessa esistenza manda i raggi della sua bontà assoluta proporzionalmente su tutti gli esseri*. [...] diciamo che Dio manda i raggi della sua bontà su tutti gli esseri, senza pensarci né per libera scelta, quando governa il mondo con la legge comune. In questo modo, si comporta verso tutte le cose nella stessa maniera, perché le conserva nel loro essere, le guida come richiede la loro virtù e non impedisce a nessuna di agire. [...] Dio governa il mondo con due leggi: lo governa, cioè, con la legge comune, secondo la quale si comporta come il mare che riempie qualsiasi vaso immerso in esso e come il sole che, in quanto tale, dal suo intimo manda i suoi raggi di bontà su ogni cosa; [Dio] si comporta in terzo luogo anche come un agente universale che offre le virtù alle cose e le amministra in modo tale da lasciare agire secondo i loro moti. Cerchiamo ora di adeguare questa legge comune, stabilita da Dio nel governo di tutto il mondo al governo che il Sommo Pontefice ha sui beni temporali dei fedeli: il Papa è in tal caso come il mare, che si offre per riempire tutti i vasi, come il sole, che diffonde su qualsiasi cosa i raggi della sua luce, e come un agente universale, il quale lascia che ogni cosa e ogni seconda causa compiano i propri movimenti» (tr. it. 287-289).

<sup>66</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 156-157: «[...] patet, quod de temporalibus, quorum cura spectat ad potestas terrenas, summus pontifex non se intromittit, quia hoc faciens non implet potestates terrenas, sed magis eas evacuet, retraheret ab eis radios sue potencie, non sineret eas agere proprios motus et proprios cursus. Secundum ergo legem communem non intromittit se papa de temporalibus; [...] [...] Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret, ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat, et nisi adsit aliquid spirituale, permittit res suos cursus peragere, non prohibendo ignem a sua combustione nec aquam a sua madefactione; sic summus pontifex, Dei vicarius, suo modo habet universale dominium super temporalibus, sed volens se habere in illud secundum communem legem, nisi sit ibi aliquid spirituale, decens est, quod permittat terrenas potestates, quibus commissa sunt temporalia, suos cursus peragere et sua iudicia exercere» [«Risulta allora evidente che egli non si interessa alle vicende temporali, che debbono essere curate dai poteri terreni, perché, qualora se ne occupasse, non soddisferebbe tali poteri, ma piuttosto li svuoterebbe delle loro prerogative e ritrarrebbe da essi i raggi della sua potenza, senza permettere che seguano i loro moti e i loro corsi. Dunque, in base alla legge comune, il Papa non si interesserà ai beni temporali; [...] [...] In effetti, come Dio esercita il dominio universale su tutta la natura in modo che potrebbe bruciare e bagnare le cose come lo stesso fuoco e la stessa acqua non potrebbero fare, tuttavia, proprio Dio governa il mondo con la legge comune, permette che qualsiasi realtà segua il suo corso, e non proibisce al fuoco di

D'altra parte, come questo modello ontologico non esaurisce l'assoluta, eccedente sovranità di Dio sul mondo, così non è sufficiente per restituire quella del papa rispetto ai gradi gerarchici inferiori dell'ordine spirituale e temporale. Infatti, se Dio normalmente governa il mondo tramite una legge naturale e comune, d'altra parte gli è sempre concesso sospendere e trasgredire questa legge che ha posto, ed esercitare direttamente il suo potere imponendo eccezionalmente la sua volontà, con il miracolo. Dio non è costretto da nessun vincolo nell'esercizio del suo governo, sicché è implicito nell'idea della sua assolutezza decisionale che possa rivelarsi non secondo i gradi ontologici inferiori, ossia generalmente secondo le leggi naturali e costanti che regolano il mondo, riempiendo i vasi umani della sua luce universale, ma in modo particolare, diretto e immediato, cioè eleggendo eccezionalmente la singolarità creaturale tramite un atto apocalittico, evento ontologicamente del tutto infondato e gratuito. Anche al pontefice, in quanto nella pienezza dei poteri, è perciò lecito sospendere la maniera ordinata con cui egli normalmente gestisce il suo dominio, ed esercitare direttamente ciò che normalmente può tramite le cause seconde.

[...] plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda. Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse. Eo itaque modo quo summus pontifex habet posse in quo reservatur omne posse, dicimus ipsum habere plenum posse. Et ut per hec naturalia que videmus in gubernatione mundi possumus descendere ad gubernationem hominum, dicemus, quod in celo et in quocumque agente secundo non est plenitudo potestatis, quia non potest celum sine causa secunda, quod potest cum causa secunda. [...] In ipso autem Deo est plenitudo potestatis, quia quicquid potest cum causa secunda, potest sine causa secunda [...]. Facit tamen Deus aliquando miraculum vel etiam miracula, ut agat preter communem cursum nature et non agat secundum communes leges nature inditas. Sic et summum pontifex quantum ad posse, quod est in Ecclesia, habet plenitudinem potestatis et potest sine causa secunda quod potest cum causa secunda.<sup>67</sup>

bruciare e all'acqua di bagnare, se non subentra qualcosa di spirituale. In forma del tutto simile, anche il Sommo Pontefice e vicario di Dio esercita il dominio universale sui beni temporali in modo a lui adeguato; eppure, qualora voglia possedere quel dominio secondo la legge comune, sarà opportuno che permetta ai poteri terreni, cui sono affidati i beni temporali, di seguire il loro corso e di rendere esecutive le loro sentenze, a meno che tali beni non presentino qualcosa che ha natura spirituale» (tr. it. 289-290)].

<sup>67</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 190-191 [«essa [la plenitudo potestatis] è presente in un agente quando quest'ultimo può [compiere] senza causa seconda, quanto può [realizzare] con quella: se infatti un agente non ha tale potere, ne deriva che non ha un pieno potere, poiché non ha quello che li riunisce tutti. Pertanto, dal momento che il Sommo Pontefice ha il potere che li raccoglie tutti, diciamo che detiene il pieno potere. Inoltre, come attraverso gli eventi naturali, che osserviamo nel governo nel mondo, possiamo arrivare a parlare del governo degli uomini, diremo allora che il cielo e qualunque se-

Il pontefice può fare tutto ciò che possono compiere le altre persone ecclesiastiche e i poteri temporali derivati, in questo senso il suo potere idealmente è pieno e non conosce limiti, le sue decisioni sono leggi e nessuna regola previa può vincolare in modo esclusivo le sue risoluzioni: egli è sovrano “*legibus solutus*”, sebbene «*tanquam imitator Dei*» egli sia tenuto a governare prudentemente secondo una causalità ordinata e universale, cioè non contraddicendosi.<sup>68</sup> Il suo potere trascende in ogni caso quello delle cause seconde e delle leggi che pone, ed esplicitamente si afferma che «se ha stabilito una legge con la quale i canonici eleggono il loro pastore o compiono opere analoghe, deve governare la Chiesa secondo tali leggi, così come sono state date, e secondo il consueto corso degli avvenimenti: tuttavia, qualora si presenti un ragionevole e improvviso motivo, può liberamente operare al di fuori di tali leggi e del normale corso degli eventi».<sup>69</sup> Dove è in gioco lo Spirito di Dio, «*ibi est libertas*»:<sup>70</sup> una libertà davvero asso-

condo agente non hanno la pienezza di potere, poiché il cielo non può senza causa seconda quanto può con essa: [...]. Solo Dio ha invece la pienezza del potere, giacché può [fare] con la causa seconda quanto può [compiere] senza di essa [...]. Dio compie talvolta uno o anche più miracoli, per agire al di fuori del comune corso della natura e non secondo leggi comuni a quella assegnate» (tr. it. 341-342)]. Sulla definizione di *plenitudo potestatis* cfr. Krüger, *Der Traktat “De ecclesiastica potestate”*, 185-187.

<sup>68</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 194: «Unde [...] quicquid potest summus pontifex mediantibus quibuscumque personis ecclesiasticis, hoc potest sine illis. Debet tamen esse imitator Dei sicut eius vicarius carissimus, ut non indifferenter et passim utatur hac plenitudine potestatis, sed certis causis inspectis; [...]. In usu quidem huiusmodi potestatis multociens subtrahuntur membris propriae actiones, ut si provideat summus pontifex alicui ecclesie in requisitis canonicis, potest quidem hoc facere de sua plenitudine potestatis; sed hoc agendo subtrahuntur canonicis proprie actiones. Si ergo Deus, ut supra tetigimus, quia habet omne posse simpliciter, gubernat mundum secundum leges quas indidit rebus et indifferenter et passim non utitur plenitudine potestatis, ut faciat preter solitum cursum rerum, causa tamen rationabili emergente, facit preter has leges inditas et preter hunc solitum cursum» [«Per questo [...] tutto quanto può compiere per mezzo di un qualsiasi uomo di Chiesa, può farlo anche senza di lui. Nondimeno, deve dimostrarsi emulo di Dio, perché ne è vicario carissimo, per fare uso di tale pienezza di potere non sempre, comunque e indistintamente, ma dopo aver esaminato cause inconfontabili [...]. È anche vero però che, quando si fa uso di tale potere, molto spesso si sottraggono azioni alle membra: qualora infatti il Sommo Pontefice provveda alle esigenze canoniche di qualche chiesa, può senz'altro farlo grazie alla pienezza del suo potere, ma così facendo sottrae le azioni ai canonici. Per questo e come abbiamo osservato, Dio, che possiede ogni potere in forma semplicemente assoluta, governa il mondo secondo le leggi che ha assegnato alle cose e non si avvale sempre, comunque e indistintamente della pienezza del suo potere per operare al di fuori del normale corso degli avvenimenti; nondimeno, davanti all'improvviso insorgere di un ragionevole motivo opera al di fuori delle leggi già assegnate e del consueto corso delle cose» (tr. it. 146)].

<sup>69</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 194 «[...] tamquam imitator Dei, si legem indidit quod canonici suum pastorem eligant vel hee persone ecclesiastice hec opera faciant, secundum has leges inditas hunc solitum cursum debet ecclesiam gubernare: causa tamen rationabili emergente, liberam habet potestatem ut faciat preter has leges et preter hunc solitum cursum» (tr. it. 346-347). Cfr. Miethke, *De potestate papae*, 98.

<sup>70</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 194: «[...] iusta rationabili causa emergente, libere potest hac potestate uti, quia ubi est sancta intentio, ibi est spiritus domini, ibi est et libertas» [«può avvalersi in realtà di

luta perché – sebbene inscritta nell'ordine onto-teologico voluto da Dio – pensata sul modello della sovranità divina come trascendente qualsiasi ordine derivato. L'origine dell'ordinamento gerarchico non è più una statica causalità emanazionistica, ma un atto di forza, una decisione libera, infondata ed eccedente il binomio legalità/illegalità: proprio per questo l'immagine stessa del cielo (si pensi alle metafore del sole/della luna) non è sufficiente per rendere la *plenitudo potestatis* divina, perché Cristo/papa non esercita il suo governo solo uniformemente e indifferente-mente, bensì può farlo anche in maniera pura, eccezionale e diretta:

Redeamus ergo ad propositum, et dicamus quod, licet in celo hoc materiali non sit plenitudo potestatis, quia non potest hos effectus naturales efficere sine istis causis inferioribus, quos potest cum huiusmodi inferioribus causis, in summo tamen pontifice [...] est plenitudo potestatis [...]. Quod si volumus causam huius investigare, dicemus, quod ad celum non spectat dare leges naturalibus rebus, sed ad eum spectat agere iuxta nature inditas. Ideo in sola virtute celi non possent fieri miracula, quia hoc est miraculum agere preter leges nature datas; celum autem quidquid facit agit secundum leges nature concessas. Spectat tamen ad summum pontificem condere leges et dare leges omnibus personis ecclesiasticis et toti ecclesie; propter quod ipse est supra huiusmodi leges, et est in eo potestatis plenitudo, ut possit agere preter leges. Sunt itaque assignati duo modi plenitudinis potestatis: unus quidem, quando potest sine causa secunda, quia Deus sine naturalibus agentibus potest quicquid posset cum ipsis. Sic et summus pontifex sine quibuscumque personis potest quicquid posset cum illis. Alius vero modus est, quod, sicut Deus dat rebus naturalibus leges naturales, ut dat hanc legem igni, quod calefaciat, aque, quod infrigidet, est tamen in eo plenitudo potestatis, quia potest facere preter has leges: sic summus pontifex dat gentibus sive hominibus leges positivas morales; est nihilominus in eo plenitudo potestatis, quia potest facere preter has leges.<sup>71</sup>

un simile potere davanti all'insorgere di un motivo giusto e ragionevole, perché dove risiede una santa intenzione e *dov'è lo Spirito del Signore, ivi è la libertà*» (tr. it. 146)].

<sup>71</sup> Egidio, *De ecclesiastica potestate*, 195 [«Torniamo ora al nostro proposito osservando che, per quanto si riconosca che il cielo non abbia la pienezza del potere, perché non può produrre senza le cause inferiori quegli effetti naturali che può invece realizzare con esse, al contrario, il Sommo Pontefice possiede la pienezza del potere [...]. Se poi vogliamo ricercare la causa di tale [circostanza], diremo che non spetta al cielo conferire le leggi alle cose naturali, dal momento che esso deve invece agire secondo leggi di natura già prescritte. Di conseguenza, sulla base della sola virtù del cielo, i miracoli non potrebbero avvenire, poiché il miracolo consiste in un'azione estranea alle leggi già istituite; del resto, tutto quello che fa, il cielo lo compie seguendo le leggi concesse alla natura. Al contrario, il Sommo Pontefice ha il compito di stabilire le leggi e di darle a ogni personalità ecclesiastica e a tutta la Chiesa: egli è pertanto al di sopra delle leggi di questo genere, e detiene la pienezza del potere, per potere agire al di fuori di esse. Sono stati dunque definiti due tipi di pienezza del potere: il primo è senz'altro quello che può realizzare senza causa seconda quanto compie con essa, giacché Dio può fare senza agenti naturali quanto può con tali agenti; il secondo consiste invece nel fatto che, se Dio assegna alle cose naturali le leggi di natura e per esempio dà al fuoco la legge con cui esso riscalda o all'acqua quella



Fig. 2. Michelangelo Buonarroti, *Creazione degli astri* (1511-1512), Cappella Sistina, Roma

Ci troviamo di fronte ad uno stupefacente brano di teologia-politica, che dimostra come l'emersione del carattere libero e assoluto della decisione politico-religiosa, quindi del politico stesso come ambiguamente sganciato da qualsiasi configurazione statica d'ordine che imponga ad esso il rispetto di leggi immutabili, si delinea paradossalmente all'interno della metafisica onto-teologica cristiana.<sup>72</sup> Il potere

con cui essa raffreda, Egli possiede tuttavia la pienezza del potere, perché può agire al di fuori di tali leggi: allo stesso modo, il Sommo Pontefice assegna alle genti, ovvero agli uomini, le leggi morali positive, e nondimeno detiene la pienezza del potere, potendo agire al di fuori di esse» (tr. it. 347-348)].

<sup>72</sup> Avanzo questa tesi suggerendo tuttavia una doverosa cautela nel proiettare troppo facilmente su Egidio teorie assolutistiche moderne, seguendo i moniti di Krüger, *Der Traktat* "De ecclesiastica potestate" *des Aegidius Romanus*, 196-205 e 459-462. Questi evidenzia bene infatti che, sebbene non ci sia alcun limite *positivo*, esterno, al potere del papa (nessuno può formalmente giudicarlo!), tuttavia nella mentalità religiosa di Egidio persiste esplicitamente un vincolo per così dire *interno* all'esercizio del suo potere, ossia l'osservanza dello *ius naturale* e della *fides orthodoxa*. In altri termini, sebbene il papa sia colui che decide in ultima istanza anche delle questioni della fede, e non sia chiaro come, dunque, questi possa essere accusato e giudicato, per Egidio esiste un limite in una certa misura oggettivo, dettato dalla tradizione e dalla ragione, se disobbedisse palesemente al quale il pontefice decadrebbe istantaneamente dal suo ruolo, giacché non potrebbe essere considerato *Christi vicarius*. La teologia politica di Egidio non è un sistema di legittimazione "svuotato" di qualsiasi contenuto (morale e religioso), ma mantiene un riferimento teleologico alla salvezza della chiesa come fine assoluto immanente, che impedisce di considerare l'autorità papale come meramente "tirannica". È in questo senso che, per Krüger, va interpretata la specifica limitazione – "*quod est in ecclesia*" – relativa al "*totum posse*" che, nella celebre formula egidiana, "*reservatur in summo pontifice*". Invece di significare che il papa deterrebbe realmente e interamente solo il potere "spirituale", la frase indica piuttosto un condizionamento interno, di tipo "teologico", nell'esercizio dello smisurato potere (spirituale e temporale) del papa: non tutto il potere in assoluto, ma solo quel potere che Cristo ha affidato alla chiesa – cioè secondo un vincolo al fine della salvezza. Ciò rende ovviamente la *potestas* umana mai davvero "assoluta" o "arbitraria"

del pontefice/principe non è meramente analogo quello del sole che governa omogeneamente donando i suoi raggi secondo una regolarità inesorabile, ma ha una riserva di libertà incondizionata sul modello divino del miracolo, ossia dell'atto apocalittico-elettivo di grazia, o dell'atto creazionistico originario: il *fiat lux ex nihilo*, che trascende qualsiasi legge o ordine da esso stesso creato e che dunque si pensa del tutto assoluto,<sup>73</sup> onnipotente, eccezionale e quindi a-nomico, an-archico, in quanto esso stesso unica *archè*, principio e comando divino in terra.

Da questo punto di vista, è bene notare come lo Pseudo-Dionigi offrì una struttura piramidale pensata in maniera rigidamente monistica, che riduceva e subordinava tutti i gradi all'unità di un unico fondamento politico, ma non fornì affatto l'idea di un potere eccezionale capace di saltare i livelli mediatori: neoplatonicamente l'intera realtà rappresenta un ordine complessivo immutabile, gerarchicamente scandito secondo momenti necessari, in base all'idea di una razionalità immanente, stabile e impersonale.<sup>74</sup> È piuttosto l'idea agostiniana di una *potestas absoluta* – capace di sospendere e riassorbire in sé la *potestas ordinata* – a permettere di comprendere il geniale scarto della teoria teologico-politica teocratica

come quella di Dio, davanti alla quale deve rispondere: cfr. *ibid.* 447: «Von der *ecclesia* und *summus pontifex* mitgeteilten *plenitudo potestatis* ausgenommen ist nämlich das *posse*, das Christus sich vorbehalten hat und der *ecclesia* nicht mitgeteilt hat».

<sup>73</sup> Cfr. anche Augustini *Triumphus Anconetani*, *Summa de potestate ecclesiastica*, 98: «Princeps itaque solutus est legibus».

<sup>74</sup> Ad aver sottolineato perfettamente questa questione è Francisco Bertelloni, "Die Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus", in Martin Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke* (Leiden: Brill 2004), 85-109, in particolare 99-101.

egidiana: a modello dell'autorità papale si pone la riserva apocalittica di onnipotenza anarchica di Dio, che si rivela come paradosso, distruggendo l'essere ed eleggendo il nulla, ossia "contraddicendo" ed "evacuando" le cause seconde.<sup>75</sup>

Certamente, per Egidio questa trattazione non sfocia nell'idea di un tirannico stato di eccezione permanente, nel quale il pontefice si arroghi la facoltà di intervenire continuamente nella giurisdizione inferiore,<sup>76</sup> ma serve semplicemente all'identificazione di quella riserva di potere, quell'*auctoritas* o fonte di legittimità necessaria a salvaguardare la superiorità del papa rispetto a qualsiasi altro ordinamento. Rispetto alle teorie medievali basate sulla metafora dei due astri (si pensi a Dante o a Ockham), questa ricezione "agostiniana" di Dionigi Areopagita consente però una ancor più chiara, netta subordinazione al principio unitario e fondativo del potere, che *decide* del dualismo di luce e ombra, anima e corpo, spirituale e temporale, e *non vi è meramente sottoposto*. È il modello della sovranità personale di Dio, del suo "*fiat Lux*", infondata *creatio ex nihilo* dell'ordine, che giustifica l'affermazione della supremazia assoluta e intangibile del papa, non sottoponibile ad alcuna legge e ad alcun giudizio umani. In questa maniera, capiamo meglio la straordinaria potenza del finale della bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, alla cui stesura probabilmente Egidio aveva contribuito e nella quale il potere divino, originario e assoluto del pontefice veniva esaltato tramite il riferimento all'atto della creazione di Dio "nel principio":

Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus, quia, testante Moyse, non in principiis, sed in principio coelum Deus creavit et terram. Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Su questo determinante aspetto "agostiniano", che tuttavia specifica l'agostinismo politico di Egidio in maniera comunque infedele al dualista Agostino, cfr. Pedro Roche Arnas, "San Augustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual", in *Revista Española de Filosofía Medieval* 15 (2008), 113-126.

<sup>76</sup> Anche qui si conferma quanto detto nella precedente nota 72: un esercizio totalmente arbitrario e contraddittorio della *potestas absoluta* papale esula dalla mentalità di Egidio, per il quale sono autoevidenti dei vincoli dettati dal suo compito religioso e dal suo dovere verso Dio, che gli impongono una "auto-limitazione". Cfr. Krüger, *Der Traktat "De ecclesiastica potestate" des Aegidius Romanus*, 236, dove parla di "*juridical self-restraint-Gedanke*" a proposito del rapporto tra *potestas regulata* e *potestas absoluta*.

<sup>77</sup> Giovanni B. Lo Grasso (ed.), *Ecclesia et Status. Fontes selecti* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1939), 188-190. «Perciò chiunque si oppone a questo potere istituito da Dio, si oppone ai comandi di Dio, a meno che non pretenda, come i Manichei, che ci sono due principi; il che noi affermiamo falso ed eretico, poiché – come dice Mosè – non nei principi, ma "nel principio" Dio creò il cielo e la terra. Quindi noi dichiariamo, stabiliamo, definiamo ed affermiamo che è assolutamente necessario per la salvezza di ogni creatura umana che essa sia sottomessa al Pontefice di Roma». Nella prima parte si usava la formula egidiana del possesso "*ad nutum*"

Non nei principii, ma nel principio Dio creò il cielo e la terra, sicché di conseguenza Dio ha voluto che la legittimità di ogni potere passi da un solo Principe/principio, da cui tutti gli ordini spirituali e politici discendono. Per la salvezza di ogni creatura umana è necessario che essa sia sottomessa al Romano Pontefice, perché nella sua figura appare il fondamento mistico del potere, l'*archè* assoluta e ininvestigabile dell'ordine. Tornando ad Egidio, ciò significa, ovviamente, che – sebbene ordinariamente essa non usi la spada materiale e non amministri tutti i beni mondani – essa legittima il potere secolare e ne detiene il controllo «*ad nutum*», nonché ha potere di fare eccezione ad esso. Quindi nelle questioni temporali la chiesa deve continuare ad avere parte di giurisdizione diretta,<sup>78</sup> giacché esistono continuamente casi eccezionali e particolari, situazioni limite o critiche, «*extra leges*», che non sono sufficientemente determinate «*per leges*» e richiedono che qualcuno decida interpretativamente di esse:

Ecclesia igitur temporalem iurisdictionem casualiter exercebit, cum contingunt aliqui casus qui sunt extra leges, quia non sunt sufficienter determinati per leges. Secundo exercebit hoc non solum casualiter, cum contingunt aliquae que non sunt sufficienter determinata per leges, sed etiam certis causis inspectis, cum contingunt aliqua, que, etsi sunt determinata per leges, non tamen in illis sunt observande leges. Nam secundum dicta sapientum leges indigent lege, et leges dicunt universaliter, quod non est universaliter. Non enim semper et in omni casu et universaliter sunt observande leges, sed possunt contingere aliqua, in quibus sunt plicande leges; sed hoc ad solum principem pertinebit, cuius est non solum secundum leges sed etiam de legibus iudicare. [...] Ad iudices ergo et ad homines communiter non spectat iudicare de legibus, sed secundum leges; sed ad ipsum conditorem legum spectabit non solum iudicare secundum leges, sed etiam iudicare de legibus. Ergo ipsa condicio legum remittit temporalem

della spada temporale: «Ecce gladii duo hic, in ecclesia scilicet, quum apostoli loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed *satis*. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis: *Convertite gladium tuum in vaginam*. Uterque ergo in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potest. [...]» (tr. it in Sidney Z. Ehler e John Morral (eds.), *Chiesa e Stato attraverso i secoli* [Milano: Vita e Pensiero, 1958], 123 e sgg.).

<sup>78</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 174: «[...] ideo Ecclesia super questionibus temporalibus immediatam iurisdictionem habere potest. [...] Quia nulli possent salvi fieri et nulli possent temporalia illa iuste possidere nec possent esse digni possessores, nisi recognoscerent ecclesiam matrem et dominam, et nisi recognoscerent ab ea omnia bona sua, per quam et sub qua omnium bonorum suorum fierent iusti, digni et legitimi possessores» [...]. «[...] la Chiesa può avere allora l'immediata giurisdizione su tutti i beni temporali. [...] Senza meno, nessuno potrebbe salvarsi, nessuno potrebbe possedere con giustizia quei beni temporali, e nessuno potrebbe essere un degno proprietario, se non riconoscesse che la Chiesa è madre e signora e che tutti i suoi beni provengono da lei, grazie alla quale e sotto la quale noi diventiamo giusti, degni e legittimi proprietari di tutti i nostri beni» (tr. it. 316).

iusurisdictionem ad summum pontificem, vel casualiter, cum contingunt aliqui casus qui non sunt sufficienter determinati per leges; vel legum condicio remittit huiusmodi iurisdictionem ad summum principem non solum casualiter, sed facit hoc certis causis inspectis, cum contingunt aliqua, in quibus propter certas causas non sunt observande leges. [...] vel si sunt casus in quibus difficile est observare leges quantum ad legum dacionem; vel si sunt casus in quibus ambigue loquuntur leges, quod spectat ad regum interpretationem, iurisdictionem exercebit ecclesia temporalis; quae omnia fundantur super plenitudine potestatis, quam apud ecclesiam dicimus residere.<sup>79</sup>

Qui davvero è possibile affermare che «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»: <sup>80</sup> la situazione

<sup>79</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 188-189 [«la Chiesa eserciterà quindi la giurisdizione temporale occasionalmente, quando si diano casi che sono al di fuori delle leggi, poiché queste ultime non ne forniscono una sufficiente determinazione. In secondo luogo, eserciterà un simile potere non solo in forma occasionale, qualora si presentino fatti che le leggi non determinano a sufficienza, ma anche dopo aver esaminato motivi ben precisi, qualora accadano avvenimenti che, pur essendo determinati dalle leggi, non sono tuttavia tali da richiedere obbligatoriamente l'obbedienza ad esse. In base alle affermazioni dei sapienti, infatti, le leggi hanno bisogno della legge, e le leggi esprimono in termini universali quello che in termini universali non esiste. In realtà, non sempre, né in ogni caso e universalmente, le leggi debbono ricevere la nostra obbedienza, perché possono accadere fatti in cui esse debbano essere "piegate": ma tale compito spetterà soltanto al principe, che infatti ha il dovere di giudicare le leggi, oltre a quello di formulare i suoi giudizi in termini conformi ad esse. [...] ai giudici, quindi, e agli uomini, di norma, non spetta giudicare in merito alle leggi, ma soltanto in modo conforme ad esse; l'autore di leggi, invece, avrà il compito non solo di giudicare in termini conformi alle norme, ma anche in merito ad esse. Pertanto, proprio la formulazione delle leggi rimette la giurisdizione temporale nelle mani del Sommo Pontefice: in modo occasionale, quando succedono fatti non sufficientemente determinati da quelle; oppure, in forma non solo occasionale, ma anche in seguito all'esame di cause ben certe, allorché si verificano circostanze che non obbligano ad obbedire alle leggi [...] oppure, si possono verificare circostanze nelle quali la promulgazione delle leggi rende difficile rispettarle. Infine, è anche possibile che si presentino dei casi nei quali le norme si esprimono con ambiguità, rendendo necessaria la loro interpretazione. In conclusione, se si daranno tali circostanze, la Chiesa eserciterà la giurisdizione temporale, dal momento che tutte queste situazioni si fondano sulla pienezza del potere che, a nostro giudizio, risiede nella Chiesa» (tr. it. 338-339)]. Relativamente a questo argomento e all'uso della formula "*certis causis inspectis*", Krüger (*Der Traktat "De ecclesiastica potestate"*, 108-118) ha brillantemente dimostrato la strutturale ripresa di Egidio della decretale "*Per Venerabilem*" (1202) di Innocenzo III, sebbene egli fosse andato molto oltre nel dare sistematicità giuridica alle formule papali: «Eine gegenüberstellende Betrachtung [...] zeigt aber auch sehr deutlich, in welchem Umfang Aegidius – gerade bei Berücksichtigung des Kontextes und des Inhaltes der Dekretale – aus wenigen Formulierungen ein komplexes Rechtsgefüge entwickelt, welches in der Dekretale kaum mehr als Grundlage aufzuweisen hat, als die Begriffe, die erst Aegidius mit einem juristischen Sinn aufgefüllt hat. Aegidius war sich im Übrigen der Eigenständigkeit seiner über *Per venerabilem* weit hinausgehenden Ausdeutung ganz und gar bewusst» (ibid. 115).

<sup>80</sup> Qui si conferma la tesi dell'analogia strutturale e fondativa tra teologico e politico che aveva individuato Carl Schmitt in *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot 1922, 1934<sup>2</sup>, 2015<sup>10</sup>), 13: «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet». Ricordo come Schmitt sostenesse esplicitamente che la teoria della sovranità assoluta dipendesse dall'idea cristiana di Dio come volontà personale, dal

d'eccezione rivela infatti chi detiene la vera sovranità, il fondamento ultimo e unico del potere, quando anche non la eserciti normalmente amministrando la giurisdizione quotidiana. Tanto più che la sospensione e indecisione dello stato di eccezione si iscrivono potenzialmente in ogni atto interpretativo: la legge non si applica da sola,<sup>81</sup> quindi la libertà sovrana può teoricamente estendere a piacimento il proprio potere diretto. Nei fatti, per Egidio ciò non significava affatto un potere anarchico del papa; eppure la sua riflessione contiene comunque un'intuizione di straordinaria potenza, che dovrà esplodere nella sua piena coerenza ideologica solo successivamente, con l'assolutismo teologico-politico hobbesiano: come tramite di Dio, è il sovrano (il papa lo è per eccellenza, in quanto vicario di Cristo), la sua libera decisione e la gerarchia che egli dispone a creare una comunità politica, non è la società a far emergere il proprio ordinamento a partire dalla contemplazione razionale

momento che il sovrano detiene, sul modello di Dio, pieno potere decisionale, inteso come potere d'eccezione sull'ordinamento che pone: egli può sospendere la legge, perché l'ha posta con una decisione assoluta, esattamente come Dio può interrompere *miracolosamente* la legge naturale o togliere la giusta punizione del reo tramite una grazia arbitraria. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia: «Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. [...] Wer sich aber die Mühe gibt, die staatsrechtliche Literatur der positiven Jurisprudenz auf ihre letzten Begriffe und Argumente zu untersuchen, sieht, daß an allen Stellen der Staat eingreift: bald wie ein *deus ex machina* im Wege der positiven Gesetzgebung eine Kontroverse entscheidend, welche die freie Tat der juristischen Erkenntnis nicht zu einer allgemein einleuchtenden Lösung führen konnte, bald als der Gütige und Barmherzige, der durch Begnadigungen und Amnestien seine Überlegenheit über seine eigenen Gesetze beweist; immer dieselbe unerklärliche Identität, als Gesetzgeber, als Exekutive, als Polizei, als Gnadeninstanz, als Fürsorge, so daß einem Betrachter, der sich die Mühe nimmt, das Gesamtbild der heutigen Jurisprudenz aus einer gewissen Distanz auf sich wirken zu lassen, ein großes Degen- und Mittelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber als immer dieselbe unsichtbare Person agiert. Die „Omnipotenz“ des modernen Gesetzgebers, von der man in jedem Lehrbuch des Staatsrechts hört, ist nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt» (Ibid. 43, 44-45).

<sup>81</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 186: «Ex qua plenitudine potestatis ista ecclesia tripliciter se habet ad leges et ad iura: primo quia eius est leges condere, secundo quia ad eam spectat leges conditas populis fidelibus dare, tertio quia ad eam pertinet leges primo conditas et postea gentibus datas exponere et interpretari» [«In virtù di una simile pienezza del potere la Chiesa agisce poi in tre modi differenti verso le leggi e i diritti: in base al primo modo, essa ha il compito di formulare le leggi; in base al secondo, ha pure il dovere di promulgarle ai popoli fedeli, dopo averle formulate; in base al terzo, ha il compito di spiegare e di interpretare le leggi prima formulate e poi promulgate ai popoli» (tr. it. 334)]. Come nota giustamente Homann, «akzentuiert Aegidius deutlich das in jenem enthaltene voluntative und heilsgeschichtliche Moment» (Homann, *Totum posse...*, 103). Cfr. anche Agostino d'Ancona, per il quale è il Papa l'unico a cui spetta principalmente *interpretare et exponere* la Scriptura, in quanto vicario di Cristo ed erede di Mosè: «Ad eum (Christum) ergo pertinet auctoritative sacram Scripturam interpretari, propter quod Lucae 24 scribitur: *incipiens a Moyse et omnibus Prophetis interpretabatur illis in omnibus scripturis, quae de ipso erant*. Plenum est autem quod Christi Vicarius in tota Ecclesia est Papa, unde loco Christi ad eum principaliter pertinet sacram Scripturam exponere» (Agostini Triumpho Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 353).

di un'eterna verità onto-cosmologica.<sup>82</sup> Il diritto è in questo senso eminentemente «positivo», valido perché storicamente “posto”, ovvero l'istituzione di un potere che può agire del tutto liberamente rispetto ad esso perché è lui stesso fonte vivente di legittimità: non c'è normatività *positiva* antecedente alla sua decisione. L'unico limite deriva eventualmente dal fatto che le sue imposizioni non possono essere *del tutto* contraddittorie, così come Dio non esercita tirannicamente la sua *potestas absoluta* sul mondo.<sup>83</sup> Come scrive Homann, «questo dà all'autonomia legislativa – in questo caso quella del papa – un significato che corrisponde a quello del legislatore moderno. [...] Qui come là, la volontà del legislatore è il fondamento istituyente le leggi su cui si basa la pretesa di potere dei sovrani europei: “*Forma dat esse rei. Voluntas legislatoris dat esse legis, et ipsius voluntas est forma*”».<sup>84</sup>

#### 4. Aspetti della ricezione quattrocentesca

All'interno del quadro dello scontro tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, Egidio Romano era soprattutto interessato a stabilire che tutti i domini, tanto spirituali quanto temporali, fossero *in abstracto* sotto la chiesa, sui quali essa esercita idealmente la propria giurisdizione, pur delegandola effettivamente nella sfera inferiore ai principi.<sup>85</sup> Non esiste perciò alcun

dominio legittimo che non sia sottomesso ad essa: qualsiasi signore o re non può infatti possedere nulla con pieno diritto senza risponderne e obbedire all'autorità ecclesiastica, giacché tutto ciò che è umano cade per il peccato originale sotto l'ira di Dio, e ogni potere è perciò perverso e disonesto se non redento da Cristo.<sup>86</sup> L'eretico o l'infedele non hanno alcun “*dominium*” legittimo, ma allora, non obbedire all'autorità spirituale del papa, vicario di Cristo, significa alienarsi immediatamente dal corpo della chiesa e trasformare il proprio potere in abuso, in un *magnum latrocinium*, come scriveva Agostino:

Unde Augustinus XIX De Civ. Dei, cap. XXI, vult quod respublica Romanorum non fuit vera respublica,

ficasse drasticamente il dibattito giuridico e canonistico intorno alle definizioni e ai limiti delle diverse *potestates*, riducendolo al problema fondamentale: chi ha il potere di decidere in ultima istanza? Cfr. Krüger, *Der Traktat “De ecclesiastica potestate”*, 79 «Ob also der Zehnte seiner Rechtsnatur nach ein Zins ist und die Opfergaben Tribute darstellen oder umgekehrt, ob Zehnter und Opfergaben Tribute sind oder beide eine Zinsabgabe darstellen, ist kein Streit um die Sache (*litigium rei*), sondern ein bloße Wortklauberei (*litigium verborum*). Entscheidend ist für Aegidius vielmehr, dass in beiden Fällen eine Abgabepflicht an die *ecclesia* besteht, voraus in den fideles die Erkenntnis der Abhängigkeit von der *ecclesia* erwachsen soll, die Anerkennung der *ecclesia* als *domina* sowohl über die Person des *fidelis* als auch über die zu seiner Verfügung stehenden *res*. [...] Zwar sind die *decime* und sonstigen *oblaciones* keine *temporalia* mehr, sondern wurden vielmehr durch den göttlichen Befehl zu *spiritualia*, die ohnehin in die Zuständigkeit der *ecclesia* fallen». Si noti come anche questo aspetto restituisca una mentalità “feudale” che specifica la tesi di Egidio come chiaramente molto lontana da una sensibilità moderna: cfr. *ibid.* 377-381.

<sup>86</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 162: «*Omnia temporalia, que sunt sub potestate terrena sint sub ecclesia, quia potestas terrena et quisque dominus cuiuscumque rei temporalis non potest aliquid iuste possidere, nisi sub ecclesia et per ecclesiam: non tamen illa temporalia erunt eodem modo sub ecclesia et sub domino temporalis. Concedere enim cogimur, quod iste dominus temporalis per peccatum originale natus est filius ire, per peccatum actuale factus est filius ire; natus autem filius ire, per peccatum actuale factus est filius ire; natus autem filius ire vel factus filius ire, quia est aversus a Deo et non est sub domino suo, iusticia exigit, ut nihil sit sub dominio suo: non ergo erit iustus dominus alicuius rei. Regeneratus ergo per ecclesiam a peccato originali et absolutus per eam a peccato actuali fit per ecclesiam iustus dominus rerum suarum; et quia iam est iustus dominus rerum suarum et factus est per ecclesiam, oportet, quod res suae sint sub eo tanquam sub iusto domino, et sint sub ecclesia, a qua habet iustum tale dominium» [«Sosterremo infatti che tutti i beni temporali, che sono subordinati al potere terreno, sono sottoposti alla Chiesa, poiché il potere terreno e qualunque possidente di un bene qualsiasi, non possono avere nulla con giustizia, se non sotto la Chiesa e attraverso la Chiesa, anche se quei beni temporali non saranno subordinati nello stesso modo alla Chiesa e al signore temporale. Siamo infatti certamente costretti ad ammettere che il signore temporale è nato figlio dell'ira a causa del peccato originale, ed è diventato figlio dell'ira per il peccato attuale. È nato figlio dell'ira, lo è divenuto con il peccato attuale: nato o divenuto, la giustizia esige che nulla sia sotto la sua giurisdizione, dal momento che si è allontanato da Dio e non è sotto il proprio signore: in breve, costui non possederà nulla con giustizia. Pertanto, solo dopo essere rinato dal peccato originale grazie alla Chiesa, e dopo che quest'ultima lo ha assolto dal peccato attuale, egli diviene il giusto possidente dei propri beni, grazie alla Chiesa. Poiché è divenuto il giusto proprietario delle sue cose attraverso la Chiesa, è opportuno che i suoi averi siano subordinati ad un giusto dominio, e siano perciò sottoposti alla Chiesa, dalla quale egli riceve tale dominio giusto» (tr. it. 358-359, da me leggermente modificata)].*

<sup>82</sup> Vedi Briguglia, *Il pensiero politico medievale*, 130: «Resta a disposizione alla teoria politica successiva una nozione di potere che altro non è che fondazione della comunità, potere istituyente, e potenza di azione eccezionale [...]». Cfr. anche Black, *Monarchy and Community*, 61, relativamente alla validità di questo discorso anche per Torquemada; quindi *ibid.* 133: «the whole process we have been considering may be viewed as a transition from the primacy of the law to the primacy of the legislator».

<sup>83</sup> Cfr. comunque nota 72 e 76 per una relativizzazione necessaria di questa tesi: nella idea di autocontraddittorietà vi è infatti inscritto anche il rispetto del diritto naturale e della fede ortodossa.

<sup>84</sup> Homann, *Totum posse...*, 114: «Das Recht erweist sich als Setzung eines Souveräns, dessen Wahrheit außer Frage steht. Enthalten sowohl das tomasische als auch das scotische Naturrecht ein indispensables Prinzip, dessen Objektivität jeder Gesetzgebung vorgeordnet bleibt, so ist die Autonomie des Gesetzgebers nach Aegidius nur dadurch einzuschränken, dass seine Setzungen widerspruchsfrei zusammenstimmen müssen. Damit erhält die gesetzgeberische Autonomie – hier die des Papstes – eine Bedeutung, die bereits der des modernen Gesetzgebers entspricht. Denn selbst wenn es Aegidius nur um die kirchliche Gewalt ginge, der päpstliche Anspruch auf Gesetzgebungskompetenz ist hinsichtlich dieser derselbe wie der von den weltlichen Fürsten im Absolutismus formulierte. Hier wie dort ist der Wille des Gesetzgebers das die Gesetze bildende Fundament, auf dem der Machtanspruch der europäischen Herrscher gründet: “*Forma dat esse rei. Voluntas legislatoris dat esse legis, et ipsius voluntas est forma*”» (traduzione mia). Per una relativizzazione della tesi di Homann, che comunque a mio avviso non spegne l'interesse verso di essa, cfr. il già citato Krüger, *Der Traktat “De ecclesiastica potestate”*, 196-205; 446-449.

<sup>85</sup> «Die plenitudo potestatis ist damit nicht nur eine kircheninterne, juristische Bestimmung, sondern das Theorem, welches die universalen Machtansprüche des Papstes stürzen soll» (Homann, *Totum posse...*, 96). Questo aveva ovviamente delle conseguenze giuridiche dirette sulla controversia insorta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello relativamente al diritto di tassare e imporre le decime agli ecclesiastici: si noti come la posizione di Egidio, in questo contesto, sempli-

quia numquam fuit ibi vera iusticia. [...] quod nullus possit cum iusticia de aliqua re habere dominium, nisi sit regeneratus per ecclesiam. Nam, ut dicit Augustinus predicto libro et capitulo, iusticia est virtus, que sua distribuit unicuique. [...] Qui enim non vult esse sub domino suo, nullius rei cum iusticia potest habere dominium.<sup>87</sup>

Chi disobbedisce alla chiesa e al papa, suo vertice e *caput*, non può essere considerato padrone di nulla: posizione fortissima ed evidentemente polemica, ma destinata ad avere fortuna lungo la trattativa papale, mediata ad esempio da Agostino d'Ancona.<sup>88</sup> Nondimeno, Egidio non è interessato a giustificare specificamente il normale esercizio temporale del papa: la distinzione tra le due competenze spirituali e temporali è infatti fondata esegeticamente e tradizionale; il problema è piuttosto il fatto che essa non implica che «un potere non sia subordinato all'altro, che un diritto non sia sottoposto all'altro e che una spada non stia sotto l'altra; comporta, invece, che queste realtà si confrontino tra loro in termini da rendere necessario che un diritto sia subordinato a un diritto e che un'autorità sia sottomessa ad un'autorità, dal momento che il diritto e l'autorità della Chiesa sono superiori e primari, mentre quelli di Cesare sono inferiori e secondari».<sup>89</sup> La *plenitudo potestatis* significa l'affermazione universalistica che il pontefice è la chiave di volta dell'ordine cosmico: in lui – come in Dio – risiede ogni potere «*sine pondere, numero et mensura*», che gli permette di non essere giudicato da nessuno:

Quod in ecclesia est tanta potestatis plenitudo, quod eius posse est sine pondere, numero et mensura. Illud

autem quod legitur de Deo, Sapientie XI: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*, potest ad ecclesiam adaptari. Que verba Augustinus IV *Super Genesim ad Literam* dupliciter exponit: uno modo quidem, quod Deus omnia disponit in numero, pondere et mensura, id est omnia disposuit, ut haberent suum pondus et suum numerum et suam mensuram; vel omnia disponit in seipso, qui est numerus sine numero, pondus sine pondere, mensura sine mensura. Hec ergo verba ad ecclesiam id est ad summum pontificem possumus adaptare, ut dicamus, quod summus pontifex totam ecclesiam disponit in numero, pondere et mensura, quia omnia que sunt in ecclesia disponit, ut habeant suum numerum, suum pondus et suam mensuram. Vel secundum expositionem aliam omnia disponit in numero, pondere et mensura, quia omnia disponit in seipso, qui est numerus sine numero, pondus sine pondere, mensura sine mensura, quia suum posse est sine numero, pondere et mensura. Nam ceteri qui sunt in ecclesia habent posse in numero, si considerentur illi quibus presunt, in pondere, si consideretur modus secundum quem presunt, est et tercio eorum posse in mensura, si considerentur illi qui presunt.<sup>90</sup>

Ancora una volta si noterà che il potere del papa è esplicitamente analogo a quello trascendente di Dio: così come questi trascende il mondo e gli dona leggi tramite le quali ciascuna cosa acquista sostanza e potenza, così tutti gli altri poteri e ordini umani sono disposti dal papa secondo un limite che gli conferisce numero, peso e misura; ma nel papa perciò l'autorità è infinita, non limitata da nulla e quindi incalcolabile.<sup>91</sup> Non esistono riserve giuridiche di alcun tipo

<sup>87</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 73-74 [«Di conseguenza, Agostino, nel libro XIX del *De Civitate Dei*, ammonisce che lo Stato romano non fu vero Stato, giacché in esso non si ebbe mai la vera giustizia. [...] nessuno può avere con giustizia la sovranità di qualcosa, se non è stato rigenerato dalla Chiesa. Come avverma Agostino nel libro appena ricordato, la giustizia è la virtù che riconosce a ciascuno il suo. [...] In verità, chi non vuole sottomettersi al suo signore, non può avere con giustizia la proprietà di alcun bene» (tr. it. 161)]. Cfr. Miethke, *De potestate papae*, 99-100.

<sup>88</sup> Si veda Augustini Triumphum Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 250: «Respondeo, dicendum, quod secundum Augustinum 4. de Civitate Dei cap. 4, *remota iustitia, regna non sunt nisi quaedam magna latrocinia*: quia latrocinia non sunt aliud, nisi quaedam parva regna. Tenetur autem Papa, vice Christi, in toto orbe duplicem iustitiam servare: vnam particularem singulorum hominum, vt unicuique reddatur, quod iuste sibi debetur, & releuetur a graamine, quod iniuste sibi infertur: ac vt nocendi improbis, facultas tollatur. Aliam universalem, vt Respublica promoueat, ac bonum Reipublicae non perturbetur. & maxime, quod totus Christianus Populus Ecclesiae Christi sponsae subijciatur, nulla namque iustitia hominis esse potest, quae ipsum hominem Deo vero tollit. Unde qui seipsum offert dominanti Deo, a quo factus est, & a domino Ecclesiae se subtrahit, iniustus est, vt dicit August. 19 de Civitate Dei cap. 21. Propter istum ergo duplicem defectum iustitiae Papa potest Reges deponere».

<sup>89</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 203: «Ideo videmus potestates distinctas, videmus iura distincta, videmus gladios distinctos. Ista tamen distinctio non facit, quod non sit potestas sub potestate, ius sub iure, gladius sub gladio, immo facit quod hec sic se habeant, quia ex quo ius et dominium ecclesiae est superius et primarium, ius autem et dominium Caesaris est inferius et secundarium, oportet, quod ius sit sub iure et dominium sub dominio» (tr. it. 359).

<sup>90</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 206 [«Quello che leggiamo nel cap. XI del libro della Sapienza a proposito di Dio, e cioè che *Tu hai disposto tutto con misura, numero e peso*, può essere riferito alla Chiesa. Agostino commenta queste parole nel quarto libro della *Genesi alla lettera* in due modi: in primo luogo, osserva che Dio dispone tutto con misura, numero e peso, vale a dire che ha stabilito che ogni cosa avesse il proprio peso, il proprio numero e la propria misura; oppure, dispone ogni cosa con numero, peso e misura, vale a dire dispone ogni cosa in se stesso, che è numero senza numero, peso senza peso e misura senza misura. Peraltro, possiamo riferire queste parole al Sommo Pontefice, per sostenere che il Sommo Pontefice dà ordine a tutta la Chiesa con numero, peso e misura, stabilendo che ogni cosa presente nella Chiesa abbia il suo numero, il suo peso e la sua misura. Oppure, secondo l'altra interpretazione, dispone tutte le cose con numero, peso e misura, disponendole in se stesso, che è numero senza numero, peso senza peso e misura senza misura, poiché il suo potere è senza numero, peso e misura. In realtà, gli altri che sono nella Chiesa hanno un potere con il numero, se vengono presi in considerazione quelli che dirigono, con il peso, se si considera il modo con cui essi dirigono, e in terzo luogo con la misura, volendo considerare le persone che dirigono» (tr. it. 364)]. Cfr. Krüger, *Der Traktat* "De ecclesiastica potestate", 176-178.

<sup>91</sup> Ricordo anche Giacomo da Viterbo, *De Regimine Christiano*, 272: «Merito ergo in summo pontifice dicitur existere potestatis plenitudo. Vnde, et propter hoc, dicitur esse potestas eius sine numero, sine pondere et sine mensura, quod sic potest intelligi. Est enim sine numero quantum ad eos qui eius potestati subduntur, qui quoad nostram notitiam sunt innumerabiles, quamvis Deo sit eorum numerus cognitus. Est autem sine pondere quantum ad loca. Pondus enim est inclinatio rei ad locum proprium et determinatum; hec autem potestas non determinatur ad unum locum uel ad unam ecclesiam, sed ad omnes prorsus ecclesias, in quibuslibet locis positas, extenditur. Est sine mensura quantum ad actum et modum agendi, quia quodammodo immensa est in agendo et in modo agendi. Vnde, sicut homini

contro il pontefice: questi è davvero “fuori” dall’ordinamento umano: egli non segue e vuole ciò che è giuridicamente giusto, ma paradossalmente è giuridicamente giusto qualsiasi cosa egli voglia.<sup>92</sup> Perciò il testo di Egidio si apriva con l’attribuzione al papa dell’abissale affermazione paolina della libertà del cristiano, per la quale questi diviene «l’uomo spirituale che giudica e che non viene giudicato da nessuno»,<sup>93</sup> e chiudeva esaltando ancora iperbolicamente la sua *absoluta potestas spiritualis, coelestis et divina*, di vero e proprio sovrano imperscrutabile a cui ogni uomo non può che obbedire in timore e tremore:

Finem ergo loquendi omnes pariter audiamus: Ecclesiam time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo, idest ad hoc ordinatur omnis homo. Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata sunt

Christo datus est Spiritus non ad mensuram, ceteris autem datur secundum aliquam mensuram donationis Christi, sic vicario Christi, pontifici summo, data est potestas non ad mensuram, sed in quadam immensitate» [«Si dice a ragion veduta, quindi, che il Sommo Pontefice ha pieni poteri. Proprio per questo si dice pure che il suo potere è senza numero, senza peso, senza misura, con un’affermazione che può essere spiegata nei seguenti termini. È senza numero, in riferimento a quanti sono sottomessi ad esso, e che, in base a ciò che sappiamo noi, sono innumerevoli, benché Dio ne conosca il numero esatto. È senza peso, per quanto riguarda la sua collocazione spaziale: il peso consiste, infatti, nell’inclinazione di una cosa verso il suo luogo appropriato e determinato, ma tale potere non è circoscritto ad un solo luogo o ad una sola Chiesa, perché si estende universalmente a tutte le Chiese, ovunque esse siano situate. È senza misura, per quanto riguarda i suoi atti ed il suo modo d’agire, poiché è in un certo senso immenso nell’agire e nel modo di agire. Pertanto, come a Cristo in quanto uomo fu dato lo spirito, ma non in misura determinata, mentre agli altri viene dato in base ai benefici concessi da Cristo, così, al suo Vicario e Sommo Pontefice il potere è stato conferito non secondo una misura definita, ma nella sua immensità» (tr. it. *Il governo della Chiesa*, 365)].

<sup>92</sup> L’uso del termine “giuridico” serve a specificare che per Egidio Romano rimane tuttavia una ipoteca religiosa su questa sua libertà, che ne vincola l’esercizio all’osservanza della *fides orthodoxa*. Cfr. nota 72.

<sup>93</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 6: «Quod summus pontifex est tante potencie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur». Su questo aspetto si ricordi ancora anche il meno radicale, ma comunque parallelo *De Regimine Christiano*, 284-286: «[...] indubitanter spiritualis potestas omnibus modis est superior temporalis, ut est supra ostendendum. Vnde dicit Hugo in libro *De Sacramentis*: “Quantum uita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tantum spiritualis potestas secularem potestatem honore ac dignitate precedit”. Ad illud ergo quod obicitur primo, [...] dicendum est quod cum iudicatur temporalis a spirituali, non iudicatur ab homine sed a Deo, cuius uice spiritualis potestas agit. Vel potest dici quod rex ille qui non habet hominem qui sua facta diiudicet est summus rex spiritualis: scilicet summus pontifex, qui a solo Deo iudicatur, non ab homine de iure» [«[...] il potere spirituale è senz’alcun dubbio superiore a quello temporale in tutti i modi, come è stato dimostrato. Per questo, nel *De Sacramentis*, Ugo afferma: “Quanto la vita spirituale è più degna di quella terrena e lo spirito è più degno del corpo, tanto il potere spirituale risulta superiore al potere secolare in onore e dignità”. Quindi, [...] si deve rispondere che, quando il potere temporale è giudicato da quello spirituale, non è giudicato da un uomo, ma da Dio, per conto del quale opera il potere spirituale; oppure si può anche affermare che il re, che non può essere giudicato nella sua attività, è il sommo re spirituale, cioè il Sommo Pontefice, il quale per diritto viene giudicato soltanto da Dio e non dall’uomo» (tr. it. *Il governo della chiesa*, 377)].

observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.<sup>94</sup>

A essere cruciale di questa formulazione e dei suoi successivi sviluppi è il monismo personalistico e apocalittico che tende a connettere temporale e spirituale: certamente, per Egidio, il papa non deve esercitare propriamente e normalmente il potere temporale, ma questo non è ontologicamente distinto da quello spirituale: esso nasce, per così dire, dal suo seno, in forza dell’unica meta che Dio ha posto all’uomo.<sup>95</sup> In questo senso, essendo gerarchicamente dipendente e riassunto nell’autorità somma del vicario di Cristo, niente impedisce che esso possa essere eccezionalmente, legittimamente esercitato: è per questo che mi pare di poter dire che questa concezione egidiana (nella quale si manifestava un decisivo scarto rispetto alla tradizionale trattatistica sul primato) permetta di comprendere meglio le elaborazioni successive del potere “monarchico” papale, che avrebbero ora fatto leva sul potere *doppio* del *caput* mosaico. Sebbene elaborata in contesto polemico precipuamente medievale, all’interno di una contesa con il potere temporale del re, la potentissima elaborazione teorica di Egidio Romano doveva insomma esercitare un’influenza decisiva sulla successiva trattatistica papale quattrocentesca del papa-Re, per esempio a partire dalla centralità degli esempi mosaici e dalle affermazioni sul potere d’eccezione che abbiamo già visto in Pietro del Monte e Juan de Torquemada.<sup>96</sup> Basti notare, in aggiunta, come anche in questi sostenitori anti-conciliaristi del primato papale ricorresse strutturalmente la stessa argomentazione relativa alla *plenitudo potestatis*, definita “*sine pondere, numero et mensura*”, giacché illimitata e assolutamente libera, quindi capace lei sola di imporre agli altri poteri il proprio carattere determinato. Si

<sup>94</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 209 [«In sintesi, facciamo tutti ugualmente attenzione al fine del discorso: uomo temi la Chiesa e presta obbedienza ai suoi ordini, poiché ognuno di noi è disposto in funzione di quel fine. In realtà, bisogna senza meno temere la Chiesa e rispettare i suoi ordini, e ciò equivale a dire che bisogna temere il Sommo Pontefice, che è il vertice della Chiesa e che può essere definito la Chiesa, così come bisogna rispettare i suoi ordini, in quanto il suo potere è spirituale, celeste e divino, ed è senza peso, numero e misura» (tr. it. 368-369)].

<sup>95</sup> «Nach Aegidius hingegen hat der Mensch ein einziges Ziel. Daher: 1. existiert nur eine einzige Gewalt, die den Menschen diesem Ziel zuführt; 2. diese einzige Gewalt entspricht der einzigen causa, die genügend kausale Kraft besitzt, diese Wirkung (= Ziel) hervorzubringen; 3. obgleich zwei Schwerter da sind, ist das weltliche Schwert in dem geistlichen als in seiner causa enthalten, d.h. es ist in der Gewalt des Papstes auf vortrefflichere Weise vorhanden, als wenn es sich in der Gewalt der weltlichen Fürsten befindet. Da das weltliche Schwert sich auf das geistliche Schwert reduzieren lässt, entspringt die kausale Kraft des weltlichen Schwertes der kausalen Kraft des geistlichen. Aegidius reduziert die zwei unterschiedlichen Mächte auf eine einzige, und bringt diese in Analogie zur einzigen ontologisch selbständigen causa, von der alle untergeordneten causas abgeleitet sind. [...]» (Bertelloni, “Die Anwendung von Kausalitätstheorien...”, 106).

<sup>96</sup> Cfr. Ludwig Buisson, *Potestas und caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Köln: Böhlau 1982), 399; Black, *Monarchy and Community*, 62-66.

legga ancora il *Contra impugnantes sedis apostolicae auctoritatem* di Pietro del Monte:

Superiorum autem hec sit conclusio: omnem ecclesiasticam potestatem a summo pontifice causalitatem & dependentiam habere; ipsius autem supremam atque plenissimam a solo deo esse institutam, quam cum ipse secundum quandam immensitatem recepisse videatur; aliis tamen distribuit secundum aliquam mensuram. Et cum sit potestas sua quodammodo sine pondere, numero & mensura, imponit tamen ipse & determinat aliorum potestatibus pondus numerum & mensuram.<sup>97</sup>

Affermare la potenza smisurata del pontefice significa ribadire la sua possibilità di esorbitare qualsiasi limitazione, non poterlo sottoporre al controllo del concilio, e definire il ruolo e il potere delle parti della chiesa come stabiliti e fondati nell'autorità decisionale assoluta del papa. Tutto il potere ecclesiastico dipende e deriva da lui solo, nel quale Dio l'ha istituito nella sua interezza e immensità, *sine pondere, numero et mensura*, affinché il suo vicario potesse distribuirne una parte a ciascuno secondo proporzioni da lui sancite. Come la luce discende nei rivoli inferiori solo a partire dall'unica potenza emanativa solare, così la gerarchia ecclesiastica usufruisce del carisma solo in dipendenza della fonte, radice e vertice unico della piramide:

At in celesti ierarchia nulla potestas ad actus ierarchicos exercendos adeo tribuntur alicui nisi mediante primo illius ordinis, siue ierarchie, ut idem testatur dionysius; pari igitur ratione idem esse debet in ecclesiastica ierarchia. Hoc sanctus uidetur tenuisse Ciprianus eam dicens esse similitudinem inter particulares ecclesias & romanam que est inter radios & solem, rivos & fontem, caput & membra, ramos & radicem. [...] Quis est aut qui non uideat radium a sole, ramum a radice, a fonte rivum, a capite membra influxum, motum, ac vitam recipere?<sup>98</sup>

Proprio per questo, il papa convoca il concilio non *de necessitate* ma *ex decencia*: ossia è lui che "fa" il concilio «*de non ente ens et de nihilo aliquid*»,<sup>99</sup> secondo una straordinaria formula che riattiva nella trascendenza del principio monarchico quella personale/creativa dell'apocalittico *fiat lux* divino. In questo contesto, tanto Pietro del Monte quanto Juan de Torquemada si richiamavano dunque a Dionigi Areopagita e alla sua gerarchia celeste, nella specifica accentuazione che gli aveva dato la tradizione teocratica che aveva insistito sulla libertà assoluta dell'*archè* rispetto all'ordine che essa pone.

Item est Dionysii 5 coelestis Hierarchiae ubi dicit: *Diuinores virtutes cum propriis habent subiectas id est subsectorum siue inferiorum operationes*. Minor uero notissima est. [...] Potestas papae in ecclesiastica Hierarchia est potestas uniuersalis: potestas uero aliorum praelatorum est potestas particularis: sed potestas & uirtus uniuersalis efficacius agit in id quod subiicitur uirtuti particulari quam ipsa particularis uirtus. Ergo papa sua uniuersali potestate potest in toto & in omni plebe quicquid possunt praelati inferiores & amplius & perfectius. [...] Non minoris auctoritatis & amplitudinis potestatis est papa summi regis Vicarius in regno ecclesiae, quantum ad immediatam executionem auctoritatis suae, & extensionem suae potestatis quam reges temporales in regnis temporalibus in executione potestatis suae: patet. Sed quilibet rex potest immediate in regno suo facere quicquid inferiores potestates possunt etiam eis irrequisitis, ut patet. Ergo multo fortius papa ratione amplitudinis suae potestatis potest in regno ecclesiae ubicunque & quodocunque sibi bonum uidebitur facere quicquid inferiores praelati possunt facere. [...] Quinto sic episcopi dantur papae in adiutores, & uocantur in partem sollicitudinis sicut septuaginta senes in adiutorium Moysi. [...] ergo papa potest omnia agere circa plebes totius orbis quae inferiores praelati quicunque possint etiam ipsis irrequisitis.<sup>100</sup>

Così intesa, la gerarchia celeste pseudo-dionisiana si contamina con un decisionismo teologico-politico che la trasforma in un senso eminentemente governamentale, e palesa il suo portato ideologico come vera e propria dottrina della sovranità.<sup>101</sup> È qui che si manifesta tanto il debito verso Egidio, quanto anche, paradossalmente, l'elemento di distanza rispetto alle tradizionali tesi teocratiche universalistiche. Richiamarsi a Mosè per Torquemada/Eugenio IV significava evidentemente confutare il conciliarismo di Basilea riaffermando un grado di supremazia papale che le vicende dello scisma d'Occidente avevano drasticamente messo in questione, facendo leva su un dispositivo ierocratico che già la riflessione primo-trecentesca aveva elaborato in maniera sistematica. Tuttavia, si noti bene come il problema ultimo non sia più la superiorità rispetto al potere temporale ma la sua *analogia ad esso* nel restituire la trascendenza *decisionale* del papa rispetto ai corpi subordinati. La potestà papale non può essere derivata dalla comunità né può dipendere dal suo consenso, giacché essa risiede totalmente, pienamente e originariamente nel *caput*. Sempre trattando dell'esempio di Mosè, Torquemada sottolinea infatti in più punti che sarebbe quasi blasfemo affermare che il vicario di Cristo non possa immediatamente «*exercere in toto orbe quic-*

<sup>97</sup> Pietro del Monte, *Contra impugnantes*, 25v-26r.

<sup>98</sup> Ibid. 22r.

<sup>99</sup> «Non enim concilium dat esse papae, sed contra papa concilium convocat et facit ipsum quodammodo de non ente ens, et de nihilo aliquid» (Johannis de Turrecremata, *De potestate papae et concilii generalis tractatus notabilis* [Oeniponti: Libreria Academica Wagneriana 1871], 69-70). Il trattato di Torquemada risale al 1435, nel pieno del conflitto tra il papato e il concilio. Cfr. anche Haller, *Piero da Monte*, 57.

<sup>100</sup> Iohannis de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, 188v-189r.

<sup>101</sup> «Almost imperceptibly, but with compelling insistence, the hierarchical mentality transmuted spiritual into governmental concept, and demanded in terms of low a moral acquiescence. [...] The effect of this outlook on formal political theory was ensured by the papal writers under Eugenius IV, among whom Turrecremata was but an extreme example in his consistent recourse to the neo-platonic world-view» (Black, *Monarchy and Community*, 59).

*quid alii praelati possunt*»,<sup>102</sup> e sostiene che quindi il papa, nominando i suoi inferiori, non si spoglia mai della sua potestà, come sull'esempio del re temporale.<sup>103</sup> Come hanno notato Michele Maccarone e Paolo Prodi, questo insistente parallelismo con le monarchie che sorregge il discorso dimostrativo della *Summa de Ecclesia* costituisce la peculiarità della posizione di Torquemada che lo pone «al di fuori dei tradizionali binari teocratici»: <sup>104</sup> egli certo ritiene ancora che il romano pontefice abbia giurisdizione in tutta la terra non solo negli affari spirituali ma anche nei temporali, eppure “*aliquo modo*”, distinguendola apertamente tanto dalle tradizionali tesi dei regalisti quanto da quelle degli ierocratici.<sup>105</sup> A Torquemada non interessa più sancire il diritto papale *ad extra* (verso re ed imperatore),<sup>106</sup> ma *ad intra* (verso la

struttura ecclesiastica): il suo modello di sovranità è *parallelo* a quello dei principi, pur possedendo una garanzia di sacralità assoluta che lo rende unico e singolare.<sup>107</sup> Il contesto in cui vive vede ormai un diverso, consolidato ruolo delle varie potenze temporali nello scacchiere politico in rapporto all'autorità papale: non è più questione di turbare la sovranità dei regni o di conflitti con i regalisti, ma di rafforzare internamente le prerogative del pontefice rispetto alle istanze del concilio.<sup>108</sup> Anzi, il potere temporale è ora

<sup>102</sup> Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 189v: «Ergo similiter uidetur blasphemiae uicinum quod Christi uicarius non possit immediate exercere in toto orbe quicquid alii prelati possunt vel quod eorum licentia esset expetenda».

<sup>103</sup> Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 189r-v «Ergo sequitur quod papa semper potest immediate exercere & exequi in toto terrarum orbe quicquid alii inferiores praelati possunt. Consequentia uidetur clarissima, antecedens etiam patet. Tum auctoritate & exemplo. Auctoritate quidem, quoniam Num. 41 Moysi in constitutione seniorum iudicum in adiutorium eiusdem dicit dominus: *Auferam de spiritu tuo*, ubi glosa Origenis dicit, *non tamen quod Moyses minus haberet*. Exemplum uero est de potestate terrena regia: ubi rex constituit pretorem in una causa non expoliat se iure aut potestate sua nec iniuriam pretori facere est dicendus si de quocunque alteri commissio immediate profertur sententiam».

<sup>104</sup> Prodi, *Il sovrano pontefice*, 39. In proposito, si notino delle oscillazioni o delle incoerenze: ad esempio, sebbene la Chiesa discenda tutta dal suo *caput* pontificio, il canonista Torquemada non arriva a tematizzare la totale insindacabilità papale, giacché rimane almeno un ultimo metro oggettivo per giudicare il caso di *palese eresia*: la Legge eterna di Dio. Da questo punto di vista, la posizione di Torquemada (che risentiva ovviamente della prossimità alla crisi dello scisma d'Occidente) esclude un assolutismo teocratico assoluto, ma ammette la possibilità che il papa compia uno “scisma” da Cristo, giacché esistono comandamenti della legge naturale o divina a cui è sottomesso. Si noti come comunque il concilio non possa pronunciare apertamente un “giudizio” contro di lui (il che implicherebbe una superiorità giurisdizionale), ma formalmente si limiti ad attestare l'oggettiva eresia papale. Cfr. Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan*, 100-103; López de Goicoechea Zabala, *Dualismo cristiano y estado moderno*, 208-219. Nondimeno, anche un papa eretico, finché in carica, esercita legittimamente giurisdizione, perché la provvidenza divina non permetterà che i suoi errori facciano deviare la chiesa intera: Torquemada argomentava ciò facendo il caso leggendario della papessa Giovanna. cfr. Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan*, 103-107.

<sup>105</sup> Cfr. Michele Maccarone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (Roma: Lateranum 1952), 261. E anche Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan*, 64: «Der Papst hat eine gewisse (*aliqua*) Rechtsgewalt im weltlichen Bereich, aber nicht in der umfassenden Weise, wie es hierokratische Theoretiker wollen, sondern nur insofern sie erforderlich ist, um das geistliche Wohl zu erhalten, seelsorgliche Aufgaben wahrzunehmen und Sünder zu bestrafen. Daraus folgt: Der Papst ist kraft seines apostolischen Amtes nicht Herr des Erdkreises. Er kann sich auch nicht den Namen eines Königs oder Kaisers anmaßen. Gegenüber Ämtern und Besitzungen von Laien hat er nicht die Freiheiten, die ihm über Kleriker gegeben sind».

<sup>106</sup> Cosa che ritengo evidente per Egidio, concordando con quanto Krüger argomenta contro la tesi di Willelm Kölmel (*Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* [Berlin: De Gruyter, 1970], 312-320), il quale invece ha sostenuto che Egidio alla fine del suo trattato avreb-

be chiarito una concezione assai più ristretta della supremazia papale come solamente riferita al “potere spirituale” della chiesa: cfr. Krüger, *Der Traktat “De ecclesiastica potestate”*, 194-195: «Vor dem Hintergrund des Gesamtduktus und Gesamtkonzeptes des Traktates ist die These widersinnig, dass Aegidius in den letzten Kapiteln des Traktates seine gesamten vorherigen Aussagen revidiert und minimiert oder auch nur entschärft haben sollte auf die Frage nach der Amtskompetenz des *summus pontifex* in der *ecclesia* im engeren Sinne».

<sup>107</sup> In questa evoluzione, meriterebbe un approfondimento la riflessione di Giacomo da Viterbo che, negli stessi anni di Egidio, restituiva le medesime tesi egidiane sulla chiesa sottolineando tuttavia – in maniera assolutamente peculiare – il carattere di “Regno” o “Stato perfetto” della chiesa: «Während Aegidius die Kirche gewissermaßen zum „Überstaat“ gemacht hatte, nimmt Jakob sie als vorbildlichen „Staat“ schlechthin (sofern diese modernen Begriffe schon für das 14. Jahrhundert anwendbar sind). Damit läßt Jakob zugleich die Kirche, darin durchaus Kind seiner Zeit, zum eigentlichen Paradigma politischer Ordnung avancieren, [...] Der Text geht so vor, daß er die Kirche, auch mit aristotelischen Argumenten, als *regnum* schlechthin, als vollkommenen „Staat“, man kann fast sagen, als Staat *kat'exochen* beschreibt und ihr gegenüber der weltlichen Herrschaftsordnung — anders als es sein Lehrer Aegidius getan hatte — durchaus eine eigene Konstitution, und damit eine gewisse Selbständigkeit und Legitimität belassen kann, auch wenn es Jakob klar zu sein scheint, daß die weltliche Herrschaftsordnung fundamental vom vollkommenen *regnum* der Kirche dadurch unterschieden ist, daß sie auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe steht. Darum bedarf weltliche Gewalt zwar nicht (wie bei Aegidius) notwendig zu ihrer Legitimation der kirchlichen Instanz, wohl aber kann sie zu ihrer *perfectio*, zu ihrer seinsgemäßen Vollendung und Vollkommenheit nur gelangen, wenn ihr die geistliche Gewalt dazu verhilft. [...] Christus hatte in seiner Person beide Gewalten, die königliche und die priesterliche auf einer neuen Stufe der Vollkommenheit vereinigt, und damit gilt von den Bischöfen und insbesondere vom Papst als Christi Nachfolger im Zeitalter der Kirche, daß sie im eigentlichen und höchsten Sinne Könige sind, insofern sie — und an ihrer Spitze wiederum der Papst — Könige der Könige zu sein beanspruchen dürfen» (Miethke, *De potestate papae*, 102-104). Il testo di Giacomo passò al resto del medioevo soprattutto grazie alla mediazione del francescano Alvaro Pelagio (1280 circa-1350), che incluse l'intero testo nel suo *De statu et planctu ecclesiae*. Cfr. *ibid.* 104-105. Sulla singolarità del testo di Giacomo da Viterbo, in contrapposizione a Egidio, in particolare nell'utilizzo di Aristotele per delineare il Papato come regno ideale, cfr. anche Helmuth G. Walther, “Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo — oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann?», in Martin Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke* (Leiden: Brill 2004), 151-169.

<sup>108</sup> «Like a lone shoot in autumn foliage, there is one factor which stands out among the mounting recital of old material: the comparison between the church and a state. Since early times, the pope had occasionally been styled ‘prince’, and more recently he had been titled ‘emperor’, ‘monarch’ and ‘king’; this had to some extent been inspired by the need to emphasize the superiority of the church over the secular powers, who were often regarded as its ‘subjects’. In the mid-fifteenth century, these analogies ceased to operate in isolation, and were built up into a single, coherent and generally applicable doctrine of sovereignty. At the same time, they were trained not so



Fig. 3. Sandro Botticelli, *Prove di Mosè* (1481-1482), Cappella Sistina, Roma

empiricamente il modello dell'esercizio di una concezione del governo politico che tende sempre più ad accentrare sul *caput* nuove prerogative e pienezza di poteri diretti. Il bisogno che l'incipiente modernità pone è del tutto nuovo rispetto al contesto due-tre-centesco: liberare la chiesa dal sistema immobilista, statico e chiuso del mondo feudale medievale, fatto di pesi e contrappesi, poteri e contro-poteri, stabilendo l'istanza di un potere centrale capace di affrontare dinamicamente lo stato di crisi in cui si scopre strutturalmente il politico. Come nota Klaus Schatz, il cruciale concetto che appare in Torquemada è la necessità che il capo abbia capacità di "*movere rempublicam ad omnia*": il potere ha bisogno non tanto di preservare la chiesa o lo Stato, ma della capacità di "muoverlo", orientarlo liberamente e prontamente, garantita massimamente dalla monarchia assoluta.<sup>109</sup>

much on the secular powers as on the council; Turrecremata himself has hitherto been famous largely for his modification of papal claims over the secular powers» (Black, *Monarchy and Community*, 56).

<sup>109</sup> «It was argued that a monarch was necessary to create unity out of multiplicity and to preserve order. The arguments of the Dominican Torquemada are significant in this regard: Just as the prince must be above the laws of the state in order to be able to "move it in all things" (*movere rempublicam ad omnia*), so the pope must "move and lead [the Church] through his teaching office" (*magisterio movere et dirigere*). The crucial concept here is *movere*. It is no longer simply a question of "preserving" the Church (or the state) in the traditional order of what is right and rue, but now it is a matter of "moving" them. That requires new decisions for which, by nature, a monarchical power free of all kinds of restrictions and limiting laws is more efficient. The static notion of government by a supreme judge has been replaced, in both Church and state, by a dynamic concept. The development toward the absolute monarchical state, no matter how

Se l'esaltazione del papa nuovo Mosè conservava dunque un significativo aggancio con la tradizione teocratica precedente, lo faceva anche e soprattutto

centrifugal its effects in Church politics (as in French Gallicanism), promoted a mentality that readily accepted papal absolutism: Thus the Church, in its very opposition to the states and in the assertion of its own independence, again become an image of the world and political domination» (Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* [1990], tr. inglese a cura di John A. Otto and Linda M. Maloney, *Papal Primacy. From Its Origins to the Present* [Collegeville: The Liturgical Press, 1996], 123). Cfr. anche López de Goicoechea Zabala, *Dualismo cristiano y estado moderno*, 169: «De esta forma, y en paralelo con la idea política auspiciada por Jean Bodin de la soberanía como *summa potestas*, donde el monarca queda liberado del cumplimiento de las leyes que él mismo proclama y al que tan sólo una genérica ley natural podría constreñir en el ejercicio del poder, también el papa quedará investido de tal autoridad que tan sólo la oración y la confianza en Dios podría deponerle en caso de herejía. Sin duda, los propios acontecimientos históricos de fuertes Estados que comienzan a imponer sus intereses y del profundo cisma protestante, actuaron a favor de obra sobre un modelo absolutista que será ensalzado por teóricos políticos y eclesiásticos a la par. Y así, un autor como Torquemada podrá defender que al igual que en los Estados los príncipes necesitan el poder absoluto por encima de las leyes para conducir a la República adonde convenga, "*movere rempublicam ad omnia*", también el papa necesita suma autoridad para dirigir con su magisterio a toda la Iglesia, "*magisterio movere et dirigere*". Curiosamente, este decisionismo, mitad voluntarista mitad eficazista, toma carta de naturaleza en autores tan denostados por la Iglesia como Machiavelli, Bodin o Hobbes, convirtiéndose ésta en verdadero reflejo del mundo y del poder político. Es decir, la *civitas Dei* se convierte en trasunto de la *civitas mundi*, no pudiéndose entender desde entonces los acontecimientos eclesiásticos sino como respuesta a un mundo que vertiginosamente iniciaba el camino de la modernidad, de la que el regalismo, el galicanismo y las diferentes corrientes episcopalianas no serán más que sus manifestaciones».

perché poteva predisporre a cambiare latentemente l'accento, acquisendo un peso rilevantissimo per la potenza simbolica del centauro mosaico, sommo sacerdote e principe temporale, *caput* di un corpo strutturalmente in movimento, nell'esodo, direttamente ai suoi ordini.<sup>110</sup> Ciò risulta ancora più evidente in Pietro del Monte, la cui impostazione del discorso è meno improntata sul modello dei dibattiti canonistici,<sup>111</sup> anche se sarà tuttavia solo la successiva storia quattrocentesca a dispiegare in pieno questa potenzialità latente dell'immagine mosaica.

## 5. Marsilio da Padova

Una conferma della rilevanza dell'argomento mosaico all'interno dei dibattiti sulla potestà papale lo abbiamo anche da uno dei più grandi, importanti oppositori della teocrazia, Marsilio da Padova, capace di elaborare una concezione della chiesa totalmente nuova sul piano giuridico-politico, corrispondente inoltre ad una teoria del governo sottoposto alla collettività e traente la sua forza dalla volontà dei membri del corpo politico.<sup>112</sup> Anche in Marsilio, troviamo infatti menzione del citato passo di Bernardo relativo alle qualifiche papali,<sup>113</sup> ma al fine di operare una decostruzione dell'uso dell'argomento da parte degli avversari teocratici: secondo Marsilio, Bernardo infatti chiede esplicitamente di riporre la spada nel fodero,<sup>114</sup> non parla mai apertamente dello splendore di

Pietro e della sua gloria secolare, ma solo del suo compito pastorale e spirituale.<sup>115</sup> Restituendo dunque ciascuna delle attribuzioni tipologiche papali in questa chiave meramente spirituale, nel momento in cui si imbatte in quella mosaica, Marsilio palesa tuttavia maggiori difficoltà nell'accordarsi al testo del Chiavavellense. Se, infatti, negli altri casi, egli se la cava con un distinguo ermeneutico, accettando la definizione se interpretata in una certa maniera, per Mosè sembra non accettare quasi la formula e scrive:

*Auctoritate Moyses*: huius oppositum aperte dixit idem ubi supra De Consideracione libro 1º, capitulo 5º, et libro 3º, capitulo 1º. Moyses enim princeps fuit secundum legem coactivam, ut apparet Actuum 7º; quod Bernardus negavit a quolibet apostolorum successore ubi supra. Rursum, Moyses hoc habuit Dei ordinatione immediata et super omnem Israel: Romanus autem episcopus hoc immediate habet humana concessione

inquit enim de hac auctoritate seu potestate loquens ubi supra immediate: *Quid tu denuo, papa scilicet, usurpare gladium temptes, quem semel iussus es reponere in vaginam?* Constat autem, quod quis usurpat, ad suam auctoritatem minime pertinere. [...] Non solum enim hanc gladii materialis extraccionem Christus a se negavit, verum etiam et iudicium illud atque preceptum de illo exerendo, dum dixit Luce 12 petenti ab ipso tale iudicium: *Homo, quis me constituit iudicem aut divisorem super vos?* Quod verbum [...] tractans Bernardus ad Eugenium De Consideracione libro 1º, capitulo 5º, et supra induximus 5º huius, sic ipsum exponentis in hoc loco interpretationem interimit. [...] Non solum ergo removet Bernardus, quinimo verius Christus et apostoli, a suis successoribus, sacerdotibus et episcopis, executionem secularis iudicii, verum etiam officium sive auctoritatem de talibus iudicandi». [...] lo stesso Bernardo ha avanzato a questo proposito una affermazione non solo chiaramente in disaccordo, ma anzi addirittura opposta alla opinione espressa nel passo suddetto; poiché immediatamente prima, nello stesso capitolo, discutendo questa autorità o potere, Bernardo scrisse: "Perché tenti di usurpare la spada che, una volta, ti è stato ordinato di riporre nel fodero?". Ma è chiaro che quanto viene usurpato da una persona non appartiene affatto alla sua autorità. [...] Cristo non solo vietò di por mano alla spada temporale, ma anche vietò il giudizio e il comando di porvi mano, quando, in Luca, capitolo XII, disse a chi gli chiedeva un tale giudizio: "Uomo, chi mi ha fatto arbitro o giudice su di voi?" Ora, questa affermazione [...] viene appunto discussa da Bernardo nel suo trattato *De consideratione*, indirizzato ad Eugenio, al libro I, capitolo V, dove abbiamo tratto le citazioni nel V capitolo di questo discorso; e questa discussione di Bernardo abbatte proprio quell'interpretazione della suddetta frase che noi abbiamo ora ricordata. [...] Perciò Bernardo (o piuttosto Cristo e gli Apostoli) sottrae ai suoi successori, sacerdoti e vescovi, non solo l'esecuzione del giudizio secolare, ma anche l'ufficio o autorità di giudicare di queste cose» (tr. it. *Il difensore della pace*, 689-691)].

<sup>115</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 263 «Et hoc est, quod beatus Bernardus dicit expresse ad Eugenium, De Consideracione libro et capitulo 4º; inquit enim ibi: *Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus vel sericis, nec tectus auro, nec vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministris. Absque hiis tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum: 'Si amas me, pasce oves meas'. In hiis enim, secularibus videlicet apparatus et potestatibus, successisti non Petro, sed Constantino*» [«E questo è quanto afferma esplicitamente san Bernardo nel De consideratione a papa Eugenio, libro IV, capitolo IV: "Questo è Pietro, che nessuno ha mai visto ornato di gemme o seta o coperto d'oro, o sopra un cavallo bianco, o scortato da soldati, o circondato da cortigiani osannanti". "Ma egli ritenne, anche senza queste cose, di poter assolvere ugualmente bene il comandamento: "Se mi ami, pasci le mie pecorelle"». Perché in queste cose, cioè nello splendore e nei poteri secolari, "non sei il successore di Pietro, ma di Costantino"» (tr. it. *Il difensore della pace*, 377)].

<sup>110</sup> Cfr. anche López de Goicoechea Zabala, *Dualismo cristiano y estado moderno*, 138-141: «Se trataba, más bien, de ofrecer [...] una reflexión última que preparase un nuevo modo de reconciliar la eclesiología y canonística pontificia con ese nuevo modelo social que apuntaba: [...]. En definitiva, se trata, seguramente, del último estertor del tardío dualismo hierocrático y el primer atisbo de una teología política proto-moderna» (ibid. 141). Per una sintesi, si veda anche le conclusioni del lavoro, ibid. 293-296.

<sup>111</sup> «[...] in Piero's treatise these Hebraic prefigurations are given a more extended treatment. Moreover, they form the crux of his arguments from Scripture, which he was determined to make the basis of his defense of papal authority (rather than philosophical suppositions)» (Stinger, *Renaissance in Rome*, 205).

<sup>112</sup> Contro Marsilio si trova aperto riferimento polemico in Torquemada: «Exemplum etiam huius totius potestatiui apparet in sacramento ordinis, cuius tota plenitudo est in uno ordine scilicet sacerdotio. [...] hoc figuratum est in hoc quod Dominus dicit Num. 11 Moysi: *Auferam de spiritu tuo et tradam eis, ut sustentent tecum onus populi*. Ergo in principato ecclesiastico ita dicendum est quod plenitudo potestatis illius in uno solo sit, puta in principe supremo uniuersalis ecclesiae, puta in Romano pontefice. [...] Ex quibus manifeste confunditur error & stultitia Marsilii de Padua dicentis papam non habere aliquam plenitudinem potestatis absque determinatione. i. concessione Imperatoris» (Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, 169v). Per quanto riguarda il *Defensor Pacis*, cito dall'edizione critica in *Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis*: Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, herausgegeben von Richard Scholz (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933); in traduzione italiana: Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di Cesare Vasoli (Torino: Utet, 1960). Per un'introduzione alla figura di Marsilio, mi limito a citare l'utile volume di Gianluca Briguglia, *Marsilio da Padova* (Roma: Carocci, 2013).

<sup>113</sup> Cfr. Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 526-528; tr. it. *Il difensore della pace*, 649-651.

<sup>114</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 563-564: «[...] ipse Bernardus sibi de hac materia dissona, quinimo contrarie pronunciavit aperte;

solum et super solos evangelicos sive templorum ministros.<sup>116</sup>

Costretto dalla tradizione a confrontarsi con i predicati tipologici di Bernardo, Marsilio sottolinea per ciascuno come debba essere inteso in senso lato, riferito alla dimensione meramente sacerdotale e comunque sempre per designazione umana (principe tra i vescovi, erede degli apostoli, Abele per la primogenitura, Noè per il governo, Abramo per il patriarcato, Melchisedech per l'ordine, Aaron per la dignità); le maggiori riserve le pone tuttavia proprio l'affermazione «Mosè per autorità» giacché questi era anche governante secondo la legge coattiva, era leader spirituale quanto temporale, quindi *caput* per immediato ordinamento divino – da cui la sua attribuzione alla figura papale causa insormontabili difficoltà. Come, in parte, nel caso di Melchisedech,<sup>117</sup> che fu re e sacerdote, l'interpretazione del papa come Mosè contrasta con quanto Marsilio ritiene che Bernardo affermi complessivamente dell'autorità pontificale, e viene dunque sostanzialmente respinta. Proprio per questo, si può dire però che Marsilio ci offre una testimonianza in negativo di quanto potesse essere strategicamente decisivo insistere sulla caratterizzazione mosaica dell'autorità papale e fosse – in un certo censo – un elemento di disambiguazione ideologica, che ne mostrava il carattere “assoluto” persino meglio di definizioni altissime come quella di “vicario di Cristo”. Da questo punto di vista il *Defensor pacis* appare davvero rivelativo, dal momento che sin nell'introdurre il suo discorso sulla causa istitutiva del potere temporale, escludeva metodicamente l'idea che esso possa essere diretta espressione prossima di un'immediata volontà divina come lo era stato per Mosè:

Hic autem modus seu accio et ipsius immediata causa, per quam formata est iam pars principans et relique partes civitatis, precipue sacerdocium, fuit divina voluntas, immediate hoc precipiens alicuius singularis creature oraculo determinato aut per se solam imme-

diata fortassis; quo modo principatum Israelitici populi in personam Moysi et quorundam aliorum iudicum post ipsum, sacerdocium quoque in personam Aaron et ipsius successorum instituit. De qua siquidem causa et ipsius accione libera tradere seu dicere, cur sic aut aliter nec sic esse aut fuisse factum, per demonstrationem nec quicquam dicere possumus, sed simplici credulitate absque ratione tenemus. Alia vero est principatum institutio, que scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tamquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum eciam concedit, [...] quod tamen non est immediate semper, quinimo ut in pluribus et ubique quasi hoc statuit per hominum mentes, quibus talis institutionis concessit arbitrium. Et de hac causa que sit, aut quali accione talia debeat instituire, ex meliori aut deteriori ad polliciam, potest per humanam certitudinem assignari.<sup>118</sup>

Ovviamente non si nega che ogni governo umano derivi da Dio, ma esso trova la sua giustificazione per la mediazione della ragione e della volontà discrezionale umana, che è alla base delle istituzioni che regolano il vivere civile. Il discorso di Marsilio opera sotto questo profilo una profonda razionalizzazione del carisma, concepito non come principio irresistibile e onnipotente operato direttamente da Dio, «da un atto o un oracolo immediato di Dio senza intervento dell'arbitrio umano, come avvenne – abbiamo detto – nel caso dell'istituzione della legge mosaica»,<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 558. [«Mosè per l'autorità»; proprio l'opposto di questo è stato chiaramente affermato da Bernardo nel suo trattato *De consideratione*, libro I, capitolo V, ed anche nel libro V, capitolo I. Poiché Mosè era anche governante secondo la legge coattiva, come risulta evidente dagli Atti, capitolo VII; e Bernardo nega invece che qualsiasi successore degli Apostoli sia mai stato governante in un tale modo. Inoltre Mosè era governante per immediato ordinamento divino, e su tutta Israele; mentre il vescovo romano possiede il suo primato direttamente soltanto per concessione umana, e solo sui ministri del tempio e del Vangelo» (tr. it. *Il difensore della pace*, 683)].

<sup>117</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 557: «non autem [verum] quantum ad regnum, quoniam secundum hoc solum Christum et nullum alium sacerdotem figuravit Melchisedech, qui rex simul et sacerdos erat. Nec tamen Christum figuravit hic quantum ad regnum mundanum, quia nec Christus sic regnare venit aut voluit, ut in 4<sup>o</sup> huius ostenditur». [«Melchisedech, che fu al tempo stesso re e sacerdote, preannunzia soltanto il Cristo, e nessun altro sacerdote. Né Melchisedech preannunziò il Cristo nei riguardi del regno terreno, poiché Cristo non venne al mondo allo scopo di esercitare un tale regno, né volle certo farlo, come abbiamo mostrato nel capitolo IV di questo discorso» (tr. it. *Il difensore della pace*, 683)].

<sup>118</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 39-40. [«Questo metodo o azione, che è la causa immediata per cui sono state istituite nel passato la parte governante e le altre parti dello Stato e specialmente il sacerdozio, fu la volontà divina che comandò di farlo o per mezzo di un determinato oracolo di qualche creatura individuale, o forse immediatamente da sé stessa. Fu appunto con questo metodo che la volontà divina stabilì il governo del popolo di Israele nella persona di Mosè e di certi altri giudici dopo di lui, ed anche il sacerdozio nella persona di Aaron e dei suoi successori. Nei riguardi di questa causa e della sua libera azione, e per quanto concerne la ragione per cui operò o non operò in un certo modo o nell'altro, noi non possiamo perciò dir nulla per via dimostrativa, ma dobbiamo accettarla semplicemente per fede, indipendentemente dalla ragione. V'è però un altro metodo di stabilire i governi, che procede direttamente dalla mente umana, anche se forse precede anche, come causa remota, da Dio, [...]. Però Dio non agisce sempre immediatamente; e, invero, nella maggior parte dei casi e quasi ovunque, Egli istituì i governi per mezzo delle menti umane alle quali ha concesso la volontà discrezionale di procedere a una tale istituzione. E stabilire, nei riguardi di questa causa, quale essa sia e quale sia il genere di azione con cui si deve procedere a tali istituzioni è cosa che si può indicare con umana certezza (dalla considerazione) di ciò che è peggio o meglio per la *politia*» (tr. it. *Il difensore della pace*, 145)].

<sup>119</sup> Ibid. 62: «De illa enim institutione, que Dei opere vel oraculo immediate absque humano arbitrio fieri possibilis est aut iam extitit, qualem Mosaice legis institutionem diximus, eciam quantum ad ea precepta civilium actuum que in ea sunt, pro statu presentis seculi, non intendo hic assignacionem facere, sed de legum et principatum institutione tantummodo, que immediate proveniunt ex arbitrio humane mentis [«Non intendo discutere adesso quel modo di istituire le leggi che può essere effettuato da un atto o oracolo immediato di Dio senza intervento dell'arbitrio umano, o che è già stato effettuato nel passato; come avvenne – abbiamo detto – nel caso dell'istituzione della legge mosaica, della quale però non voglio trattare neppure in quanto contiene dei comandi che riguardano gli atti civili per lo stato della vita presente. Ma tratterò soltanto dell'istituzione di quelle sole leggi e governi che derivano immediatamente dall'arbitrio della mente umana» (tr. it. *Il difensore della pace*, 168)].

bensi come principio vivificante – il calore del cuore – immanente alla natura umana, che costituisce «la legge nel giudicare, nel comandare e nell' eseguire quanto concerne ciò che è giusto e vantaggioso per la società».<sup>120</sup> Ciò corrisponde chiaramente ad una antropologia ottimistica, che restituisce in dimensione oggettiva e razionale la rivelazione di Dio. La maggior parte degli uomini non sono per Marsilio «né malvagi né privi di discernimento», ma «sani di mente e di ragione ed hanno un giusto desiderio della *politia* e delle cose che sono necessarie affinché essa perduri [...]; ogni cittadino può giudicare ciò che è stato scoperto e che gli è stato proposto da qualcun altro, e può discernere quel che vi dev'essere aggiunto, tolto o mutato».<sup>121</sup> La rivelazione religiosa è perciò meramente suavisiva e non irresistibile: essa chiama il libero arbitrio a guadagnare la propria ricompensa nel Regno futuro, mentre nel presente l'uomo è costretto *giuridicamente* ad obbedire solo al potere temporale. Al contempo, una tale concezione libera una dimensione temporale finalizzata esclusivamente alla sufficienza della vita mondana e priva di scopi trascendenti ottenibili per via coercitiva.<sup>122</sup>

A interessare maggiormente è però la logica che guida l'esclusione della teocrazia, ossia del governo diretto e “senza mediazione” di Dio sul mondo, che risalta proprio tramite il riferimento mosaico. Marsilio deve, infatti, riconoscere (e non può mettere in discussione) che Dio nell'Antico Testamento si sia rivelato immediatamente, in particolare a Mosè, imponendo dall'alto la sua Legge, e quindi concedendo autorità e pienezza di potere per tramite di un solo uomo, a cui è dovuta obbedienza assoluta. Perciò, il teologo di Padova è costretto a specificare come la rivelazione di Cristo abbia corretto la concezione mosaica del Regno, escatologizzandola e spiritualizzandola, ossia facendola diventare *promessa* di una futura sovranità di Cristo:

Christus ipse non venit in mundum dominari hominibus, nec ipsos iudicare iudicio tercie significacionis, nec principari temporaliter, sed magis subici secundum statum presentis seculi; [...] monstrare volumus, quod

ab officio principatus sive contenciose iurisdictionis, regiminis seu coactivi iudicii cuiuslibet in hoc seculo secundum propositum sive intencionem, sermonem et operacionem seipsum et apostolos Christus excludere voluit et exclusit. [...] *Regnum meum non est de hoc mundo*, id est: regnare non veni regimine seu dominio temporalis, quomodo regnant mundani reges [...].<sup>123</sup>

Cristo non cerca il dominio temporale in questo mondo, la sua fede ha un senso etico: ciò non consente che le sue parole acquistino il carattere di semplice norma legale, ma fa sì piuttosto che valgano come precetti morali, secondo i quali ciascuno verrà ricompensato o escluso nel suo Regno a venire. Egli non ordinò mai che si dovesse costringere qualcuno all'osservanza della sua legge, e dunque che i suoi apostoli avessero un potere effettivo di “giudicare”:<sup>124</sup> costoro devono esortare, insegnare, ammonire, eventualmente spaventare con le minacce escatologiche, ma non possono paventare pene o punizioni terrene,<sup>125</sup> «perché Cristo non volle che nessun uomo fosse costretto o spinto ad osservarli in questo mondo, mentre invece Egli ci comandò di osservare le istituzioni delle leggi umane, riservando a chi le trasgredirà una pena e una punizione anche nell'altro mondo».<sup>126</sup> La sua *potestas* è certo assoluta, ma rimandata alla dimensione futura nella quale egli stesso giudicherà gli uomini, che nel frattempo, però, devono essere liberi di acconsentire o meno ai suoi principi morali, senza che ciò derivi da coazione temporale. Manifestando apertamente l'intenzione opposta a quella di Egidio, Marsilio dichiara in modo coerente che gli stessi co-

<sup>120</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 90: «Sic eciam ipsius armata seu coactiva potestas instrumentalis, calori, quem spiritum diximus, proportionalis, debet regulari per legem in iudicando, precipiendo et exequendo de iustis et conferentibus civilibus»; tr. it. *Il difensore della pace*, 201

<sup>121</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 72: «[...] omnes enim aut plurimi sane mentis et racionis sunt et recti appetitus ad policiam et que necessaria sunt propter eius permanenciam. [...] potest tamen quilibet de inventis et ab alio sibi propositis iudicare, addendum vel minuendum aut mutandum discernere»; tr. it. *Il difensore della pace*, 181.

<sup>122</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 156: «Finis enim ad quem dirigit ecclesiasticus iudex, est vita eterna, lex secundum quam, divina; et ipsius lator immediatus est Deus, [...]; finis vero ad quem secularis iudex intendit dirigere, est sufficientia huius vitae mundane; lex secundum quam, humana» [«Il fine verso cui si dirige giudice ecclesiastico è la vita eterna; ed il legislatore è Dio [...]; il fine verso il quale si dirige il giudice secolare è invece la sufficienza della vita mondana e la sua legge è umana» (tr. it. *Il difensore della pace*, 268)].

<sup>123</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 160-161. [«Cristo venne in questo mondo non per dominare gli uomini, né per giudicarli nel terzo significato di giudizio, né per governarli, ma piuttosto per essere soggetto per quanto riguarda lo stato della vita presente. [...] Cristo, nei suoi propositi e intenzioni, parole ed atti, volle escludere ed escluse di fatto sé stesso e gli apostoli da qualsiasi ufficio di governo, giurisdizione contenziosa o giudizio coattivo di questo mondo. [...] “Il mio regno non è di questo mondo”, cioè, io non sono venuto a regnare con dominio o governo temporale, nel modo in cui regnano i re mondani» (tr. it. *Il difensore della pace*, 273-274)].

<sup>124</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 232: «Non enim ordinavit Christus arceri quemquam ad legis late per ipsum observacionem in hoc seculo, et propterea nec iudicem coactivam habentem potenciam huius legis transgressores arcendi statuit in eodem» [«Cristo non ordinò che si dovesse costringere mai qualcuno alla osservanza della sua legge in questo mondo, e per questo non stabilì neppure un giudice che avesse il potere coattivo di colpire i trasgressori di questa legge»; tr. it. *Il difensore della pace*, 346.

<sup>125</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 246: «Iudex tamen est ipse [presbyter seu episcopus] secundum primam significacionem, cuius est docere, exortari, arguere atque corripere delinquentes seu transgressores illius, ipsosque terrere iudicio future sibi dampnacionis et pene infliccionis per iudicem coactivum, Christum scilicet, in seculo venturo» [«Il sacerdote o vescovo è dunque giudice solo nel primo significato del termine, e il suo compito consiste nell'insegnare, esortare, rimproverare o correggere i peccatori contro quella legge ed atterrirli con un giudizio che prevede la loro dannazione futura e quella pena che il giudice coattivo dell'altra vita, che è lo stesso Cristo, infliggerà loro» (tr. it. *Il difensore della pace*, 360)].

<sup>126</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 241: «quod ad talium observacionem in hoc seculo neminem Christus voluit nec precepit arceri, licet legum humanarum instituta generali mandato precipiat observari, sub pena tamen aut supplicio in alio seculo transgressoribus infligendo»; tr. it. *Il difensore della pace*, 355.

mandamenti di Gesù non possono allora definirsi propriamente leggi, nel senso vero e ultimo di questo termine, iscrivendo dunque uno scarto insuperabile nel dualismo escatologico cristiano.<sup>127</sup> Ciò però delinea ovviamente una teologia-politica e una teologia della storia<sup>128</sup> per le quali la rivelazione di Cristo è perfettamente anti-tipica rispetto a quella mosaica, e svuota kenoticamente e escatologicamente qualsiasi dominio teocratico:

Testatur autem dictis, quoniam si voluisset Christus sacerdotes Nove Legis iudices esse secundum ipsam tercie significacionis, iudicio coactivo videlicet, contentiosos hominum actus in hoc seculo per talem diffiniendo sententiam, tradidisset utique in lege huiusmodi specialia precepta talium, quemadmodum Moysi fecit in Antiqua Lege, quem oraculo suo et non per hominem Deus principem et Iudeorum iudicem coactivum instituit, sicut habetur Actuum 7<sup>o</sup>. Propter quod etiam illi legem Deus tradidit observandorum in statu et pro statu vite presentis, ad contenciones hominum dirimendas, precepta talium specialia continentem, et in hoc proportionaliter se habentem humane legi, quantum ad aliquam sui partem. Ad que siquidem observanda compellebantur et arcebantur homines in hoc seculo per Moysen et ipsius substitutos iudices coactivos pena vel supplicio, minime vero per sacerdotem aliquem, sicut Exodi 18<sup>o</sup> evidenter apparet. Verum huiusmodi precepta in evangelica lege non tradidit Christus [...].<sup>129</sup>

È interessante come Marsilio citi esplicitamente la creazione dei giudici da parte di Mosè di Esodo 18, per evidenziare tuttavia come la rivelazione di Cristo rovesci manifestamente l'esempio teocratico mosai-

co in chiave escatologica. Riattivando un'esigenza di fedeltà alla purezza evangelica, egli insiste sulla dimensione kenotica della regalità di Cristo, il quale ha manifestato la sua gloria nella sottomissione umile al potere del mondo, e non nella rivendicazione di una sovranità di tipo cosmologico e politico:

Christus enim, Deus et homo, sub Pilati Poncii, principantis secundum legem humanam, (vicarii Cesaris), iudicium coactivum sponte subivit; sic etiam et apostoli sancti fecerunt et alios facere preceperunt secundum legem divinam, quemadmodum liquide ostensum est per scripturam et dicta sanctorum atque aliorum doctorum 4<sup>o</sup> et 5<sup>o</sup> huius, et in 28<sup>o</sup> repetitum.<sup>130</sup>

Cristo insegnò ai discepoli a fuggire il potere e il dominio sulle cose temporali; a sottomettersi ai regni, a testimoniare la fede nell'obbedienza e nel sacrificio. Contro il perverso desiderio sacerdotale di quel dominio «che affermano essere loro dovuto per la pienezza di potere loro concessa dal Cristo»,<sup>131</sup> Marsilio afferma dunque che l'autorità religiosa non deve avere alcuna giurisdizione coercitiva sulla proprietà di nessun vescovo, o sacerdote, ed ancor meno su qualsiasi governante o governo secolare, comunità gruppo o individuo di qualsiasi condizione.<sup>132</sup> Paolinamente, la Legge mosaica è dunque svuotata: spiritualizzata e perciò disattivata come legge giuridica, tanto che si afferma con certezza che «i fedeli di Cristo non sono affatto tenuti ad osservare tutti quei precetti o consigli che furono dati al popolo giudeo nell'Antico Testamento; ché anzi l'osservanza di alcuni di questi precetti, come gli obblighi cerimoniali, ci è addirittura vietata sotto pena di dannazione eterna, secondo l'insegnamento dell'Apostolo nella Epistola ai Romani, capitoli III e VII; nell'Epistola ai Galati, capitoli II, III, V; nell'Epistola agli Efesini, capitolo II, e nell'Epistola agli Ebrei, capitoli VII, X».<sup>133</sup>

In maniera straordinariamente moderna, anche qui quasi pre-hobbesiana, Marsilio mette a fuoco il ritirarsi, in Cristo, del dominio diretto di Dio dalla storia; e, corrispondentemente ad esso, un movimento di radicale secolarizzazione delle istituzioni mon-

<sup>127</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 232: «[...] ut [evangelica lex] sic rationem habet magis doctrine speculative aut operative vel utriusque, quantum ad diversas sui partes, quam legis dicte secundum propriam et ultimam significacionem» [«[...] questa legge ha nelle sue varie parti piuttosto il carattere di una dottrina teoretica o pratica oppure teoretica e pratica al tempo stesso, che non quello di una legge intesa nel suo vero ed ultimo senso» (tr. it. *Il difensore della pace*, 346)].

<sup>128</sup> Sull'importanza della concezione provvidenzialistica della storia in Marsilio, cfr. George Garnett, *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

<sup>129</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 239-240. [«Quanto abbiamo detto è provato dal fatto che se Cristo avesse voluto che i sacerdoti della nuova legge fossero anche giudici, nel terzo significato del termine, e, cioè, dotati di un potere coattivo che permettesse loro di pronunziare un verdetto sugli atti contenziosi degli uomini in questo mondo, avrebbe certo stabilito nella sua legge dei precetti particolari per questi atti, come fece nell'Antica Legge, nel caso di Mosè, che Egli creò appunto governante e giudice coercitivo dei Giudei, non per mezzo di un uomo ma con le sue proprie parole, come è detto nel settimo capitolo degli Atti. Dio infatti gli diede anche una legge che prescriveva ciò che doveva essere osservato anche nello stato e per lo stato della vita presente, al fine di dirimere i contrasti umani; una legge, cioè, che conteneva dei precetti speciali e che quindi si può paragonare, sotto questo rapporto, con la legge umana, almeno in una sua certa parte. Di conseguenza gli uomini erano costretti ed obbligati ad osservare questi precetti nel nostro mondo, sotto minaccia di pena o punizione, da Mosè e da quei giudici forniti di potere coattivo che lo sostituivano; ma non vi erano costretti dai sacerdoti, come appare chiaramente nel capitolo XVIII dell'Esodo. Ma comandi di tal genere non vennero però mai fissati da Cristo nella Legge Evangelica» (tr. it. *Il difensore della pace*, 353)].

<sup>130</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 596 [«Ora, Cristo, Dio ed uomo, si sottopose volontariamente al giudizio coercitivo di Pilato che era vicario di Cesare e governava secondo la legge umana; e lo stesso fecero i santi Apostoli e secondo la legge divina comandarono anche agli altri di agire nello stesso modo, come abbiamo mostrato chiaramente per mezzo della Sacra Scrittura e delle affermazioni dei Santi nei capitoli IV e V di questo discorso, ed abbiamo ripetuto anche nel capitolo XXVIII» (tr. it. *Il difensore della pace*, 723)].

<sup>131</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 135: «perversa fortassis affeccio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem, ut dicunt, per Christum tradita plenitudine potestatis»; tr. it. *Il difensore della pace*, 246.

<sup>132</sup> Cfr. Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 140-141; tr. it. *Il difensore della pace*, 252.

<sup>133</sup> Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, 240: «non omnia que in Lege seu Testamento Veteri Iudaico populo consulta vel custodiri precepta fuerunt, observare tenentur Christi fideles; quinimo quorundam est ipsis observatio interdicta, ut que cerimoniarum sub pena perditionis eterne, quemadmodum docet apostolus ad Romanos 3<sup>o</sup> et 7<sup>o</sup>, ad Galatas 2<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup> et 5<sup>o</sup>, ad Ephesios 2<sup>o</sup> et ad Hebreos 7<sup>o</sup> et 10<sup>o</sup>»; tr. it. *Il difensore della pace*, 354.

dane, ora fondate non direttamente sul carisma divino (rivelato tramite oracoli o rivelazioni), ma sulla ragione umana chiamata ad adeguarsi interiormente e senza costrizione alla parola di salvezza cristiana. I comandi di Dio non devono essere imposti con la forza; nondimeno essi si offrono alla e nella ragione, e perciò possono esser contenuti dalle leggi umane: al movimento di decostruzione kenotica del governo teocratico corrisponde così una nuova concezione del politico “dal basso”, fondata sull’emergere della razionalità governativa delle leggi dalla deliberazione comune e assembleare dei sudditi, che vale anche all’interno della struttura ecclesiastica. Per far ciò, egli doveva tuttavia mettere nuovamente, dualisticamente in tensione Cristo e Mosè, dimostrando al rovescio la decisiva rilevanza ermeneutica della sua tipologia per la definizione dottrinale del potere assoluto della chiesa e del papa suo caput. Se teniamo a mente Marsilio, risulta ancor più evidente quanto significativa fosse l’insistenza, ad esempio in Egidio, sull’idea di una rivelazione apocalittica di Dio a Mosè, mediatore capace di parlare direttamente con Dio e di fare espressamente le veci della sua volontà,<sup>134</sup> così come l’idea di una regalità sacerdotale immediatamente ricevuta da Cristo.<sup>135</sup> Per l’agostiniano, la

sovranità del Papa si fonda su rapporto rigidamente verticale con il divino, la cui volontà passa solo attraverso il suo vicario pontificale, dal momento che la fonte di ogni diritto è extra-mondana, non si lascia catturare da qualsiasi ordine cosmologico o umano ed in tal modo trascende e può sospendere in ogni istante le leggi che essa pone.

## 6. Riflessioni conclusive

Per concludere il nostro percorso, è bene ricapitolare quindi il duplice motivo per il quale la tipologia mosaica risultasse così importante per Eugenio IV e all’interno dei discorsi ecclesiologici in favore dell’assoluto primato papale. Innanzitutto, essa recuperava argomenti consolidatisi nella trattatistica teocratica, e così facendo permetteva di difendere la *potestas absoluta* papale dalle minacce delle tesi conciliariste. Il riferimento tipologico a Mosè rappresentava un argomento strutturale per dimostrare la derivazione unitaria di ogni potere da Dio, e la superiorità della *potestas* spirituale su quella temporale: l’utilizzo della sua figura implicava una serie coerente e sistematica di prove scritturistiche della *plenitudo potestatis* dell’unico, universale vicario di Cristo, presenti da Egidio in poi nella trattatistica filo-papale trecentesca. Se non sorprende trovare, ad esempio, la medesima esaltazione del pontefice come Cristo/Mosè mediatore del carisma divino e responsabile di nominare i sacerdoti in Giacomo da Viterbo<sup>136</sup> («da quanto è giunto il tempo della grazia, il Sommo Pontefice assolve il potere imperiale e pontificio»)<sup>137</sup>, si

<sup>134</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 114: «Et Exodi III, de rubo ardente dicitur, quod apparuit Moysi dominus in flamma ignis de medio rubi; in Exodo ergo dicitur, quod dominus locutus est Moysi. Actuum autem VII dicitur quod apparuit Moysi angelus in igne flammæ rubi. Ergo fuit dominus et fuit angelus qui apparuit Moysi, quia fuit angelus qui representabat ipsum dominum, sive ipsum Deum. Sed sive dominus loqueretur ipsi Samueli sive angelus, qui representabat dominum, nihil ad propositum, quia quocumque modo factum fuit, constat, quod fuit expressa voluntas domini, quod terrena potestas constitueretur per spiritualem et potestas regia per sacerdotalem, cum dictum fuit Samueli a domino vel ab angelo in persona domini, quod constitueret Iudeis regem» [«Anche nel cap. III dell’*Esodo* si dichiara, a proposito del roveto ardente, che il Signore apparve a Mosè in una fiamma di fuoco: nell’*Esodo* si afferma, poi, che il Signore parlò a Mosè; nel cap. VII degli *Atti degli Apostoli* si osserva, invece, che a Mosè apparve un angelo tra i bagliori del fuoco in un roveto: in breve, tanto il Signore quanto l’angelo apparvero a Mosè, poiché l’angelo rappresentava lo stesso Signore, ovvero lo stesso Dio. Ma sia che a parlare a Samuele fosse il Signore o fosse un angelo che rappresentava il Signore, tutto ciò non ha importanza per noi, dal momento che, in qualunque modo poté accadere un simile fatto, è evidente che in esso si manifestò la volontà del Signore, affinché il potere terreno fosse costituito da quello spirituale e il potere regio da quello sacerdotale, da parte del Signore o di un angelo che ne faceva le veci, che avrebbe dato un re ai Giudei» (tr. it. 226)].

<sup>135</sup> Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, 52: «Et sicut Petrus immediate habuit a Christo regimen ecclesie, sic et summus pontifex qui nunc est, quia est idem summus pontifex qui tunc fuit, immediate a Deo sive a Christo, qui erat verus Deus, habere huiusmodi noster potestatem. Sed si immediate a Deo sive immediate a Christo habet summus pontifex potestatem super ecclesiam et super fideles, prout huiusmodi fideles fundati super Christum, quia, ut dictum est, omnes fideles secundum se totos et secundum omnia sua debent in niti Christo tanquam vero fundamento et se totos et omnia sua debent ordinare ad Christum: consequens est, quod secundum se totos et secundum omnia sua imperio summus pontifex sint subiecti» [«E come Pietro ebbe il governo della Chiesa direttamente da Cristo, così è noto che anche il Sommo Pontefice che c’è oggi, poiché è lo stesso pontefice che si ebbe allora, riceve un simile potere direttamente da Dio, cioè da Cristo, che era vero Dio. Ma se il Sommo Pontefice riceve il potere sulla Chiesa e sui fedeli direttamente da Dio, cioè direttamente da Cristo, dal momento che tali fedeli hanno il proprio

fondamento in Cristo, in quanto, com’è stato detto, tutti i fedeli, nella loro totalità e per tutti i loro beni, debbono appoggiarsi a Cristo come vero caposaldo, e indirizzare a Lui tutti se stessi e ogni proprio bene, ne deriva che sono sottomessi alla sovranità del Sommo Pontefice, visti nella loro totalità e in tutti i loro beni» (tr. it. 127)].

<sup>136</sup> Cfr. Giacomo da Viterbo, *De Regimine Christiano*, 163: «Moyses tamen, qui officium regis exercuit in populo illo, licet non uocaretur rex, contemporaneus fuit Aaron; quamvis et ipse Moyses fuerit sacerdos, secundum illud psalmi: “Moyses et Aaron in sacerdotibus eius”, [...]. Vnde mediator et sequester dictus est, Christum figurans mediatorem Dei et hominum. Vnde Ysidorus, in libro De personis ecclesiasticis, querendo dicit: “Cuius figuram faciebat Moyses? Si enim filii Aaron presbyterorum figuram faciebant, Aaron autem summus sacerdos, scilicet Christi. Moyses, cuius figuram faciebat?” Et respondet quod: “indubitanter per omnia Christi, quoniam in eo fuit similitudo mediatoris Dei et hominum, qui est uerus dux populorum, uerus princeps sacerdotum et Dominus pontificum”». [«Mosè, che il quel popolo esercitò l’ufficio del re, benché non fosse chiamato così, fu contemporaneo di Aronne e fu anche sacerdote, [...] Egli è stato chiamato mediatore e negoziatore, essendo l’immagine figurata di Cristo mediatore tra Dio e gli uomini; Isidoro si chiede infatti nel libro De personis ecclesiasticis: “Di chi era l’espressione figurata, Mosè? In effetti, se i figli di Aronne erano l’immagine figurata dei presbiteri, e Aronne lo era del sommo sacerdote, cioè del vescovo, di chi lo era Mosè?”, e risponde dicendo: “senza alcun dubbio [...] e sotto tutti gli aspetti lo era di Cristo, giacché Mosè fu simile al mediatore di Dio, Gesù Cristo, che media tra Dio e gli uomini ed è il vero condottiero del popolo, il vero principe dei sacerdoti e il signore dei pontefici» (tr. it. *Il governo della chiesa*, 260-261)].

<sup>137</sup> Cfr. Giacomo da Viterbo, *De Regimine Christiano*, 132: «In tempore autem gratie summus pontifex imperiali et pontificali potestate fungitur; quod unde habeat infra dicitur»; tr. it. *Il governo della chiesa*, 232.

noti che l'esegesi dell'episodio relativo a Esodo 18 si troverà più volte ricorrente, pochi anni dopo, anche in Agostino d'Ancona,<sup>138</sup> per ricordare sempre 1) come il papa sia il mediatore unico tra Dio e la chiesa;<sup>139</sup> 2) che egli abbia il diritto di riservare al suo giudizio «*maiora*», i problemi più delicati;<sup>140</sup> e 3) la disposizione eminentemente gerarchica, subordinata a Pietro, degli altri sacerdoti, poiché «*non fuerunt assumpti ad praelationis statum*»<sup>141</sup> – così come abbiamo visto che sarà sostenuto anche da Torquemada, dall'Anconetano chiaramente dipendente. Nell'opera sistematica di quest'ultimo abbiamo anzi quasi uno spettro completo e ricapitolativo degli argomenti di cui si servirà la trattatistica successiva: dalla punizione di Core, Dathan e Abiron, da cui eravamo partiti,<sup>142</sup> alla sottomissione totale della chiesa al pontefice in quanto Cristo/caput,<sup>143</sup> al parallelismo tra il papa ed il

monte Sinai, con la minaccia di morte per chi oserà scarlo o toccarlo con mani impure, ossia non obbedendo o impugnando le sue risoluzioni.<sup>144</sup>

D'altro canto, con un significativo slittamento argomentativo, mirante ad affermare infatti prima di tutto la supremazia papale su vescovi, concilio e qualsiasi corpo intermedio, l'argomento teocratico mosaico diventava funzionale ad un'ideologia non tanto interessata a ribadire le pretese universalistiche papali contro l'imperatore<sup>145</sup> o i principi, quanto a sfruttare il loro appoggio per affermarsi come potenza monarchica a tutti gli effetti. Da Eugenio in poi, il richiamo a Mosè cambiava accento e diventava il perno intorno al quale la rinnovata rivendicazione di assolutezza del potere papale acquisiva un nuovo senso all'interno del palcoscenico europeo: la trasformazione della chiesa in principato e del papa in re. Per tramite dell'ambigua figura di Mosè, avveniva così quella lenta transizione che avrebbe portato il papato medievale, innanzitutto interessato a difendere ideologicamente l'*auctoritas spirituale* in dimensione universalistica e feudale, all'esaltazione del papa-Mosè, potenza anche terrena e secolare, che –

<sup>138</sup> Augustini Triumphii Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 119: «Ad primum ergo dicitur, quod licet Moyses in principio regiminis sui immediate praeesset toti populo Iudaeorum; postmodum tamen ex consilio Iethro cognati sui dicens sibi: *stulto labore consumeris; supra vires tuas est hoc negotium*. Solus illud non poteris sustinere, constituti sunt ad regendum populum Principes Tribuni & Decani, ut scribitur Exodo 18». Ibid. 233: «Vnde dictum est Moysi Exodi 18 ex consilio Iethro cognati eius, qui iure naturali regebantur, prouide de omni plebe viros sapientes, & timentes Deum, in quibus sit veritas & qui oderint auaritiam & constituas eos Tribunos & Centuriones & Quinquagenarios & Decanos, qui iudicent Populum omni tempore. Et Moyses ex praecepto Dei dixit Populo Israelitico Deutero. I: *Date ex vobis viros sapientes, quorum conuersatio sit probata & examinata in Tribubus vestris, & ponam eos vobis Principes*».

<sup>139</sup> Augustini Triumphii Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 32-33: «Nam super illo verbo, quod dictum est Moysi Exodus 4: *Tu eris in his, quae ad Deum pertinent, & Aaron frater tuus loquetur pro te ad populum*, dicit Augustinus, quod Summus Pontifex, cuius figuram gerebat Moyses, medius debet esse inter Deum & Aaron, qui gessit figuram aliorum praelatorum. Nam cum ipse Moyses vellet terminare quaestiones & iurgia in populo, audiuit a Iethro cognato suo Exodi 18: *Stulto labore consumeris. Esto tu in populo in his, quae ad Deum pertinent, & ostendas populos ceremonias & ritum colendi Deum; ad lites vero & quaestiones determinandas prouide de omni plebe viros timentes Deum; in quibus sit veritas, & qui oderint auaritiam*».

<sup>140</sup> Ibid. 321: «[Utrum papa possit exemptionem facere in ecclesia] [...] In contrarium est: quia Moyses in veteri lege gessit figuram summi Pontificis, sed deo eo scribitur Exodi 18. Quia minora senioribus Israel committebat, maiora vero suo iudicio reseruabat. Sic papa maiora collegia & maiores personas de Ecclesia suae visitationi & correctioni immediate reseruare potest».

<sup>141</sup> Ibid. 440: «In contrarium est, quia sic illi discipuli assumpti sunt sicut fuerunt assumpti seniores Israel, tempore Moysi Exodi 18, vt dicit glossa Lucae 10, sed illi discipuli sic assumpti sunt, vt Spiritus sancti gratia adiuti implentes denarium legis intendant ad contemplationem conditoris, sicut dicit glossa Exodi 18. Sed implere praecepta legis est infra statum praelationis. Non ergo fuerunt assumpti ad praelationis statum».

<sup>142</sup> Ibid. 152: «In contrarium est quod scribitur Numeri 16 vbi habetur quod Dathan & Abiron inassueta poena fuerunt puniti, [...] & descenderunt viuentes in infernum, pro eo, quod resisterunt Moysi. [...] Secundo propter peccantis pronitatem & sic peccatum schismatis multum grauitur & modo inassueto legimus esse punitum, quia enim Iudaei proni erant ad contentiones & schismata excitanda, iuxta illud quod dixit Moyses Deutero. 31. [...] Vnde propter hanc pronitatem Core & Dathan & Abiron concitantes schisma aduersus Moysen, poena inassueta puniti sunt, ut dictum est supra».

<sup>143</sup> Ibid. 150: «Veritatem autem facientes in charitatem crescemus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum & connexum per omnem iuncturam subinstrationis secundum ope-

rationem. Illi ergo, qui examino, & secundum intentionem se ab ista duplici unitate diuidunt, schismatici appellantur. Vnde qui Summo Pontifici, tanquam capiti subesse renuunt, & qui membris subiectis ipsi ecclesiae communicare recusant: schismatici esse censendi sunt».

<sup>144</sup> Ibid. 8: «Ex quo verbo habetur, quod impingentes in summum Pontificem & resistentes sibi, grandi poena puniendi sunt. Significatur enim summus Pontifex per montem Sinai, de quo dicitur Exod. 19 quod die tertio descendit dominus coram omni plebe super montem Sinai, dicens filiis Israel: *ne ascendatis in montem, nec tangatis fines eius. Omnis enim qui tetigerit montem, morietur*. Significatur enim summus Pontifex per talem montem, ratione eius generalitatis: quia sicut mediante tali monte descendit Deus coram toto populo Iudaeorum: sic Christus, mediante potestate summi Pontificis, in lege noua descendit super toto populo Christianorum. Et ratione sublimitatis. Quia sicut ille mons sublimior erat omni alio, sic papa sublimior est omni alio Praelato. Et ratione legalis auctoritatis, quia sicut de illo monte data est lex, sic ab ipso Papa omnes leges et omnia iura exquiranda sunt. Omnis ergo, qui hunc montem ausu temerario tangit, impugnando, vel sibi non obediendo, mori debet: non quacumque morte, quia manus sic morientem non debent tangere; sed lapidibus est opprimendus, [...]. Quantum ergo ad electionem, & quantum ad gubernationem, & quantum ad impugnantium punitionem singularium & specialius potestas papae est a Deo, quam potestas aliorum».

<sup>145</sup> Sarà così per Augustini Triumphii Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 228: «Imperator, quamvis sit confirmatus, administrare non potest, nisi sit vnctus, consecratus et coronatus. [...] Primo de Moysen, qui fuit Dux & Imperator populi Israelitici, de quo scribitur Exodi 17, quod ante executione sui officii, puta antequam pugnaret contra Amalech, ascendit in montem, ut prius precibus, quam armis pugnaret». Si veda però già in Giacomo da Viterbo, *De Regimine Christiano*, 260: «Illud etiam hic inserendum est quod, cum imperator iurat, promittit se “defensorem et protectorem summi pontificis et sancte Romane ecclesie in omnibus necessitatibus et utilitatibus suis, et custodem et conservatorem possessionum, honorum et iurium eius”. Vnde uidetur se habere ad papam sicut se habet manus ad caput in defendendo et ministrando». [«È opportuno ricordare poi che, all'atto del suo giuramento, l'imperatore promette di essere “il difensore e il protettore del Sommo Pontefice e della Santa Romana Chiesa, tutte le volte che ciò risulti necessario e vantaggioso allo stesso Pontefice, sia il custode e il protettore dei possedimenti, degli onori e dei diritti di quest'ultimo”. Per cui, sembra comportarsi verso il papa come la mano si comporta verso la testa, quando la difende e si pone al suo servizio»] (tr. it. *Il governo della Chiesa*, 354-355)].

nella crisi aperta da un mondo diviso tra principi in guerra, quindi strutturalmente in stato di eccezione – diventava sovrano mondano, con in braccio le armi, al fine di difendere, con sé stesso, la cristianità tutta.<sup>146</sup>

Come scrive chiaramente Paolo Prodi, il peso politico di questa nuova figura del papa-re «quasi al di là di san Pietro» veniva perfettamente «ricapitolata nel Mosè come capo del popolo ebraico in tutta la estensione del potere, dalla sfera religiosa a quella politica».<sup>147</sup> Nel suo tipo, infatti, non c'era più nessuna distinzione tra il piano religioso e quello politico, anzi la restaurazione della chiesa passava attraverso l'azione ambigualmente spirituale e *militare*, e ciò giustificava il nuovo, enorme interesse per l'Antico Testamento da parte del discorso rinascimentale: il ricorso alle scene di guerra presenti in esso o all'esaltazione della *giustizia* dei re come David e Salomone si inserivano perfettamente nella nuova ideologia del primato. In questo quadro, già alcuni argomenti trecenteschi, relativi a Mosè che «pur non essendo chiamato re, ne esercitava tuttavia l'ufficio»,<sup>148</sup> risultano in qualche modo anticipatori del nuovo carisma papale quattrocentesco e cinquecentesco, ben mostrando la coerenza delle linee di trasformazione della ideologia papale:

[...] est dicendum, quod sancti Doctores quamvis Monachi, Pontifices fuerunt multi, & Praelati, qui simul contemplatiui esse debent & activi, Moysi legislatoris exemplo, qui nunc ascendebat in montem, vt ibi gloriam Domini cum maiori cerneret libertate: nunc vero descendebat in castra: vt cum vtilitate necessitatibus populi prouideret. Ideo facilius indulgetur, ut ascendat Monachus ad praesulatum, quam Praesul descendat ad Monachatum.<sup>149</sup>

Ben prima di Machiavelli, l'esempio di Mosè spinge chiaramente nella direzione della natura doppia, contemplativa e attiva/militare, della responsabilità governativa, quindi nel senso della legittimazione dell'esercizio concreto delle armi da parte del potere spirituale. Anzi, esso viene esplicitamente chiamato in causa da Agostino d'Ancona nel momento in cui ci si chiede se il papa possa fare eccezione del settimo comandamento.<sup>150</sup> Allo stesso modo, nella accentua-

zione della *leadership* assoluta e monocratica del papa, esso produce cortocircuiti che portano già un autore come l'Anconetano a porsi una questione come quella dell'*ereditarietà* del papato sul modello dei regni terreni, o sulla possibilità di una successione per nomina,

Papa repraesentatur per Moysen, qui fuit Rex & Sacerdos, sicut ipse est: sed Moyses elegit Iosue, ipso viuente, sic enim scribitur Numeri 27. [...] Ergo similiter Papa, ipso viuente, potest Summum Pontificem constituere absque alia electione. [...] In contrarium est [...] quod Moyses auctoritate Dei elegit sibi successorem, non tamen de consanguinitate & parentela sua, nec de sua tribu, cum tamen potuisset, nullo praecepto vel statuto apparente in contrarium. [...] Quia potuit Moyses successores principatus filios suos facere, & posteris propriam relinquere dignitatem; sed tamen ex alia tribu extraneus per eum eligitur Iesus Naue, vt sciremus principatum in populos non sanguini deferendum esse: sed meritis vitae.<sup>151</sup>

Ad interessare qui non è tanto la risposta che si offre al quesito, quanto il fatto che l'esempio di Mosè spinga nella direzione “monarchica” a tal punto da rendere necessaria un'interpretazione specifica. L'esempio dell'attribuzione della qualifica mosaica al papa ci aiuta così in maniera perfetta a evidenziare quegli slittamenti di accento che producono lentamente discontinuità nella continuità, e la sovrapposizione, ad argomenti tradizionali teocratici, della nuova sensibilità umanistica e filoromana, in cui cominciano a confondersi la Roma sacra e la Roma profana.<sup>152</sup>

In questa ottica, nessuna figura più di quella di Mosè aiuta a comprendere come tutto ciò potesse avvenire senza fratture o discontinuità. La particolarità della figura mosaica era infatti proprio quella di costituire un indiretto riferimento alla teoria teologico-politica egidiana della *plenitudo potestatis* tanto come riserva di potere assoluto del papa, quanto come logica della sospensione “eccezionale” dell'ordine, per la quale diveniva lecito al papa intervenire

<sup>151</sup> Ibid. 19-20.

<sup>152</sup> Si veda come si mescolino già i riferimenti a Mosè e Numa Pompilio in Agostino Anconetano: «Lex aeterna est summa diuina ratio, qua iustum est, vt omnia sint ordinatissima, cui semper obtemperandum est: secundum quam lex recte fertur; recteque imitatur. Omnis ergo lex, dummodo iusta sit (...) dependet a lege diuina dupliciter. Primo effectiue & derivatiue: eo ipso quod iusta est, cum non aliter discernatur, quid sit iustum & quid iniustum, nisi lege diuina mediante, iuxta illud Proverb. 8: *Per me Reges regnant & legum conditores iusta decernunt*. Secundo materialiter & subiectiue, quia ex diuinis sermonibus primae leges imperiales materialiter compositae sunt. Nam Numa Pompilius, qui Romulo successit in regno per decem viros leges ex libri Salomonis conscribi decreuit; & in latinum sermonem translatis in 12 tabulas exposuit, [...]. Illo ergo iure lex imperialis dependet ab auctoritate Papae quo iure dependet a lege diuina, cuius ipse Papa est vicarium, & minister, potissime cum secundum Dionysium lex diuinitis hoc habeat, vt eius influentia non transeat ad inferiora nisi per media. Medius autem inter Deum & populum christianum est ipse Papa. Unde nulla lex populo christiano est danda, nisi ipsius Papae auctoritate, sicut nec aliqua lex fuit data populo Israelitico, nisi mediante Moyse, ipso attestante Deuter. 5: *Ego sequester & medius fui, inter Deum & vos, ut annunciam vobis verba eius*» (ibid. 240).

<sup>146</sup> Ciò evidentemente rafforza la tesi di una connessione della vittoria del papato sul conciliarismo alla metà del secolo XV, con l'affermazione dell'ideologia monarchica assolutistica del secolo successivo: la restaurazione “mosaica” di Eugenio IV è chiaramente in rapporto con la trasformazione delle terre di san Pietro in principato. Cfr. Prodi, *Il sovrano pontefice*, 24.

<sup>147</sup> Prodi, *Il sovrano pontefice*, 97.

<sup>148</sup> Giacomo da Viterbo, *De Regimine Christiano*, 282: «Quod patet ex eo, quod Deus ipse Moysen prefecit populo Israel, qui, licet non diceretur rex, tamen regale officium exercebat»; tr. it. *Il governo della chiesa*, 375.

<sup>149</sup> Augustini Triumphus Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, 482.

<sup>150</sup> Ibid. 277: «In contrarium est, quod dictum est Moysi gerenti vicem Papae pro illo statu, Exodi 22: *Maleficos non patieris viuere*. Cadit ergo dispensatio, vt homo maleficus occidatur absque transgressione diuini praecepti. [...] Dispensatio de homicidio datur in bello iusto, ex iussu Dei expresso, ex occultata Spiritus sancti inspiratione, & ex iusta Iudicum sententia».



Fig. 4. Bartolomeo della Gatta e Luca Signorelli, *Testamento e morte di Mosè* (1482), Cappella Sistina, Roma

anche negli affari temporali. Il lento cambio di prospettiva delineato trovava allora un possibile aggancio proprio nel tema della legittima esercitabilità in via straordinaria del potere diretto del papa, che tendeva sempre più a dilatarsi. Da questo punto di vista, è vero che, a posteriori, se ad esempio si prende in considerazione come possibile punto di approdo di questa traiettoria l'eversiva riflessione politico-religiosa di Machiavelli,<sup>153</sup> il processo di secolarizzazione che portava le terre di san Pietro a diventare Stato della chiesa appare come una equivoca dinamica di assolutizzazione del politico e persino funzionalizzazione teologico-politica del religioso, ossia di commistione tra istanze evangeliche e ideologia romana (il politico si autonomizza sempre più nella sospensione funzionale e strumentalizzante del fattore religioso). Tuttavia, non bisogna dimenticare come questa evoluzione potesse e dovesse essere vista anche come dettata dal bisogno di salvaguardare il potere della chiesa: in un'epoca di consapevolezza del fallimento delle pretese universalistiche e di continue guerre, l'unica maniera per difendere l'autorità religiosa poteva divenire proprio adottare un pragmatismo politico dello stato d'eccezione, in cui prendere in mano le armi e diventare *leader* "guerriero" era la modalità concreta con la quale il papa era costretto a muoversi nel palcoscenico movimentato degli Stati proto-moderni. Le preoccupazioni del papato concentrate di fatto sul governo dello Stato pontificio e sulla sua difesa ideologica non vanno viste «come

alternativa all'esercizio dell'universalismo ma come un tentativo di far sopravvivere questo nelle nuove circostanze storiche dell'età dei principati e delle monarchie».<sup>154</sup>

Il percorso tracciato ci aiuta così a vedere come questo processo di secolarizzazione non si sviluppasse tramite fratture radicali, ma attraverso una progressiva e sfumata trasformazione della tradizione teocratica medievale. Se Egidio costituisce idealmente il nostro punto di partenza, Pietro del Monte e Torquemada rappresentano la transizione grazie alla quale il papato rinascimentale ereditava tradizionali dottrine teocratiche, ma ormai in un contesto in cui esse perdevano il proprio senso universalistico e si radicalizzavano in chiave ecclesiologica per rendere la figura del pontefice quella del monarca unico della chiesa. Il nostro tema chiarisce come già con Eugenio IV, ma poi soprattutto con i successivi papi quattro-cinquecenteschi, «non ci troviamo di fronte ad un'istituzione pontificia in preda ad un andamento schizofrenico, che da una parte si mondanicizza e trasforma i papi in principi italiani e dall'altra difende la sua tradizionale autorità spirituale universalistica, ma ad una scelta coerente e determinata per la quale il papato, di fronte al profilarsi della nuova organizzazione del potere, si costituisce esso stesso in principato con una saldatura tra potere politico e potere religioso che non soltanto serve di modello agli altri principi, ma che viene in certo modo proposta e offerta tramite i concordati con l'obiettivo di conserva-

<sup>153</sup> Cfr. ancora Lettieri, "Mosè figura papale ne *Il principe* di Machiavelli".

<sup>154</sup> Prodi, *Il sovrano pontefice*, 28-29.

re, attraverso la mediazione tra gli Stati e le Chiese locali, la propria funzione universalistica in un mondo politico ormai irrimediabilmente policentrico».<sup>155</sup>

In questo senso, non è forse eccessivo provare a caratterizzare il processo di secolarizzazione che caratterizzerà il papato rinascimentale (in cui avveniva una evidente mondanizzazione e contaminazione della sua *leadership* spirituale con istanze di sacralizzazione del suo dominio politico-militare), come un movimento con il quale ideologicamente l'*auctoritas* papale si instaurava nello stato di eccezione egidiano, assumendo (nella sua ottica, legittimamente!) sempre più forme e funzioni che erano state riservate al potere temporale, secondo un percorso esattamente speculare a quello che faranno gli Stati moderni reclamando per sé, oltre alla spada, anche il pastorale.<sup>156</sup> Di fronte alla crisi derivante dal pericolo della fine degli ordina-

menti universalisti, e quindi al destino di sottomissione al potere concreto delle nuove monarchie europee, il papato avocava a sé il diritto di detenere ed esercitare eccezionalmente la spada materiale, e riassumeva un'ambigua conformazione temporale, sul modello del popolo d'Israele guidato nel deserto da Mosè. La nuova logica rinascimentale e moderna è davvero – anche e soprattutto per la Chiesa romana – quella dello stato di eccezione:<sup>157</sup> essa vive della temporanea sospensione di qualsiasi ordinamento giuridico assoluto e della scoperta del fondamento mistico della legge, la violenza (militare), di cui Mosè è in qualche modo simbolo, e che sarà il cuore teorico della spregiudicata riflessione machiavelliana: «chi legge sentatamente la Bibbia, vedrà Moisé essere forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini».<sup>158</sup>

## 7. Riferimenti bibliografici

### Fonti primarie

- Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue con tr. it., eds. Giuseppe Alberigo, Giuseppe Dossetti, Périclès P. Joannou, Claudio Leonardi, Paolo Prodi, Bologna: Dehoniane, 1991, 2002<sup>2</sup>.
- Ecclesia et Status. Fontes selecti*, a cura di Giovanni Battista Lo Grasso, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1939.
- Chiesa e Stato attraverso i secoli*, a cura di Sidney Z. Ehler e John Morral, Milano: Vita e Pensiero, 1958.
- Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, herausgegeben von Richard Scholz, Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1929;
- traduzione italiana *Il potere della Chiesa*, a cura di Gianni Dotto e Giovanni B.M. Marcoaldi, Roma: Città Nuova 2000.
- Augustini Triumphus Anconetani, *Summa de potestate ecclesiastica*, Romae: ex typographia Georgij Ferrarij, 1584.
- Bernardi Clarevallensis, *De consideratione ad Eugenium papam*, in *Sancti Bernardi Opera*, III, a cura di H. Leclercq C. Rochais C.H. Talbot (Roma: Editiones Cistercienses, 1963), 79-493.
- Giorgio di Trebisonda, *Oratio habita coram summo pontifice Eugenio Quarto de laudibus eius*, 1437, MS Napoli, Fondo Princip., VIII G 34, 16r-26r.
- James of Viterbo, *De Regimine Christiano. A Critical Edition and Translation*, a cura di E. D. Dyson, Leiden: Brill 2009;
- traduzione italiana, *Il governo della Chiesa*, a cura di Aurelio Rizzacasa e Giovanni Marcoaldi, Firenze: Nardini 1993.
- Johannis Gersonii, *Opera Omnia*, Tomus II, Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706.
- Iohannis de Turracremata, *Summa de Ecclesia*, Venetiis: apud Michaellem Tramezinum, 1561.
- Johannis de Turrecremata, *De potestate papae et concilii generalis tractatus notabilis*, Oeniponti: Libreria Academica Wagneriana 1871.
- Marsilius von Padua, *Defensor Pacis in Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis*, herausgegeben von Richard Scholz, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1933; traduzione italiana, *Il difensore della pace*, a cura di Cesare Vasoli, Torino: Utet, 1960.
- Machiavelli, Niccolò. *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni 1971.
- Pietro del Monte, *Contra impugnantes sedis apostolicae auctoritatem*, BAV, ms. Vat. lat. 4145, disponibile online al link: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.4145](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4145).

### Bibliografia secondaria

- Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

<sup>155</sup> Ibid. 303.

<sup>156</sup> «Credo di poter aggiungere, sottolineando quanto più sopra accennato a conclusione di questo primo discorso sui concordati, che ciò è vero soltanto se non si commette l'errore di dipingere papato e Stato moderno come schierati su fronti opposti o in ogni caso come realtà estranee l'una all'altra: il gioco è più complesso e mentre il papato si secolarizza, lo Stato si sacralizza assumendo non solo il potere e l'ideologia ma molte delle funzioni precedentemente riservate al corpo ecclesiastico. Ciò non avviene soltanto mediante concessioni estorte con le pressioni e la forza ma con un processo di osmosi che modifica dall'interno le strutture dei grandi protagonisti storici» (Prodi, *Il sovrano pontefice*, 96).

<sup>157</sup> A proposito di Torquemada, scrive giustamente Horst, *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan*, 24: «Die Kirche musste also – unter bestimmten Bedingungen freilich – ein Notstandsrecht haben, das die Primatialgewalt nicht aufhob, sondern garantierte».

<sup>158</sup> *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* III, XXX 17, citato da Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere* (Firenze: Sansoni 1971), 237.

- Battista, Ludovico. "Mosè *typus papae* nel decreto Moyses vir Dei (1439). I parte: La questione del papa eretico". *De Medio Aevo* 12, 2 (2023).
- Bertelloni, Francisco. "Die Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus", in Martin Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke* (Leiden: Brill 2004), 85-109.
- Black, Antony. *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Briguglia, Gianluca. *Marsilio da Padova*, Roma: Carocci, 2013.
- Briguglia, Gianluca. *Il pensiero politico medievale*, Torino: Einaudi, 2018.
- Buisson, Ludwig. *Potestas und caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln: Böhlau 982.
- Cadili, Alberto. *Lo Spirito e il concilio. Basilea 1432. Legittimazione pneumatologica del conciliarismo*, Bologna: Il Mulino, 2016.
- Decaluwé, Michiel. *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church, 1431-1439*, Brussel/Roma: Belgisch Historisch Instituut Te Rome, 2009.
- De Vincentis, Amedeo. *Battaglie di memoria. Gruppi, intellettuali, testi e la discontinuità del potere papale alla metà del Quattrocento*, Roma: Roma nel Rinascimento, 2002.
- Dyson, Robert W. "Introduction" in Id. (ed.), *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government* (New York: Columbia University Press, 2004), XI-XXXIV
- Ettlinger, Leopold. *The Sistine Chapel before Michelangelo: Religious Imagery and Papal Primacy*, Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Garnett, George. *Marsilius of Pauda and 'the Truth of History'* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Gill, Joseph. *Eugenius IV Pope of Christian Union*, Westminster: The Newman Press, 1961.
- Haller, Johannes. *Piero da Monte. Ein Gelehrter und päpstlicher Beamter des 15. Jahrhundert. Seine Briefsammlung*, Roma: Regensburg 1941.
- Homann, Eckhard. *Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice. Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Horst, Ulrich. *Juan de Torquemada und Thomas Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle*, Berlin: Akademie Verlag, 2012.
- Kölmel, Willelm. *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses*, Berlin: De Gruyter, 1970.
- Krüger, Elmar. *Der Traktat "De ecclesiastica potestate" des Aegidius Romanus: Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Köln: Böhlau, 2007.
- Lambertini, Roberto. "Political Thought" in Charles F. Briggs e Peter S. Eardley, *A Companion to Giles of Rome*, Leiden: Brill 2016, 255-274.
- Lettieri, Gaetano. "Mosè figura papale ne *Il principe* di Machiavelli," in G. M. Barbuto and F. Seller (eds.), *Profezia e politica. Alle origini della Modernità*, Napoli: FEDOA, 2023.
- López de Goicoechea Zabala, Francisco Javier. *Dualismo cristiano y estado moderno: estudio histórico-crítico de la summa de ecclesia (1453) de Juan de Torquemada*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.
- Maccarrone, Michele. *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma: Lateranum 1952.
- Miethke, Jürgen. *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Monfasani, John. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden: Brill, 1976.
- O'Malley, John W. *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court*, Durham: Duke University Press 1979.
- Prodi, Paolo. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1982.
- Quagliani, Diego. *Pietro del Monte a roma. La tradizione del "Repertorium utriusque iuris" (c. 1453)*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1984.
- Roche Arnas, Pedro. "San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual", in *Revista Española de Filosofía Medieval* 15 (2008), 113-126.
- Schatz, Klaus. *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* [1990], tr. inglese a cura di John A. Otto and Linda M. Maloney, *Papal Primacy. From Its Origins to the Present*, Collegeville: The Liturgical Press, 1996.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 1922, 1934<sup>2</sup>, 2015<sup>10</sup>.
- Stieber, Joachim W. *Pope Eugenius IX, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over supreme Authority and Power in the Church*, Leiden: Brill, 1978.
- Stinger, Charles L. *The Renaissance in Rome*, Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- Ullmann, Walter. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (London: Methuen & co., 1955, 1962<sup>2</sup>).

- Walther, Helmuth G. "Aegidius Romanus und Jakob von Viterbo – oder: Was vermag Aristoteles, was Augustinus nicht kann?", in Martin Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke*, Leiden: Brill 2004, 151-169.
- Zanelli, Agostino. "Pietro del Monte", in *Archivio storico lombardo: giornale della Società storica lombarda* 34, 15 (1907), 46-115.