

## UN DIO, DUE VICARI. LA DOTTRINA DEL DUALISMO DEI POTERI NELL'EUROPA LATINA, DAL V AL XIV SECOLO

### ABSTRACT

Unlike what happened in the Byzantine world, the history of thought in the Latin West testifies to a continuous effort to establish with the greatest possible precision a boundary between the sphere of competence of temporal rulers and the jurisdiction of spiritual rulers. As a result, in the period between the end of the fifth century and the fourteenth the doctrine of the double vicariate of Christ was used in defensive function, in turn, by the supporters of both powers, who appealed alternatively to this doctrine to curb any attempt to go beyond their sphere of competence by the pope, the emperor or a national monarch.

Le origini della storia che oggi intendo ripercorrere con voi, in maniera giocoforza sommaria, risalgono a oltre un secolo prima che l'Occidente e Bisanzio prendessero due sentieri ben diversi, con la deposizione di Romolo Augustolo e tutto quello che ne derivò. La dottrina del dualismo dei poteri fu infatti una delle più significative risposte concettuali – e la più longeva – alle questioni poste da quanto accaduto fra il 313 e il 380 d.C., ossia dal processo che vide il cristianesimo trasformarsi da culto clandestino, sotterraneo (non solo metaforicamente), a religione di Stato nel breve volgere di una manciata di decenni, con una di quelle improvvise e imprevedibili accelerazioni della storia che sembrano assumere il carattere dello strappo, della fuga in avanti, e richiedono poi tempi lunghi per essere metabolizzate, una volta che si è depositata la polvere. L'editto di Tessalonica, in particolare, caricò di responsabilità politiche chi era alla guida di una comunità spirituale che sino alla svolta impressa da Costantino I (306-337) pochi decenni prima era stata costretta a combattere per la propria sopravvivenza e, come tale, aveva potuto vivere il messaggio evangelico in tutta la sua radicalità e alterità, senza avere l'esigenza di provare che quel messaggio fosse pienamente conciliabile con i doveri verso lo Stato<sup>1</sup>. La decisione con cui Teodosio I (379-395) conferì al cristianesimo il ruolo – fino a quel momento mai esistito – di unica religione ufficiale ammessa nell'Impero romano mise le figure di riferimento delle principali comunità locali cristiane, specie quelle dotate di strumenti culturali adeguati, di fronte alla necessità di offrire una soluzione a un problema nuovo: definire i rispettivi ambiti di competenza di due istituzioni, la Chiesa di Cristo e l'Impero di Roma, le cui strade e insegne in precedenza non avevano mai avuto occasione di intersecarsi, essendo restate per secoli su livelli – potremmo quasi dire su strati geologici – differenti.

Non pare pertanto improprio collocare nell'anno 380 la genesi di quello che si suole chiamare pensiero politico medievale, almeno con riferimento all'Europa di lingua latina, nella misura in cui l'intera storia di quel pensiero risultò poi segnata dal costante tentativo di trovare

<sup>1</sup> Potendo quindi – per citare solo un esempio molto significativo – professare un pacifismo assoluto, incurante della necessità di rispondere alla critica di chi riteneva che ciò impedisse ai cristiani di essere buoni cittadini. In relazione a questo particolare aspetto fu Aurelio Agostino (354-430) il primo ad assumere un atteggiamento completamente diverso, respingendo con determinazione le accuse secondo cui la diffusione del cristianesimo aveva totalmente fiaccato lo spirito guerriero romano e, al contrario, rivendicando il ruolo della religione cristiana come elemento di forza e di stabilità per l'Impero, sia al proprio interno che nei confronti dei pericoli esterni. In proposito mi sia qui concesso rimandare a SIMONETTA 2016.

critéri attraverso i quali tracciare la linea di demarcazione fra la giurisdizione dei governanti secolari e quella dei vertici ecclesiastici: impresa particolarmente delicata, stante l'inevitabile sovrapposizione delle due sfere di competenza, al punto che il confine fra di loro può essere paragonato a quello che separa due paesi collocati in una regione desertica, indicato sulla carte geografiche con una linea tratteggiata, poiché soggetto alle modifiche che si determinano a ogni tempesta di sabbia. Si pensi al caso del pagamento e della riscossione dei tributi, peraltro a prima vista normato in maniera inequivocabile da un celebre episodio evangelico: quantunque la politica fiscale sembrasse rientrare a pieno titolo nell'ambito di pertinenza dello Stato, di Cesare, e non paressero sussistere dubbi sulla dimensione tutta terrena, temporale, dei beni materiali, alla Chiesa restava pur sempre la possibilità di appellarsi alla natura peculiare dei possedimenti in suo possesso, in quanto 'beni di Dio', sacri, per rivendicare privilegi ed esenzioni, o anche soltanto il diritto di vincolare qualsiasi forma di tassazione nei suoi confronti al consenso da parte di chi ne era alla guida (il pontefice o il vescovo locale).

Questo genere di situazioni innescò sin dal principio un meccanismo in virtù del quale ciascuno dei due poteri, secolare e spirituale, tendeva inevitabilmente a travalicare il proprio ambito e a sforzarsi di porre l'altro sotto controllo, di assoggettarlo. Una tendenza che, sebbene potenzialmente biunivoca, iniziò ben presto a manifestarsi soprattutto lungo una delle due direzioni possibili, costringendo sulla difensiva l'autorità che fino ai primi decenni del IV secolo aveva dominato la scena in maniera indiscussa e che ora rischiava di vedersi relegata, almeno a tratti, al ruolo di comprimaria. Esemplare, al riguardo, è quanto accaduto nel 390 d.C., a soli dieci anni di distanza dall'editto di Tessalonica, sulla scia della durissima repressione attuata da Teodosio contro una sommossa popolare scoppiata in quella stessa città. Venuto a conoscenza del massacro indiscriminato compiuto per ordine imperiale (10.000 morti), «fatto di gravità inaudita», Ambrogio (340ca-397), all'epoca vescovo di Milano – capitale dell'Impero – ritenne impensabile restare in silenzio e ingaggiò una prova di forza con Teodosio, comunicandogli tramite una missiva privata che non avrebbe più celebrato una funzione religiosa in sua presenza sino a quando non avesse fatto pubblica penitenza per il proprio operato, «*ut tollas hoc peccatum de regno tuo*»<sup>2</sup>: come risultato, Teodosio 'il Grande' fu costretto a venire a Canossa, quasi sette secoli prima che l'espressione facesse la sua comparsa nella storia, prostrandosi sul sagrato della basilica milanese dopo essersi spogliato delle insegne del potere imperiale e aver indossato i panni del penitente, poiché non sembrava esservi altro mezzo per dare prova tangibile e dimostrazione pubblica di «stare dalla parte di Dio, antepoendolo a tutto»<sup>3</sup>, così da poter essere accolto nuovamente in seno alla comunità dei fedeli. Il dado era ormai tratto: essere a pieno titolo membro della Chiesa di Cristo – non un semplice principe, ma un imperatore cattolico<sup>4</sup> – era divenuta *conditio sine qua non* per esercitare un potere sulla cui legittimità non gravavano sospetti e nei confronti del quale si fosse tenuti a un'obbedienza che non conosceva deroghe.

Nei decenni successivi nelle regioni occidentali la Chiesa romana e il suo vescovo andarono consolidando sempre più la loro posizione, non solo accreditandosi quale suprema autorità spirituale – grazie al crescente prestigio riconosciutogli da chi guidava le altre principali comunità

<sup>2</sup> Ambrogio, *Ep. LL*, in *Sancti Ambrosii Epistulae extra collectionem*, 11, M. ZELZER (ed.), pp. 212-213 e 216.

<sup>3</sup> Ivi, p. 218.

<sup>4</sup> Cfr. ivi, p. 217. Si accosti questo passo alle prime righe della lettera inviata due secoli più tardi, nel settembre del 595, da papa Gregorio I al re dei Franchi Childeberto: *S. Gregorii Magni Registrum epistularum Libri I-VII*, VI, 6, D. NORBERG (ed.), pp. 373-374: «*Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est*».

cristiane – ma anche finendo per acquisire, in controtendenza rispetto alle dinamiche in atto nell’Impero bizantino, un peso politico senza pari, grazie al vuoto di potere, alla frammentazione e alla mancanza di un autentico baricentro venutisi a determinare nel periodo che precedette e seguì la caduta dell’Impero d’Occidente. Tale processo pose alle figure intellettualmente più rilevanti della cristianità occidentale l’esigenza di dare una base dottrinale all’egemonia papale che si stava affermando sul loro mondo, egemonia la cui genesi iniziò a essere ricondotta, a partire dagli scritti di papa Leone I (440-461), al «potere di sciogliere e legare» conferito a Pietro nel momento in cui Cristo gli aveva annunciato che sarebbe stato il fondamento su cui avrebbe eretto la sua Chiesa (Mt. 16, 18-19): l’argomentazione di Leone e di quanti la fecero propria si reggeva sull’idea che Pietro fosse poi stato il primo a sedere sulla cattedra episcopale romana e che la *potestas* di cui era stato investito da Cristo si trasmettesse in eredità a tutti i suoi successori, a prescindere dalle loro qualità individuali<sup>5</sup>.

Restava però da sciogliere il nodo relativo ai rapporti con la massima autorità secolare rimasta in campo, ossia l’imperatore di Costantinopoli. E qui il nome da ricordare è innanzitutto quello di un altro pontefice, Gelasio I (492-496), il quale in una serie di epistole e trattatelli ipotizzò di impostare quei rapporti affidandosi a una soluzione moderata, costruita – appunto – sulla già accennata dottrina del dualismo dei poteri, al centro di queste pagine: sulla tesi, cioè, secondo cui a un’unica comunità umana fossero preposte, per volere divino, due distinte autorità giurisdizionali, con ruoli e ambiti di intervento differenti, e che questa separazione e reciproca indipendenza dei poteri fosse la sola in grado di garantire una coabitazione pacifica. Nella descrizione proposta da papa Gelasio nel *De anathematis vinculo*, ciascun potere risulta sovrano entro la propria sfera di competenza ma deve sottostare alle indicazioni dell’altro ogniqualevolta la materia lo richiede:

*Christus, memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utrusque discevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi; ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur, quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incurisibus<sup>6</sup>.*

Colpisce il fatto che la separazione fra ufficio sacerdotale e ufficio regale venga messa qui in relazione con la debolezza umana e, dunque, rientri fra le tante conseguenze negative della Caduta<sup>7</sup>: la scelta di Cristo appare funzionale a scongiurare i pericoli derivanti da un’eventuale eccessiva concentrazione di poteri nelle mani del medesimo individuo, che ne trarrebbe inevitabilmente motivo di superbia. D’altra parte, una volta provato – questo era l’obiettivo primario – che la sostanziale fusione della potestà sacerdotale e di quella regale nella persona dell’imperatore, come nel modello cesaropapista adottato a Costantinopoli, andava contro il volere di

<sup>5</sup> Si assiste qui per la prima volta a quella divaricazione fra ufficio e persona, corpo politico e corpo naturale del sovrano, che conoscerà grande fortuna nella riflessione politica del medioevo e della prima età moderna: una fortuna legata alla volontà di svincolare la legittimità dell’incarico dei governanti (tanto in ambito temporale quanto in ambito spirituale) e la continuità del potere dalle inevitabili debolezze fisiche e morali proprie di coloro che di volta in volta ricoprivano tale funzione. In proposito il riferimento obbligato è KANTOROWICZ 1957.

<sup>6</sup> Gelasio, *Tomus de anathematis vinculo*, PL 59, col. 109.

<sup>7</sup> In linea, del resto, con la concezione paolino-agostiniana del potere secolare, che vedeva nei governanti terreni lo strumento (la spada, che «non portano invano»: Rm. 3, 14) atto a punire i malvagi e a tenere unite con la forza e la paura comunità umane che, diversamente, si sarebbero dissolte sotto la spinta centrifuga del desiderio irrefrenabile di dominio innesco in ogni essere umano dal peccato originale.

Cristo, a incidere sul sostanziale equilibrio di poteri teorizzato da Gelasio I è il maggior carico di responsabilità che grava sulle spalle di chi, come lui, assume la guida della comunità spirituale, carico che comporta una superiorità morale dei vertici ecclesiastici, richiamata in una missiva indirizzata nel 494 all'imperatore d'Oriente Anastasio I (491-518):

*Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino redditori sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano genere dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis*<sup>8</sup>.

Nella concezione di Gelasio re e imperatori hanno un potere effettivo (*potestas*) di cui sono stati investiti dall'alto per il disbrigo delle faccende mondane e, in particolare, «il governo dell'ordine pubblico», cioè per contrastare con la forza il male presente nel mondo, ma per l'individuazione dei mezzi della loro salvezza debbono inevitabilmente fare riferimento alla sovranità di origine divina (*auctoritas sacra*) di chi è alla testa delle gerarchie sacerdotali, da cui sono tenuti a «imparare»<sup>9</sup>.

A partire dall'utilizzo che ne fa papa Gelasio I, quello che possiamo definire il «linguaggio politico»<sup>10</sup> dualista e, in particolare, la dottrina del duplice vicariato di Cristo assumono le caratteristiche di una specie di ultimo baluardo, estrema risorsa difensiva tesa a respingere o quanto meno contenere ogni sortita avversaria, qualsiasi tentativo di sconfinamento per opera di chi dovrebbe invece restare all'interno della propria sfera giurisdizionale. E qui è da evidenziare come un simile argine sia uno strumento cui a seconda delle circostanze ricorrono entrambi i contendenti: non solo i vertici ecclesiastici ma anche, in misura progressivamente crescente, i detentori del potere temporale. L'immagine che meglio descrive siffatta dinamica, a mio parere, è quella di una trincea occupata di volta in volta da uno dei due schieramenti in campo, che si attestano alternativamente lungo tale linea nelle fasi in cui la loro condizione di maggior debolezza suggerisce di non assumere l'iniziativa, sconsigliando di avanzare per riconquistare parte del terreno perduto in favore della parte avversa. È questa, per esempio, la funzione che il richiamo allo schema dualista svolge nel modo in cui un altro grande pontefice, Gregorio I (590-603), imposta le sue relazioni con Costantinopoli, ispirandosi con estremo realismo a un principio prudenziale. Una conferma in tal senso viene da una sua lettera all'imperatore Maurizio (582-602), datata 595, in cui il riconoscimento dell'origine celeste e della natura intangibile della dignità imperiale si accompagna all'affermazione della tesi secondo cui nessuno possa governare correttamente le cose terrene se non impara a trattare quelle divine, naturalmente con l'aiuto di chi è preposto a tale sfera<sup>11</sup>.

Decisamente meno remissivo – o, meglio, assai più spregiudicato – è invece l'atteggiamento di Gregorio Magno nei confronti dei regni sorti nelle regioni dell'ex Impero d'Occidente, come si può constatare dal tono complessivo di una sua lettera indirizzata al re franco Childeberto II

<sup>8</sup> Gelasio, *Epistola VIII, Ad Anastasium imperatorem*, PL 59, col. 42.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Nel senso attribuito a questa espressione, per citare un esempio, da BLACK 1992.

<sup>11</sup> Gregorio Magno, *Mauricio Augusto*, in *Registrum epistularum*, V, 37, D. NORBERG (ed.), p. 308 (lettera in cui il papa contesta l'utilizzo del termine «universale» da parte del vescovo di Costantinopoli). Su Gregorio I si veda CAMASTRA 1991.

(575-595): dopo aver celebrato il regno del destinatario della missiva come di gran lunga superiore a quello di qualsiasi altra gente, «grazie al chiarore della vostra fede cristiana», il pontefice esprime l'auspicio che anche sul piano delle azioni Childeberto sappia superare ogni altro monarca, tramite una politica che tuteli gli interessi della Chiesa «limitando il proprio potere» in modo da piacere sommamente al Re dei re<sup>12</sup>. Dal tono e dal linguaggio con cui Gregorio I si rivolge al re franco traspare l'idea che il potere mondano sia esercitato in maniera legittima ed equa nella misura in cui opera al servizio del potere spirituale: un'idea che in seguito va facendosi sempre più strada, anche se periodicamente gli esponenti dell'alto clero tornano a cercare riparo dietro la linea difensiva eretta sulla dottrina dualista. Così, ancora nella seconda metà del IX secolo, pur al termine di una fase di consolidamento del potere del papato, grazie alla forza conferitagli dall'affermarsi dell'ideologia ierocratica fondata sulla dottrina dei re *gratia Dei*, il metropolita di Reims, Incmaro (805ca-881), teorizza un sostanziale equilibrio fra l'autorità spirituale e quella temporale – separate per volere di Cristo, il quale solo avrebbe potuto unire in sé entrambe le funzioni<sup>13</sup> – in termini pressoché identici a quelli proposti quattro secoli prima da Gelasio I, che viene esplicitamente richiamato:

*... Ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus, ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur. ... Sed tanto gravius pondus est sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem: et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt: et tanto in humanis rebus regum cura est propensior quam sacerdotum, quanto pro honore et defensione et quiete sanctae Ecclesiae, ac rectorum et ministrorum ipsius, et leges promulgando, ac militando, a rege regum est eis curae onus impositum<sup>14</sup>.*

Dall'XI secolo in avanti, con il graduale mutare dei rapporti di forza, la dottrina dei due poteri entra a far parte stabilmente dell'armamentario ideologico dei polemisti di parte regalista, nonché di tutti gli oppositori delle pretese assolutistiche del papato, finendo – come si accennava in precedenza – col risultare funzionale alla tutela dell'autonomia giurisdizionale di quel potere temporale per limitare il quale tale dottrina era stata originariamente formulata. Lasciata ormai incustodita dalla trattatistica e dalla polemistica filo-papali, che nel frattempo avevano acquisito ben altri strumenti con cui affrontare lo scontro, quella trincea viene recuperata e fatta propria dapprima dagli intellettuali al servizio dell'imperatore Enrico IV (1056-1104) e in seguito dallo staff di Federico Barbarossa (1152-1190), i quali – per provare a contrastare l'offensiva avversaria e riorganizzarsi, in vista di un possibile contrattacco – ricorrono con insistenza all'argomento secondo cui Cristo aveva deliberatamente istituito una doppia autorità per il governo della comunità dei suoi fedeli, separando così ciò che i teorici della *plenitudo potestatis* papale intendevano invece unire.

<sup>12</sup> Gregorio Magno, *Childeberto regi Francorum*, in *S. Gregorii Magni Registrum epistularum*, VI, 6, D. NORBERG (ed.), p. 373. Nella lettera papa Gregorio cita un caso molto concreto (relativamente alla corretta assegnazione di un beneficio) per chiarire quale atteggiamento si attende da Childeberto a dimostrazione della sincerità della sua fede. Qualcosa di molto simile si trova anche in una precedente lettera indirizzata al medesimo destinatario: cfr. *ivi*, V, 60, p. 360.

<sup>13</sup> «*Qui simul solus rex et sacerdos fieri potuit*»: *Hincmari Rhemensis Archiepiscopi Ad episcopos regni admonitio altera pro Carolomanno rege apud Sparnacum facta*, PL 125, col. 1007.

<sup>14</sup> *Ivi*, coll. 1008-1009.

Più oltre, all'esaurirsi della spinta universalistica e all'entrata in crisi dell'autorità imperiale, il linguaggio del dualismo gelasiano viene riproposto, a livello nazionale, dall'*entourage* di Filippo il Bello. Emblematica, al riguardo, è una fase della singolar tenzone intellettuale raccontata nella *Disputa fra un chierico e un cavaliere sul potere conferito ai prelati ecclesiastici e ai principi terreni*, un dialogo anonimo risalente all'ultimissimo scorcio del XIII secolo (1296-97ca), che fa parte dell'enorme mole di libellistica filo-regale originatasi negli ambienti della corte francese durante il lungo e aspro braccio di ferro che contrappose Filippo IV (1285-1314) e papa Bonifacio VIII (1294-1303). All'atto d'accusa con cui il chierico dà il via alla disfida, denunciando le continue violazioni delle immunità e dei privilegi fiscali garantiti al clero dal diritto canonico (come in molti altri casi, il tema del contendere sono le tasse), il *miles* ribatte chiarendo che quanto decretato a tal proposito dai pontefici non ha validità alcuna, poiché nessuno è legittimato a legiferare su cose nei confronti delle quali non detiene dominio, come prova il caso della reciproca autonomia giurisdizionale che sussiste fra Impero e Regno di Francia:

*Sicut nec Francorum rex potest statuere super imperium, nec imperator super regnum Franciae. Et quemadmodum terreni principes non possunt aliquid statuere de vestris spiritualibus, super quae non acceperunt potestatem, sic nec vos de temporalibus eorum, super quae non habetis auctoritatem. Unde frivolum est quicquid statuistis de temporalibus, super quae potestatem a Deo non accepistis<sup>15</sup>.*

L'autore di questo vivace pamphlet si avvale qui del principio della separazione dei poteri per rintuzzare gli attacchi di chi vorrebbe attribuire al capo della Chiesa romana un primato universale e per farsi beffe di simili pretese:

*Unde nuper mihi risus venit magnus, cum audissem noviter statutum esse a Domino Papa Bonifacio quod ipse est et esse debet dominus super omnes principatus et regna, et facile potest sibi ius acquirere super rem quamlibet<sup>16</sup>.*

Il tentativo di rilancio da parte del Chierico, il cui appello alla regalità universale di Cristo è funzionale ad attribuire d'ufficio la medesima autorità anche a Pietro (e quindi a ciascun pontefice), in quanto «*plenus vicarius Iesu Christi*», vede il Cavaliere reagire correggendo il suo avversario per mezzo di una distinzione a noi ben nota, che qui offre un sostegno prezioso alle tesi regaliste:

*Audivi a viris sanctis atque doctissimis duo tempora distingui in Christo, unum humilitatis et alterum potestatis: humilitatis usque ad suam passionem, potestatis post suam resurrectionem, quando ipse dixit: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra». Petrus autem constitutus est Christi vicarius pro statu humilitatis, non pro statu gloriae vel potestatis et maiestatis. Non enim factus est vicarius ad ea quae modo agit Christus in gloria, quia nobis illa ignota sunt, sed ad ea imitanda quae Christus egit in terra, quia nobis illa necessaria sunt<sup>17</sup>.*

La conclusione cui giunge l'autore del trattatello anonimo è che, con buona pace di chi vorrebbe distogliere l'attenzione da questo elemento, l'autorità affidata da Cristo al suo vicario spirituale è quella che ha esercitato in quanto uomo mortale, non certo quella ricevuta una volta

<sup>15</sup> *Disputatio inter clericum et militem*, R.W. DYSON (ed.), p. 14.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Disputatio inter clericum et militem*, p. 16.

assurto in cielo: Pietro e i suoi successori sulla cattedra romana incarnano il Cristo che soffre, la sua umanità, e debbono quindi limitarsi a riprodurre i gesti che egli ha compiuto mentre era sulla terra, trovandosi investiti di un ruolo che concerne esclusivamente le faccende spirituali<sup>18</sup>.

Ancora per tutto il Trecento, del resto, il linguaggio coniato da papa Gelasio nove secoli prima trova ampio spazio negli scritti dei più irriducibili avversari delle pretese assolutistiche papali, come si evince anche soltanto dall'accostamento di due passi contenuti negli scritti di due fra loro, Marsilio da Padova (1280ca-1343) e Guglielmo di Ockham (1285ca-1349ca). Il primo apre la sezione del suo scritto più noto, il *Defensor pacis* (1324), dedicata a una strenua difesa dell'ideale francescano di povertà assoluta – in funzione anti-ierocratica – riproponendo la tesi del duplice vicariato istituito da Cristo e ribadendo il carattere di libera scelta della decisione presa in quell'occasione:

*Separavit autem Christus presbyterorum seu episcoporum officium ab eo quod principum, cum tamen potuisset ipse, si voluisset, statum principis et officium sacerdotis exercere, et apostolos idem facturos similiter ordinasse. Sed sic noluit, imo tamquam conveniencius, qui simpliciter melius cuncta disposuit, hec officia supposito et ratione distingui voluit*<sup>19</sup>.

Conducendo un'esistenza povera e umile sin dalla nascita, Cristo ha voluto insegnare coi fatti, oltre che a parole, che quella condizione, ossia la completa rinuncia a rivendicare qualsiasi diritto di proprietà sui beni materiali, accompagnata da un totale disinteresse nei loro confronti<sup>20</sup>, avrebbe dovuto essere fatta propria da chiunque ambiva a essere suo perfetto discepolo «*et maxime*» – aggiunge Marsilio – dai suoi successori nella funzione che era venuto a compiere nel mondo, cioè dai ministri evangelici. Dal che deduce come l'eventuale assegnazione del ruolo di detentore del potere esecutivo al vescovo romano o a ogni altro esponente del corpo clericale – opzione in linea teorica percorribile dal popolo sovrano<sup>21</sup> – costituirebbe un errore, di fronte al quale il prescelto dovrebbe ritrarsi, «fuggire sul monte», rinunciando ad assumere una funzione, quella di governo, per sua stessa natura incompatibile con uno stato di povertà:

*Poterat Christus, si voluisset, si evangelizzanti expedire vidisset, servasse statum principis in hoc seculo, et in eo statu pati similiter. Sed fugit in montem, ut statum talem abiceret et abici doceret ... . Talem enim statum gerere non decet evangelizantes ipsius contemptum, sed potius subiectionum et humilium, qualem in hoc seculo tam ipse quam ipsius apostoli servaverunt. Econtra status paupertatis exterioris et abiectus non decet principantem, quoniam expedit illi status quem boni subditi vereantur et mali vereantur, per quem etiam, si oporteat, rebelles legum transgressores valeat coercere. ... Propter quod Christus, qui omnia semper meliori modo disposuit, officia principum et sacerdotum in eodem supposito coniungi noluit, sed potius separari*<sup>22</sup>.

Pochi anni più tardi la dottrina del dualismo dei poteri è uno degli elementi cui si ispira Ockham nel formulare una concezione dei rapporti fra giurisdizione spirituale e giurisdizione secolare che coniuga una critica radicale alle ambizioni assolutiste del papato e il riconoscimento dell'esistenza di circostanze – del tutto eccezionali (*casualiter*) – in cui ciascuna autorità può intromettersi nella sfera di competenza altrui. Nella *quaestio* collocata al principio delle sue

<sup>18</sup> Ivi, p. 18.

<sup>19</sup> Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, II, 11.2, R. SCHOLZ (ed.), I, pp. 256-257.

<sup>20</sup> Ivi, II, 12.13, 13.14 e 13.22.

<sup>21</sup> Cfr. ivi, I, 17.13 e II, 5.10.

<sup>22</sup> Ivi, II, 11.7, pp. 261-262.

*Octo quaestiones de potestate papae* (1340) il francescano inglese chiarisce come il fatto che di norma («*ordinarie vel regulariter*») una stessa persona – nello specifico, il papa – non debba risultare preposta alle faccende temporale e alle cose divine non dipenda dalla natura in sé dei due poteri, bensì «dalla disposizione di Dio»<sup>23</sup>:

*Christus autem voluit potestatem laicalem supremam et spiritualem supremam esse distinctas et distinctis personis competere*<sup>24</sup> ... . *Triplex autem innuitur ratio, quare Christus ordinavit istas potestates distinctis debere competere personis. Prima est, ne si imperator vel pontifex haberet utramque, superbiret et in infernum demergeretur...* . *Secunda ratio est, ut distinctae personae distinctas potestates supremas habentes se invicem debeant indigere. Tertia ratio, quae in scriptura sacra sicut et allegatio praecedens fundari videtur, est, ut militans Deo se saecularibus negotiis non immisceat et ut saecularibus intentus negotiis supremam in spiritualibus non habeat potestatem*<sup>25</sup>.

Infine – il nostro percorso volge ormai al termine – nella seconda metà del XIV secolo la tesi della doppia autorità istituita da Cristo compare anche in alcune pagine di Giovanni Wyclif (1328ca-1384), il quale, a differenza di Marsilio e Ockham, se ne serve in maniera asimmetrica – in una direzione specularmente opposta a quella presa in origine da Gelasio I – esclusivamente per far fronte ai tentativi dei vertici ecclesiastici di esondare dalla propria sfera di competenza. Ben altro, invece, è l'atteggiamento del riformatore inglese rispetto alla possibilità che siano le autorità secolari d'Inghilterra a varcare il confine fra i due poteri, violando il principio della loro separazione (Wyclif pensa in particolare a una riforma religiosa imposta e guidata dall'alto, per opera della Corona e dei lord), come emerge dalla lettura combinata di questi due passi, tratti rispettivamente dal *Tractatus de ecclesia* (1378) e dal *Tractatus de officio regis* (1379):

*Bene est pape, si habet a Christo virtutem ad regendum se ipsum et pauculas oves in spiritualibus, licet non blasphemet ... quod regat parcialem ecclesiam vianem tam seculariter quam spiritualiter, dum Christus solus rex utramque ecclesiam. ... Regnum ergo imperatoris est independens a regimine pape et econtra; utrumque tamen per accidens iuvat reliquum*<sup>26</sup>.

*... restat detegere leges que forent regibus ad stabilimentum regni et episcopis ad tutelam ecclesie; prima quod episcopi necessitentur in sua diocesi secundum formam legum ecclesie ad statum cleri sui attendere, defectus cleri corrigere, iniurias emendare et virtutes eorum secundum debitum premium comendare. Nec dicat aliquis quod non pertinet ad regem, qui debet esse sacerdos et pontifex regni sui, exequi istam legem*<sup>27</sup>.

Anche nel discorso di Wyclif, del resto, il richiamo al dualismo dei poteri si accompagna alla convinzione che i governanti temporali, essendo gli unici vicari di Cristo in quanto Dio, occupino un gradino più alto rispetto ai detentori del potere spirituale, i quali sono invece l'immagine terrena di Cristo in quanto uomo, i vicari della sua umanità sofferente<sup>28</sup>: una distinzione

<sup>23</sup> Ockham, *Opera Politica*, I, 4, H.S. OFFLER (ed.), I, p. 22.

<sup>24</sup> Precisazione interessante, visto che le due cose sono differenti.

<sup>25</sup> *Opera Politica*, I, 4, H.S. OFFLER (ed.), I, pp. 22-23.

<sup>26</sup> Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, I. LOSERTH (ed.), cap. 5, pp. 94-95. Si veda anche Wyclif, *Tractatus de officio regis*, A.W. POLLARD – C. SAYLE (eds.), cap. 6, p. 137: «*non est dependencia essentialis inter has duas iurisdictiones, cum utraque sine reliqua potest procedere*».

<sup>27</sup> Ivi, cap. 7, p. 152; cfr. anche cap. 6, p. 135 («*Et propter istud officium reges vere dicti sunt pontifices*»).

<sup>28</sup> Si veda ivi, cap. 1, pp. 10-14 (in part. pp. 13-14: «*Oportet deum habere in ecclesia duos vicarios, scilicet regem in temporalibus et sacerdotem in spiritualibus. Rex autem debet severe cohercere rebellem, sicut fecit deitas in veteri*

gerarchica che si traduce in una «*preeminencia honoris et reverencie regibus inpendenda singulariter*», in virtù della quale ciascun re, «*non obstante quod sit frater noster*», va onorato in maniera differente da ogni altro essere umano<sup>29</sup>.

*Videtur mihi probabile quod regalis auctoritas precellit auctoritatem sacerdotalem secundum rationem multiplicem. Primo quia illa habet similitudinem vicariam deitatis, et sic vindicandi potestatem; auctoritas autem sacerdotalis habet similitudinem vicariam humanitatis Christi, et sic rationem paciendi iniuriam. Unde Christus quedam fecit ut Imperator, ut ementes et vendentes in templo flagellando eiecit, quedam ut sacerdos, cum se ipsum in cruce obtulit. Cum igitur prior potestas habet rationem agentis etiam in sacerdotes, secunda vero potestas habet rationem patientis etiam ab eisdem sacerdotibus, videtur quod ex hoc naturali principio "agens est prestancius passo" potestas regalis sit prestancior potestate sacerdotali<sup>30</sup>.*

Prima di concludere, inoltre, va rilevato – anche soltanto in maniera cursoria – come, mentre nei sostenitori delle pretese egemoniche del papato la dottrina del duplice vicariato di Cristo conteneva, almeno *in nuce*, l'idea che la legittimità di ogni dominio mondano fosse subordinata all'approvazione del pontefice (e quindi in sua balia), in qualità di supremo rappresentante di Dio in terra, nei principali teorici anti-ierocratici tardomedievali (Giovanni da Parigi, Marsilio, Ockham...) tale conseguenza viene scongiurata grazie alla precisazione che il potere dei governanti secolari, come pure quello dei vertici spirituali, deriva sì da Dio, ma attraverso l'investitura dal basso, cioè tramite l'elezione popolare («*a Deo, per homines*»).

Stefano Simonetta  
Università degli Studi di Milano  
stefano.simonetta@unimi.it

#### BIBLIOGRAFIA

BLACK 1992: A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1992.

CAMASTRA 1991: F. CAMASTRA (a cura di), *Libido dominandi. La teoria politica da Gregorio Magno a Gregorio VII*, Milano 1991.

*testamento. Sacerdos vero debet ministrare preceptum miti modo humilibus tempore legis gratie sicut fecit humanitas Christi ... . Rex gerit ymaginem deitatis Christi, sicut episcopus ymaginem sue humanitatis. ... Oportet vicarium Christi, sub ratione qua Christus, per vicarium Christi, sub ratione qua deus, capitaliter regulari*). Si consideri anche ivi, cap. 6, pp. 139-141.

<sup>29</sup> Ivi, cap. 1, p. 4. Si deve infatti obbedire a signori terreni anche quando sono malvagi e agiscono come tali, «*non sub ratione qua discoli, sed sub ratione qua gerunt regalem ymaginem dei*», perché così facendo ci si sottomette *principalius* a Dio (ivi, p. 5). Altrove, Wyclif ripropone la dottrina dualista, accompagnandola con l'affermazione dell'origine immediatamente divina dell'autorità dei governanti secolari: «*Ideo garriant adversarii veritatis quicquid voluerint, necesse est matrem ecclesiam habere seculares dominos, ut reges, dei vicarios, qui potestative ipsam defendant ubi vicarii Christi deficiunt, et illam potestatem immediate habent a deo. Christus enim simul fuit rex et sacerdos, ideo ipsum caput habuit unde impertiretur utrique brachio potestatem*» (ivi, cap. 6, pp. 121-122).

<sup>30</sup> Ivi, cap. 6, p. 137.

*Disputatio inter Clericum et Militem*, in R.W. DYSON (ed.), *Three Royalist Tracts, 1296-1302*, Bristol 1999, pp. 12-44 [trad. it. in G. BRIGUGLIA – S. SIMONETTA (a cura di), *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, Bergamo 2002, pp. 141-165].

Guillelmus de Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, I, H.S. OFFLER (ed.), Manchester 1940, pp. 15-217 [trad. it. in F. CAMASTRA (ed.), *Ockham. Il filosofo e la politica*, Milano 1999].

Hincmarus Rhemensis Archiepiscopi *Ad episcopos regni admonitio altera pro Carolomanno rege apud Sparnacum facta* (PL 125), coll. 1007-1018.

Iohannis Wyclif *Tractatus de ecclesia*, I. LOSERTH (ed.), London 1886.

Iohannis Wyclif *Tractatus de officio regis*, A.W. POLLARD – C. SAYLE (eds.), London 1887.

KANTOROWICZ 1957: E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 [trad. it. *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989].

Marsilius de Padua *Defensor pacis*, R. SCHOLZ (ed.), Hannover-Leipzig 1932-1933 [trad. it. *Il difensore della pace*, Milano 2001].

Sanctus Ambrosius *Opera pars decima - Epistulae extra collectionem*, M. ZELZER (ed.), Vindobonae 1982 (CSEL 82/3).

Sanctus Gelasius papa I *De anathematis vinculo* (PL 59), coll. 102-110.

Sanctus Gelasius papa I *Epistola VIII, Ad Anastasium imperatorem*, in *Epistolae et decreta* (PL 59), coll. 41-47.

Sanctus Gregorius Magnus *Mauricio Augusto*, in *S. Gregorii Magni Registrum epistularum Libri I-VII*, V, 37, D. NORBERG (ed.), Turnholti 1982 (CCSL 140/1), pp. 308-311.

Sanctus Gregorius Magnus *Childeberto regi Francorum*, in *S. Gregorii Magni Registrum epistularum*, VI, 6, D. NORBERG (ed.), Turnholti 1982 (CCSL 140/1), pp. 373-374.

SIMONETTA 2016: S. SIMONETTA, *In margine alla presa di posizione di Agostino sul tema della guerra giusta: la religione cristiana come garanzia di stabilità dello Stato*, in F. AMERINI – S. CAROTI (a cura di), *Ipsa verum non videbis nisi in philosophiam totus intraveris. Studi in onore di Franco De Capitani* = «Quaderni di Noctua», III, 2016, pp. 470-481 [E-Theca On Line Open Access Edizioni 2016].