

Pierluigi Battaglia
matr. 1015868
A.A. 2011/2012

Corso di antichità ed istituzioni medievali

Dignità regale, dignità sacerdotale e agostinismo politico medievale

L'intreccio fra potere temporale e potere spirituale è una delle classiche problematiche che accompagnano qualunque discorso sulla politica medievale, e non a torto: la lotta per le investiture e conflitto tra papato ed impero sono sicuramente i temi più “classici” ma altrettanto importante è, ad esempio, la nascita di quelli che diventeranno i moderni stati nazionali (in particolare Inghilterra e Francia) ed i loro rapporti con la Chiesa ed il papato, anch'essi spesso e volentieri segnati da accesi conflitti, soprattutto quando la stella del potere imperiale si stava ormai eclissando.

Il pensiero politico medievale è ricchissimo di idee e teorie che sono però solo in parte prodotti originali di quell'epoca: le loro radici affondano nell'età antica che ha lasciato in eredità elementi senza i quali il mondo medievale come noi lo conosciamo non sarebbe neppure esistito: la *romanità* e la *cristianità*.

Il punto di partenza di ogni teoria e riflessione degli autori antichi e medievali su questo tema è, e non può essere diversamente, la Sacra Scrittura, la più alta fonte di autorità dottrinale nel periodo qui considerato. In particolare sono importanti due passi del Nuovo Testamento, tratti dal vangelo di Matteo (ma presente in tutti i sinottici) e dalla lettera di san Paolo ai Romani:

Allora i farisei, ritirati, tennero consiglio per vedere di coglierlo in fallo nei suoi discorsi. Mandarono dunque a lui i propri discepoli, con gli erodiani, a dirgli: “Maestro, sappiamo che sei veritiero e insegna la via di Dio secondo verità e non hai soggezione di nessuno perché non guardi in faccia ad alcuno. Dicci dunque il tuo parere: È lecito o no pagare il tributo

a Cesare?”. Ma Gesù, conoscendo la loro malizia, rispose: "Ipocriti, perché mi tentate? Mostratemi la moneta del tributo". Ed essi gli presentarono un denaro. Egli domandò loro: “Di chi è questa immagine e l'iscrizione?”. Gli risposero: “Di Cesare”. Allora disse loro: “Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio”. A queste parole rimasero sorpresi e, lasciatolo, se ne andarono.¹

Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna.²

Già solamente da questi due passi biblici si può intuire come sia stato facile formulare dottrine molto diversificate, a volte fra loro contrastanti.

I. L'epoca tardoantica

L'affermazione del cristianesimo in tutto l'impero romano fu la grande novità degli ultimi secoli dell'età antica accompagnato dall'espansione della Chiesa, un'istituzione del tutto atipica per uno stato in cui l'imperatore era anche pontefice massimo soprattutto quando, a partire da Costantino, il cristianesimo divenne, non ancora nella forma (si dovrà attendere Teodosio³) ma sicuramente nella sostanza, la

1 Mt 22, 15-22 (nuova trad. CEI): «Tunc abeuntes pharisaei consilium inierunt, ut caperent eum in sermone. Et mittunt ei discipulos suos cum herodianis dicentes: “Magister, scimus quia verax es et viam Dei in veritate doces, et non est tibi cura de aliquo; non enim respicis personam hominum. Dic ergo nobis quid tibi videatur: Licet census dare Caesari an non?”. Cognita autem Iesus nequitia eorum, ait: “Quid me tentatis, hypocritae? Ostendite mihi nomisma census”. At illi obtulerunt ei denarium. Et ait illis: “Cuius est imago haec et superscriptio?”. Dicunt ei: “Caesaris”. Tunc ait illis: “Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari et, quae sunt Dei, Deo”. Et audientes mirati sunt et, relicto eo, abierunt».

2 Rm 13, 1-2 (nuova trad. CEI): «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt ipsi, sibi damnationem acquirunt».

3 L'editto con cui il cristianesimo diventa unica religione dell'impero è il celebre *editto di Tessalonica* del 380: «Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, ... hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam euangelicamque doctrinam patris et filii et

religione ufficiale dell'impero: la Chiesa che divenne elemento non facilmente collocabile in un quadro in cui anche lo Stato, in linea con la tradizione pagana precedente, si faceva interprete del cristianesimo.

Le ambiguità in questo campo infatti sorsero molto presto ed altrettanto rapidamente si cercarono di “regolamentare” questi rapporti: le posizioni principali possono essere riassunte, come suggerito da Merio Scattola⁴, dai tre vertici del triangolo che nasce dalla riflessione contenuta nelle lettere di san Paolo: *Dio*, la *Chiesa* e la *politica*.

Il primo vertice riassume l'idea che la trascendenza divina si manifesta direttamente attraverso il Verbo eterno, quindi direttamente attraverso l'istituzione politica («un impero senza Chiesa»), il secondo invece contiene l'idea della trascendenza che si manifesta attraverso Cristo, il Verbo incarnato e l'eucaristia, quindi solamente attraverso la Chiesa («una Chiesa senza impero»). Il terzo infine rappresenta la soluzione mediana, trascendenza che si manifesta attraverso il Verbo eterno e incarnato, quindi contemporaneamente attraverso il regno e la Chiesa («una Chiesa con un impero»). Ognuna di queste posizioni ha un suo illustre iniziatore: Eusebio, Agostino e Gelasio.

1.1 *Eusebio di Cesarea*

Eusebio (256?-337) fu il primo storico della Chiesa, vescovo di Cesarea e amico di Costantino, di cui non a caso scrisse un *Elogio*. La sua dottrina riprende le posizioni assunte da Origene di Alessandria (avendo studiato a Cesarea nella scuola da lui fondata): Dio ha creato il mondo dal nulla e lo continua a governarlo con la sua azione provvidenziale e Cristo è il mediatore divino che ha ripristinato l'ordine universale

spiritu sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus» (*Codex Theodosianus* XVI, 1, 2), trad. «Tutti i popoli che la nostra clemente mitezza regge devono persistere, secondo la nostra volontà, in quella professione di fede che il divino apostolo Pietro ha tramandato ai romani, come dimostra fino ad oggi la fede da lui annunciata, ... questo significa che noi, secondo l'insegnamento apostolico e la dottrina evangelica, crediamo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, unica divinità in uguale maestà e devota trinità». Il latino è dall'edizione a cura di T. Mommsen del 1954, la traduzione italiana da BRANDT Hartwin, *L'epoca tardoantica*, Bologna, il Mulino, 2005, p. 59.

4 Cfr. SCATTOLA Merio, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 35-50.

sconvolto dal peccato dell'uomo: quest'ordine non è perfetto (lo sarà solamente alla fine dei tempi) ma è già anticipazione del vero ordine che l'uomo vivrà solo nel regno di Dio. L'impero romano che ha unito i popoli sotto un unico regno, pur essendo pagano, è strumento della provvidenza divina. Una visione di questo tipo, che conferisce massima importanza al Verbo eterno che sempre agisce, non può nemmeno immaginare una Chiesa separata o ancor peggio contrapposta al regno, perché è prima di tutto nel regno che si manifesta la volontà divina e l'imperatore riceve direttamente da Dio il proprio potere. Questa dottrina, il cosiddetto *cesaropapismo*, caratterizzò il tardo impero (basti ricordare che il concilio di Nicea del 325 venne convocato e aperto da Costantino che convocò tutti i vescovi) e tutta la politica bizantina. In occidente venne messa in pratica solo in alcuni momenti, quando si formò un'entità politica capace di contrapporsi alla Chiesa cattolica, con a capo il vescovo di Roma, che era cresciuta e si era sviluppata favorita dalla varietà e dalla debolezza delle istituzioni politiche nei primi secoli del medioevo.

1.2 *Agostino d'Ippona*

Dalla posizione “orientale” di Eusebio si distanzia notevolmente la posizione “occidentale” di Agostino (354-430), vescovo di Ippona. È bene par presente che Agostino non formulò mai una vera dottrina politica, che può essere solamente “rintracciata” fra le righe delle sue opere, in particolare nella *Città di Dio*, l'opera in cui il suo pensiero viene esposto nella maniera più completa, affrontando il grande tema del senso della storia, dell'origine e del fine dell'umanità:

Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste.⁵

A partire da Caino ed Abele l'umanità è divisa in maniera definitiva in due gruppi: coloro che sono destinati alla dannazione ed i salvati per la grazia divina, senza la possibilità di “passaggi” da una all'altra città: una simile idea sminuirebbe la potenza di

5 AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di Luigi Alici, 2 ed., Milano, Bompiani, 2004, XIV, 28, p. 691 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p. 451): «Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui».

Dio che da sempre ha già stabilito il corso della storia anche se, ed Agostino si sforza in diverse opere di dimostrarlo, il libero arbitrio è salvo ed anzi la prescienza divina lo rafforza.⁶

Qual è allora, in un mondo in cui l'uomo non ha alcuno “spazio di manovra” per decidere della propria salvezza, il ruolo dell'istituzione politica ed il suo rapporto con l'istituzione religiosa?

Agostino nella *Città di Dio* nei confronti dello Stato usa parole molto dure, definendolo senza mezzi termini «grande accozzaglia di malfattori»⁷: è un'istituzione figlia della città terrena (dalla prima città fondata da Enoch, figlio di Caino) ma *non* è la città terrena: la contraddizione che si assisterebbe nel vedere i cittadini di uno Stato allo stesso tempo membri della Chiesa sarebbe evidente: gli uomini vivono mescolati sulla terra e la divisione nelle due città riguarda gli individui e non le istituzioni, che sono solo “collegate” alle due città mistiche senza rappresentarle pienamente. In particolare sul ruolo dell'impero, fondamentale in Eusebio, Agostino, pur riconoscendo dei meriti, non risparmia forti critiche:

È vero, ci si è preoccupati da parte della città che ha avuto l'impero non solo di imporre attraverso una pace sociale il proprio giogo alle nazioni conquistate, ma anche la propria lingua, ... ma a prezzo di quante e quali guerre, di quale strage di uomini e di quale spargimento di sangue si è conquistato ciò? Ed anche quando tutto ciò è passato, non è terminata l'infelicità che proviene da quei mali ... È la stessa estensione dell'impero a generare guerre ancora peggiori, come le guerre sociali e quelle civili, che tuttora sconvolgono più dolorosamente il genere umano sia quando si combatte per raggiungere finalmente la pace, sia quando si teme per la ripresa delle ostilità.⁸

6 Il tema della predestinazione, probabilmente il più importante del pensiero di Agostino, non a caso chiamato *Doctor gratiae*, viene trattato dal vescovo di Ippona nell'*Ad Simplicianum* e nelle opere antipelagiane. La necessità della grazia porta con sé un enorme problema, uno dei più dibattuti nella storia della filosofia: la questione del rapporto tra la predestinazione e il libero arbitrio. Agostino in prima persona venne coinvolto nel dibattito su questi temi durante la polemica con i pelagiani, che affermavano l'utilità della grazia, ma non la sua necessità per la salvezza dell'uomo.

7 Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio* IV, 4.

8 AGOSTINO, *La città di Dio* XIX, 7, trad. it. cit., p. 955 (C.C.S.L. vol. XLVIII, p.): «At enim opera data est, ut imperiosa ciuitas non solum iugum, uerum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis inponeret ... Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen

Il solo elemento che accomuna gli appartenenti alle due città durante questa vita è l'*aspirazione alla pace*: coloro che appartengono alla città terrena cercano la sola pace terrena che è il bene maggiore a cui si possono aspirare; essa però è una pace che, per quanto possa essere forte, è sempre imperfetta e temporanea; coloro che appartengono alla città di Dio, invece, ricercano la pace terrena solo in funzione della pace a cui veramente aspirano, quella eterna della città celeste. È qui che lo Stato acquista un ruolo anche per Agostino perché ha la funzione di favorire la pace terrena in un mondo sempre segnato da conflitti e tensioni. Sergio Cotta, a conclusione del saggio *La città politica di Sant'Agostino*, afferma:

Lo Stato ha per fine di assicurare il pacifico possesso di tutti quei beni di cui l'uomo ha bisogno per vivere in conformità alle mutevoli esigenze dei tempi e che non sono valori poiché sono transitori e non necessari alla beatitudine. Quindi la finalità dello Stato ha un carattere puramente temporale e terreno ... D'altro canto né la natura, né il fine, né l'azione della città politica son tali da distogliere necessariamente l'uomo dall'agire secondo lo spirito ... L'individuo, solo l'individuo, è in grado di decidere se questi siano i beni maggiori, quelli per i quali val la pena di vivere, oppure siano semplici mezzi per ottenere il regno dei cieli ... Stato quindi di libertà in un senso cui Agostino certamente nemmeno pensava: sul piano sociale libertà dall'incertezza e dal bisogno, sul piano spirituale libertà di affrontare Dio nel silenzio della propria coscienza ... In questo modo anche la città politica, pur non potendo realizzarla, rispetta la giustizia di Dio.⁹

La distanza tra Eusebio e Agostino è abissale: per il primo l'impero è un elemento fondamentale per garantire ai cittadini la salvezza eterna, per il secondo un grande e perfetto ordinamento di tutte le istituzioni umane non può esistere: lo Stato è utile per il mantenimento di un minimo ordine durante questa vita ma non è né utile né tantomeno necessario per la salvezza dell'uomo che resta un fatto assolutamente personale.

Proprio per questo motivo Agostino non ha mai pensato nemmeno ad una Chiesa

eorundem malorum finita miseria ... tamen etiam ipsam imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et ciuilia, quibus miserabilius quatitur humanum genus, siue cum belligeratur, ut aliquando conquiescant, siue cum timetur, ne rursus exsurgant».

9 COTTA Sergio, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960, pp. 172-173.

che possa sostituirsi o avere un qualche tipo di primato sullo Stato, avendo una finalità completamente diversa: i fedeli devono sottostare alle leggi dello Stato che deve però lasciare libera la Chiesa di portare avanti la propria missione. La definizione «una Chiesa senza impero» non può essere considerata, in riferimento ad Agostino, del tutto corretta perché l'istituzione politica non può essere sostituita da altro e fa parte dei “rimedi” (che talvolta però peggiorano le cose) che l'uomo mette in campo in un mondo caratterizzato dall'imperfezione e dal peccato.

1.3 *Gelasio I*

Non passò nemmeno un secolo e l'idea agostiniana di una Chiesa così libera e così slegata da un impero ed un imperatore ridotti a cosa puramente “terrena” venne “ammorbida”, per chiare esigenze politiche, da papa Gelasio I, vescovo di Roma tra il 492 ed il 496. L'impero romano d'occidente ormai non esisteva più: al suo posto stavano prendendo forma singoli regni e la Chiesa che in qualche modo ereditò la tradizione antica con la sede di Roma che cercava di ottenere quel primato che da tempo rivendicava. Le “incomprensioni” con Costantinopoli furono inevitabili ed i momenti di tensione frequenti, soprattutto dopo il concilio di Calcedonia del 451. Nel 494 Gelasio scrisse all'imperatore Atanasio una lettera conosciuta soprattutto per la cosiddetta “dottrina delle due spade”: l'impero è rivalutato assegnando ad entrambi i poteri un ruolo per la salvezza dell'uomo:

Due sono infatti i poteri, o auguste imperatore, con cui questo mondo è principalmente retto, la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale. Tra i due, l'importanza dei sacerdoti è più grande, in quanto essi dovranno rendere ragione al tribunale divino anche degli stessi reggitori d'uomini.¹⁰

L'ordine divino secondo Gelasio si manifesta contemporaneamente in due modi:

¹⁰ RIGON Antonio, *Le istituzioni ecclesiastiche dell'occidente medievale*, Bologna, Monduzzi, 2008, p. 45, traduzione da *Chiesa e Stato attraverso i secoli*. Documenti raccolti e commentati da Sidney Z. Ehler e John B. Morral, introduzione di G. Soranzo, Milano, Vita e Pensiero, 1958, doc. 15, pp. 36-37: «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacras pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravus est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem» (*Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilario usque ad Pelagium*, ed. A. Thiel, I. Hildesheim, New York, Georg Olms Verlag, 1974, ep. 12, pp. 350-352).

nell'autorità secolare e nell'autorità sacerdotale. Il primato conferito ai sacerdoti e la forte idea dualistica rimandano sicuramente ad Agostino, ma le successive interpretazioni (soprattutto quelle del IX secolo all'interno del dibattito sui rapporti tra vescovi e re nel regno franco) hanno esasperato questo dualismo conferendo al potere spirituale prerogative che probabilmente Gelasio non intendeva affidargli. Come suggerisce Marco Rizzi¹¹, si può parlare di un *equivoco di Gelasio*: il termine *potestas*, che indica il potere vero e proprio, è utilizzato solo in riferimento alla regalità mentre per i potentifici si utilizza il più generico *auctoritas*. Non è cambiata quindi l'idea di una esclusiva competenza dell'autorità secolare sulle cose temporali, si difende piuttosto la giurisdizione della Chiesa negli affari che la riguardano.

A riprova di questa “strategia difensiva” Rizzi riporta la posizione di Gelasio sulla dignità regale e sacerdotale di Cristo espressa nel *Quarto trattato sul vincolo della scomunica*: solo in Cristo le due dignità sono unite in modo perfetto ed in attesa del suo ritorno le due dignità non possono che rimanere separate, come giustamente è avvenuto con l'impero cristiano. Qui Gelasio utilizza per entrambe le dignità il termine *potestas*: non parla di una superiorità della *potestas* ecclesiastica ma il passo fu breve e lo fecero presto i suoi successori: se la *potestas* che riguarda le cose di lassù necessariamente è superiore a quella delle cose di quaggiù, aggiungendo l'idea agostiniana (e paolina) di Dio unico detentore della *potestas*, le rivendicazioni ecclesiastiche trovarono un solido fondamento su cui basarsi, operazione portata avanti tra VI e VII secolo soprattutto da Gregorio Magno ed Isidoro di Siviglia. In oriente invece, grazie alla stabilità politica dell'impero, non ci fu spazio per questo tipo di rivendicazioni da parte ecclesiastica né un eccessivo potere da parte dei sovrani (come accadde in alcune momenti in occidente): il rapporto rimase essenzialmente di collaborazione in una sorta di sintesi fra dualismo gelasiano e cesaropapismo eusebiano.

11 Cfr. RIZZI Marco, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 106-111.

II. L'agostinismo politico medievale

Nel 1934 venne pubblicata un'opera che divenne un classico negli studi sull'argomento, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge* di Henri Xavier Arquillière. L'assunto di base, citando lo stesso autore (*Rèflexions sur l'essence de l'Augustinisme politique*, in *Augustinus Magister*, vol. II, Paris, Etudes Augustiniennes, pp. 991-1001), è che Agostino tende «ad assorbire l'ordine naturale in quello soprannaturale»¹² e ciò vale anche per l'ordinamento politico. Nel medioevo però «ciò che era solamente un'inclinazione nella mente del pensatore africano è divenuta una dottrina singolarmente vivace».¹³ In altre parole le dottrine politiche medievali non sono pienamente agostiniane ma sicuramente non si può contestare il fatto che Agostino sia stato il loro ispiratore.

Paolo Brezzi riassume così la tesi centrale dello studio di Arquillière:

nell'Alto Medioevo scomparve l'idea stessa di uno Stato autonomo ed ebbe vita invece un'organizzazione civile tutta permeata di valori extratemporali perché era sussunta in un ordinamento mondiale incarnato nella Chiesa cattolica romana.¹⁴

Questa sarebbe la teoria fatta propria da pontefici come Gregorio VII, Innocenzo III e Bonifacio VIII.

Tornando ad Agostino si può notare come molte “deviazioni” dal suo pensiero abbiano origine in realtà da ambiguità del suo stesso pensiero perché da un lato il vescovo di Ippona, riflettendo sul fine ultimo dell'uomo (come già mostrato sopra) nega qualunque intervento dell'autorità secolare nella salvezza degli uomini; dall'altro, con un realismo politico spesso rintracciabile negli scritti agostiniani¹⁵, lo Stato svolge

12 BREZZI Paolo, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico» (alto) medievale*, “Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè”, Augustinianum, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», n° 1-2, vol. XXV (1985), p. 235.

13 Brezzi, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico»*, p. 236.

14 Brezzi, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico»*, p. 237.

15 Cfr. GRASSI Onorato, *Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo

comunque un'opera utile durante questa vita per mantenere l'ordine e la pace (a volte, se necessario, con metodi coercitivi, che Agostino stesso vide messi in pratica). In ogni caso però mai si potrà parlare di uno “Stato cristiano” su modello costantinopolitano o come si pensò in occidente nei secoli successivi: in accordo con la tesi proposta da Robert Dodaro¹⁶, appare chiaro che Agostino non pensa ad un ordine politico ideale ma formula un ideale di *statista cristiano*, che cerchi di armonizzare la ricerca dei beni temporali con quella dei beni eterni, sotto la guida della virtù politica che proviene solo da Cristo. Lo statista cristiano quindi «governa la città terrena con lo sguardo saldamente fisso ai beni eterni della città celeste»¹⁷ (intendendo la città terrena come comunità politica). I cristiani impegnati in politica potranno così mostrare un ordine sociale alternativo a quello che normalmente regola la vita in questo mondo, che «apprezza i benefici duraturi della giustizia e della fede al di sopra dell'acquisizione di un temporaneo vantaggio militare o economico»,¹⁸ A supporto di questa idea può essere citata l'opera di Isidoro di Siviglia: *rex a regendo*, una carica è giustificata se chi la detiene ne fa uso con saggezza. Conseguenza di questo principio è che l'impero universale e cristiano non è più necessario perché l'unità dei cristiani non è prima di tutto politica ma spirituale, visibile nel mondo attraverso la Chiesa cattolica. Sembra tornare qui l'idea agostiniana che il “male minore”, per limitare al massimo guerre, conflitti ed ingiustizie, sia la presenza non di un grande stato (che fer forza di cose finirebbe per essere oppressivo verso i popoli conquistati) ma di piccole realtà politiche.

In epoca carolingia l'ideale di unità spirituale cedette il posto ad una molto più concreta idea di unità politica della cristianità, funzionale alle aspirazioni dei re franchi, concretizzatasi con Carlo magno ma già anticipata dal padre Pipino, consacrato re mediante l'unzione sacra allo stesso modo dei re d'Israele. Carlo fu influenzato, oltre dal confronto con la corte di Costantinopoli, soprattutto da Alcuino di York che, riconoscendo la distinzione gelasiana tra le due *potestas*, afferma che il re ha ricevuto

Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. IV, pp. 133-142.

16 Cfr. DODARO Robert, *I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*, “Etica & Politica” (rivista elettronica del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Trieste, <http://www2.units.it/~etica/2007_2/DODARO.pdf>), 9 (2007), pp. 38-45.

17 Dodaro, *I fondamenti teologici*, p. 42.

18 Dodaro, *I fondamenti teologici*, p. 43.

un dono particolare da Cristo ed ha il compito di difendere la cristianità dai nemici esterni (giustificando l'espansionismo di Carlo a danno ad esempio dei sassoni) e dai nemici interni (ovvero dalle deviazioni dalla giusta dottrina e condotta morale, giustificando la supervisione regia negli affari ecclesiastici).¹⁹ Il re è *vicarius Dei*, definizione utilizzata per la prima volta dall'Ambrosiaster parallelamente a quella del vescovo come *vicarius Christi*.²⁰ Questa superiorità del re sui vescovi è ribadita da altre fonti, come una lettera del 775 del monaco Catulfo a Carlo:

O mio re, ricordati sempre, con timore e amore di Dio Re, che tu sei stato posto in sua vece al di sopra di tutte le sue membra per custodirle e reggerle, e per rendere conto nel giorno del giudizio anche di te. E il vescovo sta al secondo posto, fa soltanto le veci di Cristo.²¹

Importante è poi, nel IX secolo, la lettura degli *spaecula principis*, testi indirizzati ai re in cui si presenta la figura del sovrano ideale, come ad esempio la *Via Regia* di Smaragdo abate di St. Michel (815) ed il *De institutione regia* di Giona vescovo di Orléans (830), entrambi indirizzati a Ludovico il Pio. Giona in particolare riprende la lettera di Gelasio ad Atanasio enfatizzando però la responsabilità dei vescovi di fronte a Dio, ponendoli in una posizione privilegiata. L'ordinamento politico resta però importante in vista della salvezza finale, in un forte rapporto di collaborazione con la Chiesa, rimanendo quindi distante dal pensiero agostiniano originale.

Dell'855 circa è il *Liber de rectoribus christianis* di Sedulio Scoto, scritto per Lotario II o Carlo il Calvo, di posizione fortemente favorevole all'autorità regia, mentre dell'873 è il *De regis persona et regio ministerio* di Incmaro vescovo di Reims, consigliere di Carlo il Calvo. Quest'ultimo trattato invece torna su posizioni molto più vicine ad Agostino incentrandosi sulla figura di Cristo re-sacerdote che unisce le due *potestas*, fondatore della Chiesa che è sovraordinata e superiore al potere secolare.

19 Cfr. ALCUINO DI YORK, *Lettera XVII* in *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolae IV, p. 48 e *Lettera XCIII* in M.G.H., Epistolae IV, p. 137.

20 AMBROSIASER, *Questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento* 35, testo latino in *Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, a cura di A. Souter, Wien, Temsky, 1908.

21 Rizzi, *Cesare e Dio*, p. 114: «Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est» (M.G.H., Epistolae IV, p. 503).

III. Gregorio VII

La lotta per le investiture fu uno scontro, culminato a cavallo tra XI e XII secolo, tra i due poteri (papato ed impero) che, definendosi universali, si contendevano la supremazia politica ed ideologica sull'occidente cristiano. I due protagonisti furono Ildebrando di Soana, eletto papa nel 1073 con il nome di Gregorio VII, e l'imperatore Enrico IV.

Di Gregorio VII in particolare ci sono rimasti diversi scritti, fra i quali spicca il *Dictatus papae* del 1075, in cui viene affermata con forza la superiorità dell'autorità papale su tutti gli altri poteri secolari ed all'interno della Chiesa che in quel periodo aveva un urgente bisogno di riforme, minata al suo interno da un clero, a partire dai vescovi, tutt'altro che retto e disciplinato, molto incline alla simonia (con un sempre maggiore controllo da parte dei signori laici) ed al concubinato.

Non meno importanti del *Dictatus papae* sono due lettere, del 1076²² e del 1081²³, indirizzate ad Ermanno vescovo di Metz. Qui ci si soffermerà sulla prima seguendo il ragionamento proposto da Claudio Leonardi nel suo saggio *Agostino e il Medioevo*.²⁴

Ermanno era uno dei vescovi tedeschi più fedeli a Gregorio ed alla sua riforma ecclesiastica in una regione, la Lotaringia, in cui il contrasto tra filopapali e filoimperiali era molto acceso. La rottura fra Gregorio VII ed Enrico IV si consumò all'inizio del 1076 quando a Worms, il 24 gennaio, i vescovi tedeschi di parte imperiale dichiararono il papa indegno rifiutandosi di portargli obbedienza. La risposta di Gregorio non si fece attendere ed il 14 febbraio scomunicò Enrico. L'anno seguente a Canossa, tra il 25 ed il 28 gennaio, papa ed imperatore si riconciliarono.

La lettera ad Ermanno del 25 agosto 1076 è importante perché mostra un pensiero

22 GREGORIO VII, *Lettera IV, 2* in *Das Register Gregors VII*, M.G.H., *Epistolae selectae* II/1, Berlino, Caspar, 1920, pp. 293-297.

23 GREGORIO VII, *Lettera VIII, 21* in *Das Register Gregors VII*, M.G.H., *Ep. Sel.* II/1, pp. 544-563.

24 Cfr. LEONARDI Claudio, *Agostino e il medioevo. Una lettera di Gregorio VII a Ermanno di Metz* in *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso* a cura di Elena Cavalcanti, Roma, Herder, 1996, pp. 361-366.

di Gregorio che non può essere considerato tradizionale e non è in linea con il pensiero politico a lui immediatamente precedente:

Ma forse gli uomini, di cui s'è parlato, vogliono intendere che, quando Dio ha affidato a san Pietro la sua Chiesa, dicendo tre volte: «Pasci le mie pecore», ha escluso i re. Perché non vanno avanti e invece arrossendo si fermano? Perché Dio, quando diede a san Pietro soprattutto il potere di legare e sciogliere in cielo e in terra non escluse nessuno, non sottrasse nulla al suo potere.²⁵

Il pensiero che Gregorio espone ad Ermanno è la ripresa di un agostinismo (anche se Agostino non viene mai espressamente citato) che, con l'ascesa dei carolingi, era stato messo da parte a favore di una più conciliante posizione gelasiana (e talvolta più marcatamente filoimperiale). Gregorio rimette in luce la profonda contrapposizione tra le due città che si riflette nelle due *potestas* regale e sacerdotale:

Ma forse pensano che la dignità regale sia superiore a quella episcopale. Dalle loro origini possono dedurre la loro differenza. L'una trovata dalla umana superbia, l'altra istituita dall'umana pietà. Quella incessantemente si impadronisce di una gloria vana, questa aspira sempre alla vita celeste.²⁶

Questa affermazione è ben più di una dichiarazione di superiorità, è una dichiarazione di inconciliabilità tra le due *potestas*, prospettiva diversa ad esempio dal *Dictatus papae* che si rifà in maniera molto più evidente all'eredità di Gelasio e dei suoi principali interpreti perché pone le due giurisdizioni, secolare e spirituale, all'interno della stessa prospettiva escatologica (pur affermando la netta superiorità della seconda).

La lettera ad Ermanno sta sempre all'interno dello sforzo compiuto da Gregorio per la *libertas ecclesiae* ma può essere considerata un'evoluzione del suo pensiero

25 EHLER Sidney Z., MORRALL John B., *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 1958, p. 61: «Sed forte hoc volunt predicti viri subintelligere, quod, quando Deus ecclesiam suam ter beato PETRO commisit dicens: 'Pasce oves meas', reges exceperit. Cur non adtendunt vel potius erubescendo confitentur, quia, ubi Deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi il cęlo et in terra, nullum exceptit, nichil ab eius potestate subtraxit» (M.G.H. Ep. sel. II/1, IV, 2, pp. 294-295).

26 Ehler, Morrall, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, p. 61: «Sed forte putent, quod regia dignitas episcopalem precellat. Ex eorum principiis colligere possunt, quantum a se utraque differunt. Illam quidem superbia humana repperit, hanc divina pietas instituit. Illa vanam gloriam incessanter captat, hæc ad cęlestem vitam semper aspirat» (M.G.H. Ep. sel. II/1, IV, 2, p. 295).

rispetto al *Dictatus papae*: in questo caso l'indipendenza della Chiesa non avviene guidando l'istituzione politica, assumendone in qualche modo i caratteri e le prerogative, ma dichiarando di essere un'altra cosa, allontanandosi da una concezione teocratica tradizionale e rafforzando al massimo l'aspetto spirituale della propria missione, che avvenendo nel mondo ed in questa vita ha bisogno di una gerarchia e di un'istituzione:

Il punto determinante rimane tuttavia questo, nella linea di Agostino: l'affermazione che la Chiesa è cosa diversa e contraria al potere politico e viceversa, che il vescovo è dignità diversa e contraria a quella del re, diversa e contraria perché c'è un legame tra il potere politico e il potere che Satana esercitò sul mondo mediante l'*amor sui ipsus*.²⁷

Leonardi chiude il suo saggio con una teoria forse arditata ma per questo interessante: Gregorio, contrapponendo (sulla scia di Agostino) i due poteri e rendendoli entità del tutto diverse, crea le basi e le condizioni per una Chiesa libera e per uno Stato laico creando in qualche modo l'occidente. È un'idea che lo stesso Gregorio molto probabilmente non considerò e che infatti emerse solo in epoche successive, ma non si può escludere che una delle origini della moderna concezione di «libera Chiesa in libero Stato» possa essere ritrovata proprio in un momento storico in cui si è soliti affermare che, su questo tema, si pensasse ed accadesse il contrario.

²⁷ Leonardi, *Agostino e il medioevo*, p. 365.

Bibliografia

EHLER Sidney Z., MORRALL John B., *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 1958 [ed. orig. *Church and State through the centuries*, London, Burns & Oates, 1954].

COTTA Sergio, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960.

BREZZI Paolo, *Considerazioni sul cosiddetto «agostinismo politico» (alto) medievale*, "Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè", Augustinianum, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», n° 1-2, vol. XXV (1985), pp. 235-254.

TABACCO Giovanni, *Autorità pontificia e Impero in Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 209-242 [ed. orig. in *Le istituzioni ecclesiastiche della società cristiana nei secoli XI-XII: papato, cardinalato ed episcopato*, Atti della V settimana internazionale di studio, Milano, 1974, pp. 123-150].

GRASSI Onorato, *Il male 'storico' e la 'giusta' pace in Agostino* in *Il mistero del male e la libertà possibile. Atti del VII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, vol. IV, pp. 133-142.

LEONARDI Claudio, *Agostino e il medioevo. Una lettera di Gregorio VII a Ermanno di Metz* in *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso* a cura di Elena Cavalcanti, Roma, Herder, 1996, pp. 361-366.

MERTENS Dieter, *Il pensiero politico medievale*, trad. di Maurizio Merlo, Bologna, il Mulino, 1999 [ed. orig. *Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a.M., Fisher

taschenbuch Verlag, 1996, pp. 143-238].

BRANDT Hartwin, *L'epoca tardoantica*, trad. di Alessandro Cristofori, Bologna, il Mulino, 2005 [ed. orig. *Das Ende der Antike*, München, Beck, 2001].

DODARO Robert, *I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città*, "Etica & Politica" (rivista elettronica del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Trieste, <http://www2.units.it/~etica/2007_2/DODARO.pdf>), n° 2, vol. IX (2007), pp. 38-45.

SCATTOLA Merio, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007.

RIZZI Marco, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

TABACCO Giovanni, *Le relazioni fra i concetti di potere temporale e potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, 2ª ed, Firenze, University Press, 2010 [ed. orig. Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, n° 5, vol. 2 (1950)].