Imperialiter

# *Il sovrano e la Chiesa*

# *Le souverain et l'Église*

a cura di
Fulvio Delle Donne, Annick Peters-Custot

BUP
Basilicata University Press

Imperialiter

1

*Direzione scientifica*

Fulvio Delle Donne (Univ. Basilicata); Bernardo J. García García (Univ. Complutense Madrid); Benoît Grévin (CNRS/EHESS, CRH); Corinne Leveleux-Teixeira (Univ. Orléans); Yann Lignereux (Univ. Nantes); Francesco Panarelli (Univ. Basilicata); Annick Peters-Custot (Univ. Nantes).

Tutti i testi pubblicati sono vagliati, secondo le modalità del "doppio cieco" (*double blind peer review*), da non meno di due lettori individuati nell'ambito di un'ampia cerchia internazionale di specialisti.

In copertina: Cristo incorona re Ruggero II d'Altavilla, Chiesa di Santa Maria dell'Ammiraglio (Martorana), Palermo

# *Il sovrano e la Chiesa*

# *Le souverain et l'Église*

a cura di

Fulvio Delle Donne, Annick Peters-Custot

BUP
Basilicata University Press

Il sovrano e la Chiesa = Le souverain et l'Église / a cura di Fulvio Delle Donne, Annick Peters-Custot. – Potenza: BUP - Basilicata University Press, 2022. – 160 p.; 24 cm. – (Imperialiter; 1)

ISSN: 2785-7905
ISBN: 978-88-31309-16-5

940.1 CDD-23

© 2022 BUP - Basilicata University Press
Università degli Studi della Basilicata
Biblioteca Centrale di Ateneo
Via Nazario Sauro 85
I - 85100 Potenza
https://bup.unibas.it

Published in Italy
Prima edizione: settembre 2022
Gli E-Book della BUP sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

# SOMMARIO

Corinne Leveleux-Teixeira, Annick Peters-Custot, *Introduction* ..... 7

*Imperialità e teocrazia* ..... 23

Philippe Blaudeau, *Demande de pardon et pénitence impériales, le moment tardo-antique (379-565)* ..... 25

Fanny Madeline, *Résistances et actes de soumission des rois d'Angleterre aux souverains pontifes, de Guillaume le conquérant à Jean sans Terre (1066-1216)* ..... 39

Francesco Panarelli, *«Tyrannus-Rex-Imperator»: i sovrani normanno-svevi e la Chiesa del Regno di Sicilia* ..... 55

Fulvio Delle Donne, *Alfonso d'Aragona, il Magnanimo: tra politica papale e aspirazioni imperiali* ..... 73

*Papato e imperialità* ..... 87

Nicolangelo D'Acunto, *Alle origini della "imperializzazione" del papato (secc. XI-XII)* ..... 89

Pietro Silanos, *«Papa est verus imperator et imperator vicarius eius». Linguaggi e rituali del potere del papa* ..... 113

Bénédicte Sere, Humiliter, humiliariter*? Déposition et abdication des papes comme offense à l'impérialité (1394-1417)* ..... 143

*Gli Autori* ..... 157

CORINNE LEVELEUX-TEIXEIRA
ANNICK PETERS-CUSTOT

# *Introduction*

Les contributions de ce volume sont issues de la première des nombreuses rencontres scientifiques – moins nombreuses, toutefois, que nous l'espérions, la crise sanitaire ayant placé, dès mars 2020, un déplaisant *scrupulus* dans les rouages bien huilés d'une mécanique scientifique jusqu'alors très efficace – qui ont scandé les cinq années du programme de Recherches «*Imperialiter*. Le gouvernement et la gloire de l'Empire à l'échelle des royaumes chrétiens, XII^e^-XVII^e^ siècle». Il nous paraît par conséquent important de revenir pour commencer sur la genèse de ce programme scientifique, et sur la méthodologie qu'il a initialement voulu suivre avant de prendre un autre chemin[1].

L'idée de ce programme est née d'un double constat historiographique: d'une part, l'historiographie des Empires connaît un notable succès lié à la perte de confiance dans l'État-nation et dans la *reductio ad unum* que ce dernier paraît imposer aux diversités linguistiques, culturelles et religieuses. Ce regain d'intérêt est tel qu'a émergé un champ spécifique, «l'impériologie»[2], dont le crédit se diffuse dans le public[3]. Si l'Empire par excellence (l'Empire romain) profite de ce déploiement, les Empires médiévaux et modernes bénéficient eux aussi de développements historio-

[1] On trouvera une brève présentation sous forme d'entretien dans le carnet en ligne de l'École française de Rome, «À l'école de toute l'Italie», à l'adresse suivante: https://efrome.hypotheses.org/718.

[2] *Imperiology: From Empirical Knowledge to Discussing the Russian Empire*, dir. K. Matsuzato, Hokkaido-Pagden 1995. J. Burbank, F. Cooper, *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris 2011 (éd. or. Princeton 2010).

[3] On relèvera le thème des *Rendez-vous de l'Histoire de Blois* consacré, en 2015, aux Empires.

graphiques novateurs, qui attestent que l'Empire resta le modèle politique principal, tant à travers l'Empire passé et dépassé (l'Empire romain chrétien) qu'au miroir des Empires médiévaux et modernes (Empires carolingien, romain germanique, ou romain d'Orient, Empire napoléonien[4]). D'autre part, de très récentes études montrent que l'impériologie commence à toucher l'histoire des États de statut non impérial: on mentionnera pour l'époque médiévale des travaux sur la Péninsule ibérique[5], le royaume de Sicile[6], le royaume anglais, de l'époque anglo-normande (l'Empire «trans-Manche[7]), aux Plantagenêts[8]. Ce renouvellement touche les constructions royales d'époque moderne[9], dont la France: la conception admise de la construction du discours absolutiste est revue par l'étude de la politique linguistique des souverains[10], tandis que le nouveau concept de «Monarchie universelle» suscite des débats dont notre projet ne saurait faire l'économie[11]. Déclinée traditionnellement dans l'espace ibérique, il trouve dans la France du second XVII^e^ siècle une acclimatation

[4] On se réfère entre autres aux travaux d'Aurélien Lignereux.

[5] H. Sirantoine, *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le Royaume de León (IX^e^-XII^e^ siècle)*, Madrid 2012.

[6] A. Nef, *Imaginaire impérial, empire et œcuménisme religieux: quelques réflexions depuis la Sicile des Hauteville*, «Cahiers de Recherches médiévales et humanistes», 24 (2012), pp. 227-249. A. Peters-Custot, *Cultural Policy and political ideology: how Imperial was the Norman Realm of Sicily?*, in *Ideologies and Identities in the Medieval East Roman World*, dir. Y. Stouraitis, Edinburgh 2022, pp. 367-386. F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*, Roma 2015.

[7] D. Bates, *The Normans and Empire*, Oxford 2013.

[8] F. Madeline, *Les Plantagenêts et leur Empire. Construire un territoire politique*, Rennes 2014.

[9] A. Pagden, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-1800*, New Haven-Weber 2013; A. Musi, *L'impero dei vicerè*, Bologna 2013; H. Merlin-Kajman, *La langue est-elle fasciste? Langue, pouvoir, enseignement*, Paris 2003.

[10] P. Cohen, *Penser un empire de Babel. Langues et célébration du pouvoir royal dans le monde atlantique français XVI^e^-XVII^e^ siècles*, dans *Français? La nation en débat entre colonies et métropole, XVI^e^-XIX^e^ siècle*, dir. C. Vidal, Paris 2014, pp. 35-54; P. Serna, *Toute révolution est guerre d'indépendance*, dans *Pour quoi faire la révolution?*, cur. J.-L. Chappey *et alii*, Marseille 2012, pp. 19-49.

[11] F. Bosbach, Monarchia Universalis. *Storia di in concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milano 1988.

certaine quoique problématique et devient, comme le montre le travail récent de Charles-Edouard Levillain[12], un point nodal de la réflexion politique européenne informant les expériences et les théories de la souveraineté tant italiennes, qu'anglaises et hollandaises. Cette approche rejoint du reste un mouvement, plus large, d'opposition au «nationalisme méthodologique»[13].

Partant de ces constats, la réflexion menée autour de la conception de ce programme scientifique tourna initialement autour de la question des «pseudo-empires», des empires qui en taisent le nom, ou de l'horizon impérial des États occidentaux, pour le dire autrement, et de la recherche des caractéristiques assignées aux empires et qui migrèrent, du Moyen Âge au milieu de l'époque moderne, dans une dynamique de captation et d'appropriation de signes, d'images, de références, dans des constructions politiques dont le souverain (individuel ou collectif) ne prenait pas le titre d'empereur: les royaumes, mais aussi (peut-être), les cités telles que Venise ou le duché de Milan et bien sûr les États pontificaux – et plus largement l'Église grégorienne dans son ensemble – de Grégoire VII à Boniface VIII, avec pour acmé le pontificat d'Innocent III, *verus imperator*. Dans la recherche *a priori* de ces signes, la relation spécifique du souverain avec l'institution ecclésiale, dans la lignée de l'Empire romain chrétien, référence fondatrice sinon écrasante pour les empires ultérieurs dans l'espace considéré, a d'emblée paru fondamentale. Elle fut donc l'objet du colloque d'ouverture du programme, qui s'est tenu à l'École française de Rome en septembre 2017. Ce qui nous amène, immanquablement, à évoquer les méthodes de travail déployées pour *Imperialiter*.

Au fur et à mesure des rencontres thématiques qui se sont déroulées au cours du programme, sur les questions de l'autorité ecclésiale du souverain (Rome, 2017), des stratégies et rythmes de l'impérialité (Oxford, juin 2018), sur les langues du souverain (Madrid, octobre 2018), sur la dimension eschatologique de l'im-

[12] Ch.-E. Levillain, *Le procès de Louis XIV. Une guerre psychologique*, Paris 2015.

[13] A. Wimmer, N. Glick-Schiller, *Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building Migration and the Social Sciences*, «Global Networks», 2-4 (2002), pp. 301-334. Nous remercions Camille Rouxpetel pour l'indication de cette importante réflexion méthodologique.

périalité (Paris, 2019) et sur la gloire impériale (Nantes, juin 2021), la réflexion collective a évolué au fur et à mesure, considérant des points déterminés d'avance (la gloire), découvrant des problématiques initialement omises (l'eschatologie) et mettant au jour une notion herméneutique fondamentale, celle de l'«impérialité seconde». Pour reprendre brièvement la définition de cette notion, dont on trouvera ailleurs une description plus consistante[14], si on considère «qu'il existe des éléments spécifiques aux États impériaux et aux empereurs: des qualités, des institutions, des représentations, des ambitions, des fonctions, des manifestations. On appellera «impérialité» l'ensemble de ces critères impériaux, qui sont précisément l'objet des grands chantiers d'analyse comparée et transpériodique des empires […]. L'«impérialité seconde» désigne dès lors les caractéristiques et manifestations impériales lorsqu'elles sortent des empires et sont appropriées par des constructions politiques non-impériales: royaumes, cités-États, papauté». Catalogue de références idéologiques et performatives, systèmes d'organisation du gouvernement, investissement du théologico-politique, modes de représentation du monarque, ou processus de performance du souverain ou du droit, l'Empire reste l'horizon majeur des monarchies, un horizon possible, rémanent, en réserve, réactivé par moments, par endroits, par morceaux, mais que l'Europe occidentale, au fond, n'oublie jamais, tant est forte, tant est infinie la capacité de cette notion à investir le champ du politique.

Nous avions donc ainsi notre objet premier et, en biais, un dessein secondaire: celui de contourner la difficulté à définir les empires, à restreindre la notion d'empire dans une délimitation conceptuelle unique, ce qui ne semble guère réalisable à l'échelle de l'ensemble de ses manifestations historiques sans projeter sur les constructions impériales précises à la fois l'hyper-modèle envahissant que représente l'Empire romain, et les anachroniques empires coloniaux et post-coloniaux contemporains avec leur cortège de caractéristiques associées – hégémonie, exploitation, impérialisme, colonisation… L'étude de l'impérialité seconde,

[14] A. Peters-Custot, *Le royaume normand de Sicile, cas d'école de l'impérialité royale?* dans le volume de la collection *Imperialiter* consacré aux stratégies et rythmes de l'impérialité (actes des journées d'Oxford, réunies en juin 2018).

dûment contextualisée, a permis en effet de mettre au jour non pas une définition toute faite de l'empire mais ce qui, pour les contemporains des époques médiévale et moderne, paraissait politiquement efficace dans l'empire et donc digne d'une réappropriation qui ne passait pas forcément par l'accaparement du titre et de la dignité associés. Réfléchir sur l'impérialité des royaumes, c'est donc, aussi, explorer de biais la nature de l'Empire, ou les natures historiques de l'Empire, et les ressorts de son efficacité aux yeux des contemporains. C'est considérer que l'Empire a donné naissance à une multitude d'expériences impériales hors de lui-même, et qu'il constituait une idée politiquement performante, dont il est possible de lier l'efficacité (et donc la reproduction à diverses échelles de l'organisation politique) à une rationalité qu'il convient absolument de distinguer de l'impérialisme, de la domination unilatérale, de la conquête violente, qui apparaissent malgré tout chez les historiens, et bien souvent au prix d'une lecture rétrospective de la documentation, et d'anachronisme dument constitués.

Du point de vue de la méthode, le programme n'était pas piloté par un unique collègue, mais collégialement, par une équipe restreinte mais permanente de quatre puis six historiens: Fulvio Delle Donne et Francesco Panarelli, de l'Université de Basilicate; Bernardo García García, de l'Universidad Complutense de Madrid; Yann Lignereux et l'auteure de ces lignes, du CRHIA (Université de Nantes, désormais Nantes Université); auxquels se sont joints rapidement Corinne Leveleux-Teixeira, de l'Université d'Orléans, et Benoît Grévin, du CNRS. C'est collégialement que ce groupe a défini le programme et sa méthode aventureuse, à savoir une succession de rencontres scientifiques sur les quatre premières années du programme, et dont le fruit éditorial, à savoir le livre final sur l'impérialité des souverains, constituerait l'objet unique de la cinquième année. Il avait donc été décidé au départ de ne pas procéder, de manière classique, par colloques suivis d'actes de colloques, mais par projection collégiale d'un travail collectif sur un thème aux multiples facettes. Toutefois, l'équipe a vu beaucoup d'avantages dans la proposition portée par Fulvio Delle Donne de publier des dossiers thématiques issus de ces rencontres dans une collection spécifiquement créée dans cette optique aux presses universitaires de la Basilicate (Basilicata

University Press - BUP), collection intitulée *Imperialiter*. Le livre final, quant à lui, est en cours de rédaction.

Le programme *Imperialiter* a bénéficié du soutien de nombreuses institutions, qu'il convient de nommer et remercier ici: l'École française de Rome et la Casa de Velázquez, pour commencer. *Imperialiter* fut inscrit dans les programmes de recherche de ces deux institutions, ce qui en a fait un des programmes scientifiques du réseau des Écoles françaises à l'étranger (EFE) pour la période 2017-2021. L'Université de la Basilicate, le Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique (CRHIA, U.R. 1163, Nantes Université), le Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LaMOP, UMR 8589), la Maison française d'Oxford, le Labex RESMED et le laboratoire «Orient et Méditerranée» (UMR 8167), le Collège de France, le CERHIO d'Angers (devenu TEMOS, UMR 9016), le Centre de Recherches Historiques (CRH) de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris) et le laboratoire Pouvoirs, Lettres, Normes (POLEN, E.A. 4710, Université d'Orléans) ont également soutenu ce programme pluriannuel.

Revenons à notre réflexion. Royaume et empire sont des notions qui désignent à la fois des modes d'exercice du pouvoir (c'est-à-dire des régimes politiques) et les territoires sur lesquels ce pouvoir s'exerce. Classiquement, on considère que le royaume et l'empire présentent une différence de degré (l'Empire étant une agrégation de royaumes ou de principautés quand le royaume suppose plutôt une unité d'appartenance et de gouvernement), possiblement une différence de nature (dans la structuration du pouvoir, dans son intensité voire dans sa conception même, modifiée, courbée par l'horizon d'universalité qui travaille l'empire). Par-delà le langage commun, qui dénomme sans nécessairement caractériser, il importe donc d'essayer de saisir la singularité de chacun de ces modèles.

Pour notre part, et bien avant d'espérer pouvoir proposer une synthèse, compte tenu de la richesse du matériau et de la diversité des expériences à analyser, nous avons opté pour une approche généalogique de la question, envisagée à partir de plusieurs points de vue fondamentaux: scripturaire, juridique, apologétique, patristique. Sur la longue durée, ces éléments matriciels se combinèrent différemment en Orient et en Occident, surtout après l'ef-

fondrement de l'Empire occidental. Tous jouèrent cependant un rôle dans la conception de l'impérialité en régime chrétien.

Le Nouveau Testament évoque moins la réalité de l'Empire comme instance fonctionnelle terrestre que le royaume ou le règne, c'est-à-dire la *basileia*. Quoique ce vocable relève du registre politique, il est ici investi d'un contenu presque exclusivement théologique, évoqué sur un mode souvent paradoxal, comme une sorte de point de fuite ouvert par la radicale nouveauté du Christ. La *basileia* de Dieu ou des cieux est ainsi fondamentalement ambiguë. Elle sert à nommer tout en disant l'impuissance du langage; elle vise à montrer tout en signifiant la caducité des images utilisées, subverties par l'événement de l'Incarnation. Prise dans le discours, la *basileia* est intimement liée à la prédication évangélique. Elle suggère une dynamique de conversion rendue plus impérieuse par l'accomplissement des temps[15]; Cette temporalité de l'urgence exprime plus fondamentalement une relation de proximité que le terme de la mission de Jésus transforme en une mystérieuse co-présence[16].

C'est la raison pour laquelle la signification profonde de cette *basileia* ne se livre pas *a priori* comme une chose que l'on constate mais comme un secret que l'on pressent, au prix d'une nécessaire conversion. Le recours aux paraboles n'a pas d'autre fonction que d'interroger cette réalité d'apparence anodine pour en suggérer le sens caché[17].

Cette difficulté à transmettre le message évangélique à un monde qui n'est pas prêt à le recevoir singularise l'usage néotes-

[15] *Mc.*, 1-14-15: «Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée. Il proclamait l'Évangile de Dieu et disait: "Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché: convertissez-vous et croyez à l'Évangile"». Cfr. aussi *Mt.*, 10, 5-7: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. En chemin, proclamez que le Règne des cieux s'est approché».

[16] *Lc.*, 17, 20-21: «Les Pharisiens lui demandèrent: "Quand donc vient le Règne de Dieu?" Il leur répondit: "Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas: 'Le voici' ou 'Le voilà'. En effet, le Règne de Dieu est parmi vous"».

[17] *Mt.*, 12, 10-11: «Les disciples s'approchèrent et lui dirent: "Pourquoi leur parles-tu en paraboles?" Il répondit: "Parce qu'à vous il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, tandis qu'à ceux-là ce n'est pas donné"».

tamentaire de la *basileia,* en inscrivant celle-ci dans un réseau de tensions qui, en quelque sorte, questionnent en permanence ce que ce vocable pouvait avoir de certain: la *basileia* christique, on l'a vu, est à la fois encore à venir et déjà présente; de la même façon, elle est en même temps parmi nous et «pas d'ici»[18], décrite comme une réalité céleste, loin des pesanteurs du monde et pourtant qualifiée en termes de jugement, de trône de gloire[19] et de pouvoir[20], dans une phraséologie si efficace qu'elle servira de fondement à la théocratie pontificale.

L'économie de la *basileia* évangélique est avant tout sotériologique, mais elle use d'un vocabulaire ambigu qui ouvre à l'interprétation ultérieure un réservoir riche de possibles effets politiques. Certes, la *basileia* sert à désigner métaphoriquement la réalité incompréhensible du salut. Mais ce faisant, elle recycle une terminologie classique qu'elle subvertit pour donner naissance à une nouvelle grammaire politique. Le terme de «royaume» sera désormais chargé de ce sens inédit, porté par la prédication évangélique et la relecture paulinienne.

Le discours spécifiquement développé par le christianisme à l'égard du politique, endossé par Paul en particulier, est au départ assez vague: «Il n'est pas de pouvoir (*exouseia*) qui ne vienne de Dieu» (Rm, 13, 1). Dans un premier temps, cependant, et tant

[18] *Jn.*, 18, 33-37: «Pilate rentra donc dans la résidence. Il appela Jésus et lui dit: "Est-ce toi le roi des Juifs?" Jésus lui répondit: "Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi?» Pilate lui répondit: "Est-ce que je suis Juif, moi? Ta propre nation, les grands prêtres t'ont livré à moi! Qu'as-tu fait?». Jésus répondit: "Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, les miens auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux mains des autorités juives. Mais ma royauté, maintenant, n'est pas d'ici"».

[19] *Mt.*, 25, 31-32: «Quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges, alors il siégera sur son trône de gloire. Devant lui seront rassemblées toutes les nations, et il séparera les hommes les uns des autres, comme le berger sépare les brebis des chèvres».

[20] *Mt.*, 16, 17-18: «Reprenant alors la parole, Jésus lui déclara: "Heureux es-tu, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux. Et moi, je te le déclare: Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et la Puissance de la mort n'aura pas de force contre elle. Je te donnerai les clés du Royaume des cieux; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux"».

que l'interprétation littérale de l'*Apocalypse*, explicitement dirigée contre Rome, eut court, il ne fut pas possible de produire un discours chrétien autre que très hostile à l'égard de l'Empire, ou du moins indifférent, puisque de toute façon la Parousie était proche. C'était le discours des Pères apostoliques. Peu à peu, l'espérance eschatologique, fondamentale au début, s'estompa pour donner naissance à une théologie politique favorable à l'Empire romain, qui joua d'abord, de la coïncidence chronologique entre la naissance de l'Empire augustéen et l'Incarnation. Tertullien et Origène notamment exposèrent cette simultanéité providentielle, qui exprime le rôle, lui aussi providentiel, dévolu à l'Empire romain chargé d'établir la paix pour que les apôtres puissent enseigner aux nations: «en effet une doctrine de paix ne peut se répandre que si la paix règne effectivement» (Origène, *Contre Celse*). Quant à Tertullien, il semble avoir poursuivi trois objectifs principaux à l'égard de l'Empire:

> Le découpler du paganisme, car les conquêtes ne sont pas le fait des dieux. Ce point est particulièrement important dans la perspective d'une relecture chrétienne de *l'imperium*, qui suppose, au moins à titre subsidiaire, une relégation de la bénédiction jovienne.
>
> Inscrire l'historicité impériale dans le projet providentiel[21];
>
> Humaniser le pouvoir impérial et le renvoyer à une dimension exclusivement terrestre[22].

[21] *Apologétique*, XXXII: «Nous savons en effet que la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière et la clôture du temps elle-même, qui nous menace d'horribles calamités, n'est retardée que par le répit accordé à l'Empire romain». Cfr. 2 *Thess.*: 2, 6-8. Dans son *Ad Scapulam*, 2 Tertullien évoque l'idée que l'Empire romain durera ce que durera le monde.

[22] *Apologétique*, XXX, 3: «L'empereur n'est grand qu'autant qu'il est inférieur au ciel. Il est en effet lui-même la chose de celui à qui le ciel et toute créature appartiennent. Il est empereur par celui qui l'a fait homme avant de le faire empereur; son pouvoir a la même source que le souffle qui m'anime». («Inde est imperator, unde et homo antequam imperator; inde potestas illi, unde et spiritus»). XXXIII, 3: «Je n'appellerai pas l'empereur "dieu" ou parce que je ne sais pas mentir, ou parce que je ne voudrais pas me moquer de lui, ou parce qu'il ne voudrait pas lui-même être appelé Dieu. S'il est homme, il est de son intérêt de le céder à Dieu. Il lui

Pour sa part, dans sa *Démonstration évangélique,* Eusèbe de Césarée déploie l'ordre des synchronies providentielles: celle qui lie Auguste et Hérode, la fin de la polyarchie avec la fin du polythéisme, la paix établie par l'Empire et la paix du Christ promue par l'Évangile et, dans la *Préparation évangélique*, Eusèbe conclut sur le lien essentiel entre la *pax Christiana* et la *pax Romana*, entre la royauté divine et la royauté terrestre.

Royauté, effectivement: les textes apologétiques des Pères visent essentiellement, à cette époque, à montrer que le christianisme n'est pas corrosif pour l'Empire, et pour cela à mener une stratégie d'évitement, de distinction des champs entre le terrestre et le spirituel, entre l'*imperium* et le *regnum*.

S'agissant de l'Empire, et même si la forme impériale traverse l'histoire et les sociétés humaines et n'est pas propre à l'histoire occidentale, il faut toutefois souligner la spécificité que l'héritage romain a établie dans l'idée occidentale d'Empire et, évidemment, il faut partir de cette singularité pour expliquer l'attractivité de l'idée impériale auprès de toute construction politique occidentale. Car au bout du compte, seule la langue latine dispose d'un terme spécifique pour désigner cette réalité qu'on ne saurait confondre avec la souveraineté ou la royauté, et qui est l'*imperium*. Encore ce terme a-t-il une longue histoire, marquée par de profondes évolutions. La catégorie juridique *d'imperium*, qui a donné le mot «empire» semble avoir été acclimatée à Rome par les rois étrusques, qui lui donnèrent ses traits fondamentaux[23]. D'abord, *l'imperium* n'était pas un pouvoir délégué par la cité mais était censé découler d'un acte de nature sacrée, la prise d'auspice à laquelle le roi procédait lui-même[24]. Sorte de puissance absolue,

suffit d'être appelé empereur; c'est aussi un grand nom que celui-là, car il est donné par Dieu. Dire qu'il est dieu c'est lui refuser le titre d'empereur: sans être homme il ne peut être empereur» («Satis habet appellari imperator: grande et hoc nomen est, quod a Deo traditur. Negat illud imperatorem qui deum dicit: nisi homo sit, non est imperator»).

[23] *Dictionnaire de l'Antiquité*, dir. J. Leclant, Paris 2005, art. *Imperium* (Ph. Cocatre), pp. 1126-1127.

[24] Cfr. travaux d'A. Magdelain, notamment: *'Jus, imperium, auctoritas'. Études de droit romain*, Rome 1990 (Collection de l'École française de Rome, 133), 2015², préface pp. XXII-XXIII: «À la suite du prototype romuléen, à chaque avènement royal, à chaque entrée en charge des consuls, selon la

*l'imperium* n'était pas strictement défini. Son expression ultime était le pouvoir de contrainte (*coercitio*) que le roi exerçait sur les citoyens et qui allait jusqu'au droit de les faire mettre à mort. Enfin, l'attribution de cette puissance jovienne s'accompagnait d'un appareil extérieur destiné à la rendre visible: les licteurs, le siège curule, le manteau écarlate, le sceptre et la couronne. Après la chute des Tarquin, *l'imperium* royal persista mais il fut désormais réservé aux magistrats supérieurs de la cité (consuls, préteurs, dictateur le cas échéant) et subit concomitamment un processus d'encadrement juridique et de restriction dont témoignent par exemple l'annualité et la collégialité des magistrats, l'autorisation de prendre les auspices ou la création du tribunat de la plèbe.

A l'inverse, la multiplication des conquêtes et la gestion coloniale des territoires soumis donnèrent à ce pouvoir une portée nouvelle associée à une dimension de plus en plus territoriale. La mise en place d'un *imperium* proconsulaire fut l'opérateur principal de cette évolution. Soustrait aux limitations qui touchaient *l'imperium* «originaire» (en particulier l'annualité), cet *imperium* proconsulaire joua un rôle majeur dans la crise de la République et la formulation juridique de l'empire. Depuis Auguste, *l'imperator* fut en effet investi d'un *imperium* proconsulaire personnel, détaché de toute magistrature comme de toute limitation territoriale. Ou, pour le dire autrement, *l'imperium* de l'empereur s'étendit désormais à l'empire, lui permettant de commander toutes les légions, de gouverner tous les peuples, les cités, les provinces et de développer un nouveau pouvoir juridictionnel fondé sur sa nature unique de «loi vivante».

Juridiquement, *l'imperium* désignait avant tout un pouvoir institué puis, par extension, un territoire qui trouvait son unité voire son identité dans la sujétion à ce même pouvoir. La notion

conception romaine de la continuité de *l'imperium*, le contrat avec Jupiter est renouvelé *auspicato*, et cela devait signifier, dans les temps les plus anciens, une nouvelle bénédiction de la ville. […] Il n'y a pas de transmission ininterrompue du pouvoir de tête à tête à partir de sa collation initiale. La continuité est assurée par l'absence de hiatus et non par le passage de main en main d'un précieux dépôt confié une fois pour toute au fondateur. Chaque année, l'investiture auspiciale du consul remonte à la source jupitérienne du pouvoir. Au bout d'un an, l'*auspicium* du consul entre en sommeil; mais vienne à se produire une vacance du consulat, il renait automatiquement chez les consulaires».

qualifiait donc, irrésistiblement une forme de gouvernement et une puissance juridico-politique ainsi que les moyens de coercition dont l'une et l'autre s'accompagnaient. L'empire était terrestre, terriblement terrestre. Par contraste, le règne et le royaume reçurent de leur surdétermination évangélique un contenu religieux qui renvoyait, au moins partiellement, à l'horizon céleste. On parle du *regnum* de Dieu mais de *l'imperium* des hommes. C'est là peut-être que se manifesta la spécificité occidentale: dans cette possibilité de doublon. Car le Nouveau-Testament est écrit en grec: Évangiles, Actes, Épîtres, Apocalypse, de même qu'une bonne partie de la tradition patristique. Or, le grec ignore l'*imperium* et ne connaît que la *basileia*, il ignore l'*imperator* et ne connaît que le *basileus*. Au lieu d'une stratégie de distinction, qui mette les chrétiens à l'abri d'accusations politiques, la littérature grecque déploie une théorie de l'unicité profonde du pouvoir, d'une continuité entre celui de Dieu et celui des hommes, le tout sans l'empire, qui ne peut se dire. Ne peut-on voir, dans l'absence grecque de *l'imperium,* une origine à la constitution d'ecclésiologies et d'idéologies politiques différentes entre monde latin et monde grec? Comment le monde grec a-t-il intégré l'idée d'Empire sans le mot empire? L'intégration ne put être que partielle.

Dans les Évangiles, le royaume (ou règne), en tout cas *basileia*, désigne un temps, une gloire, un avènement, mais pas un territoire. Cette caractéristique se maintient profondément chez le grand fondateur de la théologie politique chrétienne en langue grecque, Eusèbe de Césarée, en particulier dans sa *Vie de Constantin*[25], ainsi que dans son *Triakontaétérikos*, ou «Discours pour les trente ans de règne de Constantin», daté de 336[26]. Ces deux ensembles textuels sont fondateurs. La *basileia* n'y désigne jamais un territoire. Le souverain, Constantin, porte divers titres et éléments de titulature, mais celui de *basileus* peut toujours se traduire par roi, et *basileia* par règne. On constate que la langue grecque

[25] *Eusebius Werke,* I. *Über das Leben Constantins. Constantins rede an die Heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin,* ed. I.A. Heikel, Leipzig 1902 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 7); Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, ed. L. Pietri, trad. M.-J. Rondeau, Paris 2013 (Sources chrétiennes, 559).

[26] Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos*), introduction, traduction et notes de Pierre Maraval, Paris 2001.

dispose d'un équivalent pour les principaux éléments de titulature de l'empereur latin (pour *Augustus* par exemple ce sera *αὔγουστος* ou *σεβαστός* ou la variante *Μέγιστος Σεβαστὸς*) et use de quantités de termes pour désigner le détenteur de l'autorité politique suprême (*αὐτοκράτωρ* pour souverain, *despotès*, *kurios*, etc.) mais rien pour l'*imperium*, ce qui ne peut être un hasard ou un oubli. Inactif en grec, le terme reste une spécificité manifeste de l'Occident latin, dont se passe le grec, qui fonde une relation d'analogie entre le gouvernement céleste et le gouvernement terrestre par le biais de la relation entre type et archétype. Chez Eusèbe, Dieu le Père règne mais ne gouverne pas. Le *Logos* gouverne mais délègue sur terre au *basileus*. Le *basileus* gouverne sur terre par *mimèsis* (imitation) de la royauté céleste. Aimé du *Logos*, le *basileus* porte l'image de la royauté d'en-haut. La *basileia* est donc un règne qui ne règne pas, qui gouverne au nom de Celui qui seul règne, et de qui provient toute *exouseia* sur terre (Paul). Cette circulation de la royauté par le rapport entre le type et l'archétype exprime alors une théologie du politique, antérieure à l'ère juridique du politique et que reflète le vocabulaire eusèbien fondé sur l'image, l'icône, l'imitation… C'est un vocabulaire philosophique et théologique et non juridique ou institutionnel, qui construit la royauté terrestre comme produit de l'image de la royauté céleste, une royauté qui, dans les deux cas, n'est pas territorialisée car elle ne peut l'être, elle ne saurait l'être. Au bout du compte, c'est l'unicité même du terme de *basileus* et de *basileia* qui permet d'exprimer cette projection terrestre de la royauté céleste qu'est le pouvoir de Constantin «aimé du *Logos*». En d'autres termes, l'*imperium* ne vient pas brouiller cette parfaite application de la doctrine du type et de l'archétype, fondatrice de la théologie du pouvoir, et c'est exprès.

Ce détour par Eusèbe de Césarée ne peut qu'accentuer l'impression du caractère unique de l'*imperium* occidental, distinct de *regnum* / *basileia* eschatologique qui est le but et l'horizon des chrétiens. Cette distinction est d'autant plus sensible si l'on compare les conceptions d'un Eusèbe avec celle d'Isidore de Séville:

> Toute la pensée d'Isidore repose sur la substitution de l'Église à l'Empire. Dans le cadre de l'Église, la royauté n'apparaît plus comme une contrefaçon de l'Empire, à la manière de Cassiodore, mais comme le service du peuple chrétien selon la volonté divine. Surtout, la substitution de l'Église à l'Empire comme principe d'universalité et comme référence entraine un changement de concep-

> tion du monde lourd de conséquences du point de vue politique […]. L'Église, mystiquement, trouve son unité dans le royaume du Christ; mais humainement, se compose d'une multitude de cellules qui sont chacune, pleinement, l'Église […]. En concevant […] la royauté comme le service des membres du Christ, Isidore l'assimilait implicitement à l'épiscopat: à chaque peuple, au sens politique du terme, son roi comme à chaque peuple, au sens ecclésiastique, son évêque[27].

L'Église occidentale, vue par Isidore, synthétisait dans l'unité retrouvée d'un *imperium* chrétien la diversité bigarrée de territoires multiples, en proie à une profonde instabilité. Quant à l'exercice du pouvoir, il est également décrit par le grand évêque ibérique en des termes qui soulignent sa dimension terrestre:

> Dieu a donné l'autorité aux princes pour gouverner les peuples. Il a voulu que fussent à leur tête des hommes soumis comme eux à la loi de la naissance et de la mort. Le pouvoir doit donc être utile aux peuples et ne pas leur nuire; ne pas les écraser de sa domination, mais veiller sur eux en se faisant leur égal, afin que soit vraiment utile cette marque du pouvoir et que le don de Dieu serve à la protection des membres du Christ.[28]

Il y a donc, dans cette conception un espace propre du politique. La royauté isidorienne, au lieu d'être seulement une délégation de Dieu est en même temps une participation à l'humanité (*nascendi moriendique conditio*). Une telle conception se distingue nettement de l'idéologie impériale contemporaine: celle-ci repose en effet sur l'affirmation que la royauté est une imitation de Dieu: la monarchie impériale étant pensée comme le reflet de la monarchie divine, sans qu'il lui soit possible de s'écarter d'un projet qui demeure largement eschatologique.

On s'approche ainsi des raisons de l'attractivité d'une notion et d'un lexique uniques, pour les souverains et les constructions politiques chrétiennes qui peuvent bénéficier, dès la fin du XI^e^ siècle, à la faveur du discours pontifical sur la *libertas Ecclesiae* et de l'affaiblissement impérial qui s'ensuit, du transfert, au moins partiel, des éléments de l'impérialité en-dehors de l'Empire. Par-

[27] M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine, de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 243), notamment p. 556 s.

[28] *Sentences*, III, 49, 3, ML83, 721.

mi ces éléments, que nous souhaitons examiner de la manière la plus exhaustive possible, il y a un socle, héritier du modèle de l'Empire chrétien (de Constantin à Théodose), et que n'a pas réussi à altérer le discours impérialisant de la réforme pontificale: le souverain comme tête de l'Église. On peut voir en effet, de manière paradoxale, dans la mutation de la chrétienté pontificale vers une conception impérialisante, le point de départ d'une appropriation royale de l'idéologie impériale, qui passe, en particulier, par la reprise de la figure de l'empereur défenseur des chrétiens (sinon du pape), protecteur de son Eglise, garant des investitures épiscopales, et éventuellement couronné par le Christ. La question promettait d'emblée d'être riche, sur le long temps de nos explorations. On lui a associé, à titre expérimental, celle de la pénitence (ou de la soumission) publique du prince, en partant des exemples traditionnels du bas-Empire, afin d'en tester la pertinence continue ou les évolutions dans les avatars médiévaux (ou modernes) du geste.

*Imperialità e teocrazia*

PHILIPPE BLAUDEAU

# *Demande de pardon et pénitence impériales, le moment tardo-antique (379-565)*

*Imperial pardon and penitence, the late antique period (379-565)*

Abstract: *During late Christian Antiquity, it is no longer enough for the emperor to inscribe his actions in the traditional register of victory, glory and generosity; he has to prove that he aims, in each of his pious initiatives, at imitating Christ. This intention can be carried to the point of paroxysm. Especially risky, the spectacular expression of his humility, even to the point of but also to ask directly God for forgiveness is not intended to constitute a cathartic game. Even if it can trigger laughter and even mockery, as in the case of Nika sedition (532), it is definitely another aim that motivates the belittlement sought or agreed to by the emperor. This model that inspires him, the Messiah's humility, can even, in cases as extreme as rare, be extended to the outraged Christ, as if, in some way, the imperial power, converted and not reversed, could paradoxically and legitimately mean that the true basileia is not of this world.*

Keywords: *Imperial penitence; Late Antiquity; Imitation of Christ*

Inscrites sur le *clipeus virtutis*, offert par le sénat, le 16 janvier 27 avt JC et accroché à la curie, quatre qualités éminentes, à savoir la force, la justice, la piété et la clémence sont censées distinguer Octavien, quelques jours avant que sur proposition de Plancus, il ne devienne Auguste. Devenues caractéristiques de celui qui détient le pouvoir impérial romain, elles accréditent sa prétention à l'emporter sur tous par son *auctoritas* et contribuent donc symboliquement à récapituler les principes de gouvernement du nouveau régime, derrière l'apparence de continuité républicaine[1]. Or, par-delà la distance séculaire, ces vertus demeurent valides dans le cadre du système impérial tardo-antique, la *basileia*, tout en s'ex-

[1] P. Cosme, *Auguste*, Paris 2009², p. 130.

posant à une interprétation nouvelle. En effet, le processus d'affirmation de la légitimité du pouvoir reste fragile et susceptible d'être remis en cause à tout moment. Sans doute l'acceptation du souverain est-elle volontiers facilitée par son appartenance dynastique, mais cette caractéristique ne peut être toujours garantie et ni même son substitut, une logique de transmission par les femmes et les unions matrimoniales[2], assuré à tout coup. Aussi, pour que soit entretenu l'accord avec les groupes constitutifs (armée, sénat et peuple de la capitale) susceptibles de confirmer son élection, désormais attribuée à l'unique Dieu des chrétiens, il convient que l'empereur manifeste par son comportement ritualisé et mémorable sa pleine conformité à un héritage empruntant au modèle augustéen certes mais exprimant sa profonde transformation, jusqu'à faire preuve d'une humilité parfaitement étrangère à la propagande païenne. Il ne suffit donc plus à l'empereur d'inscrire son action dans le traditionnel registre de victoire, de gloire et de générosité, il lui faut surtout prouver qu'il vise, dans chacune de ses initiatives pieuses, à imiter le Christ. Cette intention peut être portée jusqu'au paroxysme comme dans le cas de Marcien, qui le 26 janvier 457, à la vue de tous, donne une leçon d'abaissement personnel telle qu'elle engage l'archevêque de la capitale, Anatole, à lui emboîter le pas. Conformément à une pratique instituée dix ans plus tôt, et au risque même de mettre sa santé en péril, l'empereur participe à la procession censée faire mémoire, à la date anniversaire du séisme de 447. Il s'agit en effet de supplier Dieu pour qu'il épargne la capitale et ses habitants et que pareil cataclysme ne se reproduise pas[3]. Or, alors même qu'il

[2] Que l'on pense par exemple aux mariages, à des âges avancés, de Marcien avec Pulchérie la sœur de Théodose II (450) et petite-fille de Théodose le Grand, ou d'Anastase avec Ariadnè, la veuve de Zénon certes mais surtout la fille de Léon Ier (491).

[3] Le texte le plus significatif en la matière est le suivant: «À l'occasion des litanies célébrées au Kampos, Marcien, à pied, offrait de nombreux présents aux nécessiteux. Il exhorta l'évêque Anatole, emmené selon l'usage des évêques de la ville sur une chaise à porteur, à participer aux litanies en marchant du Taurus au Kampos; celui-ci regardant Marcien aller à pied pria en marchant de même [...]. Or il arriva qu'il partit pour les litanies sur le Kampos, le vingt-sixième jour du mois de janvier et revenu dans la,ville le jour suivant, le vingt-septième, il mourut, ayant régné six

souffre des jambes depuis plusieurs mois au moins, Marcien s'oblige à marcher, suivi par les dignitaires et la foule constantinopolitaine, sur une distance de dix kilomètres vers l'Hebdomon, au sud-ouest de la capitale. Il aggrave ainsi sa probable maladie de la goutte au point d'en mourir le lendemain[4].

Prenant en l'occurrence des proportions exceptionnelles, l'humilité ainsi manifestée par le souverain s'inscrit dans un processus cérémoniel destiné à faire mémoire d'une catastrophe interprétée comme l'expression de la colère divine suscitée par les péchés des habitants de la ville. Collective, cette célébration pénitentielle n'implique pas de reconnaissance d'une faute personnelle de la part de l'empereur: préservant sa fonction de chef, elle désigne plutôt sa solidarité avec la condition humaine, et constitue comme le premier stade d'une capacité à solliciter la divine pitié.

Un second niveau, en forme de repentance graduée est atteint lorsque Théodose II accueille les reliques de Jean Chrysostome (438), mort en avril 407 à Comane sur le chemin d'un exil aggravé par Arcadius, après que celui l'eut d'abord frappé par une sentence impériale le reléguant à Cucuse (404). Voici le récit que Théodoret de Cyr donne de la cérémonie du retour dans son *Histoire ecclésiastique* écrite vers 448[5]:

> Plus tard, ils rapportèrent aussi les reliques du maître dans la ville royale. Et de nouveau la foule croyante, ayant fait de la mer comme une terre ferme grâce à des barques, couvrit la bouche du Bosphore, près de la Propontide, de ses torches. Ce trésor fut porté dans cette ville par celui qui règne maintenant, qui, recevant en partage le nom et la piété de son grand-père, la garda intacte. Celui-ci

ans et demi»: Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, éd. G. Ch. Hansen, Berlin 1995², E 365 et 367, p. 103 (la traduction est nôtre).

[4] Cfr. B. Croke, *The Date and Circumstances of Marcian's Death, A.D. 457*, «Byzantion», 48 (1978), pp. 5-9, partic. 8-9; voir aussi id., *Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration*, «Byzantion», 51 (1981), pp. 122-147, partic. 139.

[5] Sur cette date voir Ph. Blaudeau, *Recension de* Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*. I. *Livres I-II*, édd. L. Parmentier, G.Ch. Hansen, annotations L. Bouffartigue, trad. P. Canivet, L. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri, F. Thélamon, introd. et comm. A. Martin, Paris 2006, *Sources chrétiennes, 501*, «Revue d'Études Augustiniennes et patristiques», 55 (2009), pp. 151-155, partic. pp. 153-154.

> posa ses yeux et son front sur le cercueil et présenta une requête pour ses parents (Arcadius et Eudoxie), suppliant qu'il soit pardonné à leurs injustices commises par ignorance.[6]

Notons tout d'abord que Théodose II, alors qu'il préside à la réception des précieux restes, semble ne pas avoir déposé au préalable ses ornements impériaux. Le port de ses attributs distinctifs conforte l'idée selon laquelle ce n'est pas sa personne, mais bien la *basileia* elle-même qui, selon son acception dynastique, s'incline pour mieux confirmer que, bientôt relevée, elle tient son pardon, comme son pouvoir, de Dieu. En cet instant solennel, on ne relève pas d'action médiatrice accomplie par l'archevêque Proclus, alors même qu'on le sait fortement impliqué dans la décision et l'organisation cérémonielle de l'événement[7]. En outre, à suivre le texte de Théodoret lui-même, l'empereur ne fait que s'incliner, sans que la posture adoptée puisse être prise pour une complète prosternation. Il y a donc limitation calculée de l'ampleur du geste pour bien signifier que la culpabilité n'incombe pas directement au requérant même si elle le concerne doublement, en tant qu'héritier porphyrogénète, et en tant que souverain, solidaire par sa fonction reçue de l'injustice commise et seul capable de lever la peine même post mortem. On comprend, dans ces conditions, que Théodoret préfère s'attarder sur le contact entre front et cercueil pour mieux laisser entendre que le chef de l'empire se mortifie vraiment. Le front (*μέτωπον*) constitue en effet, selon un registre de symbolique faciale bien connue, tout à la fois le siège de la honte et de la volonté, récapitulant, si l'on ose dire, les dispositions de l'âme du souverain. Ainsi donc, l'auteur cherche-t-il à modifier la portée d'un mouvement étroitement contrôlé dont on peut croire que la signification initiale n'a guère été ignorée par les nombreux participants à la cérémonie. A la mesure du geste en effet correspond l'équilibre de la prière, qui

[6] Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, éd. L. Parmentier et G. Ch. Hansen, annotations L. Bouffartigue, trad. P. Canivet revue et annotée par L. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thélamon (Sources chrétiennes 530), Paris 2009, V-39 (36), pp. 480-482.

[7] «L'évêque Proclos était un homme bon et vertueux. Et ayant convaincu l'empereur il reconduisit le corps de Jean de Comane à Constantinople avec de nombreuses louanges. Et ayant accompli une procession publique de celui-ci, il le déposa dans (l'église) des saints apôtres […]»: Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique* cit., E 333, p. 95 (la traduction est nôtre).

en dernière instance, souligne la cohérence d'un pouvoir impérial non pas seulement voulu par Dieu mais aussi aimé de Lui.

Ce n'est pas que Théodose II, porté vers l'ascèse au point d'engager le Palais tout entier à le suivre en la matière[8], ne s'astreignait pas à des formes plus démonstratives de piété, refusant par exemple que l'on marquât une vénération pour ses images afin de la réserver à Dieu seul[9]. Il pouvait même s'infliger une pénitence privée jugée peu raisonnable par l'évêque Théodoret[10]. Mais on ne sache pas qu'il accomplît de demande spectaculaire de pardon publique pour des fautes qu'il aurait commises, au contraire de son illustre grand-père.

L'affaire dite de Thessalonique (390) est connue et a été abondamment étudiée[11]. Retenons l'essentiel: provoqué par l'emprisonnement d'un cocher populaire accusé d'homosexualité, un soulèvement embrase la ville. Les émeutiers se saisissent alors du décisionnaire, le *Magister militum per Illyricum* Buthéric et le mettent à mort. Pris de colère à la nouvelle de l'événement, Théodose

[8] Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, éd. G. Ch. Hansen, GCS, Berlin 1995, VII, 22, 4, p. 368-369.

[9] Cth XV, 4, 1, 5 mai 425, p. 374-376. Voir aussi R. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel: Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin 2013, p. 119.

[10] En effet elle n'est pas régulée par l'autorité épiscopale et donc marque une critique assez appuyée de l'empereur à un moment où le conflit christologique l'oppose de plus en plus à l'évêque de Cyr. Voici la narration: «Un homme qui avait embrassé la vie ascétique et dont le caractère était quelque peu audacieux vint trouver l'empereur pour lui faire une requête. Après plusieurs démarches infructueuses, il l'exclut de la communion ecclésiale et, après l'avoir ainsi lié, se retira. L'empereur très croyant arriva au palais au moment où l'on invitait à passer à table mais, en présence des convives, il déclara qu'il ne participerait point au repas avant que le lien ne fût délié. Et c'est pour cela qu'il envoya un de ses familiers chez l'évêque afin de lui demander de prier celui qui l'avait lié de le délier. Tandis que l'évêque lui déclarait qu'il ne fallait pas accepter d'être lié par n'importe qui et lui signifiait qu'il était délié, l'empereur n'accepta pas d'être délié avant que celui qui l'avait fait, retrouvé à grand-peine, ne l'eût rétabli dans la communion. C'est ainsi qu'il avait foi dans les lois divines»: Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* cit., V, 37(39), pp. 482-483.

[11] Cfr. par exemple J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, pp. 228-248; H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997, partic. pp. 269-272.

ordonne d'abord une répression sans merci, avant de lancer finalement un contre-ordre qui arrive trop tard. La punition impériale s'abat donc avec brutalité et provoque la mort dit-on de 7000 personnes. Mis en cause par Ambroise, l'empereur est donc conduit à faire pénitence pour cette faute qui lui incombe personnellement. Le récit de l'épisode que recompose Théodoret met en scène avec éclat la soumission convenable d'un souverain qui a médité dans le remord la gravité de son péché, avant de le confesser publiquement dans la cathédrale et de manifester sa *conversio* de telle sorte que les fidèles en soient témoins et apportent peut-être leur assentiment à sa demande de pardon. En réalité, on peut penser qu'Ambroise a pu exercer un certain contrôle sur le calendrier pénitentiel sans toutefois infliger à l'empereur les huit mois prétendus mais plus probablement deux seulement. Il absout donc l'empereur à l'occasion de la célébration de la Nativité du Seigneur, ce qui n'était pas d'usage (au contraire du jeudi saint), pour qu'il puisse accéder de nouveau à la communion en ce jour de fête. Ainsi la réintégration du souverain, sans prendre une forme par trop vexatoire, vient-elle illustrer la solennité de Noël, où tous sont invités à renoncer à leurs instruments de pouvoir pour s'abaisser devant un enfant, tout en concédant à Théodose d'inscrire sa démarche – en présence de Valentinien II et d'Honorius[12] - dans le mouvement plus général d'un dépouillement susceptible de rappeler sa disposition à pratiquer la *sunkatabasis* et dès lors capable d'évoquer par imitation la kénose du Fils[13].

[12] Cfr. Ambroise de Milan, *De obitu Theodosii oratio*, ed. O. Faller, Vienne 1955 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 73), § 34. Voir aussi P. Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un empire chrétien,* Paris 1998 (éd. or., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire,* Madison 1992), p. 157.

[13] Ph 2, 5-11. Voir encore G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin,* Paris 1996, pp. 120-122 qui donne la traduction suivante de Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* cit., V, 18: «Ayant appris cette calamité lamentable, cet Ambroise dont j'ai souvent évoqué le nom, alors que l'empereur était arrivé à Milan et s'apprêtait, à son habitude, à pénétrer dans la sainte église, alla à son devant hors du vestibule et l'empêcha de franchir les saints propylées en lui disant ceci: "Tu ne te rends pas compte, à ce qu'il semble, de la gravité du massacre qui a été perpétré, et tu n'as pas pris conscience, après qu'eut cessé ta colère, de ce que tu as

Le caractère démonstratif de la demande de pardon ensuite formulée par des empereurs pour des fautes commises durant leur règne vise davantage à éviter que les évêques, au nom de leur compétence sacramentelle et donc de leur pouvoir sacerdotal, n'en confisquent la portée. Deux cas particulièrement significatifs l'attestent, la confession d'Anastase en 512 et celle de Justinien vingt ans plus tard, alors que la sédition Nika bat son plein. On notera d'emblée qu'elles ont un espace profane central, l'hippodrome de Constantinople et ses 70000 places peut-être, pour cadre, puisque se tenant dans le *kathisma* (loge impériale) la scène peut être vue par tous les spectateurs. Résumons les faits[14]: le 4 novembre 512 a lieu la proclamation, avec l'aval impérial, de la formule d'inspiration miaphysite *ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς,* (qui fut

osé faire. Sans doute est-ce la puissance impériale qui t'empêche de te rendre compte de ta faute et le pouvoir qui aveugle ta raison. Il te faut pourtant apprendre à connaître la nature, ton ancêtre la poussière d'où nous sommes issus et à laquelle nous retournerons; il ne faut pas qu'égaré par l'éclat de la pourpre tu ignores la faiblesse de ton corps qui s'y cache. Tu commandes à des gens de même nature et soumis au même esclavage que toi. Seul est maître et empereur de toutes choses le créateur universel. Avec quels yeux regarderas-tu donc le temple du maître commun? De quel pied fouleras-tu ce saint pavement? Quelles mains tendras-tu [vers Dieu], encore dégoulinantes du sang de ces assassinats criminels? Comment pourrais-tu recevoir avec ces mains le très saint corps du Christ? Comment pourrais-tu approcher de ta bouche son saint sang, toi qui as versé tant de sang criminellement sous l'effet de la colère? Va-t'en donc; ne tente pas d'augmenter ton premier crime par un second [en entrant dans l'église par force] et reçois le lien [d'excommunication] que, d'en haut, Dieu, le maître de toutes choses, décide conjointement [avec moi] de t'infliger. C'est un lien guérisseur qui t'apportera la santé." Cédant à ces paroles, l'empereur - qui, élevé dans les saintes Écritures, savait très bien ce qui relève des prêtres et ce qui relève des empereurs - rentra au Palais en gémissant et pleurant […] Après cela, le divin Ambroise défit le lien. Ainsi le très fidèle empereur, osant pénétrer à l'intérieur du saint temple, ne pria pas le Seigneur debout ni même à genoux, mais allongé sur le sol, répétant les paroles de David: "Mon âme est collée à la poussière, fais-moi vivre selon ta parole" (Psaume cx 25); rejetant de la main ses cheveux, heurtant son front, inondant le sol de ses larmes, il demandait qu'on lui accordât le pardon».

[14] Ceux-ci sont précisément décrits et analysés par M. Meier, *Σταυρωθείς δι΄ ἡμας – Der Aufstand gegen Anastasios im Jahr 512*, «Millennium», 4 (2007), pp. 157-238. Nous reprenons ici ses enseignements sur l'enchaînement des faits.

crucifié pour nous) au cœur du *Trisagion ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς* (Saint Dieu, Saint Fort Saint Immortel prends pitié de nous) dans la cathédrale Sainte-Sophie par Marinos (*numerius* du *scrinium Orientis*) et Platon (préfet de la Ville); contestée, elle suscite de premiers tumultes, qui selon Marcellinus Comes font de nombreuses victimes chalcédoniennes[15]. Le 5 novembre 512, de nouveaux débordements ont lieu contre les diphysites dans l'église de Saint-Théodore. Le 6 novembre, les chalcédoniens se réunissent en procession et se rassemblent sur le forum de Constantin où ils forment un camp. Des directives de l'archevêque Timothée sont envoyées à toutes les églises de Constantinople pour qu'y soit chanté le *Trisagion* selon sa forme théopaschite. Le régime de violence change alors de rapport: de premiers débordements contre les moines partisans de la ligne affichée par Anastase se produisent. Mieux, tandis que participant à une procession commémorative d'action de grâce, l'empereur passe par le forum, les insurgés réclament Areobindos pour le remplacer. Des statues impériales sont abattues, tandis que peut-être les factions du cirque en viennent à se coaliser. Le 7 novembre 512 (?) marque l'échec de la tentative d'apaisement que les sénateurs Celer et Patrikios ont dû entreprendre à la demande de l'empereur. La maison de Marinos est pillée par la population déchaînée puis incendiée (de même peut-être que sont brûlées la maison de Platon et celle de Pompéios). Ce même 7 novembre 512, un moine est peut-être capturé et lynché, au moment de la prise d'assaut de la maison de Marinos. La foule se rend à la maison d'Anicia Iuliana et proclame son époux Areobindos empereur, mais celui-ci s'est déjà enfui. De nouvelles exactions ont lieu de même que de nouveaux incendies et affrontements de rue. Vitalien est à son tour appelé à l'Empire semble-t-il. Toutefois, après 4 jours d'émeutes, l'empereur reprend l'initiative le 8 novembre. Selon le chroniqueur d'origine syrienne Malalas:

> Anastase monta au kathisma à l'hippodrome sans diadème. Quand le peuple l'apprit, il se rendit à l'hippodrome. L'empereur par sa déclaration sacrée, prit le contrôle de la population, l'exhortant à cesser de tuer et d'attaquer les personnes au hasard. Toute la foule devint calme et lui demanda de remettre son diadème. Et dès qu'ils

[15] Cfr. *The Chronicle of Marcellinus. With a Reproduction of Mommsen's Text,* trad. anglaise et comm. B. Croke, Sydney 1995, a. 512, p. 36.

se calmèrent et cessèrent de former des rassemblements, l'empereur ordonna que l'on procède à des arrestations[16].

Largement confirmée par d'autres sources[17], cette version signale l'impact du geste accompli par le souverain. Son choix de déposer le diadème frappe ses sujets: normalement, un tel geste, temporaire, n'a pour cadre que l'Église pour signifier l'humilité de l'empereur, le plus insigne des hommes, mais homme seulement, devant le Tout Puissant[18]. Cet apparent détachement, sincère ou calculé, consolide à nouveau l'acceptation populaire de son autorité et lui confère le pouvoir de procéder à une répression musclée.

Désireux d'imiter cet exemple pour mieux aboutir au même résultat, Justinien se présente à son tour à l'hippodrome le 18 janvier 532 pour reprendre le contrôle d'un mouvement dont il contribue à exacerber la violence, sans doute malgré lui[19]. Rappelons que l'impressionnante sédition débute 10 janvier 532: le préfet de la ville fait alors arrêter des fauteurs de trouble appartenant aux dèmes (ou factions du cirque) bleu et vert. Au nombre de sept, ils sont jugés coupables de meurtres et condamnés à mort. Quatre d'entre eux doivent être décapités et trois pendus. Or, pour deux de ces derniers, un vert et un bleu, la corde se rompt, leur laissant la vie sauve. Immédiatement la population présente en déduit qu'il y a eu intervention divine. Protégés par la foule, les deux rescapés sont rapidement mis à l'abri par des

[16] *Ioannis Malalæ Chronographia*, ed. I. Thurn, Berlin - NewYork 2000 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis, 35), XVII-19, pp. 334, 32-36.

[17] Cfr. notamment Evagre le scolastique, éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres 1899, III, 44, p. 146, 27-30; *Chronicon paschale ad exemplare vaticanum*, éd. L. Dindorf, CSHB 16, Bonn, 1832, I, p. 610, 4-6.

[18] R. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel* cit., p. 351.

[19] Contrairement à une hypothèse avancée par M. Meier, *Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand,* «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 142 (2003), pp. 273-300, selon laquelle Justinien aurait été l'architecte en sous-main du mouvement pour conforter son pouvoir, face à une tenace opposition sénatoriale. Pour une mise au point équilibrée sur la surprenante gestion de crise montrée par Justinien, cfr. H. Leppin, *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart 2011, p. 372. Sur la chronologie des événements, voir G. Greatrex, *The Nika Riot: a reappraisal*, «Journal of Historical Studies», 117 (1997), pp. 60-86.

moines établis à proximité, puis exfiltrés vers un asile plus sûr. Le 13 janvier, les Constantinopolitains rassemblés dans l'hippodrome demandent que les deux individus soient épargnés mais Justinien refuse absolument de leur donner satisfaction. C'est alors que les dèmes s'unissent, que le mouvement croît, prenant l'empereur pour cible et qu'il crie *Nika*, c'est-à-dire Victoire. A en croire Théophane, la sédition devient rapidement incontrôlable[20], bientôt Sainte-Sophie est incendiée. Face à l'insaisissable de la situation, Justinien se décide alors à faire volte-face, confesser sa faute et demander pardon. Voici comment il procède d'après le *Chronicon paschale*:

> Le dimanche, c'est-à-dire le 18 du même mois, tôt le matin, l'empereur Justinien se rendit à l'hippodrome jusqu'au kathisma, portant le saint évangile. Et quand cela fut su, tout le peuple revint et l'hippodrome fut rempli par la foule. L'empereur prononça un serment à leur destination en disant: «par ce pouvoir je vous pardonne cette erreur et j'ordonne qu'aucun d'entre vous ne soit arrêté mais demeurez en paix: rien n'est sur votre tête mais sur la mienne. Car mes péchés m'ont amené à vous refuser ce que vous demandiez dans l'hippodrome. Beaucoup parmi le peuple crièrent "Justinien Auguste, sois vainqueur» mais d'autres crièrent «âne, tu fais un faux serment». Alors l'empereur renonça et s'en retourna de l'hippodrome[21].

D'où vient donc que la défiance l'emporte ainsi. Intense et personnelle, la confession du péché impérial devant la foule rassemblée ne souffre pourtant aucune réserve. Peut-être faut-il croire que les plus anciens ou les plus radicaux des protestataires se souviennent encore de la vigoureuse reprise en main opérée par Anastase et craignent pareille ou même pire issue. Mais la raison principale est à sûrement chercher ailleurs: si Justinien porte le saint évangile, la cause des événements n'est pas de nature théologique (au contraire de l'épisode de 512). En outre, il ne nous est rien dit du diadème. Peut-on imaginer que Justinien n'a pas renoncé à le ceindre? Dès lors son acte de pénitence ne supposerait pas qu'il soit alors prêt à remettre son pouvoir en jeu

[20] Théophane, *Theophanis chronographia*, éd. C. De Boor, Leipzig 1883 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), AM 6024, pp. 181-185.

[21] *Chronicon Paschale* cit., p. 623.

pour mieux regagner l'adhésion de la multitude. Quoi qu'il en soit, sa demande de pardon, à nouveau énoncée, comme le fit Anastase, en l'absence de toute médiation ecclésiale, apparaît cette fois inadaptée et incomplète: Justinien ne parvient pas à convaincre qu'il s'humilie non pas seulement par la parole mais bien dans sa personne même, comme dévêtue en quelque sorte de ses attributs de pouvoir.

Cet échec, on le sait, ne provoque pas pour autant la perte du souverain. Bientôt une violente répression s'abat sur les révoltés à nouveau réunis à l'hippodrome. Ce n'est pas pour autant qu'une fois son règne consolidé, Justinien cesse de considérer combien il importe de continuer à incarner une réelle capacité à l'abaissement, tout aussi susceptible à ses yeux de garantir son pouvoir que l'emploi de l'épée vengeresse. Il identifie cette "condescendance" au service continu qu'il assure. Ne souligne-t-il pas, comme s'il s'agissait d'insister sur sa pratique assidue d'une forme d'ascèse gouvernementale, qu'il médite jour et nuit pour concevoir la conformation du droit des individus hérités de l'antique tradition romaine à la loi et au plan divins. Pour ce faire, Justinien place au premier rang de ses préoccupations l'intégrité de la doctrine chrétienne, qui tend à devenir sous son règne l'élément central permettant de définir la communauté romaine. Aussi ouvre-t-il le livre I de son *Code* par le titre le titre "de la Trinité suprême et de la foi chrétienne"[22]. Il ne s'agit donc pas là d'une pieuse marque de déférence ou de la revendication d'un patronage convenu. Bien au contraire, l'empereur énonce de la sorte le désir de parvenir à l'unité de ses sujets, seule capable à ses yeux de garantir la cohérence de son action. Dès lors, le complément de titre immédiatement introduit "et que personne n'ose s'en prendre à elle publiquement"[23] désigne l'adversité, la diversité des croyances qu'il entend réduire. Il se fait encore théologien, non sans susciter bien des angoisses et des souffrances parmi les évêques et les patriarches. Enfin, à l'exemple de l'immuable modèle céleste, Justinien entend incarner la stabilité du pouvoir en sa capitale, au point de ne se déplacer hors de la capitale, semble-t-il, qu'une

[22] *Corpus iuris civilis. II. Codex Iustinianus,* ed. P. Krüger, Berlin 1954[11], I, 1.
[23] *Ibid.*

seule fois pour se rendre au sanctuaire des Dix-Mille-Anges de Germia en Galatie (octobre 563)[24].

Or, si l'on en croit Jean d'Ephèse, c'est même au cœur de son projet, au cœur de son palais, que Justinien accepte non pas de s'humilier lui-même mais d'être, devant la cour, brutalement mis plus bas que terre. L'épisode est d'une telle rudesse, outrage à ce point le souverain que son narrateur affirme ne pas pouvoir reprendre toutes les paroles prononcées à son encontre. Il n'y a pas lieu pour autant de remettre en cause l'historicité de l'événement[25], car comme on le verra, il respecte le code de communication entre ascète et empereur, même s'il se situe aux limites extrêmes de ce modèle d'échange. Commençons donc par le citer:

> Et tandis que Marè avait vécu ainsi environ 15 ans dans ce combat (ascétique), un grand trouble se produisit dans la cité d'Alexandrie au sujet de la foi, de sorte que beaucoup, qui n'entendaient pas se conformer à la communion chalcédonienne, furent expulsés et chassés des lieux qu'ils occupaient. Et on vint même inquiéter Marè le béni, et on le pressa grandement mais il n'entra pas dans cette communion. Alors, on l'extirpa et on l'expulsa de sa cellule. C'est pourquoi il fut pris par un désir véhément de se rendre à Constantinople afin de s'y appliquer à exprimer de sévères reproches à l'endroit de l'empereur et de l'impératrice. Il se mit donc en route et parvint jusqu'à la ville royale. Au sujet de son entrée en présence de l'empereur et de l'impératrice et du caractère grossier de sa rencontre avec eux, des mots insultants qu'il leur adressa, de son audace ou encore de sa conduite méprisante à leur endroit, nous n'avons pas estimé devoir en produire une relation écrite dans l'histoire de sa vie, non pas seulement en raison de leur violence et des insultes et de la conduite méprisante dont il fit preuve à l'égard des maîtres du monde, mais aussi parce que, même s'ils avaient été mis par écrit, la difficulté, pour leurs auditeurs, eût été fort grande bien plutôt que petite de croire que ces choses pussent être dites non pas seulement à des rois qui détiennent le pouvoir de ce monde mais aussi à des personnes méprisables et médiocres. Mais quand, impitoyablement, il réprimanda le couple impérial comme nous l'avons dit, avec une telle liberté de parole (*παρρησία*)et la fermeté dont il était pourvu depuis son enfance, eux, par la grâce de Dieu, l'acceptèrent avec humilité et crainte, sans action violente, en tant qu'elle provenait d'un grand homme, un solitaire parfait, et ce en

[24] Théophane, *Chronographia* cit., AM 6056, p. 240.
[25] Voir encore sur ce point H. Leppin, *Justinian* cit., pp. 11-12; p. 244.

> particulier parce qu'ils perçurent la franchise (*παρρησία*) de son propos et le fait qu'il s'était exprimé et les avait réprimandé et blâmé courageusement, sans peur, sans même être effrayé par leur couronne ni être alarmé par la pourpre […][26].

La *παρρησία* dont use largement Marè ne lui vaut pas ni punition immédiate ni châtiment sévère dans la mesure même où ayant renoncé à exercer tout pouvoir de ce siècle et dépouillé de toute richesse matérielle, il apparaît donc comme un exemple accompli de saint homme, au sens où P. Brown l'a précisé[27]. Son appartenance miaphysite ne remet pas même en cause ce statut. Marè sait en effet Théodora favorable à cette confession et protectrice de ceux qui la professent. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle son blâme vigoureux s'étend jusqu'à elle: à ses yeux, elle a failli à sa mission, en ne garantissant pas la situation d'exception géo-ecclésiologique dont bénéficiait l'Egypte, préservée comme refuge miaphysite, depuis la fin du schisme acacien voulu par Justin Ier (519)[28]. Quant à Justinien, il ne sanctionne pas le moine dans la mesure même où ses remontrances ne peuvent toucher juste, c'est-à-dire remettre en question son rang d'empereur orthodoxe. Aux yeux de l'empereur et de la cour, une telle entreprise est par nature inaccessible à quiconque ne confesserait pas le quatrième concile. La radicalité de la critique exprimée par Marè permet en revanche au souverain, quoi qu'il en soit de l'interprétation formée par Jean d'Ephèse, de se montrer magnanime et disposé à continuer le dialogue, par-delà la contrainte qu'il lui inflige, avec le mouvement antichalcédonien et ses représentants. Ce n'est pas pour autant que l'empereur transforme l'affaire en un divertissement où l'on rirait sous cape de l'irascible ascète. Rien de commun avec ce que supportait en souriant le prince du Haut-Empire. Puisque «la liberté de parole et de gestes qui régissait le théâtre devait être de fait, et par l'effet d'un droit

[26] Jean d'Ephèse, *Vie de Marè le solitaire*, dans *Lives of the Eastern Saints*, éd. et trad. anglaise E. W. Brooks, *Patrologia orientalis*. 18, Paris 1924, pp. 630-632 (texte que nous avons traduit d'après la version anglaise).

[27] Dès avec son fameux article, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, «Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 80-101 puis par exemple dans *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive,* pp. 149-151, 187.

[28] Sur cette spécificité, voir Ph. Blaudeau, *Le siège de Rome et l'Orient (449-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012 (Collection de l'École française de Rome, 460), pp. 226-230.

coutumier, […] à peu près absolue", même en présence de l'empereur»[29], celui-ci, dans l'espace et le temps strictement dévolus au spectacle, pouvait même être imité par un mime habile en vue de déclencher les rires. Risquée, l'expression spectaculaire de l'humilité nouvellement admise par le souverain chrétien, n'est pas destinée, comme la bouffonnerie, à constituer un jeu cathartique. S'il peut déclencher les rires et même les moqueries, on l'a vu avec la sédition Nika, c'est décidément une autre visée qui motive le rabaissement recherché ou consenti par l'empereur. Ce modèle qui l'inspire - sans aller jusqu'à une pleine identification, car il reste un homme pécheur - celui du Messie, peut même dans des cas aussi extrêmes que rares s'étendre au Christ aux outrages comme si, en quelque sorte, la puissance impériale, convertie, et non pas inversée, pouvait paradoxalement et légitimement signifier que la *basileia* véritable n'est pas de ce monde.

[29] Cfr. P. Arnaud, *L'empereur, l'histrion et la claque*, dans *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes du colloque de Tours les 3 et 4 mai 2002, cur. Ch. Hugoniot, F. Hurlet, S. Milanezi, Tours 2004, pp. 275-306, partic. p. 279. L'auteur précise sa pensée de la sorte: «Le temps et l'espace du spectacle créent un microcosme ou l'empereur n'est plus un être inaccessible, mais un être proche, objets de railleries permanentes propres à un univers de saturnales où valeurs et systèmes hiérarchiques s'inversent, et où la liberté qui fait défaut aux institutions est résolument mise en scène […]. Si les formes minimales du respect restent dues à l'empereur à l'entrée et à la sortie du théâtre (se lever et applaudir, quitter la lacerna), les autres formes d'éloge sont jugées déplacées […]. Il convient néanmoins de rester prudent. Les slogans en l'honneur des empereurs paraissaient avoir été fréquents, et inscrivent le théâtre romain dans la lignée du théâtre hellénistique comme lieu de célébration du pouvoir royal. Ils étaient néanmoins l'objet d'une réprobation au moins de façade, non pour le fond, mais pour la forme […]. L'empereur devient objet de spectacle […], il est partie intégrante du spectacle, et objet des *ioci* caractéristiques du théâtre»: *ibi*, pp. 279-280.

FANNY MADELINE

# *Résistances et actes de soumission des rois d'Angleterre aux souverains pontifes, de Guillaume le conquérant à Jean sans Terre (1066-1216)*

*The Kings of England's resistance and subjection to the popes (1066-1216)*

Abstract: *In one hundred and fifty years, the kings of England went from being the undisputed leaders of their church to being vassals of the papacy. In order to understand such a shift in their policies towards the Church, this paper will focus on three crises to grasp the evolving balance of power between the king of England and the papacy. The first concerns the confrontation between William I and Alexander II and then Gregory VII, following the conquest of England. The second case is the penance Henry II had to make publicly in Avranches in 1172 for securing his salvation after the murder of Thomas Becket. The last one is the surrender of the kingdoms of England and Ireland by John to Innocent III in 1213. The reasons why Henry II and John choose to publicly humiliate themselves and to demonstrate their renunciation of their feudal suzerainty, whereas such a gesture was impossible to William, must be replaced in the context of changing nature of royal power and the new grounds of their sovereignty despite the growing authority of the popes lead by the reformed Church.*

Keywords: *Conquest of England; Papal Banner; Penance; Feudal Oath; Papacy*

Que Guillaume le conquérant n'ait jamais pris le titre d'*imperator*, alors que ses prédécesseurs anglo-saxons utilisaient cette titulature pour eux-mêmes dans leurs chartes, ou que son contemporain, Alphonse VI de Castille et Léon ait également ravi de titre d'*Imperator Hispaniae*[1] a rarement été un objet de discussion dans le débat autour des usages du terme "empire" pour la période normande et "angevine" de l'histoire britannique. Plusieurs argu-

[1] H. Sirantoine. Imperator Hispaniae*, Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe-XIIe siècles)*, Madrid 2013.

ments ont été avancés pour expliquer cette absence: de quelle unité géopolitique aurait-il été l'empereur? comment ce titre aurait-il pu s'articuler avec l'hommage du au roi de France pour la Normandie[2]? et comment s'approprier ce titre sans l'approbation pontificale sans risquer l'excommunication? Cette dimension est essentielle pour comprendre les revendications impériales qui sous-tendent l'idée d'une domination à la fois sur le *regnum* et le *sacerdotium*. Les appropriations impériales des rois d'Angleterre aux XI^e^ et XII^e^ siècles ne sauraient donc se comprendre sans les inscrire dans l'histoire des relations anglo-papales. Depuis Zacharia N. Brooke, cette histoire est décrite comme l'effondrement progressif de la barrière que Guillaume le conquérant avait pris soin d'ériger entre sa royauté et la papauté d'Alexandre II et surtout de Grégoire VII[3]. Le passage d'une église sous contrôle royal à une église sous contrôle papal, qui se serait opéré au cours de la période, serait perceptible à la fois à travers la mainmise sur les élections épiscopales mais aussi dans des glissements sémantiques qui voient la transformation de l'*ecclesia Anglorum* en une *ecclesia anglicana*, désormais partie intégrante de l'Eglise romaine[4]. Cependant, cette histoire qui décrit aussi, comme corolaire, l'érosion progressive du pouvoir souverain jusqu'à la soumission de Jean – qui reconnaît en 1213 tenir son royaume en fief du pape – s'accorde mal avec la réalité de l'exercice du pouvoir des rois d'Angleterre et la construction d'une souveraineté de plus en plus territoriale[5]. De fait, la limitation des pouvoirs monarchiques fut bien davantage le fait de la contestation aristocratique qui aboutit à la *Magna Carta* et la formation du Parlement au cours du XIII^e^ siècle, que d'une contrainte exercée par les légats pontificaux présents en Angleterre à cette date. La *Magna Carta* constitue d'ailleurs une rupture majeure pour l'historiographie britannique alors que la vassalisation de Jean apparaît comme un fait sans véritable conséquence. Comment comprendre alors que les prétentions théocratiques de Grégoire VII furent prises au sérieux par

[2] F. Madeline, *The idea of empire as hegemonic power under the Norman and Plantagenet kings, 1066-1216*, «Anglo-Norman Studies», 40 (2018), pp. 294-324.

[3] Z.N. Brooke, *The English Church and the Papacy. From the Conquest to the Reign of John*, Cambridge 1931.

[4] *Ibid.*, pp. 6-11.

[5] R.R. Davies, *The first English Empire. Power and Identities in the British Isles 1093-1343*, Oxford 2005, pp. 20-25.

Guillaume alors que Jean ne se soumet à Innocent III que parce qu'il peut instrumentaliser ce "coup diplomatique" pour sauver son trône? Au cours de cette période, les fondements du pouvoir royal changent et les royautés féodales, profondément ancrées dans des systèmes de pouvoirs fondés sur les rituels liturgiques et les représentations bibliques du *ministerium regis*, tendent à s'autonomiser du rôle qui leur était assigné par l'Eglise pour entrer dans une temporalité politique qui leur est propre[6]. Alors que les enjeux de souveraineté consistaient à lutter contre la suprématie pontificale et l'affirmation des prérogatives temporelles de la papauté au XI^e^ siècle, la capacité des royautés à tirer leur puissance et leur légitimité, non plus de l'Eglise mais du renforcement de leur puissance monarchique et administrative et de la communauté du royaume, déplacent le sens des rituels et des hiérarchies symboliques[7]. Ce qui était inenvisageable pour Guillaume: faire allégeance au pape était devenu un simple geste de realpolitik qui permit à Jean de sauvegarder son pouvoir face à la menace capétienne et baronniale.

Pour comprendre ces transformations, je m'arrêterai sur trois crises qui permettent de saisir l'évolution des rapports de forces entre le roi d'Angleterre et la papauté. La première concerne l'affrontement entre Guillaume et Alexandre II puis Grégoire VII, à la suite de la conquête de l'Angleterre. La deuxième se joue autour de la pénitence qu'Henri II dut faire publiquement à Avranches en 1172 pour le meurtre de Thomas Becket. La dernière est la reddition des royaumes d'Angleterre et d'Irlande par Jean à Innocent III, en 1213. Quels sont les motifs qui ont animé Henri II et Jean dans leur choix de s'humilier publiquement et de manifester leur renoncement à leur souveraineté en cédant des droits à l'Eglise? Et surtout quels en furent les effets sur le pouvoir réel du roi?

Guillaume manifesta l'impérialité de son pouvoir, par divers moyens: rituels, diplomatiques, visuels, mais la résistance qu'il op-

[6] M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995, p. 40-42.

[7] *Communitas regni la communauté de royaume de la fin du Xe siècle au début du XIV^e^ siècle (Angleterre, Écosse, France, Empire, Scandinavie)*, cur. D. Barthélemy, I. Guyot-Bachy, F. Lachaud, Paris 2019.

posa aux revendications de Grégoire VII constitue un moment important dans l'affirmation de sa souveraineté royale. La question du statut de l'Angleterre vis-à-vis de la papauté se posa dès les lendemains de la conquête. Pendant longtemps, on affirma sur la base du récit de Guillaume de Poitiers que le duc de Normandie avait obtenu du pape la bannière des pontifes romains pour conquérir ce qu'il considérait être son héritage et ramener par ce geste, l'Eglise anglaise dirigée par un archevêque schismatique, Stigand, dans le giron romain[8]. Depuis les travaux de Catherine Morton, il est établi que si bannière pontificale il y eut, ce ne fut certainement pas avant la conquête[9]. Le texte de Guillaume de Poitiers opère plus vraisemblablement une interpolation entre le contexte du premier et du troisième couronnement de Guillaume par les légats pontificaux, venus en 1070 pour tenir un concile et déposer des évêques anglais. Une image du roi en majesté, illustrant probablement ce couronnement est dessinée à la fin du manuscrit connu sous le nom de Bénédictionnaire de Ramsey (ou Winchester): elle montre Guillaume tenant une bannière trônant entre les deux légats[10]. Contrairement à ce que l'on a souvent dit de cette cérémonie, Catherine Morton suggère qu'elle signifiait moins que Rome avait le pouvoir de faire (et défaire) les rois, mais bien plutôt que la royauté anglaise – royauté sacrée – était en mesure de manipuler Rome pour renforcer sa légitimité et se donner une dimension "impériale", à l'instar des empereur allemands, eux aussi couronnés par les papes.

On peut en effet imaginer qu'avant Hastings, Alexandre II aurait eu peu d'intérêt à hypothéquer ses relations avec l'Angleterre en soutenant un prétendant à l'entreprise incertaine. D'ailleurs, aucune lettre pontificale ne fait allusion à un soutien préalable que Guillaume aurait eu de la papauté pour conquérir le trône. Même Grégoire VII, qui envoya des lettres aux souverains

[8] Guillaume de Poitiers, *Gesta Guillelmi*, ed. R.H.C Davis, M. Chibnall, Oxford 1998.

[9] C. Morton, *Pope Alexander II and the Norman Conquest*, «Latomus», 34, 2 (1975), pp. 362-382. Selon elle, l'envoi par Alexandre II, sans doute dès 1067, d'un pénitentiaire aux évêques normands établissant les pénitences par lesquelles les Normands pourraient s'acquitter des meurtres perpétrés pendant la conquête, constitue sans doute la preuve la plus convaincante de l'absence de soutien papal avant la conquête.

[10] D. Bates, *William the Conqueror*, Yale 2016, pp. 336-337.

d'Espagne, de Hongrie et même de Russie pour rappeler que ces royaumes appartenaient à la souveraineté de Saint Pierre, n'évoque jamais cette question dans sa correspondance avec Guillaume. Il lui reconnaît même que ses victoires peuvent être attribuées à la grâce de Dieu, alors qu'il exige que les autres rois attribuent leur victoire à la grâce de Saint Pierre[11].

Grégoire VII connaissait la position du roi d'Angleterre vis-à-vis de la hiérarchie des relations entre *regnum* et *sacerdotium*: Guillaume n'était pas un gélasien, le pape et le roi devaient être chacun suprême à leur manière. Guillaume se considérait comme le chef de son Église, c'est donc à lui qu'il revenait de mener la réforme de l'Eglise en Angleterre. Et pour cela, il montra beaucoup de zèle, apparaissant comme un allié puissant dans cette entreprise de moralisation des clercs, ce qui le rendait, d'une certaine manière inattaquable[12]. Se déclarer meilleur allié permit au roi de réduire au minimum ses relations avec la papauté. Il obtint même que l'archevêque de Canterbury soit désigné légat pontifical et qu'aucun légat ne puisse entrer dans le royaume sans sa permission. De ce fait, il n'y plus aucun concile légatin en Angleterre avant 1125. Si Lanfranc joua le jeu de Guillaume contre le pape, l'introduction de principes canoniques de la réforme pontificale à travers sa *collectio*, qui fut largement diffusée et enseignée en Angleterre tout au long du XIIe siècle, fit à plus long terme le jeu des papes en renforçant leur capacité juridique[13].

En 1080, Guillaume dut à nouveau faire face aux prétentions papales lorsqu'il reçut la demande de Grégoire VII d'un serment de fidélité. Cette demande intervient dans le contexte de l'après Canossa. Le pape en est sorti victorieux mais aussi fragilisé par la nouvelle excommunication d'Henri IV et l'élection de l'anti-pape Clément III. Cette demande ne fut jamais rédigée noir sur blanc par Grégoire VII mais prononcée oralement par son légat, Hubert, qui apportait avec lui des lettres à destination du roi, de sa femme, de son fils et de son archevêque. Cette demande n'est donc connue que par le refus poli mais ferme que lui adressa Guil-

[11] Morton, *Pope Alexander II* cit.

[12] H.E. J. Cowdrey, *The Gregorian reform in the Anglo-norman Lands and in Scandinavia*, in *Popes and Church reform in the 11th Century*, Aldershot 2000, chap. VII.

[13] Cowdrey, *The Gregorian reform* cit.

laume au cours de l'été 1080[14]. La demande du serment de fidélité semble avoir été associée au paiement du denier de Saint Pierre, que les rois anglo-saxons avaient coutume de payer à Rome, et que la papauté considérait comme un *census*, témoignant de la soumission des rois d'Angleterre aux papes. Cette demande orale accompagnait une lettre de Grégoire VII qui mettait en œuvre des arguments d'ordre strictement théologiques et moraux. Dans une lettre précédente, il avait avancé comme argument son action à la Curie, sous le pontificat d'Alexandre II, pour soutenir son projet de conquête, mais dans la lettre qui accompagne la demande de serment, il se concentre sur l'affirmation du pouvoir spirituel sur le temporel, car c'est dit-il *le soin et le gouvernement apostolique qui conduiront les dignités royales devant Dieu*[15] et cela se traduira, au jour du Jugement par le fait que le pape sera le représentant devant Dieu des dignités terrestres, à l'instar de tout seigneur qui doit représenter son vassal en cour de justice. Ainsi, pour exprimer les relations qu'il veut établir entre lui et Guillaume, Grégoire emploie délibérément le langage de la féodalité, manifestant ainsi son ambition de peser dans le jeu des puissances séculières.

Mais le rapport de force est encore en faveur de Guillaume qui n'eut donc jamais à s'humilier ou se soumettre aux prétentions temporelles des papes. Il n'en va pas de même pour ses successeurs. Le développement du droit canonique, la création d'un parti papal au sein de l'évêché anglais pour porter les revendications de la *libertas ecclesiae* vont en s'accroissant tout au long du premier XII^e^ siècle. Les tentatives d'Henri II pour restaurer les coutumes qui permettaient aux rois d'Angleterre de garder la main sur les élections ecclésiastiques et la juridiction des clercs (les constitutions de Clarendon, 1164) vont provoquer une crise majeure qui se soldera par le "meurtre du siècle" pour reprendre l'expression d'Anne Duggan: celui de l'archevêque de Canterbury, de Thomas Becket le 25 décembre 1170 dans sa propre cathédrale.

[14] Z. N Brooke, *Pope Gregory VII's demand of fealty from William the conqueror*, «English Historical Review», 26, 102 (1911), pp. 225-238.

[15] *Registrum Epistularum*, MGH, Epp. sel. II,2, Epist. VII,25, p. 505, lin. 16: *ut cura et dispositione apostolica dignitas post Deum gubernetur regia*.

Les scènes de désespoir profond et le remords affiché du roi eurent peu d'effet-sur la colère du pape qui qu'une rencontre diplomatique entre le roi et les légats pontificaux ait lieu à Avranches en mai 1172. Cet événement a longtemps été considéré comme un fait relativement mineur par les historiens du règne d'Henri II, souvent évacué en quelques lignes, ou envisagé presque exclusivement à travers ses enjeux politiques et diplomatiques, comme l'avaient fait eux-mêmes Giraud de Barri ou Guillaume de Newburgh. Depuis les travaux d'Anne Duggan, la compréhension du processus pénitentiel vécu par Henri II au cours des années qui suivirent la mort de l'archevêque s'est considérablement enrichie. L'historienne a décrit le processus de pénitence d'Henri II en trois étapes[16]. La première phase, celle du déni, a lieu à Argentan quelques jours après le drame. Elle s'est traduite par la rédaction d'une lettre à destination d'Alexandre III, *Ob reverentiam*, dans laquelle le roi tente de minorer sa culpabilité et de blâmer la victime qui avait attenté à sa dignité royale. Mais cette stratégie échoue et le pape prononce une sentence d'excommunication pour les véritables coupables et un interdit personnel à l'égard d'Henri II jusqu'à ce que ses légats viennent observer son humilité et lui imposer la pénitence méritée pour cet outrage. De la sorte Alexandre pouvait obtenir une soumission publique du roi à son autorité, sans l'enfermer en l'excommuniant, dans une opposition potentiellement dangereuse.

En attendant l'arrivée des légats et pour échapper à l'interdit, Henri II part régler les conflits provoqués par le mariage de l'un de ses *Marcher Lords*, Richard FitzGilbert de Clare dit Stronghold avec une princesse irlandaise[17]. Cette campagne victorieuse l'amène opportunément à étendre sa domination sur l'Irlande.

De cette conquête, on cherchera par la suite à dire qu'elle avait été faite avec l'aval du pape, mais elle permit surtout au roi de réunir un concile d'évêques à Cashel et d'obtenir leur hommage avant de retourner en Normandie où les deux légats pontificaux l'attendaient pour négocier sa "réconciliation" avec

[16] A. J. Duggan, *Diplomacy, Status and Conscience: Henry II's penance for Becket's Murder*, in *Forschungen zur Richs-, Papst-, und Landesgeschichte*, cur. K. Borchardt, E. Bünz, Stuttgart 1998, I, pp. 265-290.

[17] C. Veach, *Conquest and Conqueror*, in *New Cambridge history of Ireland*, cur. B. Smith, Cambridge 2018, pp. 157-182.

l'Eglise. Comme pour la conquête de 1066, Alexandre III ne reconnut la conquête de l'Irlande qu'a posteriori, la bulle *Laudabiliter* étant désormais unanimement reconnue comme une forgerie[18]. Contrairement donc à ce qu'affirment des récits tardifs inclus dans le *Liber pontificalis*, Henri II ne se reconnut jamais vassal du pape pour l'Irlande[19].

Ce qu'on appelle le "compromis" d'Avranches, qui eut lieu le 21 mai 1172 était la célébration ostensible d'un rituel de pénitence, permettant au roi de manifester publiquement son absolution et le pardon de l'Eglise en échange de l'émission d'une *charta reconciliationis* connue aussi sous le titre de *Ne in dubium*[20]. En mêlant des principes pénitentiels, légaux et diplomatiques, cette charte montre bien que le fond de l'affaire visait surtout à revenir sur les Constitutions de Clarendon, qui avaient été à l'origine du conflit entre le roi et son archevêque tout en préservant la paix entre le roi d'Angleterre et la papauté. Leur évocation dans la charte sous la formule extrêmement vague de "nouvelles coutumes introduites pendant son règne" témoigne du fait qu'Henri II était parvenu à obtenir une paix à son avantage, puisqu'il considérait les Constitutions comme une simple mise à l'écrit de coutumes existantes sous le règne d'Henri I^er^ [21]. Il était également parvenu à imposer une clause de restriction aux appels à Rome qui lui donnait énormément de latitude.

La manière dont se déroula l'acte de pénitence lui-même témoigne d'une certaine manière de la condescendance avec laquelle Henri II se plia au rituel en le réduisant *a minima*. Le récit ano-

[18] A.J. Duggan, *The Making of a Myth: Giraldus Cambrensis, Laudabiliter, and Henry II's Lordship of Ireland*, «Studies in Medieval and Renaissance History», 4 *(2*007), pp. 249-312.

[19] W.E. Lunt, *Financial relations of the Papacy with England to 1327*, Cambridge (Mass.) 1939, p. 134.

[20] A.J. Duggan, *«Ne in Dubium»: the official record of Henry II's reconciliation at Avranches, 21 may 1172*, «English Historical Review», 115, 462 (2000), pp. 643-658.

[21] C'est d'ailleurs ce qu'il écrit à Bartholomée d'Exeter: il a toujours maintenu que de telles coutumes étaient peu nombreuses voire qu'il n'en existait aucune. MTB, VII, 519. Voir aussi H. Mayr-Harting, *Henry II and the Papacy, 1170-1189*, «Journal of Ecclesiastical History», 16, 1 (1065), pp. 39-53.

nyme *primo dominus rex*[22] raconte en effet comment, après avoir menacé les légats pontificaux à Savigny de se retirer des négociations, Henri II se rendit finalement à Avranches, en présence de son fils ainé, le dimanche précédent l'Ascension. Tenant la Bible entre ses mains, il jura publiquement qu'il n'avait pas donné l'ordre ni n'avait voulu la mort de l'archevêque et que celle-ci lui avait donné plus de peine que la mort de ses propres père et mère, mais il reconnaissait en être responsable et se plierait pour cela à la pénitence que lui imposeraient les légats, à savoir les points de la charte de réconciliation. Puis, les légats le conduisent devant la porte de la cathédrale, où, à genoux mais sans enlever ses vêtements ni ses chaussures et sans recevoir la discipline ecclésiastique, il reçut l'absolution. Ensuite, il fut conduit à l'intérieur de l'église pour signifier sa réintroduction au sein de la communauté. Cette réconciliation fut ensuite reconnue par l'archevêque de Tours et ses suffragants de l'empire Plantagenêt à Caen le jeudi de l'Ascension (30 mai).

Le rituel de la soumission bien que tout à fait conforme aux pénitentiels normands du XII^e^ siècle, ne fut donc pas un véritable acte de contrition. Il montre qu'Henri II savait calculer son intérêt en se pliant au rituel pénitentiel pour réparer sa réputation entachée par le meurtre de Becket sans renoncer à l'essentiel de ses prérogatives royales. La lettre qu'Henri II envoya aux évêques anglais, *Sciatis quod*, résumant les faits, omet totalement le contexte pénitentiel et n'exprime pas le moindre remords. En présence des légats, Henri II avait exploité l'image du pécheur repentant tout comme Henri IV à Canossa un siècle auparavant, mais ne s'acquitta jamais de ses deux premiers vœux consistant à prendre la croix et à soutenir 200 chevaliers en Terre Sainte. Les historiens se sont donc souvent inquiétés de savoir si Henri II avait été sincère dans son repentir. Ils ne purent se rassurer que lorsqu'acculé par la grande révolte de ses fils qui éclata en 1173, Henri II décida de faire un pèlerinage à Canterbury, sur la tombe

[22] Ce récit a été conservé dans la collection de lettres d'Alan de Tewkesbury, publié dans *Materials* for *the History of Thomas Becket, archbishop of Canterbury, canonized by the pope Alexander III*, ed. J.C. Robertson, Londres, 1975-1885, II, pp. 323-353.

du martyr le 12 et 13 juillet 1174[23]. A cette occasion, en l'absence de toute autorité pontificale, et de manière volontaire et spontanée, il accomplit un spectaculaire acte d'expiation, se pliant à l'ensemble du processus pénitentiel pour obtenir le pardon du saint: jeûne, procession nus pieds, confession des fautes, prostration, discipline, prière, aumônes.

Là encore, Henri II avait besoin d'exploiter le pardon du saint pour éviter qu'il ne soit récupéré par la cause rebelle, et il put remarquablement le faire, car dans les semaines qui suivirent ses principaux ennemis tombèrent face aux armées royales. C'était un signe: Becket lui avait pardonné et lui avait donné la victoire. Néanmoins, à chaque fois qu'il retourna en Angleterre jusqu'à la fin de son règne, Henri II fit, à une exception, le pèlerinage de Canterbury et dota largement des fondations religieuses au titre de sa pénitence[24]. Finalement, jusqu'au règne de Jean sans terre ou plutôt jusqu'à l'accession d'Innocent III, les rois d'Angleterre eurent les moyens de résister aux revendications pontificales, elles-mêmes menacées par des empereurs allemands. Mais au début du XIII^e^ siècle, les choses s'inversent, si bien que l'affrontement entre un pape au sommet de son pouvoir théocratique et un roi affaibli et acculé aboutit à sa soumission.

En 1205, à la mort d'Hubert Walter, l'archevêque de Canterbury, les moines cherchèrent à imposer leur candidat contre celui du roi et se rendirent à Rome pour faire valider leur élection. Ne pouvant reconnaître sa validité, le pape suggéra aux moines d'élire le cardinal anglais Etienne Langton. Ce qu'ils firent. Jean refusa cependant de reconnaître cette élection et que Langton puisse entrer en Angleterre. Cette opposition provoqua un Interdit sur toute l'Angleterre entre 1208 et 1213 et l'excommunication du roi en 1209. Pour Christopher Cheney, cette période doit être regardée moins comme une phase de censure ecclésiastique, car les effets de l'interdit sur les offices furent relativement peu

[23] Duggan, *Diplomacy, satus and penitence* cit. indique les textes qui parlent de cet événement: les *Miracula* de Guillaume de Canterbury, terminé en 1174 et la *Vita* de Becket par Edward Grint, reprises par Ralph de Diceto: *equo desiliens et regiam prorsus majestatem esquestrens, nudus pedes, faciem peregrinantis, faciem penitentis, faciens supplicantis assumens […]*.

[24] Sur les fondations de pénitence, voir E. Hallam, *Henry II as a Founder of Monasteries*, «The Journal of Ecclesiastical History», 28, 2 (1977), pp. 113-132.

importants, mais plutôt comme une guerre entre le pape et le roi, chacun utilisant les armes à sa disposition: le pape, des sanctions spirituelles et le roi, des sanctions économiques pour contraindre les évêques à ne pas obéir au pape[25]. Pour les historiens de la monarchie anglaise (Richardson et Sayles, Powicke), la victoire finale d'Innocent III était une victoire à la Pyrrhus, car ce fut moins la pression mise par le pape en plaçant l'Angleterre sous Interdit depuis 1208, que le contexte général de rébellion menée par les barons qui poussa Jean à changer d'attitude vis-à-vis de la papauté au moment où cela lui fut le plus opportun[26]. Le 15 mai 1213, le jour où l'Angleterre devint un royaume vassal de la papauté, s'inscrit en effet dans un contexte de révoltes baronniales, de prophéties annonçant la fin son règne avant la fin de sa 13e année (ascension 1213), de rumeurs d'une lettre papale ordonnant la déposition du roi, de préparatifs d'invasion par l'armée de Philippe Auguste, dirigée par le Prince Louis, et dont certains chroniqueurs ont raconté qu'elle constituait une croisade contre le roi d'Angleterre[27]. Les menaces d'Innocent III avaient été relativement claires: en avril 1211, il lui disait déjà: «vous feriez mieux de croire en nos avertissements […] et de craindre que votre pénitence n'arrive pas trop tard après votre chute»[28]. Et dans la lettre qu'il remit aux ambassadeurs royaux venue à Rome négocier la paix durant l'hiver 1212-1213, il énonçait la seule alternative qu'il offrait désormais à Jean: «vous devrez choisir ce que vous préférez, soit une bénédiction qui vous sauvera si vous

[25] C.R. Cheney, *King John and the Papal interdict*, in *The papacy and England, 12th-14th centuries: historical and legal studies*, Londres 1982, chap. IX.

[26] C.R. Cheney, *A recent view of the General Interdict on England, 1208-1214*, *ibi,* chap. XI l'auteur y conteste notamment les positions de G.O. Sayles, H.G. Richardson, *The Governance of Mediaeval England from the Conquest to Magna Carta*, Edinburgh 1964, p. 352: «Yet for the papacy it was a Pyrrhic victory. The ineffectiveness of an interdict as a means of coercion had been made manifest».

[27] C.R Cheney, *The alleged deposition of King John*, in *The papacy and England* cit., chap. XII.

[28] *Selected Letters of Pope Innocent III concerning England (1198-1216)*, ed. C.R. Cheney, W.H. Semple, Londres 1953, n°44, avril 1211.

vous repentez, soit une malédiction qui vous ruinera si vous continuez à nous mépriser»[29].

Tout autant que les menaces d'Innocent III, les historiens ont récemment pris au sérieux l'histoire de la prophétie de Pierre de Wakefield (ou de Pontefract, dans le Yorkshire), car le roi ordonna qu'il soit, lui et ses fils, emprisonnés dans les geôles royales et pendus au lendemain du jour dit[30]. Cependant, d'une certaine manière, la prophétie se réalisa, car une semaine avant le l'Ascension, le 13 mai 1213, Jean rencontra le légat pontifical Pandulf dans la maison du Temple d'Everwell non loin de Douvres, revenu en Angleterre à la demande de Jean pour négocier sa réconciliation avec le pape, et accepta les termes de la paix. Puis, le 15 mai, alors que la lettre pontificale n'en portait aucune revendication écrite, il décida de s'auto-déposséder de sa couronne. Selon un chroniqueur tardif, Jean déposa symboliquement sa couronne aux pieds du légat[31]. Plusieurs chroniques relatent cet événement, parfois de manière détaillée, comme la chronique du monastère cistercien de Meaux, mais ce sont souvent des récits tardifs (fin du XIV^e^ siècle)[32]. La mise en image de ce rituel est d'ailleurs pratiquement inexistante pour le XIII^e^ siècle comme pour les siècles suivants. On la voit réapparaître au XVI^e^ siècle, au moment de la Dissolution, mais l'évènement est laissé dans l'obscurité comparativement à la signature de la *Magna Carta*, le "véritable acte" de la dépossession de la souveraineté royale.

Les lettres patentes que Jean émit pour annoncer sa reddition expliquent qu'«étant anxieux de rendre pleine et entière satisfac-

[29] *Ibid*, n°45*: ut eligas quam malueris vel benedictionem si satisfeceris, ad salute vel maledictionem, si contempseris, ad ruinam.*

[30] C.R. Cheney, *Pope Innocent III and England*, Stuttgart 1976, p. 327-8. Le chroniquer de Barnwell, qui est l'une des sources les plus fiable du règne de Jean écrivait d'ailleurs, peu après les faits, que *les mots prononcés par Pierre de Wakefield effrayèrent le roi*: *Memoriale fratris Walter de Coventria*, ed. W. Stubbs, Londres 1873, vol. II, pp. 209-210. Voir aussi S. Church, *King John and the road to Magna Carta*, Londres 2015, p. 185 sqq.

[31] Pour une analyse détaillée de l'événement voir notamment C.R Cheney, *Pope Innocent III and England*, 1976, p. 332, et J.E. Sayers, *Papal Governement and Engaland during the Pontificalte of Honorius III (1216-1227)*, Cambridge 1984, p. 162-69.

[32] *Chronica monasterii de Malsa… auctore Thoma de Burton*, ed. E. A. Bond, Londres, I, 381; *Memoriale fratris Walter de Coventria* cit., II, p. 210, n. 3.

tion à Dieu et à l'Eglise, il céda à Dieu, à Saint-Pierre, à l'Eglise romaine et au pape Innocent III et ses successeurs tous ses royaumes d'Angleterre et d'Irlande, pour la rémission de ses péchés et pour ceux de sa famille, sans avoir été contraint par la force et par la peur, mais de sa propre volonté et spontanément avec le consentement général des barons. Il tiendrait désormais ses royaumes en fiefs de Dieu et de l'Eglise romaine, en considération d'un tribut annuel au pape de 1000 marks esterling[33]». Il jura fidélité devant le nonce et son serment fut enregistré par écrit. Il entreprit ensuite de rendre hommage lige au pape et accomplit ce geste devant le légat Nicolas de Tusculum le 3 octobre 1213. Un mois plus tard, Innocent III publia son acceptation officielle du don de Jean[34].

L'effet politique de ce serment fut immédiat. Innocent III ordonna au légat de récupérer toutes les lettres qui avaient été faites aux exilés à Rome durant l'hiver et de les bruler; Ces lettres avaient sans doute été écrites dans le cas où le roi n'accepterait finalement pas la paix et contenait probablement l'autorisation de déposer le roi. Pandulf sitôt de retour en France ordonna à Philippe Auguste d'annuler son projet de débarquement et le pape prit sous sa protection le roi et son héritier, interdisant aux barons de se révolter contre lui, condamnant en vain la *Magna Carta*.

Les raisons d'une telle soumission, qui mettait un terme à l'indépendance de l'Eglise d'Angleterre vis-à-vis de la papauté, pour laquelle s'étaient battu tous les prédécesseurs du roi Jean depuis la conquête restent pour beaucoup incompréhensibles. Comme pour Henri II, plus que la pression du pape, à laquelle Jean résista longuement, c'est surtout la pression populaire et le contexte de rébellion qui dans les deux cas poussa les rois à négocier avec Rome. Mais alors que la pénitence d'Henri II lui permit de retrouver sa popularité, la solution politique choisie par Jean fut très impopulaire en Angleterre, y compris chez les barons qui s'empressèrent de contester la légalité d'un tel acte, pris sans leur consentement effectif. Si elle eut pour effet de le protéger dans

[33] Carte copiée dans BL Cotton MS Titus C VIII f. 36-36v, et BL Harley MS 1005 fi. 65v-66.

[34] *Red book of Exchequer*, ed. H. Hall, Cambridge 2012 [1896], III, p. 1043.

le contexte immédiat des dangers qui pesaient sur lui, le pape Innocent et son successeur furent finalement relativement impuissants à empêcher la révolte de 1215 et le débarquement des armées capétiennes sur les côtes anglaises, ce qui ne pouvait que relativiser le poids du serment féodal qui le liait à Jean et qui supposait sa capacité à le protéger. En outre, ce n'était pas la première fois que le royaume d'Angleterre était remis comme fief, puisqu'en 1194, pour sortir de captivité Richard Cœur de Lion dut lui aussi remettre son royaume à Henri VI avant de le reprendre en fief[35]. Cependant, les revendications ultérieures des Hohenstaufen sur l'Angleterre ne furent jamais vraiment prises au sérieux.

En cent cinquante ans, les rois d'Angleterre passèrent donc d'un statut de chefs incontestés de leur Eglise à vassal de la papauté. Mais quels effets ce renversement a-t-il eu effectivement sur leur pouvoir? Paradoxalement, la soumission de Jean au pape eut d'abord pour effet de renforcer son autorité en l'adossant à celle de la papauté. Contre la rébellion aristocratique qui imposa des limites bien plus concrètes à son gouvernement, sa soumission au pape lui garantissait non seulement sa succession dynastique alors sérieusement mise en danger mais aussi le salut de son âme de pécheur elle aussi malmenée par les prophéties populaires. Bien que sa soumission ne fût pas une abdication, puisqu'il restait le dépositaire de sa dignité royale, elle semble avoir contenu la même dimension scandaleuse aux yeux de ses sujets. Non seulement du fait de son caractère exceptionnel en rupture totale avec les principes pour lesquels s'étaient battus son père et ses ancêtres, elle apparaît également comme une forme de transgression par laquelle, en se dépossédant lui-même, Jean privait les rebelles de leur capacité à le déposer. En 1174, la pénitence d'Henri II ne fut considérée comme un pardon du saint, qu'à partir du moment où elle s'accompagna d'une victoire militaire sur ses ennemis, et en particulier la capture du roi d'Ecosse. Ce moment constitue un tournant dans le règne d'Henri II qui ne cessa par la suite de renforcer les instruments de sa puissance gouvernemen-

[35] Roger de Howden est l'un des seuls à évoquer cet événement dans sa *Chronica magistri Rogeri de Hovenden*, ed. W. Stubbs, London 1868, III, pp. 202-203; F. Lachaud, *Jean sans Terre*, Paris 2018, p. 145.

tale plutôt que de compter sur sa seule autorité royale pour exercer son pouvoir. D'une certaine manière, si Jean peut aller plus loin encore que l'acte pénitentiel dans sa soumission au pape, c'est qu'il est parfaitement conscient que les fondements liturgiques et cérémoniels de sa royauté pèsent désormais moins lourds que sa capacité à gouverner la communauté de son royaume, la seule désormais à pouvoir limiter sa souveraineté.

FRANCESCO PANARELLI

# *«Tyrannus-Rex-Imperator»: i sovrani normanno-svevi e la Chiesa del* Regno di Sicilia

*«Tyrannus-Rex-Imperator»: the Norman-Swabian Kings and the Church in the Kingdom of Sicily*

Abstract: *The study starts with a question: is it possible to read the kingship and concrete political action of the Altavillas in southern Italy in the light of imperial behaviour? The earlier tradition of lands unified by the Normans, the influence of Greek- and Muslim-trained men of culture and officials push in this direction. In particular, the study focuses on the relationship between the kings of Sicily and the papacy, through the analysis of some classic documents, such as the investiture of Melfi in 1059 and the granting of the 'Apostolica Legazia' in 1089, but also of the relationship of the Norman sovereigns with the* libertas ecclesiae*, and then moves on to a typically imperial theme such as the multiplicity of religious faiths in the ruled territory.*

Keywords: *Kingdom of Sicily; Altavilla family; Empire; libertas ecclesiae; multiplicity of religions.*

Tra la fine del X e la fine dell'XI secolo dominatori normanni o vichinghi giunsero a controllare svariate porzioni di Asia, Africa, Europa ed anche America. Oltre all'area scandinava e danese, si erano insediati nel Nord dell'attuale Francia e di qui si erano diretti verso la vicina Inghilterra, il più lontano Mezzogiorno italiano, ma anche verso la Terra Santa dove crearono il principato di Antiochia, e la Spagna, con l'effimera creazione del principato di Tarragona di Roberto e Guglielmo Burdet (m. 1177). Non si era ancora spenta la tradizione varego/vichinga nel Principato di Kiev e nella nascente Rus'. A ovest Islanda e Groenlandia rappresentarono le basi per una effimera, ma straordinaria presenza anche nel Nord America, che si spinse sino all'area

dell'estuario del San Lorenzo[1]. Insomma sembrerebbe quasi un Impero su cui non tramonta mai il sole, allargato su ben quattro continenti. Ma si tratta di una evidente esagerazione, perché mancano precondizioni fondamentali in questo elenco; in primo luogo è assente una qualsiasi coesione politica, come pure l'elaborazione di un progetto complessivo e unitario nella espansione normanna. Lacune su cui non è necessario insistere: vi è una dimensione geografica da orizzonte imperiale, ma assolutamente nulla di più che permetta di parlare a questo livello di comportamenti "imperiali".

In modo differente si pone la questione nel momento in cui si scende ad osservare alcuni degli ambiti entro cui i normanni si insediarono, in particolare quello del Mezzogiorno italiano, per andare subito al nostro tema.

Da un punto di vista territoriale il Regno di Sicilia sicuramente non è enorme: racchiude essenzialmente il Mezzogiorno italiano e l'isola di Sicilia, con temporanee e importanti espansioni su altri territori a est e a ovest: in particolare l'Ifrīqya, cioè grosso modo l'attuale Tunisia, l'Epiro, oltre il Principato d'Antiochia, che però non considero, perché non istituzionalmente legato alla monarchia siciliana. Evidentemente non può essere la mera espansione territoriale a rendere lecito l'utilizzo di categorie imperiali per questo organismo politico, il Regno di Sicilia.

Esistono allora margini per parlare di una politica imperiale o di un modello imperiale dei sovrani normanni, così come si fa ormai con quelli inglesi[2]? A mio parere vi sono sostanzialmente

[1] Una gradevole sintesi dell'espansione complessiva dei normanni in H. Houben, *Normanni tra Nord e Sud. Immigrazione e acculturazione nel Medioevo*, Roma 2003, e in Id., *I Normanni*, Bologna 2013. Maggiormente concentrato sulle imprese tra Francia, Inghilterra e Italia la sintesi di A. Plassmann, *Die Normannen. Erobern – Herrschen – Integrieren*, Berlin 2008.

[2] L'uso di categorie imperiali è ormai ampiamente diffuso nella storiografia inglese per caratterizzare il periodo 1066-1204; cfr. D. Bates, *The Normans and Empire: the Ford lectures delivered in the University of Oxford during Hilary Term 2010*, Oxford 2013; M. Fanny, *Les Plantagenets et leur Empire. Construire un territoire politique*, Rennes 2014; L. Russo, *The Norman Empire" nella medievistica del XX secolo: una definizione problematica*, «Schede medievali», 54 (2016), pp. 159-174; L. Roach, *Empires of the Normans. Makers of Europe, Conquerors of Asia*, London 2022; più in generale *Les empires médiévaux*, cur. S. Gouguenheim, Paris 2019.

due prospettive dalle quali si può guardare in ottica imperiale al Regno di Sicilia: per un verso la spiccata natura composita del Regno, per fedi, lingue, tradizioni culturali; per l'altro la collocazione all'incrocio delle ambizioni di due/tre imperi e del papato, che inevitabilmente contribuirono (anche in negativo, con l'ostilità) a formare una tradizione politica che doveva comunque confrontarsi con un orizzonte di tipo e matrice imperiale[3].

Non sfugge quanto la multiculturalità (con riguardo a lingua, religione, cultura) sia una caratteristica di lungo periodo dell'intero Mediterraneo[4] e non rappresenti necessariamente uno specifico del Regno di Sicilia. La presenza di diverse componenti culturali rappresenta una costante del mondo antico e medievale, e solo in età moderna comincia ad essere avvertita come una sfida impegnativa. Machiavelli nel terzo capitolo del Principe puntualmente rilevava: «Ma quando si acquista stati in una provincia disforme di lingua, di costumi e di ordini, qui sono le difficultà, e qui bisogna avere gran fortuna e grande industria a tenerli» (*Il Principe*, III). Ed è notevole il fatto che Machiavelli non contemplasse la difformità religiosa tra le condizioni potenzialmente negative nella conquista, mentre coglieva i suoi esempi positivi nel governo della difformità, guarda caso, dalla tradizione imperiale romana e da quella ottomana, più recente. Una componente costante del mondo politico-culturale mediterraneo diventava ormai peculiarità e veniva filtrata dalla casistica e dalla memoria imperiale.

Evidentemente se ci si attiene già alla definizione di Impero come organismo politico e militare caratterizzato dall'assoggettamento di popoli differenti per fedi, lingue, tradizioni e leggi, possiamo cominciare a pensare in termini imperiali al Regno di Sicilia. Ma, soprattutto, c'è da verificare la eventualità e poi la modalità con cui i sovrani normanni fecero ricorso a modelli provenienti dall'ideologia e dalla prassi politica imperiale.

In questa prospettiva il Regno normanno si colloca esattamente nell'intersezione tra i due imperi cristiani esistenti, quello

[3] Per una messa a punto, soprattutto nella prospettiva greca e islamica, rimando al recente contributo di Annick Peters-Custot, *Ruggero II, un "re imperiale"?*, in *Sotto lo sguardo di Ruggero. Un sovrano, un regno, una città del Mediterraneo medievale*, cur. P. Tocco, Cefalù 2022, pp. 83-99.

[4] D. Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean*, Oxford 2011; trad. it. *Il grande mare. Storia del Mediterraneo*, Roma - Bari 2016.

germanico e quello bizantino, nonché della Umma musulmana; una posizione potenzialmente favorevole proprio a destabilizzare gli imperi esistenti e mirare a prenderne il posto[5]. La crisi degli imperi e il loro avvicendamento si realizza spesso attraverso l'imprevista ascesa di aree precedentemente marginali per gli Imperi esistenti; si pensi alla sola esperienza dell'Arabia islamica nel VII secolo, con la travolgente espansione a spese dei ben più blasonati imperi bizantino e persiano. Sicilia e Mezzogiorno non sono aree strutturalmente marginali, ma tra X e XI secolo erano ai margini delle tre grandi compagini che regolavano l'area euromediterranea. E sappiamo anche che gli Altavilla di Sicilia non furono esenti da ambizioni di tipo imperiale, espresse militarmente contro Bisanzio, e per via più sottile nei riguardi dell'Impero svevo.

Bisogna quindi individuare degli elementi che conferiscano una valenza imperiale alla modalità degli Altavilla di confrontarsi con una realtà composita. Le prospettive possono essere ripeto molteplici, ma, in questo contributo, mi soffermerò su un classico campo di incontro e scontro: il rapporto Chiesa/Impero, che qui ovviamente diverrà una sorta di triangolazione con il Regno: Chiesa/Regno/Impero.

Anche in questo caso scelgo due possibili piste di indagine.

*a) Il rapporto "imperiale" con la Chiesa romana.*

I sovrani imperiali hanno un rapporto diretto e privilegiato con le supreme autorità religiose e anche gli imperatori cristiani si rapportavano con le guide delle comunità cristiane, prevalenti nei loro imperi, ad Oriente come ad Occidente. Il rapporto dei normanni e degli Altavilla con la Chiesa romana oscilla tra due estremi, non necessariamente contrapposti, ma certo problematici da far convivere, che possono essere ben rappresentati da due

[5] J. Burbank - F. Cooper, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton - Oxford, 2010, p. 92; H. Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Bologna 2012, p. 59: «I vantaggi della condizione periferica emergono anche nella storia di Roma (la cui espansione per lungo tempo avvenne ai margini del nucleo ellenistico dell'area mediterranea), ma anche considerando l'esempio del Portogallo e della Spagna, la cui ascesa economica e politica si compì al di fuori del centro di potere europeo, corrispondente grosso modo al triangolo Parigi-Roma-Vienna».

atti ufficiali dell'XI secolo. Il primo risale al 1059, quando l'investitura di Melfi implicò il riconoscimento da parte di Roberto il Guiscardo di una investitura del Ducato di Puglia concessa dal Papa. Si tratta di un vincolo inequivocabilmente feudale, che crea una soggezione tra il duca (e poi i suoi successori divenuti re) e il pontefice. Il secondo atto risale invece al 1098, con la concessione della cosiddetta Apostolica Legazia. Allora il pontefice Urbano II, dopo aver inutilmente tentato di nominare un suo legato per l'isola di Sicilia, accettò di affidare il compito di legato direttamente al conte di Sicilia ed ai suoi successori.

Si tratta di due condizioni difficilmente conciliabili con lo *status* imperiale in Occidente: un imperatore non poteva certo accettare di riconoscersi vassallo del papa; il papa, a sua volta, non avrebbe mai nominato il *patricius romanorum* anche suo legato nell'Impero. Tutt'altro, come sappiamo dalle coeve dinamiche della cosiddetta Lotta per le investiture[6].

Per quanto riguarda l'investitura del 1059, inserita nel *Liber Censuum*, il documento di impegno e giuramento da parte di Roberto il Guiscardo, oltre ad affermare la condizione di vassallo per il Guiscardo, contiene anche altre e varie disposizioni, tra le quali spicca a mio parere quella secondo cui, alla morte del pontefice, «secundum quod monitus fuero a melioribus cardinalibus, clericis Romanis et laicis, adiuvabo ut papa eligatur et ordinetur ad honorem sancti Petri». A Roberto venne riconosciuto quindi un ruolo preciso e potenzialmente determinante nelle questioni delle tormentate elezioni pontificie, questioni da cui nello stesso anno lo stesso pontefice Niccolò II con l'emanazione del suo *Decretum,* aveva espunto proprio l'imperatore. Si tratta di una clausola ripetuta costantemente nei giuramenti dei decenni successivi[7].

Non bisogna comunque dimenticare che nel 1059 Roberto era in fondo solo un interessante avventuriero, le cui fortune potevano svanire da un momento all'altro, e questo certamente giustifica l'apertura di credito da parte pontificia: nel momento in

[6] Sulla riforma ecclesiastica dell'XI secolo mi limito a rimandare alla recente e solida sintesi di N. D'Acunto, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma 2020.

[7] Si vedano i testi raccolti dallo stesso Josef Deér in J. Deér (ed.), *Das Pasttum und die süditalienischen Normannenstaaten 1053-1212*, (Historische Texte/Mittelalter 12), Göttingen 1969, alle pp. 17-18 il testo del giuramento di Melfi.

cui si escludeva la garanzia imperiale, se ne faceva subentrare una seconda che in virtù proprio della sua debolezza poteva apparire molto meno pericolosa e più facilmente controllabile da parte dei cardinali romani. Non si tratta verosimilmente di un riconoscimento di tipo "imperiale" nelle intenzioni del papa, ma sicuramente ebbe effetti imprevedibili sul prestigio di un conte guerriero, che improvvisamente si trovò ad essere individuato come il possibile garante della correttezza dell'elezione pontificia[8]. Sappiamo anche che questo ruolo venne subito esercitato durante la burrascosa elezione di Alessandro II: nel 1061 fu il principe di Capua Riccardo di Aversa, autore a sua volta di un giuramento simile a quello del Guiscardo, a garantire quella elezione, come non mancò di stigmatizzare Benzone d'Alba.[9] E gli immediati successori non furono da meno rispetto a Roberto il Guiscardo.

Ho voluto sottolineare questo passaggio per evidenziare come all'interno di un documento che tradizionalmente rappresenta l'affermazione della supremazia pontificia sul Regno di Sicilia, ed anzi rientra tra quei comportamenti "imperiali" del papato, si possano rinvenire elementi che trasmettono alla nascente compagine statale normanna una componente imperiale di tutela nei confronti della Chiesa romana, per quanto, come si diceva, ampiamente depotenziata.

Il ruolo oscillante tra subordinazione e protagonismo nei confronti della Chiesa si riverbera anche nei rapporti con la chiesa locale, con quella che stava diventando la Chiesa del Regno. Se infatti il ramo continentale ha nella investitura del 1059 la sua carta di fondazione, il ramo siciliano la trova nella Legazia del 1098, che giunge a conclusione di un quarantennio di grande autonomia politica da parte del minore dei fratelli Altavilla, cioè

[8] J. Déer, *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehensrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen* (Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II., I), Wien 1972.

[9] Benzo von Alba, *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV.*, ed. H. Seyffert, MGH *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 65, Hannover 1996, p. 206. Pochi anni dopo il burrascoso epilogo del pontificato di Gregorio VII avrebbe confermato l'importanza del supporto armato dei Normanni.

Ruggero I conte di Sicilia[10]. Non voglio in questo caso fermarmi sui contenuti specifici di quella concessione, né sulle premesse che la resero possibile, cioè la riconquista alla cristianità di una Sicilia per gran parte musulmana, quanto piuttosto sulla esigenza che era alle spalle di quella concessione e che la rese necessaria: quella di definire in maniera chiara i rapporti tra un sovrano (anche se tecnicamente Ruggero ancora non lo era) e la chiesa del territorio che lui governava, cioè la chiesa del suo "regno". Si tratta di una forzatura, ma serve a semplificare il discorso.

Mi pare che si tratti della prima iniziativa in questa direzione che riguarda un territorio ampio ed esprime l'esigenza di intraprendere una trattativa con un sovrano a cui fa capo un territorio definito. Era una esigenza ormai evidente anche nel conflitto con l'imperatore, che avrebbe condotto tra false partenze e disconoscimenti infine al Concordato di Worms del 1122, che può essere letto come la definitiva presa di coscienza anche da parte dei riformatori duri e puri della necessità di adeguarsi alle diverse realtà in cui la Chiesa romana si trovava ad operare. Il nascente Regno di Sicilia aveva l'innegabile vantaggio di non essere imprigionato nel dibattito sulle investiture, per la semplice ragione che il sovrano Altavilla non aveva da investire gli eletti, ma concentrava invece tutto l'interesse nel controllo delle elezioni ecclesiastiche[11].

[10] Il documento si trova a conclusione di una delle grandi cronache della conquista normanna del Mezzogiorno, in particolare quella di Goffredo Malaterra, che ha per protagonista Ruggero I: Gaufredi Malaterrae *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, (RIS², V 1) ed. E. Pontieri, Città di Castello 1928; Geoffroi Malaterra, *Histoire du Grand Comte Roger et de son frère Robert Guiscard*, ed. M.-A. Lucas-Avenel, I, Livres I-II, Caen 2016, ancora incompleta e mancante dei libri finali. Sul documento cfr. S. Fodale, *L'apostolica legazia e altri studi tra Stato e Chiesa*, Messina 1991; Id., *Le comte Roger de Hauteville et la Légation apostolique des rois de Sicile*, in *Les Normands en Sicile: XIe - XXIe siècles; histoire et légendes*, cur. A. Buttitta, J.-Y. Marin, Milano 2006 pp. 25-32.

[11] Sulle peculiarità del rapporto tra monarchia ed episcopato in Italia meridionale cfr. N. Kamp, *Der unteritalienische Episkopat im Spannungsfeld zwischen monarchischer Kontrolle und römischer "libertas" von der Reichsgründung Rogers II. bis zum Konkordat von Benevent*, in *Società, Potere e Popolo nell'età di Ruggero II.* Atti delle terze giornate normanno-sveve, Bari 23-25 maggio 1977, Bari 1979, pp. 99-132; Id., *Monarchia ed episcopato nel Regno di Sicilia*, in

Qui sarei molto cauto nel riferirmi ad un agire "imperialiter" da parte degli Altavilla. Mi pare invece che si tratti piuttosto dell'espressione precoce di un diverso *modus operandi* di fronte alle esigenze determinate dal sorgere di nuove realtà istituzionali e politiche. Realtà politiche che cominciavano a rivendicare a sé la definizione di quei rapporti con la Chiesa che sembravano essere appannaggio dell'Impero[12].

In questo ambito mi interessa non tanto la crisi del tradizionale rapporto tra Chiesa e Impero, quanto la perdita del monopolio imperiale nella costruzione del rapporto tra Roma e le chiese locali, che interferisce anche con il giudizio dei contemporanei e della storiografia successiva sugli Altavilla.

Sulla politica ecclesiastica degli Altavilla pesa ancora la trattazione fatta oltre 50 anni fa in un classico articolo da Helene Wieruszowski[13], che nel complesso metteva però, a mio parere, in eccessivo rilievo le accuse di tirannia. Gli esempi utilizzati dalla studiosa provengono essenzialmente da Ottone di Frisinga, Bernardo di Chiaravalle, Falcone Beneventano[14]. Sono indubbiamente eloquenti e da prospettive differenti mirano allo stesso

*Potere, Società e Popolo nell'età sveva. Atti delle VI giornate normanno-sveve, 23-25 maggio 1983*, Bari 1985, pp. 123-149; oltre al monumentale lavoro prosopografico Id., *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien*, I, *Prosopographische Grundlegung. Bistümer und Bischöfe des Königreichs 1194 - 1266*, 1, *Abruzzen und Kampanien*, 2, *Apulien und Kalabrien* (Münstersche Mittelalter-Schriften 10) München 1975.

[12] Il processo è evidente anche in Francia ed Inghilterra. In Francia tramite Ivo di Chartres si era giunti a posizioni empiriche di reciproco riconoscimento tra papa e re; in Inghilterra si arrivò al Concordato di Londra del 1107, che riguarda comunque ancora la questione della investitura dei beni feudali, della fedeltà e del conseguente diritto di controllo delle elezioni da parte del sovrano.

[13] H. Wieruszowski, *Roger II of Sicily, Rex-Tyrannus, in Twelfth-Century Political Thought*, «Speculum», 38 (1963), 46-78. Sul tema mi sono soffermato anche in F. Panarelli, Libertas *e monarchia normanna e sveva*, in Libertas*, secoli X-XIII*. Atti del Convegno Internazionale Brescia, 14-16 settembre 2017, cur. N. D'Acunto, E. Filippini, Milano 2019, pp. 111-127.

[14] Da notare però che Falcone appella Ruggero II dopo l'incoronazione sempre "rex" e non "tiranno"; su Falcone si veda da ultimo M. Krumm, *Herrschaftsumbruch und Historiographie. Zeitgeschichtsschreibung als Krisenbewältigung bei Alexander von Telese und Falco von Benevent*, (Bibliothek des deutschen Historischen Instituts in Rom, B. 141) Boston 2021.

risultato: screditare Ruggero II. Infatti non si può nascondere che tutti questi autori non sono osservatori neutri, ammesso che ne esistano, e proprio per questa ragione non bisogna assolutamente sottovalutare che scrivono per propaganda[15].

Esemplare è il caso di un altro autore utilizzato dalla Wieruszowski, Giovanni di Salisbury[16], che a mio parere viene travisato e presentato come l'ennesimo caso di accusa di tirannia nei confronti del primo re Altavilla; qui ci muoviamo esplicitamente in ambito ecclesiastico.

Nella *Historia Pontificalis* Giovanni narra con ampiezza dello scontro tra Ruggero II e papa Eugenio, che trova la sua acmé nel biennio 1148-1149, anche se la serrata pontificia delle consacrazioni all'interno del Regno era cominciata nel 1142; si sottovaluta quasi sempre che la conclusione dello scontro è presentata in termini positivi da Giovanni.

Nell'utilizzo dell'ampio passo di Giovanni si dimentica spesso il contesto letterario e storico entro cui quell'efficace quadro delle istituzioni ecclesiastiche meridionali si colloca. Si tratta infatti di un passo estrapolato dalla *Historia Pontificalis*, testo storico che Giovanni lasciò incompiuto e che porta i segni di una certa approssimazione compositiva. A parere della editrice moderna, Marjorie Chibnall, l'opera narra gli eventi racchiusi tra 1148 e 1152, ma la stesura del testo risale al 1164, ben oltre il rientro in Inghilterra di Giovanni, in un periodo in cui era al servizio di Thomas Becket[17], dopo essere stato in precedenza al

[15] Lotario III nell'incitare i suoi a battaglia contro Ruggero II ricorda loro che «contra tyrannum non solum regni sed et ecclesiae hostem et exommunicatum»; Ottonis episcopi frisingensis *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, MGH rerum germanicarum in usum scholarum, ed. A. Hofmesoster, Hannover 1912, VII, cap. 20 p. 338.

[16] Johannes (Sarisberiensis), *The Historia Pontificalis of John of Salisbury*, Edited and translated by Marjorie Chibnall, Clarendon Press, 1986, cc 32-34, pp. 65-67; trad. ital. in P. Delogu, *I Normanni in Italia. Cronache della conquista*, Napoli 1984, pp. 176-77.

[17] *The Historia Pontificalis*, ed. Chibnall cit., p. XXX. Per una messa a punto recente sull'autore cfr. *A Companion to John of Salisbury*, cur. Ch. Grellard, Fr. Lachaud, Brill 2014; nel volume si ricorda la frequentazione siciliana di Giovanni (pp. 8-9). È utile ricordare che Giovanni era amico ed estimatore di Tommaso Becket e quindi era ben sensibile al problema del

servizio di Teobaldo di Bec. Nel gennaio del 1164 Thomas Becket, con un sorprendente irrigidimento delle sue posizioni, rifiutò di sottoscrivere le Costituzioni di Clarendon e aprì la fase di scontro con il sovrano Enrico II[18]. Nel 1164 non era ancora prevedibile l'esito drammatico che lo scontro avrebbe poi avuto, ma erano chiare le posizioni che si andavano delineando. A me pare che a quel contesto inglese Giovanni di Salisbury stesse decisamente guardando nel riproporre ad un quindicennio di distanza gli avvenimenti siciliani del 1148-49. Le prerogative di Ruggero II somigliano molto a quelle esercitate e rivendicate da Enrico II, ed in entrambi i casi i sovrani suscitarono l'ostilità pontificia per la violazione della autonomia delle chiese e del controllo pontificio. L'esito che sembra proposto quasi a modello da Giovanni è l'apertura che sembrerebbe totale da parte di Ruggero II verso il papa, al quale «liberas electiones concessit ecclesiis», cioè «la libera disposizione delle chiese, secondo come avrebbe deciso di ordinarle, direttamente o attraverso i suoi legati». Sembra l'auspicio per la soluzione della tempesta che si stava abbattendo sulla chiesa inglese e non solo la descrizione di avvenimenti siciliani[19].

Non a caso nel *Policraticus*, dove le riflessioni sulla tirannia certo non mancano come pure le citazioni dei tiranni della Sicilia greco classica, il nome di Ruggero II[20] non compare praticamen-

controllo regio sulle istituzioni ecclesiastiche. Anche altri episodi di storia italiana sembrano inseriti nella sua narrazione per costruire dei paralleli con questioni inglesi: il divorzio negato ad Ugo di Molise dal papa (parallelo al più celebre divorzio di Eleonora d'Aquitania, di cui pure Giovanni di Salisbury da conto); l'incoronazione voluta e ottenuta contro la volontà del pontefice da parte di Ruggero II per il figlio Guglielmo (l'operazione non riesce a Stefano di Blois per il figlio Eustachio, pp. 85-86).

[18] M.T. Clanchy, *England and its rulers 1066-1307. Third edition*, Blackwell 2006, pp. 112-115.

[19] Anche Graham Loud legge in maniera simile la descrizione di Giovanni e sviluppa un interessante parallelo anche con Pietro di Blois, molto più critico del conterraneo Giovanni di Salisbury, nei confronti dei re di Sicilia e della Sicilia; G. Loud, *The Latin Church in Norman Italy*, Cambridge 2007, pp. 255-259.

[20] E questo, direi quasi suo malgrado, viene rilevato anche dalla stessa Wieruszowski, *Roger II of Sicily* cit., a p. 56.

te mai: non serve per esemplificare un ruolo che quindi l'A. non gli riconosce[21].

Ruggero II e gli Altavilla vengono presentati come tiranni in quanto stanno proponendo un nuovo modello di raccordo con le istituzioni ecclesiastiche, che tende verso la territorializzazione dei rapporti della chiesa locale con il papa, e soprattutto a pretendere il passaggio attraverso la figura del sovrano degli accordi con il pontefice.

L'esito finale, che lo stesso Giovanni di Salisbury sembra quasi prefigurare, sarà la stipula del concordato di Benevento nel 1156, noto allo stesso Giovanni quando scriveva il suo racconto. Mi pare che quel trattato rappresenti il primo tentativo di organizzare e regolamentare nel loro insieme i rapporti del Papato con la Chiesa di un Regno; molto più turbolento sarà il processo in Inghilterra prima e dopo le Costituzioni di Clarendon; più lungo il processo in Francia, complicato soprattutto dalla minore coesione territoriale del Regno francese a questa altezza cronologica. Ruggero, oltre ad essere certamente un *parvenu* tra i monarchi, è anche il primo a porsi decisamente fuori dello schema impero/chiesa.

Anche sulla base del testo di Giovanni, spesso la situazione del Regno di Sicilia viene dipinta come eccezionale già nel XII secolo, ma fatti gli opportuni distinguo, come la presenza delle decime di stato e l'esibito trofeo del recupero alla cristianità di terre islamizzate, i diritti rivendicati dai sovrani siciliani non si discostano in molto da quelli rivendicati ed esercitati dai sovrani

[21] Mi pare abbastanza sorprendente il ragionamento della Wieruszowski per spiegare l'assenza di esemplificazioni tratte dalla Sicilia di Ruggero II per la tirannia: non viene menzionato, ancorché defunto, perché Giovanni che viveva in Inghilterra mentre scriveva il *Policraticus* temeva ripercussioni diplomatiche e le ire di Enrico II; altrimenti Giovanni avrebbe sicuramente attinto dalla Sicilia normanna (Wieruszowski, *Roger II of Sicily* cit., p. 68). Non mi pare che ci siano elementi sufficienti per sostenere una ipotesi del genere, che sarebbe valida per chiunque… Ancora in chiusura della trattazione relativa a Giovanni, ritiene che il riferimento nella *Historia Pontificalis* a Ruggero «more aliorum tyrannorum», servirebbe a mettere in guardia gli inglesi dai rischi della tirannia sulla chiesa (p. 70): a me pare che l'episodio nella sua interezza serva invece a proporre un'alternativa alla nascente crisi tra Enrico II e Tommaso Becket.

inglesi o francesi, e si potrebbe allargare il parallelo anche agli altri titolari di governo nell'Europa cristiana[22].

Qui siamo insomma in una situazione di contrasto o smontaggio rispetto al modello imperiale e di riattribuzione di una parte delle prerogative imperiali. E si potrebbe portare il discorso, ma non lo farò, anche sulla scarsa riflessione di tipo ecclesiologico che questa svolta comportò all'interno del Regno[23].

Ho provato a verificare quel che succede nel Regno in uno dei tipici ambiti di intervento imperiale nel confronto degli istituti ecclesiastici, quello della concessione di privilegi. Concessioni, che, come è noto, non furono certo un tratto distintivo dei monarchi Altavilla, che anzi furono piuttosto avari di donazioni, tranne le eccezioni delle sedi diocesane create per volontà regia a Cefalù e Monreale[24].

Non ho condotto una indagine tecnica, sui caratteri più squisitamente formali, ma ho cercato piuttosto di verificare se e quanto rientri tra le prerogative dei sovrani normanni quello della concessione di *libertates* ai diversi istituti ecclesiastici che vengono fatti oggetto di privilegi. Ho utilizzato le due raccolte complete di diplomi, che riguardano Ruggero II e Guglielmo I. I risultati

[22] I confronti tra i due regni normanni non mancano, ma poco insistono sulla questione religiosa per concentrarsi invece sulle prerogative regie, sulla organizzazione dello stato e delle corti lasciando piuttosto a margine la questione ecclesiastica; cfr. ad esempio A. Marongiu, *I due regni normanni d'Inghilterra e d'Italia*, in *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1969, (Settimane CISAM, XVI) pp. 497-552; G. Musca, *I Normanni in Inghilterra e i Normanni in Italia meridionale*, in *Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello Stato normanno*. Atti delle seconde Giornate Normanno-sveve, Bari 19-21 maggio 1975, Bari 1977, pp. 117-141; G. Cantarella, *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino 1997. Sul confronto con il mondo anglonormanno (per la Sicilia) e con quello capetingio (per l'area continentale) insiste invece molto M. Pacaut, *Papauté, Royauté et episcopat dans le Royaume de Sicile (deuxième moitié du XII^ème^ siècle)*, in *Potere, Società e Popolo nell'età dei due Guglielmi*. Atti delle IV giornate normanno-sveve, Bari-Gioia del Colle, 8-10 ottobre 1979, Bari 1981, pp. 31-61, in part. pp. 52-53.

[23] Il caso più significativo è quello di Nilo Doxopatres, al quale venne commissionata un'opera sui patriarcati, che quindi poteva essere usata contro le pretese di supremazia da parte del pontefice romano.

[24] Riprendo qui una analisi già esposta in Panarelli, Libertas *e monarchia normanna e sveva* cit.

sono da questo punto di vista direi piuttosto prevedibili: il riconoscimento di *libertates* nel senso di esenzioni e privilegi, così come era nella tradizione imperiale, risulta decisamente raro. Per Guglielmo I non ci sono in sostanza diplomi autentici in cui faccia esplicita comparsa il termine *libertas*, mentre qualche riferimento si rinviene in Ruggero II. Si tratta però sempre di casi particolari che hanno per destinatari istituzioni esterne al Regno: S. Maria Latina di Gerusalemme[25], l'ospedale di S. Giovanni, sempre a Gerusalemme[26], ed un unico caso interno al regno, S. Clemente di Casauria[27], cioè l'abbazia più strettamente legata alla tradizione imperiale carolingia e ottoniana. Insomma è chiaro che il riferimento lessicale alla *libertas* proviene dai petenti, dalla loro tradizione documentaria e non dalla autorità regia. In ambito regio e regnicolo sembra prevalere un più generico riferimento alla *liberalitas principum*, che ha ben altro peso nella tradizione. Non posso neanche tacere che in una dozzina di diplomi si trova il riferimento a *libertas*, ma si tratta di falsificazioni di età sveva, che andrebbero singolarmente analizzate e per i quali è pressochè impossibile stabilire se si tratta di innovazione generata dalla nuova configurazione sotto Federico II o di una traccia del genuino documento eventualmente servito da modello ai falsificatori[28]. A

[25] 1126 (*Codex diplomaticus regni Siciliae*, edd. C. Brühl, F. Giunta, A. Guillou, ser. I, II, 1, *Rogerii II regis diplomata latina*, ed. C. Brühl, Köln-Wien 1987 = DRo 7, p. 19) privilegio a favore del monastero di S. Maria Latina di Gerusalemme, a cui viene riconosciuto il possesso della chiesa di S. Filippo *in ea libertate*, *qua a prefato episcopo constat fuisse concessum*.

[26] 1136 (DRo 43, p. 119): privilegio a favore dei fratelli dell'Ospedale di S. Giovanni di Gerusalemme, dove tra le altre concessioni e conferme si aggiunge anche «libertatem herbarum et aquarum».

[27] 1140 (DRo 49, p. 139): privilegio a favore di S. Clemente di Casauria. Nell'arenga il sovrano ricorda che il monastero è stato fondato da re Ludovico e che è in crisi per la malizia degli uomini e del tempo, per questo «pristinam libertatem donare decrevimus et ab omni infestatione et molestiis quietum, liberum sub nostre manus regia protectione successorumque nostrorum servavimus». Pare del tutto evidente il richiamo a modelli imperiali, meglio noti a Casauria. L'espressione viene ripresa nella falsificazione DRo +50 con la stessa data.

[28] 1129 (DRo +11, p. 35): privilegio falsissimo, degli inizi del XV secolo, per la città di Messina; usa *libertate* una volta a proposito dei forestieri. 1133 (DRo +34, p. 97): diploma falso per Castellaneta, che riprende alla

me pare più probabile che si tratti di un adeguamento alla nuova temperie, anche nella produzione documentaria. Nei diplomi di Guglielmo I, editi in forma completa, il sostantivo *libertas* non esiste, mentre si incontrano solo i derivati *liber* (in espressioni come *libere habere et possidere*; *secure et libere pascere*). Manca invece ancora una edizione dei diplomi di Guglielmo II. In età sveva torna nella documentazione pubblica e privata il classico cavallo di battaglia della riforma dell'XI secolo, cioè la *libertas ecclesiae*, ma siamo ormai nuovamente nel campo dello scontro Papato/Impero, dove è ovviamente mutata anche la relazione tra Regno e Impero.

lettera un privilegio del 1368 di Filippo II per il vescovado di Castellaneta. 1133 (Addit. DRo +27, p. 139); privilegio per S. Maria di Pisticci. Falsificazione da originale (intorno al 1225); alla fine della *dispositio* si confermano nel formulario anche le concessioni *liberalitate principum*. 1134 (Addit. DRo +36A, p. 146): privilegio per S. Giovanni in Lamis; falsificazione probabilmente di età sveva; nella disposizione finale si aggiungono anche le concessioni *liberalitate principum*. 1135 (DRo +39, p. 110): diploma per l'inchiesta sulla situazione Armento e Montemurro; falso; riguardo l'accertamento degli uomini di Montemurro vuole verificare il ritorno alle «pristine libertates», qui intesa come esenzione dai pubblici ufficiali e soggezione al vescovo di Tricarico. 1143 (DRo +60, p. 171): Ruggero prende sotto la sua protezione il monastero napoletano di S. Maria a Capella; falsificazione di età sveva; usa la formula complessiva di conferma «omnes possessiones, libertates et alia tenimenta». 1144 (DRo +63, p. 179): Privilegio per S. Maria di Giosafat; falsificazione di tarda età sveva; per una dipendenza si specifica che è sottoposta con tutti i suoi beni e con tutti «iuribus et libertatibus suis». 1146 (DRo +70, p. 204): conferma per l'abate di Montescaglioso delle donazioni effettuate dalla sorella Emma; documento falsificato; conferma anche «et omnia alia iura, dignitates et libertates». 1148 (DRo +76, p. 218-9): privilegio per S. Giovanni degli Eremiti; si tratta di un diploma falsificato che utilizza quello di Guglielmo II per Monreale del 1176; viene usata due volte *libertas* per indicare la pienezza delle concessioni, in passi sempre ripresi dal diploma del 1176. 1149 (DRo +78, p. 226): privilegio per S. Maria in Elce presso Calitri; falsificazione del 1240 circa; riferimento generico a «privilegia, libertates et dona» da confermare al monastero. 1151 (DRo +79, p. 230): privilegio per S. Maria di Banzi; falsificato; parla di «immunitates et libertates» concesse dai predecessori e poi si confermano «privilegia et libertates». 1139 (Diploma di Ruggero conte di Puglia DRo, p. 237): il duca Ruggero di Puglia a nome del padre concede una serie di diritti agli abitanti di Trani; in particolare «hominibus civitatis Trani honorabilem libertatem» oltre a confermare le concessioni già operate dal padre.

Vorrei però lasciare da parte ora questo discorso limitato al confronto "imperiale" o meno con il papato romano, dove bisognerebbe ancora dedicare attenzione alla esemplarità del modello bizantino in questo ambito, e passare alla seconda prospettiva di analisi.

*b) I sovrani normanni e la molteplicità di religioni.*

Una delle caratteristiche della formazione imperiale è la capacità di coordinare e governare religioni diverse. Questa era la peculiarità dell'impero romano prima della svolta costantiniana e teodosiana, svolta che non riuscì a trasformare il mondo imperiale romano in un mondo uniformemente cattolico. Allo stesso modo l'impetuosa avanzata musulmana, con la sua pretesa di unificare una grande comunità di credenti nell'islam, che dovevano progressivamente coincidere con il mondo abitato conosciuto, si arrestò a causa delle divisioni interne all'Islam e alla caparbia sopravvivenza di altre religioni anche nelle terre gradualmente sottomesse.

Come è stato ben messo in rilievo, l'unità religiosa rimase piuttosto un obiettivo, un orizzonte al quale gli imperi mediterranei del medioevo guardarono, piuttosto che una dimensione reale degli stessi[29]. Gli Altavilla si collocarono proprio nell'incrocio delle esperienze multietniche e religiose dei due grandi imperi (Bisanzio e Islam) allora più attivi e ne ereditarono quindi la complessità: musulmani e cristiani di rito greco in Sicilia, cristiani di rito greco e di rito latino in Italia meridionale, con cospicue comunità ebraiche. Una realtà complessa con cui si confrontarono, ma in maniera binaria (cattolici/musulmani, oltre gli ebrei) e con gradualità i sovrani della penisola iberica; per gli occidentali si trattava di una novità, di un confronto con altre religioni del libro, ben strutturate; religioni e popolazioni certo non paragonabili ai pagani sassoni o boemi.

I sovrani siciliani si trovarono a gestire una situazione tipicamente imperiale e lo fecero, a mio parere, seguendo i modelli propriamente imperiali.

Colleghi ben più esperti di me come conoscitori del mondo greco e musulmano potranno aggiungere i loro pareri. Intanto

[29] Burbank - Cooper, *Empires in World History* cit., p. 92.

rilevo che la questione delle comunità greche, cioè di quella larga parte di abitanti che seguiva il rito greco orientale, venne risolto in maniera sostanzialmente lineare: piena libertà di pratica cultuale e liturgica, a patto di riconoscere la dipendenza dalla chiesa romana. L'obbedienza romana, oltre che essere un preciso requisito da parte pontificia, diveniva anche garanzia di controllo unitario nella diversità delle pratiche liturgiche. Si trattava di un esempio di apertura che tendiamo spesso a sottovalutare, ma che non era per nulla scontato: si pensi a quello che successe nel 1204 a Costantinopoli, con la sostanziale incomprensione delle peculiarità del rito greco. La condivisione della matrice cristiana non era per nulla garanzia di convivenza pacifica.

Più delicato era il rapporto con la popolazione musulmana; i problemi vennero in parte risolti adottando sostanzialmente lo schema che gli stessi musulmani applicavano nei loro territori. Libertà di culto anche per i musulmani, ma situazione certamente di inferiorità dal punto di vista fiscale e anche della possibilità di ascesa sociale, fortemente condizionata dalla necessaria conversione[30].

Spesso in passato si è parlato di politica tollerante da parte dei sovrani normanni e studiosi come Hubert Houben hanno giustamente ribadito come sia improprio parlare di tolleranza nel XII e XIII secolo[31]. Io vorrei spingermi un poco oltre. L'aver pensato agli Altavilla nei termini di sovrani tolleranti è infatti una delle conseguenze della attribuzione al loro regno dei caratteri di uno stato-modello/moderno, tanto da attribuire loro anche la patente di sovrani illuminati *ante-litteram*; si tratta di una madornale inversione cronologica e logica, frutto della costruzione del modello storiografico di stato-nazione nel XIX secolo. Nello stato-nazione vi è sostanziale omogeneità di usi, costumi, lingua e religione; la variante rispetto al carattere dominante non può che essere tollerata, per volontaria scelta, dal sovrano che regge l'intero stato; cioè la tolleranza è la conseguenza della acclarata esistenza di un modello nazionale al quale bisognerebbe adeguarsi e da cui

[30] A. Nef, *Imaginaire impérial, empire et oecuménisme religieux: quelques réflexions depuis la Sicile des Hauteville*, «Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes», 24 (2012), pp. 227-249.

[31] H. Houben, *Possibilità e limiti della tolleranza religiosa nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 213-242.

si viene scientemente dispensati. Gli Altavilla erano invece inseriti in una tradizione di comportamento che attinge decisamente a modelli imperiali, che non sono né esclusivamente, né prioritariamente quello carolingio-ottoniano, ma sono anche quello bizantino e quello musulmano; sono modelli che contemplavano l'esistenza di tradizioni differenti all'interno dell'Impero. L'aver voluto insistere sul carattere protomoderno di quel Regno ha portato a forzature di lettura, che hanno volutamente ignorato il sostrato di tipo "imperiale" di certe scelte di governo.

Anche i modelli imperiali non sono però univoci e comodamente coerenti. Gli Altavilla per mantenere l'equilibrio etnico e religioso fecero ricorso a punizioni esemplari di individui, piuttosto che a punizioni complessive dei gruppi coinvolti[32].

A corte esisteva un gruppo abbastanza cospicuo di eunuchi e di funzionari di provenienza musulmana come, Filippo di al-Mahdia e i vari gaiti, o greco-orientale, come Cristodulo e Giorgio di Antiochia[33], ma una parte consistente dei quadri amministrativi, quella intermedia, ci sfugge. Detto questo, la presenza di eunuchi e funzionari di provenienza straniera costituisce un tratto caratterizzante degli imperi orientali, con una esemplarità che risale almeno all'impero sassanide. Reclutare eunuchi o funzionari comunque sradicati dal loro contesto di provenienza consentiva di avere personale scelto, di alto profilo, allo stesso tempo legato a doppio filo al sovrano. Su di loro si catalizzano facilmente i malumori dei sudditi (come nel caso di Filippo di al-Madia), ma non necessariamente si trattava solo di musulmani. Si pensi al caso di Maione di Bari, esponente del notabilato della città di Bari, asceso al ruolo di cancelliere e ammiraglio degli ammiragli, che divenne il bersaglio della rivolta del 1160, finendo ucciso, ma lasciando salvo il sovrano e la sua immagine regale.

[32] Figure esemplari da questo punto di vista sono Roberto di Calatabiano, Filippo di Madia, eunuco Johar, gaito Abu-al-Kassim. Per tutti questi personaggi cfr. J. Johns, *Arabic administration in Norman Sicily*, Cambridge 2002.

[33] Su di lui F. Delle Donne, *Giorgio di Antiochia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, *ad vocem*. Sul ruolo degli emiri/amirati/ammiragli nel Mezzogiorno normanno è d'obbligo il rimando a L.-R. Ménager, *Amiratus - Αμηρᾶς. L'émirat et les origines de l'amirauté (XI^e - XIII^e siècles)*, Paris 1960.

Certamente nel caso dei convertiti musulmani acquisiva il suo rilievo la riscoperta del principio di lesa maestà, enunciato anche nelle Assise di Ariano; sulla sua base i singoli potevano essere puniti per aver tradito la fede (erano eretici in quanto *relapsi* che avevano abbandonato la religione cristiana dopo la conversione), ma anche colpevoli di essere venuti meno alla fedeltà dovuta al sovrano[34].

Il modello degli imperi multiculturali e multireligiosi poteva funzionare nella direzione di creazione di spazi di libertà per i culti, ma lo stesso modello degli imperi conteneva risposte alternative per i problemi che la convivenza di diverse fedi ed etnie poteva provocare. Penso, e mi avvio a concludere, alla deportazione in Puglia dei musulmani di Sicilia organizzata da Federico II. Si tratta di una tipica operazione "imperiale" che aveva il duplice obiettivo di eliminare un problema di ordine pubblico in una regione dell'Impero e trasformare la popolazione problematica in una risorsa per l'imperatore. Il gruppo etnico deportato e sradicato diventa normalmente, per necessità piuttosto che per entusiastica adesione, dipendente e fedele dell'imperatore; cosa che in effetti si verificò.

Siamo giunti ormai al limite del nostro discorso e non conviene procedere oltre: Federico II non intendeva comportarsi *imperialiter*, ma era *imperator*! Dal *rex-tyrannus* siamo scivolati ormai verso un vero *imperator* e questo muta radicalmente la prospettiva, portandoci a parlare di un Regno nell'Impero[35] e di un imperatore che è contemporaneamente anche re.

[34] A. Nef, *La déportation des musulmans siciliens par Frédéric II: précédents, modalités, signification et portée de la mesure*, in *Le monde l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, cur. C. Moatti, W. Kaiser, C. Pébarthe, Bordeaux 2009, pp. 455-479, a p. 466.

[35] *Un regno nell'impero. I caratteri originali del regno normanno nell'età sveva. Persistenze e differenze (1194-1250).* Atti delle diciottesime Giornate normanno-sveve Bari-Barletta-Dubrovnik, 14-17 ottobre 2008, cur. P. Cordasco, F. Violante, Bari 2010.

FULVIO DELLE DONNE

# *Alfonso d'Aragona, il Magnanimo: tra politica papale e aspirazioni imperiali*

*Alfonso of Aragon, the Magnanimous: between papal politics and imperial aspirations*

Abstract: *Alfonso the Magnanimous (1394-1458), became king of the southern Italy in 1443, celebrating a spectacular Triumph. That ceremony replaced the royal coronation, never happened. If the sacred liturgy of the coronation could be an act of submission to papal authority, the secular liturgy of the triumph, with its references to the Roman tradition, immediately pointed to the propagandistic line that the Magnanimous and his learned humanists (like Lorenzo Valla and Antonio Panormita) would follow: a line linking the aspirations of the new king and the glories of the ancient emperors. The result was the invention of the "Monarchical Humanism": a type of Humanism that had identifying characters, innovative, alternative or totally opposed to but certainly no less important than those of the "Civil Humanism" developed in other places.*

Keywords: *Kingdom of Naples; Crown of Aragon; Empire; Alfonso the Magnanimous; Monarchical Humanism.*

> Cur donationem Constantini magno ore iactitatis frequenterque vos ultores erepti imperii quibusdam regibus principibusque minamini? et confessionem quandam servitutis a Cesare, dum coronandus est, et a nonnullis aliis principibus extorquetis? – veluti ab rege Neapolitano atque Sicilie – id quod numquam aliquis veterum Romanorum pontificum fecit, non Damasus apud Theodosium, non Syricius apud Archadium, non Anastasius apud Honorium, non Ioannes apud Iustinianum, non alii apud alios sanctissimi pape apud optimos Cesares, sed semper illorum Romam Italiamque cum provinciis, quas nominavi, fuisse professi sunt[1].

[1] Lorenzo Valla, *De Constantini donatione*, ed. W. Setz, Weimar 1976 (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelaters, 10), par. IX 32, p. 91.

*Perché andate parlando a gran voce della donazione di Costantino e spesso, come vendicatori di un impero rubato, minacciate alcuni re e principi? Ed estorcete l'ammissione di una qualche servitù dal cesare e da alcuni altri principi – come il re di Napoli e di Sicilia – quando devono essere incoronati? Cosa che nessuno degli antichi pontefici romani fece mai, non Damaso con Teodosio, non Siricio con Arcadio, non Anastasio con Onorio, non Giovanni con Giustiniano, non altri santissimi padri con altri ottimi cesari, ma sempre essi riconobbero che Roma e l'Italia, insieme con le province che ho nominato, appartenevano a quelli.*

Le parole da cui abbiamo preso l'avvio per queste brevi considerazioni sono particolarmente significative ai fini del discorso che qui intendiamo sviluppare. Si tratta di un passo tratto dal *De falso credita et ementita Constantini donatione* di Lorenzo Valla. L'opera, scritta nel 1440, generalmente è considerata come un modello esemplare di indagine filologica, espressione alta di un umanesimo etico indirizzato esclusivamente alla ricerca della verità, da far trionfare attraverso accurati e appropriati confronti storici e linguistici[2]. Spesso, però, si tende a dimenticare, o comunque a mettere decisamente in secondo piano il contesto in cui essa fu elaborata, che è quello di una violenta guerra militare e, al contempo, politica, che vide protagonista l'aragonese Alfonso il Magnanimo, il quale in quegli anni era impegnato nella conquista del Regno di Napoli, dominato da circa due secoli dalla dinastia angioina: Regno che avrebbe poi conquistato in maniera definitiva solo alla fine del 1442.

Non è il caso, qui, di ripercorrere tutte le tappe della politica di Alfonso precedente alla conquista. Le rivendicazioni di Alfonso sul Regno di Napoli erano basate non tanto sul fatto che già era signore della Sicilia (in sostanza per discendenza dalla dinastia sveva), ma soprattutto sulla circostanza che egli era stato ufficialmente adottato dalla regina di Napoli Giovanna II d'Angiò; dunque affermava di esserne il legittimo erede. Tuttavia, l'adozione di Alfonso fu revocata con alcuni atti contestati dall'Aragonese, al quale venne preferito prima Luigi III d'Angiò, poi Renato d'An-

[2] Cfr. soprattutto F. Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Napoli 1955, pp. 129-66; M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma 1969, pp. 319-50; W. Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Tübingen 1975, part. 13-17, 43-75.

giò[3], in una contingenza storica in cui non erano assolutamente felici i rapporti che intercorrevano tra Alfonso e i pontefici Martino V ed Eugenio IV. Soprattutto quest'ultimo papa, infatti, l'aveva più volte ostacolato in maniera netta, anche mandandogli contro il bellicoso patriarca e poi cardinale Giovanni Vitelleschi, e contrastando in ogni modo le sue rivendicazioni sul Regno di Napoli. Alfonso, d'altro canto, non rimase a subire passivamente l'opposizione papale, ma prese posizione aperta e netta contro Eugenio, e, in occasione del concilio di Basilea, sostenne l'elezione dell'antipapa Felice V, avvenuta il 5 novembre del 1439 (fu poi incoronato a Basilea il 24 luglio 1440)[4].

Dunque, a tale contesto di aspro conflitto con l'autorità papale risale il trattato con cui Lorenzo Valla smascherava la falsità della Donazione di Costantino, su cui, a partire soprattutto dal XIII sec., si basavano le rivendicazioni del potere pontificio[5]. L'opera, insomma, difficilmente può essere collocata al di fuori di questo contesto conflittuale, dal momento che Valla, nel momento in cui vi si dedicava, nel 1440, era al servizio di Alfonso già da cinque anni[6]; e anche in altre occasioni, soprattutto con la

[3] Su tale periodo storico ancora fondamentali rimangono le ricostruzioni di N.F. Faraglia, *Storia della regina Giovanna II d'Angiò*, Lanciano 1904; e Id., *Storia della lotta tra Alfonso V d'Aragona e Renato d'Angiò*, Lanciano 1908.

[4] Su Felice V, al secolo Amedeo VIII di Savoia, cfr. soprattutto F. Cognasso, *Amedeo VIII, duca di Savoia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma 1960, pp. 749-753; e Id., *Felice V, antipapa*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000, pp. 640-644.

[5] Sull'opera cfr. soprattutto lo studio specifico di G. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino*, Roma 1985. Sulla donazione di Costantino cfr. soprattutto la monografia di J. Fried, *'Donation of Constantin' and 'Constitutum Constantini'*, Berlin - New York 2007; e quella più discorsiva di G.M. Vian, *La donazione di Costantino*, Bologna 2004. Inoltre cfr. R. Fubini, *Contestazioni quattrocentesche della donazione di Costantino: Nicolò Cusano, Lorenzo Valla*, «Medioevo e Rinascimento», V (1991), pp. 19-32 (poi anche in Id., *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico, Macerata, 18-20 dicembre 1990, I, Macerata, Università degli studi, 1992, pp. 385-431).

[6] Sulla data di arrivo a Napoli cfr. Lorenzo Valla, *Epistole*, edd. O. Besomi - M. Regoliosi, Patavii 1984, pp. 142-143. Su questo periodo cfr., da ultimo, G. Ferraù, *Valla e gli Aragonesi*, in *Valla e Napoli. Il dibattito filologico*

successiva *Historia* dedicata a Ferdinando[7], padre di Alfonso, Valla aveva dimostrato di volersi inserire pienamente nei meccanismi di costruzione del consenso e legittimazione del re Alfonso, che era solito remunerare molto bene, con stipendi vertiginosi, i letterati che gli garantivano sostegno e fedeltà[8].

Nel passo citato di Valla, il riferimento al re di Napoli e di Sicilia è esplicito, e la connessione tra incoronazione e affermazione di sottomissione al papa è dichiarata come immediata. Questo passo sembra indurci a pensare che l'opera, se non addirittura commissionata dall'Aragonese, fu almeno fortemente influenzata dalle sue strategie propagandistico-politiche. Anche perché non deve sfuggire neppure un altro particolare: l'elenco degli antichi imperatori, tranne Giustiniano, fonte del diritto per antonomasia, coincide con quello che si può leggere nel più tardo (1455) proemio al quarto libro del *De dictis et factis Alphonsi regis* del Panormita, che fu l'ispiratore più accorto dell'ideologia politico-culturale alfonsina, capace di elaborare e rilanciare in chiave politica motivi topici della tradizione letteraria. In quel proemio, Panormita inizia richiamandosi alla eccelsa grandezza dell'impero di Roma e dell'Italia, alle quali le province sottomesse concedevano tutto ciò che di meglio producevano[9].

*in età umanistica*, Atti del convegno internazionale, Ravello, 22-23 settembre 2005, cur. M. Santoro, Pisa - Roma 2007, pp. 3-29.

[7] Laurentius Valla, *Gesta Ferdinandi regis*, ed. O. Besomi, Patavii 1973.

[8] Sugli stipendi dei letterati della corte di Alfonso cfr. *ibi*: 29-30, e J. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Napoli 1995 (ed. or. Princeton 1987), pp. 69-75, ma anche F. Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo e l'invenzione dell'Umanesimo monarchico. Ideologia e strategie di legittimazione alla corte aragonese di Napoli*, Roma 2015, pp. 20-30.

[9] Per il testo si segue il ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 1185, che appartenne alla biblioteca napoletana dei re d'Aragona e che fu trascritto da Pietro Ursuleo, uno dei copisti più attenti dell'ambiente. Un'edizione recente è quella M. Vilallonga, contenuta in Jordi de Centelles, *Dels fets e dits del gran rey Alfonso*, Barcelona 1990 (dove il passo è a p. 250), basata sull'*editio princeps* curata da Felino Sandei nel 1485. Sulla tradizione del testo si consenta ora il rimando a F. Delle Donne, *Primo sondaggio sulla tradizione del* De dictis et factis Alfonsi regis *del Panormita*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 64 (2022), pp. 443-467.

> Sola Hyspania Romae atque Italiae imperatores ac reges dare solita est. At quales imperatores aut quales reges? Traianum, Adrianum, Theodosium, Archadium, Honorium, Theodosium alterum.
>
> *Solo la Spagna fu solita fornire a Roma e all'Italia imperatori e re. Ma quali imperatori o quali re? Traiano, Adriano, Teodosio, Arcadio, Onorio, Teodosio II.*

Così afferma, procedendo a stilare un elenco di illustri imperatori antichi, nella cui linea dinastica viene inserito anche Alfonso[10]:

> postremo Alfonsum, virtutum omnium vivam imaginem, qui cum superioribus his nullo laudationis genere inferior extet, tum maxime religione, id est vera illa sapientia, qua potissimum a brutis animalibus distinguimur, longe superior est atque celebrior;
>
> *e per ultimo Alfonso, viva immagine di tutte le virtù, che non solo non può essere considerato inferiore in nessun genere di lode a quegli antichi, ma è anche di gran lunga superiore e più lodevole soprattutto per la religione, ossia per quella vera sapienza per la quale ci distinguiamo in misura maggiore dagli animali bruti.*

Se nel Panormita i nomi dei primi tre, Teodosio, Arcadio e Onorio, erano associati esplicitamente a quello di Alfonso, con cui condividevano la provenienza dalla penisola iberica, è plausibile che neppure Valla, particolarmente attivo ideologicamente alla corte di Alfonso, li abbia scelti a caso, ma proprio per riaffermare la peculiarità della situazione di Alfonso, re di Sicilia per discendenza, re di Napoli per adozione, nonché potente e virtuoso come uno degli antichi Cesari di origine iberica.

Non è questo un aspetto secondario, anzi. I meccanismi propagandistici di costruzione del consenso erano incentrati proprio sull'affermazione del rapporto scientemente perseguito tra regno alfonsino e antico impero romano[11]. Un rapporto che risulta con

[10] *Ibid.*

[11] Sul modello romano nella storiografia alfonsina cfr. soprattutto Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo* cit., ma anche F. Tateo, *La storiografia umanistica nel mezzogiorno d'Italia*, in *La storiografia umanistica*, Atti del Convegno AMUL (Messina, 22-25 ottobre 1987), cur. A. Di Stefano, I, Messina 1992, pp. 501-548 (ripubblicato anche in Id., *I miti della storiografia umanistica*, Roma 1990, pp. 137-179); inoltre, G. Ferraù, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma 2001 (Nuovi studi storici 53), pp. 43-80.

piena evidenza innanzitutto nella grande cerimonia del trionfo "all'antica", che Alfonso celebrò secondo il modello degli antichi *imperatores* romani nel febbraio del 1443, imponendo una prassi poi seguita da tanti altri signori dell'epoca[12]. Consapevolezza piena fu poi mostrata in maniera spettacolare in occasione della visita che l'imperatore Federico III, appena incoronato a Roma, fece ad Alfonso nel 1452, che pur essendo "formalmente solo" re attese a Napoli l'omaggio, o meglio la sottomissione (come rilevarono alcuni acuti umanisti come Giannozzo Manetti), dell'imperatore che "solo formalmente" era tale[13].

Non è il caso di descrivere nei dettagli le fasi dell'imponente cerimonia del trionfo del 26 febbraio 1443, che ebbe, tra le sue molte valenze, anche quella liturgica di "sostituzione" di un'incoronazione a re di Napoli che non vi fu mai[14]. Quel trionfo fu senz'altro una cerimonia molto complessa, di cui è difficile cogliere tutti gli aspetti. Infatti, quell'evento si presentava, innanzitutto, come un'elaborata cerimonia di ingresso in città, che tradizionalmente officiava un reciproco riconoscimento: quello della sottomissione da parte dei sudditi cittadini, e quello della benevolenza e del favore da parte del detentore del potere[15]. Tale ce-

[12] Cfr. soprattutto A. Pinelli, *Feste e trionfi: continuità e metamorfosi di un tema*, in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, II, *I generi e i temi ritrovati*, cur. S. Settis, Torino 1985, pp. 279-350.

[13] Cfr. F. Delle Donne, *Cultura e ideologia alfonsina tra tradizione catalana e innovazione umanistica*, in *L'immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d'Aragona e Italia - La imatge d'Alfons el Magnànim en la literatura i la historiografia entre la Corona d'Aragó i Itàlia*, cur. F. Delle Donne - J. Torró Torrent, Firenze 2016, pp. 33-54. L'orazione di Manetti è edita in S. U. Baldassarri - B. Maxson, *Giannozzo Manetti, the Emperor, and the Praise of a King in 1452*, «Archivio storico italiano», 172 (2014), pp. 513-570.

[14] Sulla questione si consenta il rimando a F. Delle Donne, *Il trionfo, l'incoronazione mancata, la celebrazione letteraria: i paradigmi della propaganda di Alfonso il Magnanimo*, «Archivio storico italiano», 169/3 (2011), pp. 447-476.

[15] Su tali manifestazioni cfr. S. Bertelli, *Il corpo del re. La sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1990; Id., *Giovanna e Alfonso, Antonio e Ferrante*, in G. Alisio - S. Bertelli - A. Pinelli, *Arte e politica tra Napoli e Firenze. Un cassone per il trionfo di Alfonso d'Aragona*, Modena 2006, pp. 11-32; *Les entrées royales françaises del 1328 à 1515*, cur. B. Gueneé - F. Lehoux, Paris 1968; A. Niederstätter, *Königseintritt und -gastung in der spätmittelalterlichen Reichsstradt*, in *Feste und Feiern im Mittelalter*, cur. D. Altenburg - J. Jarnut

rimonia di ingresso, tuttavia, presentava anche le connotazioni della solenne e perentoria presa di possesso del territorio. Essa prese avvio con la breccia nelle mura attraverso cui far passare il carro del sovrano[16]: la distruzione delle mura di cinta stava a significare simbolicamente che esse, da un lato, non erano state in grado di tenere all'esterno il vincitore, e che, dall'altro, in quel frangente, non erano più necessarie, perché la presenza del sovrano avrebbe garantito la difesa. Proseguì poi – con momenti tipici anche della liturgia dell'incoronazione – col conferimento di titoli ai nobili che lo avevano aiutato in guerra[17], e con il corteo che procedeva lungo le principali strade e i luoghi politicamente più rappresentativi[18]; e si concluse con l'ingresso, ovvero con la

- H.-H. Steinhoff, Sigmaringen 1991, pp. 491-500. L'ipotesi, di fatto, viene accolta anche da F. Senatore, *Cerimonie regie e cerimonie civiche a Capua (secoli XV-XVI)*, in *Linguaggi e pratiche del potere*, cur. G. Petti Balbi - G. Vitolo, Salerno 2007, pp. 151-205, in part. pp. 166 ss.

[16] Su questo particolare cfr. Gaspar Pelegrí, *Historiarum Alphonsi regis libri X. I dieci libri delle Storie del re Alfonso*, ed. F. Delle Donne, Roma 2012, par. X 196 (questa edizione, che contiene anche la traduzione italiana a fronte, rielabora la precedente: Gaspare Pellegrino, *Historia Alphonsi primi regis*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2007), secondo il quale furono abbattuti 30 piedi di muro «in victorie signum». Cfr., comunque, Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo* cit., pp. 118 s., dal cui si possono recuperare ulteriori dati bibliografici.

[17] È notevole, a questo proposito, che Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, ed. D. Pietragalla, Alessandria 2004, par. VII 136, p. 310, dica: «Alfonsus, ut regem decuit, antequam in currum tolleretur, habendam rationem hominum benemeritorum, quorum opera fideli ac forti in bello usus fuerat, arbitratus, hos pro meritis variis honoribus et praemiis affecit»; «Alfonso, come si convenne a un re, prima di essere innalzato sul carro, avendo pensato che bisognava tener conto degli uomini che avevano acquisito meriti presso di lui e della cui opera fedele e forte si era servito in guerra, li innalzò, secondo i meriti, con vari onori e premi». I titoli conferiti in questa occasione vengono elencati in Gaspar Pelegrí, *Historiarum Alphonsi libri* cit., par. X 198.

[18] Il corteo si fermò in tutti i seggi tranne che in quello del popolo: cfr. Delle Donne, *Storiografia e propaganda* cit., p. 163.

formale *captio possessionis* del palazzo del governo[19], come attestato dalle fonti[20].

Un particolare rilievo ebbero le rappresentazioni sceniche che si svolsero lungo il percorso trionfale, e che raffiguravano, con una serie di *tableaux vivants*, a mo' di un attento *speculum principis* figurato, le virtù proprie di un sovrano. In questo spettacolare contesto un momento particolarmente importante ai nostri fini è costituito dall'arrivo del simulacro di Giulio Cesare, che allora era considerato il primo tra gli antichi imperatori, la cui figura spesso venne esplicitamente presa a modello da Alfonso, che con devozione lo ammirava anche leggendo le sue opere[21]. Cesare, rivolgendosi ad Alfonso, nel corso dello spettacolo trionfale, lo invitava a seguire le virtù, se avesse voluto essere degno del trono imperiale[22].

Eccelso re, o Cesare novello,
Giustitia con Fortezza e Temperanza,
Prudenza, Fede, Carità e Speranza
ti farà trionfar sopr'ogni bello.
Se queste donne terrai in tu' ostello,
quella sedia fia fatta per tua stanza;
ma ricordasi a te, tu sarai sanza,
se di Giustizia torcessi 'l sugello.
E la Ventura che ti porge il crino,
non ti dar tutto a lei, ch'ell'è fallace,
che me, che trionfai, misse in dechino.

[19] Sulla *captio possessionis* presso i successori del Magnanimo cfr. G. Vitale, *Ritualità monarchica, cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Laveglia, Salerno 2006, pp. 53-57.

[20] Sull'ingresso nel Castel Capuano cfr. Gaspar Pelegrí, *Historiarum Alphonsi libri* cit., par. X 223; Bartolomeo Facio, *Rerum gestarum libri* cit., par. VII 240, p. 312.

[21] Sull'imitazione cesariana si consenta il rimando a Delle Donne, *Alfonso il Magnanimo* cit., pp. 103 ss., da cui si può recuperare ulteriore bibliografia.

[22] Il sonetto caudato declamato da Cesare fu composto da Piero de' Ricci, poeta della colonia fiorentina di Napoli. Può essere letto nell'edizione offerta da Benedetto Croce, *I teatri di Napoli*, cur. G. Galasso, Milano 1992, p. 18.

Probabilmente Alfonso non aspirò mai davvero a farsi concretamente imperatore, anzi, si mostrò sempre *formalmente* rispettoso di chi deteneva quel titolo. Tuttavia, la costante equiparazione tra lui e gli antichi imperatori romani aveva una funzione soprattutto propagandistica, costituiva una dichiarazione di supremazia su tutti sovrani e i prìncipi del mondo conosciuto. E il solenne trionfo, la cui liturgia "laica" sostituiva quella "ecclesiastica" dell'incoronazione, serviva principalmente a questo[23].

Insomma, nonostante i richiami più o meno espliciti alla tradizione imperiale, Alfonso non ambì mai effettivamente al titolo imperiale. Probabilmente, non ne aveva bisogno: così come non ebbe necessità dell'incoronazione per affermarsi come sovrano del Regno. La medesima cerimonia trionfale funse da "surrogato laico" all'acquisizione non solo del titolo regio, come avvenne nella contingenza, ma anche di quello imperiale, come avvenne nell'immaginario.

La detenzione effettiva del titolo era meno importante della sua evocazione: egli era senz'altro *imperator* nel senso classico del termine, così come aveva ricordato anche Biondo Flavio in una lettera ad Alfonso del 1443, nella quale si proponeva come storiografo, perché, al pari di Cesare, Ottaviano o Adriano, anche Alfonso era stato capace di compiere azioni degne di essere ricordate. Anzi, era l'unico, in quell'età, di cui si sarebbe dovuta conservare memoria[24]. E di questo doveva essere ben consapevole il solito Panormita, che – secondo la tradizione – dettò le iscrizioni che incorniciano la lastra marmorea posta sull'arco di ingresso del Castel Nuovo di Napoli, che raffigurava il trionfo. Al di sopra di essa, in caratteri che ricordano significativamente la *scripta* capitale romana, è inciso:

ALFONSUS REGUM PRINCEPS HANC CONDIDIT ARCEM.

Insomma, non era necessario che venissero neppure usati i termini *imperator*, *caesar* o *augustus*: l'epiteto *regum princeps* li avrebbe subito ricondotti alla memoria. E simili, altissime immagini im-

[23] Sui tratti imperiali del regno di Alfonso si consenta ora il riamando a F. Delle Donne, *Tra Regno e Impero. Strategie di legittimazione politica alla corte di Alfonso il Magnanimo*, «Imago Temporis: Medium Aevum», 16 (2022), in corso di stampa.

[24] B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, Roma 1927, pp. 150-152.

periali avrebbero evocato anche le titolature poste al di sotto della stessa lastra marmorea:

ALFONSUS REX HISPANUS SICULUS ITALICUS
PIUS CLEMENS INVICTUS.

Proprio con l'elencazione dei titoli trionfali iniziavano le *Institutiones* di Giustiniano: «Imperator Caesar Flavius Iustinianus, Alamannicus Gothicus Francicus Germanicus Anticus Alanicus Vandalicus Africanus, Pius Felix Inclitus Victor et Triumphator semper Augustus»[25]. Ed elenco simile fu adottato anche dagli imperatori medievali: da Lotario III, da Ottone III[26], da Federico Barbarossa, che veniva chiamato da Ottone di Frisinga e da Rahevino *victor*, *inclitus*, *triumphator* e *semper Augustus*[27], ma soprattutto da Federico II, l'imperatore – lui sì, anche per titolo effettivo – che, come Alfonso, era stato anche re dell'Italia meridionale e alla cui discendenza – per il tramite di Costanza, figlia di Manfredi, nipote di Federico – Alfonso, con buon diritto, poteva ricollegarsi. Anche l'ultimo imperatore della casa sveva iniziava il suo codice di leggi, emanato nel 1231, il più importante e il più sistematico dai tempi di Giustiniano, con l'elencazione dei titoli trion-

[25] Simile titolatura si trova anche nel *De conceptione Digestorum* (const. *Omnem*), nel *De confirmatione Digestorum* (const. *Tanta*), nel *De emendatione Codicis Iustiniani* (const. *Cordi*). Senza l'elenco delle popolazioni sottomesse si trova, invece, nel *De conceptione Digestorum* (const. *Deo auctore*) e nel *De Iustiniano Codice confirmando* (const. *Summa*).

[26] *Die Urkunden Lothars III. und der Kaiserin Richenza*, edd. E. von Ottenthal - H. Hirsch, Berlin 1927 (MGH, *DD Lot. III*), p. 170, n. 105; *Ottonis III. Diplomata*, ed. T. Sickel, Hannoverae 1893 (MGH, *DD Ott. III*), p. 821, n. 390. Per uno sguardo complessivo sulla titolatura di derivazione giustinianea e sulla sua utilizzazione nel XII sec., cfr. G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Wien - Köln - Graz 1972, pp. 235 ss.

[27] Otto Frisingensis, *Gesta Friderici I.*, in Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. Imp.*, Hannoverae - Lipsiae 1912 (MGH, *SS rer. Germ.*), p. 1; Rahewinus, *Gesta Friderici I.*, *ibid.*, p. 237 (IV 5). Cfr. anche *Die Urkunden Friedrichs I. 1158-1167*, ed. H. Appelt, Hannover 1979 (MGH, *DD Fr. I*, *2*), p. 205, n. 358.

fali: «Imperator Fridericus semper Augustus, Ytalicus Siculus Ierosilimitanus Arelatensis, Felix Pius Victor et Triumphator»[28].

I richiami, dunque, sono dichiarati manifestamente in quello che fu concepito come il simbolo della grandezza aragonese. Del resto, nel 1455, Alfonso aveva commissionato allo scultore fiorentino Desiderio da Settignano un gruppo di 12 teste di imperatori romani, probabilmente profili in basso-rilievo; e nello stesso anno egli fu ritratto, forse allo stesso modo, da Mino da Fiesole, come se fosse il tredicesimo imperatore della serie svetoniana[29]. E i richiami alla nomenclatura e alla simbologia imperiale appaiono con grande evidenza anche nelle medaglie del Pisanello, dove è sistematico l'uso dell'attributo *divus* e dove il profilo del volto diventa immagine simbolicamente "imperiale"[30].

Come si è anticipato, un significativo momento di scarto è da riconoscere nella visita che l'imperatore Federico III d'Asburgo fece ad Alfonso, quando venne a Napoli subito dopo essere stato incoronato a Roma il 16 marzo 1452[31]. Giannozzo Manetti, che era stato inviato a quell'incoronazione dalla repubblica fiorentina, seguendo il corteo imperiale non poté fare a meno di segnalare la singolarità dell'evento: non era un re a far visita e a omaggiare un imperatore, ma, con una prassi che capovolgeva la forma, esattamente il contrario. Per questo, congratulandosi in una pubblica orazione con Alfonso, rappresentò la vicenda come un ri-

[28] *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, ed. W. Stürner, München 1996 (MGH *Const. II Suppl.*), p. 145.

[29] Forse, non si trattava del ritratto conservato, che potrebbe essere stato approntato dopo la morte di Alfonso, ma di un busto perduto. Cfr. F. Caglioti, *Mino da Fiesole, Mino del Reame, Mino da Montemignaio: un caso chiarito di sdoppiamento d'identità artistica*, «Bollettino d'arte», 76 (1991), 67, pp. 19-86: 45 ss.; Id., *Fifteenth-century Reliefs of Ancient Emperors and Empresses in Florence: Production and Collecting*, in *Collecting Sculpture in Early Modern Europe*, cur. N. Penny, E.D. Schmidt, New Haven 2008, pp. 67-109; B. De Divitiis, *Castel Nuovo and Castel Capuano in Naples: the Transformation of Two Medieval Castles into"all'antica"Residences for the Aragonese Royals*, «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 76 (2013), pp. 441-74: p. 454; J. Barreto, *La majesté en images. Portraits du pouvoir dans la Naples des Aragon*, Roma 2013, pp. 60-63.

[30] Sul naso aquilino dell'Alfonso ritratto dal Pisanello si sofferma in particolare Barreto, *La Majesté* cit., p. 59.

[31] Cfr. E. Lazzeroni, *Il viaggio di Federico III in Italia (l'ultima incoronazione imperiale in Roma)*, in *Atti e memorie del primo congresso storico lombardo*, Milano 1937, pp. 271-397: 367.

baltamento della biblica visita della regina di Saba al savio Salomone, perché l'imperatore, di fatto si era sottomesso al re[32], ed era andato via da Napoli carico dei doni preziosissimi che il munifico Alfonso gli aveva concesso[33]. Fu dunque quello il momento in cui, probabilmente, cominciò a essere delineata con maggiore chiarezza l'immagine imperiale alfonsina. È a partire da quell'evento che il paragone con gli antichi cesari di origine iberica – a cui già abbiamo fatto riferimento più sopra, e a cui anche Manetti fa riferimento, forse influenzando la più mirata rappresentazione ideologica del Panormita – comincia ad acquisire più concreta consistenza, pur sempre simbolica, ma non solo oratoria.

Paradigmatico e definitivamente chiarificatore può essere ancora, una volta, il ricorso a una fonte coeva.

> Ne narrerò quello fece nella venuta dello imperadore, a Napoli, quando venne a vicitare la Maestà del re, con tanti signori et con tanto degno aparato. Fu l'onore fece il re Alfonso nella sua venuta a Napoli cosa non fatta mai più da' moderni, et non sarebe istato quello fece il re Alfonso, indegno a uno di quegli imperadori antichi, che chi la scrive, non può tanto maravigliarsi, quant'egli si maraviglia più di tanto supremo onore, in tutte le conditioni si posono immaginare. Costò questo onore fece il re Alfonso allo imperadore più di centocinquanta migliaia di fiorini[34].

[32] Cfr. l'orazione per la visita imperiale ad Alfonso in Baldassarri - Maxson, *Giannozzo Manetti* cit., p. 568, par. 123, dove significativo è il passaggio sul dono di una stola all'imperatore: come aveva avuto modo di segnalare un «vir quidam facetissimus», Federico III «Neapolim imperator contendit atque exinde nunc miles effectus rediit!»; cioè, «è andato imperatore a Napoli e da lì torna ora fatto cavaliere!».

[33] Cfr. *ibi*, p. 568, parr. 124 e 125. Nella Gran Sala del Castel Nuovo, dove era anche il trono e dove tutti visitatori erano indotti ad ammirare e a ripercorre i fasti e la grandezza del sovrano aragonese, sulle pareti c'era un grande arazzo che rappresentava la visita della regina di Saba a Salomone: molto probabilmente, se pure non fu fabbricato in quell'occasione, esso offriva comunque un richiamo alla visita – e, possiamo dire, alla sottomissione – dell'imperatore Federico III nel 1452. Sull'arazzo, ovvero sulla "serie della pastorella", cfr. da ultimo De Divitiis, *Castel Nuovo and Castel Capuano* cit., p. 459.

[34] Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, ed. A. Greco, Firenze 1970, p. 103.

In questo modo Vespasiano da Bisticci racconta di quell'incontro tra Alfonso e l'imperatore Federico III. Nella descrizione spicca l'ammirazione per lo sfarzo dimostrato, che viene quantificato economicamente nell'enorme spesa per i festeggiamenti dell'accoglienza: si tratta di un aspetto del problema su cui – come si è visto – Vespasiano insiste in più di un'occasione. Ma è soprattutto l'impostazione della costruzione narrativa a essere particolarmente significativa e pienamente rappresentativa del modo in cui fu elaborata e recepita l'ideologia alfonsina. La magnificenza del sovrano è posta fuori dal tempo, in bilico tra passato, presente e futuro: essa è unica, mai più vista, né ripetuta da alcun altro dei signori *moderni*; l'unico raffronto possibile è con gli *imperadori antichi*, non con i coevi.

Per tale motivo, Alfonso non aveva necessità di un titolo imperiale "contingente", che valeva assai meno della sua sterminata potenza economica, così esuberantemente sfoggiata. Ciò di cui aveva bisogno era una *mise en abyme* ideologica, capace di evocare quel sogno umanistico di rinascita dei valori antichi, che egli seppe pienamente adattare e applicare alle strutture di potere assolutistico che avevano possibilità di essere sviluppate solo in una corte regia. Una corte dove si venne, finalmente, a elaborare una cultura propriamente "rinascimentale": certamente assai diversa da quella di altri centri più settentrionali, ma non per questo meno pregevole e innovativa.

*Papato e imperialità*

NICOLANGELO D'ACUNTO

# *Alle origini della "imperializzazione" del papato (secc. XI-XII)*

*At the origins of the "imperialization" of the papacy (11th-12th centuries)*

Abstract: *The first phase of the imperialization of the papacy, during the pontificate of Leo IX, concerned not so much the symbolic aspects as the functioning of the imperial institution, with the construction of an itinerant and 'international' papal curia/court. At the initiative of Ildebrando di Soana during the pontificate of Nicholas II, the imperialization of the papacy also involved the appropriation of the symbolic elements of the imperial tradition, which would culminate in the claim contained in the* Dictatus pape *for the pope's exclusive use of the imperial insignia. The elasticity of the feudal terminology used by the papacy to describe relations with Christian sovereigns opened up spaces of interlocution and negotiation with kingdoms that provided the Apostolic See with objectively 'imperial' margins of action. Also with Gregory VII, Rome became the symbolic centre of a properly political construction whose textual, monumental and iconographic traces spread with hitherto unknown intensity. The imperialization of the papacy continued with Calixtus II and Innocent II, who accompanied this intense activity of symbolic production with a series of initiatives aimed at transforming the Lateran palace and basilica into the functional centre of the Church, with clear references to the ancient and Roman tradition of the Apostolic See. The pliability of the pontiffs in the face of the protests of Frederick I Barbarossa, who was almost scandalised by the processes of the imperialization of the papacy, shows the experimental nature of that transformation, which also met with strong resistance in part of the ecclesiastical world. However, while the assumption of a royal crown by Nicholas II had caused a scandal among the episcopate of imperial obedience, less than a century later even the most loyal supporters of the empire now considered the wearing of the tiara with its political implications to be absolutely normal.*

Keywords: *Papacy and Empire in the Middle Ages; Symbology of power; Institutional memory of antiquity*

L'idea che il papa fosse il vero imperatore[1] gioca un ruolo di fondamentale importanza nel processo che prese corpo fra il pontificato di Leone IX (1049-1054) e quello di Bonifacio VIII (1294-1303) e che portò il papato ad affermare «una sua nuova posizione di centralità in seno alla cristianità occidentale, imperniata su due elementi decisivi: la superiorità nei confronti di tutte le strutture ecclesiastiche e di tutti i poteri laici, e l'universalità della sua funzione»[2].

Tale proiezione universale del papato, per quanto fosse ben lungi dall'essere annullata, era stata fortemente ridimensionata nell'alto medioevo per il prevalere della pressione del contesto locale romano nella scelta dei pontefici e nei funzionamenti stessi della Sede Apostolica. Al contrario a partire dall'età carolingia, pur con alterne e talora molto avverse fortune, la percezione dell'universalità del potere imperiale e del suo collegamento con l'antichità romana si erano consolidati e avevano assunto connotati molto concreti grazie a un ricco e articolato complesso di pratiche di governo e di elaborazioni teoriche. A questo *depositum* attinse quasi naturalmente chi all'interno della curia romana aspirava a conferire contenuti nuovi e inediti al primato petrino, dosando in maniera che possiamo definire se non proprio casuale almeno scarsamente preordinata la mutuazione degli aspetti simbolici con quella degli effettivi funzionamenti dell'istituto imperiale.

All'inizio di questa vicenda, nella prima fase del processo, l'imperializzazione del papato riguardò principalmente la dimensione pratica e solo tangenzialmente quella propriamente ideologica. Tale trasformazione prese vigorosamente corpo durante il pontificato di Leone IX (1049-1054), il cui avvento sul soglio di Pietro fu avvertito anche dai contemporanei come una cesura nella storia del papato. Bonizone di Sutri nel *Liber ad amicum* (1085) colloca l'inizio della ineluttabile parabola ascendente del suo eroe, Ildebrando/Gregorio VII, nel contesto di un più generale rinnovamento del gruppo dirigente attivo all'interno della Se-

[1] H. Furhmann, *"Il vero imperatore è il papa": il potere temporale nel medioevo*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 92-93 (1985-1986), pp. 367-379.

[2] A. Paravicini Bagliani, *La costruzione della monarchia papale*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Diritto.* Ottava Appendice, Roma 2012, p. 67.

de Apostolica proprio a partire dal pontificato di Leone IX, a cui attribuiva il merito di avere raccolto presso la curia romana prelati e grandi abati di riconosciuto valore e capaci di generare una profonda discontinuità fra il papato del secolo di ferro e quello rinvigorito dall'incipiente gregorianesimo[3]. Bonizone menziona Umberto di Silva Candida, Stefano di Borgogna, Ugo Candido di Remiremont, Federico di Lorena (il futuro papa Stefano IX), Azelino di Compiègne, vescovo di Sutri, e infine Pier Damiani[4]. Un elenco, questo, non del tutto scontato, che affianca una figura "di seconda fila" come Azelino, fedelissimo di Leone IX[5], ad alcuni protagonisti assoluti della riforma come Umberto di Silva Candida e Pier Damiani. Secondo Augustin Fliche, che vedeva in questa ristrutturazione della curia pontificia l'inizio della *reforme lorraine*, il pontificato di Leone IX avrebbe segnato l'avvento di una sensibilità marcatamente anti-imperiale, una sorta di prodromo del gregorianesimo[6]. Ma davvero possiamo attribuire a Leone IX e ai suoi stretti collaboratori l'idea di perseguire unitariamente un progetto riformatore dagli intenti apertamente antiimperiali travasato meccanicamente dai monasteri della Lorena nella curia romana?

Risulta istruttivo a tale proposito il caso di Umberto di Silva Candida, conosciuto da Brunone di Toul nel monastero di Moyenmoutier, che dipendeva dalla diocesi di cui il futuro Leone IX era vescovo. Proprio quel cenobio Umberto, secondo Fliche, sarebbe stato il principale centro di elaborazione teorica del programma lorenese propugnato da Umberto di Silva Candida attraverso la valorizzazione delle *Decretali Pseudo-Isidoriane*, che di quel

[3] Bonizonis episcopi Sutrini *Liber ad amicum*, ed. E. Dümmler, Hannoverae 1891 (MGH, *Libelli de lite*, I), p. 588. Su Bonizone imprescindibile W. Berschin, *Bonizone di Sutri. Vita e opera*, trad. it., Spoleto 1993; T. Förster, *Bonizo von Sutri als gregorianischer Geschichtsschreiber*, Hannover 2011 (Studien und Texte, 53).

[4] Cfr. M. Parisse, *L'entourage de Léon IX*, in *Léon IX et son temps*. Actes du colloque international organisé par l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université Marc-Bloch Strasbourg-Eguisheim (20-22 juin 2002), cur. G. Bischoff, B. M. Tock, Turnhout 2006, pp. 435-456.

[5] G. Schwartz, *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens unter den sächsischen und salischen Kaisern*, Berlin 1913, rist. anast. Spoleto 1993 p. 264.

[6] A. Fliche, *La Réforme grégorienne. I, Les prégregoriens*, Louvain-Paris 1924.

presunto programma costituivano il principale riferimento canonistico, giacché teorizzavano l'ingiudicabilità del papa e davano ampio spazio al primato petrino[7]. Tutta questa costruzione crolla sotto il peso della constatazione che a Moyenmoutier le *Decretali Pseudo-Isidoriane* non c'erano e molto probabilmente Umberto di Silva Candida le poté leggere solo dopo il suo arrivo in Italia[8].

Più in generale possiamo affermare che, contrariamente a quanto sosteneva il Fliche, Leone IX e il suo *entourage* non aprirono una nuova fase della storia del papato all'insegna dell'avversione all'Impero che sarebbe culminata con Gregorio VII, bensì la sistematica assunzione da parte della Sede Apostolica delle caratteristiche essenziali dell'istituto imperiale, dalla quale Leone IX e i suoi collaboratori provenivano o con la quale avevano intrattenuto diuturne relazioni, che continuavano anche dopo l'elezione del papa, per altro fortemente voluto dall'imperatore Enrico III[9]. Questi alla sinodo di Sutri del 20 dicembre 1046 intese ridare efficienza al papato dopo la fase di grande confusione determinata dalla conflittualità endemica che affliggeva l'aristocrazia romana e che aveva nutrito le ambizioni di ben tre papi contemporaneamente: Benedetto IX, Silvestro III e Gregorio VI. Enrico III fece eleggere al loro posto l'arcivescovo Suidgero di Bamberga, papa con il nome di Clemente II, da cui il 25 dicembre 1046 Enrico III ricevette la corona imperiale, ma che morì il 9 ottobre 1047. Gli succedette Damaso II (il vescovo Poppone di Bressanone), insediatosi il giorno di Natale del 1047 sempre per volere di Enrico III ma morto il 9 agosto dell'anno successivo. La brevità di questi pontificati non consentì che si dispiegasse compiutamente il disegno riformatore dell'imperatore, che sul potenziamento della Sede Apostolica contava per realizzare il suo

[7] La bibliografia su questa silloge canonistica è imponente. Fondamentale per la sua circolazione resta H. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Stuttgart, 1972-1974 (MGH, Schriften, 24). In particolare sul tema della ingiudicabilità del pontefice S. Vacca, *Prima Sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma 1993, pp. 103-108.

[8] M. Dischner, *Humbert von Silva Candida. Werk und Wirkung des lothtingischen Reformmönches*, Neuried 1996, p. 11.

[9] Così in N. D'Acunto, *Die Umgebung Leos IX.: Kurie oder Hof?*, in *Un vescovo imperiale sulla cattedra di Pietro. Il pontificato di Leone IX (1049-1054) tra regnum e sacerdotium*, cur. F. Massetti, Milano 2021, pp. 185-194.

programma di lotta alla simonia. Diversa fu invece la situazione con Leone IX, il cui pontificato durò dal 1049 al 1054. Anche nella sua elezione Enrico III esercitò il *principatus in electione papae* in virtù del titolo di *patricius romanorum* spettante agli imperatori[10]. Con Leone IX i contorni di questa svolta, dico della imperializzazione del papato, sono nettamente percepibili a cominciare dalla costruzione di una curia-corte internazionale e dall'itineranza della corte stessa[11]. Dietro il fenomeno che l'agiografia ha tradotto nell'icona del papa pellegrino stava, invece, la mutuazione di un connotato essenziale del potere imperiale[12]. Jochen Johrendt ha infatti osservato che tale incessante itineranza rifletteva una nuova autocoscienza dell'autorità pontificia e il conseguente aumento della proiezione del papato verso la periferia[13]. Si passava da un papato "re-attivo" alle istanze delle periferie della *Christianitas* a un papato sempre più "attivo", come testimonia l'aumento della produzione documentaria pontificia e la sua progressiva uniformazione sotto l'aspetto formale[14]. Tutto questo fu reso possibile non dal distacco dal vertice imperiale e da una pretesa presa di distanza da Enrico III, ma al contrario rappresentava la conseguenza più visibile dell'imitazione del funzionamento dell'istituto imperiale da parte della Sede Apostolica.

Analogamente anche quella che nella tradizione diplomatistica è definita come la riorganizzazione della prassi cancelleresca

[10] *Kaiser Heinrich III.: Regierung, Reich und Rezeption*, cur. J. Habermann, Gütersloh 2018; *Heinrich III.: Dynastie - Region - Europa*, cur. G. Lubich, D. Jäckel, Köln 2018. Significativamente manca in queste pur approfondite sillogi di studi una ripresa specifica del tema dei rapporti tra Enrico III e il papato. Ancora utile G. Martin, *Der salische Herrscher als Patricius Romanorum: Zur Einflußnahme Heinrichs III. und Heinrichs IV. auf die Besetzung der Cathedra Petri*, «Frühmittelalterliche Studien», 28 (1994), pp. 257-295.

[11] Su questo tema J. Johrendt, *Die Reisen der frühen Reformpäpste. Ihre Ursachen und Funktionen*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 96 (2001), pp. 57-94.

[12] C. Brühl, Fodrum, gistum, servitium regis: *Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Köln – Graz 1968; J. Bernhardt, *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936 – 1075,* Cambridge 1993.

[13] Johrendt, *Die Reisen der frühen Reformpäpste* cit., p. 71.

[14] Fondamentale J. Johrendt, *Papsttum und Landeskirchen im Spiegel der päpstlichen Urkunden (896-1046)*, Hannover 2004.

attuata da Leone IX[15] assume un aspetto in certo modo diverso, se la si osservi alla luce delle presenti osservazioni, poiché gli stessi ambienti episcopali protagonisti di questa svolta leoniana avevano una cultura documentaria maturata nelle curie episcopali della *Reichskirche* e avevano contribuito in misura determinante pure alla produzione dei diplomi imperiali, come ha dimostrato il filone di studi inaugurato da Wolfgang Huschner per l'età ottoniana e salica[16]. I *curricula* di cancellieri e bibliotecari pontifici confermano che, lungi dal gettare i presupposti della svolta riformatrice in una prospettiva teleologisticamente pregregoriana, Leone IX costruì gradualmente la propria curia infarcendola di chierici e di monaci portatori di istanze certamente riformatrici, ma altrettanto incontrovertibilmente non antiimperiali. Infatti quelle istanze provenivano a loro proprio dalla condivisione della furiosa tensione antisimoniaca che nei medesimi anni percorreva la *Hofkapelle* di Enrico III[17].

La circolazione di ecclesiastici e di monaci di alto livello culturale tra la corte salica e quella di Leone IX conferma quanto forte fosse l'interazione fra le due *curiae*, al punto che potremmo descrivere quella pontificia come una sorta di sottoinsieme di quella imperiale, oppure – nell'ipotesi meno estrema – potremmo applicare ai due *milieux* l'immagine dei vasi comunicanti.

Anche l'itinerario di Leone IX era quasi sovrapponibile con quello di Enrico III, specialmente con riguardo all'Italia meridionale, ove Montecassino e Benevento costituivano gli *Hauptsorte* tanto dell'itinerario regio quanto di quello pontificio[18]. Non stu-

[15] L. Santifaller, *Über die Neugestaltung der äußeren Form der Papsturkunden unter Leo IX.*, in *Festschrift Hermann Wiesflecker zum 60. Geburtstag*, cur. A. Novotny, O. Pockl, Graz 1973, pp. 29-38; K.A. Frech, *Die Urkunden Leos IX. Einige Beobachtungen*, in *Léon IX et son temps* cit., pp. 161-186.

[16] W. Huschner, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und dem nordalpinen Reich (9.-11. Jahrhundert)*, Hannover 2003.

[17] J. Fleckenstein, *Hofkapelle und Reichsepiskopat unter Heinrich IV.*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, cur. J. Fleckenstein, Sigmaringen 1973, pp. 117-140, ora anche in J. Fleckenstein, *Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters*, Göttingen 1989, pp. 243-268. Per il Regno italico N. D'Acunto, *"Cum anulo et baculo". Vescovi dell'Italia medievale dal protagonismo politico alla complementarietà istituzionale*, Spoleto 2019, pp. 83-110.

[18] Johrendt, *Die Reisen der frühen Reformpäpste* cit., p. 89.

pisce allora nemmeno la bellicosità dimostrata da Leone IX contro i Normanni, se consideriamo che la *vita* dello Pseudo Wiberto non esita a descrivere Brunone come perfettamente a suo agio fin da quando aveva sostituito il vescovo di Toul alla guida delle truppe che avevano combattuto per Corrado II in Italia nel 1025[19].

Ancora una volta non siamo di fronte a due mondi diversi e contrapposti: quello del cosiddetto gruppo riformatore romano ai suoi albori e la comitiva regia che, per quanto inconsapevolmente, aveva però dato origine a un fenomeno che stava scappando di mano alla dinastia salica. Quei due mondi erano uno solo, fortemente compatto al suo interno e con dinamiche di corte che si riproducevano tali e quali in contesti differenti.

Più problematico, ma significativo della trasformazione in atto negli anni Sessanta del secolo XI in ordine al processo di imperializzazione del papato, è il vasto dossier degli scritti di Pier Damiani, che, lo ricordiamo, era compreso nel già citato elenco dei collaboratori di Leone IX stilato da Bonizone di Sutri[20].

Il superamento della lettura teleologica della riforma "gregoriana" *à la Fliche* consente di collocare la riflessione "politica" dell'Avellanita nella sua giusta dimensione, che in una precisa fase della sua evoluzione coincide proprio con il progetto di imperializzazione del papato di cui si discorre in queste pagine. La saldatura tra politica e riforma nel pensiero damianeo è infatti forte nel 1046 con la discesa in Italia dell'imperatore Enrico III, capace di restaurare la disciplina ecclesiastica e di entusiasmare il giovane eremita[21]. Tutto ciò dimostra da un lato lo stretto legame esistente nel pensiero damianeo tra politica ed ecclesiologia, dall'altro la necessità di ripensare il ruolo della dimensione politica in una fase di profonda trasformazione dell'assetto affatto particolare del nesso papato-Impero ereditato dall'età carolingia e ottoniana e proseguito in età salica; un assetto che aveva consegnato agli imperatori responsabilità e compiti di controllo non solo

[19] *Sancti Leonis Vita Auctore Wiberto aequali,* cap. VII, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, 143, coll. 472-473.

[20] Cfr. U. Facchini, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007. Per gli studi successivi N. D'Acunto, *Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 64 (2010), pp. 538-549.

[21] *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, Teil 1. (nr 1-40), nr. 28, pp. 248-278.

nella sfera temporale ma anche (e in certi ambiti soprattutto!) in quella ecclesiale, a cominciare proprio dalla Sede Apostolica, i cui titolari, come abbiamo visto, furono scelti da Enrico III tra i vescovi tedeschi inquadrati nel sistema della *Reichskirche*. Proprio mentre il papato – e in misura affatto particolare nella riflessione di Pier Damiani – andava maturando una inedita consapevolezza del significato del primato petrino, la corte imperiale a partire dal 1056 subiva i contraccolpi e attraversava le turbolenze della successione di Enrico III, il cui trono era destinato a un fanciullo di soli sei anni, Enrico IV. Erano lontani gli anni in cui dopo il concilio di Sutri del 1046 l'Impero era stato arbitro della Sede Apostolica e promotore di papi finalmente sottratti al controllo dell'aristocrazia romana, ma catturati entro l'orizzonte ideale e ideologico dell'ennesima *renovatio Imperii*. La morte di Enrico III infatti generò tensioni e incomprensioni, a volte frutto di involontari travisamenti, più spesso causate dall'oggettiva divergenza tra gli interessi della corte imperiale e quelli del ristretto gruppo di ecclesiastici che promulgarono il decreto sull'elezione pontificia del 1059[22].

Non per caso l'elezione di Alessandro II nel 1061 provocò un primo scisma, quello di Cadalo, vescovo di Parma e papa col nome di Onorio II, sostenuto dalla corte imperiale. Da quella prima gravissima crisi i rapporti tra papato e impero uscirono irrimediabilmente compromessi, poiché i riformatori romani riuscirono a piegare la corte tedesca e guadagnarono una forte autocoscienza. Ne usciva ridimensionato *nei fatti* il ruolo ecclesiale del sovrano, in virtù dell'erosione progressiva delle sue prerogative sacrali. Certamente non immaginando gli esiti di questa sua iniziativa, Enrico III aveva infatti rafforzato l'universalità della Sede Apostolica, gettando le basi della futura polarizzazione della *Christianitas* attorno a due diversi nuclei egemonici, il papato e l'Impero, le cui attribuzioni sarebbe stato sempre più difficile definire e che avrebbero fatto deflagrare la crisi gregoriana nel volgere di pochi anni.

Gli scritti degli anni Sessanta di Pier Damiani (morto nel 1072), pur cronologicamente precedenti al pontificato di Grego-

[22] Per il testo e il problema della doppia redazione, imperiale e pontificia, si veda D. Jasper, *Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und Textgestalt*, Sigmaringen 1986.

rio VII, mostrano da un lato quanto egli abbia contribuito al processo di desacralizzazione del potere imperiale[23], dall'altra come si andasse delineando nella sua elaborazione della dottrina del primato romano un evidente processo di assorbimento da parte del papato di quella universalità che era stata prerogativa quasi esclusiva (almeno nei fatti) del potere imperiale durante il regno di Enrico III[24]. Tali affermazioni contrastano con l'immagine di un Pier Damiani sempre prono di fronte alle richieste della corte imperiale e incapace di superare l'antico equilibrio tra regno e sacerdozio (di un Pier Damiani incapace di essere gregoriano!), ma testi come la *Disceptatio synodalis* (la lettera 89 nell'edizione del Reindel)[25] e in maniera più evidente la lettera 120, del 1065 all'imperatore Enrico IV[26], pur apparentemente attente alle ragioni della mutua dipendenza di *regnum* e *sacerdotium*, di quel sistema antico mostrano le crepe irreparabili, laddove vi si adombra una progressiva erosione della centralità dell'istituto imperiale, a tutto vantaggio della insistita enunciazione del primato petrino quale fondamento di un'autorità dall'indiscussa e non condivisibile (nemmeno con l'imperatore!) proiezione universale[27]. Va inserita

[23] B. Töpfer, *Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherwürde in der Zeit des Investiturstreites*, «Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus», 6 (1982), pp. 163-171.

[24] Cfr. M. Maccarrone, *La teologia del primato romano nel secolo XI, in Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas christiana' dei secoli XI-XII: Papato, cardinalato ed episcopato*. Atti della quinta Settimana internazionale di studio (Mendola 1971), Milano 1974, pp. 62-81.

[25] Petri Damiani, *Epistulae (LXVIII-XC)*. Pier Damiani, *Lettere (68-90)*, edd. N. D'Acunto - L. Saraceno, traduzioni di A. Dindelli, C. Somigli, L. Saraceno, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2005, nr. 89, p. 447; *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, Teil 1. (nr 1-40), Teil 2. (nr 41-90), Teil 3. (nr. 91-150), Teil 4. (nr.151-180), München 1983-1993 (MGH, Epistolae: 2, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit; 4), in particolare Teil 2. (nr. 41-90), nr. 89, p. 571.

[26] *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 3. (nr. 91-150), nr. 120, p. 385: «Subditi quique timent regem, rex necesse est metuat conditorem. Sed cum scriptura dicat, quia *cui plus committitur plus requiritur*, eciam in hoc expedit regem propensius formidare, quod illi quem cordis occulta non fallunt, cogitur de pluribus racionem reddere».

[27] Su questo tema mi permetto di rinviare a N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999.

in questa ultima fase del "pensiero politico" di Pier Damiani la lettera 108, scritta nel giugno del 1064 al papa Alessandro II[28], per spiegargli la causa della scarsa durata dei pontificati: la morte precoce dei papi è la dimostrazione del fatto che Dio vuole mostrare la precarietà delle realtà terrene servendosi proprio dell'unico potere davvero universale, mentre i sovrani secolari restano per decenni al loro posto – tutti i re indistintamente, compreso l'imperatore! – poiché hanno ambiti molto definiti di dominio e la dimostrazione della precarietà del loro potere non avrebbe la stessa efficacia agli occhi dell'umanità. Si situa in questo orizzonte dimostrativo un po' paradossale (ma non si deve dimenticare il peso del gioco letterario all'interno della ristretta élite chiericale di cui sia il Damiani che il suo corrispondente facevano parte) un passaggio particolarmente utile nella prospettiva di chi cerchi le tracce della imperializzazione del papato:

> Ma qualcuno obietterà: perché i re non hanno una vita breve allo stesso modo? Infatti Ottaviano Augusto, durante il cui impero il Salvatore del mondo si degnò di nascere dalla Vergine, come anche il re Davide, dalla cui stirpe si degnò di discendere il Salvatore del mondo, sedettero sul trono regale uno per cinquantasei anni, l'altro per quaranta. Dopo di loro ci furono dei sovrani dei rispettivi regni i quali, anche se regnarono per molto poco tempo, non lo fecero per così poco come per i Romani Pontefici[29].

Perché perfino i sovrani la cui funzione all'interno del disegno Provvidenziale risulta più evidente, Augusto e Davide, regnarono a lungo, così come i loro successori? Anche la risposta a questo interrogativo è tutta giocata sul filo del paradosso ma si aggancia a una consapevolezza dell'universalità della Sede

[28] Cfr. *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 3. (nr. 91-150), nr. 108, p. 188 s.

[29] Petri Damiani, *Epistulae (XCI-CXII)*. Pier Damiani, *Lettere (91-112)*, edd. N. D'Acunto - L. Saraceno, traduzioni di A. Dindelli, C. Somigli, L. Saraceno, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2011, nr. 108, p. 289; *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 3. (nr. 91-150), nr. 108, p. 188: «Sed quispiam fortassis obiciat, cur et regibus haec eadem vivendi brevitas non occurrat? Nam et Octavianus Augustus quo imperante salvator mundi de virgine nasci, et David rex, de cuius stirpe dignatus est propagari, alter quinquaginta sex, alter quadraginta annorum curriculis in regali fastigio floruerunt. Post quos et alii videlicet utriusque regni principes, etsi minuscule, non tamen ad instar Romanorum pontificum brevissima regnaverunt temporum quantitate».

Apostolica che Pier Damiani enuncia come un fatto del tutto scontato e universalmente condiviso:

> È facile rispondere: essendoci un solo papa alla testa del mondo intero, mentre sono moltissimi i re, ciascuno entro i limitati confini del proprio regno, e siccome ogni imperatore si prostra ai piedi del papa, quest'ultimo, come re dei re e principe degli imperatori, supera in onore e dignità tutti i viventi. Di conseguenza, alla morte di un re resta senza governo soltanto il suo regno, mentre invece alla morte del pontefice della Sede Apostolica è il mondo intero a restare privato del suo padre comune. Che cosa, infatti, possono provare degli Africani nei riguardi dei re dell'Asia, gli Etiopi nei confronti dei principi dell'Esperia? Sia che essi vivano, sia che muoiano, per il solo fatto di essere lontani tra loro, sono ugualmente e senza differenza ignorati[30].

Mentre *gli imperatori* sono ormai ridotti a una piccola folla («quilibet imperator»), anonima e priva di importanza, prona davanti al papa, quest'ultimo è definito «rex regum et princeps imperatorum». A lui solo spetta la distinzione dell'unicità, non riconosciuta agli imperatori. Inoltre è «re dei re e principe degli imperatori». Il potere papale ha qui assorbito in maniera esclusiva una delle caratteristiche tipiche dell'autorità imperiale che ad essa conferiscono il connotato dell'universalità: l'essere un potere sovraordinato ad altri regni e, qui, addirittura *agli altri imperatori*. Davanti a testimonianze tanto eloquenti si resta stupiti della sopravvivenza del mito storiografico di Pier Damiani come acritico difensore del potere imperiale. Occorre invece cogliere nelle oscil-

[30] Petri Damiani, *Epistulae (XCI-CXII)*. Pier Damiani, *Lettere (91-112)*, edd. N. D'Acunto - L. Saraceno, traduzioni di A. Dindelli, C. Somigli, L. Saraceno, revisione generale di L. Saraceno, Roma 2011, nr. 108, p. 289; *Die Briefe des Petrus Damiani*, Teil 3. (nr. 91-150), nr. 108, p. 188: «Ad quod facile respondetur, quia cum unus omni mundo papa praesideat, reges autem plurimos in orbe terrarum sua cuiusque regni meta concludat, quia quilibet imperator ad papae vestigia corruit, tanquam rex regum et princeps imperatorum cunctos in carne viventes honore ac dignitate praecellit. Unde quolibet rege defuncto aministratione eius regnum tantummodo, cui praeerat, destituitur, cum vero sedis apostolicae pontifex moritur, universus tamquam communi patre mundus orbatur. Quid enim Africa de regibus Asiae, aut quid Ethiopia de principibus sentit Hesperiae? Nam, sive moriantur, sive vivant, quia procul a se remoti sunt, utrumque indifferenter ignorant».

lazioni del suo pensiero la capacità di registrare in tempo reale nel corso degli anni Sessanta del secolo XI i sintomi della progressiva imperializzazione del papato anche a livello simbolico e ideologico, oltre che negli ambiti già evocati della imitazione dei funzionamenti effettivi dell'istituto imperiale.

Tale processo appare già in avanzato stato di elaborazione se si consideri la testimonianza di Benzone di Alba, strettamente contemporaneo di Bonizone di Sturi, il quale ci consente invece di comprendere come con Ildebrando, di cui egli era acerrimo nemico, l'imperializzazione del papato si spostasse proprio dalla imitazione dei funzionamenti alla appropriazione degli elementi simbolici della tradizione imperiale. Benzone riferisce infatti con sdegno che *Prandellus* (questo il nomignolo dispregiativo che affibbia a Gregorio VII anche dopo l'elezione del 1073, il cui valore lo storiografo di parte enriciana disconosce completamente) aveva già posto sul capo di Nicolò II (1059-1061) una corona regale la quale recava due scritte che potremmo definire provocatorie. Dopo avere introdotto surrettiziamente il suo papa a Siena e quindi lontano da Roma, Ildebrando, secondo Benzone, tornato nell'Urbe per intronizzarlo, incoronò il suo "idolo", da intendersi qui come il simulacro di pontefice che aveva creato: Corrumpens igitur Prandellus Romanos multis peccuniis multisque periuriis indixit synodum, ubi regali corona suum coronavit hydolum. Quod cernentes episcopi facti sunt velut mortui. Legebatur autem in inferiori circulo eiusdem serti ita: Corona regni de manu dei, in altero vero sic: Diadema imperii de manu Petri[31].

Il Seyffert nel commento alla sua pregevole edizione di Benzone segnala una lettera tràdita dal *Codex Udalrici*, nella quale Sigfrido di Magonza, che ben conosceva Isaia 62, 2 (*Et eris corona gloriae in manu domini et diadema regni in manu Dei tui*) così si rivolgeva ad Alessandro II nel 1066-1067:

> Quia corona regni et diadema Romani imperii in manu vestra est per manum Petri, filii vestri, domini mei H. regis semper in bono meminisse dignemini et sicut a primitivis sancte intronizationis vestre exordiis primicias regni eius adhuc pueriles consilio et auxilio

[31] Benzo von Alba, *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV.*, ed. H. Seyffert, Hannover 1996 (MGH, SS. rerum Germ. in usum schol. separatim editi, 65), pp. 596-597.

fovistis et enutristis, ita apostolici vigoris constantia usque ad coronam imperii cum eo persistatis[32].

La richiesta di stare vicino a Enrico IV fino all'incoronazione imperiale, che in realtà sarebbe giunta molto più tardi, nel 1084, per mano di Clemente III rende forse ragione del riferimento alla corona e al diadema che aprono la citazione. Intanto va osservato di passaggio che, mentre sulla tiara di Niccolò II Ildebrando aveva fatto scrivere che la corona del regno veniva dalla mano di Dio, mentre il diadema dell'impero dalla mano di san Pietro, Sigfrido di Magonza faceva derivare entrambi questi simboli da San Pietro. Ma quel che più conta osservare in questa sede è lo scopo della citazione nella lettera del presule tedesco: il fatto che la corona e il diadema fossero nella disponibilità del papa erano qui evocate per chiedere l'appoggio di Alessandro II nel consolidamento del potere di Enrico IV in un frangente molto critico per gli equilibri interni del regno di Germania, per poi consentire la futura incoronazione imperiale del sovrano. Insomma, più che alla imperializzazione del papato, Sigfrido di Magonza pensava con quella citazione di ribadire che proprio dal papa dipendeva il completamento della "carriera" di Enrico IV: non esattamente la stessa cosa che aveva animato Ildebrando quando aveva incoronato Niccolò II con quella tiara tanto impegnativa sul piano ideologico! L'arcivescovo Sigfrido in buona sostanza non si sarebbe poi troppo discostato dalla reazione che secondo Benzone di Alba ebbero i vescovi presenti all'incoronazione di Niccolò II: «facti sunt velut mortui», laddove il richiamo a Mt. 28, 4 serve al narratore, testimone oculare della vicenda, per giustificare la reazione di almeno alcuni (i *manche* di cui parla Syffert) dei presuli, scandalizzati da una cerimonia e da un simbolo assolutamente innovativi. Il peso specifico di tali novità va compreso alla luce del fatto che l'impressione destata nei contemporanei dipendesse dal loro carattere eversivo rispetto a una tradizione rituale codificata da secoli, la quale ammetteva di solito solo lievi e impercettibili cambiamenti ma che Ildebrando sconvolgeva per lanciare

[32] *Codex Udalrici*, ed. K. Nass, Wiesbaden 2017 (MGH, Die Briefe der deutschen Kaserzeit, 10), I, nr. 153, pp. 237-238. Sull'evoluzione della tiara si veda P.E. Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*. II, *Vom Tode Karls des Großen (814) bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts*, Stuttgart 1968, p. 1.

un messaggio di natura eminentemente politica all'indirizzo dell'aristocrazia romana, che ancora aveva tentato di insediare un suo papa, e della stessa corte tedesca, la quale aveva tenuto un atteggiamento ambiguo alla morte di Stefano IX. Quella cerimonia doveva altresì dimostrare – secondo Benzone – il pieno controllo di Ildebrando sulla Sede Apostolica, retta nominalmente da un burattino di cui tirava i fili o – per dirla con la nostra fonte – da un asino che allevava nel palazzo del Laterano: «De cetero pascebat suum Nicholaum Prandellus in Lateranensi palacio quasi asinum in stabulo»[33].

Benzone, la cui opera contiene una lunga galleria di ritratti imperiali che salda la romanità con l'impero romano-germanico medievale, capisce la strategia di Ildebrando e vuole neutralizzarla. La novità introdotta dal papa andava letta secondo lui come un sintomo del tentativo del papato di assorbire, accanto e contestualmente alla pretesa di avere il monopolio nel controllo del sacro, anche il monopolio sulla gestione dell'eredità romana e in particolare della imperialità. Il papato, infatti, con quella cerimonia e con le iscrizioni che percorrevano la tiara avocava a sé in maniera esclusiva tale eredità e la trasformava nello strumento attraverso il quale proiettare la propria innovativa autocoscienza e insieme con essa l'immagine del nuovo ordine del mondo che nelle intenzioni di Ildebrando ne doveva risultare.

Quella dell'Impero Romano era tuttavia un'eredità bifronte, costitutivamente ambigua nell'ottica cristiana, per la quale accanto a Costantino e Teodosio, dei quali i papi non faticavano a considerarsi i successori, nella serie degli imperatori sedevano i persecutori della fede come Nerone, Decio e Diocleziano. L'imperializzazione del papato si scontrava inoltre con la dichiarata superiorità del cristianesimo sul paganesimo a cui comunque molti imperatori erano riconducibili. Come armonizzare questo patrimonio così ricco ma anche estremamente contraddittorio di riferimenti all'antico? Lo stesso Benzone testimonia che la corte salica faceva molta meno fatica ad appropriarsi di questa eredità, del cui uso deteneva una sorta di monopolio. La sua opera contiene infatti non solo un generico richiamo alla romanità, ma una costruzione ideologica assai complessa, capace di raccordare l'eredità pagana con una visione profondamente cristiana dell'im-

[33] Benzo von Alba, *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV*. cit., p. 596.

pero e della sua funzione salvifica, in quanto fra impero romano e impero cristiano sussisteva una specie di rapporto di prefigurazione come quello che collegava l'Antico al Nuovo Testamento[34]. Molto più sfumata e articolata risulta invece la percezione dell'Antico da parte di Gregorio VII e dei riformatori a lui legati, che se da un lato comprendevano l'eccezionale potenziale politico del riferimento all'imperialità romana, dall'altra non potevano legarsi troppo strettamente e in maniera esclusiva a una sola (per quanto prestigiosa!) tradizione, avendo bisogno invece della modernità quale strumento propagandistico per realizzare la loro violenta rivoluzione sistemica, che mal si adattava al linguaggio della tradizione, della consuetudine e del mantenimento dello status quo, pane quotidiano della libellistica di parte enriciana[35].

A dispetto di ciò, l'espropriazione dell'universalità del potere imperiale a vantaggio di quello pontificio è evidente nei (o nel) *Dictatus pape*[36], in cui ben sei proposizioni riguardano questa strategia di definizione dell'autorità pontificia attraverso l'assorbimento di prerogative tipicamente imperiali:

II. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis.
VIII. Quod solus possit uti imperialibus insigniis.
VIIII. Quos solius papę pedes omnes principes deosculentur.
X. Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur.
XI. Quod hoc unicum est nomen in mundo.
XII. Quod illi liceat imperatores deponere.

Con Ildebrando e ancor più dopo la sua elezione papale come Gregorio VII l'imperializzazione del papato diventava qualcosa di nuovo: si passava dall'imitazione dei funzionamenti dell'Impero all'appropriazione degli elementi anche simbolici della tradizione imperiale. Benzone con grande precocità si accorse di

[34] N. D'Acunto, *Il moderno negato: terminologia della modernità e concetti temporali nelle fonti di parte imperiale del secolo XI*, in *Il moderno nel medioevo*, cur. A. De Vincentiis, Roma 2010, pp. 47-60. Su Benzone G. Andenna, *Autobiografia e storiografia nelle fonti lombarde tra XI e XIV secolo*, in *L'autobiografia nel medioevo.* Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 1997), Spoleto 1998, pp. 237-273; S. Sagulo, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, cur. G. M. Cantarella, Bologna 2003.

[35] G. M. Cantarella, *La "modernità" in Gregorio VII*, in *Il moderno nel medioevo* cit., pp. 33-46.

[36] *Das Register Gregors VII.*, ed. E. Caspar, Berolini 1955 (MGH., Epp. Selectae), pp. 201-208.

questa metamorfosi e e provò a neutralizzarla ribadendo la continuità che legava gli imperatori medievali a quelli della Roma antica. La novità introdotta da Gregorio VII andava letta, infatti, come un segnale inequivocabile della pretesa del papato di assorbire, accanto e contestualmente alla rivendicazione del monopolio del sacro, pure l'esclusiva nella gestione dell'eredità romana e in particolare dell'imperialità, quale strumento per ridare fiato alla dimensione universale alla Sede Apostolica. L'attribuzione in esclusiva al papa del carattere della universalità (proposizione II), l'uso esclusivo da parte sua delle insegne imperiali (proposizione VIII), nonché del diritto al bacio del piede (proposizione VIIII) e alla declamazione del nome durante le liturgie (proposizione X), nome definito «unico nel mondo» (proposizione XI) costituiscono i capisaldi simbolici del processo di appropriazione che occupa queste pagine. Relegate in sede storiografica al rango di mere istanze di natura cerimoniale, le problematiche sollevate da Gregorio VII toccavano proprio per questa loro natura simbolica il nocciolo della ridefinizione dell'equilibrio dei poteri delle due autorità universali e consentono a noi di verificare come il pontefice intendesse portare a termine la strategia di svuotamento dei contenuti universali dell'Impero già avviata fin dai tempi dell'incoronazione di Niccolò II che tanto scandalo aveva suscitato in un rappresentante dell'ordine tradizionale a guida imperiale come Benzone di Alba.

Gregorio VII non si limitò alle enunciazioni di principio, ma alla proposizione del *Dictatus pape* relativa al fatto che solo il pontefice potesse usare le insegne imperiali aveva fatto seguire una nuova prassi, attentamente registrata in tempo reale da Bruno di Segni, suo fedelissimo:

> Summus autem pontifex propter haec et regnum portat (sic enim vocatur) et purpura utitur, non pro significatione, ut puto, sed quia Constantinus imperator olim beato Silvestro Romani imperii insignia tradidit. Unde et in magnis processionibus omnis ille apparatus pontifici exhibetur, qui quondam imperatoribus fieri solebat.

Risulta difficile sopravvalutare questo testo nell'economia della presente trattazione. Bruno di Segni spiega infatti che l'uso del *regnum* (la tiara) e della porpora da parte del papa non è da collegarsi, come spesso accade, al valore simbolico, alla *significatio*, che di solito assumono gli oggetti come questi. La loro spiega-

zione è invece di carattere storico, che il polemista gregoriano individua nella donazione di Costantino, qui utile per affermare il trasferimento delle insegne imperiali al papa Silvestro e implicitamente ai suoi successori. Dopo questa osservazione sui paramenti Bruno è ancora più esplicito circa la natura essenzialmente "regia" del potere papale:

> Haec autem de vestibus sacerdotalibus dicta sint. [...] Et quia non solum episcopus, sed et rex in Ecclesia constituitur, secundum antiquorum consuetudinem, ejus caput ungitur ejusque corona chrismate consecratur[37].

Il papa non è solo un vescovo ma è anche «rex in Ecclesia», secondo la consuetudine degli antichi, e, in quanto tale, il suo capo viene unto e la sua corona attraverso il crisma viene consacrata, esattamente come avveniva per gli imperatori romani. Molto opportunamente Mary Stroll rileva che la concezione del potere di matrice gregoriana pur poggiando almeno in linea teorica sulla donazione di Costantino va molto oltre nel suo effettivo svolgimento[38]. Se usiamo il concetto di imperialità in prospettiva analitica per indicare un potere superiore a entità politiche preesistenti, allora nel caso di Gregorio VII è evidente come il ricorso alla terminologia imperiale ceda il passo nel *Registrum* e nelle *Vagantes* alla più comoda ed elastica semantica della *fidelitas*[39]. A buon diritto Ovidio capitani notava che «il proclamarsi o il chiamare *fideles* non può assumere uno specifico significato feudale, in senso proprio, con il riconoscimento di particolari obblighi: al solito sarebbe erroneo caricare di significati tecnico-giuridici un linguaggio che vuole essenzialmente esprimere l'imprescindibile obbligo di un cristiano verso la Chiesa di Roma e verso il papa,

[37] Bruno Signiensis, *De sacramentis ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina,* CLXV, coll. 1089B-1110A, citazione a col. 1108B-C. Valorizza e contestualizza adeguatamente questa fonte S. Riccioni, *Il mosaico absidale di S. Clemente a Roma exemplum della Chiesa riformata*, Spoleto 2006, p. 31.

[38] M. Stroll, *Symbols as power: the papacy following the investiture contest*, Leiden 1991, p. 15.

[39] P. Zerbi, *Il termine "fidelitas" nelle lettere di Gregorio VII*, in *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, III, Roma 1948, pp. 129-148.

che ne è il capo»[40]. Ciò nonostante, resta innegabile che proprio l'elasticità della terminologia feudale aprisse degli spazi di interlocuzione e di negoziazione con i regni che fornivano alla Sede Apostolica margini di azione oggettivamente "imperiali" nell'accezione poc'anzi evocata.

È ben noto, inoltre, che «soprattutto dalla seconda scomunica di Enrico, si fece più frequente l'appello a tutti i fedeli di s. Pietro e sparisce del tutto la sottolineatura dell'eminenza del Regno di Germania sugli altri Regni. Ma ciò non comporta nessuna tendenza di tipo sostitutivo, nel senso che si privilegi un Regno diverso da opporre a quello del re scomunicato. Semmai si apre una prospettiva diversa, nel riconoscere un "rapporto speciale" con la Sede apostolica da parte di tutti i Regni della *Christianitas* per la stessa funzione vicaria riconosciuta al papa nei riguardi di s. Pietro»[41].

Nella formula di giuramento elaborata da Gregorio VII l'aspirante imperatore s'impegnava a «convenire cum eo» sulla gestione non solo delle chiese e terre o censi che Costantino e Carlo Magno (interessante anche questo come indizio della percezione unitaria della imperialità antica con quella medievale!) diedero al papa, ma di tutte le chiese e proprietà donategli successivamente e che siano *in potestate* del re «ut periculum sacrilegii et perditionem animę meę non incurram»[42]. Il primo criterio per stabilire l'idoneità di un re riguarda quindi un aspetto di natura patrimoniale, il rispetto delle *res Ecclesiae*, concepito come strettamente connesso con la sfera simbolica nel quadro di una più generale ridefinizione dei confini del sacro e di conseguenza degli ambiti di realtà suscettibili di essere sottoposti al controllo del potere spirituale e sopra tutto dell'autorità pontificia, che di esso stava diventando l'epitome rappresentativa per eccellenza[43].

In un'epoca caratterizzata da un gusto sempre più spiccato per le distinzioni razionali occorreva altresì chiarire in quali ter-

[40] O. Capitani, *Gregorio VII, papa, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59, Roma 2002, *ad vocem*.

[41] *Ibidem*.

[42] *Das Register Gregors VII* cit., IX, 3, pp. 575-576.

[43] Cfr. N. D'Acunto, *La profanazione dei simboli*, in *Religiosità e civiltà: le comunicazioni simboliche, secoli IX-XIII*. Atti del convegno internazionale, Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007, cur. E. Filippini, G. Andenna, Milano 2009, pp. 407-424.

mini esatti il papato aspirasse a presentarsi come l'erede della romanità. I conti con la Roma pagana portarono così alla distinzione della Roma dei Cesari (specialmente quella dei cesari cristiani, in primis Costantino) dalla Roma dei martiri, comunque difficile da integrare con la Roma imperiale. Tale complessa operazione ideologica non si limitò alla mera sfera della semantica del potere ma si realizzò specialmente nel XII secolo attraverso la lenta ma ineluttabile appropriazione dell'eredità imperiale da parte del papato attraverso la ri-semantizzazione dello spazio dell'Urbe. Tale fenomeno è ben osservabile, come ha rilevato Stefano Riccioni, nei *Mirabilia Urbis Romae*, un testo che organizza e illustra lo spazio e l'immagine della città attorno alle evidenze antiche più importanti, ma al contempo si propone di stilare una sorta di registro delle proprietà della Chiesa (ancora una volta gli aspetti patrimoniali si mescolano con quelli simbolici). Non per caso i *Mirabilia* erano inclusi nei libri amministrativi della Camera apostolica, analogamente con quello che accadeva con il *Liber politicus*, ove era incluso un *ordo* che descriveva e definiva la liturgia papale ed è tràdito nella parte del *Liber censuum* scritta dal canonico Bernardo a cui sono attribuiti anche i *Mirabilia*[44]. In altri termini potremmo dire che la riscoperta dell'antico del XII secolo fu proprio un risvolto nient'affatto trascurabile della imperializzazione del papato post-gregoriano, come certifica l'integrazione dei *Mirabilia* stessi entro un sistema di scritture tipologicamente molto eterogenee e capaci di coniugare le preoccupazioni di natura patrimoniale con quelle legate alla conquista dello spazio urbano di Roma da parte del papato.

In effetti i *Mirabilia* costituiscono il punto di arrivo (siamo nel 1143) di un lungo processo di appropriazione della liturgia imperiale da parte del papa che, circondato durante la celebrazione dal clero e dai suoi assistenti, assumeva ormai l'immagine di un sovrano attorniato dalla propria corte. Riccioni ha osservato che negli *ordines romani* del XII secolo la descrizione delle celebrazioni stazionali tradisce, dietro al rispetto della tradizione, questa significativa trasformazione. Più che a realizzare una visita delle chiese

[44] S. Riccioni, *Rewriting Antiquity, Renewing Rome. The Identity of Eternal City through Visual Art. Monumental Inscriptions and Mirabilia*, in *Rome re-imagined: twelfth-century Jews, Christians and Muslims encounter the Eternal City*, cur. L.I. Hamilton, S. Riccioni, Leiden 2011, pp. 27-51.

stazionali, volta a significare l'unità pastorale e liturgica della comunità cittadina, il papa occupava liturgicamente gli edifici delle Roma antica per dare dimostrazione del potere universale della Sede Apostolica. Non per caso dall'ultimo terzo del secolo XI cambiarono le processioni sia nel loro percorso che nelle modalità di svolgimento, con la progressiva emarginazione dei laici e in particolare di quei membri dell'aristocrazia romana che per secoli avevano egemonizzato la città e insieme con essa il papato. Ormai contornato solo dal suo clero in posizione eminente il papa si voleva presentare come prete ma pure come sovrano della *Roma Felix*[45]. Le processioni papali nel corso del XII secolo servirono così a enfatizzare la rivendicazione del papa della giurisdizione sulla città per rintuzzare le risorgenti aspirazioni dell'imperatore e poi del Comune romano a riprendere il controllo dei luoghi più carichi di significato dell'antichità. Diefenbach parla a tale riguardo della intensificazione dell'infiltrazione dello spazio urbano del potere pontificio che comprendeva anche i monumenti antichi della città[46]. Per riassumere possiamo dunque dire che il papato di Gregorio VII Roma diventò il centro simbolico di una "costruzione propriamente politica", le cui tracce testuali, monumentali e iconografiche si diffusero con intensità fino ad allora sconosciuta specialmente con riguardo alla disseminazione delle scritture esposte[47].

Mary Stroll, in un libro coraggioso ma molto discusso del 1991, ha posto notevole enfasi sulla imperializzazione del papato da parte di Callisto II, i cui meriti sono esaltati da Ottone di Frisinga nella *Historia de duabus civitatibus* con riferimento a una epigrafe: «Unde de ipso Romae scriptum est: Ecce Kalixtus, honor patriae, decus imperiale, Burdinum nequam dampnat pacemque

[45] J. Dyer, *Roman Processions of the Major Litany (litaniae maiores) from the Sixth to the Twelfth Century*, in *Roma Felix. Formation and Reflextions of Medieval Rome*, cur. E. O' Carragain, C. Neuman de Vegvar, Aldershot 2007, pp. 113-137.

[46] S. Diefenbach, *Beobachtungen zum antiken Rom im hohen Mittelalter: stätdtische Topographie als Herrschafts- und Erinnerungsraum*, «Romische Quartalschrift für Antike und Christentum», 97 (2002), pp. 40-88.

[47] Riccioni, *Rewriting Antiquity. Renewing Rom* cit., p. 445.

reformat»[48]. Il Burdino evocato da Ottone è l'antipapa Gregorio VIII sostenuto da Enrico V, che, catturato a Sutri, fu condotto a Roma nel 1121 con una cerimonia infamante svolta contestualmente con il corteo trionfale con cui Callisto II celebrava la definitiva vittoria sul suo rivale al trono di Pietro. Il resoconto di quella giornata ci è offerto da Bosone nel *Liber Pontificalis*: gli insulti con cui la folla accolse Burdino erano il surrogato *e contrario* delle *laudes regiae* che avevano salutato per secoli gli imperatori nelle cerimonie di incoronazione. Lo stesso vale per il caprone scelto *pro albo cavallo* e per la pelosa pelle di montone che sostituiva la clamide rossa indossata dall'imperatore. Il rovesciamento del rito era completato dal fatto che il malcapitato cavalcasse al contrario la bestia e al posto del freno del cavallo stringesse in mano la coda del montone. Contemporaneamente Callisto II, vestito da imperatore, invece percorreva la via Sacra tra San Pietro e il Laterano salutato da una folla osannante, che, secondo il costume abituale, aveva costruito archi di trionfo fatti di fronde e di fiori, con un chiaro rimando, anche in questo, alla tradizione dei trionfi degli imperatori dell'antichità[49].

La Stroll ha giustamente sottolineato come prima Callisto II quindi Innocenzo II accompagnassero una febbrile attività di produzione simbolica con una altrettanto intensa serie di iniziative volte a trasformare il palazzo e la basilica lateranense nel centro funzionale e di controllo della Chiesa, come dimostra la celebrazione dei concili del 1123 e del 1139 appunto entro le mura di quell'edificio tanto pregno di riferimenti all'antichità della Sede Apostolica.

In particolare Callisto II preferì essere rappresentato come l'erede di Costantino e di Silvestro II e non come il successore di Pietro. Per questo insisté sul ruolo della basilica (detta appunto costantiniana) e del palazzo lateranense a scapito di S. Pietro e dell'area del Vaticano. Non per caso proprio la *Descriptio sanctuarii sancte Lateranensis ecclesie*, scritta tra il 1073 e il 1118, offre la migliore testimonianza della *imitatio imperii* perseguita dal papato

[48] Ottonis episcopi Frigingensis *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, VII, XVI, ed. A. Hofmeister, Hannoverae et Lipsiae 1912, p. 332. Stroll, *Symbols as power* cit., p. 32.

[49] *Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2, Paris 1889, p. 377. Commenta il passo Stroll, *Symbols as power* cit., p. 38.

"gregoriano" [50], potenziando quella che in quel testo viene definita la *basilica patriarchalis et imperialis, sacerdotalis et regia*, in linea con il linguaggio istituzionale di colui che aveva fatto scrivere negli affreschi del Laterano di essere appunto *honor patrie* e *decus imperiale* e al quale il *Liber pontificalis* alla fine del XII secolo attribuiva il merito di avere restaurato la pace di Augusto: «fere iam antiqua Octaviani tempora redundabant»[51].

Nel corso del XII secolo venne enfatizzato il ruolo del papa nella cerimonia di incoronazione imperiale, sempre più clericalizzata a seguito dell'estromissione del popolo romano e con il sovrano in posizione subalterna, vestito come un chierico, equiparato nei fatti a san Maurizio, mentre il papa è rappresentato come l'equivalente di San Pietro, a dimostrazione di una ben evidente gerarchia, sbilanciata a tutto favore del pontefice. Il tutto culmina nell'*ordo c* (il secondo *ordo* di Cencio dell'edizione Elze[52]) che prevede il giuramento di fedeltà dell'imperatore al pontefice, di cui si professa vassallo. Al linguaggio feudale veniva adattato pure l'*officium stratoris* previsto dalla donazione di Costantino[53].

Anche Innocenzo II si fece seppellire davanti al palazzo del Laterano e non in S. Pietro e per giunta nel sarcofago di porfido ornato di scene di trionfi che era stato di Adriano e che stava in Castel S. Angelo[54]. In Laterano Innocenzo II aveva fatto dipingere un affresco con l'incoronazione di Lotario del 1133 oggi perduto ma noto dalle descrizioni anche contemporanee come quella di Raevino, dalla quale risulta evidente l'intenzione di rimarcare la soggezione dell'imperatore al papa con toni che provocarono la reazione stizzita del Barbarossa, quando poté vedere l'immagine di persona nel 1157:

> Atque ad horum verborum strictam expositionem ac prefatae interpretationis fidem auditores induxerat, quod a non nullis Romanorum temere affirmari noverant imperium Urbis et regnum Italicum donatione pontificum reges nostros hactenus possedisse, idque non solum dictis, sed et scriptis atque picturis representare et ad posteros transmittere. Unde de imperatore Lothario in palatio

[50] Stroll, *Symbols as power* cit., p. 34.

[51] *Le Liber Pontificalis* cit., p. 323.

[52] *Die ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und Kaiserin*, ed. R. Elze, Hannover 1960, pp. 35-47.

[53] Stroll, *Symbols as power* cit., pp. 83-90.

[54] *Ibi*, p. 185.

> Lateranensi super eiusmodi picturam scriptum est: *Rex venit ante fores*, *iurans prius Urbis honores*, *Post homo fit papae*, *sumit quo dante coronam*.

Di fronte alla reazione del sovrano il nuovo papa Adriano IV stabilì

> ut et scriptura pariter atque pictura talis de medio tolleretur, ne tam vana res summis in orbe viris litigandi et discordandi prebere posset materiam[55].

L'ingombrante figura del Barbarossa e il contesto creatosi con le tensioni attorno al Comune romano riducevano al rango di *vana res* la questione della gerarchia dei poteri universali. Inoltre la duttilità del pontefice di fronte alla vibrata protesta dell'imperatore dimostra a sufficienza la natura sperimentale e sempre provvisoria delle pretese di imperializzazione del papato che incontravano forti resistenze anche all'interno del mondo ecclesiastico. Geroch di Reichersberg, per esempio, nel *De investigatione Antichristi* (1167) si lamentava del profondo cambiamento intervenuto nell'atteggiamento dei papi verso gli imperatori:

> Cum ergo invenimus in antiquis epistolis, quod Romani pontifices humiliter scribendo imperatoribus vocaverunt eos 'dominos' aut 'filios carissimos', quin etiam se ipsos dixerunt 'servos servorum Dei', valde miramur, unde nova pictura hec emerserit, qua Romanorum imperator pingitur marescalchus[56].

Questa riduzione dell'*honor* dell'imperatore da parte del papato, che aveva approfittato della sostanziale assenza dei sovrani germanici nel trentennio intercorso tra il concordato di Worms e l'avvento del Barbarossa, scatenò la reazione di questo sovrano e della sua corte, scandalizzati di fronte all'uso del termine *beneficium* che poteva adombrare un rapporto vassallatico per descrivere il potere imperiale e la sua derivazione dall'autorità del papa[57]. Negli affreschi "incriminati" del Laterano Innocenzo II non aveva riprodotto fedelmente l'incoronazione di Lotario III,

[55] Rahewini *Gesta Friderici Imperatoris*, in Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I Imperatoris*, edd. G. Waitz, B. de Simson, Hannoverae - Lipsiae 1912 (MGH, Scriptores rerum Germanicarum separatism editi, 46), p. 177.

[56] Gerhohi Reichersbergensis *De investigatione Antichristi*, in MGH, *Libelli de Lite imperatorum et pontificum*, III, Hannoverae 1897, p. 512.

[57] Stroll, *Symbols ad power* cit., p. 202.

ma l'aveva rappresentata in maniera ambigua approfittando proprio del vuoto della presenza imperiale in Italia durante il regno di Corrado III. In realtà il progetto iconografico di Innocenzo II non mirava a regolare i conti tra il papato e l'Impero dopo le tensioni della lotta per le investiture. Ben più importante era per il pontefice sottolineare che i papi erano i veri eredi degli imperatori romani e di fronte a questa constatazione pure il tema della formalizzazione del vassallaggio dell'imperatore tedesco risultava alla fine marginale. In un manoscritto delle opere di Ottone di Frisinga[58] Innocenzo II viene rappresentato con la tiara, divenuto ormai attributo normale del papa, senza che ciò scatenasse una qualche reazione da parte degli interlocutori imperiali al seguito del Barbarossa. Erano passati meno di cent'anni dallo scandalo provocato dalla tiara in Benzone d'Alba e nei vescovi fedeli a Enrico IV, caduti come morti di fronte al colpo di mano di Ildebrando. Ora anche lo zio del Barbarossa, il cantore delle sue gesta, trovava normale che il papa indossasse il *regnum*. I tempi erano maturi per scatenare nuove discussioni, ma sul terreno tutto nuovo del papato duecentesco.

[58] Stroll, *Symbols ad power* cit., tavola.

PIETRO SILANOS

# *«Papa est verus imperator et imperator vicarius eius». Linguaggi e rituali del potere del papa*

*«Papa est verus imperator et imperator vicarius eius». Languages and rituals of papal power*

Abstract: *The essay intends to investigate the assimilation process by the medieval papacy of languages and rituals that convey an imperial identity of its power. The study will analyse the chronological period between the 11th and 13th centuries. First, it will be considered the symbol* plenitudo potestatis*, which from the 11th century onwards was subject to a widening of its semantic spectrum. Then we will analyse the rituals of the advent of a pope, which incorporated and transformed the Byzantine imperial model, that appear fundamental to understanding the evolution of the papacy power in the period considered. This theoretical framework supported the papacy's struggle for prestige and precedence over all other secular institutions, including the imperial one. It also transformed the jurisdictional power of the Apostolic See according to a universal dimension.*

Keywords: *Medieval Papacy; Languages and Rituals; Papal Imperiality.*

## Papa est verus imperator*: un'autocoscienza istituzionale di lungo periodo*

Come aveva già mostrato Horst Fuhrmann a metà degli anni Ottanta del secolo scorso, l'espressione «il vero imperatore è il papa» entrò per la prima volta in un testo canonistico nel corso del XII secolo[1]. Il preciso *locus* testuale è un passaggio dell'ano-

[1] H. Fuhrmann, *"Il vero imperatore è il papa": il potere temporale nel medioevo*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 92 (1985), pp. 367-379. Lo storico tedesco ripubblicò il saggio in tedesco con ulteriori aggiunte in Id., *"Der wahre Kaiser ist der Papst". Von der irdischen Gewalt im Mittelalter*, in *Das antike Rom in Europa: die Kaiserzeit und ihre Nachwirkun-*

nima *Summa Parisiensis*, tràdita da un unico testimone proveniente dalla biblioteca della cattedrale di Bamberg e oggi conservato presso la Staatsbibliothek della medesima città[2], databile intorno al 1160, secondo le congetture di Terence Patrick McLaughlin che ne ha curato l'edizione critica all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso[3]. Si tratta di un commento al *Decretum* grazianeo, fatto da un maestro che insegnò con ogni probabilità a Parigi e che frequentò o ebbe modo di conoscere bene anche gli ambienti giuridici bolognesi e dell'Italia settentrionale. La succitata affermazione è inserita nel commento alla C. 2 q. 6 della seconda parte del *Decretum* nella quale si tratta l'istituto dell'appello. Il monaco Graziano nei primi canoni di questa *quaestio* mise a fuoco se e quando si potesse ritenere lecito il ricorso all'appello da parte dell'appellante facendo riferimento, nel terzo canone, all'autorità di una lettera di papa Anacleto.

> Omnis obpressus libere sacerdotum (si voluerit) appellet iudicium, et a nullo prohibeatur, sed ab his fulciatur et liberetur et audiatur. Si autem difficiles causae aut maiora negotia orta fuerint, ad maiorem sedem referantur. Et si illic facile discerni non potuerint aut iuste terminari, ubi fuerit summorum congregatio congregata (que per singulos annos fieri solet et debet), iuste et Deo placite coram patriarcha aut primate ecclesiastica, et coram patricio secularia iudicentur negotia in commune. Item Sixtus Papa [epist. II.] omnibus rectoribus ecclesiae scribit, dicens […][4].

L'autore della *Summa*, commentando tale passo, specificò non solo che l'*omnis* iniziale si sarebbe potuto riferire anche a un chie-

*gen; Vortragsreihe der Universität Regensburg*, cur. H. Bungert, Regensburg 1986 (Schriftenreihe der Universität Regensburg, 12), pp. 99-121.

[2] La *Summa Magister Gratianus in hoc opere* conservata oggi presso Bamberg, Staatsbibliothek, Can. 36 è stata denominata *Summa Parisiensis* dal suo editore. L'ipotesi, infatti, è che sia stata composta negli ambienti delle scuole parigine. Sulla produzione dei decretisti d'Oltralpe si veda R. Weigand, *The Trasmontane Decretists*, in *The History of the Medieval Canon Law in the Classic Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, cur. W. Hartmann - K. Pennington, Washington 2008 (History of Medieval Canon Law), pp. 174-210.

[3] *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, cur. T.P. McLaughlin, Toronto 1952.

[4] *Decretum magistri Gratiani*, in *Corpus iuris canonici. Editio lipsiensis secunda*, cur. E. Friedberg, Graz 1959, C. 2, q. 6 c. 3, col. 467.

rico e che la *maior sedes* alla quale portare le cause più difficili fosse il sinodo ma specificò anche che l'ultima istanza d'appello anche per i *saecularia negotia* potesse essere il *dominus papa*, giustificando tale dichiarazione con un'asserzione il cui tono sembra far trasparire la consapevolezza del peso dell'affermazione: «possiamo perfino affermare che lo stesso [*scil.* il pontefice] è vero imperatore e che l'imperatore è suo vicario»[5].

In riferimento al diritto d'appello la canonistica di metà XII secolo, recependo la tradizione romanistica in materia, definì dunque i gradi di giudizio anche *de saecularibus* stabilendo quale ultima istanza d'appello la Sede apostolica così come nel diritto romano lo era il tribunale imperiale[6]. Non solo, attribuì al pontefice il titolo di *verus imperator* e stabilì una gerarchia tra chi deteneva il potere spirituale e chi esercitava quello temporale nella quale il secondo fu presentato come *vicarius* del primo.

Qualche anno più tardi un'altra *Summa*, definita comunemente *Coloniensis*, anch'essa prodotta in ambienti francesi e databile intorno al 1169, ripropose il medesimo tema, declinandolo però in un caso particolare, ovvero la liceità di appellarsi al papa per una causa in materia fiscale gestita da un tribunale civile. La giustificazione dell'anonimo autore assume un tono più apodittico rispetto a quella contenuta nella *Summa Parisiensis* anche se le *auctoritates* che dovrebbero corroborarla – un decreto imperiale contenuto nel Codice teodosiano e un'epistola di papa Leone – non sembrano avere una significativa forza probatoria nel senso indicato dal decretista:

[5] «*Omnis* clericus. *sedem*, synodi. *et coram*, quidem ad dominum papam. De saecularibus dicit quid sit faciendum, sed non praecipit. Vel possumus dicere quod ipse est verus imperator et imperator vicarius eius»: *The Summa Parisiensis* cit., p. 108.

[6] Si veda al riguardo il quadro ricostruito in F. Pergami, *L'appello nella legislazione del tardo Impero*, Milano 2000 (Accademia Romanistica Costantiniana. Materiali per una palingenesi delle costituzioni tardo-imperiali. Serie terza, Monografie). I modi d'intervento imperiale nel sistema processuale della tarda antichità sono stati sinteticamente descritti in M. Kaser, *Das römische Zivilprozessrecht*, München 1996², p. 540 e A. Padoa Schioppa, *Ricerche sull'appello nel diritto intermedio*, 2 voll., Milano 1967.

> Videtur hoc inde quod verus imperator est; non dedignatur etiam imperator sanctam Romanam ecclesiam matrem suam agnoscere, cuius advocatus est et a qua imperiale decus accepit[7].

Il bozzetto fin qui esposto mostra come la canonistica a metà del XII secolo avesse iniziato a recepire il processo di riposizionamento del papato non solo in relazione alle altre strutture giurisdizionali ecclesiastiche ma anche a quelle civili della *Christianitas* latina, in un momento, oltretutto, in cui non si era ancora concluso lo scisma alessandrino che vedeva ormai da tempo contrapposti papa Alessandro III e l'imperatore Federico I Barbarossa[8]. Si trattò, invero, di un processo di lunghissimo periodo perché, come ha sottolineato Peter Heather, l'Impero romano fin dai secoli a cavaliere tra tardo antico e alto medioevo rivisse essenzialmente nella Chiesa romana[9]. Tuttavia, come è noto, i secoli XI e XII costituirono non solo un momento di accelerazione di questo processo di ridefinizione istituzionale ma anche un laboratorio creativo di riutilizzo di linguaggi, rituali e strumenti del potere che erano stati propri dell'antico Impero romano e che la corte imperiale tedesca aveva in parte riportato in auge[10].

[7] *Summa 'Elegantius in iure divino' seu Coloniensis*, cur. G. Fransen - S Kuttner, vol. II, New York 1969 (Monumenta iuris canonici. Series A, Corpus glossatorum, 1), p. 76.

[8] Sullo sviluppo in senso monarchico del papato si vedano A. Paravicini Bagliani, *La costruzione della monarchia papale*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto. Ottava Appendice*, Roma 2012, pp. 67-73 e J. Johrendt, *Die päpstliche Monarchie: Repräsentation und Konflikte*, in *Autorità e consenso. Regnum e monarchia nell'Europa medievale*, cur. M.P. Alberzoni - R. Lambertini, Milano 2017 («Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo, 5»), pp. 163-180. Sul periodo dello scisma alessandrino durante il quale la canonistica elaborò per la prima volta la formula *papa verus imperator est* si veda W. Maleczek, *Das Schisma von 1159 bis 1177. Erfolgsstrategie und Misserfolgsgründe*, in *Gegenpäpste: ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, cur. H. Müller - B. Hotz, Wien 2012 (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 1), pp. 165-204, e J. Johrendt, *The Empire and the Schism*, in *Pope Alexander III (1159-81): the art of survival*, cur. P.D. Clarke - A.J. Duggan, Farnham 2012 (Church, faith, and culture in the medieval West), pp. 99-126.

[9] P. Heather, *The restoration of Rome: Barbarian popes and imperial pretenders*, London 2013.

[10] La letteratura che ha indagato questo processo è troppo ampia per essere qui contemplata. Oltre ai lavori già citati si rimanda ai quadri di sin-

Da questo punto vista, come noto, il pontificato di Gregorio VII rappresenta un momento particolarmente significativo, non foss'altro che per lo scontro con l'imperatore Enrico IV, letto anche dalla più recente storiografia come l'inizio di un graduale ma per nulla lineare processo di "desacralizzazione" del potere secolare che implicò al contempo una 'monarchizzazione' del papato[11]. Questo sviluppo comprese anche l'appropriazione di prerogative e simboli del potere imperiale. Ildelbrando di Soana, del resto, aveva fatto inserire nei *Dictatus* formulazioni che manifestavano già una autocoscienza imperiale. Il *dictatus* ottavo, inserito in una serie di asserzioni fortemente connotate in senso politico,

tesi offerti in P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992 (Biblioteca paperbacks, 99), pp. 105-160; A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996; W. Maleczek, *Da Innocenzo II a Innocenzo IV. Il papato del XII e XIII secolo tra 'Urbs' e 'Orbis'*, in *Il Papato e l'Europa*, cur. G. De Rosa - G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, pp. 141-157; B. Schimmelpfennig, *Il Papato. Antichità Medioevo Rinascimento*, Roma 2006 (La corte dei papi, 16), pp. 149-190; N. D'Acunto, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma 2020 (Quality paperbacks, 587), e alla bibliografia *ibi* citata. H. Jakobs, *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215*, München 1999[4] (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, 7), p. 105 ha sottolineato che la 'scoperta' di una distinzione netta tra un ordinamento statuale ed uno ecclesiastico, che in qualche modo contribuì al processo che qui interessa indagare, in realtà non può essere attribuita agli intenti della riforma di XI e XII secolo ma fu semplicemente uno dei suoi frutti.

[11] Questa prospettiva è stata recentemente sviluppata da S. Weinfurter, *Canossa: il disincanto del mondo*, Bologna 2014 (Biblioteca storica), che, in qualche modo, ha ripreso una nota tesi proposta per la prima volta nel 1967 dal costituzionalista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde – successivamente definita come il "paradosso" o "dilemma" di Böckenförde – che vedeva proprio nello scontro papato-impero di XI secolo i germi di un processo che avrebbe condotto alla graduale formazione dello Stato moderno (E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006 [Pellicano rosso], pp. 29-44). Sul pontificato di Gregorio VII si vedano in particolare i lavori di H. Furhmann, *Papst Gregor VII. und das Zeitalter der Reform. Annäherungen an eine europäische Wende. Ausgewählte Aufsätze*, cur. M. Hartmann, Wiesbaden 2016 (MGH Schriften, 72), e G.M. Cantarella, *Gregorio VII*, Roma 2018 (Profili, 77). Sulla 'monarchizzazione' del papato si veda anche D. Quaglioni, *Il potere politico del papa*, in *Cristiani d'Italia*, cur. A. Melloni, Roma 2011, pp. 37-47.

esplicita ad esempio che solo il pontefice romano poteva usare le insegne imperiali e il nono che solo a lui tutti i regnanti avrebbero dovuto baciare i piedi[12]. Il portare le insegne come il farsi baciare i piedi sono tutti linguaggi del potere che non necessitano l'esplicitazione verbale del loro significato. Sono simboli e rituali che portano con sé il loro significato. Come ha opportunamente sottolineato Jochen Johrendt, è chiaro che questo impianto teorico doveva sostenere una lotta per il prestigio e la precedenza rispetto a tutti gli altri poteri secolari, compreso quello imperiale[13]. Non stupisce perciò che nel periodo in cui andò formandosi una riflessione strutturata sullo *ius commune* ecclesiastico con Graziano e successivamente i suoi commentatori, l'identificazione tra papa e imperatore iniziò a circolare in modo esplicito e trovò una formulazione la cui fortuna ebbe una durata di lungo periodo.

Se si sposta lo sguardo più avanti, alla fine del Duecento, ci si rende conto, infatti, che l'affermazione che gli anonimi autori delle *summae* citate elaborarono in un contesto testuale specifico e in relazione alla definizione di un potere giurisdizionale particolare, si trasformò acquistando una forza tale da costituire il cuore dell'autocoscienza giurisdizionale del papato e di coloro che lo rappresentarono. Naturalmente lo storico deve considerare le differenti sfumature con cui fu interpretata e manifestata tale autocoscienza istituzionale che risente anche della storia personale, della formazione culturale e del temperamento di un singolo papa, dei collaboratori dei quali si circondò, senza contare le sollecitazioni esterne del contesto storico-politico ed ecclesiale che in qualche modo possono aver contribuito ad attivare accelerazioni in una direzione piuttosto che in un'altra.

Lo mostra, ad esempio, il caso ben noto dell'incontro tra Bonifacio VIII e gli ambasciatori dell'eletto re tedesco, Alberto d'Asburgo, duca d'Austria e di Stiria, giunti a Rieti intorno alla metà del settembre del 1298 per annunciare al papa l'avvenuta elezione e fissare una data per l'incoronazione imperiale[14], descritto nel

[12] «Quod solus possit uti imperialibus insigniis» e «Quod solius pape pedes omnes principes deosculentur»: *Das Register Gregors VII.*, vol. I, cur. E. Caspar, Berlin 1920 (MGH Epp. sel. 2,1), pp. 202–208, 204.

[13] Johrendt, *Die päpstliche Monarchie* cit., pp. 167-168.

[14] Sulle vicende che segnarono la corona tedesca tra l'incoronazione di Adolfo di Nassau e la metà del XIV secolo si rimanda a P. Herde, *From*

*Chronicon* del domenicano bolognese Francesco Pipino[15] e nell'*Historia rerum in Italia gestarum* del vicentino Ferreto de' Ferreti[16]. Si tratta di un episodio che è da collocare nel più ampio quadro della politica internazionale bonifaciana dei primi anni di pontificato, tesa a costruire una *pax* europea tra i diversi sovrani funzionale alla definizione di un comune obiettivo crociato. È un tema sul quale Berardo Pio ha recentemente riflettuto e che mostra la continua interazione tra il piano dei processi storici e quello delle costruzioni ideologiche[17].

*Adolf of Nassau to Lewis of Bavaria, 1292-1347*, in *The New Cambridge Medieval History*, cur. M. Jones, vol. VI, Cambridge 2000, pp. 515-550.

[15] Francesco Pipino, *Chronicon. Libri XXII-XXXI*, ed. S. Crea, Firenze 2021 (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia, 59). Il testo di Francesco Pipino riprende un passaggio del *Compendium* di Riccobaldo da Ferrara (Riccobaldus Ferrariensis *Compendium Romanae historiae*, ed. A. T. Hankey, Roma 1984 [Fonti per la storia d'Italia, 108,2], pp. 751-752). Ringrazio Fulvio delle Donne per la segnalazione dell'imminente edizione critica del *Chronicon* di Francesco Pipino a cura di Sara Crea e del passo di Riccobaldo. Su Francesco Pipino si veda la voce biografica di M. Zabbia, *Pipino, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84, Roma 2005 e S. Crea, *La costruzione di una cronaca: Francesco Pipino e le sue fonti*, in *Scrivere storia nel Medioevo: regolamentazione delle forme e delle pratiche nei secoli XII-XV*, cur. F. Delle Donne - P. Garbini - M. Zabbia, Roma 2021 (I libri di Viella, 377), pp. 171-184.

[16] Ferreti Vicentini *Historia rerum in Italia gestarum*, in *Le opere di Ferreto de' Ferreti*, vol. I, a cura di C. Cipolla, Roma 1920 (Fonti per la Storia d'Italia, 43), pp. 132-134. Su Ferreto de' Ferreti si veda anche la voce biografica S. Bortolami, *Ferreti, Ferreto de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 47, Roma 1997, pp. 57-60. Su questo episodio in particolare si veda A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003 (Biblioteca di cultura storica, 245), pp. 187-191 e A. Niemeier, *Untersuchungen über die Beziehungen Albrechts I. zu Bonifaz VIII.*, Berlin 1900 (Historische Studien, 19), pp. 43-52.

[17] B. Pio, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*. Atti del Convegno organizzato nell'ambito delle Celebrazioni per il VII Centenario della morte (Città del Vaticano-Roma, 26-28 aprile 2004), Roma 2006 (Bonifaciana, 2), pp. 199-219. Sulla reciproca influenza tra piano ideologico e processi storici si vedano le stimolanti riflessioni di A. Paravicini Bagliani, *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250)*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250)*. Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004), cur. G. Andenna, Milano 2007 (Storia. Ricerche), pp. 801-824.

In tale occasione il pontefice, nel corso di un concistoro, insieme ai cardinali presenti, avrebbe esaminato il profilo dell'eletto trovandolo indegno perché colpevole del tradimento e dell'omicidio del re Adolfo di Nassau. Il pontefice, inoltre, contestò la procedura di elezione e avocò a sé il diritto d'intervento in tale questione non solo in forza del proprio potere indiretto *ratione peccati* ma anche facendo riferimento alla natura della propria *auctoritas*. I due racconti del Pipino e del Ferreti coincidono nella sostanza.

Secondo Pipino, che narra il medesimo evento in due passaggi del proprio *Chronicon*, il papa, assiso sul proprio trono con il «diadema di Costantino» in testa, ricevette gli ambasciatori tedeschi e, dopo aver denunciato la propria sfiducia nei confronti di Alberto:

> Et sedens in solio armatus et cinctus ensem habensque in capite Constantini dyadema, stricto dextra capulo ensis accinti, ait: «Numquid ego summus sum pontifex? Nonne ista est cathedra Petri? Nonne possum imperii iura tutari? Ego sum Cesar, ego sum imperator» eosque talibus verbis dimisit[18].

Come ha osservato Agostino Paravicini Bagliani, il «modo col quale il papa aveva ricevuto gli ambasciatori di Alberto d'Asburgo colpì fortemente i contemporanei», una guisa che testimoniava non solo un temperamento deciso e anche particolarmente irascibile[19] ma soprattutto un'altissima autocoscienza istituzio-

[18] Francesco Pipino, *Chronicon* cit., Lib. XXXI, cap. I, p. 833.

[19] Diverse sono le occasioni in cui già da cardinale il Caetani aveva mostrato un atteggiamento particolarmente duro e impulsivo. Nel novembre del 1290, ad esempio, nella chiesa di Saint-Geneviève a Parigi, mentre si trovava in legazione insieme al cardinale Gerardo Bianchi, reagì duramente alle rimostranze avanzate dai maestri parigini di teologia nei confronti dei frati Minori, umiliando uomini tra i più sapienti della *Christianitas*, tanto da far commentare all'anonimo autore del resoconto – probabilmente un francescano – che chiusasi l'assemblea questi «ritornarono a casa con la testa bassa» (Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., pp. 31-34 e P. Silanos, *Gerardo Bianchi da Parma († 1302). La biografia di un cardinale-legato duecentesco*, Roma 2010 [Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 84], pp. 263-268). Nel 1294, invece, secondo il racconto di Tolomeo da Lucca, mentre la Sede apostolica era vacante il re angioino fece pressioni sui membri del collegio cardinalizio perché scegliessero il nuovo papa

nale monarchico-imperiale: un papa armato di spada e cinto dalla corona – con riferimento alla corona consegnata dall'imperatore Costantino! – che, tenendo stretta nella mano destra l'elsa della spada, formula un pensiero nel quale dimensione sacrale e autorità imperiale si fondono in un tutt'uno[20].

Ferreto de' Ferreti, a questo affresco, aggiunge altri particolari interessanti mitigando al contempo le parole fatte pronunciare a papa Bonifacio VIII dal cronista domenicano. Nonostante ciò, anche il Ferreti ci presenta un papa che riceve gli ambasciatori tedeschi davanti ai cardinali in concistoro. Conducendoli poi in «aule locum secretiorem», «coram fratris suis», si fece portare dai propri servitori «gladium et diadema» e, brandendo le chiavi di Pietro nella mano sinistra e una spada nella destra, arringò gli astanti, intimando loro di riferire ad Alberto che il papa non lo riteneva degno, essendo «maiestatis lese reus» e «legis nostre contemptor», e che subordinava la concessione del titolo imperiale solamente al suo beneplacito[21]. In questa scena Bonifacio VIII non si dichiara esplicitamente *imperator* usando la forza della parola ma mediante un linguaggio performativo che attesta ancora una volta una spiccata autocoscienza monarchica. Non solo, in chiusura del proprio discorso, sottolineando in modo perentorio la propria *auctoritas* lancia una sfida di carattere squisitamente politico all'eletto tedesco:

> […] ipse [*scil.* Alberto] nunc apud Germanos imperet; nos autem Latias gentes potentie nostre devotas nutu nostro regaliter gubernabimus[22].

Il governo della penisola italica, dunque, avrebbe dovuto essere di esclusiva competenza del papa, potere che egli avrebbe

in una rosa di quattro nomi che lui stesso aveva proposto. In quella occasione il futuro Bonifacio VIII avrebbe usato parole molto dure nei confronti di Carlo I. Il cronista domenicano nella propria *Historia ecclesiastica* concluse che nessuno era in grado di tenergli testa proprio perché egli era divenuto un uomo sprezzante («Nec in hoc habuit parem, sed propter hanc causam factus est fastuosus et arrogans ac omnium contemtivus»: Ptolomaei Lucensis *Historia ecclesiastica a nativitate Christi usque ad annum circiter MCCCXII*, in L.A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. XI, Mediolani 1727, coll. 743-1242, 1203).

[20] Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII* cit., p. 189.

[21] Ferreti Vicentini *Historia rerum in Italia gestarum* cit., pp. 132-133.

[22] *Ibi*, p. 133.

assolto *regaliter*, mentre l'imperatore tedesco avrebbe governato nel regno di Germania. Quella proposta da papa Caetani era una prospettiva politica anch'essa indicativa non solo di aspirazioni potestative personali, ma anche riflesso di un'autorità intesa come imperiale che, proprio in tale guisa, ambiva a governare le *Latias gentes* eredi del primo Impero romano.

Cosa era accaduto in quasi un secolo e mezzo per trasformare un'espressione – *papa est verus imperator* – forte ma pur sempre circostanziata, almeno nel contesto testuale in cui era germinata, nel contenuto di un'autocoscienza giurisdizionale che, oltrepassando i confini del mero governo dell'istituzione ecclesiastica, intendeva rispondere al problema di "chi governa il mondo"? Come la Sede apostolica sviluppò nel corso del Duecento quel processo di "imperializzazione" del proprio potere attivato nell'XI secolo?

### *Il linguaggio dell'imperialità papale: il simbolo* plenitudo potestatis

Per rispondere a tali domande si potrebbero percorrere molte strade. Quella che si vuole intraprendere in questa sede, come denuncia il titolo stesso, intende mettere l'accento sui linguaggi e le pratiche di rappresentazione del potere simbolico della Chiesa romana nel Duecento. Del resto, le ricerche sul papato in età bassomedievale negli ultimi decenni – a partire dagli studi di Michele Maccarrone[23], Gerhart Burian Ladner[24], Bernhard Schimmel-

[23] Si vedano, in particolare, M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952 e Id., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, 2 voll., cur. P. Zerbi - R. Volpini - A. Galuzzi, Roma 1991 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 47-48).

[24] Si rimanda a G.B. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, 2 voll., Roma 1983 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 155-156), e Id., *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, 3 voll., Città del Vaticano 1941-1984 (Monumenti di antichità cristiana, 2/4).

pfennig[25]e Agostino Paravicini Bagliani[26] – hanno valorizzato in modo straordinariamente proficuo questo approccio consentendo di approfondire la storia istituzionale stessa della Sede apostolica[27]. Come osservato da Paravicini Bagliani, infatti, «immagini e simboli sono inscindibili dalla vita di una istituzione come quella del papato, che durante tutto il Medioevo è stato un creatore straordinariamente efficace in termini di autorappresentazione»[28], in particolare nel Duecento.

Proprio questo secolo rappresentò un momento in cui, come puntualizzato recentemente da Jean-Philippe Genet, il «potere simbolico della Chiesa *restò* immenso e i suoi circuiti e forme di comunicazione *furono* incomparabili» a quelli che poteva mettere in campo qualsiasi altra istituzione del tempo, compresa quella imperiale[29]. Proprio i frutti storiografici del progetto di ricerca

[25] B. Schimmelpfennig, *Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen 1973 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 40).

[26] Non è qui possibile citare tutta la produzione storiografica che in qualche modo sarà considerata anche all'interno del saggio. Si considerino almeno le raccolte A. Paravicini Bagliani, *Il potere del papa. Corporeità, autorappresentazione, simboli*, Firenze 2009 (Millennio Medievale, 78), e Id., *Le monde symbolique de la papauté. Corps, gestes, images d'Innocent III à Boniface VIII*, Firenze 2020 (Millennio Medievale, 118). Si considerino anche le sezioni bibliografiche dedicate a *Riti e simboli* e *Titoli, massime, metafore e immagini* in Id., *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze 2010 (Millennio Medievale, 83), pp. 141-166 e 167-175.

[27] Id., *Simboli del potere e autorappresentazione nel papato medievale*, in *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte*, cur. G.M. Vian, Città del Vaticano 2007 (Pontificio Comitato di scienze storiche. Atti e documenti 26), pp. 140-51.

[28] A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 2005 (La corte dei papi, 3), p. 9.

[29] «Le pouvoir symbolique de l'église reste immense, sa maîtrise des circuits et des formes de communication, incomparable. Simplement, elle n'est plus seule, elle doit partager ce pouvoir avec d'autres et notamment les détenteurs laïcs du pouvoir, et plus particulièrement à partir du moment où il prend corps graduellement, avec ce que l'on peut commencer à appeler l'état, que ce terme s'applique à une monarchie ou à une cite, c'est -à-dire, comme nous l'avons dit, un ensemble constitué d'une puissance souveraine et d'une société politique au sens plein du terme qui lui confère sa légitimité»: J.-Ph. Genet, *Introduction*, in *Images, cultes, liturgies. Les*

europeo *Signs and States: Semiotics of the Modern State*, condotto dallo storico francese, rappresentano un importante punto di riferimento per sviluppare quanto in questa sede si può solo accennare[30].

Il processo mediante il quale il papato duecentesco costruì la propria legittimazione sacrale, politica e sociale, infatti, necessitò di segni e linguaggi di legittimità. Ancora Genet ha recentemente puntualizzato che la Chiesa fu la principale se non l'unica detentrice di un potere simbolico che ha proprio nel trascendente il suo motivo fondante e che poté contare su "vettori dell'ideale" particolarmente efficaci nel creare una persuasione nella sfera pubblica[31]. Si pensi, solo per fare un esempio, al ruolo svolto nel corso del XIII secolo dai frati Mendicanti nell'elaborazione di un'ecclesiologia e di una teologia politica incentrate sul primato del *Vicarius Christi* in relazione non solo alle altre gerarchie ecclesiastiche ma anche ai poteri temporali del tempo e nella comunicazione di tale teologia politica mediante lo strumento della predicazione.

Il riferimento alla dimensione trascendente costituì la forza dell'autorità della Chiesa medievale e in particolare del suo *caput*, il papa. Il potere di quest'ultimo si prefigurava come *ministerium*, ma questo non significò che esso non ebbe una rilevanza politica. Al contrario, proprio nei secoli bassomedievali il processo di politicizzazione e giuridicizzazione dell'ecclesiologia, teorizzata e

*connotations politques du message religieux*. Actes du premier atelier international du projet "Les vecteurs de l'idéel. Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance (v. 1200-v. 1640)", cur. P. Ventrone - L. Gaffuri, Roma-Paris 2014 (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 126/5; Collection de l'École française de Rome, 485/5; Le pouvoir symbolique en Occident [1300-1640], 5), pp. 7-14, 14.

[30] Sull'approccio storiografico teso a valorizzare i linguaggi del potere come oggetto storico cfr. J.-Ph. Genet, *L'historien et les langages de la société politique*, in *The Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, cur. A. Gamberini - J.-Ph. Genet - A. Zorzi, Roma 2011 (I libri di Viella, 128), pp. 17-36.

[31] J.-Ph. Genet, *Pouvoir symbolique, légitimation et genèse de l'État modern*, in *La légitimité implicite*. Actes des conferences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome, vol. I, cur. Id., Roma 2015 (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 135; Collection de l'École française de Rome, 485; Le pouvoir symbolique en Occident [1300-1640], 1), pp. 9-47.

praticata – vale a dire l'evoluzione in senso giuridico del linguaggio del potere e dei suoi riflessi pratici – fu notevole e trovò nell'espressione *plenitudo potestatis* il suo simbolo dominante[32].

Si tratta, dunque, di mostrare quei sistemi di rappresentazione del potere simbolico della Chiesa romana, considerando che il processo di appropriazione da parte del papato di simboli e riti di matrice imperiale, in particolare bizantina, che gli storici hanno definito a ragion veduta *imitatio imperii*, non si risolse in una mera e meccanica riproposizione di un immaginario costruito altrove ma implicò una rielaborazione creativa che seppe inserire il "modello imperiale" in un orizzonte potestativo più ampio e semanticamente più ricco[33]. Si cercherà in questa sede di costruire una mappatura, giocoforza limitata, di quei linguaggi, rituali, oggetti usati dal papato duecentesco per comunicare la propria imperialità.

La prima area d'indagine è proprio quella del linguaggio. Vorrei qui riprendere la lezione di Pietro Costa e di una sua opera *Iurisdictio* che pur pubblicata per la prima volta nel 1969, come rilevava Ovidio Capitani all'inizio del secolo, non è stata ancora particolarmente accolta e recepita dalla storiografia italiana[34]. Al centro del linguaggio politico del papato bassomedievale sta appunto il concetto di *plenitudo potestatis* che con Bernardo di Chiaravalle nel XII secolo acquistò sfumature nuove rispetto ai secoli precedenti. Fino al XII secolo, infatti, tale simbolo non ebbe un particolare rilievo: rappresentava una distribuzione di ampiezza diversa della comune sollecitudine pastorale alla quale era chiamato ogni vescovo della cristianità, in quanto successore degli apostoli.

[32] Su questo concetto si veda la sezione bibliografica dedicata a *Magistratura suprema* in Paravicini Bagliani, *Il papato nel secolo XIII* cit., pp. 115-116.

[33] Sui simboli e i cerimoniali imperiali di Bisanzio si veda l'intera sezione *Le pouvoir en majesté* in G. Dagron, *Idées byzantine*, vol. II, Paris 2012 (Bilans de recherche, 8,2), pp. 431-543. Sulla ritualità di corte bizantina si veda anche *Court ceremonies and rituals of power in Byzantium and the medieval Mediterranean. Comparative perspectives*, cur. A.D. Beihammer, Leiden 2013 (The medieval Mediterranean, 98).

[34] P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 2002² (Per la storia del pensiero giuridico moderno, 62), in particolare le pp. 266-294. Per la prefazione di O. Capitani si veda *ibi*, pp. IX-XVIII.

Nel XII secolo, però, si assistette a un'accelerazione significativa del mutamento del valore semantico di tale espressione nella direzione della supremazia. Bernardo di Chiaravalle nel secondo libro del suo trattato *De consideratione*, dedicato al discepolo Bernardo assurto alla cattedra petrina con il nome di Eugenio III, nel capitolo dedicato a *De dignitate personae suae et prerogativa potestatis*, dopo aver posto il problema nei termini di «eccoci ora a precisare meglio chi tu sia, vale a dire quale funzione eserciti nella Chiesa di Dio», osserva infatti che «secondo le tue leggi, mentre gli altri sono chiamati a condividere una parte della cura delle chiese, tu invece sei chiamato alla pienezza del potere»[35] e che se «la potestà degli altri è circoscritta entro limiti precisi, la tua si estende anche su quelli stessi che hanno ricevuto potere su altri»[36].

Il pontefice romano è dunque superiore agli altri *pastores* perché egli si occupa di tutti i fedeli, ha in cura tutti i cristiani, senza limitazione alcuna. Il papa è l'erede degli apostoli, principe dei vescovi, *sacerdos magnus* e *summus pontifex*. È colui che riassume nella sua persona le molteplici facce della *iurisdictio* sacrale delle grandi figure dell'Antico Testamento – Abele, Noè, Abramo, Melchidesech, Aronne, Mosè, Samuele – fino al Cristo e a Pietro[37]. In Bernardo, tuttavia, la *plenitudo potestatis* si sostanziava prevalentemente di uno zelo pastorale. Era sì realizzazione, per dirla con Max Weber, di un "rapporto diseguale" ma è ancora «più ministero che dominio, più servizio che potere»[38].

Questo, tuttavia, non significava che tale posizione di supremazia non si potesse trasformare in una preminenza anche politica e quindi giuridica. Bernardo non intendeva naturalmente procedere in tale direzione, anzi. Al contrario, l'abate cistercense si scagliò contro questa che considerava una deriva di *plenitudo potestatis* – la *potestas* del papa doveva essere intesa appunto come

[35] «Age, indagemus adhuc diligentius quis sis, quam geras videlicet pro tempore personam in Ecclesia Dei […] Ergo, iuxta canones tuos, alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es»: San Bernardo, *Trattati*, cur. F. Gastaldelli, Roma 1984 (Opere di San Bernardo, 1), l. II, cap. VIII, pp. 812-815.

[36] «Aliorum potestas certis artatur limitibus; tua extenditur et in ipsos, qui potestatem super alios acceperunt»: *ibid.*

[37] *Ibid.*

[38] Costa, *Iurisdictio* cit., p. 266.

ministero più che come dominio, come servizio più che come potere – e non rinunciò a dichiararlo apertamente nel IV libro del suo trattato:

> Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus vel sericis, non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus saeptus ministris […] In his successisti, non Petro, sed Costantino[39].

Nel pensiero del *doctor mellifluus* non solo l'esercizio del potere temporale da parte del pontefice era giudicato di per sé come un tradimento della vocazione cui era chiamato, ma a maggior ragione quando questo era interpretato ed agito secondo linguaggi che erano propri di un imperatore. Del resto, un papa era eletto per succedere all'apostolo Pietro e non a Costantino il Grande. Le considerazioni tranchant di Bernardo di Chiaravalle di metà XII secolo suonano, tuttavia, più come una sorta di esorcismo di un processo che, probabilmente, già in quel frangente storico doveva apparire più un dato di fatto che un rischio futuro.

Pochi anni dopo, la crisi susseguita allo scisma alessandrino – uno scisma che più di altri funse da acceleratore di processi istituzionali e definizioni teoriche – contribuì a delineare ulteriormente i contorni di questo simbolo del potere. Le affermazioni dottrinali di Alessandro III diedero forma a un'operazione legislativa di notevole portata che lasciò il segno nello *ius commune* ecclesiastico. Si consideri che dei cinque pontefici che precedettero sul soglio di Pietro Alessandro III, tra il 1143 e il 1159, – ovvero Celestino II, Lucio II, Eugenio III, Anastasio IV, Adriano IV – nel *Corpus iuris canonici* si conservano solo nove decretali. Di Alessandro III, che governò tra il 1159 e il 1181, ben quattrocentosettanta, di Innocenzo III, che regnò tra il 1198 e il 1216, cinquecentonovantasei.

Non è solo una questione numerica. È che le affermazioni ecclesiologiche di Alessandro III furono particolarmente decise e decisive nel sostanziare il processo di costruzione della monarchia papale: il Vicario di Pietro, in questa visione, possedeva il primato su tutte le altre chiese dell'universo e tale primato era stato voluto direttamente da Cristo così che fosse garantita l'unità. Secondo l'ecclesiologia alessandrina la Sede apostolica

[39] San Bernardo, *Trattati* cit., l. IV, cap. III, pp. 868-873, 868-869.

godeva di una preminenza su tutte le Chiese del globo terrestre e grazie al suo potere divino poteva giudicare e disporre non soltanto delle cose della terra ma anche del cielo. Essendo Vicario di Pietro, dunque, il papa esercitava un'autorità sovrana sulle anime ed essendo la Chiesa romana fondamento di quella universale il papa esercitava una sollecitudine particolare che non era solo pastorale ma anche giurisdizionale, perché funzione di cura delle anime e potere coercitivo coincidono: «l'ordine della ragione» lo esige e «la cura del ministero a noi affidato – osserva il pontefice – lo suppone»[40].

Questo linguaggio di validità del potere del papa fu assunto ampiamente dalla scienza giuridica del tempo che contribuì ulteriormente a rafforzarlo e a estenderne i confini di azione, sganciandolo sempre di più dall'ambito della sola *sollicitudo* pastorale. Non è un caso che proprio negli anni del pontificato alessandrino i commentatori del *Decretum* elaborarono la nota asserzione da cui è partita questa riflessione, vale a dire che *papa est verus imperator*. Negli ambienti delle scuole, in particolare quelle di diritto, si discuteva su come interpretare l'*auctoritas* del *caput Ecclesiae* e l'esercizio della sua *potestas*. Non è nemmeno un caso, dunque, che Alessandro III fu tra i primi pontefici a creare cardinali maestri che provenivano dalle medesime scuole cittadine in cui si insegnavano diritto e teologia. Questo è un momento, forse il primo, in cui il legame curia-papato-scuole è molto evidente[41]. Per sostenere un impianto potestativo simile, infatti, era necessario dotarsi di un apparato burocratico-amministrativo articolato e di collaboratori coscienti del progetto ecclesiologico che si voleva attuare in risposta alle numerose sollecitazioni che provenivano dalle periferie della Cristianità[42].

[40] Citato in Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro* cit., pp. 92-93.

[41] M. Rainini, *Mutamenti del modello teologico e riflessi istituzionali: tra il concilio di Soissons del 1121 e il Lateranense IV*, «Divus Thomas», 108 (2005), pp. 108-129. Si vedano a riguardo anche gli studi di P. Classen, *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, Stuttgart 1983 (MGH Schriften, 29).

[42] È una prospettiva sottolineata già a inizio secolo da F.J. Felten, *Impero e papato nel XII secolo*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, cur. G. Constable - G. Cracco - H. Keller - D. Quaglioni, Bologna 2003 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 62), pp. 89-129 il quale osservava: «va sottolineato anzi come tale evoluzione

*Plenitudo potestatis* venne così via via sempre più identificando il potere papale con quello di un'autorità suprema legislativa e giudiziaria operante non solo nella sfera ecclesiastica; una potestà identica a quella che era esercitata in epoca romana da un imperatore. A cavaliere tra XII e XIII secolo Alano Anglico, importante canonista che insegnò a Bologna, nelle due redazioni di una glossa al *Decretum* di Graziano risalenti rispettivamente al 1192 e al 1202, si chiese: «Set numquid papa de iure privatorum potest statuere in his temporalibus, que ad eius iurisdictionem non pertinent?» e si rispose che «ex plenitudine potestatis etiam de temporalibus rebus laicorum potest et disponere et statuta facere»[43]. *Plenitudo potestatis* qui non solo copre l'ambito semantico di *iurisdictio* ma lo supera, lo comprende e lo trasforma.

La direzione preconizzata e stigmatizzata da Bernardo di Chiaravalle non si realizzò, tuttavia, in modo lineare o almeno trovò resistenze, soprattutto nel mondo dei maestri di diritto civile. Ne è un esempio la considerazione che trovò tra i legisti il *Constitutum Constantini*, uno degli elementi fondanti, come ben noto, di questo processo di imperializzazione del papato. Accursio, ad esempio, all'inizio del XIII secolo, nella propria *Glossa*, in riferimento a una *Novella* contenuta nel *Corpus iuris civilis* nella quale Costantino considerava il rapporto tra potere temporale e spirituale, negò l'ammissibilità, da un punto di vista giuridico, del contenuto del *Constitutum* perché esso avrebbe limitato fortemente la *iurisdictio* dei successori di Costantino mettendo così in

fosse stata incentivata essenzialmente dall'esterno: lo si nota con particolare evidenza nei privilegi e nelle decisioni su controversie che non venivano imposti, bensì richiesti» (p. 104). Sulla medesima linea si vedano le ricerche promosse negli ultimi anni da Jochen Johrendt e Harald Müller: *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie: das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.*, cur. J. Johrendt - H. Müller, Berlin 2008 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Neue Folge, 2), e *Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter*, cur. J. Johrendt - H. Müller, Berlin 2012 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Neue Folge, 19).

[43] A.M. Stickler, *Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchiscen Papstums*, «Salesianum», 21 (1959), pp. 346-404, 354.

pericolo l'impero stesso[44]. Quasi tutti i legisti successivi si mossero sulle orme di Accursio.

Al contrario, i canonisti misurandosi con il medesimo problema, tentarono di giustificare la validità giuridica della falsa donazione e questo contribuì in qualche modo a sviluppare il processo di potere verticale del papato duecentesco. Anche se va notato, come ha recentemente messo in luce Jürgen Miethke[45], che non sempre il contenuto del *Constitutum* risultò funzionale a sostenere la *plenitudo potestatis* papale. A volte ne rimase estraneo, come risulta, ad esempio, dal commento di Innocenzo IV, inserito nel proprio *Apparatus*, alla lettera *Ad apostolicae dignitatis*, con la quale nel 1245 aveva deposto l'imperatore Federico II[46]. In esso la giustificazione della superiorità del potere del papa su qualsiasi altro potere, anche temporale e imperiale in particolare, non si fondò sulla donazione costantiniana bensì su argomentazioni teologiche e razionali di altra natura. Altre volte, invece, l'arbitraria interpretazione della falsa donazione costituì la base di tesi radicali, come nel caso del coevo pamphlet curiale *Eger cui lenia* – testo elaborato dalla curia di Innocenzo IV se non dal papa stesso, secondo le congetture di Peter Herde riprese in parte da Carlo Dolcini[47] – nel quale la logica del *Constitutum* fu completamente ribaltata: l'imperatore Costantino avrebbe semplicemente restituito al papa e alla Chiesa una sovranità temporale che gli apparteneva perché apparteneva a Dio. Non una *donatio*, dunque, ma una semplice *restitutio* che, oltretutto, avrebbe permesso all'imperatore di esercitare finalmente un potere legittimo, mentre

[44] D. Maffei, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1964, pp. 66-67.

[45] J. Miethke, *Costantino e il potere papale post-gregoriano*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana*, vol. II, Roma 2013, pp. 573-595, 578-583.

[46] Innocentii Quarti *Apparatus in quinque libros decretalium*, Francofurti ad Moenum 1570, lib. II, tit. 27, cap. 27, ff. 316v-317v.

[47] P. Herde, *Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 ("Eger cui lenia")*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 23 (1967), pp. 468-538 e C. Dolcini, *"Eger cui lenia" (1245/46). Innocenzo IV, Tolomeo da Lucca, Guglielmo d'Ockham*, in Id., *Crisi di poteri e politologia in crisi: da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988 (Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee, 17), pp. 119-146.

in precedenza si trattava solo di tirannide, ovvero un potere usurpatorio, illegale e dunque condannabile.

Nei medesimi anni, uno dei più grandi canonisti del Medioevo, il cardinale Enrico da Susa, più noto come l'Ostiense, sviluppò ulteriormente questo linguaggio simbolico. Nel suo commento alle decretali, composto intorno agli anni Settanta del Duecento, *plenitudo potestatis* coincide con una posizione di potere illimitata, è potere allo stato puro. In particolare, nel commento alla lettera *Per venerabilem* di Innocenzo III, il pontefice è presentato come «maior et superior omnibus christianis» e questo può essere provato in molti modi a partire dalla ragione naturale: come, infatti, il Cristo fu concepito e s'incarnò andando oltre le leggi di natura così il potere che concesse a Pietro e ai suoi successori supera la natura stessa di qualsiasi *iurisdictio*[48]. Il papa non occupa solamente il primo posto in ordine d'importanza ma è la sintesi stessa di ogni potestà; egli non è semplicemente più potente di altri, ma esercita un potere dal quale gli altri sono esclusi. Nella sua *Summa aurea*, l'Ostiense ribadì questo concetto osservando che «potest dici Papa uti plenitudine officii, quando secundum iura ius reddit, quando vero trascendit iura, tunc utitur plenitudo potestatis»[49]. L'amministrazione suprema della giustizia – essere *iudex ordinarium omnium* –, la creazione stessa del diritto, lo *ius condere*, – prerogativa esclusiva, secondo il codice giustinianeo, dell'autorità imperiale –, il potere, addirittura, di trascendere qualsiasi diritto, furono prerogative progressivamente attribuite soltanto al pontefice da canonisti e teologi del Duecento[50].

L'*imitatio imperii* è al centro di questo processo verticale di legittimazione. La Chiesa romana trasse dall'impero – ovvero dal *Corpus iuris civilis* – suggestioni importanti per l'organizzazione del proprio ordinamento. L'idea della supremazia del pontefice, il suo carattere sovrano, la distribuzione dei ruoli nella gerarchia, l'autorità legiferante e giudicante sono tutti tratti che caratterizzarono la monarchia papale del Duecento. Ma non solo. Come riferisce Pietro Costa, «l'attrazione esercitata dal processo impe-

[48] Henrico de Segusio, *In primum, Secundum, Tertium et Quartum Decretalium Librum Commentaria*, Venetiis, apud Iuntas, 1581, ad cap. *Per venerabilem*.

[49] Henrico de Segusio, *Summa aurea*, Venetiis, apud Iacobum Vitalem, 1574, ad v. *Quid sit pallium, De authoritate et usu pallii*.

[50] Costa, *Iurisdictio* cit., pp. 272-274.

riale sul potere ecclesiastico» ancora più che al culmine della gerarchia è forte «nell'organizzazione dei ruoli intermedi» e nei linguaggi usati dalla canonistica per definirli[51]. Innocenzo IV, ad esempio, nel proprio *Apparatus* userà termini tratti dalla tradizione romanistica per definire i poteri delegati dal papa alla propria rappresentanza inviata nelle terre della *Christianitas*. Così il legato papale «si est ex cardinalibus similem dicimus proconsuli […] alios autem legatos singulos similes dicimus praesidibus»[52]. Proconsoli, presidi sono tutti termini che richiamano a una gerarchia imperiale; così i cardinali, membri di quello che fu definito *Senatus romani pontificis*, il collegio cardinalizio la cui denominazione cambiò nel diritto canonico solamente nel 1917[53].

Questa assimilazione del modello imperiale ebbe delle ricadute importanti anche sui titoli con cui si definì la *iurisdictio* papale nel Duecento, altro capitolo importante di questa storia del linguaggio simbolico che in questa sede non si può svolgere compiutamente ma la cui portata fu certamente significativa nel creare l'immaginario potestativo papale. Si pensi, solamente per fare qualche esempio, ai titoli *Vicarius Christi*[54], *Iudex ordinarium omnium*, o a locuzioni come *ubi papa ibi ecclesia romana et sedes apostolica*[55].

### *Rituali del potere e imperialità: le cerimonie di avvento del papa*

La seconda area d'indagine riguarda i rituali, in particolare quelli di avvento di un papa al soglio pontificio, che rappresentano una fonte ricchissima per comprendere la pervasività del modello imperiale nella costruzione di una simbolica del potere papale. È un capitolo complesso della storia della Chiesa romana, le cui radici affondano nei secoli altomedievali, che Agostino Paravicini Bagliani ha recentemente sottoposto a un attento riesame

[51] *Ibid.*, pp. 293-294.

[52] Innocentii Quarti *Apparatus in quinque libros decretalium*, Francofurti ad Moenum 1570, lib. I, tit. 30, cap. 3,2, f. 146v.

[53] Sull'evoluzione del cardinalato in epoca medievale si rimanda ora al volume miscellaneo *Geschichte des Kardinalats im Mittelalter*, cur. J. Dendorfer, R. Lützelschwab, Stuttgart 2011 (Päpste und Papsttum, 39).

[54] Maccarrone, *Vicarius Christi* cit.

[55] Maccarrone, *Romana Ecclesia, Cathedra Petri* cit., vol. II, pp. 1137-1156.

in un volume dedicato a *Morte e elezione del papa*[56]. Qui non interessa tanto ripercorrere tutte le tappe della costruzione di questo universo simbolico quanto cercare di comprendere quali elementi sono ricollegabili più direttamente alla dimensione di un potere *imperialiter* inteso.

I due spazi fisici al centro delle cerimonie d'introduzione, intronizzazione, consacrazione e benedizione del nuovo papa erano il complesso del Laterano e la basilica vaticana. Il primo, a partire dall'alto medioevo – in particolare dal periodo a cavaliere tra VIII e IX secolo –, fu al centro di un rinnovato interesse da parte dei vescovi di Roma. Leone III, il papa che con l'incoronazione di Carlo Magno contribuì in modo significativo alla *traslatio imperii* in Occidente, fece costruire nel *patriarchium*, come ben noto, due grandi aule adibite ai ricevimenti[57]. La più grande di esse, il cosiddetto *Triclinium*, poi definito "leonino", adornato con grandi colonne di porfido alla sua entrata e una fontana a forma di conchiglia al suo centro, anch'essa di porfido – la pietra imperiale per eccellenza –, fu edificato a imitazione della Sala dei diciannove divani del *palatium* di Costantinopoli[58]. L'obiettivo di tale progetto monumentale era quello di sottolineare l'autorità del papa a Roma in un contesto segnato da forti contrasti cittadini ma anche, come evidenziato da Paolo Delogu, di manifestare una primazia o quantomeno una parità giurisdizionale rispetto a Costantinopoli. Si trattava di uno spazio in cui il pontefice riceveva ambasciatori e dignitari del potere secolare; dunque, un luogo in

[56] A. Paravicini Bagliani, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. Il Medioevo*, Roma 2013 (La corte dei papi, 22), pp. 79-151. Si veda anche il quadro offerto da A. Cadili, *Costantino e l'autorappresentazione del papato. Arte, architettura e cerimoniali romani*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana*, vol. II, Roma 2013, pp. 713-735 e bibliografia *ibi* citata.

[57] Cfr. P. Delogu, *Leone III, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, vol. I, Roma 2000, pp. 695-704. Sul rapporto di Leone III con il mondo carolingio si veda E. Tremp, *Leo III. und die Karolinger*, in *Leone III, Roma e l'età carolingia*, cur. O. Bucarelli, «Archivum Historiae Pontificiae», 52 (2018), pp. 151-178.

[58] S. de Blaauw, *Papst un Purpur. Porphyr in frühen Kirkenausstattungen in Rom*, in *Tesserae. Festschrift für J. Engemann*, Münster 1991 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 18), pp. 36-50.

cui il pontefice poteva anche simbolicamente manifestare la propria *potestas* universale sull'intera *oecumĕne* cristiana[59].

La stessa denominazione di *palatium*, con la quale s'iniziò a chiamare il Laterano in questo frangente storico, sembra rimandare al potere temporale esercitato dal papa a Roma, in particolare al diritto di amministrare la giustizia. Con la stessa incoronazione di Carlo Magno Leone III aveva conferito nuovamente alla città di Roma la funzione di sede dell'impero. Sempre nell'VIII secolo fu anche riorganizzato il *campus lateranensis*, nella zona a nord della Basilica, dove furono riposti alcuni simboli bronzei che rimandavano all'impero e al ruolo sovrano del *Princeps* e di conseguenza, ancora una volta, al potere temporale del papa su Roma: la lupa, la statua equestre di Marco Aurelio che si pensava fosse di Costantino, la *lex de imperio Vespasiani*[60]. Come ci informano poi gli *ordines* cerimoniali del tempo, nello spazio del Laterano, Basilica e palazzo, avvenivano due rituali indissociabili, elementi costitutivi dell'avvento di un nuovo papa – l'introduzione e l'intronizzazione – che riflettevano «una precisa influenza delle cerimonie imperiali costantinopolitane»[61].

Nella Basilica di San Pietro, invece, avveniva l'ordinazione/consacrazione, nel caso l'eletto non fosse un vescovo, o la benedizione. Il significato simbolico di questa scelta era chiaro: nel progressivo processo di autonomia da Bisanzio, la Chiesa romana, consacrando il nuovo papa all'altare maggiore in San Pietro, sotto il quale si trovava la tomba del principe degli Apostoli,

[59] Riflette sulla dimensione simbolica delle sale dell'udienza d'età carolingia, tra le quali si annovera anche il *Triclinium* leonino, J.-P. Caillet, *Prééminence dans la menée des desseins de Dieu: configuration et décor des salles d'audience carolingiennes et pontificales*, in *L'audience. Rituels et cadres spatiaux dans l'antiquité et le haut Moyen Age*, cur. Id.- M. Sot, Paris 2007 (Textes, histoire et monuments de l'Antiquité et du Moyen Age), pp. 291-302.

[60] A. Esch, *L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperiale e comunale*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*. Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano 2001 (Ricerche. Storia), pp. 3-26. Sul riutilizzo e sulla risignificazione di alcuni monumenti di età imperiale nell'area del Laterano cfr. I Herklotz, *Der Campus Lateranensis im Mittelalter*, «Römische Jahrbuch für Kunstgeschichte», 22 (1985), pp. 3-41 e, di più ampio respiro, Id., *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma 2000 (La corte dei papi, 6), pp. 17-37.

[61] Paravicini Bagliani, *Morte e elezione del papa* cit., pp. 82-84, 84.

intese rimarcare che l'autorità pontificia derivava direttamente da Pietro più che dall'imperatore di Bisanzio, che comunque, almeno nei primi secoli, mantenne il proprio diritto di conferma dell'elezione di un nuovo papa. In San Pietro avveniva anche l'imposizione del pallio: una striscia di stoffa bianca che nell'antica Roma era parte del vestiario degli alti dignitari imperiali; un'insegna, dunque, che rimandava all'impero, a maggior ragione per il fatto che la sua concessione era esclusivo diritto dell'imperatore[62]. Nei secoli centrali del Medioevo il pallio sarebbe diventato un oggetto simbolico importante per comunicare il potere di consacrare riservato al papa: egli, infatti, concedendo il pallio ai vescovi dell'Occidente latino li legava a sé, mostrando di essere il "primo" fra tutti i vescovi.

Negli *ordines* cerimoniali del XII secolo – in particolare l'*ordo* XI di Benedetto (1140-1143), quelli di Albino (1189) e Cencio (1192)[63], e gli *ordines* che si conservano nei manoscritti di Basilea e Londra, editi da Bernhard Schimmelpfennig, tutti databili tra la metà e la fine del secolo[64] – fu conservata la tradizione rituale che si era sviluppata nei secoli precedenti ma furono introdotte anche alcune significative novità che rimandavano all'evoluzione ecclesiologica seguita alla riforma dell'XI secolo. Dopo la consacrazione avvenuta all'altare maggiore di San Pietro il pontefice, infatti, si spostava nella sacrestia della Basilica vaticana dove prendeva possesso della *cathedra Petri* o *sella apostolica* – il seggio che gli studi degli ultimi decenni hanno dimostrato essere il trono impe-

[62] Sull'evoluzione storica di questo simbolo e sulla riflessione della canonistica a riguardo cfr. S.A. Schoenig, *Bonds of Wool: The Pallium and Papal Power in the Middle Ages*, Washington 2016 (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 15), e B. d'Alteroche, *Le statut du pallium dans le droit canonique classique de Gratien à Hostiensis (vers 1140-1270)*, «Revue historique de droit français et étranger», 83 (2005), pp. 553-585. Sul pallio si vedano anche Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara* cit., pp. 53-54 e M.C. Miller, *Clothing the Clergy. Virtue and Power in Medieval Europe, c- 800-1200*, Ithaca-London 2014.

[63] Una dettagliata analisi di questi *ordines* si trova in A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, Torino 1994 (Biblioteca di cultura storica, 204), pp. 37-50.

[64] B. Schimmelpfennig, *Ein bisher unbekannter Text zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jahrhundert*, in Id., *Papsttum und Heilige: Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze*, cur. G. Creuzer, Neuried 2005, pp. 1-29.

riale donato da Carlo il Calvo a papa Giovanni VIII in occasione della propria incoronazione imperiale – sedendosi su di essa per ben tre volte[65] – rituale che rimandava simbolicamente alle tre sedi patriarcali sulle quali si era seduto l'apostolo Pietro: Alessandria, Antiochia e Roma. Così facendo il papa, identificando sé con il Principe degli apostoli, assumeva visibilmente le prerogative episcopali e giurisdizionali del "primo fra i vescovi".

Uscito dalla sacrestia raggiungeva ai piedi della gradinata davanti all'atrio di San Pietro il cavallo bianco che lo avrebbe portato in processione sino al Laterano. Prima di salire sul destriero era acclamato dai *patroni*, i rappresentanti delle dodici regioni di Roma, e riceveva dal capo degli scudieri la tiara – il *frygium* di colore bianco – che, secondo quanto descritto nel *Constitutum*, l'imperatore Costantino avrebbe donato a papa Silvestro[66]. Se si accetta il racconto di Benzone, vescovo d'Alba, dell'incoronazione di Niccolò II (1059-1061) la *regalis corona* già nell'XI secolo era composta da due cerchi su cui vi erano due iscrizioni: sul primo era inciso *Corona regni de manu Dei*; sul secondo, invece, *Diadema imperii de manu Petri*[67]. Il papa riceveva la tiara fuori da San Pietro e la toglieva prima di entrare nella Basilica lateranense: questo a significare il valore della tiara quale simbolo del potere temporale del papa[68].

Durante la processione che portava il papa dal Vaticano al Laterano egli cavalcava un cavallo bianco. Fin dal X secolo si affermò la consuetudine di inviare al papa una forma di tributo quale compenso di particolari privilegi concessi dalla Sede apostolica. Il cavallo bianco era uno di questi ed era un dono che

[65] Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara* cit., pp. 13-19.

[66] *Ibid.*, pp. 70-74.

[67] «Corrumpens igitur Prandellus Romanos multis peccuniis multisque periuriis indixit synodum, ubi regali corona suum coronavit hydolum. Quod cernentes episcopi facti sunt velut mortui. Legebatur autem in inferiori circulo eiusdem serti ita: *Corona regni de manu Dei*, in altero vero sic: *Diadema imperii de manu Petri*»: Benzo von Alba, *Ad Heinricum IV. Imperatorem libri VII*, cur. H. Syeffert, Hannover 1996 (MGH SS. rer. Germ., 65), p. 596.

[68] Paravicini Bagliani, *Morte e elezione del papa* cit., pp. 98-100.

rimandava ancora una volta a una simbologia imperiale[69]: nell'antica Roma, infatti, l'offerta di un cavallo all'imperatore o a un alto dignitario rappresentava una forma di pagamento di un tributo. Come ha evidenziato Agostino Paravicini Bagliani, dunque, tale consuetudine potrebbe suggerire l'ipotesi che «l'uso di offrire un cavallo al papa rientri nella *imitatio imperii*»[70].

Secondo l'*ordo* XI la processione seguiva un itinerario simile a quella utilizzato in occasione del Natale: da San Pietro a Santa Maria Maggiore e poi al Laterano. Questo modello riprendeva quello dei trionfi degli antichi cesari e questo rinvio era manifestato anche dall'ordine con cui il corteo degli astanti partecipava alla processione: il papa cavalcava per ultimo seguito solo dal prefetto dell'Urbe – il più alto dignitario della giurisdizione civile – e dal camerlengo, il funzionario che amministrava i beni e gli interessi patrimoniali della Chiesa romana; era anticipato dai cardinali, dai vescovi, dagli abati e accompagnato dagli ufficiali di curia – i cosiddetti *iudices* –, termine con il quale fino alla metà del VII secolo si erano indicati gli ufficiali bizantini a Roma[71]. Nell'XI secolo i principali ufficiali della curia con funzioni amministrative e burocratiche furono definiti *iudices palatini* e questo, come ha osservato Paravicini Bagliani, «potrebbe far pensare che gli *iudices* da ufficiali al servizio dell'autorità imperiale a Roma si fossero trasformati in ufficiali del papa»[72]. La cavalcata del papa in processione per Roma rimandava ad ogni modo alle dimensioni dell'universalità e della regalità che erano espressione di un'autocoscienza istituzionale più complessa.

[69] Id., *Le cheval blanc du pape. Symbolique et autoreprésentation (XII^e^-XIII^e^ siècles)*, in *Le cheval dans la culture médiévale*, cur. B. Andenmatten - A. Paravicini Bagliani - E. Pibiri, Firenze 2015 (Micrologus' library, 69), pp. 243-267 e A. Paravicini Bagliani, *Il bestiario del papa*, Torino 2016, pp. 47-68.

[70] Id., *Morte e elezione del papa* cit., p. 100.

[71] Su queste figure cfr. S.E. Twyman, *Papal ceremonial at Rome in the twelfth century*, London 2002 (Henry Bradshaw Society. Subsidia, 4), p. 62 e B. Schimmelpfennig, *Die Bedeutung Roms im päpstlichem Zeremoniell*, in *Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. Reinhard Elze gewidmet zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres am 28. 6. 1992*, cur. Id. - L. Schmugge, Sigmaringen 1992, pp. 47-63, 57-58.

[72] Paravicini Bagliani, *Morte e elezione del papa* cit., pp. 101-102.

Questo rituale acquisì sfumature nuove nel corso della prima metà del XIII secolo, come attestano due fonti duecentesche: i *Gesta* di Innocenzo III e la *Vita* di Gregorio IX[73]. In particolare, quest'ultima fonte, che descrive l'avvento di Ugo dei Conti di Segni sul soglio pontificio, permette di cogliere diversi elementi che rimandano ancora una volta a forme d'*imitatio imperii*. Il papa fu solennemente incattedrato il 21 marzo del 1227 in Laterano, in occasione della festa di san Benedetto. La domenica seguente, il 28 marzo, ricevette il pallio in San Pietro e a Pasqua, l'11 aprile, dopo aver celebrato la messa solenne in Santa Maria Maggiore, ritornò al Laterano. Il lunedì successivo alla domenica in *Albis*, vale a dire il 19 aprile, il papa, quale *pater Urbis et Orbis*, attraversò la città incoronato del duplice diadema, cavalcando un cavallo bianco ricoperto di panni preziosi. Il senatore e il prefetto dell'Urbe lo seguivano a piedi tenendogli le briglie del cavallo mentre il papa era acclamato da una folla festante[74].

La consuetudine di celebrare il *festum coronae* il lunedì successivo alla seconda domenica di Pasqua rimandava ai cerimoniali imperiali bizantini: il *basileus*, infatti, in quell'occasione si recava incoronato dalla chiesa al palazzo e i patrizi gli portavano il *loros*, una sciarpa decorata con pietre preziose, che richiamava simbolicamente Cristo nel giorno della Resurrezione. *Imitatio imperii*, dunque, e al contempo *imitatio Christi*: nel XIII secolo tale sovrapposizione simbolica rappresentava ormai un linguaggio consolidato per chi, come il pontefice romano, ormai da qualche decennio era il solo che poteva fregiarsi del titolo di *Vicarius Christi*.

Quando il papa giungeva al Laterano si sottoponeva al cerimoniale dell'intronizzazione. A partire dal XII secolo le fonti – in particolare le *Vitae* di Pasquale II e Onorio II contenute nel *Liber Pontificalis* – ci informano di una triplice intronizzazione. Innanzitutto, i due cardinali più anziani accompagnavano il papa fino alla sedia in pietra, definita *stercorata* o *stercoraria*, situata davanti al portico della basilica e su questa lo facevano sedere. Dopo essere rimasto seduto per qualche tempo il pontefice

[73] Gesta *di Innocenzo III*, cur. G. Barone - A. Paravicini Bagliani, Roma 2011 (La corte dei papi, 20), pp. 55-57 e A. Spataro, Velud fulgor meridianus. *La 'vita' di papa Gregorio IX. Edizione, traduzione e commento*, Milano 2018 (Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo, 8).

[74] *Ibid.*, pp. 80-83.

riceveva dal camerlengo tre pugni di denari che gettava esclamando: «Argentum et aurum non est mihi ad delectationem; quod autem habeo, hoc tibi do», con riferimento a un passo degli Atti degli Apostoli[75]. Successivamente il papa entrava nella basilica, raggiungeva l'altare maggiore dove si conservavano reliquie importantissime e si prostrava a terra; poi prendeva possesso della cattedra maggiore situata nell'abside. Qui avveniva la seconda intronizzazione nel corso della quale riceveva i cardinali e i vescovi per il bacio dei piedi e della pace. Una volta conclusasi questa parte del cerimoniale, accompagnato da un lungo corteo, il pontefice saliva a palazzo dove avveniva la terza intronizzazione. Qui il pontefice «sedeva come se giacesse» su due seggi: prima su una *sedia porfiretica* a destra e poi su una simile a sinistra. Queste due sedie erano a forma di *sygma*; non erano in realtà di porfido ma di marmo rosso antico, roccia considerata tra le più preziose a Roma in età repubblicana.

Perché il papa sedeva su due seggi? Perché così facendo imitava l'imperatore bizantino. Anche a Bisanzio, infatti, il trono imperiale nella sala del concistoro era in realtà un doppio trono. Nei giorni feriali l'imperatore sedeva nella parte destra, rivestita d'oro, nei giorni festivi nella parte sinistra, ricoperta di porpora. In altre cerimonie i due troni erano posti l'uno accanto all'altro. L'*ordo* di Basilea ci offre un'informazione importante su valore simbolico sia della *sedia stercorata* sia dei due seggi di marmo rosso: «hee quidem due sedes et illa, que dicitur stercorata, non fuerunt patriar-

[75] «Surgensque de sede ducitur a cardinalibus ad sedem lapideam, per porticum, que sedes dicitur stercorata, que est ante porticum basilice Salvatoris patriarchatus Lateranensis; et in ea eumdem electum ipsi cardinales honorifice ponunt, ut vere dicatur: "Suscitans de pulvere egenum, et de stercore erigens pauperem, ut sedeat cum principibus, et solium glorie teneat". Post aliquantulam horam, stans juxta eamdem sedem electus accipit de gremio camerarii tres pugillatas denariorum, et proicit dicens: "Argentum et aurum non est mihi ad deleclalionem; quod autem habeo, hoc tibi do"»: *Le Liber censuum de l'Église romaine*, vol. I, cur. P. Fabre - L. Duchesne, Paris 1910 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 6), pp. 290-316, 311-312. Per la citazione biblica: «Petrus autem dixit: "Argentum et aurum non est mihi; quod autem habeo, hoc tibi do: In nomine Iesu Christi Nazareni surge et ambula!"» (At 3,6).

chales, sed imperiales»[76]. Nella *Vita* di Pasquale II i due seggi nel palazzo sono, invece, definiti *curuli*, termine che nell'antica Roma, designava i troni di alti magistrati e rimandava, dunque, al potere giurisdizionale del papa. Seggi curuli o troni di porfido erano tutti oggetti, come i rituali agiti tramite essi, che rimandavano ancora una volta a un processo di appropriazione del modello imperiale. Il porfido, tuttavia, non era solo la pietra "imperiale" per eccellenza ma richiamava anche il concetto di santità e aveva, dunque, una valenza spirituale oltreché temporale[77].

Sulla sedia porfiretica di sinistra il papa era cinto dal priore di San Lorenzo al Palazzo con un cingolo rosso cui era legata una borsa purpurea contenente dodici pietre preziose e del musco. Su quella di destra, invece, riceveva la ferula e le chiavi. Anche questo momento del cerimoniale, così come gli oggetti in esso utilizzati, richiamavano rituali e oggetti del patrimonio simbolico imperiale. La ferula, ad esempio, una verga diversa dal pastorale episcopale, era un bastone diritto che richiamava l'*imperiale sceptrum* della donazione di Costantino. Chiavi e ferula richiamavano all'apostolicità e alla regalità del ministero petrino contribuendo a delineare così la complessità dell'immaginario simbolico del potere papale.

Nel Duecento un'altra novità, che rimanda nuovamente a una forma d'*imitatio imperii*, entrò a far parte del patrimonio cerimoniale di avvento di un papa. Essa è attestata per la prima volta nella biografia di Gregorio X, trascritta dall'erudito piacentino Pier Maria Campi. Tebaldo Visconti era stato raggiunto dall'annuncio della propria elezione nell'autunno del 1271 mentre si trovava a San Giovanni d'Acri. Ripartito per la penisola italica era giunto a Viterbo, dove si trovava gran parte del collegio cardinalizio, e qui era stato rivestito del manto papale – il piviale rosso che richiama agli indumenti imperiali donati da Costantino a Silvestro – e aveva cambiato il proprio nome in Gregorio X. Richiestogli dai cardinali dove volesse ricevere la corona, egli pronunciò un breve discorso offrendo un'interpretazione simbolica assolu-

[76] B. Schimmelpfennig, *Ein bisher unbekannter Text zur Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes im 12. Jahrhundert*, «Archivum Historiae Pontificiae», 6 (1968), pp. 43-70, 62.

[77] Sul valore simbolico del porfido nel contesto imperiale di Bisanzio e sui troni usati nei cerimoniali d'incoronazione a Costantinopoli cfr. Dagron, *Idées byzantine* cit., pp. 445-486 e 487-510.

tamente nuova di questa parte del cerimoniale. Per la prima volta, innanzitutto, troviamo nelle fonti il termine *coronatio* in riferimento al rituale della consegna della tiara. Inoltre, il neoeletto Gregorio X fornì una lettura che giustificava il perché essa dovesse avvenire ad ogni costo a Roma:

> Scitis Fratres carissimi, quod imperator Constantinus, mundi monarcha, ex imperiali vertice coronam deposuit et eam ex sua munificentia contulit Beato Silvestro, tunc Romano Pontifici, in signum decoris regii et dominii temporalis. Et, quia istud in Urbe factum esse dignoscitur, suadet ratio, monet aequitas et requirit honestas, quod ibi ipsa Ecclesia in nostra persona, licet indigna, huiusmodi debeat diademate insigniri[78].

L'incoronazione del pontefice, che doveva svolgersi nell'Urbe così come, secondo l'anonimo biografo, era avvenuto ai tempi di papa Silvestro, acquisiva così un ruolo mai visto prima nel contesto dei cerimoniali di avvento di un papa: rendere visibile l'ascesa del nuovo Vicario di Cristo nella sua funzione di pontefice romano. Il momento in cui egli riceveva la tiara, simbolo per eccellenza della propria *iurisdictio* temporale, fu considerato per la prima volta più importante della consacrazione e ordinazione. Come osservato da Agostino Paravicini Bagliani:

> non si trattava di una semplice modifica terminologica. Definire incoronazione l'ascesa del papa alla sua nuova funzione significava portare a conclusione una delle più profonde aspirazioni dei papi dall'XI secolo in poi: essere vicario di Cristo e nello stesso tempo *verus imperator*[79].

[78] *Vita Gregorii papae decimi*, in P.M. Campi, *Dell'Historia ecclesiastica di Piacenza*, vol. II, Piacenza 1661, pp. 343-349, 346.

[79] Paravicini Bagliani, *Morte e elezione del papa* cit., pp. 144-145.

BENEDICTE SERE

# Humiliter, humiliariter?
## *Déposition et abdication des papes comme offense à l'impérialité (1394-1417)*

Humiliter, humiliariter? *Deposition and abdication of the popes as an offence against imperiality. (1394-1417)*

Abstract: *The time of the Popes of the Great Schism did not contribute little to the reflection on the sovereignty of the pontiffs and on the essence of their power, on the one hand, and on the gesture of abdication and the program of a "way of surrender", on the other. In the 1390s, in fact, the idea that the Pope could abdicate in order to regain the unity of the Church emerged. If abdication as a modality of penance and an imperial gesture does not read directly, the question arises at that time: does abdication - voluntary or forced - enhance the prestige of the pontiff or, on the contrary, does it damage it? Is it an imperial gesture of humility in the manner of the abdication of Theodosius or in the manner of the holy resignation of Celestine V - or is it a gesture of humiliation, made in the impasse and intimidation of an insoluble situation? The question can still be stated as follows: is abdication offered as a sign of supreme sovereignty and "pontifical imperiality" in the time of the Popes of the Great Schism, and under what condition can it be thought of as such?*

Keywords: *Abdication; Great Schism; Papacy; Humiliation*

> Ne peut refuser le pouvoir que celui qui le possède en sa totalité, donc qui possède aussi celui d'un renoncement radical.
>
> J. Le Brun, *Le Pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire*, Paris 2009

> L'abdication, ce renoncement au pouvoir, constitue l'état pur d'un acte de la volonté dans la sphère politique ou religieuse. Une instance souveraine, qui ne dépend de rien d'autre que de soi-même décide de s'abolir.
>
> *Le deuil du pouvoir. Essai sur l'abdication,* cur. A. Boureau, C. Péneau, Paris 2013, p. 11.

Steven Ozment, dans son classique *The Age of Reform (1250-1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, fait allusion à un propos de Jean Gerson sur la voie de cession. Dans son célèbre sermon devant le chapitre de Notre Dame de Paris, Jean Gerson, en 1408, aurait assimilé la possibilité de l'abdication du pape (voie de cession) comme une *via poenitentiae* - voie de pénitence, reposant sur le sacrifice des prétendants ou des élus pour le bien de l'Eglise[1]. Il se trouve que cette référence n'existe pas: rien de moins sûr dans l'hypothèse que Gerson ait réellement prononcé cette idée. La référence de la page est fausse et le texte du sermon *Poenitemini* n'évoque pas explicitement la voie de cession, encore moins l'abdication du pape. Déception, après vérification, d'un schéma qui marchait pourtant bien: le renoncement au pouvoir comme modalité de l'humilité. Déception donc de ne pas trouver l'équation entre abdication et pénitence du pontife, entre voie de cession et humilité. Bref entre souveraineté impériale et abaissement pénitentiel.

L'époque des papes du Grand Schisme n'a pourtant pas peu contribué à la réflexion sur la souveraineté des pontifes et sur l'essence de leur pouvoir, d'une part, sur le geste de l'abdication et le programme d'une "voie de cession", d'autre part. Dans les années 1390, en effet, l'idée que le pape puisse abdiquer pour retrouver l'unité de l'Église s'est fait jour. Si, comme le voulait Ozment, l'abdication comme modalité de la pénitence et geste impérial ne se lit pas directement, la question se pose pourtant à cette date: l'abdication – volontaire ou contrainte – rehausse-t-elle le prestige du pontife ou, au contraire, l'abîme-t-elle? Est-elle un geste d'humilité de type impérial à la manière de l'abdication de Théodose ou sur le mode de la démission sainte de Célestin V – ou un geste d'humiliation, posé dans l'impasse et l'intimidation d'une situation insoluble? La question peut encore s'énoncer ainsi: l'abdication s'offre-t-elle comme le signe d'une souverai-

[1] S.E. Ozment, *The Age of Reform (1250-1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven 1980, pp. 158-159, cité par L. Fonbaustier, *La déposition du pape hérétique. Une origine du constitutionnalisme?* Paris 2016, p. 850, nota 450. Ozment cite la page 465 du sermon *Poenitemini*, lequel s'arrête à la p. 458, la page 465 correspondant en réalité à un autre texte: Jean Gerson, *Sermo de vita clericorum, inc.:* «Poenitemini et credite evangelio […]», *Oeuvres complètes,* ed. P. Glorieux, V, § 239, pp. 447-458.

neté suprême et d'une "impérialité pontificale" à l'époque des papes du Grand Schisme et à quelle condition peut-on la penser comme telle?

*Penser l'abdication du pape*

La démission du pape dite *via cessionis* se lit parfois sous le vocable d'*abdicatio*, à l'occasion *renunciatio,* plus rarement *demissio*[2]. Elle émerge dans le contexte des années 1390, celles du "deuxième âge du Schisme", moment où l'unionisme l'emporte sur l'esprit de faction qui cherchait à faire triompher le pape de chaque obédience. En février 1394, l'assemblée du clergé propose trois voies (cession, compromis, concile) et les maîtres universitaires réduisent cette proposition à la seule voie de cession qu'ils imposent au conseil royal: la voie de cession devient le programme officiel de la monarchie. Après l'échec des ambassades de princes auprès de Benoît XIII, lequel refuse la voie de cession, la politique royale et universitaire déploie un vaste ballet diplomatique auprès des universités étrangères et des rois occidentaux pour convaincre de la perfection de cette solution. En 1398, aboutissement logique de la voie de cession, la soustraction d'obédience est appliquée qui soustrait l'obéissance au pape avignonnais pour le contraindre à la démission. Mais cette politique est un échec et vers 1408-1409, la voie du concile l'emporte. Difficile à mettre en route, la solution conciliaire aboutit à Constance et en 1415, les cardinaux français Pierre d'Ailly et Guillaume Fillastre y prônent à nouveau, à coup de réemploi, la voie d'une triple cession pour les trois papes régnants.

Le principe est le suivant: il s'agit de proposer la démission du pape, une démission libre, volontaire et non contrainte. La démission reste un moyen en vue de l'unité qui demeure la finalité. La solution élaborée par les universitaires parisiens est alors pro-

[2] Pour une bibliographie élémentaire sur la question de l'abdication du pape, voir, entre autres titres, H. Zimmermann, *Papstabsetzung des Mittelalters,* Graz - Köln -Wien 1968; P.G. Caron, *La démission du pape dans la législation et dans la doctrine canonique du XIII^e^ au XV^e^ siècle,* «Il diritto ecclesiastico», 62/1 (1951), pp. 60-67; P. Granfield, *Papal resignation*, «The Jurist», 38 (1978), pp. 118-137, et plus récemment L. Fonbaustier, *La déposition du pape hérétique* cit.

posée au pape au cours de l'ambassade du printemps 1395, ambassade menée par les princes de sang. C'est dire qu'il faut alors *convaincre* le pape de l'excellence de cette solution. Bref, il faut convaincre le pape de démissionner. Le convaincre, pour l'instant, sans le forcer. L'acception française de la voie de cession consiste à envisager la double abdication c'est-à-dire l'abdication des papes de chacune des deux obédiences. Cette acception diffère de l'acception anglaise – oxonienne plus précisément – qui voit plutôt une abdication d'un des deux papes, le pape restant étant unique à la tête de l'Eglise. Bien sûr, pour les Anglais, il convient que ce soit le pape de l'obédience adverse qui abdique. La voie de cession est donc loin, malgré les dires de ses thuriféraires, d'être une voie unique et unanime.

Elle suscite la polémique. Mieux, elle distribue les camps. D'un côté les cessionnistes: adversaires de Benoît XIII, hostiles au pontife de leur propre obédience, souvent des universitaires, engagés et virulents; de l'autre, les anti-cessionnistes, papalistes, souvent des canonistes du pape stipendiés par lui, mais aussi quelques figures universitaires (D'Ailly, Gerson) qui ne sont pas, à cette date, convaincus de l'excellence de la voie de cession. Ils objectent que la voie de cession ne fonctionnera que si le pape de l'obédience adverse, c'est-à-dire romaine, accepte de rentrer dans le scénario de l'abdication. Les camps s'affrontent également sur les modalités de mise en œuvre de cette voie de cession: faut-il ou non contraindre le pape, *an compellatur ad cedendum*? L'université ne se cache pas de vouloir contraindre le pape (*Universitas vult ipsum cogere ad cedendum),* mais quelle validité d'une démission contrainte pour l'unité de l'Eglise[3]? Que vaut une démission arrachée[4]? Guère plus qu'une confession sous la contrainte. Faut-il une cession simple ou une cession double? En présentant la voie de cession comme l'unique voie de l'unité, les adversaires du pape, cessionnistes puis soustractionnistes, hissent l'abdica-

[3] Université de Paris, *Prima appellatio*, ms. Paris, BnF, Lat. 14643*,* fol. 816.

[4] Anon., *Replicationes tres*, in *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali Ecclesiae reformatione, unione et fide*, cur. H. Hardt, II, Frankfurt a/Main 1697, coll. 214-219, ici col. 219: «Verus papa, stantibus terminis prout stant, nulla ratione debet compelli ad cessionem. Cum hoc esset manus ponere in Christum dominum et violentare ipsum et conturbare ac annullare hoc praesens concilium, cum nulla valerat confessio violenta».

tion au niveau d'un véritable programme politique, mieux, d'un parti ecclésiologique. La voie de cession se voit investie de toutes les attentes et chargée de tous les griefs contre un pape réticent à lâcher sa dignité, là où le Bon Pasteur doit pouvoir donner sa vie pour ses brebis. Car, comme dit Gerson, celui qui est prêt à donner sa vie pour ses brebis, combien plus doit-il être prêt à remettre sa mitre[5]?

### *L'abdication, source d'honneur ou marque d'humiliation?*

Fondamentalement, les protagonistes s'opposent sur l'interprétation de fond à donner à une abdication pontificale. La démission pontificale est-elle un geste de souveraineté ou un signe d'humiliation? À la manière dont la démission de Célestin V avait été diversement reçue, louée par Pétrarque et blâmée par Dante, l'abdication pendant le Grand Schisme divise[6]. Pour les uns, tels Jean de Varennes, la démission est un titre de gloire. Il s'agit de choisir la démission pour que cesse le scandale. Le ton est donné:

> Aestimo procul dubio, quod gloriosius tibi esset, etiamsi viam cessionis eligeres, quam si papatu unicus per discursum vitae sutae triumphum residendo pacifice obtineres.
>
> *J'estime sans aucun doute qu'il te serait plus glorieux de choisir même la voie de cession que d'obtenir le triomphe, en laissant ta vie passer, tout en demeurant paisiblement comme pape unique*[7].

[5] Jean Gerson, *Sermo habitus Tarascone coram Benedicto XIII, inc.*: «Apparuit gratia Dei […]» (Discours au pape Benoît XIII à Tarascon le 1er janvier 1404), *Œuvres complètes,* ed. P. Glorieux, V, § 212, p. 64-90, p. 86: «Fundatur in hac consideratione dictum illud memorabile et vere dignum summo pontifice quod his auribus pluries accepti ab ore Domini nostri [...]: "Paratus sum, inquit, etiam usque ad mortem vel immolationem corporis proprii si ita res exigat, ecclesiasticam unionem procurare"; quanto amplius usque ad proprii status abdicationem, nam quando daret vitam qui non desereret vestem aut coronam seu mitram?».

[6] Dante*, Inferno*, 3, 60; Petrarca, *De vita solitaria*, lib. II, sect. III, cap. 18, ed. bilingue, préface de N. Mann; introduction, traduction et notes de C. Carraud, Grenoble 1999, pp. 256-265: *De solitudine Celestini pape, qui Petrus ante papataum dictus fuit,* notamment p. 259.

[7] Jean de Varennes, *Epistola III,* in *Veterum Scriptorum et monumentorum historicorum dogmaticorum moralium amplissima collectio*, VII, ed. E. Martène, Paris 1733*,* VII, pp. 559-591, *ibi* p. 567.

Il convient d'être digne de l'ange de paix, digne d'être le vicaire du Christ, digne d'être celui qui marche dans les pas du Christ[8]. Combien plus glorieux est-il de choisir la paix par la cession que la vie dans le scandale?

> Et si, pater a Deo benedicte, in medium pacis aemuli deducere non erubescant, quod numquam via illa cessionis a saeculo legitur electa, numquid pro tanto, si illam nunc primus adipisci merearis, major erit tibi gloria?
>
> *Et si, Père béni de Dieu, les partisans de la paix ne rougissaient pas de l'ôter du milieu, alors qu'on lit que jamais une telle voie de cession n'a était choisie par un homme du siècle, pourquoi pour autant, si tu es digne de l'atteindre dès à présent le premier, n'y aurait-il pas pour toi une plus grande gloire?*[9]

Quoi qu'il en soit, mieux vaut l'abdication source de gloire pour les siècles et pour la mémoire que le scandale pour le temps présent[10]. L'alternative est claire: si tu renonces à la prélature, le scandale cesserait. Ainsi:

> […] cum alias pacem obtinere non valeamus, praesulatui renuntiares, cum via illa secundum te jam dudum electa efficacior censeatur, ut scandalum ecclesiae tantum cessaret […]
>
> *[…] puiqu'autrement nous ne donnerions pas la peine d'obtenir la paix, tu renonç[er]ais à la prélature, puisque cette voie déjà choisie par toi il y a quelque temps est censée être plus efficace pour que le scandale cesse […]*[11]

D'où le recours à l'histoire. En effet, Jean de Varennes évoque la figure de Clément Ier:

> Ut autem scandalum ecclesiae toti formidandum cessaret, primus Clemens sanctissimus papatui numquid renuntiavit, ne ejus occasione Romani pontifices posteri alium sui loco substituerent?
>
> *Or, pour que cesse un scandale si terrible pour toute l'Eglise, le très saint Clément ne renonça-t-il pas le premier à la papauté, pour éviter que, d'après cette circonstance, les pontifes romains par la suite ne substituent quelqu'un d'autre à leur place?*[12]

[8] *Ibi*, p. 569.
[9] *Ibid.*
[10] *Ibi*, p. 572.
[11] *Ibi*, p. 573.
[12] *Ibi*, p. 572.

Les propos s'emploient donc à émouvoir le protagoniste principal, Benoît XIII. À l'infléchir, selon l'idée que la *fama* se mesure à l'aune du respect de son serment, comprenant la clausule sur la voie de cession. Indéniablement, il semble y avoir plus de gloire et d'honneur à démissionner qu'à persister, affirme à sa manière l'*Epistola Parisiensis*, manifeste de l'idéologie cessionniste, comparant la cession à une sorte de martyre, dont le mérite confère la gloire éternelle et grâce auquel les démissionnaires partagent le sort des bienheureux. Il en va de l'honneur futur, de la mémoire éclatante et de la renommée dans les siècles: *quamdiu subsistent secula, eorum semper clarescet memoria, eorum fama vigebit*…[13] Au même moment (été 1395), Jean de Varennes et l'Université de Paris s'accordent à insister sur l'honneur à gagner dans la voie de cession. Inversement, ils affirment que l'opprobre, le déshonneur et la pertinacité sont les salaires du refus, le refus d'acquiescer au programme de la cession. La grande récompense de l'abdication volontaire, c'est finalement la bonne réputation, la renommée universelle, la mémoire pour les âges[14].

En 1408, Pierre d'Ailly, longtemps proche du pontife Benoît XIII, prend ses distances. Il se rapproche alors de la solution cessionniste pour ensuite se tourner vers la solution conciliaire. À cette date, il rédige une méditation de type hagiographique au sujet de Célestin V, le *Liber de vita et gestis sancti Petri confessoris, quondam pape Celestini quinti, fundatoris ordinis Celestinorum.* Au chapitre XIII du livre II, il s'arrête sur la démission du pape: *De renunciacione*

[13] *Ibid.*: «Quod si ultro resignare voluerit, verisimile omnino esse debet ex hoc insigniis meriti preclarissimo opere, quo nullum, Dei gracias efficere possunt, etiamsi martirium forte subierint, sempiternam glorie mercedem cum Christo consecutos et in beatorum sortem ac numerum ascribendos, cum ex copiosissima et exuberantissima caritate tam celsi opus meriti proveniat, secundum cuius mensuram datur merces. […] Quod si tantum eos juvat temporalis, videant quam amplissimus sit futurus honor ille, quem ex hac adipiscentur cessione, per quam quamdiu subsistent secula, eorum semper clarescet memoria, eorum fama vigebit».

[14] Ce que dit aussi H. Bouvet, *Sominium super materia scismatis*, cur. I. Arnold, *L'apparicion Maistre Jehan de Meun* et le *Somnium super materia scismatis d'Honoré Bonet*, Paris 1926, p. 92: «[…] si pastor bonus cupiat nominari, benedictus a Domino et in universum mundum, in perpetuum fama sua, in memoriam eius».

*papatus et eius in hoc commendacione*[15]. L'acte volontaire de démission y est interprété comme le signe d'une humilité exceptionnelle, un acte louable et admirable[16]. D'ailleurs un miracle se produit au lendemain de cette renonciation: la jambe d'un infirme est guérie[17]. Pierre d'Ailly n'a de cesse de louer et d'admirer cet acte de démission: «Ceux qui quittent le navire sont les amis de Dieu», écrit-il après Pétrarque[18]. Quelle dignité dans la renonciation[19]! Célestin V a méprisé les honneurs, quelle liberté d'âme! Cet exemple d'une humilité à honorer devrait être imité[20]. Il est passé de la renonciation au renoncement, en homme évangélique[21]. L'abdication est entendue comme dépossession sur le modèle christique de celui qui renonce à sa divinité souveraine. Ainsi le théologien érige Célestin V en modèle d'humilité pour Benoît XIII.

Un peu plus tôt, en 1297, Pierre de Jean Olieu quant à lui, lit la renonciation de Célestin V comme un renoncement, faisant de

[15] Pierre d'Ailly, *Liber de vita et gestis sancti Petri confessoris, quondam pape Celestini quinti, fundatoris ordinis Celestinorum,* cur. F.-X. Seppelt, *Monumenta Coelestiana*, Paderborn 1921, pp. 149-182.

[16] *Ibi*, p. 173: «O humilitas singularis!».

[17] *Ibid.*: «Miraculum quod prima die post eius renunciacionem dominus per eum facere dignatur est, indicavit. Nam cum post eius missam quidam claudus membris contractis sese ad pedes eius prosterneret, accepta ab eo benediccione sanus erectus est, quod profecto non fieret, si quod ab eo factum fuerat, tamquam indignum aut malum dominus reprobaret».

[18] *Ibi*, p. 174: «Nam ut quidam eleganter inquit, relinquerunt alii naviculas suas ac retia, alii possessiunculas, alii theloneum, alii eciam regna vel regnorum spem, secutique Christum facti sunt apostoli et sancti amici Dei», citant Pétrarque, *De vita solitaria* cit., lib. II, sect. III, cap. 18, pp. 256-265: *De solitudine Celestini pape, qui Petrus ante papataum dictus fuit.*

[19] *Ibid.*: «O dignam igitur papatus renunciacionem que quantum ad solidam gloriam pertinet, multis papalibus ignitatibus preferenda est».

[20] *Ibid.*: «Heu! heu! utinam hoc honorande humilitatis exemplum hi imitari meruissent, qui in hoc notro tam misero tamque luctuoso tempore superbi honoris culmen insectari nisi sunt, non iam triginta fere annis ecclesia Christi eorum horrendo dissidio ac nephando schismate lacerata maneret».

[21] Voir aussi A. Boureau, *Une absence fondatrice. L'abdication dans l'Église latine, de François d'Assise à Célestin V et à Louis d'Anjou: 1220-1296*, in *Le deuil du pouvoir*, cur. A. Boureau, C. Péneau, Paris 2013, pp. 21-59, ici p. 55.

lui, non un incompétent mais un homme évangélique[22]. De même, au siècle suivant, Louis d'Anjou délaisse la dignité royale pour la dignité épiscopale sur l'approbation du Ministre général de l'ordre[23]. Les canonistes qui élaborent la *plenitudo potestatis* se sont crispés dans un refus catégorique de l'abdication comme limite ou défaillance de l'institution, alors que les auteurs de sensibilité franciscaine, comme Olivi, en dissociant "deux corps du pape", auraient préféré la liberté de l'homme privé sur les contraintes des droits détenus par le corps mystique du pape.

Une autre interprétation du geste est possible: la démission peut être lue, dans les sources pro-pontificales, chez les canonistes du pape ou chez les urbanistes, comme une désertion, un déshonneur et une source de honte. Pour eux, renoncer, c'est déserter. Ainsi pour Nicolas de Fakenheim, franciscain, anglais et urbaniste:

> Aucun pasteur authentique de l'Église ne doit renoncer à sa charge pastorale, dès lors qu'il peut garder convenablement le troupeau que Dieu lui a confié. Puisque donc le seigneur Boniface est le vrai pape de l'Église du Christ, comme on le montrera avec évidence dans les conclusions qui suivent, et puisqu'il suffit de faire paître ses brebis par l'instruction de la parole, par l'exemple des bonnes mœurs, par le sacrement de l'Eucharistie et par des secours temporels, le seigneur Boniface, vrai pasteur de l'Église, ne doit donc en aucun cas renoncer au pontificat (*nullo modo debet dominus Bonifacius verus pastor Ecclesie renunciare papatui*), si l'union du troupeau du Seigneur est possible à réaliser par une autre voie que la cession. Telle est la conclusion qu'il faut démontrer[24].

Toute démission est désertion et donc manquement à ses devoirs et engagements de pasteur. Or, on le sait, pour les esprits médiévaux, quelle plus grande honte que la désertion sur le champ de bataille, celle que le Grand Schisme offre à son temps? Le thème courait depuis longtemps dans la tradition canoniste et

[22] Petrus Olivi, *De renunciatione*, «Archivum Franciscanum Historicum», 11 (1918), pp. 354-356.

[23] *Le deuil du pouvoir* cit., notamment l'article de Boureau, *Une absence fondatrice* cit.

[24] Nicolas de Fakenheim, ofm, *Determinatio fratris Nicolai Fakenheyn Fratrum Minorum Anglie provincialis, pro Urbano seu Bonifacio,* ed. F. Bliemetzrieder, *Traktat des Minoritenprovinzials von England Fr. Nicolaus de Fakenham 1395 über das grosse abendländische Schisma*, «Archivum Franciscanum Historicum», 1 (1908), pp. 577-599: 595; et 2 (1909), pp. 79-91.

pontificaliste. Pour preuve, Innocent III avait dès le début du XIIIe siècle refusé tout type d'abdication, même épiscopale, présentant l'abdication comme la fuite du pasteur face au danger qui menace ses brebis. Hostiensis (v. 1270) creuse ce refus canonique. Célestin V ébranle ainsi, en les éprouvant, les constructions normatives, lorsqu'il quitte le pontificat le 13 décembre 1294. Gilles de Rome, en 1302, présente l'abdication de Célestin V comme une auto-déposition pour incompétence, défendant par là Boniface VIII, successeur de Célestin V, de toute accusation de machineries dans l'affaire de cette abdication-déposition.

Source d'honneur ou signe d'infâmie, comment penser l'abdication voire la déposition dans son lien avec la souveraineté et l'impérialité? La question se joue autour de la contrainte (*coactio*). Si le pape a la liberté de renoncer à son pouvoir, c'est précisément là une preuve de sa souveraineté. L'abdication comme renoncement au pouvoir constitue l'état pur d'un acte de la volonté dans la sphère politique ou religieuse. Une démission du pontife se lit non comme le simple abandon du pouvoir mais comme un *acte de pouvoir*, émis par une *instance souveraine* qui ne dépend de rien d'autre que de soi-même. Une souveraineté qui s'auto-abolit comme signe d'une souveraineté qui se perpétue, pour, au cœur même de l'autorité suprême, se saisir autrement du pouvoir. À la suite de Jacques Le Brun, nous pensons qu'il y a un pouvoir d'abdiquer, oxymore qui n'est qu'apparent tant il est vrai qu'au cœur de l'abdication, réside le geste de la souveraineté suprême, quand il est l'acte de la volonté libre:

> La royauté […] apparaît dans toute sa pureté dans le geste par lequel elle s'abolit soi-même; comme si le roi n'était jamais plus "roi" qu'au moment où il efface en lui-même tous les signes de la royauté en un geste de sacrifice inaugural et fondateur qui, de la construction royale, fait surgir l'humain ou le néant[25].

S'il est vrai, comme s'en étonne Jacques Le Brun, qu'aucune théorie, ni aucune tentative n'a été élaborée pour penser ce geste impensable de l'abdication, en revanche, la question de la légitimité de déposer un souverain tyrannique ou un pontife hérétique a fait l'objet de débats, gloses, commentaires et exégèses innom-

[25] Le Brun, *Le pouvoir d'abdiquer* cit., p. 17.

brable[26]. À défaut donc de formaliser l'abdication, les penseurs ont théorisé la déposition du pape hérétique. Déposer le pape déviant en cas d'hérésie, telle est la limite et le garde-fou au pouvoir pontifical monarchique voire absolu. À partir d'une littérature – et d'une lecture – à fort coefficient juridique, Laurent Fonbaustier, quant à lui, revient sur l'institutionnalisation de la responsabilité du pape en étudiant la possibilité de la déposition comme limitation du pouvoir absolu ou tyrannique, la fabrique du constitutionnalisme occidental. Dans son ouvrage: *La déposition du pape hérétique. Une origine du constitutionnalisme?*[27] c'est le registre juridique, notamment canonico-politique, qui prime sur le registre rituel. À partir de la fameuse distinction XL, canon 6, du Décret de Gratien: «Le pape n'est jugé par personne, sauf s'il dévie de la foi», *nisi deprehendatur a fide devius*, est pensé le statut constitutionnel d'une papauté de style grégorien. Le pontificalisme, modalité d'un absolutisme monarchique, qui trouve son apogée à la veille du Grand Schisme, envisage le pouvoir sans garde-fou, sinon cette incise canonique de la déviance. L'époque du Grand Schisme déploie alors la potentialité de résistance sise au sein du canon pour repenser les modèles ecclésio-politiques. Dans l'intertextualité du temps, tout est revisité: les logiques corporatives au profit d'une assemblée proclamée légitime, les procédures électives et délibératives, le droit de résistance aux ordres injustes, l'encadrement et la limitation d'un pouvoir monarchique jusqu'à sa déposition ou encore les gradations de la résistance – mise en garde, correction fraternelle, résignation pure et simple, résistance passive et active, tyrannicide, procès du pape, déposition. De Pise à Constance, plusieurs papes furent ainsi déposés après avoir été jugés et condamnés par des assemblées représentant l'Eglise universelle. L. Fonbaustier écrit:

> Le pontife, tout à l'heure si puissant, fut alors désacralisé jusqu'à faire l'objet de procédures constitutionnelles de destitution comme le Moyen Âge finissant en offrit peu d'exemples[28].

Précisément, montre l'auteur, parce que l'office pontifical s'est progressivement fonctionnal(r)isé, sa mystique en est en quelque

[26] *Ibi*, pp. 17-18.
[27] Fonbaustier, *La déposition du pape hérétique* cit.
[28] *Ibid.*, p. 793.

sorte affaiblie. La fonctionnal(r)isation du pouvoir pontifical aurait induit sa démystification ou son désenchantement:

> Face à cette distinction entre la personne et la fonction, c'était s'autoriser à résoudre une crise constitutionnelle aussi majeure que celle que connut l'Eglise au début du XVe siècle, puisque l'argument de l'institution du pape comme individu pouvait servir de justification à la déposition de la personne du pape "sans préjudice de la forme monarchique du gouvernement ecclésiastique. […] Cela revenait surtout à "fonctionnaliser" le pouvoir, et à l'humaniser par désacralisation au moyen de procédures et d'actes contribuant à le démystifier[29].

Aussi, préférable à une déposition plus ou moins brutale, la mise en accusation du pontife peut-elle aboutir à une résignation volontaire de son office. Résignation par incitation à abdiquer distincte de la résignation pure et simple. Jean XXIII, qui avait d'abord présenté sa démission, a ensuite choisi la désertion. Grégoire XII, le pape de l'obédience urbaniste et romaine depuis 1406, abandonné par presque tous, présente sa démission par deux de ses ambassadeurs devant le concile de Constance. Il négocie une abdication honorable, selon le mot de P. Ourliac[30]. La session XIV du Concile de Constance loue sa démission, le 4 juillet 1415: «Le très saint synode général de Constance […] accepte, approuve et loue […] l'abandon, la renonciation et la démission faite par ce seigneur qui, dans son obédience, était appelé Grégoire XII»[31].

En somme, l'on peut dire que les réflexions autour de l'abdication, libre ou forcée, ainsi que de la déposition des pontifes ont contribué, d'une part, à creuser les mécanismes d'un constitutionnalisme ecclésiologique pour une limitation du pouvoir pontifical, d'autre part à désacraliser une papauté déjà affaiblie par le Grand Schisme et surtout par la fonctionnalisation de l'office pontifical

[29] *Ibid.*, p. 181.

[30] E. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1337-1449),* XIV/2, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1964, p. 203.

[31] Cité par *Les conciles oecuméniques*, II, *Les décrets*, ed. G. Alberigo, Paris 1994, pp. 868-869.

et la justiciabilité du pontife, justiciabilité arrachée de haute lutte par la judiciarisation des théories de la souveraineté.

*Epilogue: Les papes humiliés et le refoulement de l'historiographie magistérielle*

Que dit la vulgate officielle de l'historiographie romaine concernant l'abdication des pontifes à la fin du Moyen Âge? Abdication et voie de cession y sont-elles humiliation des pontifes ou geste de souveraineté?

Dans l'ambiance antimoderne du début du XXe siècle, à lire l'entreprise gigantesque du *Dictionnaire de Théologie catholique*, les indices se multiplient pour éloigner le geste de l'abdication de la fonction pontificale. L'article "démission" par l'abbé Pierre Fourneret pose bien le principe de la démission dans l'Eglise mais ne l'applique pas au pape et n'évoque pas ce dernier[32]. De même l'article "déposition et dégradation des clercs" par E. Vacandard[33]. Concernant l'abdication de Célestin V, l'article de H. Hemmer sur "Célestin V" insiste sur l'acte libre et volontaire du pape sans dénoncer la machinerie bonifacienne derrière[34]. Seul Grégoire XII est loué pour avoir démissionner et ainsi, mis fin au schisme, dans la vulgate de l'historiographie officielle – puisque les autres étaient des anti-papes. Ainsi à l'article "Pedro de Luna", Émile Amann parle du "noble geste de Grégoire XII donnant spontanément sa démission"[35]. À Pedro de Luna est imputée "largement la responsabilité de l'indéfinie prolongation du Grand Schisme"[36]. Dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, les entrées "abdication", "démission", "résignation" n'en disent pas plus sur les termes appliqués au pape, lequel semble flotter au-dessus de ces situations. À titre d'exemple, la résignation définie comme une démission spontanée d'un bénéfice devant le supérieur légitime entraîne une précision de l'auteur: «le mot de

[32] Art. *Démission*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, coll. 266-271, *ad vocem*.

[33] *Ibi*, coll. 451-521.

[34] *Ibi*, coll. 2062-2064.

[35] Art. *Pedro de Luna*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2024, *ad vocem*.

[36] *Ibi*, col. 2025.

bénéfice dont nous nous servons ici, est générique: il embrasse le cardinalat, l'épiscopat, les canonicats, les paroisses et toutes les autres charges ecclésiastiques dont on peut se démettre»[37]. Rien sur la papauté, mise à l'écart de ces problèmes.

Après avoir évoqué la déposition de Jean XXIII, voici ce qu'écrit un historien de l'abdication de Grégoire XII:

> Grégoire XII, le pape de Rome, celui que l'Église considère aujourd'hui comme ayant été le pape légitime, eut la conduite la plus digne. Abandonné par presque tous ceux qui l'avaient soutenu, il envoya à Constance le prince de Malatesta et le cardinal Jean Dominici de Raguse présenter sa démission au concile qu'il avait auparavant légitimé en le convoquant de nouveau. […] Benoît XIII se cantonna au contraire dans un refus obstiné[38].

La vulgate est là: c'est Grégoire XII le pape légitime, c'est-à-dire de l'obédience romaine. Son abdication procure donc, logiquement, la véritable fin au Schisme. À lui la noblesse du geste de démission; à l'autre la vilenie de l'obstination. Quant aux antipapes, leur appellation même est infâmante. Ce qu'écrit, à sa manière, Walter Brandmüller en 2012:

> Il faut insister fortement sur le fait qu'aucun pape véritable n'a été démis à Constance, puisque l'on ne pouvait considérer aucun des trois comme tel. Grégoire XII, qui avait peut-être le plus de légitimité, a volontairement abdiqué[39].

Autant dire que l'époque du Grand Schisme ou la mise en fragilité des papes est un temps honni de l'historiographie officielle romaine. Démissionnaires ou déposés, les papes du Grand Schisme font piètre figure face aux universitaires parisiens du temps, canonistes et autres pères conciliaires, d'une part, et face aux papes de l'époque moderne affermis dans leur autorité, d'autre part. Comment mieux dire que, contraints à la démission, les papes du Grand Schisme furent des papes de l'humiliation, à l'impérialité blessée, sinon éteinte, et dont il a toujours semblé préférable, depuis ce temps, de taire la mémoire dans les sphères magistérielles.

[37] Art. *Résignation*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, col. 362, *ad vocem*

[38] J. Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris 1991, p. 534.

[39] W. Brandmüller, *Les soubresauts de l'institution ecclésiastique*, in *Histoire générale du christianisme des origines au XVe siècle*, cur. J.-R. Armogathe, P. Montaubin, M.-Y. Perrin, I, Paris 2010, pp. 1339-1356: 1351.

# GLI AUTORI

Philippe Blaudeau, agrégé d'histoire, ancien élève de l'École française de Rome, est membre senior de l'Institut Universitaire de France, professeur d'Histoire romaine à l'Université d'Angers et membre du laboratoire TEMOS - UMR 9016 CNRS. Ses recherches portent principalement sur l'histoire du christianisme et l'historiographie durant l'Antiquité tardive (IVe-VIIe siècles). Il a notamment publié A*lexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome 2006 (BEFAR 327), et *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012 (CEF 460). Il a aussi traduit, avec F. Cassingena-Trevedy, et commenté l'ouvrage de Liberatus de Carthage, *Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens*, Paris 2019 (Sources chrétiennes 607).

Nicolangelo D'Acunto è ordinario di Storia Medievale e direttore del Dipartimento di Studi Medievali, Umanistici e Rinascimentali dell'Università Cattolica di Milano. Si occupa di storia delle istituzioni dei secoli X-XIII. Tra le sue pubblicazioni: *Cum anulo et baculo. Vescovi dell'Italia medievale dal protagonismo politico alla complementarietà istituzionale*, Spoleto 2019; *La lotta per le investiture: una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma 2020.

Fulvio Delle Donne, professore di Letteratura latina medievale e umanistica presso l'Università degli Studi della Basilicata, ha un'ampia produzione scientifica che copre un arco cronologico che va dal VI al XVI sec. È autore di numerosi volumi monografici di argomento sia filologico-letterario che storico: gli ultimi sono *Federico II e la crociata della pace*, Roma 2022, e, con Guido Cappelli, *Nel Regno delle lettere. Umanesimo e politica nel Mezzogiorno*, Roma 2021. Molte le edizioni critiche: si ricordano solo le ultime per l'ENTMI - SISMEL del Codice Fitalia (2022) e della *Historia disceptativa* di Poggio Bracciolini (2019); inoltre quella di Tommaso

Chaula (Palermo 2021), del *De coronatione* di Iacopo Stefaneschi e del *De rebus Siculis Carmen* di Pietro da Eboli (Potenza 2021 e 2020).

Fanny Madeline, maitresse de conférences à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, elle a publié sa thèse en 2014 sous le titre *Les Plantagenêts et leur empire. Construire un territoire politique (1154-1216)*. Depuis, ses travaux se sont orientés vers l'itinérance du pouvoir des rois Normands et Plantagenêt, et vers les discours et des pratiques de légitimation mobilisant des images et des modèles impériaux. Elle a notamment publié avec Annick Peters-Custot, *De Guillaume Ier à Roger II de Sicile: autour de l'impérialité des premiers couronnements royaux normands (1066-1130)*, «Annales de Normandie», 69/1 (2019), pp. 165-198, et *The idea of empire as hegemonic power under the Norman and Plantagenet Kings 1066-1216*, «Anglo Norman Studies», 40 (2018), pp. 294-324.

Francesco Panarelli è professore ordinario di Storia medievale presso l'Università degli Studi della Basilicata, dove dirige il Dipartimento di Scienze Umane; è anche Presidente della Società Italiana per la Storia Medievale e membro del Consiglio scientifico della «International Commission for the History of Towns». Ha pubblicato ormai duecento lavori tra monografie, articoli e recensioni, occupandosi prevalentemente di storia del Mezzogiorno italiano in età medievale, con una particolare attenzione per l'età normanna e sveva; di storia delle città del Mezzogiorno e delle istituzioni ecclesiastiche; di storia del monachesimo; di problemi legati all'insediamento rupestre; non mancano pubblicazioni dedicate al mondo della scuola e della divulgazione.

Annick Peters-Custot est professeure d'histoire du Moyen Âge à Nantes Université. Elle est spécialiste de l'Italie méridionale byzantine et normande, et du monachisme italo-grec entre le VIIIe et le XVe siècle. Elle pilote avec Pierre Bauduin (Université de Caen) le programme «*Pax Normanna*. Conquérir, pacifier, gouverner dans les mondes normands, IXe-XIIe s.». Elle a publié à l'École française de Rome: *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur (IXe-XIVe siècles),* Rome 2009 et *Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria* de Turri *et S. Stefano del Bosco,* Rome 2014; dernièrement, avec Y.

Lignereux, A. Messaoudi et J. Wilgaux: *Ethno-géopolitique des empires. De l'Antiquité au monde contemporain*, Rennes 2021.

Bénédicte Sère est MCF-HDR à l'Université de Paris Nanterre, membre du CéSor (Centre d'études en Sciences sociales du religieux) EHESS-Paris, membre senior de l'IUF et Visiting Professor au JTS / Columbia University. Elle est spécialisée en histoire de la pensée, en histoire de l'ecclésiologie et du Grand Schisme, en histoire des polémiques religieuses et savantes. Elle a publié *Penser l'amitié au Moyen Âge* (Turnhout 2007), *Shame between Penance and Penitence* (Firenze 2013), *Les Débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme* (Turnhout 2016), *Les Régimes de Polémicité* (Rennes 2019). Son dernier livre, *L'Invention de l'Eglise* (Paris 2019), paraîtra dans une traduction anglaise en 2023 (Trivent Publishers, series Medieval Papacy).

Pietro Silanos insegna Storia medievale all'Università "Aldo Moro" di Bari. Si occupa prevalentemente di storia delle istituzioni (papato, città, università). delle relazioni tra ordini religiosi e sede apostolica, di storia della comunicazione simbolica e di storia culturale. È autore di numerosi articoli e di una monografia: *Gerardo Bianchi da Parma († 1302). La biografia di un cardinale-legato duecentesco*, prefazione di A. Paravicini Bagliani, Roma 2010. Ha curato insieme a K. M. Sprenger il volume *La distruzione di Milano (1162). Un luogo di memorie*, Milano 2015.

Finito di impaginare
nel settembre 2022

La storia degli imperi è un ambito di ricerca piuttosto studiato, non altrettanto lo è quella dell'"imperialità" intesa come orizzonte concettuale di riferimento esemplare, che manca ancora di un approccio completo. Tuttavia, la diffusione e il successo dell'ideologia imperiale sono misurabili in relazione all'impronta che essa imprime nelle forme emulative delle monarchie non imperiali. I volumi di questa collana mirano a indagare tali aspetti, concentrando l'attenzione sugli "pseudo-imperi" cristiani che si sono costituiti nel Medioevo e nella prima Modernità. In altri termini, intendono esplorare tutte le modalità di quella che può essere definita "imperialità derivata" o "seconda": cioè le forme di imperialità che talvolta, sebbene in modo ricorrente, hanno caratterizzato quelle istituzioni di tipo monarchico o principesco che non potevano assumere il nome di impero, ma che ne hanno reinterpretato alcuni aspetti.

In questo volume si indagano le relazioni che ogni sovrano intrattiene con la Chiesa, cui è legato da un rapporto di integrazione o dipendenza biunivoca. Tali complesse e intrinseche connessioni risultano al centro delle ricorrenti dinamiche imperiali cristiane ed esprimono in maniera evidente alcuni tratti caratterizzanti della "imperialità derivata" o "seconda". Profondamente radicata negli esempi biblici e storici, come quelli di Davide, della coppia Mosè/Aronne, di Costantino, di Teodosio, di Giustiniano, questa forma di imperialità rivela l'influenza del sovrano sul sistema religioso, ma, al contempo, anche la propria sottomissione ai suoi sacerdoti. L'obiettivo del libro è quindi quello di esplorare le varie forme di interazione tra la regalità e la struttura ecclesiastica: dal conflitto competitivo che ne è scaturito in diverse epoche è derivata anche l'emulazione del modello teologico-politico imperiale da parte delle istituzioni di tipo monarchico, principesco e persino pontificio.

**ISSN 2785-7905**
**ISBN 978-88-31309-16-5**