

Gustavo Adolfo Nobile Mattei

Dante e Bonifacio: due ideali in conflitto

Dante and Bonifacius: two opposite ideals

ABSTRACT: This paper is focused on the conflict between the poet Dante Alighieri and the pope Bonifacius VIII. We will investigate the ideals that divided them through the Poem but, above all, analyzing two extraordinary sources like the papal *Unam Sanctam* and the Dante's *Monarchia*.

KEYWORDS: Dante; Unam Sanctam; Holy Roman Empire.

SOMMARIO: 1. 1. L'invettiva del Poeta – 2. La visione di Bonifacio – 3. L'idea di Dante – 4. Riflessioni conclusive.

«Reformare iura et reprimere superbiam Gallicorum»
Iohannes Longus, *Chronica Monasterii Sancti Bertini*, LIII,7

1. *L'invettiva del Poeta*

C'è un personaggio, nella *Commedia* dantesca, la cui figura si risolve nel paradosso dell'assenza. Il suo destino è già segnato, predetto con certezza da voci che scrutano l'avvenire e ne attestano la condanna. Un personaggio atteso, che presto occuperà il suo posto nella schiera dei dannati. Il convitato di pietra, protagonista indiscusso negli anni a cavallo fra XIII e XIV secolo, è Bonifacio VIII (1230ca.-1303), al quale l'Autore fa cenno due volte nell'*Inferno*, una volta nel *Purgatorio* ed altre due nel *Paradiso*. L'espedito è geniale. Il poema è redatto tra il 1304 ed il 1321, quando il Pontefice è deceduto e se ne conoscono i rovesci terreni, ma il viaggio ultramondano è collocato tra il Venerdì Santo ed il Venerdì di Pasqua del 1300: è l'anno del primo giubileo, culmine di una parabola personale e di una *potestas clavium* che si esercita in foro interno e in foro esterno, sui vivi e sulle anime purganti¹.

Nella finzione letteraria, papa Caetani è vivo ed anzi all'apice della sua gloria terrena; eppure, proprio mentre celebra i riti della Passione e della Resurrezione di Cristo, le anime dell'oltretomba ne vaticinano la perdizione. Le loro parole fanno da schermo alla censura di Dante (1265-1321), coraggiosa benché espressa dopo la scomparsa dell'antagonista: non tutti oserebbero criticare così duramente un pontefice di tale spessore, peraltro col rischio d'incappare nel *iudicium temerarium*. Consapevoli della complessità di un pensiero davvero enciclopedico, in questo scritto ci si limiterà ad osservare le posizioni del Poeta *sub specie iuris*, provando ad evidenziare le ragioni profonde del contrasto fra i due rivali².

¹ In dettaglio, cfr. A. Frugoni, *Il Giubileo di Bonifacio VIII*, Roma 1950; A. M. Stickler, *Il giubileo di Bonifacio VIII. Aspetti giuridico-pastorali*, Roma 1977; G. Minnucci, *La bolla d'indizione di Bonifacio VIII e il commento di Giovanni Monaco*, in *I giubilei nella storia della Chiesa*, Città del Vaticano 2001, pp. 224-235.

² Vasta la letteratura sulla concezione giuridica e politica del Fiorentino, che si è concentrata perlopiù su altri canti della *Commedia* e, soprattutto, sulla *Monarchia*. Tra fine Ottocento ed inizio Novecento, la questione del 'Dante giurista' divise gli interpreti fra chi ipotizzava precise conoscenze giuridiche e chi, invece, negava al Poeta una preparazione specialistica, salvo riconoscergli una più ampia teoria del diritto e della giustizia. Senza pretesa di esaustività, cfr. V. Lomonaco, *Dante giureconsulto*, Napoli 1872; F. Carrara, *Dante criminalista*, in Id., *Opuscoli di diritto criminale*, II, Prato 1885, pp. 647-658; H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien – Leipzig 1905; L. Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto e alla*

Il canto XIX dell'*Inferno* è il primo passo in cui affiora il nome di Bonifacio VIII. Siamo nell'ottavo cerchio, in quelle malebolge destinate ai fraudolenti, e precisamente tra i simoniaci. Peccato mortale, ma anche crimine enorme secondo il diritto canonico, la simonia consiste in una «studiosa voluntas sive cupiditas emendi, vel vendendi spiritualia, vel spiritualibus annexa»³.

Contro di essa, già nel 1199, Innocenzo III aveva previsto la procedibilità *per modum inquisitionis*⁴. Al di là della frequenza del delitto, c'è una gravità oggettiva che lo proietta ai margini dell'eterodossia, tanto che la decretale *Quotiens* aveva parlato di *simoniaca hæresis*⁵. I giuristi, tuttavia, avevano precisato i limiti di un'assimilazione suggestiva ma pericolosa: «Nec intelligas, quod omnis simoniacum hæreticum, sed ille tantum, qui credit, quod Spiritus Sanctus et gratia eius venalis sit, et quod pretio quærat, et sit in aliquo»⁶. Le pene canoniche, del resto, erano aspre: sia colui che avesse ricevuto l'ordine sacro sia colui che l'avesse conferito in cambio di vantaggi temporali erano soggetti ad un ventaglio sanzionatorio che spaziava dalla sospensione alla deposizione⁷.

letteratura giuridica del suo tempo, in «Archivio storico italiano», s. V, XLI (1908), pp. 2-44; M. Chiaudano, *Dante e il diritto romano*, in «Il giornale dantesco», XX (1912), pp. 37-56 e 94-119; L. Chiappelli, *Ancora su Dante e il diritto romano*, in «Il giornale dantesco», XX (1912), pp. 202-206; A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze 1922; S. Vento, *Dante e il diritto pubblico italiano*, Palermo 1923; F. Ercole, *Il pensiero politico di Dante*, Milano 1928; F. Crosara, *Dante e Bartolo da Sassoferrato: politica e diritto nell'Italia del Trecento*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano 1962, pp. 105-198; P. Fedele, *Dante e il diritto canonico*, in «Ephemerides Iuris Canonici», XXI (1965), pp. 213-366; G. Lumia, *Aspetti del pensiero politico di Dante*, Milano 1965; G. Falsitta, *Diritto, principio di proporzionalità e federalismo nell'opera di Dante Alighieri*, in *Studi in ricordo di Pier Giusto Jaeger*, Milano 2011, pp. 53-92; D. Bianchini Jesurum, *Dante giurista? Sondaggi nella Divina Commedia*, Torino 2014; J. Steinberg, *Dante e i confini del diritto*, a cura di S. Menzinger, Roma 2016; L. Terrusi, «Onde convenne legge per fren porre». *Dante e il diritto*, Bari 2021.

³ È la definizione offerta da Damaso e ricordata da Enrico da Susa, *Summa aurea*, Venetiis 1570, lib. V, tit. De simonia, n. 1, fol. 386v (il quale però non l'accetta in pieno perché, trascurando la materialità dell'azione, non distingue tra foro interno e foro esterno: «hæc descriptio non videtur bona, quia innuit quod sola intentione simonia committatur. Hoc tamen falsum est quo ad ecclesiam, licet quo ad Deum verum sit»). Un breve profilo storico di questo delitto in P. G. Caron, *Simonia*, in *Novissimo digesto italiano*, XVII, Torino 1970, pp. 348-349.

⁴ È la decretale *Licet Heli* (X.5.3.31), pilastro per l'edificazione del rito *ex officio* che troverà una definizione più puntuale nel Concilio Lateranense IV (1215) col canone *Qualiter et quando* (X.5.1.24).

⁵ X.5.3.5.

⁶ Innocenzo IV, *In quinque libros decretalium apparatus*, Lugduni 1577, lib. V, tit. De simonia, cap. Quotiens, fol. 325r. Così anche Giovanni d'Andrea, *Novella*, Venetijs 1581, lib. V, tit. De simonia, cap. Quotiens. 1, fol. 22r.

⁷ «Simoniacus in ordine deponendus est, qualitercunque de hoc constiterit, sive per modum

Qui, nelle viscere dell’Inferno, Dante immagina una pœna æterna particolarmente evocativa:

Io vidi per le coste e per lo fondo
 piena la pietra livida di fori,
 d’un largo tutti e ciascun era tondo.
 (...)
 Fuor de la bocca a ciascun soperchiava
 d’un peccator li piedi e de le gambe
 infino al grosso, e l’altro dentro stava.
 Le piante erano a tutti accese intrambe;
 per che sî forte guizzavan le giunte,
 che spezzate averien ritorte e stambe.
 Qual suole il fiammeggiar de le cose unte
 muoversi pur su per la strema buccia,
 tal era lì dai calcagni a le punte⁸.

Scena macabra ma familiare all’uomo del Trecento, che avrebbe potuto assistere a qualcosa di simile ogniqualvolta un giudice avesse disposto la morte per propagginazione. La fantasia del Poeta carica l’immagine con un dettaglio che cattura il lettore ed allude al peccato compiuto: una fiammella vivida brucia sulle piante dei piedi, tanto che i dannati si divincolano per il dolore intollerabile. La lingua di fuoco richiama la Pentecoste e quello Spirito che discese sul capo degli Apostoli: siccome in vita calpestarono i beni spirituali facendone mercimonio, adesso i simoniaci son tormentati dal simbolo di quegli stessi doni. E poiché guardarono ai valori terreni invece di mirare a quelli celesti, e preferirono riempire la borsa invece di guadagnare un tesoro nel Regno dei Cieli, adesso sono conficcati in una fossa a testa in giù. Dante allude inoltre al fonte battesimale, dove l’immersione è momento di rinascita; sotterrati nella cavità infernale, queste anime sono dannate per sempre.

accusationis, sive inquisitionis, sive denuntiationis (...) Simoniacus autem in beneficio vel dignitate constitutus per accusationem deponitur, per inquisitionem amovetur (...) et idem per denuntiationem, cum non posset agi vera pœnitentia, illo vel illa retenta (...) Simoniacus etiam in dignitate suspensus est ipso iure, et decipit animas cum administrando nihil agat (...) In simplicibus vero beneficio, aut est occultum, et sic suspensus est quod ad se tantum, sicut et quilibet in mortali constitutus: aut notorium et sic suspensus est quo ad se, et quo ad alios (...) Si vero simonia committatur circa monachum, convicti per modum accusationis deponuntur tam recipientes, quam recepti, sed si de hoc per inquisitionem constitit, recepti amoventur, et in arctioribus monasteriis collocantur ad pœnitentiam peragendam, recipientibus autem, iniungitur pœnitentia, et donec ipsam peregerunt, ab executione sacrorum ordinum suspenduntur»: da Enrico da Susa, *Summa aurea*, cit., lib. V, tit. De simonia, n. 11, fol. 390r.

⁸ D. Alighieri, *Divina commedia*, Firenze 2008, I. *Inferno*, canto XIX, vv. 13-15 e 22-30, p. 119.

Una di esse scalcia in modo frenetico, riarsa da una fiamma più accesa. Alla luce del rigoroso retribuzionismo che ispira il sistema dantesco, c'è da presumere una colpa maggiore. Dante si avvicina

come 'l frate che confessa
lo perfido assessin, che, poi ch'è fitto,
richiama lui per che la morte cessa⁹.

Paragone sarcastico, se è vero che il condannato pentito guadagna la salvezza eterna mentre costui non ha più *chance*; e persino provocatorio, dal momento che il confessore, stavolta, è un laico mentre il peccatore è addirittura il vicario di Cristo Niccolò III (1212ca.-1280), papa nepotista. Per il momento, però, nessuno conosce l'identità dell'altro. Non aspettando il passaggio di un vivente nel mondo dei morti, lo spirito crede che sia giunto anzitempo quel successore che, colpevole del medesimo male, dovrà occupare la stessa fossa e spingerlo più giù nel terreno. L'equivoco offre all'Autore l'opportunità di un colpo di scena, che anticipa le sorti del pontefice regnante facendone, ancora in vita, un personaggio dell'*Inferno*.

Ed el gridò: “Se’ tu già costì ritto,
se’ tu già costì ritto, Bonifazio?
Di parecchi anni mi menti lo scritto.
Se’ tu sì tosto di quell’aver sazio
per lo qual non temesti torre a ’nganno
la bella donna, e poi di farne strazio?”¹⁰.

Il matrimonio viziato dall'inganno cui allude Niccolò è quello tra papa Caetani la Chiesa, che alcune voci vogliono macchiato da simonia ed altre compromesso dalle macchinazioni a danno di Celestino V. D'altra parte, su Bonifacio VIII grava finanche il sospetto di eresia, che porterà ad un processo *post mortem* non privo di gravi condizionamenti politici¹¹. Chiarito il fraintendimento,

⁹ Ivi, I. *Inferno*, canto XIX, vv. 49-51, p. 119.

¹⁰ Ivi, I. *Inferno*, canto XIX, vv. 52-57, pp. 119 e 121.

¹¹ Parte degli atti processuali sono stati pubblicati da J. Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, Roma 1995. Scettico sulle imputazioni addossate al Pontefice A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Torino 2003, pp. 313-344. Sulla controversa rinuncia di Pietro del Morrone, peraltro dichiarata valida con la costituzione *Quoniam aliqui* emanata dallo stesso Bonifacio (1294), cfr. M. Bertram, *Die Abdankung Papst Cölestins V. (1294) und die Kanonisten*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung», LVI (1970), pp. 1-101; V. Gigliotti, «Fit monachus, qui papa fuit». *La rinuncia di Celestino V tra diritto e letteratura*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XLIV (2008), n. 2, pp. 257-323; Id., *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella Storia*

L'anima dannata illustra il meccanismo del castigo:

Là giù cascherò io altresì quando
 Verrà colui ch'io credea che tu fossi,
 allor ch'ì feci 'l subito dimando.
 Ma più è 'l tempo già che i piè mi cossi
 e ch'ì son stato così sottosopra,
 ch'el non starà piantato coi piè rossi:
 che dopo lui verrà di più laida opra
 di ver' ponente, un pastor senza legge,
 tal che convien che lui e me ricuopra.
 Nuovo Iason sarà, di cui si legge
 ne' Maccabei; e come quel fu molle
 suo re, così fia lui chi Francia regge¹².

La profezia di papa Orsini scatena lo sdegno del Poeta. Bonifacio non resterà a lungo coi piedi fuori dalla fossa, perché un pontefice perfino peggiore lo spingerà ben presto in basso. Come Giasone comprò il grado di sommo sacerdote da Antioco IV¹³, così Clemente V (1261-1314) si gioverà dell'appoggio di Filippo il Bello (1268-1314) e ne sarà inevitabilmente succube, dando avvio alla Cattività avignonese. Inizia così l'invettiva contro l'avarizia del soglio petrino, che ha corrotto la Sposa di Cristo; affiora addirittura il τόπος apocalittico della Grande meretrice di Babilonia¹⁴, identificata senz'altro coi papi corrotti.

E se non fosse ch'ancor lo mi vieta
 la reverenza de le somme chiavi
 che tu tenesti ne la vita lieta,
 io userei parole ancor più gravi;
 ché la vostra avarizia il mondo attrista,
 calcando i buoni e sollevando i pravi.
 Di voi s'accorse il Vangelista,
 quando colei che siede sopra l'acque
 puttanezzar coi regi a lui fu vista
 (...)
 Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
 non la tua conversion, ma quella dote
 che da te prese il primo ricco patre!¹⁵.

del diritto e della Chiesa, Firenze 2013, pp. 139-238.

¹² D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., I. *Inferno*, canto XIX, vv. 76-87, p. 121.

¹³ 2Mc IV, 7-11.

¹⁴ Ap XVII, 1-6.

¹⁵ D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., I. *Inferno*, canto XIX, vv. 100-111 e 115-117, p. 121.

Un inciso che merita attenzione: da uomo del Medioevo, Dante non dubita dell'autenticità di quella donazione su cui si pretende fondato il potere temporale dei papi¹⁶. Piuttosto, ne rigetta la validità, ritenendo che entrambe le parti non fossero capaci di siglare un simile accordo¹⁷. Dopo essersi scagliato contro la politica francese, dietro le cui profferte si cela un tentativo di egemonia sulla Chiesa, egli rifiuta la concezione ierocratica, foriera di altrettanto squilibrio. Nel secolo appena trascorso, i canonisti più agguerriti avevano celebrato il papa come *dominus mundi*, facendo leva anche sulla presunta oblazione in favore di papa Silvestro¹⁸. Una teoria divisiva e di scottante attualità, in quel Duecento che aveva visto l'imperatore più fiero e potente depresso dal più intransigente dei papi¹⁹. Nel 1248, in piena disputa tra Innocenzo IV e Federico II, l'immagine di Costantino che offre la tiara imperiale al pontefice era stata affrescata nell'oratorio di San Silvestro in Roma: un'opera dal chiaro intento propagandistico, che ribadiva i capisaldi della *potestas directa in temporalibus*²⁰. Dallo scontro ne era derivata la rovinosa caduta del casato svevo, ma soprattutto quel Grande interregno che aveva logorato sensibilmente le ambizioni imperiali. In questo scenario convulso, le parole di Dante non cercano compromessi né si accordano al seguito del più forte, ma testimoniano la coerenza di una convinzione radicata.

L'ombra sinistra di Bonifacio ritorna cinque cerchi più in basso, tra i consiglieri fraudolenti. Anche stavolta, il Papa non è fisicamente presente – ed anzi il suo nome non è nemmeno menzionato – ma i suoi misfatti vengono

¹⁶ Il testo, probabilmente confezionato a fine sec. VIII, era poi confluito nelle Decretali pseudoisidoriane e, per interpolazione, in *Decr. D. 96, c. 14 palea*. Cfr. E. Cortese, *Il diritto nella Storia medievale*, Roma 1995, I. *L'Alto Medioevo*, pp. 189-193.

¹⁷ È ciò che Dante proverà a dimostrare nel cap. X del lib. III della *Monarchia*. Non si tratta, comunque, di un'opinione isolata: per tutto il Basso Medioevo si registra un acceso dibattito sull'argomento. Cfr. D. Maffei, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1990.

¹⁸ Opposta, naturalmente, la posizione dei legisti. Cfr. R. W. e A. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, III, Bari 1967, pp. 338-358 e 376-395.

¹⁹ E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Milano 2011, pp. 589-597.

²⁰ Sulle tesi ierocratiche elaborate nel Basso Medioevo, e sulla distinzione tra i fautori della *potestas directa* e quelli della *potestas indirecta*, cfr. P. Bellini, *Respublica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Firenze 1981; M. Maccarrone, *Potestas directa e potestas indirecta nei teologi del XII e XIII secolo*, in *Sacerdozio e Regno da Gregorio IX a Bonifacio VIII*, Roma 1954, pp. 2-48; M. Pepe, *La potestas directa in temporalibus attraverso il simbolo delle due spade nei secoli XII-XIV*, in «IV CEHDI: Actas», Valladolid 2016, pp. 65-82. Utili le sintesi di J. Théry, *Le triomphe de la théocratie pontificale, du III^e concile du Latran au pontificat de Boniface VIII (1179-1303)*, in M. M. de Cevins – J. M. Matz (curr.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes 2010, pp. 17-31; A. Paravicini Bagliani, *La costruzione della monarchia papale*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero*, VIII. *Diritto*, Roma 2012, pp. 67-73.

testimoniati da un dannato che ne fu complice. La voce che proviene dalla fiamma appartiene a Guido da Montefeltro, condottiero astuto, poi convertito e divenuto frate. Già protagonista delle vicende politiche romagnole, egli domanda al visitatore lo stato in cui versa quella regione. Dante ammette una pacificazione solo apparente – peraltro conclusa grazie alla mediazione di papa Caetani²¹ – giacché «Romagna tua non è, e non fu mai, senza guerra ne' cuor de' suoi tiranni»²², termine che denuncia la patente illegittimità di signorie prive di riconoscimento imperiale e nocive per le libertà comunali²³.

Ma perché quel francescano è sprofondata nella Geenna? Com'è possibile che le pie intenzioni di chi ha vestito il saio si siano ribaltate in un peccato peggiore del precedente? È paradossale, ma a causare la dannazione di Guido non sono state le imprese militari ma gli intrighi del «gran prete», al quale egli indirizza una maledizione.

Quando mi vidi giunto in quella parte
di mia etade ove ciascun dovrebbe
calar le vele e raccoglièr le sarte,
ciò che pria mi piaceva, allor m'increbbe,
(...)

Lo principe d'i novi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano,
e non con Saracin né con Giudei,
ché ciascun suo nimico era cristiano,
e nessun era stato a vincer Acri
né mercatante in terra di Soldano,
né sommo officio né ordini sacri
guardò in sé, né in me quel capestro.

Dimentico del suo ruolo, Bonifacio non provvede a riscattare i cristiani dalla minaccia infedele – San Giovanni d'Acri era caduta nel 1291 – ma s'invischia nelle loro lotte intestine, perseguendo l'interesse politico della propria famiglia ed osteggiando i Colonna, suoi rivali²⁴. Ed è proprio per frodare due esponenti

²¹ F. Torraca, *Commento alla Divina Commedia*, Roma 2008, pp. 418 e 422-423

²² D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., I. *Inferno*, canto XXVII, vv. 37-38, p. 154.

²³ È la stessa constatazione che ispirerà il più grande giurista del sec. XIV, Bartolo da Sassoferrato. Cfr. D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze 1983; A. Zorzi (cur.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Roma 2013. Sulla figura e l'importanza storica di Bartolo, cfr. da ultimo *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Spoleto 2014; V. Crescenzi-G. Rossi (curr.), *Bartolo da Sassoferrato nella cultura europea tra Medioevo e Rinascimento*, Sassoferrato 2015.

²⁴ Già da tempo, i Caetani si erano affermati come una delle stirpi più influenti dell'Italia centromeridionale; l'azione di Bonifacio ne incrementa la disponibilità patrimoniale. Cfr. G.

del casato romano che il papa avrebbe consultato quella vecchia «volpe» di Guido. Nel ‘manifesto’ di Lunghezza (1297), i cardinali Giacomo e Pietro Colonna avevano sostenuto la nullità della rinuncia di Celestino V; di conseguenza, sarebbe stata invalida anche l’elezione di Bonifacio VIII. Con le bolle *In excelso throno* e *Lapis abscissus*, il pontefice regnante replicava deponendo e scomunicando i suoi rivali. Lo stesso anno, indisse perfino una crociata contro Palestrina, roccaforte dei suoi avversari. Attenendosi ad una tradizione incerta, Dante ritiene che l’impasse si sarebbe sbloccata solo grazie all’inganno suggerito dal Frate: promettere molto, per mantenere poco. In cambio dell’assoluzione, i due cardinali cedettero Palestrina. Ma la riconciliazione era solo apparente: una volta entrate in città senza ostacoli, le truppe papali procedettero alla distruzione, mentre la persecuzione dei Colonna sarebbe andata avanti²⁵.

Il Poeta immagina il Papa che viene a cercare il Frate nel suo rifugio conventuale, per sollecitarne il consiglio: con un ribaltamento dei ruoli, Bonifacio assume le sembianze di un imperatore, cioè del depositario del potere temporale.

Ma come Costantin chiese Silvestro
d’entro Siratti a guerir de la lebbre,
così mi chiese questi per maestro
a guerir de la sua superba febbre;
domandommi consiglio, e io tacetti
perché le sue parole parver ebbre²⁶.

Guido è perplesso, perché la tentazione – che suona quasi minaccia – proviene dal Pontefice. Sa bene che il nuovo peccato potrebbe costargli la vita eterna, ma si fida di Bonifacio che gli promette un’assoluzione preventiva con parole che sfidano i limiti della *plenitudo potestatis*²⁷.

Falco, *Sulla formazione e la costituzione della signoria dei Caetani (1283-1303)*, in «Rivista storica italiana», XLV (1928), pp. 225-278.

²⁵ In questo passo, s’intrecciano storia e leggenda. Il conflitto tra Bonifacio e i Colonna è reale, come reale è la distruzione fraudolenta di Palestrina; incerta la corresponsabilità di Guido, tramandata da Riccobaldo da Ferrara nell’*Historia romana*. Cfr. F. Torraca, *Commento*, cit., I, p. 447. Scettico sul ruolo di Guido A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 137-205 che ricostruisce puntualmente gli eventi del conflitto.

²⁶ D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., I. *Inferno*, canto XXVII, vv. 94-99, p. 154.

²⁷ Sul concetto di *plenitudo potestatis*, cfr. W. D. McCready, *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, in «Speculum», XLVIII (1973), pp. 654-674; E. Randi, *La Vergine e il papa. Potestas absoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo*, in «History of Political Thought», V (1984), pp. 425-445; V. Turchi, *Le teorie canonistiche medievali sul primato pontificio e sulla plenitudo potestatis petrina: un’origine remota del concetto di sovranità?*, in «Archivio giuridico», CLI (2019), pp. 529-563.

Lo ciel poss'io serrare e diserrare,
 come tu sai; però son due le chiavi
 che 'l mio antecessor non ebbe care²⁸.

Al di là della stoccata a Celestino V, in questi versi c'è la pretesa d'incidere sul foro interno e determinare il destino delle anime. Sennonché, l'arroganza di Bonifacio si spinge ad assicurare ciò che non è permesso: sfidare il principio di non contraddizione, legge suprema che sarà riaffermata da un diavolo beffardo nel rivendicare l'anima di Guido:

ch'assolver non si può chi non si pente,
 né pentere e volere insieme puossi
 per la contradizion che nol consente²⁹.

Fustigatore dei papi, Dante non risparmia i governanti. In *Purgatorio*, Ugo Capeto scruta nel futuro l'avidità e la spregiudicatezza dei suoi discendenti, uno dei quali – Filippo il Bello – giungerà ad oltraggiare il vicario di Cristo. È la visione dello Schiaffo di Anagni, che rinnova lo scandalo della crocefissione.

Perché men paia il mal futuro e 'l fatto,
 veggio in Alagna intrar lo fiordaliso,
 e nel vicario suo Cristo esser catto.
 Veggiolo un'altra volta esser deriso;
 veggio rinnovellar l'aceto e 'l fiele,
 e tra vivi ladroni esser anciso³⁰.

L'accusa di simonia nei confronti di Bonifacio ritorna in *Paradiso*, nel Cielo delle stelle fisse, lì dove è San Pietro a tuonare contro l'indegno successore. Dante teorizza addirittura la sedevacanza, in apparente contrasto col passo testé citato³¹. Di certo, il Vaticano è tanto sudicio da suscitare il compiacimento di

²⁸ D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., I. *Inferno*, canto XXVII, vv. 104-106, p. 154.

²⁹ Ivi, I. *Inferno*, canto XXVII, vv. 118-120, p. 154.

³⁰ Ivi, II. *Purgatorio*, canto XX, vv. 85-90, p. 276.

³¹ Nel *Purgatorio* Dante, fervente cattolico, avrebbe tenuto ferma la distinzione tra l'uomo esecrabile e l'ufficio venerando: l'offesa a Bonifacio è dunque, a tutti gli effetti, offesa al legittimo vicario di Cristo. Qui, invece, Dante nega apertamente la legittimità del Caetani. Sorge, evidentemente, un problema ermeneutico. O si ammette un ripensamento del Poeta o bisogna tentare una conciliazione. E, allora, delle due l'una: o sono iperboliche le parole di Pietro (e dunque non c'è sedevacanza, ma solo indegnità) o sono iperboliche quelle di Ugo Capeto (e quindi, ad Anagni, non si è oltraggiato il vicario di Cristo, sebbene lo si volesse fare o lo si fece in apparenza). A giudicare dal clima di forte contestazione circa l'elezione di

Satana.

Quelli ch'usurpa in terra il luogo mio,
 il luogo mio, il luogo mio che vaca
 ne la presenza del Figliuol di Dio,
 fatt'ha del cimitero mio cloaca
 del sangue e de la puzza; onde 'l perverso
 che cadde di qua sù, là giù si placa³².

Le chiavi, ribadisce Pietro, non gli furono affidate per farne commercio, né tantomeno per creare favoritismi e divisioni (l'Autore sembra alludere alle contese fra guelfi e ghibellini; senz'altro, richiama quei militi chiavisegnati inviati da Gregorio IX contro Federico II³³).

Non fu la sposa di Cristo allevata
 del sangue mio, di Lin, di quel di Cleto,
 per essere ad acquisto d'oro usata;
 (...)
 Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
 d'i nostri successor parte sedesse,
 parte da l'altra del popol cristiano;
 né che le chiavi che mi fuor concesse,
 divenisser signaculo in vessillo
 che contra battezzati combattesse;
 né ch'io fossi figura di sigillo
 a privilegi venduti e mendaci,
 ond' io sovente arrosso e disfavillo.
 In vesta di pastor lupi rapaci
 si veggion di qua sù per tutti i paschi:
 o difesa di Dio, perché pur giaci?³⁴.

Ma se la corruzione di Bonifacio, autocrate arrogante e disonesto, prelude alla stagione infelice dei papi francesi, Dio accorrerà presto in soccorso di Roma. Più che una profezia, si tratta di un progetto politico che Dante affida, immancabilmente, all'intervento imperiale.

Non a caso, l'ultimo riferimento al controverso pontefice è contenuto nel canto XXX del *Paradiso*: qui, nella Candida rosa, seggono i beati. Beatrice fa notare che gli scanni sono ormai gremiti, e resta poco spazio per nuovi arrivi. Lo sguardo del Poeta si posa sopra un «gran seggio», ove è deposta una corona:

Bonifacio, c'è da propendere per l'ultima ipotesi: O. Capitani, *Una debita reverentia per Bonifacio VIII?*, in Id., *Da Dante a Bonifacio VIII*, Roma 2007, pp. 81-93.

³² D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., III. *Paradiso*, canto XXVII, vv. 22-27, p. 431.

³³ F. Torraca, *Commento*, cit., III, p. 1543.

³⁴ D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., III. *Paradiso*, canto XXVII, vv. 40-42 e 46-57, p. 431.

è proprio lì che

sederà l'alma, che fia giù agosta,
de l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia
verrà in prima ch'ella sia disposta³⁵.

Dante stima profondamente Enrico VII, personaggio quanto mai attivo nelle dinamiche italiane e fermamente deciso a restaurare la maestà imperiale³⁶. Lo scanno è pronto ma vuoto, perché nel 1300 il monarca è ancor vivo; ma, quando compone il testo, l'Autore conosce bene l'esito deludente delle sua politica³⁷. Colpa di un'Italia che piange nel bisogno e frattanto si mostra sdegnosa, ma anche di quel Clemente V che finge sostegno all'azione di Cesare, salvo ostacolarla con mille espedienti.

La cieca cupidigia che v'ammalia
simili fatti v'ha al fantolino
che muor per fame e caccia via la balia.
E fia prefetto nel foro divino
allora tal, che palese e coverto
non anderà con lui per un cammino³⁸.

La doppiezza del papa guascone sarà mal tollerata da Dio, che presto lo relegherà tra i simoniaci «e farà quel d'Alagna intrar più giusto»³⁹.

2. *La visione di Bonifacio*

Se l'accusa di simonia è probabilmente eccessiva, e sembra infondato il sospetto che utilizzasse le casse apostoliche per sovvenzionare gli acquisti della famiglia Caetani, è però fuor di dubbio che la carriera ecclesiastica del papa anagnino sia contrassegnata da un nepotismo esplicito e talvolta irregolare. Sin dai primi passi, Benedetto si era giovato di uno zio vescovo per acquisire il canonicato; una volta asceso al trono petrino, sfruttò con spregiudicatezza la

³⁵ Ivi, III. *Paradiso*, canto XXX, vv. 133-135, p. 448.

³⁶ A lui si devono le costituzioni *Ad reprimenda* e *Quoniam nuper* (1313), in tema di lesa maestà e ribellione: J. Schwalm (cur.), *MGH. Legum*, IV. *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. IV, parte II, Hannoveræ – Lipsiæ 1911, pp. 965-968. Cfr. C. Zendri, *La legislazione pisana di Enrico VII: problemi filologici e interpretativi*, in G. Petralia – M. Santagata (curr.), in *Enrico VII, Dante e Pisa*, Ravenna 2016, pp. 337-358.

³⁷ Dante sostenne apertamente la spedizione di Enrico (1310-1313), invitando gli italiani a rispettare la sovraordinazione imperiale: F. Torraca, *Commento*, cit., III, pp. 1593-1594.

³⁸ D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., III. *Paradiso*, canto XXX, vv. 139-144, p. 448.

³⁹ Ivi, III. *Paradiso*, canto XXX, v. 148, p. 448. La perifrasi allude a Bonifacio VIII, nativo di Anagni.

posizione per favorire il fratello e i nipoti⁴⁰.

Del resto, a suscitare l'ostilità di Dante ci sono anche motivi più circostanziati. Il Poeta è schierato coi Bianchi, e proprio questa sua appartenenza gli costa una condanna per baratteria che lo obbliga a tenersi lontano da Firenze (1302). Sul fronte opposto, i Neri godono dell'appoggio di Bonifacio, che nel biennio precedente aveva inviato Matteo d'Acquasparta e Carlo di Valois col pretesto di agevolare la pace, ma in realtà per intensificare l'influenza romana sul comune. Dante, priore per un bimestre nel 1300 e poi legato alla corte papale per perorare l'autonomia di Firenze, si scontra direttamente con le mire di papa Caetani, e ne paga lo scotto⁴¹. Sempre nel fatidico 1300, Bonifacio prova a mercanteggiare il riconoscimento imperiale di Alberto d'Asburgo in cambio della Toscana, dove spera d'insediare come re il nipote Pietro⁴². Prospettive ripugnanti per il politico Dante, guelfo sì ma refrattario all'ingerenza curiale.

Invero, tutta l'azione di papa Caetani si contraddistingue per energia ed interventismo, anche sul piano giuridico⁴³. Convinto assertore delle sue prerogative *in temporalibus*, si erge altresì a paladino della *libertas ecclesiae* nella disputa col re di Francia per la tassazione dei *bona ecclesiastica temporalia*. Di fatti, le pretese

⁴⁰ E. Dupré Theseider, *Bonifacio VIII*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, (https://www.treccani.it/enciclopedia/bonifacio-viii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/).

⁴¹ Sulle alterne fortune politiche del Poeta, cfr. A. Barbero, *Dante*, Roma – Bari 2020, pp. 116-158.

⁴² D'altra parte, nel 1278 il padre di Alberto, l'imperatore Rodolfo I, aveva ceduto la Romagna alla Chiesa. In questo caso, però, si trattava di costituire un dominio personale per la famiglia Caetani. Cfr. E. Sestan, *Bonifacio VIII*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970, (https://www.treccani.it/enciclopedia/bonifacio-viii_%28Enciclopedia-Dantesca%29/).

⁴³ Dopo aver compiuto gli studi giuridici fra Todi, Spoleto e Bologna, Bonifacio aveva svolto una brillante carriera curiale come diplomatico: A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 9-23. Nel 1298, promulga il *Liber Sextus*, compilazione contraddistinta da autenticità, unità, esclusività ed universalità: G. Minnucci, *Bonifacio VIII*, in *Il Contributo italiano*, cit., VIII, p. 91. Cfr. T. Schmidt, *Papst Bonifaz VIII. als Gesetzgeber*, in S. Chodorow (cur.), *Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano 1992, pp. 227-245; F. Liotta, *I papi anagnini e lo sviluppo del diritto canonico classico: tratti salienti*, in Id. (cur.), *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, I, Bologna 1999, pp. 107-28; Id., *Tra compilazione e codificazione. L'opera legislativa di Gregorio IX e Bonifacio VIII*, in Id. (cur.), *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, II, Bologna 2007, pp. 21-39; M. Bégou-Davia, *Le Liber Sextus de Boniface VIII et les extravagantes des papes précédents*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung», XC (2004), pp. 77-191. Nel 1303, con la bolla *In suprema preminencia dignitatis*, fonda lo *Studium Urbis*: C. Frova, *Roma urbs urbium nella bolla bonifaciana di fondazione dello Studio*, in G. Minnucci (cur.), *I poteri universali e la fondazione dello Studium urbis. Il pontefice Bonifacio VIII dalla Unam Sanctam allo schiaffo di Anagni*, Bologna 2008, pp. 3-20. Su Benedetto Caetani giurista, cfr. J. Muldoon, *Boniface VIII's forty years experience in the law*, in «The jurist», XXXI (1971), pp. 449-477.

di Filippo il Bello non si limitano ad assecondare le necessità finanziarie del momento, ma implicano già quel gallicanesimo che si sarebbe manifestato, in modo più maturo, nei secoli a venire. Ed è proprio la caparbia difesa dell'autonomia ecclesiastica, culminata con la bolla *Clericis laicos* (1296)⁴⁴, a determinare nel lungo periodo il tramonto di Bonifacio, fino all'episodio *clou* del presunto Schiaffo di Anagni (1303)⁴⁵.

Ma se Dante e Bonifacio potrebbero intendersi sul comune sentimento antifrancesco, difficilmente il primo avrebbe condiviso certi passaggi della bolla *Unam Sanctam* (1302). A dividere i due, infatti, non ci sono solo motivi contingenti, ma anche divergenze ideali sul potere temporale del papa. Nel 1298, Bonifacio aveva accolto gli ambasciatori di Alberto d'Asburgo col diadema di Costantino sul capo ed una spada nella destra. Chiara allusione alle sue rivendicazioni politiche, che avrebbe espresso con l'icastica esclamazione: «Ego sum Cæsar, ego sum Imperator»⁴⁶. Al di là dell'episodio, che conferma il carattere egocentrico e provocatorio del personaggio, l'idea della sovraordinazione pontificia rispetto ad ogni potestà terrena è ribadita in diverse altre occasioni, evidenziando una visione che oltrepassa il dualismo imperfetto di Gelasio I⁴⁷. Né si può attribuire la tesi ierocratica al solo Bonifacio, le cui concezioni erano anzi confortate da pensatori autorevoli come Matteo d'Acquasparta, Egidio Romano e Giacomo da Viterbo⁴⁸. Sull'elaborazione teorica di questi ultimi – ma anche su testi più remoti⁴⁹ – si basa il discorso della celebre bolla, che

⁴⁴ VI.3.23.3: Bonifacio vieta al clero di versare contributi alle casse pubbliche senza previa autorizzazione papale; fulmina la scomunica *late sententia* per laici e chierici contravventori, riservando l'assoluzione al papa; per i chierici è prevista anche la deposizione; per le *universitates* l'interdetto. È un regime sanzionatorio durissimo.

⁴⁵ Umiliato, il Pontefice sarebbe presto morto di crepacuore: A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 279-376.

⁴⁶ Francesco Pipino, *Cronicon*, in L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, XI, Mediolani 1726, col. 745.

⁴⁷ Gelasio, *Epistola XII ad Anastasium Augustum*, in A. Thiel (cur.), *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a sancto Hilario usque ad Pelagium II*, II, Braunsberg 1867, pp. 350-351. Sulla formula gelasiana – che pure non va fraintesa come fosse l'equivalente del principio di separazione – e sulla sua progressiva alterazione, cfr. G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, Firenze 2010.

⁴⁸ Non a caso, tre pensatori di chiara impostazione agostiniana, fieramente avversi a quell'aristotelismo eterodosso di ispirazione averroistica che, contestando l'immortalità dell'anima, apriva le porte ad una politica secolarizzata. Il centro di tale indirizzo filosofico, non a caso, è Parigi. Lo nota P. Herde, *Bonifacio VIII canonista e teologo? Dal consilium (ca. 1277-1280) alla bolla Unam Sanctam*, in *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, Roma 2006, p. 39.

⁴⁹ Alcuni di matrice canonistica: W. Ullmann, *Die Bulle Unam Sanctam: Rückblick und Ausblick*,

rappresenta il culmine di un percorso già iniziato col *Dictatus papae*.

Gli argomenti in sé stessi fanno parte della tradizione ma, plasmati come sono dalla vigorosa luce di un'implacabile chiarezza, le tesi annunziate (...) costituiscono un punto di non ritorno: ora non solo la Chiesa, ma tutta la cristianità – allo stesso tempo ecclesiale e politica – sono sottoposte allo sguardo e all'attenzione di un'autorità che diventa il principio di base del loro funzionamento, la fonte e la regola di ogni potere sulla terra – che ingloba, a cominciare dal sommo della gerarchia sociale, ogni creatura umana e che ha un sol capo, il papa⁵⁰.

La bolla è pubblicata in seguito ad un sinodo celebrato col clero francese ed è anche alla luce del conflitto con Filippo IV che va inquadrato il suo contenuto. E tuttavia, com'è stato osservato, essa costituisce anzitutto «un testo (...) di valore universale» di stampo prettamente «ecclesiologico-dogmatico» ma non per questo privo di connotati giuridici⁵¹.

Anzitutto, il papa identifica un articolo di fede: la Chiesa è «unam, sanctam (...) catholicam et (...) apostolicam»; ma i concetti su cui s'insiste sono l'unità e l'universalità. Il discorso si fonda sulla *reductio ad unum*, che consente di ricondurre la pluralità dell'esperienza ad un principio d'ordine⁵². Del resto, una

in Id., *Scholarship and politics in the Middle Ages*, Londra 1978, pp. 61-71.

⁵⁰ A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 309-310. Ma cfr. anche l'opinione contraria di G. Le Bras, *Boniface VIII, symphoniste et modérateur*, in «Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen», Parigi 1951, pp. 383-394, il quale ridimensiona la portata innovativa dello scritto e rifiuta il concetto di ierocrazia per definire l'ordinamento politico vagheggiato dai papi del sec. XIII. E. Conte, *La bolla Unam Sanctam e i fondamenti del potere papale tra diritto e teologia*, in «Melanges de l'École française de Rome. Moyen Age», CXIII (2001), pp. 663-684 ha invece sottolineato che, prima della rottura con Filippo IV, l'atteggiamento di Bonifacio rimase in linea con la tendenza dei predecessori duecenteschi, che avevano accentuato il proprio ruolo di legislatori universali (i soli rimasti, a ben vedere). Questa produzione normativa, attraversata da roboanti affermazioni ierocratiche e dalla perentoria affermazione di *plenitudo potestatis*, era tuttavia ricondotta all'ordinamento complessivo, rispetto alla quale non si poneva in modo rivoluzionario (determinante era, comunque, il ruolo dell'*interpretatio* dottrinale) che ne sterilizzava gli eccessi. E così anche una formula clamorosa come «Romanus Pontifex, qui iura in scrinio pectoris censetur habere» (VI.1.2.1) si rivelò meno dirompente di quanto potesse sembrare. Il conflitto con la corona francese causò, tuttavia, la radicalizzazione degli argomenti in favore del Papa: pertanto, secondo lo Studioso, la *Unam Sanctam* va intesa come espressione di una ierocrazia inaudita.

⁵¹ G. Minnucci, *La Unam Sanctam: tra ecclesiologia e diritto*, in *I poteri universali*, cit., pp. 89-106: l'Autore suggerisce, perciò, di non esasperarne le implicazioni politiche, pur presenti, ma di soffermarsi sul valore intrinseco di un testo che rivestiva, per la Chiesa, un significato 'costituzionale'.

⁵² E. Ancona, *Reductio ad unum. Il modello gerarchico di ordinamento e le sue rappresentazioni medievali*, Padova 1999.

diversa impostazione rischia di scivolare nel dualismo eretico dei manichei. «Unum corpus mysticum repræsentat, cuius caput Christus Christi vero Deus»: la Chiesa è come tunica inconsuntile del Salvatore, «quæ scissa non fuit» (è implicita la rampogna verso chi vagheggia una chiesa nazionale sotto l'egida del re). Come un corpo dotato di due teste sarebbe mostruoso, così il corpo mistico non può avere più di un capo, il cui vicario è il successore di Pietro: è al principe degli Apostoli, infatti, che Cristo ha comandato di pascere le sue pecorelle. Bonifacio intese il suo discorso coi fili della Scrittura: uno è l'ovile ed uno è il pastore, è scritto nel Vangelo, e così chi vuol essere discepolo di Gesù non può che partecipare al gregge e rispondere alla sua guida.

Il Papa dissimula, finge di pensare ai greci, ma parla a nuora perché suocera intenda. Infatti, il discorso vira immediatamente sul rapporto fra il potere spirituale e quello temporale. Nel gregge di Cristo (e dunque nella Chiesa, e non nel mondo come invece scriveva Gelasio) ci sono due poteri (Gelasio aveva distinto l'*auctoritas* dei pontefici dalla *potestas* dei re). È il Vangelo stesso ad indicarlo, quando gli apostoli offrono al Signore due spade. C'è poi quel passo in cui Pietro sguaina la spada contro il servo Malco, e Cristo gli ordina di riporla nel fodero: quelle parole dimostrano che il papa avrebbe la titolarità del gladio materiale ma non ne fa uso. «Uterque ergo est in potestate ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille vero sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis». Qui sta il cuore del ragionamento: i governi terreni si atterranno ossequiosamente alle direttive ecclesiastiche, anche perché assolvono una funzione strumentale e meno nobile. «Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet præcellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt». Pertanto, anche se in via d'indirizzo o in modo intermittente, la Chiesa interviene in ambito temporale. «Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati»: e ciò non solo per ragioni di opportunità, ma per una vera e propria necessità di carattere cosmologico. La bolla richiama l'insegnamento di Dionigi l'Aeropagita, secondo il quale l'ordine universale non prevede parità ed immediatezza, ma gerarchia e mediazione.

Date queste premesse, ne derivano conclusioni rigorose. Il potere spirituale può «istituere» (ammaestrare ma anche, con un'accezione più forte, stabilire) e «iudicare» i poteri terreni, laddove essi risultassero corrotti. «Ergo, si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari». Insieme alla supremazia papale sui re, si fissa allora una struttura verticistica interna al ceto ecclesiastico e si proclama l'assoluta insindacabilità del pontefice, giovandosi dell'ambiguo passo paolino «spiritualis homo iudicat omnia, ipse

autem a nemine iudicatur». L'autorità del papa, che giudica senza essere giudicato, è tanto elevata che, pur essendo conferita ad un uomo, può essere qualificata «divina». Resisterle equivale ad opporsi a Dio, osserva Bonifacio attribuendo a sé un passo della *Lettera ai Romani* che, invero, era stato scritto per raccomandare la sottomissione all'Impero. «Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis». Formula dogmatica che suona dura come un'ingiunzione, ma che a ben vedere è mutuata dal *Contra errores Grecorum* dell'Aquinate e ribadisce il principio *Extra ecclesiam nulla salus* del Lateranense IV⁵³.

La bolla scatenerà, sin da subito, un'accesa polemica intellettuale tra curialisti e regalisti⁵⁴. Nell'aprile 1303 papa Caetani approva l'elezione di Alberto d'Asburgo, riconoscendogli la precedenza su tutti i re della terra ma, al contempo, richiamando la metafora del sole e della luna per precisare che l'Impero vive di luce riflessa e che, qualora volesse, Roma potrebbe sottrarlo ai tedeschi come già fece coi greci⁵⁵.

Con la *Unam Sanctam* e la prospettiva ierocratica di Bonifacio abbiamo, dunque, il penultimo fulgore dell'universalismo medievale: dopo, non resterà che la strada impervia del conciliarismo. Eppure, proprio in questo testo così pregno di sacralità, si coglie un riflesso di ciò che sarà la modernità politica: il pluralismo vivace che era sorto all'ombra dei due poteri universali è già concettualmente ricondotto ad un principio unico, un vertice dotato di potere assoluto che tende a svuotare quello dei subordinati, negando loro originarietà e margine di manovra. È forse vero che lo Stato moderno nasce nell'incubatore burocratico della curia romana, non meno che nelle pretese di sovranità dei re francesi⁵⁶.

⁵³ Bolla *Unam Sanctam*, in *Extravagantes communes*, 1.8.1.

⁵⁴ R. W. e A. Carlyle, *Il pensiero politico*, cit., pp. 417-467.

⁵⁵ J. Schwalm (cur.), *MGH. Legum, IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. IV, parte I, Hannoveræ-Lipsiæ 1906, pp. 138-141. Del resto, negli anni precedenti, la curia romana si era interrogata sull'opportunità di una *translatio imperii ad Gallos*: il peggioramento dei rapporti tra Bonifacio e Filippo sembra legato, almeno in parte, al tramonto di questa prospettiva: B. Pio, *Bonifacio VIII e la corte tedesca*, in *Bonifacio VIII. Ideologia*, cit., pp. 199-219. La metafora era già stata impiegata da Innocenzo III nella decretale *Solita* (X.1.33.6), ma paradossalmente indirizzata all'imperatore di Costantinopoli di cui, adesso, si nega il rango imperiale. Cfr. O. Hageneder, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M.P. Alberzoni e G. Ingegneri, Milano 2000, pp. 33-43. Pur di ottenere l'agognato riconoscimento, Alberto accetta passivamente le pretese teoriche e politiche di Bonifacio, disinteressandosi del governo del *Regnum Italia* a tutto vantaggio del papa: è per questo che nel canto VI del *Purgatorio* Dante si scaglia contro il monarca negligente, deplorando la miseria in cui versa il giardino dell'Impero.

⁵⁶ H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, I. *Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998,

3. *L'idea di Dante*

Frutto di convinzione o di convenienza strategica, le parole di Bonifacio ai legati asburgici riconoscono la specificità della funzione imperiale: in quella occasione, il Papa non manca di rimproverare la superbia francese e, addirittura, fulmina la scomunica contro chiunque osi negare la subordinazione dei principi a cesare. Nell'epoca in cui si andava forgiando la massima per cui *rex in regno suo superiore non recognoscens imperator est*⁵⁷, l'idea di un potere politico apicale è ancora viva. La discesa di Enrico VII la alimenta ulteriormente, suscitando entusiasmo per il ritorno di un imperatore nella Penisola. È in questo clima, probabilmente tra il 1312 ed il 1313, che viene redatta la *Monarchia*⁵⁸.

Scopo dell'Autore è fornire un supporto teorico al ristabilimento della supremazia imperiale, la cui continuità col mondo antico non è posta in discussione. Impero significa Roma e Roma significa universalità. A lungo ospite dei più fermi sostenitori della causa ghibellina, gli Scaligeri, questo guelfo *sui generis* sublimerà le sue convinzioni nei versi del *Paradiso*, quando farà pronunciare a Giustiniano una memorabile tirata antifrancese⁵⁹. Il tono, nel trattato, è più pacato ma altrettanto vigorosa è la tesi di fondo: entrambi i poteri discendono direttamente da Dio, che li ha stabiliti in vista di un fine specifico. Se la Chiesa dovrà condurre gli uomini alla beatitudine celeste, compito dell'Impero sarà provvedere alla beatitudine terrena. L'etica aristotelica individuava lo scopo della vita umana nell'*εὐδαιμονία*, che si risolve nella piena realizzazione dell'uomo e, dunque, nella virtù e nella conoscenza. A questa felicità mondana, Tommaso ha affiancato la felicità celeste, quella visione beatifica che è scopo precipuo per il quale Dio ha creato l'uomo⁶⁰. L'uomo, infatti, è contraddistinto

pp. 128-135.

⁵⁷ Concetto sviluppato dai giuristi francesi, ma coniato in ambito canonistico: S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato. Imperium spirituale, iurisdictio divisa, sovranità*, Milano 1951.

⁵⁸ Propende per questa datazione anche D. Quaglioni, *La Monarchia, l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in G. Petralia-M. Santagata (curr.), in *Enrico VII*, cit., pp. 323-335. Si tratta, comunque, di una *vexata questio* e non è mancato chi la vorrebbe composta nel 1308 o nel 1317: P. G. Ricci, *Monarchia*, in *Enciclopedia dantesca*, cit., (https://www.treccani.it/enciclopedia/monarchia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/).

⁵⁹ «E non si creda che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli»: D. Alighieri, *Divina commedia*, cit., III. *Paradiso*, canto VI, p. 358.

⁶⁰ Aristotele, *Etica nicomachea*, Milano 2001, lib. X, cap. VIII; T. d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Taurini 1961, lib. III, capp. XXV e XXXVII.

da due *partes essentielles*, corpo ed anima, ciascuna indirizzata ad un fine specifico. Contemplare la Verità è scopo ultimo e superiore, ma ciò non toglie che anche la gioia terrena possa essere legittimamente ricercata. Recuperando lo Stagirita, il Teologo ha riconosciuto la dignità del temporale, in un Medioevo che aveva conosciuto il *contemptus mundi* e l'invadenza ierocratica. Dante ha assimilato perfettamente questa lezione tomista⁶¹.

Il trattato offre subito una definizione: «Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur»⁶². Per dimostrarne la necessità, viene dunque impostato un sillogismo: fine dell'umanità è attuare la «potentia intellectiva», quella facoltà razionale che la distingue da cose e animali, ma, per farlo, occorre vivere in pace. Solo l'Impero, che riunisce l'umanità frammentata in regni e città, può assicurare la «pax universalis»⁶³:

quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi (...) nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum (...) ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc Monarcha sive Imperator dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium⁶⁴.

Certo, si potrebbe immaginare un ordine fra le singole parti che non implichi un ordine al tutto, ma questo non garantirebbe il conseguimento del fine; l'«ordo partium ad aliquod unum» sarà dunque migliore rispetto all'«ordo partium inter se», anche perché lo ricomprende⁶⁵. A questo punto, le parole del Fiorentino toccano proprio quel concetto di *unitas* che è centrale nella bolla di Bonifacio; dalla stessa premessa teologico-politica, però, scaturisce una conseguenza ribaltata. Il garante dell'unità degli uomini è l'imperatore ed è proprio lui il tramite con Dio:

humana universitas est (...) quoddam totum ad regna particularia et ad gentes (...) et est quedam pars ad totum universum (...) Sicut ergo inferiora humane universitatis, bene respondent ad ipsam, sic ipsa bene dicitur respondere ad suum totum;

⁶¹ Lo manifesterà apertamente al termine del trattato. «Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat (...) beatitudinem scilicet huius vite (...) et beatitudinem vite eterne»: D. Alighieri, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, Milano 2015, lib. III, cap. XV, p. 498. Sull'approccio filosofico di Dante e sulle sue ascendenze, cfr. A. Ghisalberti, *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Milano 2001; E. Gilson, *Dante e la filosofia*, Milano 2010.

⁶² D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. I, cap. I, p. 2-12.

⁶³ Ivi, lib. I, cap. III-IV, pp. 25-48.

⁶⁴ Ivi, lib. I, cap. V, pp. 49-56.

⁶⁵ Ivi, lib. I, cap. VI, pp. 59-60.

partes enim bene respondent ad ipsam per unum principium tantum (...) ergo et ipsa ad ipsum universum sive ad eius principem, qui Deus est et Monarcha, simpliciter bene respondet per unum principium tantum, scilicet unicum principem⁶⁶.

Una tesi che poteva suonare quantomeno ardita (e forse la *Monarchia* sarà a lungo osteggiata da Roma più per tali affermazioni di principio che per la sua stretta valenza politica). Dante rincara la dose: la condizione ottimale per il genere umano richiede la somiglianza a Dio, ma Dio è uno ed il genere umano potrà essere uno solo se assoggettato ad un solo principe.

Et cum celum totum unico motu, scilicet Primi Mobilis, et ab unico motore, qui Deus est, reguletur in omnibus suis partibus (...) humanum genus tunc optime se habet, quando ab unico principe tanquam ab unico motore, et unica lege tanquam unico motu, in suis motoribus et motibus reguletur⁶⁷.

L'imperatore della terra è specchio del Signore dell'universo. Per inciso, Dante sostiene la necessità di una legge comune che, nel concreto, non può che essere quella romana.

Alquanto provocatorio sarà sembrato l'argomento per cui l'imperatore è giudice supremo, capace di dirimere le controversie tra re pariordinati proprio in virtù della sua superiorità. «Par in parem non habet imperium»: senza il monarca, le dispute resterebbero irrisolte e non resterebbe che la forza⁶⁸. Sarà il grande rovello del sistema di Vestfalia, e Dante coglie indubbiamente nel segno. L'argomento del *summus iudex* era in effetti diffuso nella pubblicistica filoimperiale, sebbene a questa altezza cronologica la capacità effettiva di imporre una sentenza appaia piuttosto scarsa, almeno fuori dai territori tedeschi. Sempre più spesso, i principi europei preferiscono ricorrere all'arbitrato – e più raramente al giudizio – del papa⁶⁹.

Da cristiano, l'Autore crede che senza giustizia non possa esservi pace; sarà perciò necessario un monarca che dirima le liti «sive mediate sive inmediate». E questi non potrà essere che l'imperatore, che governando su tutto il mondo non è affetto da cupidigia: «Monarcha non habet quod possit optare: sua nanque iurisdictio terminatur Oceano solum». Non ha nemici, perché ama ed è amato: disinteressato ed imparziale, egli incarna la giustizia⁷⁰. È un discorso tacciabile

⁶⁶ Ivi, lib. I, cap. VII, pp. 61-64.

⁶⁷ Ivi, lib. I, cap. IX, pp. 69-72.

⁶⁸ Ivi, lib. I, cap. X, pp. 74-78.

⁶⁹ C. Focarelli, *Introduzione storica al diritto internazionale*, Milano 2012, pp. 157-159.

⁷⁰ D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. I, cap. XI, pp. 78-104. È peraltro rilevante che, in questa sede, Dante non definisca il potere imperiale in termini di *dominium mundi* ma di *iurisdictio*. Nel cap. X del lib. III parlerà, però, di un *superior dominium* indivisibile ed inalienabile. La formula

di ingenuità, ma il punto è che Dante non ragiona secondo l'ottica del realismo moderno. Nel fare teoria politica, il suo punto di osservazione è ancorato saldamente all'idea di Impero. D'altra parte, il costituzionalismo medievale ha elaborato almeno tre antidoti contro il malgoverno: pluralismo istituzionale, autonomia del giuridico e, alla peggio, resistenza. Senza dimenticare che il ceto aristocratico è, per definizione, chiamato a bilanciare gli eccessi del re⁷¹. Dante non si preoccupa che il suo monarca possa rivelarsi ingiusto perché, semplicemente, la monarchia ingiusta non esiste: e già divenuta tirannia. Un conto è l'essenza dell'imperatore, un conto la sua eventuale non *existentia* (evidentemente, la questione è impostata in modo radicalmente diverso dalla moderna distinzione tra *Sein* e *Sollen*)⁷².

La contrapposizione aristotelica tra forme di governo buone e corrotte torna nelle pagine dantesche. Il criterio discretivo risiede nella libertà, il grande dono che Dio ha concesso agli uomini. Le «*politiae obliquae*» – anche se mascherate da democrazia – «*in servitute cogunt genus humanum*»; quelle buone, invece, si pongono al servizio dei sottoposti. «*Non enim cives propter consules nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives et rex propter gentem*». Sennonché, il miglior garante della *libertas* è proprio il monarca, «*minister omnium*» che vigila sulla rettitudine dei «*politizantes*» che potrebbero farsi padroni⁷³.

Libertas, nel Medioevo, non è sinonimo di libertà negative ed individuali. È anzi parola che si declina volentieri al plurale, con riferimento alle prerogative comunali o di ceto. L'Impero di Dante non è affetto da statalismo centralizzatore ma, al contrario, nutre le più svariate autonomie secondo una logica che si può ben dire sussidiaria:

cum dicitur humanum genus potest regi per unum supremum principem, non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscunque municipii ab illo uno immediate

dominus mundi, che si ritrova nel *Corpus* giustiniano, aveva fatto discutere già Bulgaro e Martino: si riferiva ad una supremazia meramente politica o comportava anche un dominio eminente sui beni? Cfr. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1960, pp. 194-198; P. Bellini, «*Dominus totius mundi*». *L'imperatore dei romani e i popoli estranei al popolo romano (sec. XII-XIV)*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Napoli 1986, pp. 247-272.

⁷¹ M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna 1999, pp. 29-70.

⁷² Stesso discorso vale per il comando ingiusto, che non può essere considerato *ius*. «*Divina voluntas sit ipsum ius. Et iterum ex hoc sequitur quod ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum, ius ipsum sit*»: D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. II, cap. II, pp. 166 e 168.

⁷³ Ivi, lib. I, cap. XII, pp. 104-118

prodire possint (...) Habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet: est enim lex regula directiva vite (...) Sed sic intelligendum est: ut humanum genus secundum sua comunia, que omnibus competunt, ab eo regatur et comuni regula gubernetur ad pacem⁷⁴.

Il bene è dunque nell'unità del molteplice, il peccato nella divisione. La *concordia*, bene di assoluto valore per l'umanità, non è altro che un moto uniforme di volontà convergenti. «Sed hoc esse non potest nisi sit voluntas una, domina et regulatrix omnium aliarum in unum»: la volontà in questione è quella dell'imperatore⁷⁵.

Pax, iustitia, libertas e concordia: nel libro primo, Dante ha individuato quei dolci frutti che rendono la monarchia non solo auspicabile ma logicamente necessaria. Una monarchia qualitativamente diversa rispetto ai *regna* che la compongono, perché più votata all'armonizzazione che non all'amministrazione.

Se il primo libro si fonda su argomenti prettamente filosofici, nel secondo Dante si avvale anche della storia per dimostrare la legittimità del potere romano, l'unico che possa dirsi *Imperium*. È la storia, infatti, a testimoniare i trionfi di un popolo che ottenne il primato non tramite la *violentia armorum* ma per un preciso disegno della Provvidenza. Diversi episodi dimostrano la benevolenza divina verso la più nobile delle genti, la cui ascesa fu favorita anche attraverso i miracoli. Riemerge così il mito antico della missione di Roma, volta ad instaurare la pace per mezzo del diritto. «Tu regere imperio populos, Romane, memento: hae tibi erunt artes, (...) pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos», aveva profetizzato Anchise ad Enea, in un altro memorabile viaggio nell'oltretomba⁷⁶. Sono le gesta disinteressate che accompagnarono quella mirabile espansione a provare l'eccellenza del popolo romano, che perciò merita l'impero *de iure*.

Quicumque bonum rei publice intendit finem iuris intendit. Si ergo Romani bonum rei publice intenderunt, verum erit dicere finem iuris intendisse. Quod autem romanus populus bonum prefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate summota que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret (...) ergo romanus populus subiciendo sibi orbem cum iure hoc fecit, et per consequens de iure sibi ascivit Imperii dignitatem⁷⁷.

⁷⁴ Ivi, lib. I, cap. XIV, pp. 126-136.

⁷⁵ Ivi, lib. I, cap. XV, pp. 136-146.

⁷⁶ P. Virgilio Marone, *Eneide*, Torino 1989, lib. VI, vv. 851-853, p. 250.

⁷⁷ D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. II, cap. V, pp. 204-232.

Per fugare le obiezioni dei suoi avversari, Dante si appella al giudizio di Dio: quanti altri popoli dell'antichità hanno mirato all'Impero? Come una sorta di duello giudiziario, la riuscita dei romani prova la volontà del Cielo e non va posta in discussione⁷⁸. D'altra parte, è Cristo stesso ad aver implicitamente attestato la piena legittimità di quel potere. Vissuto durante la *pax romana*, Egli è nato sotto il censimento indetto da Augusto ed è morto per sentenza emessa da Pilato. La sua esistenza terrena è dunque segnata dall'aver assolto gli obblighi della legge romana, cosa che non avrebbe fatto se essa fosse infondata. È brillante l'argomento teologico addotto per inferire l'universalità dell'Impero di Roma: se il peccato di Adamo si riversò sull'umanità intera, era necessario che venisse soddisfatto tramite un castigo inflitto da chi avesse giurisdizione su di essa. Dante sviluppa la riflessione soteriologica del *Cur Deus homo?* di Sant'Anselmo, mutuandone il concetto di redenzione come espiazione.

Punitio non est simpliciter pena iniuriam inferenti, sed pena inflictā iniuriam inferenti ab habente iurisdictionem puniendi; unde, nisi ab ordinario iudice pena inflictā sit, punitio non est, sed potius iniuria (...). Si ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, illa pena punitio non fuisset. Et iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Christi portantis dolores nostros⁷⁹.

È per questo che re Erode rimise Gesù a Pilato, rifiutandosi di processarlo. Egli agiva inconsapevolmente; ma la Provvidenza non volle che un re particolare giudicasse il Redentore, essendo opportuno che lo facesse colui che rappresentava l'Impero.

Ciò assodato, resta da affrontare la questione più spinosa: il monarca dipende immediatamente da Dio o dal suo vicario? L'Autore conosce l'*identikit* dei suoi principali avversari: «Sunt (...) quos decretalistas vocant, qui, theologie ac philosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus, quas profecto venerandas existimo, tota intentione innixi, de illarum prevalentia (...) sperantes, Imperio derogant». Costoro ignorano la differenza tra le scritture *ante Ecclesiam* (i due Testamenti), *cum Ecclesia* (i concili ed i dottori più ispirati) e *post Ecclesiam* (le decretali). Dante non disconosce l'importanza di queste ultime ma mette in guardia dal sopravvalutarle: un conto il valore della legge divina, un altro il ruolo di quelle leggi canoniche che l'Autore definisce polemicamente «traditiones». L'errore dei farisei non consisteva, forse, nel sopravvalutare il precetto umano

⁷⁸ D. Quaglioni, *Fra teologia e diritto. Pace e guerra giusta nella Monarchia*, in A. Casadei (cur.), *Lecture classensi*, LVIII. *Dante e le guerre: tra biografia e letteratura*, Ravenna 2020, pp. 27-44.

⁷⁹ D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. II, cap. XI, pp. 306-316.

al punto da offuscare quello divino⁸⁰?

Dante comincia così a smontare i tradizionali argomenti scritturistici posti a fondamento della supremazia papale sull'Impero. Primo fra tutti, l'allegoria dei due astri, il sole e la luna, creati da Dio nello stesso giorno ma con funzioni e dignità differenti, tanto che il secondo deriverebbe la sua luce dal primo: «arguunt quod, quemadmodum luna, que est luminare minus, non habet lucem nisi prout recipit a sole, sic nec regnum temporale auctoritatem habet nisi prout recipit a spirituali regimine». Ma com'è possibile attribuire un senso figurale a quel passo, se al quarto giorno l'uomo non era stato ancora creato⁸¹? Né le due spade che Pietro presenta al Maestro si riferiscono ai due poteri: rileggendo il brano evangelico, si scopre che Gesù s'era rivolto a tutti gli apostoli, raccomandando l'acquisto di una spada ciascuno per preannunciare le future persecuzioni. Da un punto di vista allegorico, le due spade raffigurano le opere e le parole di Cristo, inevitabilmente divisive. Le tesi avverse risultano, a ben vedere, l'esito di un cattivo modo di interpretare la Bibbia.

Il fondamento della Chiesa è Cristo, quello dell'Impero è lo *ius humanum*; entrambe le istituzioni non possono contravvenire al proprio fondamento.

Sed contra ius humanum esset, si se ipsum Imperium destrueret. Cum ergo scindere Imperium esset destruere ipsum, consistente Imperio in unitate Monarchie universalis, manifestum est quod Imperii auctoritate fungenti scindere Imperium non licet.

Costantino non aveva alcun diritto di alienare un potere che gli preesisteva da un punto di vista logico e cronologico. E qui, Dante impugna tacitamente il discorso dell'*Unam Sanctam*, che mostra di considerare una di quella traditiones da ridimensionare: «Si ergo aliquae dignitates per Constantinum essent alienate, ut dicunt, ab Imperio, et cessissent in potestatem Ecclesie, scissa esset tunica inconsutilis, quam scindere ausi non sunt etiam qui Christum verum Deum lancea perforarunt»⁸².

Anche l'argomento della *reductio ad unum* viene confutato. I curialisti sostengono che «omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium que sub illo genere sunt (...) Et cum summus Antistes et Imperator sint homines (...) oportet quod reducantur ad unum hominem». Invero, non c'è bisogno di sottoporre l'uno all'altro: in quanto uomini, entrambi saranno ricondotti «ad optimum hominem», l'idea di uomo che, in fondo, è Cristo stesso; in quanto papa ed imperatore, «reduci habebunt ad aliquod unum in quo

⁸⁰ Ivi, lib. III, cap. III, pp. 332-352.

⁸¹ Ivi, lib. III, cap. IV, pp. 354-382.

⁸² Ivi, lib. III, cap. X, pp. 430-454.

reperiatur ipse respectus superpositionis absque differentialibus»: e cioè all'Onnipotente⁸³. Entrambe le autorità dipendono, dunque, direttamente dall'Alto, ed entrambe sono parimenti da ritenersi «dona Dei», come asseriscono i legisti⁸⁴. Il papa non esercita un potere temporale nei riguardi dell'imperatore né glielo conferisce, perché «nemo potest dare quod suum non est»⁸⁵. E così, come il conclave non fa che manifestare la scelta divina, così anche il collegio dei sette elettori non fa altro che dar voce alla Provvidenza.

Legittimata la monarchia in ragione della beatitudine terrena, fine degno di essere perseguito per diretta ordinazione divina, verrebbe da concludere che l'imperatore gode di totale autonomia dal pontefice. Eppure, è proprio nelle ultime righe del trattato che l'Autore spariglia le carte, riaprendo la questione e lasciandola sospesa in una sconcertante indeterminatezza. «Cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur», ne consegue che «in aliquo» Cesare deve soggiacere a Pietro, usandogli la stessa reverenza filiale che il primogenito deve al padre; così, la luce della grazia paterna gli consentirà di irradiare il mondo in modo più virtuoso⁸⁶. Tutta la laicità di Dante, evidentemente, s'incaglia nel perimetro di una cultura medievale che è, comunque, intrinsecamente cristiana e non ammette separazioni.

4. *Riflessioni conclusive*

Nel maneggiare fonti usitate e ricostruire fatti noti, avvertivo il rischio di ripercorrere un sentiero già battuto da altri. Mi sembra, tuttavia, che la fatica non sia stata vana, perché consente quantomeno di inquadrare meglio le ragioni di un antagonismo celeberrimo ma sovente equivocato.

Il dissidio tra Dante e Bonifacio, a ben vedere, non è frutto dell'antipatia personale (i due si conobbero appena: troppo alta, nei primi anni del Trecento, la levatura politica del Caetani rispetto a quella dell'Alighieri) né della diversità

⁸³ Ivi, lib. III, cap. XII, pp. 458-470.

⁸⁴ Nov. 6pr. Si chiede allora la gl. *Utraque*: «Cur ergo mater imperij dicitur ecclesia (...) cum magis soror sit? Respondi: illum dicit ratione dignitatis, scilicet quod res divinæ digniores sunt (...) idem tamen principium habent (...) et parum differunt». Conclude la gl. *Conferens generi*: «Ergo apparet quod nec papa in temporalibus nec imperator in spiritualibus se debeant immiscere».

⁸⁵ D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. III, cap. VII, p. 404. Sul punto, cfr. D. Quaglioni, «*Nemo potest dare quod suum non est*». *La legittimazione del potere nella Monarchia di Dante*, in A. Ridolfi (cur.), *Ratio practica e ratio civilis. Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Pisa 2016, pp. 105-117.

⁸⁶ D. Alighieri, *Monarchia*, cit., lib. III, cap. XVI, pp. 494-516.

caratteriale (i due, per orgoglio, caparbieta e consapevolezza, si somigliavano addirittura) né tantomeno per la presunta simonia del Pontefice (quale recriminazione migliore contro un prete in carriera?). Ha certamente a che fare con l'operato politico di entrambi, ma sarebbe riduttivo farne una questione di interessi pratici. Il punto del contendere sta nella loro inconciliabile teologia politica, che muove da presupposti analoghi per giungere a conclusioni contrarie. Il pur devoto Dante non si preoccupa che la *Unam Sanctam* – nella sua interezza o per determinate proposizioni – possa avere valore di definizione dogmatica e, pertanto, vincolante⁸⁷. Infatti, data l'invalidità dell'elezione, segue che tutto l'operato del falso pontefice va respinto *tamquam non esset*: e ciò gli consente di contestarne persino gli assunti teorici.

Si tratta, comunque, di due teologie politiche assolutamente medievali: sarebbe anacronistico incensarne la modernità ed esaltarne improbabili precorriti, che peraltro non renderebbero loro giustizia. Essere medievali, però, non significa recare quel difetto di razionalità che solitamente è affibbiato a questa epoca così imbevuta di senso del sacro. Tutt'altro: date le loro indubitate premesse metafisiche, entrambe le teorie si svolgono in modo perfettamente conseguente, con un uso finanche parossistico del sillogismo. Né si può dire che il loro messaggio sia del tutto inattuale perché, come tutte le grandi voci che vengono dal passato, anche queste interrogano il presente ponendo problemi che non possono dirsi completamente irrilevanti: la questione dell'ordine internazionale, ad esempio, resta indubbiamente aperta.

I due poteri universali hanno duellato per secoli al fine di ottenere il sopravvento. E questa, probabilmente, è stata la causa prima del reciproco indebolimento, sino al collasso del Cinquecento. Eppure è proprio negli interstizi aperti dall'alterco continuo, avviato nell'età gregoriana e proseguito per secoli, che è germinata la libertà dell'Europa: una libertà che, nonostante tutto, si è difesa dagli opposti estremi della ierocrazia e del cesaropapismo, evitando il pericolo della 'norma ad una dimensione'⁸⁸. Limitandosi vicendevolmente, loro malgrado hanno permesso che il precetto evangelico «Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo»⁸⁹ potesse operare, costruendo una civiltà dove

⁸⁷ Nel terzo decennio del secolo scorso, in un articolo carico di nostalgia che rivendicava al pontefice la *potestas indirecta in temporalibus*, il fondatore dell'Università cattolica difendeva a spada tratta l'*Unam Sanctam* ma riteneva che l'unica parte dogmaticamente vincolante fosse costituita dall'affermazione finale per cui «subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ (...) omnino esse de necessitate salutis»: A. Gemelli, *L'unità del mondo cristiano nel Medio Evo*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XVI (1924), pp. 345-355.

⁸⁸ Si fa riferimento ai problemi e alle categorie proposti da P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, pp. 480-485.

⁸⁹ Mt XXII, 21.

la legge della coscienza e quella delle azioni esterne non si identificassero in un monismo totalitario.