



[in Quaderni del Liceo Scientifico Statale "Cosimo De Giorgi", Lecce 2013, pp. 157-166].

Traccia per un percorso didattico interdisciplinare

La crisi della prospettiva ierocratica: Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro

Il 18 novembre 1302 Bonifacio VIII emanava la bolla *Unam Sanctam*. Era il momento più acuto dello scontro con Filippo IV di Francia. La prospettiva ierocratica doveva confrontarsi non con un altro potere universale, com'era accaduto in passato, bensì con un semplice re. La formula secondo la quale , andava incontro alla sua prova forse più drammatica: quella della . Come scrisse Giorgio Falco: .

In effetti, di lì a qualche anno la volontà ierocratica di Bonifacio VIII avrebbe mostrato tutta la sua debolezza sotto i colpi di forze avverse di varia natura. Per un verso, c'erano i francescani "spirituali" e frange ereticali degli "apostolici"; dall'altra le famiglie degli aristocratici romani avverse a quella dei Caetani, di cui era espressione lo stesso Bonifacio. Quest'ultimo terreno di scontro fu particolarmente rilevante. Proprio la capacità del papa di gestire le tensioni e i conflitti interni all'aristocrazia romana, costituiva il punto di forza che lo metteva in condizione di affrontare i conflitti esterni. Si capisce quindi come lo schiaffo di Anagni, l'affronto di Sciarra Colonna a Bonifacio VIII, fu non la causa ma il sintomo di un'incapacità del papato di garantire un equilibrio interno e quindi a gestire i conflitti esterni. Ciò mentre lo scenario politico della Penisola e dell'Europa si faceva quanto mai complesso.

Dopo la morte dell'imperatore Enrico VII, gli elettori tedeschi si divisero tra Federico d'Austria (19 ottobre 1314) e Ludovico di Wittelsbach, duca dell'Alta Baviera (detto Ludovico IV il Bavaro, 20 ottobre 1314). Il 25 novembre 1314 avvenne, infatti una duplice incoronazione: ad

Aquisgrana, luogo tradizionale, quella di Ludovico; a Bonn quella di Federico. Ambedue i contendenti si rivolsero al nuovo papa Giovanni XXII (1316-1334), il quale, però, per evitare che Roberto d'Angiò diventasse troppo forte in Italia e pensando a un contenzioso con la Francia che avrebbe indebolito l'Impero, lo dichiarò vacante, avocando a sé la sua amministrazione e proibendo l'invio di un vicario. Ludovico il Bavaro lasciò ben presto intendere di non essere disposto a sottomettersi alle decisioni di Giovanni XXII e quando, il 28 settembre 1322, prese prigioniero, a Mühldorf, Federico d'Austria, rimase il solo pretendente alla corona imperiale. Nella primavera dell'anno seguente, Ludovico mandò un contingente militare per difendere la Milano ghibellina dei Visconti dall'aggressione del legato pontificio Bertrand du Poujet. Il papa, vedendo naufragare la prospettiva di una immediata vittoria sui Visconti, avviò una politica di ritorsione nei confronti di Ludovico il Bavaro. Con la bolla *Attendentes* dell'8 ottobre 1323, Giovanni XXII accusò Ludovico di usurpare il potere e il titolo di imperatore:

"Prima che l'uno o l'altro dei candidati designati dai principi elettori sia stato approvato o disapprovato dalla Sede apostolica, non è permesso ad alcuno degli eletti di prendere il potere e il titolo di re dei Romani, dato che in quest'intervallo non sono re dei Romani ma eletti come re, e non sono né da nominare né da ritenere come re".

Il papa ammonì inoltre Ludovico per non aver sollecitato l'approvazione papale e per aver appoggiato i Visconti e lo convocò, sotto pena di scomunica, ad Avignone, entro tre mesi, per giustificarsi. .

Dopo lunghe esitazioni Ludovico il Bavaro decise di passare alla lotta aperta e il 18 dicembre 1323 alla Dieta di Norimberga espose le sue ragioni. Dopo aver manifestato la sua fedeltà alla Chiesa e la sua devozione al papa, Ludovico gli contestava il diritto di esaminare il re dei Romani, perché quando questi è eletto da tutti o dalla maggioranza degli elettori ed è incoronato nella sede tradizionale, è re legittimo e tale deve essere ritenuto. Alla scomunica lanciata da Giovanni XXII con la bolla *Urget nos caritas* del 23 marzo 1324, Ludovico replicò con l'appello di Sachsenhausen del 22 maggio, che accusava il papa di creare divisioni tra i fedeli, di voler distruggere l'impero, di fomentare le guerre in Italia invece di stabilire la pace, di calpestare il Vangelo e di essere eretico manifesto, perché negatore della povertà assoluta di Cristo e degli apostoli. Chiedeva, infine, la convocazione di un Concilio per designare il successore di Giovanni XXII. Come si vede, Ludovico ricorre all'accusa di eresia, che già era stata adottata da Filippo il Bello nei confronti di Bonifacio VIII, e che, se comprovata nella sua

fondatezza, poteva consentire ad un Concilio ecumenico di destituire anche il papa. La mossa di Ludovico si intrecciava con la simmetrica lotta che contrapponeva il Papa ai frati minori. Con la bolla

Cum inter nonnullos del 12

novembre 1323, Giovanni XXII aveva messo fine all'acceso dibattito riguardante la povertà di Cristo e degli apostoli, in cui erano particolarmente coinvolti i Frati Minori

[\[1\]](#)

. Egli dichiarò eretica l'affermazione che Cristo e gli apostoli non possedettero nulla, né individualmente né in comune; inoltre condannò come contraria alla fede la tesi che Cristo e gli apostoli non ebbero alcun diritto d'uso, di vendita e di alienazione sui loro beni. Nell'ordine dei Minori si delinearono ben presto due schieramenti: la maggior parte dei frati si sottomise alla decisione papale, mentre gli oppositori più accaniti non tardarono ad allearsi con l'imperatore Ludovico IV il Bavaro. Facevano parte di questo gruppo di dissidenti: Francesco D'Appignano, Michele da Cesena, Guglielmo d'Ockham, Bonagrazia da Bergamo e Francesco d'Ascoli. Nel maggio 1328, fuggiti da Avignone, dove risiedeva la curia papale, avrebbero raggiunto Ludovico prima a Pisa e quindi a Monaco di Baviera. All'appello di Sachsenhausen, il papa rispose con la bolla

Sicut ad curam

dell'11 luglio 1324, in cui dichiarava indegno del regno e dell'impero il duca dell'Alta Baviera, lo scomunicava di nuovo e scomunicava tutti coloro che gli ubbidivano e lo aiutavano; lanciava inoltre l'interdetto su tutte le comunità (città, università e conventi) che gli venissero incontro con aiuto, asilo e consiglio. Lungi dal placarsi, quindi, il conflitto tra il papa e Ludovico il Bavaro si inaspriva sempre più. Il 31 maggio 1327 l'imperatore decise di venire in Italia.

Come testimonia il guelfo Giovanni Villani [\[2\]](#), già

Negli anni di Cristo 1326, nel mese di Gennaio per cagione della venuta del duca di Calavra in Firenze, i ghibellini e' e tiranni di Toscana e di Lombardia e di parte d'imperio mandarono loro ambasciatori in Alemagna a sommuovere Lodovico duca di Baviera eletto re dei Romani, acciocché potessono resistere e contrastare alle forze del detto duca e della gente della Chiesa, ch'era in Lombardia.

Ma fu con la venuta nella penisola che si riaccende furioso lo scontro tra guelfi e ghibellini, come testimonia ancora Villani

“...incontinente, e in quello medesimo tempo si commosse quasi tutta Italia a novitade; e' Romani si levarono a romore e feciono popolo (...) e mandarono loro ambasciatori a Vignone in Proenza a Papa Giovanni, pregandolo che venisse colla corte a Roma, come dee stare per ragione; e se ciò non facesse, riceverebbono a signore il loro re de' romani detto Lodovico di Baviera; e simile mandarono loro ambasciatori a sommuovere il detto Lodovico chiamato bavaro”.

Tuttavia, il senso dello scontro politico che doveva attraversare la penisola era ben diverso: (Proemium, 31).

Dove è abbastanza evidente che S. Tommaso, pur seguendo Aristotele, non pensa che essa è

fine a se stessa, ma che sia mezzo di un fine a essa trascendente, come è detto più esplicitamente altrove (cfr. *Summa theologiae*, I II , q. 91, aa 1-4). Per S. Tommaso *vivere bene*

significa

vevere beate

; sicché, cambiando la natura del vivere, cambia anche il senso del vivere stesso. Ben diverso il ragionamento di Marsilio. Proprio all'inizio del

Defensor pacis

scrive:

(*Defensor pacis*, I, 1).

Dunque, la definizione della legge come precetto coattivo legato a una punizione o a una ricompensa, in funzione del mantenimento della pace, comporta due fondamentali conseguenze: il carattere *positivo* della legge, e dei mezzi coercitivi connessi; ed il carattere funzionale dello Stato, cioè dell'autorità che deve amministrare la legge. Entrambe le conseguenze implicavano, ovviamente, l'esistenza di un principio ordinatore, ovvero di una base di legittimazione, che egli identifica nella . Su questo concetto occorre soffermarsi un momento. L'espressione , o anche , usate da Marsilio richiedono, infatti, di essere precisate, per non incorrere nell'errore di letture anacronistiche o anticipatrici. In quel concetto c'era certamente un'influenza importante di Aristotele che, tra l'altro, identificava la cittadinanza non sulla base del criterio di eguaglianza, bensì su quello discriminante, dell' ' agio' e della ' prudenza', delle 'virtù' che rendevano i cittadini atti all'esercizio degli uffici pubblici, in quanto consentivano di conoscere ciò che giusto e vantaggioso per la comunità. Anche Marsilio adotta un analogo criterio discriminatorio, perché esclude dalla i bambini, gli schiavi, gli stranieri, e le donne. Ma ancor più significativo è il criterio di inclusione che egli segue, che è quello dell'appartenenza sociale, al o alla , cioè un criterio basato sulla dignità derivante dalla funzione sociale che l'individuo esercita all'interno della ' civitas'. D'altra parte, come è stato sottolineato da tanti studiosi, nella teorizzazione di Marsilio c'è un evidente riflesso delle costituzioni statutarie del Comune di Padova che assegnavano il potere legislativo al , espressione della maggioranza dei cittadini, che aveva il potere di nomina del Podestà, con funzioni esecutive. Anche le istituzioni comunali padovane, come tante altre, erano finalizzate .(Vasoli, 587-8) Ma il fatto che Marsilio non anticipi Montesquieu o Rousseau, non toglie nulla alla grandezza della svolta teorica che egli elabora.

Come ha sottolineato soprattutto Gewirth [\[4\]](#), Marsilio rovescia il centro del problema politico: dal 'governo' al 'legislatore'.

(*Defensor pacis*, I, 12, 8)

Senza voler forzare nulla, si può dire che è solo questo il punto in cui Marsilio apre alla modernità ma è proprio su questa centralità del 'legislatore' che si definisce il problema che ha maggiormente impegnato la critica, sia sul versante filologico sia su quello più propriamente interpretativo: quello relativo al celebre concetto di *regnum*, quale possibile base di legittimazione della legge positiva e quindi dello stato che deve gestirla. Alcuni critici hanno osservato che la formula *regnum* è logicamente incompatibile con quella di *oligarchia* o di *aristocrazia*, aprendo così verso una interpretazione del pensiero di Marsilio in chiave se non aristocratica certo oligarchica.

Le difficoltà nascono dal fatto che il concetto è interpretabile sia da un punto di vista immediatamente quantitativo (la parte prevalente in senso numerico), sia dal punto di vista della *potestas* di chi partecipa alla vita pubblica e che, per sapere e capacità, ne può sostenere le sorti con senso di responsabilità. Del resto, Marsilio aveva specificato che la *potestas* andava intesa . Non è una forzatura sostenere che, in piena sintonia col suo tempo, ma con grande coraggio innovatore, Marsilio definisca la legittimazione del potere sulla base di un equilibrio tra il fattore numerico e quello ' qualitativamente' rilevante. Appare perciò ragionevolmente escludibile che la formula della *potestas* possa essere interpretata come governo della *populus*, così come che possa significare, *sic et simpliciter* come governo di ' pochi saggi' o potenti.

Più rilevante è invece chiedersi in base a quale criterio il concetto di *potestas* può essere assimilato a quello di *regnum*. Si può dire che in Marsilio quel criterio assume una doppia valenza: una negativa e una positiva. La negativa consiste nell'esclusione dalla sfera politica della possibilità di perseguire un vantaggio privato; quella positiva, naturalmente opposta alla prima, nella necessità che il potere politico persegua il bene comune.

Occorre partire da qui per affrontare anche l'altro tema, intrecciato con questo, relativo a chi

legittima il potere e chi lo gestisce; tra e . Un problema tanto più complesso perché riflette una divergenza di modello e di prospettiva politica tra la prima e la seconda *dictio* del *Defensor Pacis* , per

non parlare del
Defensor Minor.

Come è noto, nella prima
dictio

del
Defensor pacis

Marsilio pone fortemente l'accento sulla differenza fra , cioè del potere esecutivo, dalla , cioè dalla fonte di legittimazione del potere; mentre nella seconda *dictio*

egli protende manifestamente per l'autonomia del , che lascia prefigurare un modello politico di tipo assolutistico. Per comprendere questa divergenza di prospettive politiche, che si configura come contraddittoria, occorre tener presente il testo di Marsilio:

Ogni tutto, infatti, è maggiore della sua parte, sia nell'azione che nel discernimento; e tale fu indubbiamente l'opinione di Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo VI quando disse: " perciò la moltitudine è giustamente sovrana nelle cose più importanti", cioè, la moltitudine o l'intero corpo dei cittadini o la sua parte prevalente, che egli indica qui con il termine 'moltitudine', dovrebbe giustamente dominare nei riguardi di quelle cose che sono più importanti per la politica>> E poi di nuovo cita direttamente Aristotele che definisce il concetto di *multitudo* identificandolo con quello di popolo : .

E Marsilio commenta:

(*Defensor pacis*, I, 13, 4)

Il rapporto tra lo Stato e la Chiesa

Su questo sfondo Marsilio colloca la sua soluzione del potenziale rapporto tra impero e chiesa: una delle sue preoccupazioni politiche centrali. Come ha scritto Cesare Vasoli [\[5\]](#) : .

D'altra parte, la riflessione di Marsilio su questo terreno è particolarmente innovativa. Egli mette in evidenza come stato e chiesa, se per un verso sono estranei l'uno all'altra, per altro verso sono in stretto rapporto. L'uno e l'altra infatti governano, per così dire, sugli stessi uomini i quali sono al contempo *cives* e *fideles*. In quanto *cives* essi tendono naturalmente alla , cioè al benessere e in questo modo essi occupano i diversi ruoli della 'civitas' banchieri, commercianti, notai, ecc.; in quanto *fideles*, essi partecipano, invece, di una disciplina esclusivamente spirituale, che li orienta alla e che, quindi, li obbliga a trascurare ogni valore mondano. Da un lato la vita presente, dall'altro la vita futura.

Questa, per così dire 'convergenza divergente' di stato e chiesa, il fatto che esse considerino l'individuo in due distinte prospettive, consente a Marsilio di definire non solo il diverso carattere delle due istituzioni, come già detto, ma soprattutto di precisare i rapporti fra esse. Gli individui, in quanto *fideles*, costituiscono un , la , simmetrica e distinta dalla. Egli non identifica la chiesa con la gerarchia o con il sacerdozio, bensì con l'intero corpo dei cittadini che .

Dove, tuttavia, non è tanto la formulazione, abbastanza diffusa, che è importante, quanto il fatto che Marsilio consideri la analogamente alla depositaria del potere di emanare le leggi, quindi la pone come vera e propria base di legittimazione dell'autorità. Dunque, in opposizione ai teorici ierocratici, che sostenevano la , Marsilio affida alla *universitas fidelium* non solo il controllo di tutte le decisioni dell'autorità ecclesiastica, ma le riconosce perfino il potere di deporre il papa. Una volta definita la simmetria tra e emerge tutta la loro inconciliabilità, che inevitabilmente si riverbera come separazione fra chiesa e stato.

La discesa in Italia di Ludovico il Bavaro

Così, mentre divampava la polemica politica e quella religiosa e mentre si avanzavano ardite teorie politiche, l'imperatore, nel marzo del 1327 scende in Italia. A Milano alcuni vescovi di parte ghibellina lo incornano re d'Italia. Giunto a Roma, nel gennaio del 1328, fu accolto da Sciarra Colonna e, dopo aver chiesto, su consiglio di Marsilio da Padova, l'investitura imperiale al popolo romano, fu incoronato in San Pietro proprio dal chi aveva oltraggiato Bonifacio VIII. Le decisioni che ne seguirono furono tanto eclatanti sul piano formale quanto inconsistenti da quello politico: la deposizione del papa di Avignone, l'obbligo per il papa di risiedere stabilmente a Roma, la nomina imperiale di un nuovo papa individuato in Pietro da Cortona, un 'fraticello', emulo di Pietro da Morrone, che prese il nome di Martino V. Ma fu sufficiente che il vicario del duca di Calabria, Filippo di Sangineto, occupasse Pistoia, del cui ducato era stato ufficialmente investito dall'imperatore Castruccio Castracani, perché questi abbandonasse frettolosamente la corte imperiale romana, mostrando così di tenere più alla difesa dei suoi territori che alla causa ghibellina. Era un segnale. In agosto l'imperatore lasciò Roma per Pisa, dove lasciò Martino V al suo destino per rientrare in Germania.

Intanto Giovanni XXII cerca in tutti i modi di farlo destituire. Una nuova elezione da lui incoraggiata e già decisa da alcuni principi elettori non giunge a compimento. Ludovico, in un primo tempo, abdica all'impero (1331) in favore di Enrico di Baviera. Tuttavia gli intrighi di Roberto d'Angiò, i consigli del cardinale Napoleone Orsini e dei frati minori ribelli al papa e passati dalla sua parte, inducono Ludovico a dichiarare il 24 luglio 1334 che non ha inteso rinunciare. Ma c'è di più: la questione della visione beatifica, sollevata da Giovanni XXII negli ultimi anni del suo pontificato, spingono Ludovico e i frati minori del suo entourage a raccogliere una serie di tesi eretiche, da aggiungere a quelle già riscontrate nei testi concernenti la povertà di Cristo e degli apostoli, per intentare un processo teologico contro il papa in un concilio che lo deponga. Ma il 4 dicembre 1334 Giovanni XXII muore.

Nella primavera del 1335, Ludovico avviò trattative diplomatiche col nuovo papa Benedetto XII (1334-1342), per arrivare ad una composizione pacifica del conflitto tra sacerdotium e imperium. Nonostante la grande arrendevolezza dei legati imperiali, i negoziati fallirono a causa delle pressioni esercitate sul papa da Filippo VI re di Francia e da Roberto d'Angiò, che non voleva perdere il vicariato imperiale sull'Italia. La situazione così tesa portò alla dichiarazione di Rhens di tutti i principi tedeschi (eccetto Giovanni di Boemia) del 16 luglio 1338. In essa proclamarono che il re dei Romani, eletto dalla totalità o dalla maggioranza degli elettori dell'impero, non aveva bisogno di alcuna nomina, approvazione, conferma o autorizzazione da parte del papa per amministrare i beni e i diritti dell'impero e per prendere il titolo di re. Nella dieta tenuta a Francoforte nel successivo mese di agosto, Ludovico emanava la costituzione *Licet iuris* (6 agosto 1338), in cui definiva solennemente, dal suo punto di vista, i diritti dell'impero:

Scritto da Franco Martina
Venerdì 25 Ottobre 2013 06:51

"Noi dichiariamo [...] con il consiglio ed il consenso degli elettori e di tutti gli altri principi dell'impero che la dignità e il potere imperiale deriva direttamente da Dio solo, e che secondo gli antichi e provati diritti e tradizioni dell'impero, colui che è eletto re o imperatore dagli elettori dell'impero, all'unanimità o per maggioranza, deve essere considerato ed acclamato, da quel momento e per il solo fatto dell'elezione, legittimo re ed imperatore dei Romani; e che tutti i sudditi dell'impero gli devono obbedienza e che egli ha il pieno potere di amministrare le proprietà e i diritti dell'impero e di compiere tutto ciò che è pertinenza di un imperatore legittimo, senza necessitare dell'approvazione, conferma ed autorità e consenso del papa, della Sede apostolica o di chiunque altro".

Nella primavera del 1339, in una nuova dieta a Francoforte, i principi elettori andarono oltre le loro precedenti dichiarazioni, affermando che il papa non aveva alcun diritto di esaminare il candidato all'impero; che era obbligato a consacrare colui che gli veniva proposto dagli elettori; e che in caso di rifiuto, qualunque altro avrebbe potuto consacrare l'imperatore.

In quei primi decenni del Trecento, dunque, mentre i papi avignonesi combattevano contro l'imperatore le loro ultime battaglie a sostegno delle pretese ierocratiche si andava delineando, come ha scritto Franco Cardini [\[6\]](#) .

BIBLIOGRAFIA

BERTI E. 2003. *Il concetto di 'bene comune' di fronte alla sfida del terzo millennio* , Atti del Congresso Tomista Internazionale, Roma 21-25 sett.

CARDINI F. 1982. *Società italiana e papato avignonese*, Storia della società italiana, Milano vol. VII, pp 251-280.

GARFAGNINI GC. 2005. *Alcune osservazioni intorno al Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, Annali del Dipartimento di Filosofia, Firenze, pp. 33-41.

Gewirth, A.J., 1951. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace. Vol. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York.

IOZZELLI F: 2003. *Atti del Convegno Internazionale su Francesco D'Appignano*, Spolia ,
Giournal of Medieval Studies Roma.

MARSILIO da PADOVA 1324. *Defensor Pacis*, trad.it. A cura di Cesare Vasoli, Torino, 1991.

VASOLI C. 1983. *Papato e Impero nel tardo Medioevo: Dante, Marsilio, Ockham*, Storia delle idee politiche, economiche e sociali, Torino vol.II, pp.543-667.

[1] Padre Fortunato Iozzelli ha tratteggiato lo sfondo storico in cui si inserisce l'adesione di Francesco D'Appignano e dei suoi confratelli, Michele da Cesena e Guglielmo da Ockham alle tesi di Ludovico il Bavaro contro Giovanni XXII. Cfr: Iozzelli 2003.

[2] Cfr.: Vasoli 1983.

[3] Cardini 1982.

[4] Gewirth 1951.

[5] Vasoli 1983.

[6] Cardini 1982.