

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

ALOIS DEMPFF. — *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance.* — München und Berlin, Oldenbourg, 1929 (8.º gr., pp. xv-574).

Questa dotta e molto elaborata opera comprende la storia del pensiero politico e religioso dalle origini cristiane al rinascimento, soffermandosi più a lungo sulla profonda crisi che matura nella prima metà del Trecento. Nell'esaminare i problemi studiati dal Dempf, anche noi vogliamo soffermarci su questo periodo, avendo già parlato, in una recensione della *History of medieval political theory in the West* dei due fratelli Carlyle, delle fasi precedenti degli stessi problemi.

Lo studio del pensiero politico del '300 è uno dei più complessi e intricati che ci offra la letteratura di quel tempo. Sarebbe facile districarsene, come si faceva fino a pochi anni or sono, col trarre in gioco gl'irrigiditi schemi del Papato e dell'Impero, per poi congedarli, al sopravvenire dei comuni, dei principati e dei regni, creazioni dell'età nuova. Le cose stanno molto diversamente. Attraverso le formule ghibelline si fanno strada nuove esigenze che interessano lo stato moderno; e le tesi teocratiche non appartengono necessariamente al passato medioevale, ma esprimono spesso delle tendenze assolutistiche analoghe a quelle che si fanno strada nei principati laici; e le lotte tra il Papato e l'Impero non son mere sopravvivenze dei tempi di Gregorio VII e d'Innocenzo III, ma contengono in germe le antitesi tra lo stato e la chiesa. D'altra parte neppure si può dire che l'assolutismo, in via di prevalere sul costume politico medioevale, rappresenti la vera ed unica novità del tempo; nella vecchia società feudale è racchiuso un embrionale costituzionalismo, che nel trecento comincia ad esser tradotto in un linguaggio razionalistico, ed in questa veste rinnovata appare come una luminosa anticipazione di un futuro ancor lontano. Tale è il senso più riposto delle discussioni sulla posizione dell'imperatore o del principe nello stato, del papa nella chiesa. Questi diversi problemi sono nelle fonti incapsulati l'uno nell'altro; e una narrazione storica che, come quella del Dempf, si raggruppa intorno ai due massimi episodi della vita politica del Trecento, la contesa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII all'inizio del secolo, e quella tra Ludovico il Bavaro e i papi Giovanni XXII e Benedetto XII durante

il quarto decennio, perde in chiarezza e distinzione quel che acquista in evidenza drammatica. Nell'interesse di quella chiarificazione, a me sembra preferibile redistribuire la materia trattata dal Dempf, secondo i diversi problemi, anche a costo di perdere spesso di vista il suo ottimo libro, attingendo direttamente alle fonti.

Per evitare troppi sottintesi, non sarà inopportuno un brevissimo richiamo ai precedenti storici dei problemi da studiare. Fino alla scoperta della *Politica* di Aristotele (nel sec. XIII) le concezioni politiche dell'Occidente s'imperniano sull'intuizione agostiniana dell'origine convenzionale dello stato, dipendente dalla necessità salutare di opporre un *re-medium* alla corruzione della natura umana, per effetto del peccato originale. Residui tenaci di questa veduta si ritrovano anche in scritti posteriori, per es. nella *Monarchia* di Dante; ma alla convenzionalità delle istituzioni politiche (che ha le sue lontane fonti classiche nella dottrina degli stoici) subentra generalmente, col risorto aristotelismo, l'idea dello stato come una realtà naturale e organica. E nell'interpretazione cristiana della filosofia peripatetica, questa natura è stata, come ogni natura, immediatamente predisposta e creata da Dio.

Alla dottrina convenzionalistica si allaccia tutta la prassi, sarei per dire, costituzionale del Medio Evo. Convenzioni o patti definiscono i rapporti tra il popolo e il principe; e poichè il fine del consorzio politico è il riscatto della comunità dal peccato, il principe non ha un proprio potere di domino, ma solo una funzione dipendente dal generale interesse e un'autorità derivata dall'*universitas* dei consociati. La monarchia medioevale è, per definizione, limitata e temperata. Il naturalismo aristotelico, invece, in una coi rinascanti studi del diritto romano che rivelavano nell'imperatore un *dominus*, porta un profondo turbamento in quell'equilibrio semi-patriarcale. Se lo stato è qualcosa di naturale, un organismo, esso ha una distribuzione e una subordinazione di parti, che resiste a qualunque arbitrio e convenzione. Come non è possibile mutare la destinazione degli organi, così è inalterabile la funzione delle parti del consorzio politico. Perfino un pensatore di spiriti liberali come Dante, accetta, ed anzi estende il duro principio aristotelico, che alcuni individui (egli soggiunge anche: alcuni popoli) sono da natura destinati ad essere soggetti e a servire (*subici atque ministrare*) altri a comandare (*principari*). Ed Egidio Colonna, che rappresenta le tendenze più assolutistiche dell'aristotelismo, giustifica quella servitù naturale appunto col concetto dell'organismo, per cui ognuno ha il suo posto assegnato (*sunt ergo aliqui naturaliter domini et aliqui naturaliter servi*); e soggiunge che alcuni uomini stanno ad altri come il corpo all'anima; taluni ancora mancano di prudenza e d'intelletto e debbono essere guidati; questi insipienti, egli non esita a paragonarli alle bestie domestiche. Quindi la figura del principe muta sostanzialmente. In un'anonima *quaestio de potestate papae*, apparsa intorno al 1300, in mezzo al fervore della lotta tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, il *dominus temporalis*

viene considerato, aristotelicamente, come il cuore dell'organismo politico. E già mezzo secolo prima, Giovanni da Viterbo, con reminiscenza romanistica, aveva chiamato il principe *lex animata* e l'imperatore Federico II s'era appropriata quella denominazione nei suoi proclami.

Questo assolutismo rinasce contemporaneamente nella prassi e nelle dottrine politiche; e l'ingegnosità scolastica trova già modo di classificarlo e di catalogarlo, distinguendo, con Tolomeo da Lucca (anonimo continuatore del *De regimine principum* di Tommaso e autore di una *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, scritta intorno al 1230), un regime politico e un regime regale, nel primo dei quali i popoli son governati, da uno o da più, secondo le loro leggi (*ipsorum statuta*), mentre nel secondo il principe governa con una legge che è nel suo cuore. Ed Egidio non dissimula la sua preferenza per il regime regale, elevando il principe al disopra della comune umanità ed attribuendogli un portamento quasi divino (*habitus divinus*). Ma un tale assolutismo non potrebbe sovrapporsi, nella sua crudezza, a una società ancora medievale, tenace custode delle sue tradizioni. Ed è perciò che, col risorgere della dottrina aristotelica e del diritto romano, si fa più viva l'esigenza di dare all'autorità del principe dei contrappesi e dei temperamenti, in cui si adunano le ancor robuste forze di resistenza del precedente costume politico. Già lo stesso Federico II, che si affermava come legge animata, sentiva il bisogno di chiamare a collaborazione, nel preparare i suoi nuovi statuti, il consiglio degli uomini grandi del regno; così, spontaneamente, contemperava la veduta neo-classica e assolutistica della legge come placito regio con quella medievale dell'origine consuetudinaria e semplicemente dichiarativa della legislazione. Più intrinseco all'organicismo statale è poi il limite posto dal carattere stesso delle singole funzioni. È un luogo comune della letteratura del tempo, che, poichè lo stato è una realtà naturale, il principe non possa eccedere la legge di natura; ed è del pari frequente l'invocazione della giustizia, senza cui i regni non sono che grandi ladrocinii e i re si convertono in tiranni.

L'opposizione alla tirannide si fa più vivace, anche negli scritti dottrinali, in questi primordi dell'assolutismo; e — ciò che rivela in essa uno spontaneo e consapevole correttivo — nelle opere stesse dei fautori del regime regio. Le male arti dei tiranni sono state denunciate da Egidio Colonna con un acume che pareggia quello di Machiavelli. Son *cautelae* dei tiranni di ammazzare i propri congiunti, di volere i sudditi ignoranti e ignari, di proibire ogni sorta di associazioni (*sodalitates et congregationes*), sciogliendo quelle già esistenti, di circondarsi di spie (*habere multos exploratores et temptare non latere ipsum quiddam a civibus agitur*); di fomentare guerre, perchè gli uomini più accesi siano allontanati dall'interno e assorbiti dalle cure belliche, sì che non possano ordire macchinazioni; di circondarsi di una guardia straniera; di fomentare dissensi e partiti nel regno, e, appoggiandosi a uno di essi, vessare (*affligere*) l'altro. In questo e in altrettali scritti, sia detto per incidente, è già ap-

parecchiata tutta la materia del *Principe*: basterà che il tono critico e censorio si muti in quello dello spregiudicato osservatore. Il che non è poco; ma non è neppure tutto.

In contrasto col descritto indirizzo organico-assolutistico, noi assistiamo, negli stessi anni, a un risveglio e a un rinnovamento della concezione convenzionalistica tradizionale. Per non indugiarci sui minori, noi vogliamo fermar subito la nostra attenzione sull'esponente maggiore di questo risveglio, Marsilio da Padova, il cui *Defensor pacis*, scritto intorno al 1326, forse non senza collaborazione di Giovanni di Jandun, è il più prezioso documento della letteratura politica fiorita nell'età di Ludovico il Bavaro. È stata ripetutamente notata l'impressionante modernità della concezione marsiliana; ma è non meno degna di rilievo la paradossale verità, che la tesi più moderna è nel tempo stesso quella che ha più profonde radici nel costume politico medievale. Ciò che la fa apparire del tutto nuova è lo spirito razionalistico che l'investe e la penetra, e che libera il nucleo della tesi convenzionalistica dalle incrostazioni che la prassi consuetudinaria del Medio Evo le aveva formato tutt'intorno. Per opera di Marsilio, emerge così, in piena luce, il principio rappresentativo latente e quiescente nei rapporti medievali tra la comunità e il principe. Si afferma nel *Defensor pacis* che l'autorità legislativa risiede nell'universalità dei cittadini, o, come potremmo tradurre con un termine moderno, che la sovranità è nel popolo, avvertendo per altro che il nome, e, in parte, la sostanza stessa della sovranità sono una creazione più recente, a cui molto ha contribuito la prassi delle monarchie assolute. Ma come si esprime la volontà dell'*universitas civium*? Per mezzo della maggioranza numerica (*valentior pars*) che, secondo l'esplicito giudizio di Marsilio, rappresenta l'universale. La giustificazione del potere popolare vien data da ciò, che, qualunque cosa esso decreti, l'individuo non può dolersene, in quanto egli stesso ne fa parte; quindi è portato ad accettarne le decisioni con serenità (*aequo animo*). E, all'obiezione opposta al principio maggioritario, che i molti sono incapaci, e che bisogna lasciare ai pochi esperti il compito di far le leggi, Marsilio risponde: che se pure i sapienti possono legiferar meglio degli indotti, non si conclude da ciò che i primi siano più competenti dell'universalità dei cittadini, nella quale sono inclusi anche i predetti sapienti. E, ad ogni modo, egli suggerisce una opportuna divisione del lavoro per cui gli esperti preparano le leggi e il popolo le approva o le respinge.

Sovranità popolare, rappresentanza, principio maggioritario: sono presenti qui, almeno in embrione, i capisaldi del costituzionalismo moderno. Non manca neppure un accenno alla divisione dei poteri, in una *pars principans*, la legislativa, che sta, come si è detto, nel popolo, e in una parte esecutiva, costituita dal principe. Dove però è da notare che, a differenza dallo stato moderno, il principe in quanto entra in una delle divisioni, è escluso dall'altra: onde si possono ravvisare, nella dottrina marsiliana dei poteri, persistenti tracce del dualismo con cui l'antico diritto

germanico concepiva i rapporti tra il principe e il popolo. Ma il potere di quest'ultimo è per Marsilio preponderante, e si manifesta col diritto di correggere e perfino di deporre il principe.

Dalla politica di Marsilio esula Dio, che nei sistemi medievali era il potere veramente *principans* del consorzio politico; o meglio, è confinato tra le cause remote e generali, mentre alle cause prossime, umane, è lasciato il compito di foggjar lo stato.

Ed insieme col Dio medievale, esula anche il faticoso procedimento dimostrativo degli scolastici, per dar luogo a una forma più rapida e ammodernata. Ma forse, proprio a cagione di tutti questi suoi elementi di modernità troppo immatura, la dottrina di Marsilio non esercitò molta influenza sul pensiero contemporaneo. Il tema allora dominante, nella dottrina e nell'azione, era quello dell'assolutismo monarchico; la tesi marsiliana, per ciò che v'è di nuovo in essa, aspetterà il suo tempo, quando comincerà a delinearsi la crisi della mentalità assolutistica; essa informerà le critiche dei monarcomachi, tra il cinque ed il seicento, ed anche più tardi darà impulso alle dottrine costituzionali e democratiche dell'età nuova.

Abbiamo finora parlato di stato per semplificazione d'indagine; non dimentichiamo però che nelle fonti si parla più spesso d'impero. Il rapporto delle due entità non si lascia fissare da nessuna definizione, perchè è un trapasso genetico quasi insensibile, dal medievale « impero » al moderno « stato ». Nella letteratura fiorita al principio del Trecento, intorno alle contese tra Filippo il Bello e Bonifazio VIII, si tratta effettivamente di stato e non d'impero, perchè i regalisti, Nogaret, Flote, Dubois e gli altri, oppongono al papa le ragioni del re di Francia e non quelle dell'imperatore. E di stato si occupa anche espressamente Marsilio, definendolo come « una pluralità di città o di province contenute sotto un unico regime ». Ma altrove, e specialmente negli scritti numerosissimi composti a favore della causa di Ludovico il Bavaro, si ragiona d'impero. E, dato il carattere per lo più polemico della letteratura politica del tempo, è spiegabile che si parli d'impero, perchè questo soltanto può opporre un'idea egualmente universale alle pretese universali del papato. Ma quanti sono che, sotto quel nome, intendono ed evocano tutto ciò che una volta era in esso racchiuso? Forse solo Dante, profeta nostalgico del passato, che rampogna Alberto Tedesco ed invoca Arrigo VII, e che nella *Monarchia* giunge ad affermare che « *si Romanum Imperium de iure non fuit, Christus nascendo presumpsit iniustum* ».

Ma già lo stesso Dante, nel suo sforzo per rivendicare l'indipendenza dell'Impero dal Papato e quindi per attribuirgli dei titoli autonomi di acquisizione, esprime una tendenza, che gli studi romanistici avevano da tempo cominciato a diffondere, verso la reintegrazione dell'impero nei suoi originari titoli storici e giuridici, distaccandolo dalla sua copia o dal suo prolungamento medievale. Attraverso la figura convenzionale dell'impero, riappare così, a poco a poco, l'antico stato romano. E questo

è generalmente lo spirito dei numerosi scritti sulla *traslatio imperii*, che pullulano tra il '30 e il '40, e che, alla pretesa del papato di arrogarsi il diritto di quella traslazione (effettuata da Leone III nella persona di Carlomagno) oppongono la permanenza inalienabile di esso nel popolo romano e la funzione di mero intermediario del Pontefice.

E sotto l'influsso del rinascendo classicismo, il popolo romano risorge in una specie d'idealizzazione fantastica e romantica, nei proclami del tribuno Cola di Rienzo, che si erige a restauratore dell'impero, e, pur avendo esordito, nella sua opera, a servizio del papa, è portato, dalla logica stessa del suo classicismo, ad un'azione sempre più indipendente, che in breve finirà col travolgerlo. Nel pensiero poi del Petrarca, l'impero romano tende sempre più a ridiventare ciò che era stato originariamente, la *respublica* creata dalla *virtus* dei romani; perdendo il carattere medievale di un'incarnazione escatologica della forma imperiale, provvidenzialmente predisposta da Dio.

Ma questa emergenza dello stato dall'impero non sarà compiuta che mediante una secolare opera di emancipazione delle nuove sovranità territoriali, dentro il Sacro Romano Impero e fuori e contro di esso; ed avrà a questo fine un'influenza decisiva la Riforma, spezzando l'unità religiosa che era stata l'anima del grande istituto medievale.

Un analogo processo si va compiendo nell'interno della Chiesa, con la stessa tendenza a rendere monarchica ed assoluta l'autorità papale. Le contemporanee lotte per la supremazia della Chiesa sull'Impero, in cui s'innestano e in qualche modo si nascondono quelle pretese di dominio, non debbono farci perdere di vista che proprio su di esse batte più forte, nel Trecento, l'accento dell'interesse storico. L'affermazione di Egidio: *Papa potest dici Ecclesia* è nel medesimo tempo l'epilogo degli sforzi tenaci per il primato, compiuti dai grandi papi del medio evo, e il programma del prossimo avvenire. All'attuazione di esso ha collaborato una folta schiera di curialisti, intenta ad estendere fino all'inverso simile il senso della *plenitudo potestatis* accordata da Gesù a Pietro e ai suoi successori, e — compito anche più arduo — a fondare quelle estensioni nella Scrittura.

Ma le resistenze della Cristianità sono state non meno tenaci. Il Ponteficato è troppo chiaramente una funzione spirituale per potersi convertire in un dominio; più di qualunque principato laico, esso è un primato « *ministracionis et servitii* ». D'altra parte, la Chiesa ha una tradizione democratica incancellabile, che, nella lotta contro le usurpazioni papali, trova la sua energica espressione nel più popolare degli ordini monastici, quello francescano. E alleato del demo cristiano è la feudalità ecclesiastica, l'episcopato, le cui prerogative rischiano di essere annullate o diminuite dalla preponderanza papale.

Si spieghi di qui l'accanimento della lotta, che dura ininterrottamente fino al Concilio tridentino ed oltre, ed il cui significato profondamente

religioso e umano è dato dall'attaccamento del popolo alla sua Chiesa, che suscita disperata resistenza contro gli usurpatori. In tempi d'irreligiosità, si potrà accettare con indifferenza che la chiesa diventi cosa del papa o dei preti, ma nei tempi di cui parliamo, essa è ancora la dimora comune dei chierici e dei laici. L'assolutismo papale uscirà alla fine trionfatore della lotta, ma a prezzo dell'unità religiosa della Cristianità, e della secessione protestante; qui, come nei principati laici, la nuova monarchia ha per corrispettivo la divisione e il particolarizzamento degli istituti storici e delle forme della vita.

I maggiori protagonisti della lotta della Chiesa contro il Papato sono nel '300 Marsilio da Padova ed Occam. Il primo ha tracciato nel suo *Defensor pacis*, a fianco di una democrazia laica, che già conosciamo, un analogo e parallelo regime ecclesiastico. Egli nega che il papa o qualunque ministro abbia dominio nella chiesa, ed attribuisce il potere supremo all'*universitas fidelium*, rappresentata dal Concilio generale. E questo non è formato dalle gerarchie ecclesiastiche, investite dall'alto, ma dai delegati della comunità, convocati dal legislatore. E che costoro siano vescovi o ministri, conta per Marsilio ben poco, perchè egli si è dato cura di annullare, sulla traccia della scrittura, ogni distinzione fondamentale tra prete e vescovo e tra vescovo e papa. Anzi, v'è di più: egli ha negato perfino la necessità di una vera mediazione ecclesiastica. La pretesa papale a una *plenitudo potestatis* è da lui naturalmente negata e ridotta soltanto al potere delle chiavi; all'autorità sacerdotale è tolta ogni forza coattiva; e la stessa scomunica è deferita al concilio generale, previo regolare giudizio.

Più abbondanti, diluiti e polemicamente aggressivi sono gli scritti antipapali di Occam, che risentono dell'atmosfera di guerra, fervente intorno a Ludovico il Bavaro. Si prenda il prolisso *Dialogus* o l'*Opus nonaginta dierum* o uno dei trattati inediti, contro Giovanni XXII, pubblicati dallo Scholz, è sempre lo stesso tema ripetuto con mille insensibili variazioni: che il papa non è la Chiesa, che la pienezza della potestà è insussistente nelle cose temporali e limitata in quelle spirituali; che il papa non è *regula fidei*, ma un individuo fallibile, il quale può incorrere in eresia e, come tale, può essere processato e condannato (tranne che a pene infamanti); che al disopra del papa v'è il concilio, la scrittura, l'universale chiesa invisibile. La funzione papale è ricondotta a un ministero istituito nell'interesse dei fedeli e non ad onore o gloria o utilità del papa, *ita ut principatus non dominationis sed ministracionis debet merito appellari*. Se invece il papa avesse avuto da Cristo il potere che rivendica, la legge cristiana sarebbe legge d'intollerabile servitù, mentre è legge di libertà. Importante è, per i prossimi sviluppi, l'insistenza di Occam sulla tesi della superiorità del concilio sul papa; e, per l'indirizzo successivo che prenderà la Riforma, quando le speranze nel concilio saranno deluse, l'affermata priorità della Scrittura. E, ciò che in qualche modo sovrasta la mentalità della stessa Riforma, più grande dei Vangeli

è la vera Chiesa universale, da non confondersi col collegio dei chierici con a capo il papa, ma che comprende i profeti, gli apostoli, i santi e la totalità dei credenti, sulla terra e nel cielo.

Tra questi vari motivi polemici il più attuale, quindi il più efficace nel tempo che noi conosciamo, è quello della supremazia del concilio. Negli scritti di Marsilio e di Occam sono già approntate le armi che saranno usate a Costanza e a Basilea. Un'evidente affinità collega l'indirizzo conciliare nella chiesa con ciò che abbiamo chiamato il sistema rappresentativo dei principati temporali; ed anche qui possiamo ripetere che la tesi più nuova è nel tempo stesso la più antica, cioè il rammodernamento razionalistico di una vecchia consuetudine. Il progresso dal secolo XIV al XV, in rapporto a questo problema, consiste essenzialmente in una ulteriore chiarificazione razionale: alla distanza precisa di un secolo dagli scritti farraginosi di Occam, il 2.^o libro del *De concordantia catholica* del Cusano (1433) non rappresenta di nuovo che la collocazione a foco di un'immagine oscillante e confusa. Era, del resto, tutto quello che occorreva per la traduzione, nei termini della pratica, della tesi conciliare. La sconfitta finale di quest'ultima costituisce, per quel che si è detto, la prevalenza della politica papale sulla religiosità cristiana, o, secondo la felice espressione del Dempf, la vittoria dello « stato » della Chiesa sulla Chiesa stessa.

Abbiamo finora studiato singolarmente l'Impero e la Chiesa e posto in luce gl'interni conflitti che complicano la più appariscente contesa dei due antagonisti. Ci tocca ora di rivolgere a quest'ultima la nostra attenzione. Alla rappresentazione alquanto tipizzata di una perpetua lotta per l'egemonia, gli studi più recenti hanno sostituito una veduta diversa, molto meglio rispondente alla realtà storica, che cioè, salvo in momenti eccezionali, fulgoranti ma efimeri, « il medio evo è rimasto fedele al principio di papa Gelasio, che ognuno dei due poteri, il temporale e lo spirituale, deriva la sua autorità da Dio, e che nessuno dei due ha autorità sull'altro, in materia che appartengono alla sfera di quello ». Il principio gelasiano è stato giustamente chiamato dal Dempf la *magna charta* della libertà della Chiesa; ma, già presente anche prima, se non nella esplicita formulazione, certo nell'interno spirito animatore del Cristianesimo, esso ha servito a rivendicare, contro l'invadente impero romano-orientale, la libertà della coscienza, l'indipendenza dei massimi valori religiosi e umani.

Ora finchè la Chiesa è Chiesa, cioè società dei fedeli, il riconoscimento della sua supremazia spirituale non porta con sè nessuna necessità di conflitto con lo stato e può ben conciliarsi con una subordinazione di essa allo stato nelle cose temporali. Ma la Chiesa porta in sè latente, a sua volta, uno stato, che prende consistenza esteriore coi crescenti acquisti temporali e personalità politica definita con l'emergere, dal seno della società religiosa, di un nuovo monarca, il papa. E con questo nasce l'anta-

gonista del principato temporale: in realtà, non v'è una lotta tra la chiesa e l'impero, ma tra il papato e l'impero. Di qui, gli atti stessi che segnano la progressiva sovrapposizione del papa sulla chiesa, segnano anche l'accendersi delle contese per l'egemonia politica. Analogamente, noi ci spieghiamo perchè gli oppositori del papato si sforzino di abbinare il problema della subordinazione del papa al concilio con la difesa delle ragioni imperiali. Da ogni altro punto di vista riuscirebbe inesplicabile come mai Occam, sceso in campo per « *defendere calamo* » Ludovico il Bavaro, sembri allontanarsi continuamente dal nodo della quistione, opponendo la Chiesa al papa; e, più generalmente, perchè mai un ordine religioso, come il francescano, abbia costantemente parteggiato, dai tempi di Federico II a quelli di Ludovico il Bavaro, per l'impero. Occam e il suo ordine intendevano bene che bisognava combattere il papa nella chiesa, per smantellare una teocrazia ostile all'impero temporale.

Le due tappe storiche della lotta anticurialistica sono costituite, nel Trecento, dal conflitto tra il re di Francia e il papato al principio del secolo, e, alcuni decenni più tardi, da quello tra l'impero e il papato. I due obbiettivi sono diversi. Filippo il Bello ha avuto di fronte un papato ancora potentissimo, uscito vittorioso dalla contesa secolare con gli Hohensaufen; e il suo atteggiamento è stato, contro la tendenza aggressiva delle bolle papali (la *Clericis laicos* del 1296 e l'*Unam sanctam* del 1302), essenzialmente difensivo, mirando a rivendicare la libertà dei laici e l'indipendenza del re di Francia. Ma il disastro di Bonifacio VIII, e la servitù avignonese che l'hanno seguito, hanno reso possibile in un secondo tempo, a un imperatore molto più debole di Filippo, di portar la guerra sul terreno stesso dell'avversario. Solo contro un papato già avvilito potevano aver senso e presa le implacabili requisitorie di Occam, che lo tacciava di eresia, lo paragonava all'Anticristo ed opponeva alla servitù babilonese d'Avignone la vera Chiesa di Dio. E ancora, sull'esempio di Cristo e degli Apostoli, soggetti a Cesare, egli voleva che il papa non fosse esente dalla giurisdizione coattiva dell'imperatore, e confermava questa tesi con la speciosa ragione giuridica che un principe non possa essere privato di un suo suddito per il fatto, a lui estraneo, dell'assunzione di questi al ponteficato. Maggior forza avevano le ragioni storiche, che gl'imperatori del passato, pur avendo favorito costantemente i papi, non si erano mai reputati ad essi inferiori, anzi li avevano tenuti in soggezione, specialmente negli affari mondani. La legittimità dei titoli del potere temporale del papato formava naturalmente una delle questioni centrali del dibattito; ed Occam, pur senza ancora contestare la validità della donazione costantiniana (come fecero più tardi il Cusano e il Valla), si sforzava di restringerne la portata, affermando che essa aveva avuto per oggetto un limitato territorio, e che, ad ogni modo, Costantino con l'effettuarla « *se superiorem in talibus reputavit* ».

Ma la subordinazione del Papa all'Imperatore non significa per gli anticurialisti l'abbassamento della Chiesa e la negazione della priorità dei

suoi valori spirituali di fronte a quelli, di natura mondana, dello Stato. Il rapporto dei due termini è ancora, per Occam, analogo al rapporto tra l'anima e il corpo. Solo che il corpo ha le sue esigenze, spesso indipendenti; e l'anima è anima di un corpo particolare e determinato. In altri termini, negata la *plenitudo potestatis* del papa, che crea pericolose interinfluenze col potere temporale dello Stato, la chiesa ridiventa ciò che è nella sua essenza, una libera comunità senza forza coattiva, che può svolgere la sua opera salutare, sotto la protezione e la difesa dello Stato. Noi vediamo così, che il rapporto papato-impero si muta gradatamente nel rapporto chiesa-stato.

Ma sarebbe prematuro richiedere da Occam e da Marsilio un'intuizione precisa di questo rapporto; basti dire che verso di esso, come una meta ancora lontana, è decisamente indirizzata la loro opera; e che, ciò che più tardi sarà chiamato giurisdizionalismo, non è del tutto estraneo alle loro aspirazioni.

Un ultimo punto ci resta da considerare, per togliere ai risultati della nostra indagine un'apparenza contraddittoria. Abbiamo detto che la vittoria della Chiesa sul Papato (o sullo Stato della Chiesa) è per gli anticurialisti il mezzo efficace per assicurare il trionfo dell'Impero. Non si dovrebbe allora concludere che il Papato, risollevandosi dalla servitù avignonese e superando la crisi conciliare, sia uscito alla fine vittorioso dal secolare conflitto? Ora è indubitato che in un certo senso l'Impero è rimasto soccombente e che l'universalità medievale del Papato gli ha sopravvissuto e ancora gli sopravvive. Ma è anche vero che, come si è detto, la vittoria papale è stata pagata a prezzo dell'unità della chiesa; e che, non soltanto la secessione protestante, ma anche la formazione delle chiese nazionali, hanno notevolmente ristretto il significato e il valore di quella sopravvivenza.

G. DE RUGGIERO.

VITTORIO ENZO ALFIERI. — *Lucrezio*. — Firenze, Le Monnier, 1929 (8.º, pp. 224).

C'è in questa monografia, oltreché una piena conoscenza della letteratura dell'argomento fino alle pubblicazioni più recenti, un bel vigore di pensiero, che investe la materia con chiari concetti sulla poesia e con altrettanto chiari circa la vita storica, politica e morale, nelle varie sue forme e atteggiamenti. L'Alfieri partecipa vivamente alle cose di cui fa la storia, le apprende nel loro intrinseco, ed è perciò nelle condizioni convenienti per discernere e intenderle. E, con tutto ciò, il suo è un libro giovanile, come si sente dal calore che lo anima, e anche da qualche esuberanza. Due sono le tesi principali che egli si propone, e la prima è la ricostruzione della biografia di Lucrezio, sul documento che