

La legittimità e la sacralità imperiale di Federico II di Svevia* **The Legitimacy and the Sacredness of Frederick II of Swabia**

Mirko VAGNONI
Universität Kassel
mirkovagnoni@libero.it

Recibido: 10/11/2012

Aprobado: 28/11/2012

Abstract: L'intento di questo articolo è quello di analizzare il significato ideologico e la funzione propagandistica delle principali caratteristiche iconografiche dei ritratti ufficiali dell'imperatore Federico II di Svevia in affreschi, sculture, monete e sigilli. Prima di tutto, per fare questo, si sono dovuti individuare gli aspetti fondamentali della suddetta iconografia relativa a Federico II. Dopo questo, il passo successivo è stato quello di provare a delineare quale messaggio politico si voleva propagandare attraverso di essi: un'idea, cioè, di legittimità e sacralità fondato sulla "renovatio" dell'Antico Impero Romano e sul valore sacro delle leggi. Un messaggio, quindi, alternativo a quello che era basato sul rito dell'incoronazione sostenuto dal papato.

Parole Chiave: Imperatore Federico II di Svevia, regalità, Iconografia regia, sacralità regia, Regno di Sicilia (1198-1250), rappresentazione del potere.

Abstract: The aim of this article is to analyse the ideological significance and the propagandistic function of the main iconographic characteristics of the official portrayals of the Emperor Frederick II of Swabia on frescos, sculptures, coins and seals. First of all, in order to do this, the fundamental aspects of this iconography related to the Emperor Frederick had to be singled out. After that, the next step was to try to outline which political significance was meant to be propagandized through it: a message, that is, of legitimacy and sacredness founded on the "renovatio" of the ancient Roman Empire and upon the sacred value of the laws. An alternative message, therefore, to that which was based on the coronation rite advocated by the papacy.

Key Words: Emperor Frederick II of Swabia, kingship; royal iconography; royal sacredness; Kingdom of Sicily (1198-1250); representation of power.

Sumario: 1. Introduzione. 2. Sacralità e legittimità 'alternative'. 3. Conclusione. Bibliografia

1. Introduzione

Questo lavoro di tesi si propone di analizzare l'uso politico ed ideologico che Federico II ha fatto delle sue raffigurazioni cercando così da un lato di comprendere meglio la sua figura storica, dall'altro di ricavare maggiori informazioni riguardanti l'uso propagandistico e le potenzialità comunicative che venivano attribuite a quei prodotti artistici che riportavano l'effigie del sovrano.

In particolare mi riferisco proprio a quelle raffigurazioni che erano state eseguite durante il regno di Federico e all'interno della sua corte o comunque che, se non direttamente commissionate, almeno ricevettero il tacito assenso dell'imperatore. Questa precisazione è doverosa perché, per le finalità che questo lavoro si è proposto di raggiungere, risultano inutili se non addirittura forvianti quelle rappresentazioni che del sovrano svevo furono eseguite in un secondo tempo, in contesti storici e politici che niente avevano a che fare con lui, ma

promosse più dal mito che si sviluppò fin dalla sua morte e da quell'alone di leggenda che da sempre aveva circondato la sua figura.

A proposito della materia trattata è doveroso notare che mentre i nostri fini sono prettamente storici, ed in particolar modo indirizzati alla ricostruzione delle teorie politiche che concorrevano a costituire l'ideologia imperiale di Federico II, il campo della ricerca è soprattutto artistico. Infatti le fonti che interroghiamo sono principalmente gli affreschi, le miniature, le sculture, i sigilli, le monete e tutto ciò che in qualche modo riproduce l'imperatore.

L'idea di cimentarsi in una ricerca del genere, a cavallo tra storia e arte, prende le mosse da una considerazione di Glauco Maria Cantarella relativa alla statua lignea di Bonifacio VIII conservata nel Museo Civico Medievale di Bologna. Al suo riguardo lo storico si esprime con le seguenti parole:

“È una sagoma tutta rivestita di lamelle di bronzo dorato, splendenti, levigate, sfuggenti sulle superfici curve: serena, ierocratica, liscia, senza appigli, congelata in un gesto di benedizione che è un gesto di potere, coronata da un viso scivoloso e vuoto, espressivo quanto può essere un uovo, senz'altra forma al di là di quella della levigatezza sulla quale lo sguardo scivola come su uno specchio. Lo specchio trionfante del potere senza pari, senza rimedio e senza appello. È la Maestà”¹.

Il volto di Bonifacio è uno specchio, è lo specchio trionfante del potere è l'essenza stessa della Maestà. Chi si trova davanti a quella statua non è di fronte al simulacro di un uomo ma alla personificazione di un'idea, di un concetto astratto che grazie al legno e al bronzo dorato, sapientemente lavorati, diviene qualcosa di tangibile e concreto.

Il volto della statua di Bonifacio come uno specchio riflette l'essenza stessa del potere.

Ne consegue che tramite essa possiamo comprendere, proprio come se fosse un trattato di filosofia politica, quale fosse il concetto di potere del potente papa di Anagni.

L'idea che guardando le immagini dei regnanti medievali si potesse penetrare nell'intimo del loro pensiero politico ha animato la mia ricerca indirizzata alle raffigurazioni dell'imperatore Federico II. In tal senso ho intitolato queste pagine *Federico II allo specchio*, perché non altro che specchi sono da considerarsi le sculture, le pitture, le miniature o quant'altro raffiguri l'imperatore. Specchi che ancora riflettono a otto secoli di distanza, in maniera più o meno deformata ed idealizzata, la concezione del potere dell'imperatore svevo, il suo modo di presentarsi ai sudditi e di propagandare la sua immagine. Superfici che possono

* Estratto da Mirko VAGNONI, *Federico II allo specchio. Analisi iconografica e politico-funzionale delle sue raffigurazioni*, Tesi di Laurea in Storia, Relatore S. Raveggi, Controrelatore M. Bacci, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena, A.A. 2003-2004 (pp. 1-2; 161-176 e 183-185). [A stampa in *Tabulae*, XVIII, gennaio-maggio 2006, pp. 127-169 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”].

¹ G.M. CANTARELLA, *Principi e corti*, p. 79.

mostrare con inusitata vividezza le sue aspirazioni e i suoi desideri, le sue vittorie e le sue sconfitte.

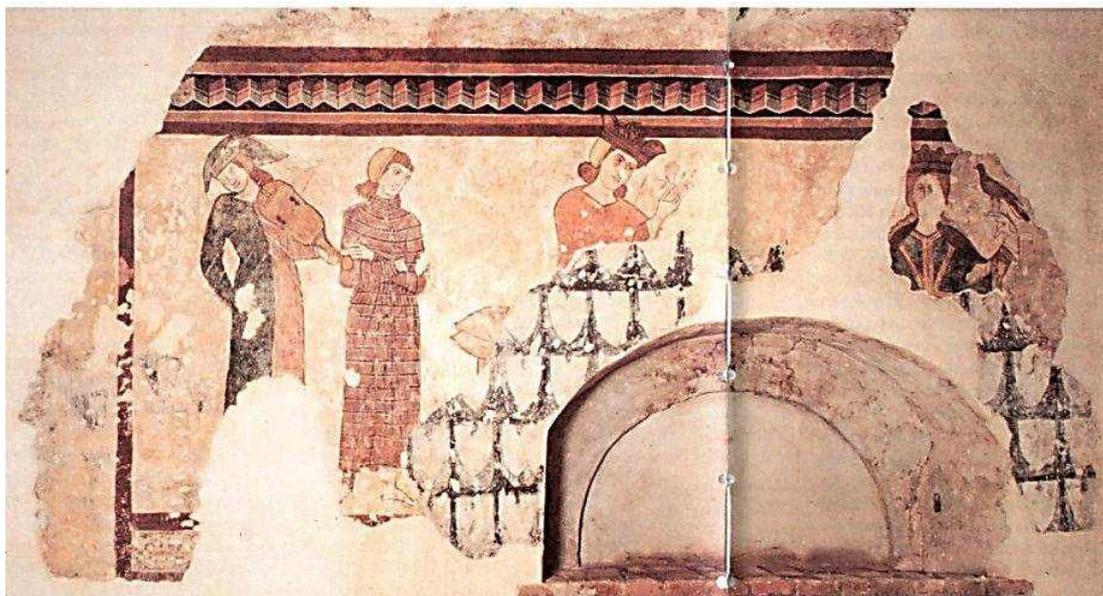


Fig. 1. *Scena cortese*, affresco, c. 1250. Bassano del Grappa, Palazzo Finco. (Immagine presa da CALÒ MARIANI e CASSANO 1995).

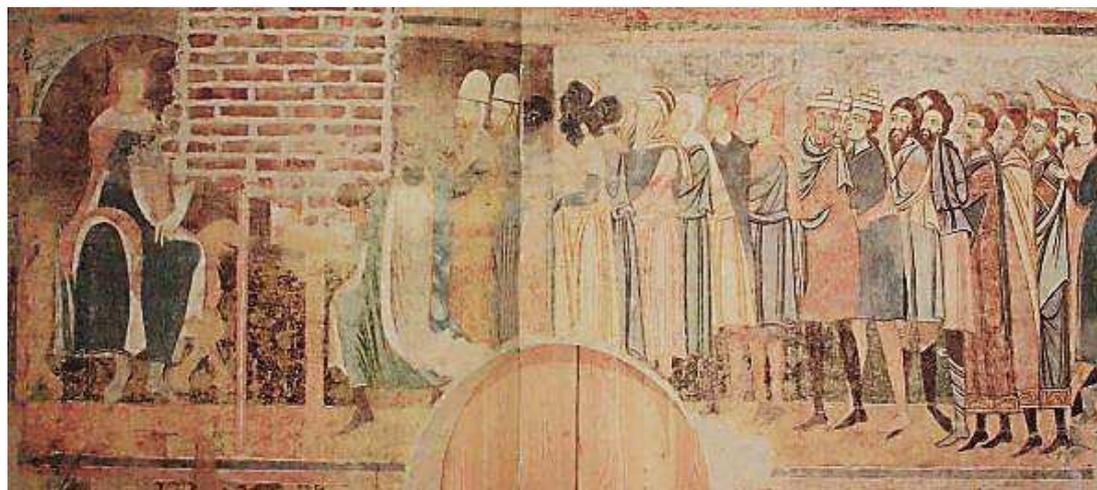


Fig. 2. *Omaggio dei popoli della terra a Federico II*, affresco, post 1238. Verona, Palazzo Abbaziale di San Zeno. (Immagine presa da ZULIANI 1992).

Basandomi su questo postulato ho strutturato un'indagine quindi che parte dall'iconografia ma che spaziando tra funzionalità delle immagini e ideologia politica cerca di porre in evidenza gli intenti politici che portarono all'esecuzione di tali raffigurazioni.

2. Sacralità e legittimità 'alternative'

Mi preme qui sottolineare maggiormente due aspetti che sono emersi dall'analisi funzionale delle immagini di Federico II.



Fig. 3



Fig. 4

Fig. 3. *Ritratto di Federico II*, miniatura su pergamena, c. 1238. Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, cod. 476, *Chronica Regia Coloniensis*, fol. 144. (Immagine presa da CARDINI F., *Gli ordini cavallereschi*, 2000).

Fig. 4. *L'autorità temporale*, miniatura su pergamena, 1220-1227. Salerno, Museo Diocesano, *Exultet*. (Immagine presa da CALÒ MARIANI e CASSANO 1995).

L'imperatore compare assiso in trono senza che Cristo o la mano di Dio venga ad incoronarlo o a benedirlo (Vedi Figg. 1, 2, 3, 4, 5). L'assenza di qualsiasi personaggio che si possa ricollegare all'ambito religioso o ecclesiastico è sottolineata anche dal fatto che ai suoi lati o nelle sue vicinanze non compaiono mai né i santi né la figura della Madonna.

Per comprenderne meglio la portata politica di questa caratteristica iconografica dobbiamo rifarci alla situazione che caratterizzava precedentemente i rapporti tra l'impero e il papato.

Durante l'alto Medioevo l'imperatore era sostanzialmente considerato il vertice della società cristiana, posto al governo sia della sfera ecclesiastica che di quella secolare e tutore del papato che rimaneva a questo subordinato.² Secondo l'esempio di Costantino egli amministrava la Chiesa convocando e guidando assemblee ecclesiali e influenzando sull'assegnazione dei seggi vescovili.³ L'imperatore, incoronato in maniera figurata da Dio, diveniva il suo vicario sulla

² Per quanto qui espresso e per un rapido riassunto sulla figura dell'imperatore nell'alto Medioevo vedi R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, pp. 15-18 e pp. 26-42; e G. TABACCO, *Le idee politiche del Medioevo*, pp. 30-38.

³ Per quanto riguarda le funzioni imperiali adottate da Costantino vedi R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, p. 15; D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, p. 9; e G. TABACCO, *Le idee politiche del Medioevo*, pp. 3-12.

terra posizionandosi su un piano sovrumano intermedio tra l'Onnipotente e gli uomini.⁴ Specialmente con gli Ottoni, come ha messo bene in evidenza il Folz, il ruolo di tramite e il carattere sacrale dell'imperatore venne accentuato.⁵



Fig. 5. *Federico II in maestà*, miniatura su pergamena, 1258-1266. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Lat. 1071, *De arte venandi cum avibus*, fol. 1v. (Immagine presa da CALÒ MARIANI e CASSANO 1995).

Come possiamo vedere grazie all'*Ordine di Magonza* (la liturgia dell'incoronazione del re composta nel 960), la consacrazione del sovrano era sempre più assimilabile all'ordinazione del vescovo che si rifaceva a quella dei re biblici e che si esplicava tramite l'unzione con l'olio catecumenale sulla testa, sul petto, sulle scapole e sui gomiti. Da questo momento il sovrano non era più

⁴ Sulla sacralità dei re e degli imperatori nell'alto Medioevo vedi M. BLOCH, *I re taumaturghi*, pp. 46-51; e A.M. ORSELLI, *Santi e re e santi imperatori nell'Occidente medievale*, pp. 97-109.

⁵ Per quanto qui esprimo relativamente alla politica degli Ottoni ho principalmente seguito il Folz (Vedi R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, pp. 58-63 e pp. 74-86). Inoltre una rapida rassegna dell'ideologia politica ottoniana è espressa anche dal Kantorowicz (Vedi E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, pp. 43-44 e p. 53), dal Mertens (Vedi D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, pp. 67-68) e dal Nieto Soria (Vedi J.M. NIETO SORIA, *El imperio medieval como poder público*, pp. 418-426).

solo un laico, ma contemporaneamente un *rex et sacerdos* e in virtù di questa sua nuova qualifica egli poteva presiedere sia nella sfera temporale che in quella spirituale. In questo modo l'imperatore diveniva un *christomimētēs* perché proprio come Cristo era allo stesso tempo re e sacerdote. Inoltre dal punto di vista giuridico il sovrano era considerato *a Deo coronato* quindi il rito dell'incoronazione papale non era assolutamente legittimante in quanto era come se fosse direttamente Dio che incoronava l'imperatore mentre il papa era il semplice intermediario umano. Infine il sovrano si arrogava diritti anche in ambito ecclesiastico assumendo prerogative papali, per esempio si attribuiva il diritto di deporre il papa e di intervenire direttamente nella sua elezione.

Nell'alto Medioevo quindi ci si rifaceva in maniera piuttosto esplicita alla concezione della regalità del mondo bizantino ma sviluppandola fino nelle sue estreme conseguenze. Infatti anche a Bisanzio l'imperatore stava al vertice dell'ordine gerarchico, in quanto rappresentante sulla terra di Dio, e garantiva la disciplina ecclesiastica e l'ortodossia religiosa. Anche qui il patriarca era un semplice dignitario che rivolgeva a Dio le preghiere in nome dell'imperatore e non aveva alcun ruolo legittimante all'interno del rito dell'incoronazione perché il suo potere proveniva direttamente da Dio senza bisogno di intermediari. L'imperatore assumeva così il ruolo di quasi vescovo e Impero e Chiesa risultavano profondamente uniti, una cosa sola che si adoperava per il bene dell'intera società cristiana.⁶

Sia l'iconografia bizantina sia quella ottoniana sottolineavano tale ideologia politica da una parte tramite la raffigurazione dell'investitura divina del sovrano e la costante presenza di santi o entità angeliche che contornano la figura dell'imperatore e dall'altra evidenziando, tramite oggetti e simboli del potere, il carattere sacrale di cui era ammantato. (Per qualche esempio si veda Figg. 6, 7, 8 e 9). In particolare ricordiamo l'introduzione operata dagli Ottoni di abiti e di oggetti relativi all'apparato cerimoniale dell'incoronazione che si rifacevano alla tradizione veterotestamentale del re-sacerdote perché saranno adottati anche dai successori. Penso soprattutto alla corona ottagonale con tutto il suo apparato di gioielli e immagini che sottolineano l'essenza divina e sacra dell'imperatore e agli abiti utilizzati per l'incoronazione che riprendono pedissequamente quelli del sacerdote ad ulteriore conferma del fatto che il sovrano, tramite il rito dell'unzione, si innalzava dal mondo terreno verso quello divino.

⁶ Per la rapida sintesi che qui ho espresso sulla regalità bizantina in particolare vedi D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, pp. 10-16; e G. TABACCO, *Le idee politiche del Medioevo*, pp. 67-70. Per uno studio più approfondito sul pensiero politico bizantino è inoltre fondamentale il contributo del Dagron (Vedi G. DAGRON, *Empereur et prêtre*). La sacralità che circonda l'imperatore bizantino si desume inoltre dall'analisi dei suoi simboli del potere compiuta dal Carile (vedi A. CARILE, *La sacralità rituale dei ΒΑΣΙΛΕΙΣ bizantini*, pp. 55-88).



Fig. 6

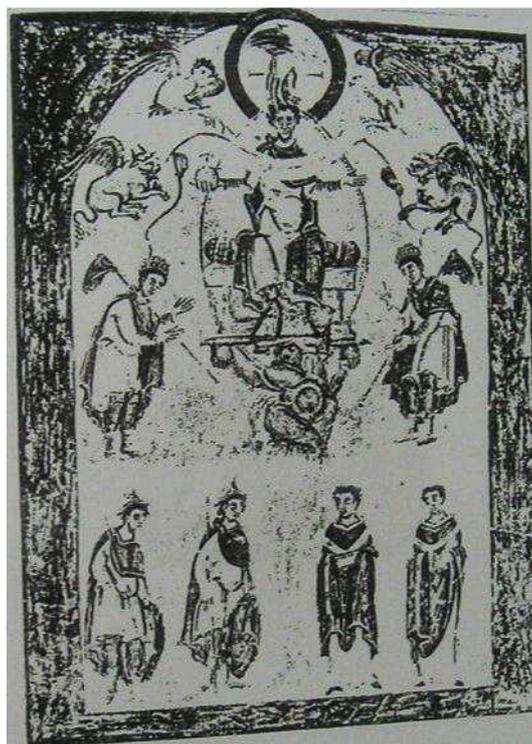


Fig. 7

Fig. 6. *Costantino Monomaco*, miniatura su pergamena, XI secolo. D'après Benechevitch, Cod. Sinait. 364. (Immagine presa da GRABAR 1936).

Fig. 7. *Ottone III in gloria*, miniatura su pergamena, c. 990. Aquisgrana, Tesoro del Duomo, *Evangelario di Liuthar*. (Immagine presa da KANTOROWICZ 1989).

L'esempio che meglio sintetizza, portandola a estreme conseguenze, la sacralità di cui l'imperatore era impregnato è costituito dalla miniatura dell'*Evangelario di Liuthar* raffigurante Ottone III. Qui l'imperatore non solo è incoronato dalla mano di Dio, vestito con gli abiti da sacerdote e seduto in trono alla maniera della divinità, ma è interamente racchiuso all'interno di un'aureola a forma di mandorla e circondato dai simboli dei quattro evangelisti. Nella tradizione iconografica cristiana caratteristiche del genere contrassegnavano il Cristo celebrante il suo trionfo sul male e sulla morte.

L'intento di questa miniatura è quindi cristomimetico. Ottone III viene a figurare l'immagine del Cristo, egli è il vicario di Cristo anzi è Cristo stesso. L'autorità imperiale non si era mai spinta e non si spingerà mai più così in alto nella celebrazione e nell'identificazione divina del proprio rappresentante.

Come ancora una volta ha ben sintetizzato il Folz, questa concezione fortemente teocratica dell'autorità imperiale entrava in crisi a causa della volontà riformatrice che la Chiesa sviluppava al suo interno a partire dal X-XI secolo e che sfociava nella lotta per le investiture e nella formulazione teorica della supremazia papale sull'impero formulata da Gregorio VII nel *Dictatus papae* redatto nel 1075.⁷ Criticando il principio degli interventi regi

⁷ Per quanto qui di seguito esprimo sulla disputa politico-ideologica istituita dal tentativo di riforma del papato vedi R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, p. 90-101. Importanti informazioni inoltre si possono desumere dal Bloch (Vedi M. BLOCH, *I re*

nell'ordinamento ecclesiastico Gregorio arrivava a rivendicare per sé non solo una supremazia universale su tutta la cristianità in ambito puramente ecclesiastico, ma anche nella sfera politica. Gregorio derivava l'istituzione della Chiesa romana direttamente da Dio di contro alla precedente formulazione dell'origine divina dell'impero. Questa rivoluzione ideologica veniva a contrastare e limitare il carattere sacro del potere regio e soprattutto imperiale fino a fare dell'imperatore uno strumento del papa, il suo braccio combattente. L'impero perdeva la sua componente divina e gli veniva di conseguenza negata la possibilità di cooperare con la Chiesa all'interno dell'ambito ecclesiastico. Si arrivava così addirittura a svalutare la sacralità della cerimonia dell'unzione e si interpretava l'incoronazione da parte del papa come segno dello stato di vassallaggio in cui versava l'imperatore nei suoi confronti. Di conseguenza il papa possedeva sia il potere spirituale che quello temporale e per suo proprio volere, non per disposizione divina, concedeva quest'ultimo all'imperatore. Ne conseguiva che era diritto papale giudicare e deporre l'imperatore. La portata politica di queste idee era veramente rivoluzionaria e avrebbe condizionato ormai per sempre il rapporto dei due massimi poteri medievali.

La negazione del carattere sacrale dell'imperatore e della sua autorità sacerdotale ben si riflette nei cambiamenti avvenuti all'interno dei riti di unzione ed incoronazione durante il XII ed il XIII secolo. Analizziamo quindi la solenne cerimonia fin nei suoi dettagli, in particolare proprio quelli per noi più importanti della benedizione, dell'unzione e dell'incoronazione:⁸

Il sovrano, entrato in Roma insieme al seguito di ecclesiastici e laici, sale la gradinata di San Pietro e si presenta davanti al pontefice che ha preso posto su un trono eretto sul gradino superiore di questa ed è affiancato dai cardinali vescovi, dai preti e dai diaconi mentre davanti a lui, sui gradini più bassi, stanno le cariche ecclesiastiche meno elevate nonché i laici della corte pontificia. L'incoronando si genuflette, bacia il piede al pontefice e dopo avergli offerto dell'oro viene ammesso al bacio e all'abbraccio di lui. In relazione a ciò è stata giustamente notata la differenza rispetto all'incoronazione di Carlo Magno "quando era stato Leone III, il Papa, a prosternarsi in adorazione ai piedi"⁹ dell'imperatore.

taumaturghi, pp. 90-92), dal Dolcini (Vedi C. DOLCINI, *I due poteri universali*, pp. 110-114), dal Mertens (Vedi D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, p. 77), dal Kantorowicz (Vedi E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, p.54), da Tabacco (Vedi G. TABACCO, *Le idee politiche del Medioevo*, pp. 49-59) e dallo Stürner (Vedi W. STÜRNER, *Federico II*, pp. 10-11). Infine per una rassegna del rapporto tra regno e sacerdozio vedi G.M. CANTARELLA, *Le basi concettuali del potere*, pp. 193-206; e O. CAPITANI, *Regno e sacerdozio*, pp. 30-42.

⁸ Per quanto riguarda la descrizione del rituale di incoronazione seguo quello proposto da Hannelore Zug Tucci (Vedi H. ZUG TUCCI, *Le incoronazioni imperiali nel Medioevo*, pp. 125-131) che a sua volta si basa sull'*Ordo coronationis* formatosi in età sveva e che sarà determinante per le modalità delle incoronazioni imperiali dal Duecento in poi. Anche il Kantorowicz nella rievocazione dell'incoronazione di Federico II sostanzialmente descrive lo stesso tipo di cerimoniale (Vedi E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, pp. 97-99).

⁹ H. ZUG TUCCI, *Le incoronazioni imperiali nel Medioevo*, p. 126.



Fig. 8



Fig. 9

Fig. 8. *Ruggero II incoronato da Gesù Cristo*, mosaico, 1140. Palermo, Chiesa della Martorana. (Immagine presa da CANTARELLA 2002).

Fig. 9. *Incoronazione di Guglielmo II*, mosaico, 1174-1185. Monreale, Cattedrale, mosaici del coro. (Immagine presa da DELOGU 1983).

Dopo questo primo atto di devozione l'imperatore, nella cappella di Santa Maria in Turribus, presta giuramento di difendere il pontefice e i possessi e i diritti della Chiesa di Roma. Anche in questo caso sembra doveroso sottolineare quanto il ruolo dell'imperatore si sia nella realtà ridotto, rispetto alla sua funzione precedente, a semplice braccio armato della Chiesa. Subito dopo l'imperatore 'cambia il proprio *status*' ed indossando tunica, *dalmatica*, piviale, mitra, calze e sandali entra a far parte dei canonici di San Pietro. Anche qui possiamo fare alcune considerazioni. Infatti nei tempi della dinastia sassone e ancora sotto i Salici, i testi ufficiali della cerimonia d'incoronazione mettevano in luce il cambiamento di stato che ne derivava per il principe. Infatti descrivendo la consegna, fatta al futuro imperatore dal papa, della tunica, della *dalmatica*, del piviale, della mitra, e dei sandali, essi commentavano quest'atto dicendo che qui il papa fa l'imperatore chierico. Nel secolo XII questa menzione scompare. Persiste la cerimonia della consegna dei vestimenti ma l'interpretazione che se ne dà è differente, perché il re dei Romani è ormai semplicemente annoverato fra i canonici di San Pietro, è collocato cioè in una posizione più bassa della gerarchia ecclesiastica e di conseguenza perde il diritto di amministrare i sacramenti.¹⁰

A questo punto il sovrano accede in San Pietro dove raggiunge l'altare maggiore sotto il quale si trova l'ingresso alla tomba di San Pietro e si prosterna sul pavimento con le braccia allargate in modo da assumere la forma di una

¹⁰ Su questo concetto vedi M. BLOCH, *I re taumaturghi*, p. 153.

croce. Poi si dirige all'altare di San Maurizio per ricevere dal cardinale di Ostia l'unzione. Questa avviene con l'olio benedetto sul braccio destro e tra le spalle. Nella tradizione biblica, da cui questo rito trae le sue origini, i re erano unti anche sul capo così come i vescovi, ma ciò comportava una sgradevole parità tra monarchia ed episcopato. Si viene così a stabilire, e sappiamo che Innocenzo III si impegna in tal senso, che i laici devono essere unti sulla spalla e sulla mano e dal solo olio benedetto ordinario, detto dei catecumeni, non dal crisma (unione di olio e balsamo) esclusivo delle ordinazioni episcopali.¹¹

L'importanza data a questo specifico dettaglio del rito e l'esistenza di una distinzione del cerimoniale spettante ai laici da quello dei chierici che implica una differenziazione ideologica tra i due soggetti e sottintende il ben noto scontro politico tra papato ed impero è confermata anche dalle parole di Zug Tucci:

“Non è da tralasciare il rilievo che presso i contemporanei assumevano le parti del corpo sulle quali era praticata l'unzione, perché, a differenza del modello biblico che prevedeva quella del capo, nell'ideologia medievale propugnata dalla Chiesa a cominciare dal secolo IX, tale gesto doveva rimanere riservato al clero. Al clero si voleva che fosse riservato anche il crisma, mentre per l'incoronazione bastava l'olio dei catecumeni. Il tentativo di sminuire in questo modo, rispetto all'ordinazione sacerdotale, il significato dell'unzione regale –ed imperiale– ebbe successo solo in parte. Ciò che si riuscì ad imporre nel XII secolo, con la delimitazione dei sacramenti a sette, fu l'esclusione dell'unzione regale dal loro numero”.¹²

Ponendosi sulla stessa linea interpretativa il Kantorowicz argomenta:

“col crescere della potenza papale diminuirono in maniera rilevante, anziché venir accresciute, le prerogative sacerdotali dell'imperatore: il quale non ricevette più l'anello vescovile, l'unzione non toccò più il capo ma lo spazio fra le scapole e il braccio destro, e per essa non si ricorse più al crisma ma semplicemente all'olio santo; alla consacrazione a vescovo, poi, subentrò l'ammissione alla confraternita dei canonici di San Pietro (come fu appunto il caso di Federico II). Solo il rituale di preghiere e litanie si manteneva ancora molto simile a quello per la consacrazione a vescovo”.¹³

Questa 'desacralizzazione' della cerimonia dell'incoronazione è ulteriormente confermata nel caso di Federico II da quanto è espresso dallo Stürner:

¹¹ *Ibidem*, pp. 152-153 e E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, pp. 274-275.

¹² H. ZUG TUCCI, *Le incoronazioni imperiali nel Medioevo*, p. 128.

¹³ E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, p. 98.

“Un cerimoniale ponderato e denso di significato regolò il suo svolgimento, il cui fastoso e solenne decorso certo solo ancora in pochi punti lasciava riconoscere che l’incoronato era tolto dalla condizione dei laici, che a lui spettava un certo rango spirituale”.¹⁴

Da quanto qui riportato emerge chiaramente come il cerimoniale d’incoronazione abbia avuto delle significative modifiche che costituiscono un limpido riflesso del diversificato rapporto tra papato ed impero e quindi un’importante manifestazione simbolica della contemporanea situazione politica. Propenderei quindi ad attribuire al cerimoniale romano una notevole valenza simbolica e politica a differenza di quanto fa l’Abulafia quando afferma:

“Alcuni hanno ravvisato nell’assenza del crisma, e nell’omissione dell’unzione sul capo, un tentativo papale di sminuire l’importanza della cerimonia (che peraltro in questa forma veniva praticata già nell’XI secolo). D’altra parte l’atto essenziale, la consacrazione del sovrano, aveva già avuto luogo in Germania; Federico si ergeva ormai al di sopra dell’uomo comune grazie all’acquisito titolo di re dei Romani. Troppo risalto hanno forse voluto dare gli storici al significato della più modesta forma di unzione adottata in Roma. Essendosi presentato come monarca, la liturgia aveva l’esclusiva funzione di elevarlo dallo status di rex territoriale a quello di imperatore universale. La prassi ordinaria era in questo caso superflua [...]”.¹⁵

Canonico ed unto l’incoronando ascende i gradini dell’altare maggiore dove riceve il bacio della pace dal papa. Dopo, durante la messa che lo stesso papa celebra, si avvicina nuovamente all’altare di San Pietro per ricevere dalle mani del papa le insegne del potere imperiale. È il momento dell’incoronazione vera e propria, quando l’imperatore riceve la mitra clericale, la corona imperiale, lo scettro, il globo ed infine la spada, concessa come mezzo di difesa della Chiesa, per disperdere i nemici della cristianità, punire gli ingiusti e ricompensare i buoni alla maniera del Cristo. Tale assimilazione dell’imperatore a Cristo, se da una parte sorprende “tenendo conto dell’epoca e dello spirito che anima questo particolare *ordo*”¹⁶ *coronationis*, dall’altra ci conferma, tramite le parole di Zug Tucci, quello che a noi più interessa adesso, cioè che all’epoca di Federico II la consacrazione della figura dell’imperatore è enormemente ridotta rispetto al periodo precedente:

“Tale allegoria, infatti, sorta intorno al 960 in Germania, appartiene più ad un clima di massima sacralizzazione della figura

¹⁴ W. STÜRNER, *Federico II*, p. 262.

¹⁵ D. ABULAFIA, *Federico II*, pp. 114-115.

¹⁶ H. ZUG TUCCI, *Le incoronazioni imperiali nel Medioevo*, p. 130.

Mirko Vagnoni, *La legittimità e la sacralità imperiale di Federico II di Svevia*

dell'imperatore, all'apice del suo splendore e della sua magnificenza, allorché Chiesa e Impero erano ancora uniti sotto la sua guida com'era appunto il periodo degli Ottoni, che non all'epoca degli Hohenstaufen, quando la teoria della separazione dei due poteri, quello spirituale e quello temporale, era già progredita, l'impero ripiegato in campo secolare e la giustizia imperiale si nutriva alle fonti del diritto romano più volentieri che ispirandosi a concetti teologici".¹⁷

Poi in qualità di suddiacono l'imperatore si dispone a servir messa e infine accompagnato dal papa esce dalla basilica e conclude la cerimonia con il servizio di *strator*, cioè regge la staffa al pontefice mentre sale a cavallo e lo guida per qualche passo tenendogli la briglia in segno di devozione.



Fig. 10. *Busto-ritratto di Federico II*, scultura, c. 1245-1250. Barletta, Museo Civico. (Immagine presa da CALÒ MARIANI e CASSANO 1995).

Quello che mi preme sottolineare a conclusione di questa piuttosto lunga disquisizione sulla cerimonia d'incoronazione è che nel XIII secolo numerosi indizi ci inducono a ritenere che all'interno di un rituale del genere la figura dell'imperatore non appare più secondo il modello biblico di *rex et sacerdos*, ma piuttosto si tende a collocarla in uno dei gradi inferiori della gerarchia ecclesiastica. Ovvero che se l'imperatore in passato soleva essere adornato come un vescovo, adesso l'*ordo* cerca di darne un'immagine di minor dignità, relegandolo a compiti, come quello di servire la messa, che da vescovi non sono. Tutto ciò si iscrive perfettamente in quella politica propugnata dalla curia e

¹⁷ *Ibidem*.

tendente a sminuire la dignità imperiale.¹⁸ Ciò avviene perché la sua sfera di competenza all'interno della società cristiana non è più temporale e spirituale insieme ma si va sempre più limitando alla prima delle due. Si potrebbe dire che per volontà papale l'imperatore, che con gli Ottoni si era proiettato nelle immensità dei cieli fino a troneggiare con Dio tra le schiere dei santi, adesso ridiscende sulla terra e da entità divina torna ad essere semplicemente uomo.

Per questo motivo la presenza di santi o angeli che accompagnano l'imperatore o la volontà cristomimetica, che si esprime nella già citata miniatura di Ottone III, sparisce completamente dall'iconografia federiciana.¹⁹



Fig. 11



Fig. 12

Fig. 11. *Statua acefala di Federico II*, scultura, 1234-1247. Capua, Museo Provinciale Campano. (Immagine presa da CALÒ MARIANI e CASSANO 1995).

Fig. 12. J.B. SÉROUX D'AGINCOURT, *Ritratto della statua federiciana di Capua prima della distruzione*, disegno, 1781. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Lat. 9840, fol. 50r. (Immagine presa da CALÒ MARIANI e CASSANO 1995).

Si potrebbe obiettare che analizzando i simboli del potere presenti nelle immagini di Federico II si può notare come gran parte di quegli oggetti sono, secondo la cultura ellenistica, romana e germanica, tradizionalmente legati con

¹⁸ Per questa interpretazione ancora una volta vedi H. ZUG TUCCI, *Le incoronazioni medievali nel Medioevo*, p. 129.

¹⁹ Non considero rilevante il fatto che Federico nella miniatura del rotolo dell'*Exultet* di Salerno sia vestito di verde come il Cristo bambino illustrato in una miniatura facente parte dello stesso codice (Cfr. V. PACE, *Miniatura di testi sacri nell'Italia meridionale al tempo di Federico II*, p. 437) sia per il fatto che lo ritengo un particolare di scarso rilievo sia perché questa miniatura rappresenta l'autorità temporale e tra l'altro all'interno di un contesto chiesastico: quindi, per quanto detto fin qui, applicarle intenzioni di cristomimesi urterebbe troppo con il messaggio politico che la Chiesa vuole affermare in questo periodo.

la divinità e la sfera del sacro. In realtà ritengo che la loro adozione, almeno nel caso delle rappresentazioni di Federico, stia semplicemente a sottolineare, proprio insistendo su questa tradizione iconografica plurisecolare che vuole gli imperatori vestiti in una data maniera e contraddistinti da degli oggetti specifici, il suo intimo legame con il Sacro Romano Impero germanico. Federico si conforma a quest'usanza perché egli è, e deve essere chiaro a tutti, l'imperatore.

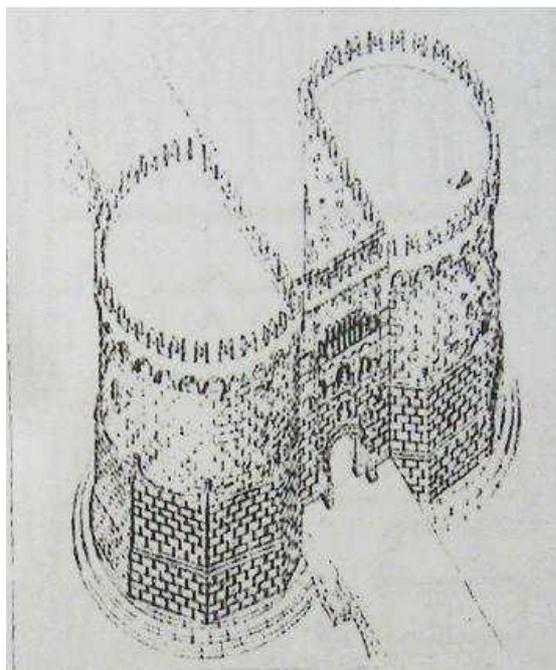


Fig. 13. C.A. WILLEMSSEN, tentativo di ricostruzione del complesso del castello sul ponte a Capua. (Immagine presa da CARDINI, *Castel del Monte*, 2000).

Possiamo meglio capire la situazione politica in cui vive Federico II e le motivazioni per cui avvengono questi importanti mutamenti nelle sue raffigurazioni se analizziamo la politica espressa dal papato in questo periodo. Infatti la sua riforma aveva portato ad un importante mutamento nell'ambito dell'ideologia politica imperiale e come sostiene Bloch “il carattere sacerdotale dei principi temporali non venne più affermato dai partigiani del *regnum* con la foga del passato”.²⁰ Grazie alle nuove teorie politiche esposte da Gregorio VII e sempre più applicate dai papi del XIII secolo come Innocenzo III, Gregorio IX e Innocenzo IV, il potere temporale viene presentato come un organo esecutivo di quello spirituale e di conseguenza il papa, grazie alla falsa donazione di Costantino, diviene il vero imperatore, mentre l'imperatore, a sua volta, un semplice vicario del papa. Tutta la Chiesa acquista un'organizzazione fortemente gerarchica facente capo al vescovo di Roma, il vero ed unico capo della cristianità, che si arroga addirittura il diritto di approvare o di respingere come illegittimo il re tedesco destinato all'impero. Questo diritto gli è simbolicamente reso legittimo dal ruolo che egli svolge nella cerimonia d'incoronazione che avviene nelle forme che abbiamo descritto.

Infatti scrive Innocenzo III in una lettera inviata al duca di Carinzia nel marzo

²⁰ M. BLOCH, *I re taumaturghi*, p. 147.

1202 e trasformata in canone nel *Liber Extra*, voluto da Gregorio IX e composto tra 1230 e 1234, che spetta a lui solo di compiere la sacra unzione, di consacrare ed incoronare l'imperatore. Inoltre se i principi elettori fossero tra loro in discordia o se invece in accordo volessero eleggere un sacrilego o uno scomunicato, un tiranno, un incapace o addirittura un eretico o magari un pagano egli avrebbe il diritto di non concedergli la corona.²¹

Tale teoria è suffragata dal concetto di *translatio imperii*, secondo il quale fu il papato, per propria facoltà, a trasferire l'autorità imperiale dai bizantini, che se ne erano resi indegni, ai franchi.²²

In un tale contesto, dove ormai l'impero sembra attestato sulla difensiva, le prerogative sacrali dell'imperatore ne escono fortemente ridimensionate e il principio che l'incoronazione imperiale avviene direttamente da Dio appare insostenibile. Come sostiene il Kantorowicz:

“la vittoria del rivoluzionario papato riformato in seguito alla lotta per le investiture e il sorgere di un impero clericale sotto l'egida papale, che monopolizzò le forze ecclesiastiche riconducendole nell'ambito sacerdotale, annullarono ogni sforzo di continuare o rinnovare quel modello re-sacerdote della regalità liturgica”.²³

Da questo cambiamento ideologico e politico scaturisce il venir meno di qualsiasi volontà cristomimetica e del tema dell'investitura divina all'interno delle raffigurazioni imperiali, tendenza che troviamo già con il Barbarossa e che passando attraverso Federico II si perpetua nelle immagini degli imperatori e dei sovrani successivi.

In realtà queste nuove caratteristiche iconografiche hanno una doppia valenza perché se da una parte sottolineano l'avvenuta esautorazione dell'imperatore da qualsiasi intervento nella sfera dello spirituale, dall'altra permettono a quest'ultimo di rafforzare il suo potere, liberandosi dalle sempre crescenti pressioni papali, nell'ambito del temporale.

Se il papa gli toglie qualsiasi competenza in ambito ecclesiastico il massimo tra i sovrani non è assolutamente disposto a cedere terreno anche per quanto riguarda la sfera secolare del suo potere e quindi, anche se non potrà più legittimare la sua autorità tramite l'incoronazione romana perché finirebbe per fare il gioco del papa, è assolutamente intenzionato a ricorrere a mezzi alternativi per salvaguardare il suo potere. Quella che nell'iconografia imperiale e regia si manifesta come un'assenza (assenza dell'Onnipotente o del Cristo che

²¹ Informazione tratta da C. DOLCINI, *Tra le fonti giuridiche e teologiche delle incoronazioni nell'età medievale*, p. 49.

²² Per la rapida rassegna dei principi politici papali che qui ho espresso mi sono avvalso dei contributi di Mertens (Vedi D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, p. 81) e Tabacco (Vedi G. TABACCO, *Le idee politiche del Medioevo*, pp. 60-63). In particolar modo per quanto riguarda l'azione politica e le teorie ideologiche propagandate dal papato nel XIII secolo attraverso l'uso di opere d'arte e di riti simbolici e religiosi vedi A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Chiavi e la Tiara*; e Idem, *Sacerdozio e regalità nel pontificato romano*, pp. 153-162.

²³ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, p. 54.

incoronano o benedicono il sovrano) è in realtà simbolo dell'avvenuto cambiamento ideologico della concezione del potere.

A partire dal XII secolo ed in particolar modo nel XIII gli imperatori tedeschi sono costretti dalla politica papale a produrre una nuova definizione della legittimità di governo che sia svincolata dalla gerarchia ecclesiastica e dal rito dell'unzione. In questa nuova elaborazione teorica soprattutto viene posto l'accento sul potere legittimante del riscoperto diritto romano, dell'elezione dei principi tedeschi e del principio dinastico.

In particolare tramite il primo –oltre che l'universalità e, come vedremo meglio tra poco, la sacralità dell'Impero– si fa derivare: la legalità della sua autorità fondata, tramite la *Lex regia*, sulla legge e sul popolo ed inoltre una nuova funzione all'interno della società per il sovrano e cioè la facoltà di legiferare in quanto incarnazione della giustizia ed ispirato *ex officio* da Dio.²⁴ A tal proposito possiamo ribadire, sulla scia dello Stürner, che col proposito di rafforzare l'autorità del potere temporale, ormai ridottosi a causa della lotta per le investiture, gli imperatori tedeschi, da Enrico IV, si erano dedicati al potere legislativo quale loro compito peculiare.²⁵ Riprendendo un'immagine evocata del Kantorowicz questo nuovo legame del re con il diritto e la giustizia comporta la figurata trasposizione di questi “dall'altare al banco del giudice, dal regno della grazia a quello della giurisprudenza, mentre il re *gerens typum Jesu Christi* venne gradualmente soppiantato dal principe *gerens typum iustitiae*”.²⁶

Per quanto riguarda il crescente peso legittimante dato all'elezione dei principi tedeschi in contrasto a quello attribuito al papa possiamo far notare come gli imperatori tendano a sottolineare il carattere imperiale della loro sovranità già prima della cerimonia d'incoronazione romana. Così vediamo che Federico Barbarossa prende il titolo precedentemente alla cerimonia ed afferma di essere imperatore solo in virtù dell'avvenuta elezione dei principi.²⁷ Infine si cerca di limitare contemporaneamente l'influenza della Chiesa e degli stessi principi elettori sottolineando il legame dinastico quale elemento capace di legittimare

²⁴ Questo è un argomento ampiamente trattato dalla storiografia. Per un discorso generale sull'argomento ho tratto in particolar modo spunto da Kantorowicz (Vedi E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, pp. 81-88 e pp. 109-121; e Idem, *La sovranità dell'artista*, pp. 23-25 e pp. 31-32). Inoltre di questo argomento hanno trattato in maniera generica Dolcini (Vedi C. DOLCINI, *I giuristi medioevali tra assolutismo e costituzionalismo*, p. 121) e Mertens (Vedi D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, pp. 45-47 e p. 90). Sempre sullo stesso concetto, ma rivolti con maggiore attenzione alla politica degli svevi, sono i contributi dell'Abulafia (Vedi D. ABULAFIA, *Federico II*, pp. 54-55), del Dupré Theseider (Vedi E. DUPRÉ THESEIDER, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, p. 42) e soprattutto del Folz (Vedi R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, pp. 115-121). Per quanto riguarda più specificatamente Federico II rimando in particolar modo al De Stefano (A. DE STEFANO, *L'ideologia imperiale di Federico II*, pp. 56-58 e pp. 75-77) e al Kantorowicz (E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, pp. 213-222).

²⁵ W. STÜRNER, *Federico II*, p. 27.

²⁶ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, p. 121.

²⁷ R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, p. 118.

l'autorità imperiale.²⁸

Insomma quello che qui mi preme evidenziare è che la concezione del sovrano e i principi sui quali questi legittima il suo potere nel corso del XII e XIII secolo si sono mutati rispetto a quelli dell'alto Medioevo e di conseguenza necessitano di una resa iconografica diversa delle raffigurazioni che vogliono esprimere e propagandare proprio l'intima essenza del suo potere. Possiamo quindi concludere che quando Federico II è raffigurato 'solo' sul suo trono, senza essere incoronato né da santi, né da Dio, né dal papa, celebra questo nuovo concetto di legittimazione che si basa più sull'autorità astratta della legge e sul legame invisibile del sangue che sul ruolo di mediatrice divina svolto dalla Chiesa.

L'imperatore, abbandonata qualsiasi velleità in campo spirituale, cerca in questo modo di riaffermarsi prepotentemente in ambito temporale. Il sovrano vuol far derivare la sua posizione non da un'incoronazione, cioè da un rito che lo viene a vincolare a chi poi quella funzione compie fisicamente, ma da due elementi invisibili e non rappresentabili: la legge ed il sangue.

Infine un'ultima considerazione. Questa tipologia iconografica mi sembra sottintendere anche il passaggio da un modo di concepire la trasmissione del potere tangibile che si basa su di una concessione che avviene fisicamente e materialmente, ad un altro ben più astratto fondato su dei principi invisibili. In tale contesto ricevere la corona a Roma non ha più valore legittimante è solo un riconoscimento formale di quello che il sovrano in realtà è già.²⁹

Da quanto emerso poc'anzi sembrerebbe che la concezione della regalità di Federico II sia completamente laica. In realtà non è assolutamente così. Dobbiamo stare ben attenti a non anticipare troppo i tempi della formulazione teorica della monarchia come organismo prettamente svincolato dall'ambito sacrale. In una società come quella medievale in cui tutto è visto come compimento del disegno divino e tutto è indirizzato al conseguimento della salvezza eterna, anche la concezione che Federico ha del suo ruolo politico è fortemente legata ai precetti cristiani. Se come abbiamo visto precedentemente lo stato dello Svevo è riuscito a legittimarsi in maniera autonoma, adesso ha bisogno di rendersi sacro e funzionale alla religione cristiana, altrimenti verrebbe a perdere qualsiasi sua ragion d'essere. Quindi se precedentemente abbiamo 'spogliato' l'imperatore di un tipo specifico di sacralità, quello che si esplica all'interno della gerarchia ecclesiastica e che è concessa per volere del romano pontefice, adesso è il momento di 'rivestirlo' di una sacralità alternativa.

Analizzando le sue raffigurazioni si nota che Federico sacralizza la sua persona in vari modi: tramite il concetto di *lex animata in terris*, o tramite il ruolo di mediatore tra Dio e gli uomini; insistendo sul legame con la santa figura

²⁸ Sull'attenzione posta da Federico II per l'affermazione di questo principio politico sostanzialmente tutti gli storici concordano. In particolare però insiste molto su questo concetto l'Abulafia (Vedi D. ABULAFIA, *Federico II*, p. 136, 338 e 365). Per un discorso più in generale riguardante gli svevi si possono trarre importanti informazioni ancora dall'Abulafia (Vedi Ivi, p. 67), dal Dupré Theseider (Vedi E. DUPRÉ THESEIDER, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, p. 41) e da Tabacco (Vedi G. TABACCO, *Le idee politiche del Medioevo*, pp. 63-64).

²⁹ Teorie del genere nacquero soprattutto nelle terre dell'impero dalla metà del XIII secolo. Vedi M. BLOCH, *I due corpi del re*, p. 167.

di Carlo Magno e sul carattere provvidenziale dell'impero; e non ultimo attraverso lo speciale rapporto di continuità che lega il presente impero a quello degli antichi romani.

Ulteriori considerazioni al riguardo le possiamo evincere dal Proemio delle Costituzioni di Melfi, “che viene ritenuto la fonte più caratteristica e illuminante per comprendere la concezione federiciana della sovranità”.³⁰ Qui narrando la storia della creazione dell'universo e della cacciata dell'uomo dal paradiso terrestre a causa del peccato originale, si viene ad esporre la teoria federiciana sulla nascita del potere sovrano. Questo si fa risalire “non a una disposizione naturale dell'uomo ad associarsi nello stato, ma al «peccato originale» e alla conseguente corruzione della natura umana, che ha portato ineluttabilmente, e in virtù di un istinto concesso all'uomo dalla divina provvidenza («*instinctus divinae provisionis*»), all'insediarsi di un sovrano temporale”.³¹

In questa prospettiva la sovranità che è istituita come conseguenza del peccato originale acquista un ruolo positivo perché risulta essere un atto della provvidenza divina che fa pervenire le norme agli uomini e consente che siano rispettate attraverso la mediazione dei re e degli imperatori. In tal modo si attribuisce all'istituzione imperiale una sorta di necessità salvifica e una funzione provvidenziale nell'economia della religione cristiana. Così come ha sostenuto Kantorowicz:

“la divinità non viveva, sulla terra, soltanto all'interno del suo regno prediletto, la chiesa, bensì come *iustitia* si calava anche nello stato laico, questo allora non era più «colpevole», non era più un bene relativo in un mondo di peccatori: era un bene assoluto per sua propria volontà: anzi, in esso era entrato Dio”.³²

Ne consegue che lo stato è concepito come un “provvidenziale rimedio contro l'*infirmis peccati*”, come un “*praeambulum gratiae*” che deve preparare la società terrena a quella celeste e viene a “realizzare il contenuto del disegno divino, vale a dire, la salvezza spirituale dell'umanità intera”.³³ In questo modo lo stato federiciano pareggiava i conti con la Chiesa creandosi una propria sacralità.³⁴

Tali considerazioni mi spingono a precisare meglio anche l'altro tema che è primariamente presente all'interno dell'iconografia federiciana –non solo quantitativamente ma anche qualitativamente essendo legato a quelle immagini

³⁰ P. LANDAU, *Federico II e la sacralità del potere sovrano*, p. 34.

³¹ *Ibidem*, p. 35.

³² E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, p. 223.

³³ Per il concetto e le definizioni di stato citate vedi A. DE STEFANO, *L'idea imperiale di Federico II*, p. 2, p. 24 e p. 29.

³⁴ Per quanto qui espresso sulla concezione sacrale dello stato di Federico vedi D. ABULAFIA, *Federico II*, pp. 171-173; A. DE STEFANO, *L'idea imperiale di Federico II*, pp. 18-29; P. LANDAU, *Federico II e la sacralità del potere sovrano*, p. 34-37 e pp. 41-43; e E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, pp. 220-238.

maggiormente connesse alla corte imperiale e alle quali l'imperatore riservava maggiore attenzione— ovvero quello della raffigurazione del sovrano in abiti da antico imperatore romano (Vedi Figg. 10, 11, 12, 13, 14 e 15).

Questa è la caratteristica peculiare delle raffigurazioni di Federico II, infatti un'adozione così sistematica di questa tipologia rappresentativa non trova riscontro nella produzione imperiale né precedente né successiva. Sappiamo quanto Roma sia costantemente presente nei sogni e nei pensieri di Federico e quanto spesso ad essa ci si rifaccia. Ben conosciamo la portata ideologica e politica dell'intenzione di *renovatio* dell'impero romano che infiamma il cuore dello *Stupor mundi*. Adesso voglio qui aggiungere qualche ulteriore considerazione sulle potenzialità del riscoperto *Corpus Iuris Civilis*.

Grazie al riavviato studio del diritto romano giustiniano diffuso nel XII secolo tra i giuristi dell'università di Bologna si “dischiuse alla regalità, rimossa dall'ambito sacrale, una nuova fonte di dignità sacra [...]”.³⁵ La “grave solennità dell'antico diritto romano, che era ovviamente inseparabile dalla religione e dal contesto sacrale in genere”³⁶ irradiava così di sé tutto l'ambito imperiale, dalla persona dell'imperatore alle sue leggi ecc., divenendo “il nuovo contrassegno dell'immediata derivazione da Dio del potere temporale, che in nessun caso intendeva essere temporale o farsi secolarizzare”.³⁷



Fig. 14



Fig. 15

Fig. 14. *Augustale di Federico II*, dritto di moneta in oro, dal 1231. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, Collezione Fiorelli, n. 1127. (Immagine presa da PRANDI 1953).

Fig. 15. *Augustale di Federico II (conio speciale)*, dritto di moneta in oro, c. 1245-1250. Vienna, Kunsthistorisches Museum, Bundessammlung von Medaillen, Modernen Münzen und Geldzeichen. (Immagine presa da SCHRAMM 1955).

A questa maniera l'impero acquistava la sua autorità sacra derivata dalle leggi imperiali e alcune “delle più fortunate similitudini della regalità –il re

³⁵ D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, p. 85.

³⁶ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, p. 109.

³⁷ D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, p. 86.

divinamente ispirato, il re offerente, il re sacerdote– furono recuperate dall'epoca della regalità liturgica e cristocentrica per essere adottate al nuovo ideale di governo centrato sulla giurisprudenza scientifica".³⁸

È proprio il Barbarossa che sulla base del riscoperto diritto romano designa l'impero come *sacrum* o *sanctissimus*, la persona dell'imperatore *divus* e *sacra maiestas* mentre lo stesso palazzo imperiale *sacer*. Grazie al diritto romano quindi l'impero acquista un'ulteriore specifica sacralità indipendente dalla Chiesa.

Quindi nell'augustale o nel busto di Barletta Federico celebra, tramite la romanità del suo abito e dei suoi simboli di potere, la sacralità del suo impero, sacralità che come abbiamo visto significa anche legittimità. Come sostiene Cardini:

“l'assenza di segni tradizionalmente cristiani nella simbolica federiciana non va intesa come un'affermazione anticristiana, e neppure antiecclesiale o «anticlericale», ma interpretata alla luce della forte sacralità – una sacralità essa stessa cristiana – che il sovrano intendeva conferire ai simboli squisitamente imperiali”.³⁹

In tal senso l'aquila imperiale può sostituire legittimamente la croce nel rovescio dell'augustale in quanto santo segno di un impero che è esso stesso santo.⁴⁰ Egualmente Federico si può sostituire gli abiti da alto sacerdote con quelli da imperatore romano pur rimanendo un sacro imperatore germanico. Non dimentichiamo che a Capua Federico si presenta –pur celebrando lì la sua funzione di *lex animata in terris*, mediatore tra Dio e gli uomini– nelle vesti del Cesare romano e con in testa la corona radiata del Sole. In ciò non dobbiamo leggere un atteggiamento blasfemo o irriverente.

Federico unisce tutti questi vari elementi e se ne serve per i propri fini ideologici e politici. Anche dalla tradizione romana, anzi soprattutto dalla tradizione romana, l'imperatore eredita la possibilità di legittimare e sacralizzare il suo impero senza il minimo intervento papale. Anche questo è un esempio del tentativo federiciano di creare una legittimità ed una sacralità alternativa.

3. Conclusione

*“Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, due soli aver, che l'una e l'altra strada facean veder, e del mondo e di Deo.
L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada col pasturale, e l'un con l'altro insieme per viva forza mal convien che vada; però che, giunti, l'un l'altro non teme: se non mi credi, pon mente a la spiga, ch'ogn'erba, si conosce per lo seme.”*
(DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XVI, vv. 106-114).

³⁸ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, p. 109.

³⁹ F. CARDINI, *Castel del Monte*, p. 86.

⁴⁰ Su questo concetto vedi *Ibidem*.

In queste pagine abbiamo tentato di ricavare dalle caratteristiche iconografiche generali delle immagini di Federico II le teorie politiche ed ideologiche che hanno caratterizzato lo scontro politico del XIII secolo, soprattutto tra papato ed impero, e alle quali più o meno coscientemente si ispirano.

In particolare abbiamo sottolineato il tentativo di affermare una sacralità imperiale alternativa e quindi una legittimazione imperiale alternativa a quella trasmessa dalla Chiesa di Roma e dal papa alla base del presentarsi di Federico nelle vesti da antico imperatore romano.

Ancora, il diverso concepimento della legittimazione dell'autorità imperiale è alla base dell'assenza del tema dell'investitura divina da tutte le raffigurazioni di Federico a differenza di quanto invece avveniva nelle miniature bizantine o ottoniane e nei mosaici normanni.

Abbiamo messo in evidenza anche come tali tipologie di raffigurazione siano pure sintomo di un cambiamento della concezione della sovranità monarchica che si sta spostando, in opposizione alle sempre crescenti ingerenze papali, verso valori diciamo più laici. La figura del sovrano si va sempre più dislocando all'esterno dell'ambito ecclesiastico per trovare un proprio ruolo e una propria legittimità nella sfera giuridica, sotto il segno della legge e della giustizia. In tal senso l'imperatore, o il monarca in genere, non sarà più un *rex et sacerdos*, non sottolineerà più la sua somiglianza, se non la sua identificazione, con Cristo – come avviene nel mosaico della Martorana raffigurante Ruggero II incoronato da Cristo o nella miniatura dell'*Evangelario di Liuthar* in cui compare Ottone III in maestà— ma verrà in particolar modo a presentare per sé una nuova funzione, quella di *lex animata in terris*, di mediatore tra Dio e gli uomini in quanto garante della giustizia e fonte, tramite l'ispirazione divina, del diritto.

In questo modo l'imperatore si crea un nuovo ruolo all'interno della società cristiana che pur essendo voluto e indirizzato da Dio ha delle funzioni che si ascrivano prettamente alla sfera temporale del potere e viceversa pur avendo un ruolo prettamente laico e collocabile in ambito temporale, la sua autorità discende direttamente da Dio e si uniforma agli insegnamenti religiosi. Tutta la concezione politica federiciana si basa su questo apparente paradosso che fa dell'istituzione imperiale una *imperialis ecclesia*.

Tutto ciò è quanto viene ben sintetizzato nella teoria federiciana delle due spade. Due poteri divisi, ognuno impegnato nella propria sfera di competenza, ma entrambi rivolti ad un unico fine, quello della salvezza eterna, tanto da risultare, nella sostanza, come un'unica spada. Federico nella fucina della storia, da abile artiere, fonde insieme l'impero dei romani con quello dei germani e il diritto romano con quello canonico rendendo il tutto omogeneo, poi plasma con abilità questo composto e lo temprava della divina potestà dell'Altissimo forgiando così la sua spada, quella dell'autorità temporale. Quello che in questa maniera viene a creare è un potere legittimo, sacro e che si pone alla pari di quello papale visto che anche questo è egualmente istituito e voluto da Dio. Un potere caratterizzato da una sacralità alternativa che non ha niente a che fare con quella dell'ambito spirituale. Infatti dalle raffigurazioni di Federico non emerge alcun intento di prevaricazione dei diritti del papato. Egli cerca con grande impegno di rifare dell'impero la massima autorità nel campo temporale,

ma mai allude alla possibilità di presentarsi come superiore al papa e come il detentore dei poteri spirituali. Il suo potere pur affiancandosi e collaborando con quello papale perché di pari dignità, rimane sempre un potere legato alla sfera temporale: Federico non ha prerogative ecclesiastiche, come il papato non deve avere prerogative civili. Ecco che così splendidi sorgono in cielo due luminari che in armonia e in completa autonomia indicano la retta via all'uomo.

Se, alla luce di quanto abbiamo fin qui detto, vogliamo esprimere in poche parole ciò che Federico fu, ce ne servono solo quattro. Egli fu un sacro romano imperatore germanico.

Bibliografia

- ABULAFIA, D., *Federico II. Un imperatore medievale*, ed. it., Torino, Einaudi, 1993, pp. XII-401.
- BLOCH, M., *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, pref. di C. Ginzburg, "Ricordo di Marc Bloch" di L. Febvre, ed. it., Torino, Einaudi, 1973, pp. XLI-423.
- CALÒ MARIANO, M.S. – CASSANO, R. (a cura di), *Federico II. Immagine e potere*, Catalogo della mostra, Bari, Castello Svevo, 4 febbraio- 7 aprile 1995, Venezia, Marsilio, 1995, pp. XXXI-603.
- CANTARELLA, G.M., *Le basi concettuali del potere*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 193-207.
- CANTARELLA, G.M., *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino, Einaudi, 1997, pp. XII-301.
- CAPITANI, O., *Regno e sacerdozio: un confronto durato mezzo millennio (da Carlomagno a Federico II)*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 29-45.
- CARDINI, F., *Castel del Monte*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 137.
- CARDINI, F., *Gli Ordini cavallereschi. Una grande epopea*, "Medioevo Dossier", III, 2000, n. 3, pp. 97.
- CARILE, A., *La sacralità rituale dei ΒΑΣΙΛΕΙΣ bizantini*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 53-95.
- DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 435.
- DELOGU, P., *Idee sulla regalità: l'eredità normanna*, in *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva (1189-1210)*, Atti delle Quinte Giornate Normanno-Sveve, Bari-Conversano, 26-28 ottobre 1981, Bari, Dedalo, 1983, pp. 185-214.
- DE STEFANO, A., *L'idea imperiale di Federico II*, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. 242.
- DOLCINI, C., *I due poteri universali. Il sorgere della riflessione politica in Occidente tra Alto Medioevo e Medioevo centrale*, in *Il pensiero politico*

- dell'età antica e medievale. Dalla polis alla formazione degli stati europei*, a cura di C. Dolcini, Torino, Utet, 2000, pp. 99-119.
- DOLCINI, C., *I giuristi medievali tra assolutismo e costituzionalismo*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medievale. Dalla polis alla formazione degli stati europei*, a cura di C. Dolcini, Torino, Utet, 2000, pp. 121-143.
- DOLCINI, C., *Tra le fonti giuridiche e teologiche delle incoronazioni nell'età medievale*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 47-51.
- DUPRÉ THESEIDER, E., *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Milano, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1942, pp. 349.
- FOLZ, R., *L'idée d'empire en Occident du V^o au XIV^o siècle*, Paris, Aubier, 1953, pp. 251.
- GRABAR, A., *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, pp. VIII-296.
- KANTOROWICZ, E., *Federico II imperatore*, ed. it., Milano, Garzanti, 1988, pp. 791.
- KANTOROWICZ, E., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, intr. di A. Boureau, ed. it., Torino, Einaudi, 1989, pp. XXXIV-462.
- LANDAU, P., *Federico II e la sacralità del potere sovrano*, in *Federico II*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, I, *Federico II e il mondo Mediterraneo*, Palermo, Sellerio, 1994, pp. 31-47.
- MERTENS, D., *Il pensiero politico medievale*, ed. it., Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 156.
- NIETO SORIA, J.M., *El imperio medieval como poder público: problemas de aproximación a un mito político*, in *Poder públicos en la Europa Medieval: principados, reinos y coronas*, Atti della XXIII Semana de Estudios medievales, Estella, 22-26 luglio 1996, Pamplona, Departamento de Educación y Cultura, 1997, pp. 403-440.
- ORSELLI, A.M., *Santi re e santi imperatori nell'Occidente medievale*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 97-118.
- PACE, V., *Miniatura di testi sacri nell'Italia meridionale al tempo di Federico II*, in *Federico II. Immagine e potere*, a cura di M.S. Calò Mariani e R. Cassano, Catalogo della mostra, Bari, Castello Svevo, 4 febbraio - 17 aprile 1995, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 435-439.
- PARAVICINI BAGLIANI, A., *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 1998, pp. 130.
- PARAVICINI BAGLIANI, A., *Sacerdozio e regalità nel pontificato romano*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 153-162.
- PRANDI, A., *Un documento d'arte federiciana. Divi Friderici Caesaris imago*, "Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte", II, 1953, pp. 265-302.
- SCHRAMM, P.E., *Kaiser Friedrichs II. Herrschaftszeichen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, pp. 162.

Mirko Vagnoni, *La legittimità e la sacralità imperiale di Federico II di Svevia*

STÜRNER, W., *Federico II. Il potere regio in Sicilia e in Germania 1194-1220*, ed. it., Roma, De Luca, 1998, pp. XI-301.

TABACCO, G., *Le idee politiche del Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 110.

ZUG TUCCI, H., *Le incoronazioni imperiali nel Medioevo*, in *Per me reges regnant. La sacralità nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Rimini-Siena, il Cerchio-Cantagalli, 2002, pp. 119-136.

ZULIANI, F., *Gli affreschi duecenteschi del palazzo abbaziale di San Zeno: un allestimento cerimoniale per Federico II*, in *La torre e il palazzo abbaziale di San Zeno. Il recupero degli spazi e degli affreschi*, Verona, Banca Popolare di Verona, 1992, pp. 11-42.