



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

La forma perpetua.
Ernst Kantorowicz e il problema della legittimità
regia

Relatore:

(Ch.mo) Prof. Farnesi Camellone Mauro

Laureando: Jacopo Belcaro

Matricola: 2012793

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

*A mio padre,
esempio supremo
a cui guardo con infinita ammirazione.*

Indice:

INTRODUZIONE.....	I
CAPITOLO 1- LA FORMA PERPETUA.....	- 1 -
1.1 LA DUPLICE NATURA DEL RE.....	- 1 -
1.2 DALLA REGALITÀ CRISTOLOGICA ALLA REGALITÀ GIURICENTRICA.....	- 7 -
1.3 LA RITUALITÀ DEL RE TRASCENDENTE.....	- 12 -
CAPITOLO 2 – LA REGALITÀ SECONDO I GIURISTI TUDOR.....	- 17 -
2.1 IL PROBLEMA DELLA LEGITTIMITÀ REGIA.....	- 17 -
2.2 UNIVERSITAS.....	- 22 -
2.3 CORONA E DIGNITAS.....	- 24 -
CAPITOLO 3 - LO STUDIO DELLE LAUDES PER UNA COMPRESIONE PROFONDA DELLA REGALITÀ MEDIEVALE.....	- 29 -
3.1 LE LAUDES COME SUPPORTO ALLA REGALITÀ CRISTOLOGICA.....	- 29 -
3.2 LA LOTTA PER LE INVESTITURE COME MOMENTO DI SVOLTA.....	- 34 -
3.3 LA PARTICOLARE CONDIZIONE DELLE LAUDES DALMATE E NORMANNE.....	- 38 -
CONCLUSIONI.....	- 41 -
BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA.....	- 43 -

Introduzione

La presente tesi nasce da un progetto di ricerca sulla vita dello storico Ernst Kantorowicz. La fase di documentazione è iniziata dalla lettura di una biografia su questo personaggio scritta da Robert E. Lerner, ed è proseguita con lo studio dell'introduzione di Alain Boureau alla monografia "I due corpi del Re" dell'edizione italiana Einaudi 2012.

È in particolare questa introduzione, che in poche pagine è stata capace di tracciare un profilo così nitido di questo eccezionale storico, che mi ha spinto a indagare sul perché questo studio fosse descritto con tanta ammirazione. Il mio interesse è stato rapito dalla ricerca di Kantorowicz sin dalle prime pagine, ma, proseguendo nello studio, mi sono chiesto quale spirito di ricerca avesse animato l'autore non solo a tracciare un quadro completo della presentazione del sovrano nel corso del Medioevo, ma anche a ricercare l'origine storica di determinate rappresentazioni delle forme di potere.

Studiare le forme che il potere ha assunto nella storia non credo derivi solo da una questione di interesse personale, ma sono convinto che risponda altresì ad un'esigenza di capire il passato per avere dei riferimenti che permettano di comprendere meglio il percorso che ha portato al mondo che ci circonda nel presente. In sintesi, penso che lo studio del passato sia in buona sostanza motivato da un desiderio di fondo di comprendere la natura umana, sulla base di come questa si è rapportata alle contingenze del tempo. Un buon modo per capire queste tendenze di fondo è analizzare come le società hanno prefigurato il potere inteso come un qualcosa che trascende la loro esistenza. L'attitudine dei gruppi umani a costruire un apparato concettuale e rituale che legittima un potere a loro superiore, credo sia ciò che abbia spinto Kantorowicz a condurre i suoi studi sul modo in cui veniva concettualizzato e rappresentato in una forma perpetua.

Tuttavia, proseguendo nello studio, mi sono reso conto che la ricerca di Kantorowicz non era solo motivata da un desiderio di ricostruire le forme della regalità nel Medioevo, bensì da una propensione che caratterizza la professione dello storico: il desiderio di risalire all'origine delle cose. È stato in particolare lo studio del "Laudes Regiae" a permettermi di capire come entrambi questi lavori siano stati concepiti come complementari, e che facciano quindi parte della stessa indagine sulle origini di certi tipi di presentazione della regalità medievale, anche se condotta su due fronti differenti.

La presente tesi cercherà appunto di dimostrare come entrambe queste ricerche facciano parte del medesimo progetto di ricerca dello storico, attraverso l'analisi di quelle concettualizzazioni e forme di ritualità che delineano il sovrano in una forma perpetua.

Lo studio è stato condotto attraverso un'analisi approfondita delle due monografie e supportata da altri lavori di carattere liturgico e giuridico per quanto concerne il periodo medievale, in modo da riuscire a riportare un quadro completo in cui inserire gli specifici risultati di ricerca di Kantorowicz.

Il primo capitolo si propone di introdurre la parte iniziale del lavoro dello storico sulle concettualizzazioni sulla persona del re in ambito teologico e giuridico, per poi passare ad una comparazione di questi concetti con la ritualità riguardante il corpo del sovrano. L'intento sarà quello di mostrare come, tanto la concettualizzazione della regalità su un piano ideale, quanto la sua realizzazione sul piano reale della ritualità, siano elementi complementari per presentare un corpo perpetuo. In questo modo, si noterà come gli aspetti rituali non servano solo per corroborare una profilazione di un certo tipo, ma ne siano una componente essenziale.

Il secondo capitolo si soffermerà invece sugli esiti di ricerca della parte finale de "I due corpi del re", in particolare si cercherà di illustrare come ed in quale misura le riflessioni dei giuristi abbiano modificato il modo di concepire la regalità regia. L'intento sarà quello di evidenziare come gli eventi della lotta per le investiture abbiano condizionato le concettualizzazioni circa la figura del sovrano e i paradigmi di legittimazione di quest'ultimo.

Il terzo capitolo analizzerà invece i paralleli che intercorrono fra questi due lavori di Kantorowicz, con il fine di mostrare come la liturgia esaminata rifletta le concettualizzazioni esplicitate nella prima parte della tesi. Si cercherà di dimostrare come l'apparato rituale, ripercorso nel "Laudes Regiae", sia strettamente collegato non solo alle riflessioni dei teologi riportate ne "I due corpi del Re", ma di come entrambe le monografie rispecchino lo stesso percorso di ricerca e gli stessi punti di interesse: in particolare si farà riferimento all'attenzione posta in entrambi i lavori alla profilazione del sovrano in senso sacrale, alla lotta per le investiture come momento di rielaborazione di quest'idea e della ritualità che la contraddistingue, ed infine della considerazione rivolta alle ricadute in campo giuridico di determinate evoluzioni concettuali.

Capitolo 1- La forma perpetua

Questo capitolo si propone di ripercorrere l'itinerario concettuale tracciato da Ernst Kantorowicz nella prima parte de "I due corpi del re", al fine di presentare il contesto culturale che ha prodotto la base per le elaborazioni giuridico-politiche esaminate dall'autore e come queste si siano evolute nel tempo.

L'analisi verterà principalmente sulle speculazioni teologiche e giuridiche che hanno permesso, nel corso del Medioevo, di presentare la figura del sovrano come ammantata da un'aura di sacralità e dotata di attributi divini e trascendenti.

Infine verranno proposti alcuni esempi di ritualità che rispecchiano questa concezione, con l'obiettivo illustrare come queste cerimonie derivino da essa, e come queste svolgano un ruolo complementare nell'esibire un re dotato di una natura trascendente.

1.1 La duplice natura del re

L'alto Medioevo è caratterizzato da una serie di circostanze storico-politiche che ne influenzano la cultura giuridica. Le peculiarità che contraddistinguono questo periodo storico condizionarono il modo in cui i giuristi e i teologi interpretarono la realtà che li circondava. Pertanto, al fine di comprendere meglio le forme con cui definirono i concetti di potere, legittimità e regalità medievale, è opportuno fare delle considerazioni sul contesto in cui questi concetti furono elaborati.

Il mondo alto-medievale si avviò all'insegna del mutamento, le istituzioni romane non svanirono d'un tratto, gli influssi provenienti dall'esterno non si imposero né repentinamente, né tantomeno in forma esclusiva.

Si tratta di un universo caratterizzato da un forte particolarismo politico e giuridico, un mondo in cui coesistevano diverse forme di istituzioni politiche che agivano in un'autonomia relativa, negoziata sulla base del tessuto di relazioni che intrattenevano reciprocamente. Pertanto, la progettualità di questi organismi si basava sia sulla loro capacità di legittimarsi, sia su quella di incidere sulla realtà circostante.¹

Il pluralismo di questa società era un'altra caratteristica preponderante, ma ancor più caratterizzante era l'assenza di un potere politico universale.

Dal crollo della costruzione politica imperiale derivò un'incompiutezza del potere

¹ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 2022, A.G.E., Urbino, pp. 40-45.

politico, i detentori del potere erano molteplici ed era difficile individuarne uno prevalente sugli altri, in quanto il nuovo ordine si stava codificando in un contesto di relazioni interdipendenti.

In questa realtà plurale e particolaristica, le istituzioni si relazionavano fra loro, e in virtù di questi contatti esse si definivano: non cercarono di darsi un'identità di per sé, poiché ciò che dava loro concretezza era l'inserimento all'interno di un ordine che non consentiva di pensarle in maniera indipendente.²

Tuttavia, esisteva un'istituzione che si presentava già come strutturata e rappresentante di un potere assoluto: la Chiesa³. Forse perché nata all'interno dell'impalcatura politica romana, essa riusciva già a presentarsi come un'entità che aveva senso di esistere anche all'esterno del tessuto di relazioni che intrecciava; questo per via del rapporto che la lega con l'unico potere universalmente riconosciuto come eterno in questo periodo storico, ossia quello di Dio.

La Chiesa emergeva come attore protagonista in seguito al vuoto di potere statale, si mostrava come un'istituzione ben gerarchizzata, con una distribuzione capillare sul territorio, in grado di fornire una visione chiara sull'ordine del mondo e precise regole di comportamento per guidare una società cristiana.

In un contesto in cui le nascenti istituzioni stavano elaborando la loro nuova ragion d'essere, quella ecclesiastica si dimostrava già un modello ampiamente sviluppato e perfezionato, riuscendo “a porsi al cuore della società civile e quasi ad identificarsi con essa con una singolarissima e armonicissima fusione fra sacro e profano, fra dimensione civile e religiosa”.⁴

La mescolanza fra il sacro e il profano, almeno per quanto riguarda il mondo Occidentale, risultava talmente eterogenea da essere universalmente riconosciuta nel pensiero medievale, creando i presupposti per riconoscere il potere terreno come originato da

² Ivi, p.48.

³ Ivi, p.49 l'autore definisce la sovranità derivante da Dio come un modello assoluto, illimitato e pertanto accontentistico.

⁴ Ivi, cit., p. 109.

quello divino. In questo modo il sacro invase il campo d'azione del potere, lo plasmò e influenzò in maniera decisiva come questo venne pensato.⁵

A questo proposito Kantorowicz ci riporta una riflessione contenuta in un trattato teologico-politico di un chierico vissuto circa nel 1100: l'Anonimo normanno.

L'analisi dell'Anonimo riguarda l'episodio biblico del tributo a Cesare e spiega, tra le altre cose, come il potere terreno derivi da Dio e pertanto risulti intrinsecamente corretto obbedirgli.⁶

La regalità delle istituzioni laiche non a caso venne ideata secondo le categorie di pensiero dell'istituzione ecclesiastica, ma non si trattò di un atteggiamento dovuto a un'analisi dei possibili vantaggi che tale configurazione poteva offrire.

Al contrario si trattò di una concezione derivata dal pensiero medievale, caratterizzato da una tendenza "ordinante", che tendeva a pensare il tutto come facente parte di una disposizione il cui vertice è Dio.

Le prerogative ecclesiastiche offrirono un modello particolarmente utile per un'istituzione politica: esse innanzitutto si presentavano come una forma perpetua in virtù della relazione vicariale che le lega alla sfera del divino, e si legittimano grazie al loro compito di mediazione e di guida verso la salvezza.

Per una forma di potere come quella regia, che puntava a porsi come vertice della società terrena, apparì quindi naturale pensarsi e presentarsi con categorie di pensiero simili a quelle ecclesiastiche. Accettando l'idea di ordine terreno circolante, la regalità medievale si espresse con i caratteri propri di quell'istituzione che meglio di tutti incarnava questa disposizione e, in virtù di ciò, ebbe modo di avanzare le sue pretese in campo secolare sulla base delle prerogative che le furono attribuite dalla sua funzione spirituale. Kantorowicz, in merito a ciò parla di clericalizzazione della funzione regale.⁷

⁵ Cfr. S. Bertelli, *Il corpo del re, sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, 1990, Firenze, Gruppo editoriale fiorentino. Inoltre, Kantorowicz, con riferimento ai rapporti che intercorrono fra liturgia medievale e storia culturale, afferma che "Il mondo antico ignorava la separazione fra sacro e profano", E. H. Kantorowicz, & M. F. Bukofzer, *Laudes Regiae, Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, 2006, Milano, Edizioni Medusa, cit., p 29.

⁶ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, 2012, Torino, Giulio Einaudi editore, pp. 54-55.

⁷ Ivi, pp. 45-46.

La regalità Cristocentrica è appunto un modo di concepire il ruolo del sovrano secondo le categorie di pensiero proprie dell'istituzione ecclesiastica, queste permisero di presentare il re in una forma vicina Cristo o alle figure angeliche, sebbene non ancora immortale, il suo ruolo cominciò ad essere pensato come perpetuo e legittimato dal compito sacrale che l'ordine divino gli aveva affidato.

La portata di queste speculazioni fu tale che, alcuni dei caratteri regali sviluppatisi in questo contesto, rimasero anche quando la regalità venne ripensata seguendo altri schemi di pensiero.

L'immagine di un re con un corpo immortale, che Kantorowicz analizza con riferimento alle elaborazioni giuridiche e concettuali dei giuristi Tudor, è frutto di visione della regalità che nacque all'interno di una serie di ragionamenti teologici e si ripasmò mano a mano che si fecero strada nuovi concetti giuridici.

La costruzione di un'aurea sacrale attorno alla figura del re ha un'incidenza decisiva per comprendere il mito regalità medievale e la sua forma perpetua. Per esemplificare come la regalità si articolò in questa fase è utile ripercorrere alcuni dei concetti che Kantorowicz analizza ne "I due corpi del re":

il concetto di *persona mixta* viene ripreso dalle riflessioni dell'Anonimo normanno. Una riflessione in particolare attira l'interesse di Kantorowicz circa lo stato di quegli individui che, per via della loro carica, presentano una commistione di ruoli spirituali e materiali, quali per esempio i vescovi ed i re.

Da queste riflessioni emerge un'immagine del re nella quale è possibile riconoscere una duplice natura: la prima umana, acquisita per natura, per la quale egli è uguale a tutti gli uomini; mentre la seconda è di carattere cristologico, derivante dalla consacrazione ed unzione.

Il re quindi, oltre che a rappresentare funzioni religiose e laiche, possiede anche una duplice essenza che lo qualifica come *personae geminatae*. Questa condizione particolare, tuttavia, è solo temporanea: il re acquisisce connotati cristologici solo finché ricopre la sua carica, ed il suo compito è quello di rappresentare Cristo dopo la sua venuta. Il re in questo caso non diviene immortale, viene avvicinato alla figura di Cristo in virtù del suo ruolo sulla Terra e in relazione alla sua consacrazione sacramentale.

Il sovrano acquisisce lo Spirito Santo come Cristo e in un certo senso lo rappresenta, ma il Re celeste è tale per natura e lo è eternamente, mentre il re terreno diviene un *Christus* per mezzo della Grazia e cessa di esserlo una volta terminata la sua funzione.⁸

Possiamo notare come caratteristiche pertinenti alla sfera religiosa cominciarono ad essere trapiantate in una figura apparente al mondo secolare; è chiaro come già attorno al 1100 esistesse un linguaggio codificato per le speculazioni sulla natura trascendentale del sovrano.

La Grazia non è il solo mezzo per il quale la regalità medievale cominciò ad essere pensata con un profilo immanente: il ruolo stesso del sovrano implica uno stato di santità *ex officio*, in quanto, agendo per conto di Dio, costui veniva considerato santo in virtù del ministero che rappresentava⁹.

La santità del ministero del sovrano era resa esplicita anche dalle sue doti taumaturgiche, tuttavia, queste qualità non gli appartenevano personalmente: questi prodigi venivano interpretati come un potere derivante da Dio; il monarca era solamente il tramite per rendere esplicito questo dono che continuava ad essere elargito dai suoi successori come forma di legittimazione familiare¹⁰.

Il ruolo del sovrano veniva così rivestito di sacralità, ma era la sua concettualizzazione in senso cristologico a rendere possibile quello che veniva interpretato come un miracolo, “i re di Francia e Inghilterra hanno potuto diventare medici miracolosi perché erano già da tempo personaggi sacri”¹¹.

Il ministero del principe consisteva quindi in una funzione esecutiva della volontà divina, pertanto a lui era affidata, nel contesto terreno, quella funzione che Dio avrebbe svolto alla fine dei tempi, ossia quella di giudice supremo.

Infatti, nel contesto medievale, il principe equo non è colui che emana il diritto, bensì il lettore attento delle leggi che governano la società cristiana e le rende manifeste¹², è un mediatore fra Dio e gli uomini analogo a Cristo.

⁸ Ivi, pp. da 43 a 59.

⁹ Ivi, pp. da 78 a 81.

¹⁰ M. Bloch, J. Le Goff, & L. Febvre, *I re taumaturghi: studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*. 2016, Torino, Einaudi, p. 16-18.

¹¹ Ivi, cit., p. 37.

¹² P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, p. 95.

Tutti questi caratteri (taumaturgici, mediatori e immortali), propri della regalità medievale, mostrano chiaramente come l'immagine del re si ispirasse profondamente al modello della regalità di Cristo.¹³

Questo sincretismo politico religioso si ritrova perfettamente nelle *Laudes* analizzate da Kantorowicz: in un commento relativo a un testo delle *Laudes* carolingie, l'autore parla espressamente di "poteri e virtù di Cristo che dimorano nell'uomo"¹⁴, anche se afferma che il canto era rivolto unicamente a Cristo, è evidente che i suoi attributi possono albergare, seppur in forma incompleta, anche nell'essere umano.

Inoltre, procedendo nell'indagine di altri canti, è evidente come la ritualità rifletta e venga utilizzata per ribadire questo genere di concezioni. In particolare, lo studio di una Litania dei santi ci mostra come l'accostamento di figure celestiali al re servisse per esaltarne il carattere angelico e ribadire la sua posizione al vertice della società terrena. La preghiera in questione è la Litania italica presente nei manoscritti franchi. In essa emerge non solo l'accostamento del re alle figure più importanti della cerchia celeste, ma anche il declassamento del papa ad un ruolo secondario rispetto al sovrano: il pontefice è infatti accompagnato dagli apostoli in virtù del suo ruolo di successore a questi, che sono certamente santi, ma non figure angeliche.

Kantorowicz spiega che, al contrario, il re era affiancato dagli arcangeli, da Maria, da Giovanni Battista e da santo Stefano per esprimere una gerarchia che riflettesse l'ordine terreno.¹⁵

Il fattore innovativo di queste *Laudes* è proprio che siano state composte pensando che la società terrena rifletta le gerarchie del Paradiso, a simboleggiare un'alleanza fra il potere regale e quello trascendente; per cui il re, in quanto capo di questa gerarchia, non può che essere presentato tramite un modello di regalità cristologica.¹⁶

¹³ C. Fiocchi, *Recensione Adveniat regnum. La regalità nell'Europa cristiana, Franco Cardini e Maria Saltarelli*. In "Rivista di Storia della Filosofia", 2002, vol. 57, n.4, (pp. 681-685), FrancoAngeli, p. 681-685.

¹⁴ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., p.48.

¹⁵ Ivi, pp. 65-71. Inoltre, l'autore precisa che le figure "umane" affiancate al re (Maria e il Battista) in realtà sono convenzionalmente descritte in termini angelici, e riporta l'esempio di alcuni trittici eburnei bizantini che esemplificano, sul piano iconografico, l'ordine gerarchico espresso dalla litania in questione.

¹⁶ F. E. Cranz, *Review of Laudis Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Worship by Ernst H. Kantorowicz*. In "Speculum", 1947, vol. 22, n. 4, (pp. 648-651), University of Chicago Press, pp. 648-651.

1.2 Dalla regalità cristologica alla regalità giuricentrica

Il modello di una regalità cristocentrica, tuttavia, entrò in crisi a seguito della lotta per le investiture. Dopo questi avvenimenti il papa divenne l'unico vicario di Dio sulla terra¹⁷, e infatti Kantorowicz rileva anche un declino delle *Laudes*, che sostengono questa concezione di regalità, all'incirca corrispondente con l'inizio dell'età gotica.¹⁸

Dalla metà del Duecento le corti europee avevano visto l'introduzione, in misura sempre maggiore, dei giuristi in qualità di consiglieri e funzionari esperti nella gestione del regno. Le riflessioni circa la condizione del re rispetto alla legge divennero sempre più sofisticate, e l'interrogativo più frequente era se quest'ultima potesse considerarsi al di sopra o sottoposta alla volontà del sovrano.¹⁹

Questi cambiamenti costrinsero a un ripensamento della regalità, che però non abbandonò completamente gli schemi di pensiero religiosi, anzi, li rielaborò con rinnovata ingegnosità, rispondendo al bisogno di divenire un modello giuridicamente vincolante. La regalità medievale, fino a quel momento era stata pensata secondo modelli angelici, santi e cristologici, dunque in forma eterna, immortale. Questa caratteristica rimase, anche nelle elaborazioni successive, come un qualcosa di imprescindibile per presentare la figura del sovrano.

Concepire il sovrano in una forma perpetua, inoltre, si rivelò particolarmente adatto anche per attribuirgli un'aura di sacralità, caratterizzazione che non rappresentava certo una novità.²⁰ Tuttavia, le nuove elaborazioni della concezione regale, derivanti dalla perdita da parte del re della qualifica di "Vicario di Cristo", permisero di approdare a un'inedita

¹⁷ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, p.14, a sostegno di questa tesi l'autore riporta anche un passaggio della *Summa super Decreto* di Ugucione da Pisa, composta all'incirca nell'ultimi anni del XII secolo, mostrando come fosse generalmente accettato che la qualifica di vicario di Cristo alludesse esclusivamente al papa, pp. 89-90.

¹⁸ Ivi, p.145.

¹⁹ L. Provero, M. Vallerani, *Storia medievale*, 2020, Città di Castello, Lineagrafica, pp. 375-376.

²⁰ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 78-79-80. Lo storico ci rammenta che già nell'arte bizantina le figure allegoriche che rappresentano un concetto astratto sono spesso rappresentate in forma aureolata proprio per descrivere la loro incorruttibilità e immanenza dal punto di vista temporale. L'aureola che incorona le iconografie dell'imperatore bizantino è riferita alla sua carica, a prescindere dalle qualità personali dell'individuo che la detiene, essa simboleggia il potere immortale derivante da Dio e santo in quanto tale.

profilazione della regalità che non aveva niente da invidiare al re cristologico: la nuova forma di *regalità giuricentrica*, come la definisce Kantorowicz, permise di plasmare un'immagine del sovrano come facente parte di un disegno provvidenziale, dotandolo delle qualità necessarie per fronteggiare la regalità ecclesiastica tanto sul piano giuridico quanto su quello ideologico.

La nuova forma con la quale venne presentato il re non si distaccò completamente da quella precedente anzi, esse si dimostrarono complementari, le nuove rielaborazioni si basarono sulle idee espresse dalla *regalità cristomimetica* e dalla nuova analisi del rapporto del re con il Diritto e con la Giustizia²¹.

Federico II si dimostrò molto attento nel presentare la sua autorità politica su questa nuova base di legittimazione, il *liber Augustalis* (1231) ribadisce chiaramente il suo ruolo di esecutore disegni della Provvidenza, proponendolo come mediatore fra essa e tutti gli uomini.²² L'imperatore, prodigandosi nella lotta all'eresia, poté quindi presentarsi come difensore dell'ordine voluto da Dio, così facendo, sul piano ideologico, i suoi nemici divennero i perturbatori di un disegno divino, agenti delle forze del male.²³

La nuova immagine del re si costituì sulla base di influenze reciproche esercitate dal diritto romano, dalla filosofia greca e dal pensiero cristiano. In particolare, ad attirare l'attenzione di Kantorowicz è il rapporto che intercorse fra il sovrano, la Legge e la Giustizia: questi concetti entrarono in relazione fra loro e cominciarono a combinarsi fino a confondersi, rendendo di fatto il re come un'incarnazione della legge e dell'ordine che governava la società umana.

Il percorso non fu lineare, inizialmente si cercarono di definire i rapporti fra il re e la Legge, per poi giungere ad una visione del monarca come rappresentate di questa, ed infine come sua incarnazione vivente.

²¹ Ivi, pp. 92-93. lo storico precisa che la funzione mediatrice svolta dal sovrano rimase, anche se in forma secolarizzata, mentre il diritto venne investito dall'idea di sacerdozio regale

²² D. Stocchi-Perucchio, *Federico II e l'ambivalenza del sacro nella "Commedia."*, in "Modern Language Notes", 2012, vol. 127, n.1, (pp. S233-S244), Johns Hopkins University Press, pp. S233-S244.

²³ L. Provero, M. Vallerani, *Storia medievale*, pp. 342-343.

Il ruolo del sovrano medievale nei confronti della legge può sembrare ambiguo a prima vista: egli è sciolto dai suoi vincoli ma ne è anche servo, ne è padre e ne è figlio,²⁴; tuttavia queste caratterizzazioni, ripercorse puntualmente da Kantorowicz, mostrano come il ruolo del sovrano e quello della Giustizia divennero interdipendenti: la Legge divenne il principio per il quale il sovrano era legittimato da Dio per svolgere il suo ruolo di mediatore, mentre il principe diventò una persona giuridica che faceva le veci della Giustizia. Quest'ultima venne pensata nella forma di una dea immortale indissolubilmente legata alla sua controparte terrena, senza la quale non poteva rendersi manifesta.²⁵

L'attività legislatrice dei re altomedievali non era una novità, ma in passato il principe emanava leggi in qualità di oracolo di Dio; verso la fine del XII secolo il nuovo modello di regalità permise al sovrano di presentarsi come legge vivente, un'incarnazione della Giustizia.²⁶

Kantorowicz, con riferimento a Federico II, afferma:

“L'imperatore dava per scontato di essere egli stesso «la legge», la *lex animata* e l'incarnazione della stessa idea di giustizia- un concetto questo dalle molte sfumature, abbastanza distinto per essere fatto oggetto di considerazione nelle questioni politiche e giuridiche, ma sufficientemente indistinto per tornare utile, una volta che venisse ad esso data un'interpretazione spirituale o messianica, per gli scopi della propaganda politica e antipapale”.²⁷

Se il re divenne personificazione della Legge e questa venne interpretata come un principio ordinatore voluto da Dio, allora il sovrano diventò l'agente per compiere il volere di Dio sulla terra, di fatto un suo mediatore,²⁸ un titolo non dissimile dal ruolo di Vicario di Cristo che abbiamo visto essere divenuto prerogativa esclusiva del pontefice. Quindi, nonostante i cambiamenti di categorizzazione e terminologici, il sovrano rimase strettamente legato a motivo ordinatore divino e fino al punto di incarnarlo: la *lex* intesa

²⁴ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 92-106. Queste due definizioni del rapporto che intercorre fra re e legge sono riprese da Kantorowicz rispettivamente da Giovanni di Salisbury e dal *Liber Augustalis* con riferimento a Federico II.

²⁵ Ivi, pp. 139-140.

²⁶ Ivi, pp. 125-131.

²⁷ Ivi, cit., p. 144.

²⁸ Ivi, p.134. Cfr. p.188 l'autore, con riferimento a Federico II, riassume efficacemente il passaggio dalla regalità cristologica a quella giuricentrica, definendolo come una metamorfosi del re da vicario di Cristo a vicario della Giustizia.

dai canonisti e dai teologi²⁹, ossia la “lettura delle regole ragionevoli scritte nella natura delle cose”³⁰, trovò la sua voce nella persona del re.

Questo nuovo modo di concepire la regalità sulla base della giurisprudenza non segnò quindi un abbandono della concezione cristologica, anzi, la enfatizzò; il sovrano non perse le sue qualifiche messianiche, continuò a presentarsi e ad essere avvertito come un pastore, un padre. Lo stesso Federico II che si pensava come personificazione della legge e si considerava anche il padre dei suoi sudditi.³¹

Si evince quindi che il corpo del re fu sempre caratterizzato da un certo misticismo e continuò ad essere permeato di aspetti sacrali e teologici: la Giustizia, in quanto idea trascendente inseparabile da Dio, venne interpretata dalla giurisprudenza come una dea. In questo modo il sovrano divenne un nuovo tipo di *persona geminatae*³²: egli era mortale in quanto uomo, ma eterno in quanto incarnazione dell’immortalità della legge, e non solo, svolgeva anche il ruolo di giudice come mandante di Dio, ed era inoltre dotato dell’ubiquità giuridica che si esprimeva attraverso suoi magistrati, la legge gli permetteva di essere presente nelle aule dei tribunali nonostante i limiti del suo corpo naturale.³³

Tuttavia, è necessario precisare che, pur essendo il re una manifestazione di un potere che andava oltre la sua essenza fisica, la speculazione giuridica si dimostrò ben attenta a non dimenticare la natura umana del sovrano. Incorporare nel principe l’idea di Giustizia, senza porre dei limiti a questa concettualizzazione, avrebbe potuto generare una forma di potere assoluto e indiscutibile dal punto di vista ontologico, pericolo al quale giuristi come Bracton si rivelarono particolarmente attenti. La soluzione venne individuata “allargando” il corpo immortale del re e interpretandolo come comprensivo del Consiglio, o quantomeno interpretando quest’ultimo come un organo atto all’espressione della volontà della componente trascendente del sovrano. Così facendo Kantorowicz ci fa notare come i vincoli posti sulla componente terrena del monarca

²⁹ P. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, pp. 136-139. Si fa riferimento alla teoria delle *leges* di Isidoro di Siviglia dalle *Etimologie*, Grossi ripercorrendo l’itinerario concettuale della *lex* afferma che questa definizione non verrà smentita dalle speculazioni successive.

³⁰ Ivi, cit., p.138.

³¹ S. Bertelli, *Il corpo del re*, p.19. L’autore, a tal proposito, riporta l’episodio della congiura del 1246 contro Federico II e descrive come i colpevoli furono puniti come parricidi.

³² E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Cfr. p. 141 cit., “Per analogia, il principe non era più il *christomimētēs*, la manifestazione di Cristo, l’eterno Re, né era ancora il rappresentante di una nazione immortale; partecipava piuttosto dell’immortalità in quanto ipostasi di un’idea immortale”.

³³ Ivi, p.140.

corrispondessero ad un accrescimento delle prerogative della sua controparte sovrumana.³⁴

Esplicativo di quest'esaltazione della parte mistica del sovrano era il trattamento riservato ai terreni e ai diritti che lo riguardavano: si trattava infatti di beni inalienabili ed erano considerati, per usare le parole di Bracton, "res quasi sacrae". Al pari dei beni della Chiesa, esse non potevano essere alienate ed il corpo naturale del re non poteva disporne liberamente, in quanto erano di pertinenza pubblica. Più precisamente, la distinzione fra le cose legate al corpo immortale del re e quelle di riguardanti il suo corpo naturale, era legata al fatto che quei beni o quei diritti costituissero o meno un beneficio per il regno. Il corpo naturale del re poteva disporre senza impedimenti di quelle cose la cui perdita avrebbe danneggiato solo lui stesso (in quanto privato), e non la comunità. Solo su queste il tempo aveva un effetto giuridico: infatti la prescrizione poteva essere fatta valere esclusivamente nei confronti di quelle cose di cui il re disponeva in quanto persona naturale e non per via del suo ministero.

Queste distinzioni rendono evidente come fosse ben chiaro, per i giuristi inglesi del Duecento, che la persona fisica del re fosse soggetta alla legge ed era, come tutte le persone naturali, un essere finito dal punto di vista temporale e spaziale, ma lo stesso non poteva dirsi per il suo secondo corpo che ricopriva il ruolo di rappresentante terreno dell'idea immortale di giustizia.³⁵

A questo punto la sacralità del re si era legata in maniera indissolubile alla giurisprudenza attraverso il concetto di persona giuridica, è interessante notare come questo concetto nel medioevo sia stato teorizzato compiutamente dalla speculazione canonica³⁶ ma abbia finito per fornire uno strumento di legittimazione da parte del potere secolare a seguito di un colpo inferto proprio dall'istituzione ecclesiastica.

Questo nuovo legame comportò dei cambiamenti rilevanti per quanto concerne la regalità del sovrano: la *regalità cristocentrica* era supportata dall'idea che ogni potere terreno fosse manifestazione diretta del potere di Dio, le riflessioni di autori come l'Anonimo normanno poggiavano su questo tipo di convinzione e pertanto era assai arduo tracciare

³⁴ Ivi, pp.148-149.

³⁵ Ivi, pp. 159-170.

³⁶ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, p. 60.

una linea di demarcazione fra le azioni compiute dal re umano e dal Re vicario di Cristo³⁷. Inoltre, la letteratura profetica limitava la critica al sovrano nel solo caso in cui egli non rispettasse apertamente la legge di Dio,³⁸ rendendo quasi impossibile circoscrivere la libertà d'azione del monarca. I giuristi come Bracton invece distinsero molto chiaramente fra le possibilità d'iniziativa della persona naturale del re rispetto a quelle del sovrano come *lex animata*, posero dei limiti alle facoltà della prima, anche se a vantaggio del secondo, ed inquadrarono la sua componente umana in una dimensione temporale sottoposta alla legge.

Tuttavia, l'elemento che rimase in entrambi i modi di concepire la regalità fu la forma perpetua della parte immanente del sovrano, fosse essa trascendente per Grazia divina o perché "ipostasi di un'idea immortale".³⁹

"I re non sono più l'incarnazione di un potere che coincide in toto col loro corpo, ma piuttosto diventano la manifestazione concreta di un potere atemporale che in sé sopravvive alla loro morte."⁴⁰

1.3 La ritualità del re trascendente

La ritualità legata alle incoronazioni o ai funerali regi rifletteva chiaramente il modo in cui il re veniva presentato: un esempio di ciò è l'incoronazione di Carlo V a Bologna, durante la quale l'imperatore si tolse gli indumenti regali per indossare vesti da canonico, cantando insieme al clero e servendo alla messa officiata da Clemente VII come diacono. Nonostante una presentazione di questo tipo però Carlo V, per ricevere l'unzione, indossò nuovamente i suoi abiti da re.⁴¹

Il significato di questa duplice veste va appunto ricercato nelle elaborazioni concettuali che profilavano il re in senso cristologico; è chiaro che l'imperatore volesse presentarsi come un *rex-sacerdos*, ossia nella stessa maniera con cui le riflessioni dell'Anonimo normanno profilavano una *regalità cristomimetica*; pertanto, ha ritenuto opportuno

³⁷ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, p.49.

³⁸ C. Belloni, *Obbedienza religiosa e resistenza politica*, In "Rivista di Storia della Filosofia", 2007, vol. 62, n. 2, (pp. 403-406.), FrancoAngeli.

³⁹ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., p. 141.

⁴⁰ L. C. Antonini, *Gauchet lettore di Kantorowicz. Apporti alla teoria del disincanto*, In "Filosofia politica", 2013, n.2, (pp. 271-295), il Mulino, Bologna, cit., p. 282

⁴¹ S. Bertelli, *il corpo del re*, pp. 21-22.

ribadire la sua duplice funzione di re e di vicario di Cristo vestendo i panni che meglio rappresentavano questi due ministeri.

Il rito del bacio al vassallo è un'ulteriore dimostrazione di come la ritualità medievale riflettesse la connotazione del corpo del re caratterizzata da aspetti sacrali: questa pratica feudale consisteva in un bacio del re al vassallo con l'introduzione di una piccola quantità di saliva nella bocca del secondo; in questo modo una parte del corpo regale avrebbe accompagnato il suo servitore anche nei luoghi più remoti e l'avrebbe reso degno di rappresentarlo.⁴² È evidente che persino la saliva del re rimandasse ai suoi attributi divini: anche volendo tralasciare le possibili analogie con l'episodio dal vangelo di Marco, in cui Cristo usa la saliva per guarire il cieco di Betsaida, è evidente che il re poteva separare una parte della sua santità per conferirla a un suo sottoposto in maniera analoga a quanto accadeva durante la divisione del pane eucaristico.

L'accostamento della figura del sovrano al Sole, derivato dal culto romano del *Sol invictus*, venne accolta dalla ritualità cristiana in forme diverse, in questo modo veniva enfatizzato il ruolo demiurgico e ordinatore del re; anche l'utilizzo di tribunette lignee, usate dai signori feudali per assistere alle messe, o per enfatizzare il loro apparizione durante i ricevimenti e le udienze, perseguiva il fine di presentare una *regalità cristomimetica* sotto forma di una parusia.⁴³

Altre usanze che simboleggiavano un'elevazione del re a un rango superiore rispetto alle altre gerarchie terrene riguardano i banchetti reali: in queste cerimonie era evidente come esistesse una ritualità mirata a ribadire la superiorità del re rispetto agli altri commensali. Se è vero che il sovrano divideva il cibo con i suoi ospiti, è altrettanto vero che si poneva in una posizione di superiorità e di distacco; egli sedeva in una posizione spesso sopraelevata rispetto alla tavola comune o quantomeno sedeva a una tavola separata avvicinato solo per essere servito dai vari addetti alla tavola.

Anche come le precedenze osservate per servire le pietanze e i tagli di carne ribadivano l'ordine gerarchico fra i commensali, e naturalmente al re spettavano solo ed esclusivamente i cibi considerati più nobili ed era categoricamente vietato che gli fossero serviti pasti considerati impuri.

⁴² Ivi, p. 33.

⁴³ Ivi pp. 129-133.

Una cerimonia in particolare rimandava chiaramente ai suoi attributi cristologici con particolare rimando all'episodio dell'Ultima cena: prima del pasto tutte le pietanze venivano servite al principe, il quale, assaggiandole, imprimeva simbolicamente su di esse suo potere, trasformandole ritualmente nel suo corpo che veniva poi distribuito fra i suoi ospiti.⁴⁴

Nelle cerimonie di corte ogni singolo gesto rituale aveva come punto di riferimento il *dominus*: quando, come e cosa mangiare, quando bere, quando rendergli una reverenza e persino quando era concesso guardarlo, erano tutte azioni che sono scandite dal comportamento del sovrano, ancora una volta ci troviamo davanti a riti che profilavano il suo corpo come un qualcosa di santo, verso il quale andavano osservate tutta una serie di pratiche atte a non contaminarlo con l'impurità connessa ad azioni proprie del mondo terreno, quali erano il mangiare e il bere.⁴⁵

Un'altra forma che contribuiva a incrementare l'idea che il corpo del re fosse dotato di attributi divini, in particolare dell'ubiquità, era un'usanza praticata alla corte d'Inghilterra: se il re non era fisicamente presente nella sala, il suo posto d'onore veniva comunque apparecchiato e venivano osservate tutte le cerimonie per riaffermare la sua presenza, le portate erano servite a partire dalla sua posizione e lasciate sulla tavola per un tempo sufficiente affinché si infondessero della sacralità del suo ministero; solo dopo questo lasso di tempo il cibo poteva essere finalmente distribuito fra i vari commensali. Così facendo veniva operata una simbolica benedizione del cibo da parte del sovrano che, in quanto essere trascendente, manifestava la sua presenza a prescindere dal suo corpo fisico.⁴⁶

Tuttavia, bisogna precisare che non furono solo le riflessioni circa la natura del sovrano a definirne la ritualità: anche alcuni eventi specifici che determinarono delle innovazioni. Il grido "il re è morto, viva il re!" è una delle usanze più distintive dei funerali regi francesi e inglesi e dimostra come il Re fosse un essere atemporale, e per certi versi non soggetto alla morte, la quale poteva colpire solo il suo corpo terreno.

⁴⁴ Ivi, p. 170, in questo capitolo l'autore si sofferma anche sul rito del saccheggio della tavola da parte dei commensali, pratica sempre connessa alla distribuzione compiuta dal *dominus* verso i suoi ospiti.

⁴⁵ Ivi, pp. 176-185, l'autore in particolare sottolinea come queste regole comportamentali, in particolare l'etichetta di coprirsi gli occhi quando il sovrano beveva, servissero per evitare di vedere l'interno del corpo del re.

⁴⁶ Ivi, pp. 164-168.

Tuttavia, è interessante notare come questa prassi nacque dall'esigenza pratica di salvaguardare la successione inglese al trono di Francia nel 1422.

Kantorowicz afferma che questa pratica deriva da alcune elaborazioni concettuali circa la continuità dinastica, ma di fatto l'origine vera e propria scaturisce da circostanze politiche ben definite: dopo la morte di Carlo VI di Francia (21 Ottobre 1422), il Delfino Carlo VII venne acclamato dai suoi sostenitori come nuovo re di Francia, nonostante i diritti alla successione al trono fossero stati ereditati da Enrico VI d'Inghilterra.

La presenza di un potenziale candidato concorrente al trono spinse il duca di Bedford, reggente di Francia per conto di Enrico VI d'Inghilterra, ad unire in unica cerimonia i funerali per il re e l'acclamazione del suo successore, per evitare che la posizione di Carlo VII potesse consolidarsi. Dopo la preghiera per il sovrano defunto avvenne l'acclamazione di Enrico VI in un unico cerimoniale, separati solo da un breve momento di silenzio. Questa usanza si tramandò anche per i funerali successivi ma col tempo venne abbreviandosi fino a diventare l'iconico grido.⁴⁷

Non sempre gli eventi storici particolari determinarono delle innovazioni in campo liturgico, anzi a volte riportarono in auge delle usanze del passato, anche se in forma diversa: l'incoronazione di Carlomagno a Roma, proprio per via della sua eccezionalità, sembra aver dato nuovo valore a un rito precedentemente in uso durante le incoronazioni.

Le *Laudes* cantate dal clero durante le incoronazioni rappresentavano il riconoscimento da parte della Chiesa del nuovo sovrano, ma non realizzavano un atto costitutivo come per quanto riguarda l'unzione o le diverse forme di acclamazione pubblica. Questi canti erano piuttosto un saluto al re e lo celebravano in quanto Unto del Signore, inquadrandolo in una gerarchia di poteri secolari stabilita dal volere di Dio.

L'intonazione delle *Laudes* pertanto non può essere assimilata all'acclamazione dell'esercito tipica dell'ascesa degli imperatori romani, acclamazione che, per altro, era già stata ritualizzata nella forma delle *collaudatio*.⁴⁸

Quindi, nonostante sia generalmente riconosciuto che le *Laudes* non possedessero un

⁴⁷ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 403-405

⁴⁸ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, pp. 92-93. *Le collaudatio* erano una forma di grida d'assenso, non ritualizzata in modo uniforme, da parte del popolo o di un'assemblea che lo rappresentasse assieme alla Chiesa.

valore giuridico vincolante, quelle cantate in occasione dell'incoronazione di Carlomagno, forse per il fatto di essersi unite alle grida dei presenti, sembrano essere state percepite come espressione della volontà popolare e, di conseguenza, dotate di efficacia giuridica, o perlomeno Kantorowicz non esclude questa possibilità.⁴⁹

⁴⁹ Ivi, pp. 91-97.

Capitolo 2 – La regalità secondo i giuristi Tudor

Questo capitolo si propone di spiegare come l'evoluzione della regalità regia fu accompagnata da un cambiamento dei paradigmi di legittimazione del sovrano. Si procederà a un'analisi dei concetti che furono alla base delle teorizzazioni dei giuristi Tudor, alle nuove forme cerimoniali atte ad esprimerle, ed a una loro comparazione con alcune forme concrete del diritto medievale. Infine, verranno descritti i concetti che profilarono in maniera completa la regalità dei due corpi del re, con l'intento di evidenziare come le riflessioni non furono limitate al Corpo politico del monarca, ma posero particolare attenzione anche al corpo naturale.

2.1 Il problema della legittimità regia

Concettualizzare la figura del sovrano come una persona giuridica comportò una serie di problemi: pur rimanendo un individuo "sacro", il cambiamento della lente attraverso la quale venne presentato il re determinò dei mutamenti. Il potere di Dio nel pensiero medievale era infatti indiscutibile, ma, avvicinando il monarca alla sfera del diritto, i criteri che ne definivano la legittimazione si fecero più complessi. Incorporare il costrutto regale cristologico con la nuova immagine del re custode della Giustizia, creò dei condizionamenti fra le due concettualizzazioni.

Per questo, i poteri di governo del re, in quanto traduzioni delle virtù ad esso assegnate, non si possono facilmente attribuire ad una concezione regale piuttosto che ad un'altra, anzi, essi finirono per definire un profilo a metà fra la sfera del sacro e la sfera del diritto. Uno dei compiti del re era infatti la protezione degli ultimi, inoltre egli poteva concedere la grazia, condonare le pene stabilite dai giudici e accogliere le suppliche dei vari enti che componevano il regno:⁵⁰Come si può vedere, queste prerogative delineavano una concezione della regalità che descriveva un sovrano dalla caratterizzazione sacrale, ma, al contempo, inserito in un sistema giuridico ben definito. Egli, infatti, poteva intercedere nella sfera del diritto in qualità di giudice misericordioso, ed anche il suo ruolo di protettore degli ultimi esprimeva degli ovvi rimandi alle sue qualità cristologiche. Tuttavia, la nuova cornice che lo inquadrava non era più esclusivamente sacrale, bensì anche legislativa. Tale cambiamento derivò dal ripensamento delle fonti di legittimazione del ministero monarchico, queste non furono più pensate esclusivamente nei termini di un potere delegato da Dio, ma necessitarono di una giustificazione che rispondesse alle

⁵⁰ L. Provero, M. Vallerani, *Storia medievale*, p. 378

stesse logiche del diritto. Pertanto, per comprendere la problematicità della questione della legittimazione regia, è utile ripercorrere alcune caratteristiche proprie della giurisprudenza medievale.

Il diritto medievale era fattuale, “incapace di distaccarsi ai fatti”⁵¹, e pertanto si modellava sugli avvenimenti concreti; la consuetudine nel Medioevo è un buon esempio di questa concezione, ed analizzarne le caratteristiche è ancor più esemplificativo, in particolare una qualità che la definiva come un atto normativo era la sua storicità⁵².

L'amministrazione della giustizia nello stato premoderno era intesa come mantenimento dell'equilibrio fra i vari corpi che lo componevano, la conservazione di quell'ordine era essenziale per il godimento di quei diritti che potevano essere presentati come preponderanti, rispetto alle pretese di nuovi corpi e figure di potere, poiché storicamente acquisiti, e pertanto preesistenti al potere stesso. È su questa logica che poggiava la convinzione medievale secondo la quale la legittimità di una norma o di un diritto derivava dal suo radicamento nel passato.⁵³

Da questo punto di vista la regalità giuricentrica rispondeva all'esigenza di legittimazione del re, infatti, se questi rappresentava un qualcosa di immortale, la storicità del suo ministero era evidente. Le forme cerimoniali e le concezioni circa la natura del sovrano erano un'eredità di tradizioni che nel tempo si erano tramandate in quanto valide, ed era la loro provenienza da un passato remoto a legittimarle.

Tuttavia, la longevità della consuetudine non era l'unica caratteristica a renderla lecita, anche la sua condivisione all'interno di una comunità era fondamentale: il riconoscimento generale della norma ne garantiva la legittimità agli occhi del singolo individuo, il quale, reiterandola, la confermava anche dal punto di vista temporale. In questo modo essa veniva riconosciuta come giuridicamente vincolante, da una “pluralità verticale e orizzontale”.⁵⁴

⁵¹ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit. p. 65.

⁵² *Ivi*, pp. 60-61.

⁵³ L. Mannori, B., Sordi, *Giustizia e amministrazione*, In “Lo Stato moderno in Europa”, 2002, (pp. 59–101), Bari, Editori Laterza, pp. 63-67.

⁵⁴ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit. p. 88, Cfr. pp. 87-92.

Quest'approvazione da parte di pluralità era pertanto un elemento sostanziale per rendere legittima un'istituzione, il riconoscimento ricevuto verticalmente e orizzontalmente era un attributo essenziale nella giurisprudenza medievale. Quest'idea trovava riscontro nel pensiero teologico che, come è stato dimostrato, si rivelò un elemento complementare per la riflessione giuridica circa il processo di formazione ideologica della regalità.

Il singolo, nel mondo medievale, era imperfetto: le *Laudes carolingie* hanno parlato di “poteri e virtù di Cristo che dimorano nell'uomo”⁵⁵, ma queste qualità erano presenti nell'individuo solo in parte, il riflesso divino che albergava negli uomini veniva alla luce solo quando questi erano inseriti in una comunità, in un ordine. Il singolo veniva visto con diffidenza, poiché era la comunità ad essere garante della liceità del potere.⁵⁶

Ma allora, come divenne possibile prefigurare il re, con tutta l'eccezionalità che lo distingueva dagli altri uomini, come inserito in una collettività? La risposta a questo problema troverà un'elegante soluzione nella prefigurazione della figura del sovrano come vicario di tutte le componenti che formavano il regno, ed in seguito come loro incarnazione complessiva attraverso il Corpo politico.

Il problema di pensare il re, il più isolato nel mondo corporativo medievale, come facente parte di una comunità, venne risolto dotandolo di un secondo corpo che coincideva con la comunità stessa. Ancora una volta, l'ispirazione per ideare l'assetto concettuale del monarca laico provenne dall'istituzione ecclesiastica: i teologi carolingi utilizzavano il termine *corpus mysticum* per indicare l'ostia consacrata, ma nel corso del XII secolo avvenne un mutamento terminologico per il quale l'espressione passò a designare la società cristiana nel suo insieme. Questa variazione semantica si rivelò il precedente più vicino alla prefigurazione di un re dotato di due corpi,⁵⁷ in grado di rappresentare ed incarnare la pluralità di componenti del suo regno.

È interessante notare come le riflessioni circa la liturgia eucaristica ripercorrono, in ambito ecclesiastico, le prefigurazioni della regalità laica senza quindi limitarsi all'accezione del papa come vicario di Cristo: verso la metà del Duecento i canonisti

⁵⁵ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., p.48.

⁵⁶ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 75-80

⁵⁷ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 190-196.

discutevano sulle prerogative del papa in relazione alle leggi; valutando in quali casi il pontefice potesse essere superiore a queste,⁵⁸ in maniera analoga alle riflessioni di Bracton circa la condizione del re rispetto alla *Lex*.

Lotario Segni, ancor prima di diventare papa, elaborava una concezione della regalità papale non dissimile a quella dei sovrani laici, solo con riferimento alla società cristiana piuttosto che al regno del monarca. Il pontefice, in questo modo, poteva essere presentato come “sposo della Chiesa”, e la struttura ecclesiastica come un corpo le cui membra trovavano il loro capo nel vescovo di Roma.⁵⁹

Lo scambio costante fra le concettualizzazioni di natura ecclesiastica e quelle pertinenti alla sfera del diritto, derivava dalla comune necessità di creare una personificazione giuridica che fosse congiunta alla sua controparte fisica, o alla somma delle sue componenti terrene, ma che fosse allo stesso tempo distaccata dalle imperfezioni di queste ultime.

Il fatto che i canonisti siano pervenuti per primi alla più completa definizione del concetto di persona giuridica, come affermato nel primo capitolo, è dovuto in parte al fatto che la necessità di questa teorizzazione si manifestò precedentemente rispetto ai bisogni dei giuristi medievali: un problema che affliggeva teologi cristiani era pensare la Chiesa, formata da fedeli imperfetti, come un'entità pura nonostante i peccati degli individui che la componevano. La concettualizzazione del *corpus mysticum* della Chiesa e la sua collocazione su un piano metafisico, separato dalle influenze mondane ed immacolato, rispose a questa esigenza,⁶⁰ che fu poi avvertita anche dalla scienza giuridica nei termini di un problema di legittimazione della componente umana del sovrano.

Il carattere a metà fra il sacro e il sociologico di questo concetto, venne rielaborato in senso giuridico prendendo spunto dalla struttura organologica della società medievale: le corporazioni, i comuni e le *universitas* del regno, fornirono la base per la formulare quei concetti che permisero di pensare a un re dotato di due corpi. Questi coincidevano nella

⁵⁸ L. Provero, M. Vallerani, *Storia medievale*, p. 328.

⁵⁹ R. Lambertini, *Il Potere E Cristo: Cristologie E Politica in Una Recente Pubblicazione*, In “Rivista di Storia Della Chiesa in Italia”, 2018, n.1, (pp. 213–220), Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, p. 218.

⁶⁰ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 219-221.

stessa persona, il primo era mortale, umano e soggetto perciò alla malattia e alla morte, mentre il secondo era immortale per via dei suoi attributi che ne definivano la regalità.⁶¹

L'idea di un dominio strutturato in forma organicistica si inserì in una serie di elaborazioni che videro convergere le forme di regalità in senso cristologico e giuridico, senza che queste perdessero le loro caratteristiche identitarie. Le peculiarità intrinseche di queste speculazioni si rivelarono piuttosto un supporto alla profilazione del sovrano come “testa” del *corpus mysticum* del regno: infatti, già dal punto di vista semantico, questo termine rimandava a una personificazione giuridica, ma anche a una attribuzione al sovrano di prerogative legate all'ambito spirituale.⁶²

Come già accennato, l'idea di prefigurare la società cristiana come un corpo era anch'essa di derivazione ecclesiastica: la Chiesa dei secoli XI e XII utilizzava quest'immagine per ordinare su una scala valoriale la condizione dei laici e quella dei chierici. Un inquadramento di questo tipo relegava gli individui titolari di cariche secolari come subordinati a quelli titolari di cariche spirituali: solo quest'ultimi, in virtù della loro vicinanza a Dio, ed essendo più distaccati dalle tentazioni correlate alla sfera del profano, potevano occupare la posizione della testa, sede dell'intelletto superiore che comandava le altre membra del corpo, attribuite appunto ai laici.⁶³

Con il successivo trasferimento sul piano ideologico del *corpus mysticum* al regno nazionale, anziché alla società cristiana, la prospettiva gerarchica veniva ribaltata: il re poteva a pieno titolo definirsi capo di questa prefigurazione, poiché superiore alle altre componenti che costituivano un corpo dalla forte caratterizzazione religiosa, ma che di fatto era un organismo secolare.

⁶¹ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 293-307.

⁶² R. Lambertini, *Kantorowicz e il corpus mysticum: osservazioni sul quinto capitolo de I due corpi del re*. In “Ernst Kantorowicz (1895-1963) Storia politica come scienza culturale”, 2015, (pp. 101-110), Pavia, Pavia University Press, pp. 105-108.

⁶³ L. Provero, M. Vallerani, *Storia medievale*, p. 208.

2.2 Universitas

L'*universitas* è forse il concetto appartenente al mondo medievale che meglio di tutti descrive una pluralità che può essere ricondotta ad un unico ente.⁶⁴ Si tratta di una personificazione giuridica di una pluralità di soggetti, come città o popoli, che può essere ricondotta ad un'unità. Tuttavia, il significato dell'*universitas* non si può restringere solamente ad una questione di rappresentanza giuridica, poiché è caratterizzata anche da una componente temporale: i soggetti giuridici che vengono definiti attraverso questo concetto si caratterizzano non solo in relazione alla loro pluralità, ma anche in base alla loro continuità nel tempo.

Grazie a questa concettualizzazione, le città, le corporazioni o le collettività personificate in genere, potevano far valere legittimamente le proprie prerogative sulla base di una pluralità di soggetti che esprimevano la propria volontà con la voce di una persona giuridica, inoltre esse erano anche perpetue: infatti, riproducendo il tessuto sociale che le componeva, si legittimavano in base alla loro discendenza e preservano la loro identità nel tempo, divenendo immortali sotto il profilo giuridico.⁶⁵

“Interpretando il popolo come *universitas* che «mai muore», i giuristi erano giunti a concepire il carattere perpetuo sia dell'intero corpo politico (membra e capo insieme), sia dei suoi singoli componenti”⁶⁶, il re come capo di questo ente acquisiva quei fattori legittimità sia in senso “orizzontale”, in quanto rappresentante di una moltitudine, sia in senso “verticale”, in quanto il popolo era perpetuo.

Nonostante il carattere immortale del regno, sia nel suo insieme sia nelle sue componenti, denotare il corpo del re come eterno risultava una sfida dal punto di vista concettuale, per via del fatto che la sua componente fisica era pur sempre mortale. La morte di un re è sempre stata caratterizzata da momenti di instabilità politica, per via delle possibili svolte in senso dinastico, o degli appetiti di individui legittimati attraverso vie particolari. Dato che il re personificava la legge, si avvertiva una “sospensione” di questa dal momento in cui egli moriva, fino a quando non fosse succeduto un nuovo monarca a rappresentare il

⁶⁴ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, p. 77.

⁶⁵ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 296-305.

⁶⁶ *Ivi*, cit., p. 308.

ritorno all'ordine. Ad esempio, nell'Inghilterra medievale, i periodi di interregno erano caratterizzati da rivolte urbane, pogrom e in generale da atti di violenza.⁶⁷

Una finzione giuridico-teologica è particolarmente emblematica per capire come fosse impellente, già nell'alto Medioevo, la necessità di ribadire una continuità, e un conseguente mantenimento dell'ordine, a seguito della morte del sovrano: durante il periodo di interregno, Cristo sarebbe intervenuto come regnante per assicurare la continuità dell'ordine per mezzo della sua immortalità. Tuttavia, anche questo genere di finzioni non era privo di rischi per i sovrani laici, infatti il papa poteva rivendicare, in quanto vicario di Cristo, le pretese di governo sul regno del sovrano deceduto.⁶⁸

Francia e Inghilterra risolsero questo problema quasi contemporaneamente, indotte da motivi pratici, stabilendo che il governo dell'erede al trono cominciava nel momento esatto della sua entrata in carica, indipendentemente dal fatto che l'incoronazione fosse già avvenuta o meno. Infatti, Filippo III si trovava in Tunisia quando san Luigi morì nel 1270, ed assunse direttamente il potere senza attendere l'incoronazione che sarebbe avvenuta solo con il ritorno in Francia. Analogamente Edoardo I, anche se si trovava in Terra Santa, succedette a Enrico III nel 1272 con pieni poteri direttamente dalla sepoltura del padre. Pertanto, sia in Francia che in Inghilterra le norme di successione future si basarono su questi eventi specifici, in questo modo il figlio maggiore del re cominciava a regnare alla morte del padre o dal momento della sua sepoltura, abolendo di fatto i momenti di interregno e garantendo una continuità dinastica. La nascita di un erede cominciò quindi ad essere interpretata come la volontà della Provvidenza, così facendo l'atmosfera di santità che aleggiava attorno alla figura del re cominciò ad essere assorbita dell'intera dinastia regia, che continuava a prefigurarsi con un misticismo dai chiari rimandi alla regalità cristologica.⁶⁹

Anche la ritualità cominciò a prefigurare queste soluzioni di continuità: nel corso del '300, in Inghilterra e in Francia, l'usanza del modellare un'effigie con le fattezze del re defunto richiamava simbolicamente l'idea che la giustizia non fosse morta con il sovrano, ma che si fosse solamente personificata attraverso la sua effigie che rappresentava

⁶⁷ S. Bertelli, *Il corpo del re*, pp. 36-38.

⁶⁸ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 328-330

⁶⁹ Ivi, pp. 322-325.

l'essenza immortale del Re. Per sottolineare che solamente la parte umana del sovrano fosse deceduta, tutta la ritualità che scandiva la giornata del re veniva ora osservata nei confronti dell'effigie reale: la benedizione del cibo che le veniva offerto, la tavola apparecchiata secondo le cerimonie del tempo, e persino il servizio del vino alla sedia del signore, continuavano ad essere celebrate come quando questi era in vita. Tutto serviva a indicare che l'effigie perpetuava nel mondo terreno le funzioni della componente immortale della regalità e, pertanto, assicurava la continuità del regno. Persino la processione funebre era carica di una simbologia che serviva a enfatizzare che la Giustizia non era perita con il sovrano; infatti, i presidenti del parlamento di Parigi che accompagnavano la bara non erano vestiti a lutto.⁷⁰

Nonostante tutte queste teorizzazioni rituali e teologiche, fu la concettualizzazione della regalità espressa dai giuristi Tudor a bandire compiutamente la possibilità di un interregno.⁷¹ Identificare una doppia corporalità riunita nella persona del re, fece sì che solo il suo corpo naturale potesse morire ed essere soggetto alle infermità che possono sopraggiungere alle persone fisiche.

Al contrario il suo Corpo politico, concepito come un'*universitas* immortale, svincolato da tutte le vulnerabilità proprie della natura umana, rappresentava un qualcosa di invisibile, incorporeo, coincidente con la Giustizia, il Governo, il bene pubblico del regno e pertanto immortale. Pensando la regalità in questi termini diveniva evidente che la morte non fosse altro che una separazione temporanea di questi due corpi e che questa frattura veniva a ricomporsi in forma terrena attraverso l'erede al trono, sottoforma di una nuova incarnazione del Corpo politico.⁷²

2.3 Corona e Dignitas

La regalità elaborata secondo gli schemi dei giuristi Tudor sarebbe stata incompleta se non fossero stati presenti altri concetti a supportarla: la concezione medievale della Corona è fondamentale non solo per capire come veniva concettualizzato il Corpo politico del sovrano, ma lo è anche per comprendere quali fossero i suoi obblighi e i suoi limiti.

⁷⁰ S. Bertelli, *Il corpo del re*, pp. 43-45.

⁷¹ *Ivi*, p. 47.

⁷² E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 7-13.

La Corona in effetti possedeva molti attributi che rimandavano ai modi e alle forme con cui la giurisprudenza tardo-medievale aveva profilato la figura del monarca: anch'essa era pensata in una forma perpetua e immateriale, nonostante avesse la sua controparte fisica che la rappresentava sul piano sensibile; inoltre veniva ereditata senza la possibilità di un interregno, rendendo il Corpo politico del re svincolato dal limite della mortalità del suo corpo fisico,⁷³ e non a caso era il simbolo principale che esprimeva la regalità, infatti la sua collocazione sulla testa del sovrano ne sottolineava il ruolo di capo del *corpus mysticum* del regno.

Inoltre, anche la corona era connotata da una serie di rimandi alla regalità cristomimetica: nell'iconografia medievale faceva spesso riferimento a un potere delegato, la stessa aureola che ornava la testa di un santo per esaltarne le virtù, era essenzialmente una corona immanente,⁷⁴ ed anche nella ritualità del battesimo nelle chiese orientali, in particolare l'uso di incoronare il battezzato, era un richiamo alle cerimonie regali.⁷⁵

In generale si può dire che a partire dal XII secolo, almeno in Inghilterra, la Corona indicava una serie di diritti e beni che erano legati alla pubblica amministrazione, essa era sicuramente legata alla sfera patrimoniale del regno, ma faceva particolare riferimento ai beni pertinenti all'intero *corpus mysticum*.⁷⁶

Sarebbe incorretto, tuttavia, limitare la concezione della Corona al solo ambito fiscale: infatti “non vi sono dubbi che nel tardo Medioevo fosse comune la convinzione che nella Corona fosse presente l'intero corpo politico – dal re ai Lord, ai Comuni sino all'ultimo vassallo”⁷⁷. Questa caratteristica omnicomprensiva permetteva alla moltitudine di componenti della società medievale di pensarsi in forma univoca, rendendo questo concetto il mezzo attraverso il quale profilare un regno, di fatto organologico e corporativo, nella forma di un'*universitas*.

Una caratteristica in particolare della Corona si rivelò particolarmente importante per quanto riguardava il suo rapporto con il sovrano: essa, infatti, era considerata minorene

⁷³ Ivi, pp 331-336.

⁷⁴ S. Bertelli, *Simboli Di Potere: Il Cranio E Il Pene*, in “Lares”, 2010, vol. 76, n.2, (pp. 299–322.), Casa Editrice Leo S. Olschki, Consultabile all'indirizzo: <https://www.jstor.org/stable/26231853>, pp. 309-310.

⁷⁵ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, pp. 481-482.

⁷⁶ Ivi, pp. 336-341.

⁷⁷ Ivi, cit., p. 357.

in quanto impossibilitata a rappresentarsi senza una persona fisica, ed in quanto tale godeva di tutti i privilegi legati allo status di minore.⁷⁸

La particolare condizione della Corona minorenni non solo la legava al sovrano, la rendeva a lui complementare in quanto il Corpo politico del re, teorizzato dai giuristi Tudor, doveva essere sempre maggiorenne, a prescindere dall'età del re, in caso contrario non avrebbe potuto svolgere la sua funzione di tutore e tutti i suoi atti non sarebbero stati vincolanti. Così facendo, era possibile legare in maniera indissolubile due entità immortali sulla base della necessità della Corona di una figura che la rappresentasse in quanto minore.⁷⁹

Il monarca in questo modo non diveniva solo “la testa” dei vari agenti che formavano il *corpus mysticum* del regno, come un papa a capo della società cristiana, egli la incarnava e allo stesso tempo ne faceva parte, ed essendone inseparabile era, almeno per quanto riguarda il suo Corpo politico, immortale e perennemente legittimato in quanto espressione di una pluralità.

Per comprendere l'identificazione del sovrano come espressione della molteplicità di soggetti che formavano l'*universitas* del regno, è possibile analizzare la condizione del suicida nella concezione medievale. Colui che si dava la morte, infatti, non commetteva solo un crimine contronatura, ma si macchiava anche di tradimento nei confronti del sovrano in quanto lo privava di un frammento del suo corpo politico.

Parallelamente a questa nuova interpretazione del suicidio, anche la morte per la causa della patria venne rivalutata: la guerra per il bene del regno assumeva ora, grazie alle teorizzazioni dei giuristi Tudor, i caratteri propri di un sacrificio per un corpo immortale, rappresentante dei valori eterni, caricandosi quindi di un misticismo religioso in maniera analoga ad un martirio per la fede cristiana, o ad una morte sul campo di battaglia per la difesa della Chiesa.⁸⁰

Sebbene la Corona fosse vincolata al Re per la gestione dei suoi affari, è altrettanto vero che questa poteva essere isolata dal sovrano in quanto privato: le speciali condizioni con

⁷⁸ Ivi, pp. 366-369. In particolare, la Corona era protetta da speciali condizioni che non permettevano al suo curatore di alienarne i beni o di diminuirli, la prescrizione non decorreva contro di essa, ed in caso di negligenza del tutore erano presenti speciali clausole atte a ripristinare la condizione originaria dei suoi beni.

⁷⁹ Ivi, pp. 371-374.

⁸⁰ Ivi, pp. 263-264.

cui la legge tutelava la Corona servivano proprio a preservarla da atti illeciti che i privati potevano attuare nei suoi confronti. Le accuse ai re di vilipendio o di danneggiamento dei beni della Corona non erano particolarmente rare,⁸¹ in quanto, distinguendo il corpo privato del re rispetto a quello pubblico, il sovrano poteva ritrovarsi nuovamente in una condizione non corporata rispetto al regno e, di conseguenza, non più supportato dalla pluralità verticale e orizzontale che abbiamo essere l'elemento fondante della legittimità delle *universitas*.

Era pertanto necessario fornire un elemento di continuità al corpo fisico del re nonostante la sua evidente mortalità, e i giuristi presero spunto, ancora una volta, dalle teorizzazioni dei canonisti.

Il concetto di *Dignitas* era stato usato in ambito ecclesiastico per descrivere la delega di un potere giuridico: in particolare, si faceva riferimento ad una cessione di alcune prerogative che avveniva fisicamente per mano del detentore di un ministero, ma che di fatto era affidata dalla personificazione del ministero stesso, appunto dalla *dignitas* dell'istituzione.

In questo caso i canonisti osservavano che tale delega aveva valore eterno in quanto concessa dalla *dignitas* della Chiesa. Pertanto, i detentori fisici di quest'ultima entravano a far parte di un corpo perpetuo che non periva con la morte del titolare, ma continuava ad esistere per mezzo dell'unità fra successore e predecessore.

Una volta teorizzata compiutamente l'idea di una Dignità immortale, i giuristi notarono le analogie con le concettualizzazioni dell'*universitas*, arrivando ad elaborare che, attraverso la *dignitas*, gli eredi e i precursori di una carica divenivano, per finzione giuridica, la medesima persona.

Ricorrendo all'immaginario mitologico, Baldo descrisse questa condizione attraverso l'immagine della Fenice, la quale, per via della sua unicità e del suo ciclo costante di morte e di rinascita, era un essere doppio che rappresentava al contempo l'intera specie e il singolo individuo. Il titolare di una carica analogamente, attraverso la *dignitas* di cui era investito, esprimeva al tempo stesso sia il suo essere individuale, sia la sua essenza collettiva, composta da tutti coloro che l'avevano preceduto e da tutti coloro che gli sarebbero succeduti.⁸² In questo modo, si andava a delineare un concetto che permetteva

⁸¹ Ivi, pp. 378. Cfr., pp. 362-363.

⁸² Ivi, pp. 379-386.

di pensare la successione al potere regio come un *universitas* che non era costituita da una moltitudine di individui nel tempo presente, bensì da una serie di titolari della *dignitas* proiettati sia nel passato che nel futuro.

Attraverso questi nuove concettualizzazioni il corpo naturale del re, sebbene singolo e mortale, venne legittimato. Esso venne caricato delle medesime fonti di legittimazione che rendevano giuridicamente vincolante la consuetudine medievale, ossia diveniva l'espressione di una collettività che si esprimeva dal punto di vista temporale e spaziale. La Corona e la *Dignitas* furono gli strumenti concettuali che permisero di pensare in forma perpetua e plurima un corpo naturale: la molteplicità sul piano orizzontale venne attribuita al sovrano in quanto necessario strumento per rappresentare la Corona e quindi l'*universitas* del regno;

Sul piano verticale invece la pluralità era data dalla *Dignitas*, ed anche in questo caso il corpo fisico del re diveniva un mezzo necessario e pertanto legittimato, dato che senza di esso la *Dignitas* immortale non poteva agire⁸³, ed avrebbe cessato di esistere, almeno sul piano terreno.

La nuova rappresentazione della regalità, elaborata dai giuristi Tudor, non legittimava quindi il Corpo politico del re nonostante la presenza del suo corpo naturale, anzi la componente fisica diveniva il mezzo attraverso il quale l'essenza immortale e collettiva poteva esprimersi. Come è stato affermato in precedenza, le costruzioni concettuali del sistema giuridico medievale erano fortemente caratterizzate dalla loro fattualità,⁸⁴ era pertanto essenziale che il re avesse due corpi: il primo per incarnare la moltitudine delle componenti politiche su un piano mistico, ed il secondo per permettere a questo essere perpetuo, mai malato, mai minorenne e non soggetto alle incombenze umane, di manifestarsi concretamente in mezzo agli uomini.

⁸³ Ivi, p. 429.

⁸⁴ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, p. 65.

Capitolo 3 - Lo studio delle Laudes per una comprensione profonda della regalità medievale

In questo capitolo si cercherà di dimostrare come il “Laudes Regie” non sia solo un prologo de “I due corpi del re”, o di come le due opere siano in un rapporto di continuità (cosa peraltro già espressa da Alfredo Pasquetti nella prefazione dell’edizione italiana del 2006). L’intento sarà piuttosto quello di evidenziare come questi lavori si inseriscano in un progetto ampio di ricerca condotto da Kantorowicz sul tema della regalità medievale e sui suoi sviluppi. L’interesse dello storico è infatti attirato dall’evoluzione della concezione del potere, sia sul piano ideale, sia su quello pratico della liturgia e dei riti che l’accompagnano.

Le analogie che verranno ripercorse al fine di esplicitare la persistenza di questi temi fra i due lavori saranno: il tentativo da parte dei sovrani medievali di appropriarsi della potenza del linguaggio teologico al fine di legittimarsi; la lotta delle investiture come momento di svolta, tanto nella liturgia, quanto nelle concettualizzazioni circa la regalità; ed infine la necessità, derivata da questo particolare momento storico, di sviluppare un apparato di stampo giuridico per giustificare le prerogative regie.

3.1 Le *laudes* come supporto alla regalità cristologica

Le forme celebrative e liturgiche della figura del sovrano non solo rispecchiano le concezioni della regalità, ma le supportano. Il tentativo di ripercorrere l’evoluzione delle concettualizzazioni, prima teologiche e poi giuridico-politiche, circa la regalità, sarebbe incompleto senza approfondire la ritualità che le accompagna. A tal proposito Kantorowicz afferma:

“La liturgia medievale, al pari dei riti dei culti non cristiani, si è rivelata preziosa non solo ai fini dell’interpretazione teologica, ma anche nell’ottica di una vera e propria ermeneutica storico-politica. (...) Non è più possibile per il medievista ignorare queste ricerche e studiare il pensiero e la cultura medievali senza essersi mai preso la briga di aprire un messale. La liturgia è oggi una delle principali discipline ausiliarie della storia medievale.”⁸⁵

Come si evince, la liturgia gioca un ruolo fondamentale nella presentazione e legittimazione del potere monarchico ed ecclesiastico. Dunque, per comprendere appieno i significati dei simboli che esprimono la regalità è necessario inserirli nel contesto

⁸⁵ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., pp. 30-31

culturale che li ha prodotti. Pertanto, analizzare il rapporto fra i contenuti espressi dalle *Laudes* e la trasformazione dei modelli con cui viene pensata la figura del re, oltre a esplicitare la continuità presente nei lavori di Kantorowicz,⁸⁶ permetterà di vedere in una prospettiva d'insieme che cosa si intendeva per “regalità” nel Medioevo.

È questa l'idea di fondo che spinge l'autore a ricercare l'origine e l'evoluzione delle *Laudes regie*. La pratica di questi canti, sebbene in alcune occasioni, fosse certamente più carica di valenze simboliche rispetto ad altre, si rivela comunque difficile da ascrivere in maniera esclusiva alle incoronazioni o ad altre occasioni specifiche. Quindi, prima di proporre un'analisi delle circostanze in cui venivano intonati questi componimenti, Kantorowicz si sofferma ad esaminarne la struttura.

È in particolare la formula ricorrente del *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* ad attirare la sua attenzione: questo motto è stato rinvenuto su diversi manufatti medievali di vario genere, in quanto si credeva possedesse proprietà magiche, curative ed apotropaiche.⁸⁷

Il fatto che questa formula venisse impressa sulle monete serviva a ribadire il carattere sacro del ministero dei re medievali: ad esempio, nella Francia del XIV secolo, si pensava che san Luigi avesse deciso di coniare le monete con questa iscrizione al fine di mostrare come i suoi poteri taumaturgici derivassero da Dio. Il miracoloso tocco guaritore del sovrano avveniva infatti attraverso una moneta recante tale incisione. Inoltre, la formula triadica si affermò anche come grido di battaglia al fine corroborare l'idea di guerra santa e di spirito di crociata. Dall'analisi di Kantorowicz si evince quindi che l'uso del *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, si inseriva in un'architettura simbolica atta a presentare un re non solo di natura cristologica, ma anche connotato, anche nella sua veste marziale, come asservito al volere di Dio.⁸⁸

Il secondo capitolo delle “*Laudes Regiae*” si apre con l'analisi di un testo di *laudes* della Chiesa gallo-franca: l'autore sottolinea come, nonostante questo genere liturgico derivi dal modello della litania dei santi, la natura penitenziale e implorante tipica di questo genere liturgico venga sostituita da uno spirito di esultanza e di acclamazione al Cristo

⁸⁶ Si fa riferimento al rapporto di continuità fra “*Laudes Regiae*” ed “*I due corpi del re*”.

⁸⁷ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, p. 35

⁸⁸ Ivi, pp. 37-42

vincitore. La formula del *Christus vincit*, che sancisce l'inizio del canto, celebra il suo trionfo sulle forze del male, e il carattere militante delle acclamazioni che scandiscono il componimento si ispira ai saluti rivolti agli imperatori romani.⁸⁹ Uno dei caratteri più innovativi di questo genere di canti è come essi riflettano un'alleanza fra le forze terrene e il regno dei cieli,⁹⁰

“Le laudes invocano il Dio conquistatore (...) e acclamano Lui, con Lui e in Lui i Suoi vicari imperiali o regali sulla terra, come tutti gli altri poteri che contribuiscono a conquistare, governare, reggere e preservare l'ordine di questo mondo (...).”⁹¹

Dall'analisi di Kantorowicz emerge che l'origine delle *laudes regiae* è gallo-franca, e che le prime forme definitive di questo genere liturgico possono essere fatte risalire all'incirca all'incoronazione di Pipino. Queste composizioni seguono la stessa logica, inaugurata da Pipino e portata avanti Carlomagno, per quanto riguarda il rito dell'unzione: ossia di istituire un potere politico che potesse presentarsi in continuità con il regno di Israele. La genesi delle *laudes* si inserisce quindi in un progetto di esibizione della regalità che puntava a “fornire soluzioni teocratiche ai problemi politici”⁹², con il risultato di prefigurare la società terrena in forma parallela all'ordine celeste.

In questo modo il modello del re carolingio, ricalcando quello del *rex et sacerdos*, legittimava il suo potere come derivante da Dio e definiva il suo popolo come erede del regno d'Israele. Tuttavia, il fine dei sovrani carolingi non era solo quello di presentarsi come eredi del modello regale dell'Antico Testamento: come dimostra Kantorowicz, le *laudes* divengono uno dei mezzi per proporsi come rappresentanti dell'intero popolo cristiano e difensori della cristianità in generale. Grazie a una legittimazione di questo tipo, essi potevano rivendicare una vocazione universale; il *character angelicus* e cristologico della loro regalità forniva in questo modo le basi per avanzare pretese sia in campo secolare che spirituale.⁹³

Queste forme liturgiche, infatti, oltre a rappresentare l'ordine terreno come parallelo a quello celeste, ripercorrono l'evoluzione del pensiero laico ed ecclesiastico sulla regalità,

⁸⁹ Ivi, pp. 43-50

⁹⁰ F. E. Cranz, *Review of Laudes Regiae*, p. 648

⁹¹ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., p.44

⁹² E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., p. 76

⁹³ Ivi, pp. 76-81

e i tentativi di stabilire una supremazia di un modello rispetto all'altro, che abbiamo visto essere presenti nelle concettualizzazioni circa il corpo del re.⁹⁴

Nel terzo capitolo Kantorowicz ci presenta un altro cerimoniale liturgico che ribadiva il carattere messianico dei re franchi e che veniva celebrato in occasione della loro visita a Roma: durante il loro ingresso, essi venivano accolti dalle corporazioni romane con foglie di palme e rami d'ulivo, mentre venivano intonate *laudes* ed altri canti che simboleggiavano un parallelo fra l'ingresso nella città da parte del sovrano e l'avvento del Signore preannunciato da un angelo messaggero.⁹⁵ Questo capitolo in particolare ricostruisce appunto l'adozione romana del genere delle *laudes regiae* con le sue relative evoluzioni. Sebbene il modello dell'acclamazione popolare rivolto agli imperatori romani si rivelò incisivo nell'elaborazione delle *laudes* romane, queste non acquisirono la valenza giuridica di quel genere di ovazione che simboleggiava la *vox populi* nella Roma imperiale. Il modello di regalità di stampo davidico, unto da Samuele e pertanto legittimato per volere della Chiesa nella sua qualifica di vicario di Cristo, portò inevitabilmente a un indebolimento del potere costitutivo di quelle acclamazioni antiche simboleggiate ora dalle *laudes*.⁹⁶

Nonostante queste sancissero l'inserimento del re nella gerarchia terrena in una posizione analoga a quella di Cristo nelle gerarchie angeliche ed il riconoscimento di questo atto da parte della chiesa visibile ed invisibile, queste forme liturgiche non possono essere considerate costitutive del potere regio. Infatti, il rito considerato giuridicamente vincolante per questo modello era appunto la consacrazione, non i canti liturgici: questi simboleggiavano piuttosto il riconoscimento di quanto era avvenuto ed erano appunto intonati successivamente.⁹⁷

⁹⁴ Supra, p. 6, Cfr. E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, pp. 57-76, l'accostamento di figure angeliche di grado più elevato al re rispetto a quelle affiancate al papa è uno dei punti a sostegno della tesi di Kantorowicz circa l'origine gallo-franca, e della successiva adozione romana, delle *laudes*.

⁹⁵ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, p. 90

⁹⁶ Ivi, Cfr., pp. 91-97

⁹⁷ Ivi, pp. 94-95, A sostegno di questa tesi l'autore ci ricorda che questi canti erano intonati dal clero e non dal popolo. Tuttavia, secondo Kantorowicz, un caso che potrebbe rappresentare un'eccezione a questa tesi potrebbe essere l'incoronazione di Carlomagno, v. supra pp. 16-17.

Anche la ritualità inerente all'incoronazione era caratterizzata da una serie di elementi sacralizzanti: il giorno della consacrazione del re veniva spesso fatto coincidere con una festività religiosa o almeno con una domenica.⁹⁸

“(...) il giorno dell'esaltazione del re doveva coincidere con quello dell'esaltazione del Signore, in modo da rendere palese il rapporto tra la regalità terrena e la regalità di Cristo. Questa tendenza aveva anche un valore commemorativo: la celebrazione del giorno dell'esaltazione del Signore doveva richiamare alla memoria la cerimonia più solenne nella vita del re, ovvero la sua incoronazione.”⁹⁹

Un ulteriore esempio di liturgie regali finalizzate a presentare il re in una veste sacra sono i *coronamenta*: si tratta di antichi riti di vestizione della corona da parte del re in concomitanza con la celebrazione di festività religiose. Queste incoronazioni reiterate, già dal IX secolo, ripresentavano tutta la solennità che si confaceva al rito originario. Fatta eccezione per l'unzione, che non poteva essere ripetuta, la celebrazione del re era scandita dalle *laudes in festis diebus* cantate in presenza del clero e dei rappresentanti del potere secolare nelle loro vesti da cerimonia.

Nel corso del X secolo i *coronamenta* accentuarono ulteriormente il carattere divino della corona che non poteva più essere indossata personalmente dal re, che era solito prepararsi attraverso il digiuno e la confessione, ma doveva essere posta sul suo capo da un vescovo o da un arcivescovo. La cerimonia proseguiva attraverso una manifestazione pubblica del sovrano che veniva acclamato dalla folla, poi al momento della messa, il canto della *laudes* veniva reiterato come in occasione dell'incoronazione originale per confermare nuovamente il suo ruolo di Vicario di Cristo.¹⁰⁰

Alla luce di quanto detto finora, possiamo concludere che lo studio della ritualità e delle *laudes* sia coerente con la prospettiva d'indagine adottata da Kantorowicz ne “I due corpi del re”. Queste forme celebrative ricalcavano il modello del re cristologico e, sul piano

⁹⁸ Ivi, p. 103

⁹⁹ Ivi, cit., p. 103

¹⁰⁰ Ivi, pp. 103- 108. Kantorowicz afferma che il canto delle *laudes* è sicuramente legato a questo tipo di celebrazioni: la parabola di aumento e la diminuzione dei formulari liturgici segue i momenti storici in cui i *coronamenta* furono più celebri fino a quando cominciarono a diventare obsoleti. Tuttavia, lo storico precisa anche che sarebbe forzato stabilire un principio di correlazione esclusiva con queste incoronazioni rituali, infatti le informazioni relative alle cattedrali dove questi riti venivano praticati sono troppo frammentarie, e per di più non si può escludere che le *laudes* venissero cantate anche in assenza del re.

della rappresentazione del potere regale, lo inserivano in una gerarchia di poteri terreni che rispecchiava la gerarchia celeste. Inoltre, i riti di purificazione da parte del re prima di indossare la corona, e la possibilità, tenuta aperta dallo storico, che le *laudes* venissero cantate anche in assenza del re, sembrano riproporre la profilazione analizzata nella prima monografia che è stata qui analizzata, ossia quella di un sovrano che entra in contatto con il sacro fino a fondersi con esso ed acquisirne i connotati di immortalità e ubiquità.

Tuttavia, questo modello di regalità, derivata dall' appropriazione di concetti e rappresentazioni pertinenti al mondo ecclesiastico, non fu l'unico con il quale venne pensato e in un certo senso "realizzato", sul piano simbolico, il sovrano medievale. Infatti, un ulteriore parallelo fra le due monografie è l'individuazione di un momento storico che sancì dei limiti a questa concettualizzazione, e da cui derivarono dei mutamenti considerevoli.

3.2 La lotta per le investiture come momento di svolta

Come ha giustamente osservato lo studioso Mirko Vagoni, la lotta per le investiture configurò un momento di trasformazione nella concezione della regalità cristologica e di conseguenza della liturgia. Analogamente a quanto abbiamo visto accadere durante il passaggio dalla profilazione della regalità in senso cristologico a quella giuricentrica, questo momento storico, e la conseguente attribuzione esclusiva al papa del titolo di *vicarius Dei*, comportano dei mutamenti significativi che costringono a ripensare la profilazione del re medievale.¹⁰¹ Questo cambiamento si verificò anche nella liturgia e lo si può riscontrare nello studio delle *laudes* condotto da Kantorowicz. Tuttavia, anche in questo caso non si tratta di una transizione che elimina definitivamente il modello precedente.

Una caratteristica legittimante dei simboli che rappresentano il ministero monarchico è infatti la loro storicità, o il rimando di questi a concettualizzazioni antiche

¹⁰¹ M. Vagnoni., *Recensione Ernst Kantorowicz, Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo, con un saggio di M. F. Bukofzer sulla musica delle laudes con le loro trascrizioni musicali, cura ed intr. di A. Pasquetti*, in "Archivio Storico Italiano", 2007, vol. 165, n. 4, pp.767-770, Casa Editrice Leo S. Olschki.

che, nonostante abbiano subito delle trasformazioni rispetto alle nuove prefigurazioni offerte dalle elaborazioni giuridiche, mantengono una potente carica comunicativa. Al fine di spiegare in maniera esaustiva questa ulteriore analogia fra i lavori di Kantorowicz, è necessario ribadire ancora una volta che non è possibile individuare un momento storico, nel percorso che ricostruisce l'autore, in cui sia presente una cesura netta fra un modello di regalità ed il suo sviluppo in una forma successiva, anche se pensata secondo altri criteri. Nonostante la scelta di seguire una narrazione scandita in "tappe", sul pensiero di giuristi e teologi circa la regalità, sia funzionale al loro inquadramento nel contesto culturale che le ha prodotte, non è possibile definire una regalità, elaborata nei termini di una speculazione giuridica, che sia priva di elementi sacralizzanti.¹⁰²

Che si tratti di insegne, emblemi, divise o canti celebrativi, i simboli che presentano i nuovi sovrani rimangono permeati di elementi cristologici, nonostante la teoria giuridico-politica abbia ormai "sorpasato" questo genere di rappresentazioni. Come per quanto riguarda i poteri di governo attribuiti al sovrano, l'apparato iconografico e rituale con cui egli si presentava fu il frutto di una contaminazione dei modelli regali ripercorsi nel lavoro di Kantorowicz.¹⁰³

È questo il caso dell'apparato simbolico usato da Enrico VII Tudor per far fronte ad una pretesa al titolo regale che poggiava su basi malferme: in concreto la sua legittimità al trono dipendeva da una discendenza materna illegittima, colmata in parte attraverso i suoi successi militari. Per far fronte a questa carenza di legittimazione, Enrico VII adottò una politica matrimoniale ed un elaborato sistema di simboli, atti a conferirgli un'aura in qualche modo sacrale, e al contempo una *dignitas* reale più forte rispetto a quella derivata dalla successione per parte di madre.¹⁰⁴

¹⁰² Allo stesso modo la regalità legittimata attraverso il volere di Dio non è priva di ricadute sul piano delle pretese in senso giuridico, come si è analizzato nel precedente sotto-capitolo, infatti, la giustificazione su base teologica dei sovrani carolingi fu la base che gli permise di avanzare pretese anche nelle questioni che prima erano di pertinenza ecclesiastica. V. supra, pp. 31-32

¹⁰³ Supra, p. 17

¹⁰⁴ R. Giurato, *L'invenzione di un emblema. Simbolismo e legittimazione del potere politico nel regno di Enrico VII Tudor (1485-1509)*, in "Le Carte e la Storia", 2019, n. 2, pp. 41-50, il Mulino, Bologna. In particolare si fa riferimento al matrimonio di Enrico VII con Elisabetta di York (18 Gennaio 1486), inoltre l'autore sottolinea come già la vittoria sul campo di battaglia venisse interpretata come espressione della volontà di Dio.

Il resto dell'articolo descrive invece la costruzione propagandistica, da parte del sovrano, tesa ad affermare la sua legittimità al trono: il primo Parlamento convocato da Enrico VII, che lo proclamò successore alla Corona inglese, sembrava richiamare figurativamente una sorta di approvazione da parte

La costruzione di una dignità regale su base biblica, inaugurata da Pipino, ebbe importanti conseguenze oltre la perdita del valore costitutivo delle acclamazioni: la scelta di modulare la regalità in senso strettamente cristiano, con il conseguente passaggio in secondo piano delle tradizioni di ispirazione della Roma pagana, comportarono una profilazione del sovrano che si avvicinava per molti versi a quella del vescovo in quanto entrambi finivano per emulare il modello del Cristo *Rex et Sacerdos*.¹⁰⁵

Non sorprende quindi che l'usanza di intonare le *laudes* episcopali durante le feste religiose sembra risalire proprio all'epoca carolingia, né tantomeno che queste abbiano arricchito la loro struttura attraverso formule provenienti dalle *laudes regiae*, infatti i frequenti parallelismi fra le liturgie pare abbiano prodotto una fusione fra i due modelli di ritualità.¹⁰⁶

Quest'unione fra la ritualità tributata al sovrano e quella facente riferimento ai vescovi e al papa è alla base dell'azione, promossa dal papato riformato, di esclusione di tutti gli altri poteri terreni dal vertice della gerarchia modulata come riflesso dell'ordine celeste. L'analisi di Kantorowicz del *Liber politicus*, redatto da Benedetto sotto il pontificato di Innocenzo II, mette in luce questo tentativo da parte del papa di presentarsi come un vero e proprio monarca. Dopo la lotta delle investiture, le *laudes* episcopali presentano il pontefice con le stesse forme di acclamazione delle *laudes* imperiali franco-romane, ed il loro canto durante la messa veniva ora collocato nel momento in cui prima si intonavano quest'ultime.

dei rappresentanti del *corpus mysticum* del regno. Anche la simbologia espressa dalla *Tudor Rose*, si caricava di valori legittimanti in termini giuridici e teologici: essa, infatti, non solo identificò Enrico VII come un portatore di pace a seguito di una serie di sanguinosi conflitti nobiliari, ma lo presenta come legittimato per via familiare sia da parte dei Lancaster che da parte degli York. Inoltre, l'autore precisa che "la guerra delle due rose" non fu in realtà un conflitto polarizzato fra due famiglie, come sembrerebbe suggerire lo stemma Tudor, ma piuttosto un prolungato periodo di disordini caratterizzato da scontri di diversa intensità. Per enfatizzare l'immagine di un conflitto fazionario venne non a caso scelto il simbolo della rosa rossa per rappresentare la famiglia dei Lancaster, nonostante questi potessero vantare di un vasto campionario di emblemi inerenti alla loro discendenza. Pertanto, la scelta di far convogliare due simboli distintivi delle famiglie York e Lancaster nello stemma Tudor, ebbe una duplice funzione: da un lato esaltava appunto il ruolo di pacificatore del monarca, ma dall'altro si trattava di un simbolo legato a Cristo, in quanto il numero di petali della rosa richiamava simbolicamente le cinque ferite infertegli sulla croce.

¹⁰⁵ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, p. 119, per usare le parole dell'autore "La storia dello Stato medievale è in buona sostanza la storia dell'interazione tra le funzioni regali e le funzioni sacerdotali e del loro vicendevole scambio di simboli e rivendicazioni. Nella misura in cui la concezione della regalità diveniva sacerdotale, quella del sacerdozio diveniva regale.", cit., p.119

¹⁰⁶ Ivi, pp. 123-128

Anche la scelta di papa Nicolò II di aggiungere una corona alla *mitra Romana* fu coerente con questa linea politica: prima della creazione di questo ornamento liturgico, detto *tiara*, non esisteva alcun copricapo che fosse esclusivo della persona del pontefice. Infatti, l'uso della sola *mitra Romana* era accordato ai cardinali e, dal pontificato di papa Leone IX (1049-1054), anche ai vescovi. È evidente che l'intento di quest'invenzione fu, oltre quello di ribadire il ruolo del papa a capo della gerarchia ecclesiastica, di sottolineare la sua dimensione di sovrano temporale.

Una volta appropriatosi del simbolo più caratteristico della regalità, il papa poté, sempre in linea con questo processo di *imitatio imperii*, rimarcare le sue prerogative monarchiche con una ritualità analoga a quella dei *coronamenta*: non a caso il *Liber politicus* elenca una serie di occasioni in cui il papa doveva essere incoronato in concomitanza con alcune feste religiose.

Le *laudes papales* rappresentarono l'apice di queste innovazioni, quest'ultime finirono per stravolgere l'equilibrio gerarchico dipinto dalle *laudes* franco-romane: l'eliminazione delle acclamazioni rivolte a tutti gli altri poteri, ad eccezione di quelle destinate al pontefice, finì per manifestare sul piano della liturgia, quello che Kantorowicz ha analizzato sul piano ideologico nei "I due corpi del re": il papa era diventato l'unico Vicario di Cristo sulla terra e la solenne schiera di santi acclamati dalle *laudes* intercedeva ora unicamente per lui.¹⁰⁷

Di fronte ad un apparato liturgico così vigoroso, il modello regale di *Rex et Sacerdos* dei sovrani temporali era destinato a divenire una prerogativa esclusiva del papa.

“L'era della regalità sacramentale era avviata sul viale del tramonto e la natura sacerdotale dell'imperatore, nelle forme in cui si era sviluppata, non sarebbe più stata riconosciuta in seno alla Chiesa dopo che la nozione di Chiesa imperiale venne indebolita dalla lotta per le investiture e dai suoi strascichi.”¹⁰⁸

Tutto questo ebbe naturalmente importanti ripercussioni sul modo di acclamare il sovrano: nel formulario di *laudes* di Innocenzo III, l'imperatore viene privato della sua diretta relazione con Dio ed il suo ruolo viene ridotto a quello di braccio armato a servizio dell'istituzione ecclesiastica, a livello simbolico quest'idea era ripresa persino dal rito dell'unzione che si limitava ora solo alla spalla e al braccio del sovrano. Il ruolo

¹⁰⁷ Ivi, pp. 131-141.

¹⁰⁸ Ivi, cit., p 142.

messianico del re, che si poneva in continuità col regno di Gerusalemme, veniva in questo modo completamente oscurato e di conseguenza anche l'intonazione delle *laudes* ed in generale il culto liturgico del monarca erano destinati a cadere in disuso.¹⁰⁹

3.3 La particolare condizione delle *laudes* dalmate e normanne

Sebbene la lotta delle investiture comportò un declino dell'uso delle *laudes* come strumento per prefigurare un potere sia di natura politica che teocratica da parte dei re medievali nell'ambito centroeuropeo, non sarebbe corretto estendere questa ricostruzione anche ad altre zone geografiche.

Per questo motivo Kantorowicz, nel quinto e sesto capitolo del "Laudes Regiae", indirizza la sua indagine verso le *laudes* dalmate, veneziane e quelle dei regni normanni: queste forme liturgiche, nonostante subiscano in maniera incisiva l'influenza del modello franco e romano, sono caratterizzate da un'evoluzione storica differente rispetto a quelle sviluppatesi a Roma, ciò comportò differenze considerevoli non tanto dal punto di vista formale, ma piuttosto circa il loro ruolo sul piano della rappresentazione del potere.

Le *laudes* dalmate, infatti, a differenza di quelle gallo-franche e romane, possedevano una forte connotazione giuridica: alcune città dalmate, verso la fine del 900, avevano espresso la volontà di rientrare sotto il protettorato della Repubblica di Venezia nell'ottica di una separazione dalla linea politica di Bisanzio. Una volta ottenuto il consenso dall'imperatore bizantino Basilio II, il doge Pietro Orseolo venne acclamato dal popolo di Osseero e le *laudes* vennero cantate in suo onore. Da quel momento una serie di vescovi dalmati inaugurò l'usanza di intonare questi canti modificandone la struttura e acclamando il doge dopo l'imperatore bizantino. In questo modo essi ribadivano il loro riconoscimento alla sovranità veneziana anche se in forma accessoria a quella di Bisanzio. Questa particolare valenza costitutiva delle *laudes* fu mantenuta anche quando il dominio ungherese si estese a quei territori che prima gravitavano sotto l'orbita veneziana e bizantina. Tale tendenza emerge dall'analisi del formulario di *laudes* di Zara risalente alla fine del XII secolo, qui infatti non figurano più le acclamazioni al doge e all'imperatore, ma al loro posto troviamo il pontefice Pasquale II e il re Colomanno d'Ungheria.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 141-146.

L'azione da parte di Venezia di istituire il canto delle *laudes* in onore del doge nella città di Zara, e quella di re Andrea II d'Ungheria di stabilirlo per la città di Nona come forma liturgica ricorrente, confermano la tesi di Kantorowicz circa il valore costitutivo di questo genere di canti. Questa tendenza, secondo lo storico, è derivata dall'influenza di Bisanzio dove appunto queste forme liturgiche avevano un carattere essenzialmente politico.¹¹⁰

L'azione di Venezia si dimostrò consapevole dell'importanza giuridica di questi canti come strumento di affermazione in ambito coloniale:

“Uno dei tratti fondamentali della dominazione veneziana fu sempre quello di insistere sul riconoscimento della sovranità della Serenissima imponendo sin dal primo giorno il canto delle *laudes* alle popolazioni assoggettate.”¹¹¹

Sembra che anche nel contesto della Normandia questa pratica cerimoniale avesse ricadute giuridiche rilevanti, ma Kantorowicz non si sbilancia troppo in questo senso per via di una carenza generale di studi sulla questione. Tuttavia, anche in Normandia le *laudes* erano sicuramente uno strumento di legittimazione del potere politico: l'acclamazione rivolta al duca, nonostante fosse preceduta dal saluto al papa e al re di Francia, era inserita in una sezione laudativa a sé stante. Questa collocazione esprimeva che il potere ducale non era analogo a quello dei diversi signori feudali acclamati nella quinta sessione del canto, questo particolare posizionamento, in altre versioni delle *laudes*, era infatti riservato alla *proles regalis*.¹¹² Pertanto il particolare rilievo posto sulla figura del duca sembra proprio indicare un'azione di presentazione della regalità posta su un piano di derivazione diretta dal potere del sovrano di Francia.

Questa via di legittimazione del potere sul territorio, che funzionava attraverso l'esibizione del ruolo di delegato ad un'autorità superiore, ricorda per certi versi la stessa logica con cui il sovrano ed il papa, giustificavano il loro autorità per via della derivazione diretta con quella di Cristo. Tuttavia, vi è una circostanza particolare dove il significato delle *laudes* sembra andare nella direzione opposta rispetto a quanto ricostruito finora: in particolare si fa riferimento alla situazione dei sovrani normanni in Sicilia nel corso del

¹¹⁰ Ivi, pp. 147-150.

¹¹¹ Ivi, cit. p. 153, Quest'usanza veniva reiterata, secondo il modello romano, in corrispondenza delle principali feste religiose e, per evitare che cadesse in disuso, i cantori dalmati venivano pagati direttamente con i fondi pubblici della Serenissima.

¹¹² Ivi, pp. 164-165.

XII secolo. In questo contesto, la particolare condizione di legati pontifici, combinata con l'influenza bizantina, pare che abbia fatto in modo che i riflessi sulla liturgia, derivati dalla lotta per le investiture, siano risultati meno incisivi. A sostegno di questa tesi, Kantorowicz descrive come l'abbigliamento dei re normanni somigliasse per molti versi a quello dei vescovi. Inoltre, le *laudes* di Palermo non contenevano acclamazioni rivolte al papa o al clero, ma si costruivano interamente attorno al saluto al sovrano che veniva chiamato con il titolo di *pacificus rector* della Chiesa siciliana, o di *sanctissimus dominus* del regno.¹¹³

“Le laudes suggeriscono infatti che il monarca si considerasse quasi alla stregua di un papa nel proprio regno, o che desiderasse evitare ogni possibile usurpazione dei propri privilegi che un'acclamazione in onore del romano pontefice avrebbe potuto comportare.”¹¹⁴

Dall'analisi di queste forme liturgiche è quindi evidente che la concezione di una monarchia di natura teocratica sopravvisse in questa particolare circostanza, fino a svilupparsi come strumento di affermazione esclusiva del potere monarchico.

¹¹³ Ivi, pp. 155-161.

¹¹⁴ Ivi, cit., p. 160.

Conclusioni

Dal precedente capitolo emerge che le analogie fra le due opere di Kantorowicz sono molteplici, e che nel “*Laudes Regiae*” l’autore indirizza il suo interesse sulle stesse problematiche che hanno caratterizzato la ricerca condotta ne “*I due corpi del re*”. In particolare, si può notare come l’analisi proposta nel “*Laudes Regiae*” ponga particolare attenzione alle forme liturgiche che contribuiscono a caratterizzare il sovrano in senso sacrale. Inoltre, la lotta per le investiture emerge come momento di evoluzione dei paradigmi che definiscono la regalità, ed infine si può notare uno sguardo sempre attento alle ricadute in campo giuridico delle concettualizzazioni circa la persona del sovrano, e alla ritualità che le contraddistingue.

Tuttavia, le evoluzioni concettuali illustrate nei primi capitoli di questa tesi non vengono del tutto rappresentate nelle forme liturgiche analizzate, in quanto queste ultime si rifanno principalmente al modello di regalità cristologica. Pur avendo riferimenti considerevoli alla natura giuridica del ministero regio, le *laudes* e i rituali dei *coronamenta* rafforzano un’idea di regalità in primo luogo sacra.

Pertanto, nonostante l’analisi delle *laudes* ripercorra anche le loro evoluzioni in Inghilterra, non si può dire che nel “*Laudes Regiae*” sia presente un riferimento, sul piano rituale, alle concettualizzazioni espresse dai giuristi Tudor.

Lo studio delle *laudes* si è dimostrato essenziale per comprendere a fondo l’idea di una regalità cristologica che assume i connotati di una forma perpetua. Eppure, Kantorowicz non individua questa teorizzazione come punto finale di un itinerario concettuale, essa è piuttosto un punto di partenza.

Nonostante le *laudes* dalmate, veneziane e normanne permettano di intravedere delle ricadute giuridiche piuttosto evidenti di questo tipo di liturgie, esse non rappresentano compiutamente le riflessioni sulla regalità giuricentrica, e nemmeno quelle elaborate nel periodo Tudor. Tuttavia, dalle pagine finali de “*I due corpi del Re*” si evince che l’apparato rituale che rafforza, e in un certo senso crea, le rappresentazioni del corpo del sovrano, non si arresta con il venir meno di una regalità regia di stampo cristologico, ma conosce delle evoluzioni in relazione all’emergere di nuovi modi di pensare la regalità. Pertanto, potrebbe rivelarsi interessante cercare di espandere quest’analisi sul modo di presentare il re medievale, attraverso una ricerca delle pratiche rituali che meglio definiscono l’idea di regalità secondo i giuristi Tudor, magari includendo anche le ricerche di Kantorowicz

circa l'uso delle effigi regali ai funerali regi. Si potrebbero infine confrontare le pratiche liturgiche di quel periodo storico con le teorizzazioni riportate da Kantorowicz, per scoprire se, in altri tipi di fonti rispetto a quelle prese in considerazione dallo storico, è possibile trovare delle forme di ritualità che in qualche modo rispecchino le concettualizzazioni presenti nei capitoli finali de "I due corpi del Re".

Bibliografia e sitografia

Belloni, C., *Obbedienza religiosa e resistenza politica*, In “Rivista di Storia della Filosofia”, 2007, vol. 62, n. 2, (pp. 403–406.), FrancoAngeli, Consultabile all’indirizzo: <http://www.jstor.org/stable/44023964>

Bertelli, S., *Il corpo del re, sacralità del potere nell’Europa medievale e moderna*, 1990, Firenze, Gruppo editoriale fiorentino.

Bertelli, S., *Simboli Di Potere: Il Cranio E Il Pene*, in “Lares”, 2010, vol. 76, n.2, (pp. 299–322.), Casa Editrice Leo S. Olschki, Consultabile all’indirizzo: <https://www.jstor.org/stable/26231853>

Bloch, M., Le Goff J., & Febvre, L., *I re taumaturghi: studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*. 2016, Torino, Einaudi.

Comensoli Antonini, L., *Gauchet lettore di Kantorowicz. Apporti alla teoria del disincanto*, In “Filosofia politica”, 2013, n.2, (pp. 271-295), il Mulino, Bologna.

Cranz, F. E., *Review of Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Worship by Ernst H. Kantorowicz*. In “Speculum”, 1947, vol. 22, n. 4, (pp. 648-651), University of Chicago Press, Consultabile all’indirizzo: <https://doi.org/10.2307/2853150>

Fiocchi, C., *Recensione Adveniat regnum. La regalità nell’Europa cristiana, Franco Cardini e Maria Saltarelli*. In “Rivista di Storia della Filosofia”, 2002, vol. 57, n.4, (pp. 681–685), FrancoAngeli, Consultabile all’indirizzo <http://www.jstor.org/stable/44024624>

Grossi, P., *L’ordine giuridico medievale*, 2022, A.G.E, Urbino.

Kantorowicz, E. H. & Bukofzer, M. F., *Laudes Regiae, Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, 2006, Milano, Edizioni Medusa.

Kantorowicz, E. H., *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, 2012, Torino, Giulio Einaudi editore.

Lambertini, R., *Il Potere E Cristo: Cristologie E Politica in Una Recente Pubblicazione*, In “Rivista di Storia Della Chiesa in Italia”, 2018, n.1, (pp. 213–220), Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, Consultabile all’indirizzo: <https://www.jstor.org/stable/26731530>

Lambertini, R., *Kantorowicz e il corpus mysticum: osservazioni sul quinto capitolo de I due corpi del re*. In “Ernst Kantorowicz (1895-1963) Storia politica come scienza culturale”, 2015, (pp. 101–110), Pavia, Pavia University Press.

Mannori, L., & Sordi, B., *Giustizia e amministrazione*, In “Lo Stato moderno in Europa”, 2002, (pp. 59–101), Bari, Editori Laterza.

Provero, L., & Vallerani, M., *Storia medievale*, 2020, Città di Castello, Lineagrafica.

Stocchi-Perucchio, D., *Federico II e l’ambivalenza del sacro nella “Commedia.”*, in “Modern Language Notes”, 2012, vol. 127, n.1, (pp. S233-S244), Johns Hopkins University Press, Consultabile all’indirizzo: <https://www.jstor.org/stable/41415865>

Vagnoni. M., *Recensione Ernst Kantorowicz, Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo, con un saggio di M. F. Bukofzer sulla musica delle laudes con le loro trascrizioni musicali, cura ed intr. di A. Pasquetti*, in “Archivio Storico Italiano”, 2007, vol. 165, n. 4, (pp.767-770), Casa Editrice Leo S. Olschki, Consultabile all’indirizzo: <https://www.jstor.org/stable/26232123>

Giurato R., *L’invenzione di un emblema. Simbolismo e legittimazione del potere politico nel regno di Enrico VII Tudor (1485-1509)*, in “Le Carte e la Storia”, 2019, n. 2, (pp. 41-50), Bologna, il Mulino, Consultabile all’indirizzo: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1411/95631>