



Historia  
et ius

rivista di storia giuridica dell'età  
medievale e moderna

**Num. 20 - December 2021**



Carlo Pelloso

**'Diceologia' dantesca e diritto romano:  
il *ius*, il *sacrum*, la *punitio Christi***

*Dante's Diceology and the Roman Law:  
the Ius, the Sacrum, and the Punitio Christi*

ABSTRACT: The essay focusses on the concepts of human and divine justice emerging from Dante's political, legal and theological thought. It also deals with the role concretely played by Roman law within the framework of such concepts: after analysing the critical remarks Dante addresses to Celsus's definition of *ius*, as well as his revaluation of the term *sacrum*, the last paragraphs discuss the trial of Jesus in the context of the treatise on the *Monarchia*.

KEYWORDS: Dante; *Ius* and *Sacrum*; Trial of Jesus.

SOMMARIO: 1. Dante: uno, cento, nessuno – 2. *Ius* e diceologia dantesca – 3. *Sacrum* e giusto mezzo: una rilettura aristotelica di Virgilio – 4. *Monarchia* tra diritto, politica e teologia – 5. Diritto romano e provvidenza – 6. La vita e la morte di Gesù nella visione 'romanistica' di Dante – 7. Scandalo e credenze: qualche cenno di conclusione.

## 1. *Dante: uno, cento, nessuno*

«Who would care in any event to label Dante, the judge of the dead and the quick, a jurist?»<sup>1</sup>. Così – tra il provocatorio, il serio, e il faceto – si domandava il Kantorowicz de *The King's Two Bodies*, senza retorica e con un punto interrogativo del tutto giustificato.

Da un lato, infatti, l'incertezza regna sovrana nelle fonti circa un autentico apprendistato *de utroque iure* da parte dell'Alighieri<sup>2</sup>, ancorché le sue conoscenze al riguardo siano attestate da una costellazione di riferimenti, ora espliciti ora sottesi, tanto nella produzione letteraria quanto in quella trattatistica<sup>3</sup>.

Dall'altro, vi è la complessità sfaccettata e solidissima del pensiero di quest'uomo vissuto sì a cavaliere tra XIII-XIV secolo, ma mai appiattito *in toto*, ma mai conforme senza senso critico, alle convinzioni, ai valori e alla 'realtà' di quell'epoca. Così come v'è la sottile grandezza della sua poliforme opera e, in

<sup>1</sup> Così, per l'appunto, E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ 1957, p. 451.

<sup>2</sup> Cfr. J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago-London 2013, pp. 1-2: «Unlike his contemporary, the poet-jurist Cino da Pistoia, it is improbable that Dante had any formal training in civil and canon law, and his sporadic references to specific legal texts are concentrated in doctrinal works such as *Convivio* and *Monarchia*. On the other hand, as a convicted criminal and former public official, Dante was immersed in the legal culture of his day, and the *Commedia* is permeated with contemporary juridical rituals of everyday experience: deterrent and retributive punishment; testimony and confession; litigation and sentencing; special privileges, grants, and immunities; amnesties and pardons; and a variety of forms of oaths and pacts. These enactments of the life of law – not his explicit citations of legal doctrine – represent the poet's most profound statements about law and justice». Tuttavia non va sottaciuto che Dante, in un passo della *Monarchia*, ricorda di aver 'sentito una volta' l'arrogante canonista (*cum iam audiverim. Mon. III, iii, 10*): il che, oltre a un generico ricordo, potrebbe essere cenno a quanto udito nel corso di una lezione vera e propria. Si è sempre tenuto ampiamente conto dell'edizione – con introduzioni e commenti – del *Convivio* di G. Fioravanti e della *Monarchia* di D. Quaglioni, contenute in G. Fioravanti-C. Giunta-D. Quaglioni-C. Villa-G. Albanese (curr.), *Convivio, 'Monarchia', Epistole, Egloge*, in M. Santagata (dir.), *Dante Alighieri. Opere*, Milano 2014, II, pp. 801-805 e 807-1415 (della seconda cfr., ora, D. Quaglioni [ed. e comm.], *Dante Alighieri. 'Monarchia'*, Milano 2015).

<sup>3</sup> Cfr. M. Barbi, *L'ideale politico-religioso di Dante*, in *Problemi fondamentali per un nuovo commento della Divina Commedia*, Firenze 1956, pp. 49-68 (con particolare riguardo p. 53); F. Cancelli, *Diritto romano in Dante*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970, consultabile anche al seguente url: <http://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-romano>; P. Armour, *Law*, in R. Lansing (cur.), *The Dante Encyclopedia*, London-New York 2010, pp. 557-560 (in particolare p. 557); D. Quaglioni, *The Law*, in M. Gragnolati-E. Lombardi-F. Southerden (curr.), *The Oxford Handbook of Dante*, Oxford 2021, pp. 257-269 (in particolare, p. 257).

un nesso inestricabile con questa, della sua travagliata esperienza di vita<sup>4</sup>. Complessità e grandezza che non si lasciano con facilità etichettare<sup>5</sup>, se è vero che a ciò neppure si è cimentato chi, come lo stesso Kantorowicz – ammaliato dalla connaturata propensione del ‘ghibellin fuggiasco’ a emanciparsi con piglio audace dalla *Weltanschauung* dei suoi contemporanei e parimenti a non abbandonare la cornice culturale di quegli anni –, voleva a tutti i costi intravedere adombrato in non poche parti della ‘teologia politica’ dantesca un antecedente storico alle moderne teorie astratte dello stato, nonché in alcune grandiose finzioni letterarie un primo punto di partenza per le visioni rinascimentali vuoi della libertà sovrana dell’artista vuoi dei fondamenti del potere assoluto<sup>6</sup>.

Dante non fu ‘giurista’, dunque: ma l’idea secondo cui la sua *forma mentis* –

<sup>4</sup> G. Mazzotta, *Life of Dante*, in R. Jacoff (cur.), *The Cambridge Companion to Dante*, II ed., Cambridge 2007, pp. 1-13; G. Inglese, *Vita di Dante: Una biografia possibile*, Roma 2015; L. Pertile, *Life*, in Z. G. Barański-L. Pertile (curr.), *Dante in Context*, Cambridge 2015, pp. 461-474; M. Santagata, *Dante: The Story of His Life*, Cambridge 2016; J. Najemy, *Dante and Florence*, in *The Cambridge Companion to Dante*, cit., pp. 236-256.

<sup>5</sup> Cfr., in questi termini, E. H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, cit., p. 451, che poi precisa: «the difficulty with Dante is that he, who reproduced the general knowledge of his age on every page, gave every theorem which he reproduced a slant so new and so surprising that the evidence proving his dependency on other writings serves mainly to underscore the novelty of his own approach and his own solutions»; «Dante held a key-position in the political and intellectual discussions around 1300, and if in a superficial manner he has often been labelled reactionary, it is simply the prevalence of the imperial idea in Dante’s works ... which obscured the overwhelmingly unconventional features of his moral-political outlook» (p. 457).

<sup>6</sup> E. H. Kantorowicz, *The Sovereignty of the Artist. A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art*, in Id., *Selected Studies*, Locust Valley (NY) 1965, pp. 352-365. Cfr., inoltre, C. T. Davis, *Kantorowicz and Dante*, in R. L. Benson-J. Fried (curr.), *Ernst Kantorowicz: Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Studies, Princeton / J.W. Goethe-Universität, Frankfurt*, Stuttgart 1997, pp. 240-264. Ad avviso di Kantorowicz, la centralità di Dante come vero e proprio teorico della ‘teologia politica’ – quale processo protesato alla laicizzazione in chiave politica – di concetti originariamente innestati nella teologia non sarebbe minore rispetto a quella ascrivibile a Shakespeare. La concezione dantesca della regalità antropocentrica («man-centered kingship») precorrerebbe la ‘fascinazione’ esercitata dall’idea di ‘dignità dell’uomo’ sull’universo intellettuale dell’età rinascimentale, come emergerebbe in particolare nel XXVII canto del *Purgatorio* (così come anche nell’esposizione della dottrina del libero arbitrio in *Mon.* I, xii, 5-6 o in *Par.* V, 19-24) quando il poeta viene incoronato signore di sé stesso e così investito di «libero, dritto e sano [...] arbitrio», acquisendo uno ‘status sovrano’: contro tali attualizzazioni di anacronistica impostazione genealogica (da respingere perché retrodatano al mondo medievale idee, ad esso del tutto estranee, quale quella del detentore di un potere umano dotato del «right ... to enact, reform, or suspend law» che «depends wholly on his subjective political authority»), v. J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law* cit., pp. 54-59. Cfr., inoltre, B. Jussen, *The King’s Two Bodies Today*, in «Representations», CVI (2009), pp. 102-117.

come è stato sostenuto, anche di recente<sup>7</sup> – non fosse in alcun modo assimilabile a quella vera e propria di un giurista medievale potrebbe essere oggetto di qualche, neppur troppo timido, dubbio, ove si provasse che il suo «literary-theoretical framework», oltre che frutto di una eccezionale abilità personale di tipo costitutivo e innovativo, era «simultaneously and manifestly a legal one»<sup>8</sup>. E ciò sia vibrando la sua opera complessiva, dottrinale e letteraria, dell'architettura tanto dei dogmi del *ius commune* quanto del senso comune del diritto di quel tempo, sia lasciandosi assimilare, in particolare, il Poema dantesco per eccellenza – alla luce della centralità di concetti come quelli di *fama* e di *infamia* – a una straordinaria ‘pittura infamante’<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> F. Cancelli, *Diritto romano in Dante*, cit.; cfr. C. S. Ross, *Review of J. Steinberg, Dante and the Limits of the Law*, in «Renaissance Quarterly», LXVIII (2015), n.1, pp. 368-369 (in particolare, p. 369).

<sup>8</sup> È ormai divenuto noto come per Justin Steinberg la stessa *Divina Commedia* sia non solo un capolavoro universale, ma un'opera il cui quadro teorico-letterario è al contempo anche giuridico, posto che essa mostrerebbe nella sua cornice strutturale, nel suo linguaggio e nella sua trama concettuale una relazione sorprendentemente solida e radicata non solo con le teorie giuridiche, più o meno condivise, contemporanee al Poeta, ma anche con una serie di pratiche, di rituali, di principi che, seppur dello *ius commune*, non cessavano di oltrepassare i confini di quest'ultimo per riversarsi, floridi e abbondanti, nell'humus della vita quotidiana, dell'arte e della letteratura. Così, il poema di Dante rifletterebbe la viva complessità delle dottrine e dei dibattiti all'interno del *ius commune* «in a suggestive parallel with contemporary legal discourse» (J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, cit., p. 45); v., inoltre, E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, cit., p. 453; C. Lefort, *Dante's Modernity: An Introduction to the 'Monarchia'. With an Essay by Judith Revel*, C. Frey-M. Gragnolati-C. F. E. Holzhey-A. Wedemeyer (curr.), J. Rushworth (trad.), Berlin 2020, pp. 7-8; D. Quaglioni, *The Law*, cit., p. 259.

<sup>9</sup> Cfr. J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, cit., p. 29; vd. G. Ortalli, «...Pingatur in Palatio...». *La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Roma 1979, p. 8. Il celeberrimo ‘contrapasso’ (pur nella visione di Steinberg non una figura emblematica e generale della ‘giustizia’ dantesca), con la sua terribile ‘simmetria tra linguaggio e immagini’, sarebbe vivida rappresentazione di un mondo terreno (e, in questo frangente, del suo diritto penale) e di un mondo ultraterreno (con le sue leggi abissali) che si andrebbero a indentificare in un mirabile gioco di specchi: cfr., sul punto, J. Steinberg, *Dante's Justice? A reappraisal of the 'contrapasso'*, in «L'Alighieri», LV (2014), pp. 59-74; ma già, cfr. K. Gross, *Infernal Metamorphoses: An Interpretation of Dante's 'Counterpass'*, in «Modern Language Notes», C (1985), pp. 42-50; R. Abrams, *Against the Contrapasso: Dante's Heretics, Schismatics and Others*, in «Italian Quarterly», XXVII (1986), pp. 5-19; V. Lucchesi, *Giustizia divina e linguaggio umano. Metafore e polisemie del contrapasso dantesco*, in «Studi danteschi», LXIII (1991), pp. 53-126, e in particolare p. 55; G. Mazzotta, *Metaphor and Justice (Inferno XXVIII)*, in *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton 1993, pp. 75-95; L. Pertile, *Canto XXIX: Such Outlandish Wounds*, in A. Mandelbaum et al. (curr.), *Lectura Dantis: 'Inferno'*, Berkeley 1998, pp. 387-391; D. Bolognesi, *Il contrapasso come chiasma. Appunti su Inferno XXVIII*, in «L'Alighieri», XXXVI (2010), pp. 5-20; D. Castelli, *L'errore rigorista e la 'fisica dell'anima' in una Commedia senza 'lex talionis'*, in «Studi danteschi»,

Dante, parimenti, non fu ‘canonista’: ma proprio ai *loci* della canonistica egli accedeva con sveltezza e maestria, appropriandosene con disinvoltura e addirittura ritorcendo lo stesso *Decretum Gratiani* contro le posizioni ‘pontefico-centriche’ da lui senza indugio e con piena convinzione avversate *pro imperio*<sup>10</sup>.

Dante non era neppure un tomista: ma è certo che le sue speculazioni, tanto nel *Convivio* quanto nella *Monarchia*, sui rapporti tra etica e politica (intese quali declinazioni particolari della teologia), nonché sulla giustizia (da articolarsi secondo le note partizioni classiche in quella universale e in quella particolare, nonché in quella correttiva e in quella distributiva), mutuassero molto, secondo approcci e gusti squisitamente scolastici, da Aristotele, o per meglio dire dalle traduzioni e dai commenti dell’*Etica a Nicomaco*<sup>11</sup>.

Questo ‘non essere’ di Dante quale cifra consustanziale a una vita ‘unica’ ed ‘esemplare’ (tanto da essere più agilmente afferrata in senso negativo che essere positivamente qualificabile) non poteva che riverberarsi irrimediabilmente sulle concrete manifestazioni, nella vita e nella scrittura, di un’indole ‘enantiodromica’ squisitamente armonica e coesa ad una personalità così esigente e puntigliosa come inguaribilmente inappagata dagli altri e da sé. Nel *Purgatorio*, l’avversione di Dante per lo *status quo* era tale che, assimilando la sua città – la città

---

LXXVIII (2013), pp. 154-195. In generale, v. P. Armour, *Dante’s Contrapasso: Contexts and Texts*, in «Italian Studies», LV (2000), n.1, pp. 1-20; V. Kirkham, ‘Contrapasso’: *The Long Wait to Inferno 28*, in «Modern Language Notes», CXXVII (2012), n.1, pp. 1-12; S. Aikin-J. Aleksander, *All Philosophers Go to Hell: Dante and the Problem of Infernal Punishment*, in «Sophia», LIII (2014), pp. 19-31.

<sup>10</sup> Dante, per esempio, fa uso della massima del diritto canonico «qui nihil habuit, nihil dare potuit» (*Decretum Gratiani*, I, vii, 24), nella versione «nemo potest dare quod suum non est» e poi come «nichil est quod dare possit quod non habet» (*Mon.* III, vii, 7 e III, xiv, 6), per contrastare le posizioni stesse dei decretalisti circa i fondamenti del supremo potere umano e, quindi, la relazione tra giurisdizioni secolare ed ecclesiastica: sostenendo che «nullus princeps se ipsum auctorizare potest», Dante esclude che il potere possa essere auto-fondato e auto-giustificato («creatio principis ex principe non dependet»: *Mon.* III, vii, 7), ossia proclama la derivazione della legittimazione del potere solo da un’autorità superiore, che, per quanto attiene al potere dell’impero, non può essere quella papale, derivando da Dio *sine ullo medio* (v. *Mon.* III, xvi, 13; *Mon.* III, xvi, 15).

<sup>11</sup> Cfr., in generale, G. Gaimari-C. Keen, *Introduction: Justice in the Heart*, in G. Gaimari-C. Keen (curr.), *Ethics, Politics and Justice in Dante*, London 2019, pp. 1-13. Sulla conoscenza dantesca dell’*Etica a Nicomaco*, v. B. Nardi, *Dante e la filosofia*, in *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, pp. 209-245; A. Maieru, *Dante di fronte alla fisica e alla metafisica*, in «L’Alighieri», XXIII (2004), pp. 5-27; M. Corti, *Dante and Islamic Culture*, in J. Ziolkowski (cur.), *Dante and Islam*, New York 2014; J. C. Barnes, *Historical and Political Writing* in *Dante in Context*, cit., pp. 354-370 (in particolare pp. 356–360); T. Key, *Politics*, in *The Oxford Handbook of Dante*, cit., pp. 270-286.

che lo aveva condannato senza alcun vizio procedurale ad essere un *exul inmeritus* che *orat pacem*<sup>12</sup> – a una donna malata disposta a cambiare «legge, moneta, officio e costume»<sup>13</sup>, si sentiva legittimato ad ergersi «as a judge» non solo delle disapplicazioni e delle violazioni della ‘Legge’, ma altresì della deprecabile arbitrarietà dei contenuti stessi delle ‘leggi’<sup>14</sup>. Non fu tra i giuristi – si diceva – Dante: ma ciò non lo frenava dal mettersi sul loro stesso piano, per criticarne la predilezione, ritenuta ingiustificata, verso il diritto privato rispetto a quello pubblico<sup>15</sup>, per lamentarne la confusione, inescusabile in un non pagano<sup>16</sup>, tra *fortuna* e provvidenza divina<sup>17</sup>, per giudicare inappellabilmente<sup>18</sup>, insomma, il loro silenzio come sollievo auspicabile e condizione preferibile alle loro molte e verbose costruzioni partorite inutilmente<sup>19</sup>. Non fu neppure tra i canonisti: ma ciò

<sup>12</sup> *Ep.* V, i, 1; cfr., in tema, C.E. Honess, ‘Ritornero Poeta...’: *Florence, Exile, and Hope*, in C. E. Honess-M. Treherne (curr.), ‘*Se Mai Continga...*’: *Exile, Politics and Theology in Dante*, Ravenna 2013, pp. 84-103.

<sup>13</sup> *Purg.* VI, 146.

<sup>14</sup> Cfr. J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, cit., p. 5 e nt. 6.

<sup>15</sup> *Mon.* I, i, 1.

<sup>16</sup> *Mon.* II, ix, 8.

<sup>17</sup> La tesi, sposata e approfondita da Dante, della giustificazione provvidenziale della grandezza dei Romani non poteva non entrare in polemica con Accursio e con la sua *Magna Glossa* al Codice di Giustiniano (I, xiv, 4), là dove il celebre glossatore rilevava come l’impero derivasse solo *de fortuna*: del resto, lo stesso Cino da Pistoia, nella *Lectura Codicis*, andava a dimostrare – in consonanza con le tesi dell’amico Dante – la derivazione dell’impero da Dio e non dagli uomini o dal caso: cfr., per tutti, D. Quaglioni, ‘*Arte di bene e d’equitate*’: *Ancora sul senso del diritto in Dante* (*‘Monarchia’, II v 1*), in «Studi danteschi», LXXVI (2011), pp. 27-46 (specialmente p. 35).

<sup>18</sup> Dante, come è stato rimarcato a più voci, non solo interiorizzava in modo originale il pensiero altrui, ma era egli stesso fonte di *auctoritates*: cfr. G. Contini, *Un’interpretazione di Dante*, in Id., *Varianti e altra linguistica*, Torino 1970, pp. 369-405 (soprattutto pp. 376-377); A. Russell Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge 2008, pp. 240-263.

<sup>19</sup> Il monito ‘*sileant*’ è rivolto da Dante ai giuristi suoi contemporanei, presuntuosi e incapaci di cogliere la vera giustizia, e di dar prova nei loro ragionamenti e nelle loro argomentazioni di vera ragione speculativa (*Mon.* II, ix, 20; cfr. *Inf.* XVI, 73). Similmente Dante nel *Convivio* (III, xi, 10) sostiene che non si debbano chiamare ‘veri filosofi’ – come faceva già Ulpiano: cfr. G. Falcone, *La ‘vera philosophia’ dei ‘sacerdotes iuris’*. *Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi* (D. 1.1.1.1), in «Annali del Seminario Giuridico dell’Università di Palermo», XLIX (2004), pp. 41-147; Id., *‘Iuris praecepta’, ‘vera philosophia’, ‘iuris prudentia’: metodi di ricerca*, in «Studia et documenta historiae et iuris», LXXIII (2007), pp. 353-387 – coloro che si mostrano amici della sapienza a scopo di lucro, come gli avvocati, i medici e quasi tutti i religiosi: uomini, cioè, che non studiavano per amore puro e assoluto della conoscenza, ma per acquisire denaro o dignità. V. E. Cortese, *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma 1992, pp. 91-92; D. Quaglioni, *Autosufficienza e primato del diritto nell’educazione giuridica preumanistica*, in A. Cristiani et al. (curr.), *Sapere e/è potere: Discipline, Dispute e Professioni nell’Università Medievale e Moderna*. Il



non gli impediva di argomentare – e, invero, non con superficiale *vis polemica*, ma con *subtilitas* e *gravitas* che derivava ora dall'*auctoritas* di Giustiniano, ora da quella di Accursio o di Cino, ora da quella di Graziano – contro quei decretalisti «theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes» che contraddicevano anche al volere di Dio (subordinando al potere papale quello imperiale e così anche mancando di configurare nella sua pienezza il potere di Dio)<sup>20</sup> e si mostravano incapaci di comprendere la assurdità – logica, prima che teologica e giuridica – della tesi della *equivalentia vicarii* (e così inopinatamente e partigianamente giustificando provvedimenti papali viziati da un intrinseco eccesso di potere)<sup>21</sup>.

L'universo morale e ideale ora letterariamente messo in scena da Dante nell'architettura e nella topografia ultra-terrena della *Comedia*, ora rappresentato dottrinalmente a livello di trattatistica tradisce, dunque, una intima pervasione di categorie, pratiche, riti, concetti, insomma di 'istituzioni' dell'universo giuridico e politico sia costruito dalla giurisprudenza sia vissuto nella quotidianità dall'uomo medievale: non un serbatoio di orpelli di stile, ma un reticolo 'valoriale' capace di animare, imprimendo la propria cifra, la trama del pensiero dantesco<sup>22</sup>. Il rapporto tra l'Alighieri e il diritto si presta, quindi, più che come

---

*caso bolognese a confronto*, Bologna 1990, II, pp. 125-134.

<sup>20</sup> Cfr. *Mon* III, iii, 9. L'invettiva di Dante si scaglia contro la pretesa dei decretalisti di accordare preferenza alle decisioni, anche non perspicue, dei papi piuttosto che alla ragione (e quindi al diritto romano), alle Sacre Scritture e alle più antiche tradizioni della Chiesa depositate *in primis* negli scritti della patristica (cfr., per tutti, E. Peters, *Decretalists*, in R. Lansing [cur.], *The Dante Encyclopedia*, London-New York 2010, pp. 294-295): per esempio, nel terzo libro della *Monarchia* «the target of Dante's attack is the decretal *Venerabilem* of Innocent III (X, ii, 6, 34), which governs the election of the king of the Romans, subordinating the full acquisition of the imperial title to the examination and approval of the Holy See. The German princes, to whom the Church recognizes the right to elect the king of the Romans to be promoted emperor, are only the instrument of God's sovereign will» (così, v. D. Quaglioni, *The Law*, cit., p. 265).

<sup>21</sup> In *Mon*. III, vi, 5, Dante assume che i poteri vicariali del papa siano limitati «intra terminos iurisdictionis commisse» e, dunque, per quanto ampi, giammai potrebbero essere superiori (o anche solo eguali) a quelli del vicariante. Il successore di Dio non equivale a Dio, proprio perché suo vicario, e non può fare ciò che lo stesso Dio – in cui volontà e potenza coincidono – non può e non vuole fare (cfr., a proposito dell'asserita *vicarii equivalentia*, *Mon*. III, vii, 4); per Dante è escluso, quindi, il potere del papa di assolvere chi non si pente «quod etiam facere ipse Deus non posset» (*Mon*. III, viii, 7). Cfr., ampiamente, D. Quaglioni, *'Monarchia'*, cit., pp. 807-1415 (in particolare, pp. 1292-1295, 1298-1301, 1308-1311).

<sup>22</sup> «Dante's relationship with the *ius commune* cannot be reduced to an instrumental dependence on a repertoire of rules and arguments, but must rather be recognized as a firm and constant reliance on a system of principles, drawn out of both civil law and canon law» (D. Quaglioni, *The Law*, cit., p. 260).

campo d'elezione di una 'critica tematica', come 'problema' affrontabile anzitutto dalla prospettiva dei giochi di osmosi reciproca tra la tradizione giuridica e il mondo dei giuristi, da un lato, e la creazione artistica e la riflessione politica (e, quindi, anche teologica e giuridica) dantesche, dall'altro<sup>23</sup>: 'problema' inaffrontabile se non alla luce di quella complessità tormentata e irrequieta che tanto allontanava Dante – il poeta, il teorico, il funzionario pubblico, il condannato, l'esule – da posizioni di comodo allineamento al complesso delle credenze dell'epoca, quanto lo frenava dal risolvere l'incessante tensione col macro-sistema di riferimento oltre il punto di inevitabile frattura.

## 2. *Jus' e diceologia dantesca*

Questo era il Dante Alighieri teorico della giustizia. Un uomo che viveva e interiorizzava – e non poteva fare diversamente – la drammaticità della crisi dei suoi tempi, rappresentandola secondo gli schemi e le figure dell'epoca e censurandola anche al di là della gabbia culturale in cui si chiudevano molti dei suoi contemporanei: i conflitti giurisdizionali tra Chiesa e Impero (superbamente allegorizzati nei canti che oppongono i diavoli delle porte di Dite a Dante e Virgilio<sup>24</sup>); la iper-uranicità di un diritto umano universale (ossia quello di Roma, ragione scritta e ordine comune per i cristiani sotto l'impero) che – da un lato – il potere politico, lontano dalla grandezza di Giustiniano (nel sesto canto del *Paradiso* quel «supremely able lawgiver» che aveva «refitted the bridle of law to the great horse of empire»<sup>25</sup>), non era in grado di rendere terreno ed attuale, e che – dall'altro – la frantumazione dei *iura propria* oscurava, anche per impulso della giurisprudenza<sup>26</sup>; la mercificazione *contra legem* dei sacramenti (ben simboleggiata dal patto scellerato tra Bonifacio VIII e Guido da Montefeltro<sup>27</sup>); l'arbitrarietà, fluida e incerta, dei poteri ipocriti e corrotti (come, ad esempio, quello

<sup>23</sup> Cfr. C. Di Fonzo, *Dante e la tradizione giuridica*, Roma 2016, *passim*, per una indagine sulla cultura giuridica dell'Alighieri e sulle fonti a sua disposizione e sui legami, personali e intellettuali, con la *scientia iuris* del suo tempo.

<sup>24</sup> Cfr. *Inf.* VIII-IX.

<sup>25</sup> P. Armour, *Law*, cit., p. 550. Cfr., sui versi danteschi del sesto canto («Cesare fui e son Iustiniano, / che, per voler del primo amor ch'ï sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano / [e seguenti]»), S. Grossvogel, *Justinian's 'Jus' and 'Justificatio' in 'Paradiso' 6.10-27*, in «Modern Language Notes», CXXVII.1 (2012), pp. 130-137.

<sup>26</sup> E. Peters, *Justice*, in *The Dante Encyclopedia*, cit., pp. 548-550 (in particolare p. 549).

<sup>27</sup> In *Inf.* XXVII, Guido da Montefeltro è dannato per aver ceduto alla promessa – contraria al volere e al potere divini stessi – di Bonifacio VIII, di un'assoluzione *ex ante* («ch'assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente»).

di Firenze o quello di Filippo il Bello). Ma, soprattutto, l'abbandono esiziale di orizzonti e di basi culturali comuni<sup>28</sup>.

Un uomo 'eccezionale' che osservava, pensava e agiva sia dentro il sistema, sia esternamente ad esso e che, per propria naturale inclinazione, risultava scandalosamente orientato a valorizzare – e non a espungere o a normalizzare – casi, oltre che 'straordinari', anche fisiologicamente 'eccezionali'<sup>29</sup>, come, ad esempio, attesta l'impressionante ruolo riservato a Catone, stoico e suicida, nonché pagano intatto dalla verità evangelica anche se sovente «associated with justice»<sup>30</sup>.

Quello della giustizia è, insieme alle sue connessioni con il 'diritto umano' e le 'leggi particolari'<sup>31</sup>, un nodo tematico immanente alla produzione, considerata nel suo complesso, di Dante<sup>32</sup>. Un aspetto, tuttavia, quello della giustizia e, con

<sup>28</sup> J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, cit., pp. 4-5. Basti, inoltre, rammentare come Dante constati la presenza di molti ancora avversi ad un principato romano, 'zelatori della fede cristiana' che ripudiano l'idea di un esecutore della giustizia e simulano la giustizia a danno dei poveri di Cristo (*Mon.* II, x, 1; *Mon.* II, x, 1-4).

<sup>29</sup> M. Vallerani (cur.), *Sistemi di eccezione*, in «Quaderni storici», CXXXI (2009), *passim*; Id., *Paradigmi dell'eccezione nel tardo medioevo*, in «Storia del pensiero politico», II (2012), pp. 3-30.

<sup>30</sup> Per Dante «the exception can be bound by the rule of law and the rule of law can tolerate the exception. Sustaining this faith in “judgment calls”, the poem encourages reader to think through these individual exceptions, to explore their contours as part of a collectively shared enterprise rather than delegating them to an amorphous sovereign decision»; così Catone si presenta come «an exception to the laws of the otherworld he has been elected to oversee. He is saved despite being a pagan, a suicide, and a fatefully staunch opponent of Julius Caesar (who, in Dante's view, was the first true emperor)» (J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, cit., pp. 3-4, 111, 112-113).

<sup>31</sup> Questo diritto, ossia il *ius humanum*, che «closely reflects natural law and contains the universal principles of law (analogous to the *ius gentium*, the 'law of all peoples')» (P. Armour, *Law*, cit., p. 557), e che viene infine identificato nel diritto romano emergente dal *Corpus iuris civilis* e da applicarsi da parte dell'imperatore, si imporrebbe come «imperii vero fundamentum» (*Mon.* III, x, 7) e come cornice insuperabile e base imprescindibile per i diritti particolari (D. Quaglioni, *The Law*, cit., p. 266), ossia linee guida – secondo la lettura tomistica dello Stagirita – per il vivere entro l'impero e sotto la sua egida, ma concepite secondo le peculiarità di ciascuna comunità locale e da applicare secondo il principio del bene comune (*Mon.* I, xiv, 4-7; *Mon.* II, v, 3).

<sup>32</sup> Vero è, infatti, che se Dante «does not present a unified theory of practical doctrine of law» e che «his general conception of law, both divine and human, reflects current analyses presented by theologians, by the written corpus of Roman law, and by glossators, lawyers, and jurists», altrettanto vero è che «Dante's arguments concerning law are crucial to his doctrine of the divine origin of the two supreme universal authorities, the Church and the empire (see *Ep.* V, 27); and given that the medieval conflict between the two was principally a conflict of jurisdictions, Dante's legal and juridical arguments concerning the temporal power form an integral part of his “political” attitude and thought» (P. Armour, *Law*, cit., p.

essa, del diritto che, nella sua essenzialità, non viene mai trattato né con la passione abbagliante che acceca la ragione (come il corso della vita del Poeta, segnato dalla *infamia ex genere poenae*, avrebbe potuto implicare<sup>33</sup>), né con la superficialità e con il diletterismo del ‘non giurista’ che minano la persuasività di una argomentazione o di una idea.

Non è dubbio che tale problema venga affrontato con forte coinvolgimento personale: basti porre mente a quanto l’esilio abbia rappresentato l’«evento decisivo»<sup>34</sup> nella biografia dell’autore; ma questo fatto, epocale e sconvolgente, di rottura netta, è stato anche una occasione preziosissima nella maturazione del pensiero politico, teologico e giuridico di Dante, imponendosi come il fondamento (contingente sì, ma anche necessario) sia delle riflessioni condotte – a livello microcosmico e a livello macrocosmico – sul potere e sulle sue forme di degenerazione, sia della maturazione di una concezione, teologicamente orientata, provvidenziale ed escatologica, della storia dell’uomo. Senza l’esilio gli approfondimenti ideologici danteschi non avrebbero avuto la configurazione che oggi invece risulta dagli scritti: senza l’immeritato esilio Dante non sarebbe mai stato l’uomo che fu, un ‘mendicante di giustizia’, un ‘supplice di pace’<sup>35</sup>.

Il problema della giustizia (divina) e degli ordinamenti (umani), pur traendo innegabile spunto anche da vicende particolari, non viene relegato a una dimensione asfittica e puramente egocentrica nell’opera di Dante: l’orizzonte speculativo del Sommo Poeta, infatti, si estende sino a ricomprendere progressivamente, come significativamente affiora dalla stessa scansione cronologica e logica dei sestanti della *Comedia*<sup>36</sup>, il problema dell’ordine e del disordine universali. V’è, inoltre, un dato assai eloquente della maestosità del suo pensiero. Nell’affrontare questo nodo tematico costante e di importanza capitale nella più parte della sua produzione, Dante, pur non essendo giurista, pur non avendo la *forma mentis* e la formazione di un giurista, dà incessante prova di una conoscenza (mai solo esornativa, ma profonda e diffusa) del diritto e, in primo luogo,

557). Sul rapporto tra Dante e la giustizia, in generale, v. A. H. Gilbert, *Dante’s Conception of Justice*, Durham 1925, *passim*; A. K. Cassell, *Dante’s Fearful Art of Justice*, Toronto-Buffalo 1984, *passim*; G. Mazzotta, *Metaphor and Justice*, cit., pp. 75-95; E. Peters, *Justice*, cit., pp. 548-550; G. Maglio, *Ordine e giustizia in Dante. Il percorso filosofico e teologico*, Padova 2015, *passim*.

<sup>33</sup> J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, cit., pp. 14-16; cfr., in generale, C. E. Honess-M. Treherne (curr.), *Se Mai Continga ...*, cit., *passim*; F. Meier (cur.), *Dante’s ‘Convivio’: Or How to Restart a Career in Exile*, Bern 2018, *passim*.

<sup>34</sup> U. Bosco, *Dante, la vita e le opere*, Torino 1966, p. 33.

<sup>35</sup> «Viro praedicante iustitiam» (*Ep.* XII, iii, 7); «exul inmeritus orat pacem» (*Ep.* V, i, 1).

<sup>36</sup> C. E. Honess, *VI: Divided City, Slavish Italy, Universal Empire*, in G. Corbett-H. Webb (curr.), *Vertical Readings of Dante’s ‘Comedy’*, Cambridge 2016, I, pp. 119-142.

di quel diritto romano che, come *ratio scripta* consacrata in testi considerati venerabili al pari della Sacra Scrittura, ora esplicitamente ora implicitamente viene elevato a supporto irrinunciabile dell'ideologia dell'impero uno e universale. E ciò, in misura superiore rispetto al *Convivio*, in quel testo che può, forse arditamente, definirsi come un trattato di 'politica teologizzata', piuttosto che, sulla scia di Schmitt, un lavoro di 'teologia politica'<sup>37</sup>: ossia il trattato sulla *Monarchia*<sup>38</sup>.

Come già aveva messo ben in luce Kantorowicz, nel riprodurre ad ogni pagina le conoscenze generali del suo tempo, l'Alighieri era in grado di dare vita a

<sup>37</sup> Nel senso che in quest'opera il pensiero e la pratica religiosi non vengono trasformati attraverso secolarizzazione nel fondamento metafisico del governo (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, trad. it., Bologna 1972, pp. 29-86), bensì che l'analisi politica e giuridica è dinamicamente intessuta e vivificata da concetti religiosi.

<sup>38</sup> Nel *Convivio*, come rilevava già F. Cancelli, *Diritto romano in Dante*, cit., pp. 474-476, si assiste a una intensa attività citazionistica di brani tratti dal Digesto e dalle Istituzioni di Giustiniano. Una tra tutte la definizione della ragione scritta come 'arte del bene e dell'equitate', la quale rimanda direttamente al passo fondamentale del Digesto [D.1.1.1] e, quindi, a Ulpiano e a Celso e alla concezione 'artificiale' del *ius* quale *interpretatio* creativa prodotta da una *scientia* o *prudentia* da immedesimare in una *ars*, al contempo *tekhne*, *episteme*, *systema* («iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi»; cfr. F. Gallo, *Celso e Kelsen. Per la rifondazione della scienza giuridica*, Torino 2010, specialmente pp. 67 ss. e 132 ss.; P. Cerami, *La concezione celsina del 'ius'. Presupposti culturali e implicazioni metodologiche. I. L'interpretazione degli atti autoritativi*, in «Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo», XXXVIII [1985], pp. 100-231): «e con ciò sia cosa che in tutte queste volontarie operazioni sia equitate alcuna da conservare e iniquitate da fuggire (la quale equitate per due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa si sia o per non volere quella seguitare), trovata fu la ragione scritta e per mostrarla e per comandarla. Onde Augustino: Se questa – cioè equitate – li uomini la conoscessero, e conosciuta servassero, la ragione scritta non sarebbe mestiere; e però è scritto nel principio del Vecchio Digesto: 'La ragione scritta è arte di bene e d'equitate'» (*Conv.* IV, ix, 8). Dante sottende che la giustizia legale – ossia il diritto comune – non può ridursi alla rigida e ottusa applicazione delle leggi, ma, per l'appunto, deve essere «arte di bene e di equitate» (come era 'descritta' dai giuristi antichi), diritto universale che sa adattarsi operativamente alle molteplici e cangianti circostanze della vita umana (cfr. *Conv.* III, xi, 10). Nella *Monarchia* il rapporto con il diritto romano è assai più maturo, intenso e costruttivo: quest'opera, al livello di metodo, è indubitabilmente di speculazione teologica; tuttavia, in essa, attraverso un apparato concettuale mutuato, per l'appunto, dalla teologia, la materia trattata si presenta come squisitamente giuridica, a mente peraltro dell'indistinzione, ancora pienamente operativa, tra pensiero politico e tecnica del diritto. Ne consegue che il pensiero dei *prudentes* non è solo oggetto di citazione, ma si fonde irreversibilmente nel discorso critico di Dante, nelle sue enunciazioni e nelle sue argomentazioni, oltrepassando la funzione meramente esornativa (cfr. D. Quaglioni, *Dante e la tradizione giuridica romana nel libro II della 'Monarchia'*, in A. Palazzo [cur.], *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale [Trento, 27-29 settembre 2010]*, Porto 2011, pp. 253-266).

prospettive sorprendentemente nuove: anzi a scandalizzare, tanto che, nonostante la dipendenza da altri scritti e da credenze radicate nella cultura del XIII e del XIV secolo, sarebbe sempre la novità del suo approccio, così come del suo atteggiamento critico e delle sue personali soluzioni, ad emergere con forza prorompente.

Così, paradigmaticamente, le massime giurisprudenziali vengono rimate, riproposte criticamente e rielaborate personalmente. Corre subito la mente all'atteggiamento critico, del tutto assente nel *Convivio*, con cui Dante ripropone la celeberrima equazione ulpiana e, prima ancora, celsina collocata nel passo fondamentale del Digesto giustiniano e ne lamenta la difettosità. Se il *ius* è *ars boni et aequi*, allora, tale supposta definizione formale non sarebbe affatto perfetta, in quanto fallirebbe nel cogliere la stessa essenza obiettiva e generale del *ius*, e darebbe conto solo dell'impiego del *ius* da parte dei giuristi; ossia Celso e Ulpiano si limiterebbero a descrivere in chiave 'applicativa' l'opera intellettuale, non solo ricognitiva ma anche ordinante e costitutiva, da parte dei *prudentes* sui problemi innestati nei casi concreti loro sottoposti, ma non il diritto in sé e per sé, nel suo 'essere'<sup>39</sup>. Per Dante il diritto doveva essere inteso non come un *quid alii* rispetto all'*ars* elevata a sostanza del *ius* dalla giurisprudenza classica, ma come *quid pluris* rispetto a quella tecnica, a quella scienza, o a quel sistema in cui l'attività prudentiale interpretativa si risolveva. «Immersed in the legal culture

<sup>39</sup> V. *Mon.* II, v, 3 («nam illa Digestorum descriptio non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notizia utendi illo –; si ergo definitio ista bene 'quid est' et 'quare' comprehendit, et cuiuslibet societatis finis est comune societatum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et impossibile est ius esse, bonum comune non intendens»). L'adesione all'elegante equazione celsina e ulpiana espressa nel *Convivio*, in altre parole, non impediva al Dante della *Monarchia* di criticare di quest'ultima l'imperfetta forma e l'inappagante natura descrittiva, in senso anti-accursiano e conforme al pensiero di Jacques de Revigny, maestro di Cino da Pistoia. Celso, ad avviso del Poeta, avrebbe soltanto 'descritto' il diritto nella sua dimensione empirica, e non definitolo nel suo *quid essentiae*: cfr. L. Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, in «Archivio storico italiano», XLI (1908), pp. 3-44 (e in particolare pp. 25-27); P. Fiorelli, *Sul senso del diritto nella 'Monarchia'*, in «Lecture Classensi», XVI (1987), pp. 79-97 (in particolare pp. 80-81); D. Quaglioni, *'Arte di bene e d'equitate'*, cit., pp. 44-45; G. Zaniol, *'Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio': Dante e la definizione di diritto in 'Monarchia' II, v, 1*, in F. Cortese-M. Tomasi (curr.), *Le definizioni nel diritto*, Napoli 2016, pp. 23-46. La vera essenza del diritto, quale *ratio scripta* e inscindibilmente legato alla giustizia nonché atto a trasformarsi e modificarsi incessantemente al variare delle contingenze e istanze umane, consisterebbe nella 'proporzione tra uomini': cfr. *Mon.* II, v, 1-3 («Quicumque preterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur sic ostenditur: ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit»).

of his day»<sup>40</sup> e animato da sincero interesse «toward Justinian and toward Roman Law in general»<sup>41</sup>, Dante sapeva che il diritto ai suoi giorni era anzitutto un *medium*, tanto conservabile quanto corruttibile, di ‘equilibrio’ – aristotelicamente e, quindi, anche tomisticamente<sup>42</sup> inteso – nelle relazioni umane all’interno della società civile: esso doveva essere definito come «realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit», cioè come una «armonica ripartizione di posizioni delle persone e delle cose» che «lega e pone in rapporto l’uno all’altro uomo»<sup>43</sup>.

### 3. ‘Sacrum’ e giusto mezzo: una rilettura aristotelica di Virgilio

<sup>40</sup> D. Quaglioni, *The Law*, p. 259.

<sup>41</sup> E. H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies*, cit., p. 451.

<sup>42</sup> Aristotele, trattando della cosiddetta giustizia distributiva (ma in un contesto generale, attinente pure alla giustizia correttiva), rileva che se ingiustizia significa rottura dell’equilibrio e giustizia, invece, significa mantenimento o ristabilimento dell’equilibrio (*to ison*), posto che in ogni azione vi è un più e un meno, allora l’equilibrio starà tra questo più e questo meno, quale giusto mezzo tra i due poli (*E.N.* 1131 a 10-14): sarà la proporzione aritmetica e quella geometrica a definire, rispettivamente, nella giustizia correttiva e in quella distributiva il ‘centro’ (cfr. *E.N.* 1133 b 29 - 1134 a 10), come evidenzia, tra i molti, M. J. Golecki, ‘Synallagma’ as a Paradigm of Exchange: Reciprocity of Contract in Aristotle and Game Theory, in L. Huppes-Cluysenaer - N.M.M.S. Coelho (curr.), *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, London-New York, 2013, pp. 249-264, e in particolare p. 249: «distributive justice is based on geometric proportion, depending on the hierarchy of public goods. Generally it may be said, that the norms of distributive justice allocate the goods to persons according to the criterion of distribution established by the public authority. Corrective and rectificatory justice is based on arithmetic proportion between the gain and loss, especially in case of torts or unjust enrichment».

<sup>43</sup> Così, F. Cancelli, *La legge in Dante*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLVIII (1971), pp. 432-470 (in particolare p. 460). La concezione della giustizia aristotelica come virtù in senso non assoluto, ma relativo (in quanto attinente non allo *status* e all’*habitus* del soggetto singolo, ma solo ai rapporti intersoggettivi), emerge in *E.N.* 1130 a 3-14. Che ogni definizione di diritto – anche quella proposta da Dante – sia in sé pericolosissima rammentava con leggerezza acuta, A. Guarino, *L’ordinamento giuridico romano*, Napoli 1990, V ed., pp. 14-15: «Certo il diritto è l’armonia del mondo: bene l’hanno detto i numerosi autori riportati in proposito, da J. N. Figgis. Certo il diritto è l’insieme delle condizioni, in virtù delle quali l’arbitrio di ciascuno può essere accordato con l’arbitrio degli altri secondo una legge universale della libertà’: bene l’ha detto nella sua ‘Filosofia del diritto’, Emanuele Kant. Certo il diritto è ‘una reale e personale commisurazione dell’uomo all’uomo, che, se rispettata, assicura la società tra gli uomini e, se violata, la manda in rovina’ (...): bene l’ha detto, nel ‘*Monarchia*’, Dante Alighieri. Ma dopo aver letto e ammirato queste ed altre celebratissime definizioni siamo davvero in grado di riconoscere il diritto, per fargli un cenno d’intesa e di saluto, quando lo incontriamo per strada?».

Anche nella *Comedia* si rinvencono impressionanti prese di posizione in materia di diritto: gli stessi modelli letterari antichi, talora, sono oggetto da parte di Dante di inaspettate riletture che tradiscono una conoscenza fuori dal comune dei concetti propri dell'esperienza di Roma antica.

Un esempio – lievemente fuori dalle rotte comuni – per tutti. L'Enea di Virgilio, nel III libro del poema epico augusteo, venuto a conoscenza della triste fine dell'ultimo figlio di Priamo, Polidoro, nel maledire la cupidigia del re Polinestore qualifica la *fames auri* come *sacra* nel senso 'atecnico' – tipico del lessico poetico – di 'esecrabile', 'maledetto'<sup>44</sup> («quid non mortalia pectora cogis / auri sacra fames»)<sup>45</sup>. Di contro, nel XXII canto del *Purgatorio* il poeta Stazio racconta

<sup>44</sup> Le fonti latine documentano sì un significato 'negativo' di *sacer*, derivato per antifrasi (così Ps.-Acr. *ad Hor. Serm.* 2.3.181), o per sineddoche (come pare potersi ricavare da Fest. voce 'Sacer mons' [Lindsay 424]), ma si tratta di limitati contesti rapportabili alla lingua poetica o al *sermo vulgaris* (Plaut. *Bacch.* 783 s., *Most.* 983, *Poen.* 90; *Rud.* 158 s.; Cat. 14.12, 71.1; Stat. *Theb.* 2.442; Afran. *com.* 185 [Ribbeck]; Turp. *com.* 25 [Ribbeck]; Non. 397.28; Serv. *ad Aen.* 3.56 ss.), mai confortati da analogo impiego in contesto tecnico-giuridico, o anche solo prosastico, dell'aggettivo in questione (sul punto, v. *amplius* C. Santi, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma 2005, p. 97). Diversamente, come rileva J. Rüpke, *La religione dei Romani*, trad. it., Torino 2004, p. 9, *sacer* «deriva dal linguaggio giuridico relativo alla proprietà: 'sacro' è ciò che è di proprietà di un dio, di una dea. Per lo più si trattava di un qualche appezzamento di terreno sul quale si sarebbe poi eretto un tempio, e sul quale si 'consacravano' anche determinati oggetti, soprattutto offerte votive, statue che divenivano in tal modo di proprietà d'una divinità. Per ovvia conseguenza, gli dèi non erano di per sé sacri ... perché non erano proprietà di se stessi: o, quanto meno, non si trattava d'un pensiero che, in quei tempi, si sarebbe potuto formulare sensatamente. Il concetto opposto a *sacer* è *profanus*. Questa parola ne comprende due: *pro* – davanti, per – e *fanum* – il sacrario –: *profanus* è quindi ciò che sta davanti ovvero fuori dal sacrario, dall'ambito sacrale». Sulla concezione 'proprietaria' del sacro romano cfr. B. Albanese, 'Sacer esto', in «Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano», XXX (1988), pp. 155-177; L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padova 2005, *passim*; Id., *L' "homo liber" della "lex Numae" sull'omicidio volontario*, in Id. *Piccoli scritti di diritto penale romano*, Padova, 2008, pp. 5-28; Id., *Opinioni recenti in tema di sacertà*, in Id. (cur.), *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, Napoli 2013, pp. 1-56; Id., 'Homo liber' e 'homo sacer': due archetipi dell'appartenenza, in Id., *Fondamenti e svolgimenti della scienza giuridica. Nuovi saggi*, Torino 2015, pp. 15-38; Id., *Il diritto e il sacro in Elémire Zolla*, in Id., *Echi del diritto romano nell'arte e nel pensiero*, Pisa 2018, pp. 117-160; J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh 2003, p. 23; L. ter Beek, *Divine Law and the Penalty of sacer esto in Early Rome*, in O. Tellegen-Couperus (cur.), *Law and Religion in Roman Republic*, Leiden 2012, pp. 11-29. Più recentemente anche G. Sasso, 'Auri sacra fames' e 'sacra fame de l'oro' ('Aen.' 3.57 e 'Purgatorio' XXII 41), in «La cultura», LIV (2016), n.1, pp. 9-46, e specialmente pp. 20-21, in un denso studio teso a indagare il rapporto tra la «sacra fame de l'oro» di Dante e l'*auri sacra fames* di Virgilio, nell'affrontare i problemi connessi alla figura arcaica dell'*homo sacer*, ha avuto modo di riaffermare che «il *sacer* cessava di appartenere alla comunità di cui era stato membro» per entrare nella sfera di pertinenza delle divinità offese, «come un oggetto nelle loro mani».

<sup>45</sup> Verg. *Aen.* III, 57-58.



di aver peccato di prodigalità e di essersi redento leggendo l'Eneide: in questo contesto Dante, pur citando alla lettera Virgilio con il richiamo alla «sacra fame de l'oro», più che fraintendere (come, pur con qualche freno reverenziale, si è sostenuto da più parti)<sup>46</sup>, o più che riprodurre l'accezione virgiliana (che poco si armonizzerebbe al contesto)<sup>47</sup>, ben potrebbe aver re-interpretato – ancora una volta innovativamente rispetto al modello latino – in modo più aderente al suo senso proprio, ossia tecnico-giuridico e originario, l'aggettivo *sacra*<sup>48</sup>. Non un concetto ambiguo o ambivalente<sup>49</sup>, quello portato dal segno '*sacer, -a, -um*', ma un concetto di per sé neutrale, idoneo – se decontestualizzato – a indicare solo la 'pertinenza con il divino' di un essere vivente, tanto umano quanto non umano, o di una *res* alla sfera cd. 'sovrannaturale' e capace – una volta inserito in certi contesti, piuttosto che in altri – di adombrare duplici semantiche derivate, assenti nel testo virgiliano (come conforta lo stesso Servio nel commento ai versi in questione)<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. L. Pietrobono, *La Divina Commedia*, II, *Purgatorio*, Torino-Milano 1935, pp. 290-291, che non dubitò che, nell'interpretare Virgilio, Dante avesse sbagliato; G. Vandelli, *La Divina Commedia. Testo critico della Società dantesca, riveduto col commento scartazziniano rifatto*, Milano 1962, p. 493; cfr., inoltre, sulla diversità di accezione di *sacer* in Virgilio e Dante, F. da Buti, *Commento sopra la Divina Commedia di Dante*, pubblicato per cura di C. Giannini, Pisa 1860, II, pp. 525-527; J. della Lana, *Commedia di Dante degli Allighieri col commento di Jacopo della Lana Bolognese*, L. Scarabelli (cur.), Bologna 1866, II, p. 255.

<sup>47</sup> Cfr. N. Sapegno, *La Divina Commedia*, II, *Purgatorio*, Firenze 1985, p. 244, secondo cui «Dante trascrive senz'altro il vocabolo latino lasciandogli il suo significato originario» e, persuaso dell'«inverosimilità» che un «lettore come Dante» avesse mal inteso Virgilio e il suo latino, riteneva i versi del *Purgatorio* indirizzati contro «il principio e la causa comune di tutti gli eccessi, degli avari e dei prodighi», ossia contro l'esecrabile fame dell'oro.

<sup>48</sup> Rileva che in lingua italiana l'aggettivo 'sacro' con significato negativo, come è invece in lingua latina, non è mai attestato, G. Sasso, '*Auri sacra fames*' e '*sacra fame de l'oro*', cit., p. 42 (ripreso recentemente anche da L. Garofalo, *Disapplicazione del diritto e 'status' sanzionatori in Roma arcaica. In dialogo con Aldo Luigi Prosdocimi*, Napoli 2020, pp. 42-43, e soprattutto p. 114, dove si evidenzia come tale accezione non si rinvenga «nemmeno ove si prenda a riferimento Dante, per il quale la 'fame de l'oro' era 'sacra' nel senso di santa, a sua volta nel senso di virtuosa, e non 'sacra' nell'accezione di esecranda, come l'*auri ... fames*' di Virgilio: quasi che a livello di un'inconscia memoria collettiva rimanga l'eco della violabilità, per volontà divina coadiuvata dalla mano di un qualche individuo, dell'*homo sacer*»).

<sup>49</sup> Mi sono occupato della non ambiguità e non ambivalenza – nella cornice del sistema giuridico-religioso romano arcaico – del concetto proprietario di 'sacro' in C. Pelloso, *Sacertà e garanzie processuali in età regia e proto-repubblicana*, in L. Garofalo (cur.), *Sacertà e repressione criminale in Roma arcaica*, cit., pp. 57-113.

<sup>50</sup> Servio, infatti, oltre al significato di *sacra* come *execrabilis* (apparentemente primario e prevalente nel contesto virgiliano e corroborato dal paragone con le *sacrae portae* dell'Averno: *ad Aen.* III, 57: «*auri sacra fames sacra execrabilis, ut sacrae panduntur portae*»), rammenta due ulteriori significati attribuiti a questo aggettivo in *Aen.* III, 57 («alii 'sacra' devota

La sacra fame dell'oro, in perfetta sintonia con la concezione aristotelica, in termini di *mesotes* (medietà tra poli opposti e, quindi, equilibrio tra antipodi), tanto della virtù (quale *habitus* in sé e per sé inteso)<sup>51</sup> quanto della giustizia (quale *areté* considerata necessariamente nei rapporti inter-personali)<sup>52</sup>, è sì anche 'esecrabile cupidigia', causa e principio del vizio (come, del resto, l'*homo sacer* è tale – ossia versante nello *status* di *sacer*, ossia 'a valle' in potere della divinità – in ragione della commissione di un *maleficium* che lo rende 'a monte', anche, un essere 'empio'), ma *in primis* è un 'mezzo divino' tra i poli opposti ed estremi della cupidigia e dell'avarizia, virtù di moderazione ed equilibrio che segna una linea di confine posta da Dio; una linea che l'uomo deve seguire, ma che è, umanamente, valicabile all'insegna del difetto o dell'eccesso. Insomma, un paradosso di Schrödinger *ante litteram* e *ante tempus*, in cui nella scatola vi è non un 'gatto', ma il 'sacro'.

#### 4. 'Monarchia' tra diritto, politica e teologia

Come già si accennava poco sopra, nella *Monarchia* la filosofia politico-giuridica dantesca (ineludibilmente in contatto costante e stretto con la teologia)<sup>53</sup> trova il suo più maturo approfondimento, attraverso una commistione, del tutto innovativa, tra contenuti (già noti e diffusi) e metodi (già praticati seppur con

---

accipiunt, unde et ver sacrum, alii sacrum pro scelestum vel sacrilegum»).

<sup>51</sup> *E.N.* 1106 b 24-28.

<sup>52</sup> «Virtus ad alterum» Dante stesso scrive in *Mon.* I, xi, 7. Con riguardo alla giustizia universale (che corrisponde, nella ricostruzione del filosofo greco, alla giustizia nomica e che è sintomatica estrinsecazione della virtù perfetta) è già in *E.N.* 1129 a 3-11 che si scolpisce l'equivalenza tra conformità alla giustizia e medietà, ossia equilibrio (v., inoltre, *E.N.* 1131 b 32 - 1132 a 22); in *E.N.* 1132 b 11-20, con riguardo alla giustizia particolare, si assume che essa «quanto ai cd. rapporti involontari, è il giusto mezzo tra ciò che è 'una sorta di guadagno e una sorta di perdita'» (cfr. M. Zanatta, *Etica Nicomachea*, Milano 1997, I, p. 554), ma guadagno e perdita sono termini propri delle relazioni volontarie, e mutuati da questo campo anche per le relazioni involontarie; *a fortiori*, per quanto riguarda i rapporti patrimoniali volontari, si potrà asserire che «la giustizia ... è il giusto mezzo tra ciò che è il guadagno e la perdita; è conservare l'equilibrio sia prima che dopo» (*ibid.*).

<sup>53</sup> D. Stocchi-Perrucchio, *Dante Politico: 'Toward a Mapping of Dante's Political Thought'*, in «Mediaevalia», XXXVIII (2017), pp. 13-36.

riguardo ad oggetti eterogenei)<sup>54</sup>: e tale innovatività viene solennemente annunciata – o meglio enfatizzata – nel proemio<sup>55</sup>.

L'ideologia dell'*officium imperiale*<sup>56</sup>, infatti, risulta già postulata, se non raffinata e fondata, dai giuristi, come attestano le *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, le glosse apposte all'*Authenticum*, come risulta da Azzone e da Odofredo<sup>57</sup>. Tale ideologia non ha, dunque, un primo e originale formulatore in Dante: ma ne rappresenta, tuttavia, il cardine dell'intero pensiero. L'Alighieri, infatti, predica la convinzione che, nella prospettiva *ad felicitatem* del *genus hominum*, la *reductio ad unum monarcham*, ossia l'attuazione di un ordine universale assicurato dal *monarcha sive imperator* – quale *curator orbis*<sup>58</sup>, personificazione del diritto, garante della giustizia e del bene comune<sup>59</sup>, sovrano 'massimo' nel suo potere relativo e derivato<sup>60</sup> – sia la precisa e necessaria condizione alla salvezza mondana del genere umano, al conseguimento mondiale della concordia e della pace<sup>61</sup>. Al contempo, la figura dell'imperatore (un vero *nomos empsychos* che «in tutte parti impera»)<sup>62</sup>, quale titolare della *monarchia temporalis* – rispetto al primo abbozzo già tentato

<sup>54</sup> «Se le parole della *Monarchia* esprimono [...] una riflessione personale, questo non toglie che a fonti antiche e medievali, giuridiche e filosofiche, possa se non altro essere stato attinto un suggerimento» (P. Fiorelli, *Sul senso del diritto nella 'Monarchia'*, cit., p. 84).

<sup>55</sup> «Dante illustrates the structure of his work immediately after the proemial chapter, in which he claims to have offered a fruitful contribution to the body of received learning concerned with fostering public utility, and claims moreover the merit of having pointed out 'truths that have not been attempted by others'. Among these truths, the first to stand out as 'both extremely useful and most inaccessible', is the one concerning the true notion of temporal monarchy, which Dante contends has never before been investigated as it does not lead 'directly to material gain' (*Mon. I, i, 1*). This first gibe is directed at jurists, whose interest leads them to private law, where material earnings are conspicuous, rather than to public law, and is followed by the invocation of divine assistance» (D. Quaglioni, *The Law*, cit., p. 262).

<sup>56</sup> «Officio per eccellenza imperio [...] chiamato, senza nulla addizione, però che esso è di tutti li altri comandamenti comandamento» (*Conv. IV, iv, 7*).

<sup>57</sup> L. Chiappelli, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, in «Archivio storico italiano», XLI (1908), pp. 3-44 (in particolare, p. 25).

<sup>58</sup> *Mon III*, xvi, 11.

<sup>59</sup> Cfr. *Mon. II*, v and ix; *Purg. VI*, 133.

<sup>60</sup> *Mon. I*, ii, 2-3.

<sup>61</sup> *Mon. I*, iv, 1-2; I, v, 4 e 9; I, vi, 1; I, vii, 2; I, x, 5; cfr. *Conv. IV*, iv, 7 e *Mon I*, iii, 6-8. Dante concepisce il suo trattato in concomitanza con la calata in Italia di Arrigo VII, ed è al suo programma di restaurazione del potere imperiale che la *Monarchia* pare ispirarsi e riferirsi: cfr. D. Quaglioni, *La 'Monarchia', l'ideologia imperiale e la cancelleria di Enrico VII*, in G. Petralia-M. Santagata (curr.), *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla 'Monarchia' (1313-2013)*, Ravenna 2016, pp. 323-335.

<sup>62</sup> *Inf. I*, 127.

nel *Convivio*<sup>63</sup> – viene sublimata e sacralizzata sino alla idealizzazione in una istituzione dai connotati marcatamente metafisici, sino cioè ad una completa teologizzazione del potere politico che presuppone sempre e comunque solo in Dio la *plena et soluta potestas*<sup>64</sup>. Di qui discendono due concezioni di potere umano imperniate sulla relatività. Per Dante la conformità dell'agire al diritto dipende dalla fedeltà all'ideale di un imperatore universale<sup>65</sup>; similmente la libertà perfetta è per il Sommo Poeta libera conformazione alle norme di *ius commune*, è *iugum libertatis*<sup>66</sup>.

La cornice, altrettanto teologica, in cui si inserisce questa dottrina politico-giuridica, è quella di un preciso disegno provvidenziale delle vicende umane, di una visione teleologica ed escatologica della storia che si estende anche prima della nascita di Cristo e nonostante la paganità di Roma<sup>67</sup>. Ed è qui, in definitiva, che emerge tutto il genio dantesco e la sua rivoluzione copernicana: nel dar vita a una ideologia compatta e unitaria a fronte delle atomistiche posizioni assunte dai giuristi; nel proporre non una dottrina autoreferenziale ed indimostrata, ma una dottrina aperta non solo a procedimenti logici propri dell'arte del diritto, ma anche a considerazioni filosofiche, ad argomentazioni teologiche e naturalistiche, articolata non in proposizioni censurabili, ma in autentiche verità incontrovertibili conquistate e fondate con il rigore della dialettica. E nel trattato di 'politica teologica', il diritto – sia nelle citazioni degli autori pagani antichi sia nelle rielaborazioni attuali – non è un'esorazione estetica o un supplemento

<sup>63</sup> *Conv.* IV, iv, 4 e 7.

<sup>64</sup> H. J. Berman, *Law and Revolution. II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge-London 2003, *passim*; D. Quaglioni, *The Outer and the Inner Aspects of Social Life*, in «Rechtsgeschichte», XXI (2013), pp. 189-191; *contra*, cfr. É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, pp. 166-167; v. anche C. Lefort, *Dante's Modernity*, cit., pp. 4-5. Questa pienezza e assolutezza, posto che in Dio volontà e potenza coincidono, non significano arbitrarietà capricciosa: così, come scrive D. Quaglioni, *The Poet-as-Judge*, in «*Il pensiero politico*», XLVIII (2015), pp. 501-509, se è vero che «il *privilegium* come 'lawful violation', nel mondo ultraterreno, promana dalla sovranità di Dio, distinguendosi perciò dal rescritto del mondo dei vivi, che non può godere di una presunzione di legittimità in grazia della sola volizione sovrana», altrettanto vero è che «anche il rescritto divino, la cui validità non richiede 'ulteriori domande', è tuttavia conforme ai requisiti codificati della giustizia (essere conforme alla *publica utilitas*, giovare al richiedente, non essere lesivo di terzi)» (p. 506).

<sup>65</sup> J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law* cit., p. 5.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 58-59. Come noto, all'ingresso nel paradiso terrestre, Dante viene incoronato «signore di se stesso» (*Purg.* XXVII, 136-142): ma ciò per nulla implica che vi possa essere qualcuno, per quanto potente e libero, che si possa ammantare delle vesti di un sovrano assoluto.

<sup>67</sup> Cfr. *Conv.* IV, iv, 7, 8-9, 11-12; *Mon.* II, i, 2-3; II, iii, 6; II, ix, 8. Sul punto, v. C. Di Fonzo, *'Aequitas' e giustizia retributiva nel Paradiso di Dante*, in L. Campos Boralevi (cur.) *'Challenging Centralism'. Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, Firenze 2011, pp. 43-52.

argomentativo dell'ideologia monarchica, ma innerva inevitabilmente, al livello midollare dei contenuti, ogni questione affrontata da Dante: l'ordine imperiale universale e il suo fondamento ontologico e teologico; la storia delle vicende umane e il fine ultimo della stessa; le condizioni della giustizia e del benessere per il genere umano<sup>68</sup>.

Il diritto – e il diritto romano, prima ancora di quello canonico<sup>69</sup> – non viene cioè annacquato nelle fluidità di artifici letterari, oppure imbrattato dalle sterili vischiosità della demagogia e della retorica. Se questo è l'approccio dantesco, allora, non stupisce che il pensiero espresso compiutamente nella *Monarchia* venga ripreso – o adesivamente o in contraddizione – da giuristi del calibro di Bartolo da Sassoferrato, Alberico da Rosciate, Giovanni Calderini, Giovanni da Legnano, Pietro de Monte<sup>70</sup>. Dante, come già messo in evidenza, non è un teorico o un pratico del diritto, ma sia la conoscenza manifestata del diritto romano, sia il ruolo ascritto a quest'ultimo in seno al suo pensiero lo rendono annoverabile, ancorché nella sua peculiarità, al di fuori del gregge dei *sacerdotes iuris*, ma dal di qua del recinto del culto del *ius*.

## 5. *Diritto romano e provvidenza*

La centralità – oserei dire la imprescindibilità storica – del diritto romano nel dispiegarsi del disegno provvidenziale e nell'attuazione dell'ordine universale monarchico emerge con prepotenza proprio in quella parte della *Monarchia* che viene dedicata dal Sommo Poeta alla fondazione dell'impero, ossia al suo *esse de*

<sup>68</sup> «Dante places himself under the authority of pagan writers and takes advantage of the jurists who, themselves nourished by the teaching of Aristotle and Roman law, elaborated the conception of a political community as a totality in which all the parts are subordinated to the same aim, ruled by the principles of Reason and Justice. Yet again he does this in order to create, following his own inspiration, the idea of the human race as one *civilitas*» (C. Lefort, *Dante's Modernity*, cit., p. 4).

<sup>69</sup> «In Dante's age, Roman law was considered by jurists and by Dante himself to represent written reason. It was termed the *ius commune*, or "common law" for all Christians under the empire [...] Thus, the achievement of justice among humans required subjection to the emperor, obedience to Roman law, and the alignment of lesser laws with those of Rome» (E. Peters, *Justice*, cit., p. 549).

<sup>70</sup> «The legal perspective lies at the foundation of all his considerations regarding political problems. Dante's relationship with the *ius commune* cannot be reduced to an instrumental dependence on a repertoire of rules and arguments, but must rather be recognized as a firm and constant reliance on a system of principles, drawn out of both civil law and canon law» (D. Quaglioni, *The Law*, cit., p. 260).

*iure*, al suo essere «quod Deus in hominum societate vult»<sup>71</sup>. Qui l'attenzione serbata agli aspetti giuridici pratico-operativi (e non solo il richiamo a concetti generali, valori, definizioni) diviene non marginale e la stessa sottigliezza propria del discorso giuridico non viene affatto respinta come tecnica inutile se applicata a contesti politici teologizzati<sup>72</sup>. D'altra parte, non può essere diversamente per Dante, in quanto, in forza di una stringente concatenazione logica, se la pace, la concordia, il benessere, la felicità e la giustizia dell'uomo derivano necessariamente dall'impero, allora l'impero – e con esso il suo diritto quale *ratio scripta*, diritto naturale voluto da Dio, strumento di pace sociale e fondamento del *bonum commune*<sup>73</sup> – deve essere sia fondato giuridicamente sia approvato divinamente nella sua universalità, ossia deve essere 'totalmente legittimato' sul piano umano e sovra-umano, in virtù della sua funzione 'salvifica'<sup>74</sup>.

L'Alighieri muove da una questione fondamentale: l'impero romano e il suo diritto, quali fatti storici che precedono l'avvento del cristianesimo, sono dotati di natura provvidenziale? Il popolo romano si è ascritto *de iure* il titolo e il ruolo di monarca? È concorso, a tal scopo, il necessario simultaneo volere di cielo e terra?<sup>75</sup> Tali domande si inseriscono armoniosamente e coerentemente nel contesto della imprescindibile riaffermazione del diritto di Roma, contro le detrazioni dei regalisti francesi e dei giuristi che orbitavano attorno alla corte del re angioino: all'epoca di Dante le polemiche, sotto il profilo giuridico, erano quanto mai vivaci e non pochi e non poco autorevoli esponenti della giurisprudenza escludevano che l'impero potesse estendersi *de iure*<sup>76</sup> su regni come quello di Francia e quello di Spagna nonché, in Italia, su quello di Napoli. La storia più recente, nelle sue contingenti espressioni, reclamava con forza una presa di posizione netta, rigorosa, persuasiva che dimostrasse come Dio volesse l'impero e volesse il diritto mediante il quale il popolo romano aveva sottomesso l'orbe e mediante il quale fondare l'ordine monarchico universale.

Dante nel ripercorrere la storia del popolo romano – conformemente al pensiero di S. Agostino<sup>77</sup> – interpreta la nascita, la stabilizzazione, l'espansione

<sup>71</sup> *Mon.* II, ii, 6; cfr. *Conv.* IV, iv, 11: «Onde non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione».

<sup>72</sup> P. Armour, *Law*, cit., p. 557.

<sup>73</sup> *Mon.* II, v e ix; *Purg.* VI, 133. Cfr. P. Von Moos, 'Public' et 'privé' à la fin du Moyen Âge. Le 'bien commun' et 'la loi de la conscience', in «Studi medievali», XLI (2000), pp. 505-548; É. Lecuppre-Desjardin-A.L. Van Bruaene, 'De Bono Communi'. *The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> C.)*, Turnhout 2010, *passim*.

<sup>74</sup> *Mon.* II, v, 5.

<sup>75</sup> *Mon.* I, ii, 2-3.

<sup>76</sup> *Mon.* II, viii, 2.

<sup>77</sup> Cfr., in generale, E. Brilli, *I Romani virtuosi del Convivio. Lettori e modalità di lettura del 'De civitate*

dell'impero mondiale non come eventi casuali, ma come tratti di un disegno superiore.

Nella strenua e serrata apologia dall'accusa di latrocinio mossa dai detrattori di Roma, viene evocato in chiave giustificativa sia il *certamen* tra atleti sia il duello tra combattenti *ad probationem veritatis*<sup>78</sup>, quindi, il *iudicium dei*: Dante paragona il popolo romano, da una parte, e i suoi numerosi avversari (come i re Nino, Vesoge, Ciro, Serse, Alessandro), dall'altra, sia agli atleti che disputano tra loro per il trionfo della virtù, sia ai duellanti che si confrontano per l'acquisizione definitiva di un bene<sup>79</sup>. La vittoria di Roma, di volta in volta, contro i più disparati e grandi popoli – assiri, egizi, persiani, greci –, viene letta come segno inequivocabile del duplice fondamento, tanto sul piano umano quanto su quello divino, del suo dominio universale<sup>80</sup>: «hoc nulli contigit nisi Romano populo, hic non modo primus, quin etiam solus actigit metam certaminis ... quod Roma palmam tanti bravii sit adeptam»<sup>81</sup>. L'impero di Roma con la sua *universalis iurisdictio* non è visto come frutto di condotte illecite, non è descritto come accadimento 'fortunoso', ma è letto come esito sublime addirittura di giudizi ordalici (come, ad esempio, il *duorum bellum* di Enea e Turno, quello tra Orazi e Curiazi, quello tra Fabrizio e Pirro e quello tra Scipione e Annibale) da innestarsi nel

---

*Dei' di Agostino nei primi anni del Trecento*, in J. Bartuschat-A. Robiglio (curr.), *Il Convivio di Dante*, Ravenna 2015, pp. 135-156.

<sup>78</sup> Cfr., in senso diverso, Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II, 2, q. 95, 8.

<sup>79</sup> Per Dante, infatti, ben si può essere titolari di un diritto a valle di un duello, fonte e «metro di legittimità giuridica e di legittimazione storica» (U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, Firenze 2004, I, p. 255). Per il certame atletico: «Ille igitur populus qui cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit, de divino iudicio prevaluit [...] In particularibus litigis quibusdam per atleta divinum iudicium postulamus; / cum diremptio universalis litigii magis Deo sit cure quam diremptio particularis; nullum dubium est quin prevalentia in atleti pro imperio mundi certantibus Dei iudicium sit secuta»; «Romanus populus cunctis athletizantibus pro imperio mundi prevaluit»; «Romanus populus [...] per consequens de divino iudicio obtinuit» (*Mon.* II, viii, 1, 2, 15; cfr., *amplius*, *Mon.* II, viii, 3-15). Per il duello: «Quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur»; «Romanus populus per duellum acquisivit Imperium»; «Romanus populus [...] Imperium ergo de iure acquisivit» (*Mon.* II, ix, 1, 12, 21; cfr. *Mon.* II, ix, 2-3); v., inoltre, *Mon.* II, ix, 3-4: «Sed semper cavendum est ut, quemadmodum in rebus bellicis prius omnia temptanda sunt per disceptationem quandam et ultimo per prelium dimicandum est [...] et quemadmodum in cura medicinali ante ferrum et ignem omnia experienda sunt et ad hoc ultimo recurrendum; sic, omnibus viis prius investigatis pro iudicio de lite habendo, ad hoc remedium ultimo quadam iustitie necessitate coacti recurramus. Duo igitur formalia duelli apparent: unum hoc quod nunc dictum est; aliud quod superius tangebatur, scilicet ut non odio, non amore, sed solo zelo iustitie de comuni assensu agoniste seu duelliones palestram ingrediantur» (cfr. *Mon.* II, ix, 8).

<sup>80</sup> *Mon.* II, ix, 12-19.

<sup>81</sup> *Mon.* II, viii, 2, 11.

contesto di *bella iusta*<sup>82</sup>. L'impero, insomma, è per Dante manifestazione – ancorché non espressa – di un provvidenziale intervento di Dio nella storia a soluzione di dissidi altrimenti insuperabili<sup>83</sup>, supportata in fine dallo stesso Vangelo («universalem mundi iurisdictionem tunc Romanorum fuisse»<sup>84</sup>). E, soprattutto, Roma non è la quinta 'monarchia' che cronologicamente segue quelle orientali e quella macedone (come vorrebbe, tra i non pochi, Bartolo stesso)<sup>85</sup>: è la sola titolare dell'*imperium* per giudizio di Dio, la sola vincitrice nella lotta per il dominio del mondo, la sola, quindi, cui Dio può riconoscere i *iura regalia*<sup>86</sup>.

## 6. La vita e la morte di Gesù nella visione 'romanistica' di Dante

Lo statuto eccezionale proprio del diritto romano si evince, secondo Dante, anche, se non soprattutto, dal nesso inestricabile esistente tra i misteri della incarnazione e della salvezza, da un lato, e l'impero di Roma, dall'altro: anzi la stessa vita terrena del Cristo inizia e termina all'insegna e nel vigore del diritto romano, determinata dal diritto romano<sup>87</sup>.

In primo luogo, il mistero dell'incarnazione, né si colloca in un tempo mitico

<sup>82</sup> Dante mutua il filo dell'argomentazione in punto di duello dal *De officiis* di Cicerone, che, come emerge da C. Di Fonzo, *Dal 'Convivio' alla 'Monarchia' per il tramite del 'De officiis' di Cicerone: l'imprevedibile paradigma ciceroniano*, in «Tenzione», XIV (2013), pp. 71-122, molto ha influito sulle riflessioni del Poeta in tema di politica e filosofia.

<sup>83</sup> C. Di Fonzo, *'Aequitas' e giustizia retributiva nel Paradiso di Dante*, cit., p. 45. Discorre di una «concezione provvidenziale della storia di ascendenza agostiniano-orosiana», M. Pizzica, *Dante. Monarchia*, Milano 1988, p. 301, nt. 1; mentre P. Gaia, *Dante. Opere minori*, Torino 1986, II, p. 660 nt. 1, ricorda la visione 'deterministica' di stampo aristotelica del Nardi.

<sup>84</sup> Lc. 2, 1; cfr. *Mon.* I, xvi; II, viii; II, x.

<sup>85</sup> Cfr., per tutti, in questo senso, Bartolus a Saxoferrato, *Ad reprimenda*, n. 8, v. *totius orbis*, in *Consilia, quaestiones et tractatus*, Venetiis 1567, f. 115v (secondo uno schema interpretativo – superato da Dante – per cui la storia universale del potere è la provvidenziale successione nel tempo degli imperi).

<sup>86</sup> Si tratta dei *iura regalia* di censire, esigere tributi, giudicare e condannare a morte: cfr. Lc. 2, 1 e 20, 25; Mt. 22, 21; Mc. 12, 17; Gv. 19, 11.

<sup>87</sup> Sulla concezione cristocentrica di Dante cfr. C. Di Fonzo, *La dolce donna dietro a lor mi pinse / con un sol cenno su per quella scala' (Par. XXII, 100-101)*, in «Studi danteschi», LXIII (1991), pp. 141-175; Ead., *La legittimazione dell'Impero romano presso Dante*, in Ead., *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica*, Napoli 2012, pp. 37-54; v., inoltre, con riguardo alle *theological sources* della *Western Legal Tradition*, H. J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge-London 1983, soprattutto pp. 165-180. L'argomento di Dante, basato sulla connessione tra Gesù e Roma, si trova espresso già da Giordano di Osnabrück (*De prerogativa Romani imperii*, in H. Grundmann [cur.], *Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig*, Leipzig-Berlin 1930, p. 12; cfr. *Ep.* VII, 14).



e remotissimo, né si proietta in un futuro indefinito: il Verbo si fa carne nel tempo storico e, per l'esattezza, al tempo dell'imperatore Augusto (a prescindere, qui, dalla fitta massa dei sottili problemi riguardanti l'esatta cronologia)<sup>88</sup>, dando corso così ad una nuova era della storia umana. Il diritto romano contrassegna irrefutabilmente la nascita stessa di Gesù – e quindi del Cristo, figlio di Dio – e ne attesta l'umanità, così come il diritto romano è riconosciuto da Dio come forma giuridica ideale di ordinamento universale.

Il 'primo' censimento<sup>89</sup> indetto con costituzione imperiale da Ottaviano Augusto ed eseguito – secondo l'evangelista Luca<sup>90</sup> – dall'allora *hegemon* della *provincia* di Siria Quirinio anche nella vicina Giudea<sup>91</sup> (area che nel 6 d.C. ancora

<sup>88</sup> Anzitutto non sono facilmente armonizzabili la collocazione cronologica del censimento augusteo nell'anno 6 d.C. (Publio Sulpicio Quirino fu sì governatore di Siria dal 12 a.C., poi *legatus* imperiale dal 9 al 7 a.C., ma procedette al censimento ordinato da Augusto solo dieci anni dopo la morte del re Erode il Grande, ossia il 4 a.C., cioè circa nel 6 d.C.) e, tra gli altri, il dato emergente da Lc. 3, 1 (ossia il dato secondo cui Gesù avrebbe avuto circa trent'anni all'inizio della predicazione pubblica, in corrispondenza del quindicesimo anno del regno di Tiberio, vale a dire intorno al 28 d.C.). Se Erode – secondo Matteo – per eliminare il futuro usurpatore, aveva ordinato la messa a morte dei bambini di Betlemme che avevano dagli zero ai due anni, allora Gesù doveva nascere tra il 7 e il 6 a.C. e, conseguentemente, durante il censimento del 6 d.C. doveva avere quasi tredici anni. C'è, dunque, chi sostiene un censimento 'locale' della popolazione avvenuto nel 7 a.C.: ossia il governatore Quirinio avrebbe dato inizio a tale proprio censimento appena succeduto a Saturnino (Tertull. *adversus Marcionem* IV, 19), mentre Luca (Lc. 2, 2) – circa sessant'anni dopo – avrebbe confuso i due censimenti, vale a dire quello locale di Quirinio e quello deciso da Augusto dodici anni dopo, sempre attuato da Quirinio, ma solo come *iuridicus* o *ensor*. Cfr., per tutti, M. Sordi, *Natività di Gesù: il censimento contestato*, in «Il Timone», LXVIII (dicembre 2007) [online]; L. Boffo, *Iscrizione con il ricordo di un censimento di Sulpicius Quirinius in Siria*, in Ead., *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, pp. 182-203.

<sup>89</sup> Cfr. *Mon.* II, x, 8, con evidenti richiami a D. 2.1.2 e al frammento di Giavoleno: «Cui iurisdictio data est, ea quoque concessa esse videntur, sine quibus iurisdictio explicari non potuit».

<sup>90</sup> Lc. 2,1-3. La nascita di Gesù sarebbe avvenuta il 6 di gennaio (Epiph. *Panarion* 51.24.1) o il 18 novembre (Clem. Alex. *Strom.* 1.21.145), ma in ogni caso segnata dall'apparizione di una stella nel cielo dell'Est in movimento verso Ovest (Mt. 2,2 e 2,7-10).

<sup>91</sup> Cfr., per un'ottima messa a punto generale, K. Czajkowsky, *Law and Romanization in Judaea*, in K. Czajkowski-B. Eckhardt (curr.), *Law in the Roman Provinces*, Oxford 2019, pp. 84-100; cfr., inoltre, A. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C.-70 d.C.)*, in «Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa», III (1934), pp. 183-221, 347-396; A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, Oxford 1968; F. Millar, *The Roman Near East. 31 BC - AD 337*, Cambridge - London 1993; M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.-III<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 2001.

non aveva assunto lo statuto di una vera e propria provincia romana ‘indipendente’, ma continuava ad essere mera *prostheke* dei *Syrioi*)<sup>92</sup>, allo scopo di individuare la ricchezza degli abitanti provinciali e, quindi, anche la tassazione del territorio, assume i tratti dello strumento, giuridicamente connotato, che permette al Verbo, vero dio, di essere iscritto nel mondo anche come vero uomo. La *apographé prote* di Gesù (che è «dominus et gubernator spiritualium et temporalium»<sup>93</sup>) nelle liste del censo provinciale, inoltre, non può che valere come divina legittimazione – scrive Dante attraverso un serrato intreccio di sillogismi – dell’impero romano esteso sul mondo intero<sup>94</sup>.

In secondo luogo (e il punto è certo degno di una maggior attenzione), la passione e la morte di Gesù – e, quindi, lo stesso riscatto dell’umanità e la sua salvazione dal peccato originale – sono eventi storici che sia compiono la volontà del Padre sia elevano il diritto romano (e per la precisione il diritto criminale e la sua procedura) a mezzo provvidenziale di attuazione del disegno divino. Proprio perciò credo che questo statuto eccezionale rivestito, nell’ambito dell’«ideologia imperiale dantesca», dal diritto romano in connessione al sacrificio del Cristo invero nel suo supplizio capitale meriti un approfondimento.

La Giudea – e ciò, come già si è in parte sopra anticipato, almeno a partire dal 6 d.C. – apparteneva ad un ristretto numero di aree geografiche assoggettate a Roma i cui governatori erano scelti direttamente dal principe e tratti dal ceto equestre con il nome di *praefecti* (e solo in età più tarda di *procuratores* o *epitropoi*)<sup>95</sup>; tali aree erano considerate veri e propri *dominia* diretti del principe, o perché

<sup>92</sup> Cfr., su Joseph. *Antiquitates Judaicae* 17.355, 18.2 (ma, altresì, Joseph. *Bellum Judaicum* 2.117, dove si parla di *epitropos* ossia *procurator* per il 6 d.C.), H. M. Cotton, *Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina*, in W. Eck (cur.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*, München 1999, pp. 75-91; W. Eck, *Position and Authority of the Provincial Legate and the Financial Procurator in Judaea, 70-136 AD*, in J. J. Schwartz-P. J. Tomson (curr.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70-132*, Leiden 2014, pp. 93-105.

<sup>93</sup> *Mon.* III, vii, 1.

<sup>94</sup> «Si Romanum Imperium de iure non fuit Christus nascendo persuasit iniustum; / consequens est falsum: / ergo contradictorium antecedentis est verum» (*Mon.* II, x, 4); «Quicumque aliud edictum ex electione prosequitur, illud esse opere persuadet; / sed Christus, ut scriba eius Lucastestatur, sub edicto Romane auctoritatis nasci voluit de Virgile Matre; / Ergo Christus Augusti, Romanorum auctoritate fungentis, edictum fore iustum opere persuasit»; «ad iuste edicere iurisdictione sequatur; / que si de iure non erat, iniusta erat; / necesse est ut qui iustum edictum persuasit iurisdictionem etiam persuaserit» (*Mon.* II, x, 6-9); «omne iniustum persuadetur iniuste; / Christus non persuasit iniuste: / ergo non persuasit iniustum»; «omne iniustum persuadetur iniuste; Christus persuasit quoddam iniustum: / ergo persuasit iniuste» (*Mon.* II, x, 10).

<sup>95</sup> Cfr., in generale, D. Faoro, *Praefectus, procurator, praeses. Genesi delle cariche presidiali equestri nell’Alto Impero Romano*, Milano 2011.

versavano in particolarissime situazioni socio-economiche alquanto arretrate o perché il principe stesso si presentava come diretto successore dei precedenti reggenti, e talora venivano aggregate a confinanti e autonome province imperiali rette da un *legatus Augusti pro praetore* di rango senatorio, di modo che il governatore della prima operasse in dipendenza della seconda (come fu, di certo, per la Giudea rispetto alla Siria, anche se – come si ricava da Flavio Giuseppe – l'*epitropos* veniva investito dal Cesare oltre che del militare *ius gladii*, di un potere che si estendeva ‘*mekbri tou keteinein*’, ossia anche sulla vita e sulla morte dei governati)<sup>96</sup>.

Agli inizi del principato, i funzionari preposti al governo delle province prefettizie o procuratorie amministravano la giustizia criminale – pressoché al pari di legati e proconsoli – in forza del loro *imperium*, ossia di un potere ampissimo e discrezionale che, almeno nei confronti dei peregrini (sudditi provinciali), includeva finanche la *animadversio* capitale, ossia la persecuzione, la cognizione, la repressione di reati sanzionabili con la pena di morte. Tale potere si esplicava in forme libere o di coercizione o di giudizio, anche se talora i governatori esercitavano detto potere imitando le strutture e le discipline del processo criminale ordinario delle *quaestiones* (ossia delle commissioni inquirenti e giudicanti cittadine), oppure seguendo quelle assai meno irrigimentate della *cognitio*. Il governatore provinciale, in ipotesi di violazioni della *publica disciplina* (ossia dell'ordine pubblico e della pace sociale), come in caso di sedizione, tumulto, incitazione sovversiva del popolo, poteva provvedere con ampia autonomia nel ricercare le prove, nel fermare i trasgressori in custodia, nell'interrogarli, nel sanzionarli con pene corporali (come la flagellazione), oppure metterli a morte (per esempio mediante la *damnatio in crucem* o quella *ad bestias*), oppure bandirli (mediante la *deportatio in insulam*)<sup>97</sup>. Ove fosse stato un cittadino romano a commettere reati punibili capitalmente, la *animadversio* criminale aveva confini ben più ristretti, atteso che questi, minacciato di messa a morte da magistrato o da funzionario, dopo la *provocatio* doveva essere inviato a Roma per il giudizio ordinario<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Joseph. *Bellum Judaicum* 2.117; Joseph. *Antiquitates Judaicae* 18.1.1-2; cfr., sulla analoga figura del prefetto d'Egitto, D. 1.17.1; Tac. *Ann.* 2.60.2; v., inoltre, D. 1.18.13 pr. (sui poteri del proconsole).

<sup>97</sup> Cfr., sui reati repressi dalla *lex Iulia de vi*, Paul. Sent. 5.22.1; D. 48.19.38.2.

<sup>98</sup> Cfr., sull'istituto generale del cd. 'appello a Cesare' (*epikaleisthai ton Kaisara*), Act. Apost. 25, 9-12; Paul. Sent. 5.26.1; D. 49.1.16 (e, per tutti, v. M. Ravizza, 'Kaisara epikaloumai'. L'appello di Paolo di Tarso all'imperatore, in C. Russo Ruggieri [cur.], *Studi in onore di A. Metro*, Torino 2010, V, pp. 203-226); sulla *provocatio* del *civis* contro gli atti coercitivi governatori in relazione alla *lex Iulia de vi*, cfr. D. 48.6.7; B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono al governatore Ponzio Pilato (Matth. 27,2): la giurisdizione del prefetto di Giudea*, in F. Amarelli-F. Lucrezi (curr.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 85-104; Id., *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Napoli 1998, pp. 183-184; Id., 'Praeses provideat'. Il governatore provinciale fra 'iudicia publica' e

Con riguardo agli ulteriori limiti dell'amministrazione della giustizia criminale, in Giudea il governatore non aveva invece alcuna competenza per illeciti religiosi contemplati e repressi dal diritto ebraico: Roma, infatti, nella sua politica espansiva extra-italica, concedeva ai popoli con cui entrava in contatto e che sottometteva di vivere *suis legibus*, ossia di regolare i rapporti sussistenti tra di loro secondo gli istituti patrii, con una considerevole persistenza di autonomia delle autorità locali etnico-religiose nella amministrazione della giustizia civile e nella creazione di nuovo diritto. Il Sinedrio di Gerusalemme, conseguentemente, aveva mantenuto l'antica competenza per gli illeciti di natura religiosa, pur privato del potere di irrogare la pena capitale (con la sola eccezione dell'ipotesi di profanazione del Santuario di Dio)<sup>99</sup>, prerogativa questa del solo governatore romano<sup>100</sup>.

Durante l'impero di Tiberio e sotto il governatorato in Giudea di Ponzio Pilato (che è prefetto e, quindi, 'delegato' dell'imperatore stesso)<sup>101</sup>, nella setti-

---

'*cognitiones extra ordinem*', in D. Mantovani-L. Pellicchi (curr.), *'Eparcheia', autonomia e 'civitas Romana'. Studi sulla giurisdizione criminale dei governatori di provincia (II sec. a.C.-II sec. d.C.)*, Pavia 2010, pp. 69-88; C. Giachi, *Un brano della traduzione russa del 'Bellum Judaicum' di Flavio Giuseppe e i rapporti tra il sinedrio e il governatore romano nel I secolo*, in *'Eparcheia', autonomia e 'civitas Romana'*, cit., pp. 89-111.

<sup>99</sup> Cfr. A. M. Rabello, *E Gesù venne in Gerusalemme ed entrò nel Tempio (Marc. 11,11): assetto socio-politico di Gerusalemme e funzione istituzionale del Tempio*, in *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 39-64, soprattutto pp. 62-63 (a cui avviso il profanatore del Santuario, ebreo o meno, sarebbe stato liberamente uccidibile da chicchessia *sine iudicio*).

<sup>100</sup> Quanto alla giurisdizione criminale, infatti, essa «era ripartita, con riguardo alle specie delittuose, tra l'autorità romana e l'autorità ebraica. Da un lato vi era la competenza amplissima e generale del governatore su tutti i reati che potevano mettere a repentaglio l'autorità dello Stato e la tranquillità sociale della provincia; dall'altro, la competenza settoriale e circoscritta del sinedrio sui reati d'indole religiosa, che esso era autorizzato a perseguire con il solo limite dell'inapplicabilità della pena di morte». Inoltre se i procedimenti sinedrili si concludevano con la dichiarazione che il perseguito meritava la pena capitale, ciò «non significava (come generalmente si ritiene) che egli era condannato alla pena capitale, bensì che era ritenuto meritevole dell'estremo supplizio. Si trattava, vale a dire, di una solenne proclamazione di responsabilità, non di una sentenza di condanna. Per giungere a una vera condanna, i membri del sinedrio dovevano accusare il reo dinnanzi al rappresentante dell'imperatore e ottenere che quest'ultimo ne decretasse con sentenza la messa a morte. Naturalmente il governatore decideva in base alla legge romana, e quindi gli accusatori per raggiungere il loro scopo dovevano dimostrare che il delitto sottoposto al suo giudizio non era un delitto religioso (o esclusivamente religioso), ma un delitto contro l'ordine pubblico, un atto di ribellione contro l'autorità di Roma» (B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono al governatore Ponzio Pilato*, cit., pp. 98, 103; cfr. Gv. 18, 29-31; Joseph. *Antiquitates Judaicae* 20.9.1).

<sup>101</sup> «Pilato disponeva di poteri molto ampi. Il suo titolo era, allora, quello di prefetto di Giudea (*praefectus Iudaeae*): anche se vi sono oscillazioni nella nomenclatura attribuita a questa carica

mana della celebrazione della festa ebraica di *Pesach*, a Gerusalemme viene irrogata la pena capitale della crocifissione a Gesù, *peregrinus* – per diritto romano – nato in Galilea nel villaggio di Betlemme e domiciliato a Nazareth, in Giudea. E ciò in forza dell'applicazione – secondo alcuni più, secondo altri meno, rigorosa – del diritto romano da parte dell'autorità romana. Non in applicazione del diritto ebraico da parte del Sinedrio, non dinanzi il tetarca di Galilea, Erode Antipa<sup>102</sup>.

I fatti emergenti dai Vangeli sono complessi e non sempre collimanti al millimetro; Dante li conosce bene, non li sottovaluta e li interpreta – oserei dire – attraverso più le lenti del giurista che attraverso quelle del teologo, anche se l'esito della sua interpretazione non può che confortare il contesto escatologico e provvidenziale che permea l'intero trattato di politica teologica.

A mente del Vangelo di Giovanni, il sommo sacerdote Caifa, all'indomani della resurrezione di Lazzaro, propone al Sinedrio, che approva, di decretare l'arresto di Gesù<sup>103</sup>, in primo luogo, a seguito delle numerose 'dichiarazioni di messianicità' avvenute nel primo e nel secondo anno di predicazione, dichiarazioni le quali, intese come assunti falsi e blasfemi, integrano gli estremi del più grave dei reati del diritto ebraico, ossia l'attentato alla maestà di Jhwh<sup>104</sup>; Gesù, a fronte del bando sinedrile, si rende latitante coi discepoli nella terra di Efraim

---

dalle fonti letterarie ed epigrafiche, che hanno a lungo diviso gli studiosi; mentre Tacito ... chiama Pilato *procurator*, usa solo – con un anacronismo – la qualifica abituale dai tempi dell'imperatore Claudio in poi, e dunque anche al momento in cui scriveva» (così A. Schiavone, *Ponzio Pilato. Un enigma tra storia e memoria*, Torino 2016, p. 44).

<sup>102</sup> Lc. 23, 6-12; v. J. B. Tyson, *The Lukan Version of the Trial of Jesus*, in «Novum Testamentum», III (1959), pp. 249-258; cfr. anche Id., *Jesus and Herod Antipas*, in «Journal of Biblical Literature», LXXIX (1960), pp. 239-246; H. W. Hoenher, *Why Did Pilate Hand Jesus Over to Antipas?*, in E. Bammel (cur.), *Trial of Jesus. Studies in Honor of C.F.D. Moule*, London 1970, pp. 84-90. Sul processo a Gesù mi limito qui a segnalare solo qualche scritto, tra gli innumerevoli, che abbia impostato il problema in termini di 'diritto romano': cfr., oltre a R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus: Its Date, History and Legality*, Princeton 1916; P. de Francisci, *Brevi riflessioni intorno al processo di Gesù*, in *Studi in onore di G. Grosso*, Torino 1968, I, pp. 1-25; J. Imbert, *Le procès de Jésus*, Paris 1980; A. Bello di Ansalone, *Riflessioni sulla condotta processuale di Gesù davanti a Pilato*, in *Studi per G. Nicosia*, Milano 2007, I, pp. 443-492; M. Miglietta, *I.N.R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, Napoli 2011; C. G. Paulus, *Der Prozess Jesu – Aus römisch-rechtlicher Perspektive*, Berlin-Boston 2016; L. Garofalo, *Gesù. La crocifissione di un giusto*, Milano 2020. Per una rassegna bibliografica cfr. J. Dauvillier-M. B. Bruguière, *Le nouveau testament et les droits de l'Antiquité*, Paris 2021, pp. 118-119.

<sup>103</sup> Gv. 11, 47-51. Sul punto v., per tutti, J. Imbert, *Le procès de Jésus*, cit., p. 19, secondo cui, in ossequio all'idea espressa da Caifa, per cui era 'uno solo' che doveva morire per tutto il popolo di Israele, era questione, «comme le précisent les évangélistes Matthieu et Marc, de 's'emparer de Jésus par ruse et de le tuer'».

<sup>104</sup> Gv. 19, 7; Mt. 26, 63-66; cfr. Lev. 24, 15-16; Ex. 22, 27.

per almeno quaranta giorni<sup>105</sup>; è presso il Getsemani, nel mese di Nisan – e più esattamente nell'immediata prossimità della, o in coincidenza colla, Pasqua ebraica, ossia nel dodicesimo o tredicesimo o quattordicesimo giorno dell'anno 30, se non 33, d.C.<sup>106</sup> – che viene arrestato, in presenza di un distaccamento di truppe romane<sup>107</sup>, su iniziativa delle autorità ebraiche grazie alla delazione di uno dei seguaci, Giuda<sup>108</sup>; quindi viene istruito – almeno alla luce dei sinottici e nel silenzio di Giovanni – un 'procedimento' sinedrile<sup>109</sup> (più che un concitato conciliabolo notturno e, pertanto, irregolare)<sup>110</sup> che si conclude, dopo la fase di istruttoria formale e di dibattimento, con una immediata pronuncia, pur non

<sup>105</sup> Gv. 11, 54.

<sup>106</sup> J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, trad. it., Brescia 1966, pp. 85-86; P. L. Maier, *Sejanus, Pilate, and the Date of the Crucifixion*, in «Church History», XXXVII (1968), pp. 3-13.

<sup>107</sup> J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, cit., p. 77, non presta fede sul punto a Giovanni; mentre la ricostruzione di C. Cohn, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, trad. it., Torino 2000, pp. 101-102, si impernia proprio sul resoconto di Gv. 18, 3 e 12.

<sup>108</sup> Lc. 22, 52; Gv. 18, 3-12.

<sup>109</sup> Lc. 22 67-70; Mc. 14, 56; Mt. 23, 60-66; Gv. 18, 13-27; cfr., inoltre, Mc. 14, 64, e Mt. 26, 65-66. Secondo Giuseppe, i componenti del sinedrion sarebbero settantuno notabili, farisei e sadducei – sacerdoti, scribi, anziani, secondo la descrizione di Giuseppe a supporto dei Vangeli – con compiti molto vari, inclusi quelli di corte di giustizia, ma pur sempre nei limiti dell'autonomia concessa dai Romani: ed è davanti tale collegio che Gesù viene interrogato e i testimoni vengono sentiti (cfr. H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge 1965; L. Garofalo, *Gesù*, cit., p. 121; ma v., anche, D. Piattelli, *Lo portarono da Caifa, sommo sacerdote [Matth. 24, 57]: la giurisdizione del sinedrion*, in *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 65-84). Per M. Miglietta, *I.N.R.I.*, cit., p. 35, la presentazione di Gesù ad Anna precedente alla traduzione dinanzi a Caifa, sarebbe solo «un intervento preliminare, non del tutto irrituale ... una sorta di indagine sommaria di polizia»; Anna infatti era «già sommo sacerdote (Gv. 18, 19); era uno dei membri più autorevoli del sinedrion (come dimostra la sua sontuosa sepoltura); i suoi cinque figli ricoprirono a loro volta la suprema carica». Cfr. A. Schiavone, *Pilato*, cit., pp. 29-31: «Sarebbe difficile definire tutto questo un 'processo', al di là dell'ulteriore problema – peraltro non di poco rilievo – della nostra scarsità di informazioni sulle reali modalità di esercizio della repressione criminale in materia religiosa secondo l'ordinamento ebraico negli anni di Gesù. Tutto lascia piuttosto pensare alla concitata seduta di un'assemblea di notabili svolta in uno stato d'eccezione, in una casa privata, per quanto prestigiosa, fra la tarda notte e l'alba, per assolvere in tempi rapidi un adempimento – la formulazione di un atto d'accusa – inderogabilmente sollecitato dal potere romano come condizione indispensabile per intervenire, e a cui non era possibile opporre alcun rifiuto».

<sup>110</sup> Secondo J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, cit., p. 196, quello che «si volle accusare di irregolarità, in riferimento alla Mishnà» (che prevedeva il divieto di riunirsi di notte per svolgere un procedimento criminale e l'obbligo di una doppia deliberazione, in due giorni consecutivi, per i giudizi di condanna a morte), invero sarebbe perfettamente in armonia «col diritto allora in vigore, che era un diritto sadduceo ed ignorava o non riconosceva le particolarità della Mishnà di tendenza farisaico-umanitaria non fondate nell'Antico Testamento».

eseguibile, di responsabilità capitale di Gesù ('sentenziato', per l'appunto, come 'reo di morte per blasfemia')<sup>111</sup>.

Di fronte al governatore della Giudea – che si trovava a Gerusalemme per la Pasqua e non a Cesarea, capitale amministrativa e sua residenza abituale – si apre di seguito un nuovo procedimento di stampo inquisitorio, totalmente indipendente, nel rito e nei presupposti sostanziali (cioè nei capi di imputazione), da quello ebraico<sup>112</sup>. I sinedrini puntano sull'indole politica dell'attività di Gesù svolta tra Galilea e Giudea: figurando come semplici *delatores*, i giudei del consiglio forniscono al governatore prove di condotte suscettibili di integrare, come sembra verisimile, l'ipotesi – riscolpita e riperimetrata da una *lex Iulia* del 27 o dell'8 a.C. – di *crimen maiestatis*<sup>113</sup>, per l'appunto una figura di reato a condotta libera e di pericolo offensiva della sicurezza del popolo romano e delle sue istituzioni, nonché in sé assorbente – tra le molte sue diatesi materiali – ipotesi di alto tradimento, sedizione, incitamento alla rivolta.

La concatenazione processuale risulta singolarmente densa, ora più (nei sinottici), ora meno (in Giovanni), sintetizzata: due interrogatori prefettizi cui Gesù viene sottoposto intervallati dalla flagellazione e dal pubblico dileggio; l'ascolto da parte del governatore dei sinedrini e delle loro accuse; il rinvio – secondo il solo Luca – dell'accusato ad Erode Antipa, tetrarca di Galilea<sup>114</sup>; una

<sup>111</sup> Come leggo in G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, p. 649, «senza uscire dal rabinismo più ortodosso, un secolo più tardi il grande Rabbi Aqiba proclamerà Messia quel Bar Kokeba che guiderà l'ultima e più catastrofica ribellione della Giudea contro Roma. Eppure, nonostante questa fallace proclamazione, Rabbi Aqiba non solo non fu giudicato bestemmiatore ma rimase poi sempre come uno dei più illustri luminari del giudaismo dell'Era Volgare. Perciò l'affermazione messianica che Gesù aveva fatto di sé stesso, anche se non accettata, poteva essere giudicata dai suoi avversari tutt'al più vana e millantatrice quale quella di un allucinato od esaltato – come in realtà fu giudicata da alcuni contemporanei l'affermazione di Rabbi Aqiba – ma bestemmia contro la divinità non era in alcun modo». Donde, se è pur vero che 'Figlio di Dio' e 'Messia' non sono esatti sinonimi, da un lato, è solo dopo l'ammissione indiretta da parte di Gesù di essere 'Figlio di Dio' (Lc. 22, 71) che davanti al sinedrino emerge la sua piena colpevolezza a titolo di blasfemia; dall'altro, Gesù – in ragione della sua proclamazione, rilevante anche sul piano politico-militare, di 'Messia' – è condotto davanti al magistrato romano per 'lesa maestà' (cfr., per tutti, G. Jossa, *Il processo di Gesù*, Brescia 2002, p. 13).

<sup>112</sup> Contro la possibile delibazione da parte di Pilato della sentenza sinedritica, cfr., per tutti, G. Jossa, *Il processo di Gesù*, cit., p. 109 (e ciò contro l'idea espressa da P. Pajardi, *Il processo di Gesù*, Milano 1994, p. 77).

<sup>113</sup> «Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum Romanum vel adversus securitatem eius committitur» recita Ulpiano in D. 48.4.11: cfr., per tutti, C. Venturini, *Nota introduttiva: la giurisdizione criminale in Italia e nelle province nel primo secolo*, in *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 1-38.

<sup>114</sup> Lc. 23, 6-12. Cfr. M. Dibelius, *Herodes und Pilatus*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche

doppia esposizione alla ‘folla dei *Ioudaioi*’, all’esito della quale gli astanti deprecavano a gran voce l’eventuale liberazione di Gesù in quanto – come precisano i sinedrini – nemico di Roma e di Cesare<sup>115</sup>.

Solo all’esito di tale concatenazione, Ponzio Pilato, nell’esercizio del suo ampio *imperium* comprensivo del potere di *animadversio*, matura, orientato definitivamente dalla *turba* vocante e dalla pericolosa lettura sinedritica in chiave anche politica della ‘regalità’, della ‘messianicità’ nonché della ‘figliazione da Dio’ di Gesù<sup>116</sup>, la convinzione pur con difficoltà e tentennamenti<sup>117</sup> dell’emanazione di un provvedimento di condanna definitiva. Gesù si era proclamato – e in contesto processuale – oltre che ‘Figlio di Dio’ e ‘Figlio dell’uomo seduto alla destra della Potenza che viene sulle nubi del cielo’, anche – e così riportava l’immodificabile *titulus crucis*<sup>118</sup> – ‘re dei Giudei’, espressione che letteralmente ben poteva alludere, al netto delle precisazioni dell’accusato che la sua *basileia* non era di questo *kosmos*<sup>119</sup>, alla suprema guida delle genti assoggettate a un dominio romano, così integrando gli estremi di un crimine turbativo in modo grave dell’ordine pubblico<sup>120</sup>.

---

Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums», XVI (1915), pp. 113-126, seguito da T. A. Burkill, *The Condemnation of Jesus. A Critique of Sherwin-White's Thesis*, in «Novum Testamentum», XII (1970), pp. 321-342; *contra*, v. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, specialmente p. 24.

<sup>115</sup> Mt. 27, 17, 19, 22-26; Mc. 15, 8; Lc. 23, 4-5, 16-18; Gv. 18, 38-40 nonché 19, 6-7, 12.

<sup>116</sup> Gv. 19, 7, 12.

<sup>117</sup> Gv. 18, 38; Lc. 23, 13-16.

<sup>118</sup> Gv. 19, 21-22; cfr. P. L. Maier, *The Inscription on the Cross of Jesus of Nazareth*, in «Hermes», CXXIV (1996), pp. 58-75 (e soprattutto p. 63 e seguenti); A. Pontani, *Note sull’esegesi e l’iconografia del ‘titulus crucis’*, in «Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche», LXXVII (2003), pp. 137-186; M. L. Rigato, *Il titolo della Croce di Gesù: confronto tra i Vangeli e la tavoletta-reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, Roma 2005, *passim*; v., inoltre, M. Miglietta, *I.N.R.I.*, cit., pp. 51 e nt. 141, 242 e nt. 129.

<sup>119</sup> Gv. 18, 36.

<sup>120</sup> Gv. 19, 19; cfr. Mc. 15, 26, Mt. 27, 37 e Lc. 23, 38. In verità – come si ricaverebbe anche da Gv. 18, 36, nonché da Mc. 14, 62, da Mt. 26, 64, e da Lc. 22, 69 – la ‘messianicità’ di cui Gesù si ammantava, proclamandosi non solo ‘Messia’, ‘Figlio di Dio o del Benedetto’, come in Lc. 22, 70, ma anche ‘Figlio dell’uomo’ (Ps. 10, 1; Dan. 7, 13), si poteva risolvere «non tanto nella immagine terrena e nazionale del figlio di David a cui guardava la stragrande maggioranza del popolo giudaico [...] quanto in quella celeste e universale del figlio dell’uomo contenuta in un filone marginale della tradizione» (così G. Jossa, *Il processo di Gesù*, cit., p. 83, secondo cui, inoltre, la distinzione dei due titoli – Messia e Figlio di Dio – sarebbe opera di Marco e poi più chiaramente di Luca, ossia una distinzione tipicamente cristiana, ma difficilmente contenuta già nella domanda di Caifa); cfr., inoltre, R. E. Brown, *La morte del Messia: dal Getsemani al sepolcro. Un commentario ai racconti della passione nei quattro Vangeli*, Brescia 1999, pp. 564 ss., nonché B. Maggioni, *I racconti evangelici della Passione*, Assisi 2019.



A ben vedere, leggendo tra le righe, nel corso del procedimento prefettizio numerosi e sufficienti elementi sussidiari di prove nonché argomenti di prova, comunque rilevanti nell'istruttoria dei giudizi criminali romani, vengono raccolti a sostegno della condannabilità dell'accusato (come *rumores, signa, fama, indicia*)<sup>121</sup>, e ciò a prescindere dallo scetticismo di Pilato. Gesù, del resto, è un *pergrinus* privo del diritto di provocare al popolo romano e, comunque, la garanzia della 'voce della folla' – 'sineddoche' della *vox populi*<sup>122</sup> e mezzo che il prefetto impiega coscientemente quale forma sovrana di «autolimitazione della sua potestà punitiva»<sup>123</sup> – non è stata trascurata. Ponzio Pilato è governatore della provincia e, quale amministratore della giustizia criminale con ampie e fluide funzioni requirenti e giudicanti, ha ampio margine nel provvedere, anche nell'ottica del supremo interesse della conservazione della pace e dell'ordine pubblico, alla irrogazione della pena capitale. E così, infatti, fallita anche la via del *privilegium paschale*<sup>124</sup>, alla fine dispone.

Alla luce di questa ricostruzione fattuale e processuale, risulta oltremodo chiaro il pensiero spietatamente lucido e solo apparentemente laico di Dante; pensiero che ancora una volta si rende invece portavoce di una dottrina che assoggetta al progetto provvidenziale la storia umana, il diritto e l'impero di Roma, la salvezza dell'umanità: Gesù è accusato, processato, condannato, messo a morte secondo il diritto romano e il provvedimento di *punitio* che lo mette a morte – Dante è cristallino sul punto – è giusto ed emanato da una autorità giudiziale competente (*habens iurisdictionem puniendi*) e universale<sup>125</sup>. Il diritto romano, a monte, viene così legittimato divinamente in chiave universale,

<sup>121</sup> Così, B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il sinedrio cercavano una falsa testimonianza* (Matth. 26, 59): *le accuse e le prove*, in *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 151-196, soprattutto p. 196.

<sup>122</sup> Mc. 15,15; Mt. 27,26; Lc. 23,24-25; Gv. 19, 16. Cfr., sul punto, L. Garofalo, *Gesù*, cit., pp. 85-86.

<sup>123</sup> Così, cfr. L. Bove, *Chi volete che vi liberi, Barabba o Gesù?* (Matth. 27, 16): *il 'privilegium paschale'*, in *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 210-228, soprattutto p. 208.

<sup>124</sup> Cfr. Mt. 27, 16. Il tema è stato oggetto – a partire da Kelsen – di approfondimenti di natura squisitamente 'politologica' e 'costituzionalistica': cfr. G. Zagrebelsky, *Il 'crucifige' e la democrazia*, Torino 2007, *passim*.

<sup>125</sup> «Pena inflictā iniuriā inferenti ab habente iurisdictionem puniendi» (*Mon.* II, xi, 4). Dante ragiona consequenzialmente: perché l'esecuzione capitale di Gesù fosse irrogazione di autentica pena e non un atto ingiusto («nisi ab ordinario iudice pena inflictā sit, punitio non est, sed potius iniurias est dicenda»: *Mon.* II, xi, 4), Ponzio Pilato doveva essere giudice e perché il genere umano nella sua interezza fosse punito in Cristo, allora «iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens» (*Mon.* II, xi, 5); dunque, Tiberio – di cui Pilato altro non era che delegato in Giudea – era *de iure* il monarca universale e il *ius Romanum* il diritto universale. In altre parole, per Dante, tutto ciò provava «Romanum populus sibi de iure orbis Imperium ascivisse».

in quanto si eleva a strumento di perfezione della volontà di Dio. Il diritto romano, a valle, è però anche il solo a poter rappresentare il presupposto storico della salvezza dell'intero genere umano: nell'ipotesi in cui l'esecuzione capitale di Cristo fosse avvenuta in forza del diritto ebraico, o dinanzi a un tribunale locale, nell'idea dantesca, sarebbe venuta meno la universalità necessaria conferita dal diritto romano stesso all'evento salvifico della passione e della morte di Cristo. Ponzio Pilato amministra la giustizia per conto di Tiberio e l'imperatore romano – e, quindi, il *populus Romanus* stesso alla luce della *lex regia de imperio*<sup>126</sup> – è titolare di una giurisdizione di portata mondiale.

### 7. Scandalo e credenze: qualche cenno di conclusione

L'interpretazione della vicenda processuale di Gesù – più dell'attacco alla *definitio* classica di *ius* e della rilettura critica del concetto virgiliano di *sacrum* – è di una potenza eversiva e dirompente quasi inconcepibile per un uomo del tredicesimo e del quattordicesimo secolo, ovviamente non dotato del genio straordinario che è proprio del Sommo Poeta. Dante, in verità, ama sconcertare nel profondo i contemporanei, consapevole che la vera giustizia ha sempre qualcosa di scandaloso rispetto alle sentenze particolari degli uomini: basti pensare che, nella *Comedia*, tra le schiere dei puniti si rinvengono alcuni dei fiorentini più rispettati della generazione precedente (come Farinata degli Uberti e Brunetto Latini), mentre, tra i salvati si incontrano un pagano come Catone l'Uticense o uno scostumato come Bonconte di Montefeltro.

Lui, uomo del medioevo condannato ingiustamente, ancorché ritualmente, dalla sua città, Firenze (lui che attende secondo vera giustizia almeno una riabilitazione postuma e si erge a giudice degli umani e a poeta delle cose umane), si oppone implicitamente al Dio che, fattosi carne ai tempi di Augusto, venne processato, condannato, e giustiziato sotto Tiberio secondo il diritto di Roma, dell'impero, dell'universo, ossia in nome di quell'«impero romano universale» che – già celebrato iperbolicamente da Virgilio e da Lucano<sup>127</sup> – la provvidenza aveva confermato e aveva reso sacro. Dante ha ora a mente, per giustificare ulteriormente la *iurisdictio universalis* di Roma, la redenzione universale operata con la morte in croce<sup>128</sup>. Gesù non solo si auto-sacrifica (nella duplice veste di

<sup>126</sup> Cfr. I. 1.2.6 e D. 1.4.1. Cfr. C. Di Fonzo, *Dante tra diritto, letteratura e politica*, in «Forum Italicum», XLI (2007), n. 1, pp. 5-22, in particolare pp. 3-6; cfr. anche Ead., *Ordinamento cosmologico e ordinamento giuridico: una specularità ordinata*, in Ead., *Dante tra diritto, teologia ed esegesi antica*, cit., pp. 13-36.

<sup>127</sup> Verg. *Aen.* I, 236; Luc. *Phars.* I, 110.

<sup>128</sup> «Et si Romanum Imperium de iure non fuit, peccatum Ade in Cristo non fuit punitum; /

*victima* sacrificale e di officiante sacrificatore), ma anche patisce volontariamente la pena di morte irrogatagli dal suo giudice, il governatore della Giudea, redimendo così, per il mezzo del diritto di Roma e della sua procedura, tutto il genere umano dal peccato: e ciò sia a prescindere dall'iniquità in concreto della sentenza (che, comunque, sarebbe destinata a 'sanarsi *in radice*' grazie all'approvazione dell'autorità superiore e, in questo caso, anche *plenissima*), sia con l'avvallo generale, al contempo, della legittimità del potere temporale che processa e condanna, nonché di quel diritto in forza del quale si processa e si condanna<sup>129</sup>.

Ma come può mai dirsi giusto e giustificato l'atto umano di giudizio e di condanna della divinità? Questa stessa domanda si poneva, evidentemente, Guido Vernani nel suo appassionato tentativo di confutare, colmo di indignazione, le logiche e i fili argomentativi del trattato sulla *Monarchia* – soprattutto là ove il frate domenicano credeva falso «quod, si Pylatus non fuisset iudex de iure, mors Christi non fuisset pena pro peccato» –, per inveire con enfasi e piglio di stizza, prima che contro il pensiero, contro la persona stessa di Dante (il cui nome mai viene riportato): «iste homo copiosissime deliravit», quest'uomo è un 'pazzo esaltato'<sup>130</sup> nel voler contraddire – cosa che, invero, il Fiorentino mai fa – la verità che «Jesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha»<sup>131</sup>, e, dunque,

hoc autem est falsum: / ergo contradictorium eius ex quo sequitur est verum» (*Mon.* II, xi, 1).

<sup>129</sup> Gv. 19, 11. È chiaro come qui Dante superi il ragionamento che già si trova in Giordano di Osnabrück, là ove sosteneva che «Dominus morte instante approbavit et honoravit romanum Imperium» (*De prerogativa romani Imperii*, cit., p. 14); Dante va oltre per concludere che, se è vero che Gesù salva *per crucem* l'umanità affetta dal peccato originale, allora è parimenti vero che Roma ebbe *de iure* giurisdizione su tutto il genere umano.

<sup>130</sup> G. Vernani, *De reprobatione Monarchiae a Dante compositae*, in N. Matteini (cur.), *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del 'De reprobatione Monarchiae'*, Padova 1958, p. 108: «Hic iste homo copiosissime deliravit et, ponendo os in celum, lingua eius transivit in terra. Quis enim unquam tam turpiter erravit ut diceret quod pena debita pro peccato originali potestati alicuius terreni iudicis subiaceret?» (*De repr.* 101).

<sup>131</sup> G. Vernani, *De reprobatione Monarchiae a Dante compositae*, cit., p. 98 (*De repr.* 61). La linea di pensiero del Vernani contro il sillogismo dantesco ('se l'Impero Romano non fosse esistito *de iure*, il peccato di Adamo non sarebbe stato punito in Cristo') è, dunque, la seguente: 'la punizione per il peccato originale non poteva risiedere nel potere di una giurisdizione terrena, che mai si occupò del peccato di Adamo, in quanto la morte di Cristo fu solo obbedienza alla volontà di Dio, ed essa fu non solo punizione per la commissione del peccato, bensì anche e soprattutto per la conservazione della giustizia' (*De repr.* 105-106 [«Peccatum autem Ade, prout est in humano genere, nihil est aliud quam peccatum originale. Nec unquamaliquis homo legislator in suis legibus de hoc aliquid ordinavit, nec gentiles istud peccatum cognoverunt, nec Pylatus propter hoc iudicavit Christum, sed ad hoc quod pro illo peccato Deo esset pro toto humano genere plenarie satisfactum, sufficiebat quod Christus, verus Deus et verus homo, pro conservazione iustitie esset obediens Deo Patri usque ad mortem, mortem autem crucis»]; segue la prima citazione, a proprio sostegno, di Anselmus *Cur Deus*

a non riconoscere – cosa che, invero, il Fiorentino ha la pazienza e la passione di fare motivatamente – che solo nel *Vicarius Christi* possono concentrarsi, all'unisono, l'universalità e la romanità dell'Impero<sup>132</sup>.

Nel leggere Dante e il suo acuminato – al limite dell'eretico – ragionare su Gesù, torna alla mente, ma solo per antitesi, il grande inquisitore di quel racconto di Ivan Karamazov che non poteva essere bollato se non come delirante dal fratello Alesja. Se Dostojevskij, contrapponendo la libertà al mistero e all'autorità, si dispone a sottrarre il Cristo – tornato sulla terra – alla condanna minacciata dal vecchio gesuita, il Sommo Poeta né esita a rievocare come giusta la storica sottoposizione del Figlio di Dio e del Figlio dell'uomo alla *potestas* del giudice terreno, cioè alla potestà imperiale, né pare aver ripensamenti quando allude a una *pena debita* (una *pena inflictā iniuriam inferenti ab habente iurisdictionem puniendi*, ossia inflitta da Ponzio Pilato a Gesù, dall'uomo al dio, dal giudice che ha giurisdizione al condannato criminale): *arkhé*, paradossale, quest'ultima, di quell'*ordo* necessariamente fondato sul diritto romano e conformato all'impero

---

*homo* 1.9 [De repr. 107-108: «Hoc autem diffuse probat beatus Anselmus, in primo lib. Cur Deus homo. Istam autem obedientiam Christus semper servavit, et servasset etiam si ab alio quam a iudice esset iudicatus ad mortem»]). Vernani, a supporto della sua accesa confutazione, cita in ultima istanza anche Sant'Agostino (*De vera religione* XVI, 31: «Quae major iniuria quam justum innocentemque damnari»: *De repr.* 114): ma, invero, il frate domenicano pare travisare il senso delle parole del vescovo di Ippona se relazionato al contesto, atteso che il passo del *De vera religione* sta opponendo l'umiltà e l'apertura di Cristo all'incomprensione e al duro orgoglio di coloro che lo hanno messo a morte, ossia sta opponendo le vie di Dio alle vie dell'uomo, per enfatizzare lo sconcerto di ebrei e pagani di fronte all'unicità senza pari del sacrificio di Cristo. Come del resto l'amor di antitesi conduce il frate domenicano a riferirsi inesattamente al già citato sant'Anselmo (*Anselmus Cur Deus homo* 2.13-14), posto che il primo dei due passi in questione (§ 13) è del tutto non pertinente, mentre nel secondo (§ 14) si intende solo dimostrare che la morte di Cristo ha superato il numero e la grandezza di tutti i peccati degli uomini (*De repr.* 113).

<sup>132</sup> Il pensiero di Dante non si trova fondato solo su Giustiniano (basti pensare alla Novella VI e al principio gelasiano di fondazione divina del potere umano) e sullo stesso Graziano (basti pensare all'impiego acuto e consapevole del *Decretum* contro i decretalisti), ma anche su Accursio con la tesi della invalidità della donazione di Costantino (*Par.* XX, 55-60; *Mon.* II, xi, 8 e III, x, 4-6; cfr. *Inf.* XIX, 115-117; *Purg.* XVI, 109-110 e 127-9; *Purg.* XXXII, 124-129; *Par.* XXVII, 140-141): cfr. M. Maccarrone, *Il terzo libro della 'Monarchia'*, in «Studi danteschi», XXXIII (1955), pp. 5-142 (pp. 71-86); D. Maffei, *Il pensiero di Cino da Pistoia sulla Donazione di Costantino*, in «Lecture Classensi», XVI (1987), pp. 119-127; B. Nardi, *La 'donatio Constantini' e Dante*, in «Studi Danteschi», XXVII (1942), pp. 47-95; Id., *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, pp. 109-159; A. Pagliaro, *'Abi Costantin...'*, in Id., *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, Messina 1967, I, pp. 253-291 (pp. 281-289); G. Puletti, *La Donazione di Costantino nei primi del '300 e la 'Monarchia'*, in «Medioevo e Rinascimento», VII (1993), pp. 113-135; D. J. Park, *Dante and the Donation of Constantine* in «Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society», CXXX (2012), pp. 67-161.

universale che deve essere veicolo dello stesso Vangelo, oltre che esso stesso parte integrante della Buona Novella. Un diritto che Dante non accetta ciecamente in ogni sua minuzia o aspetto particolare – basti pensare alla critica mossa a Celso e a Ulpiano e, quindi, allo stesso Giustiniano – e in ogni sua applicazione umana e contingente – basti pensare alla fluidità, tutt'altro che alla graniticità, dei fatti contestati processualmente a Gesù e ben suscettibili di variabili interpretazioni –; bensì un diritto di cui Dante sa riconoscere, nella sua rotondità, la grandezza e l'importanza per le sorti del mondo; un diritto che, con rigore e mestiere (ancorché talora con una argomentazione ritenuta «un po' troppo poetica»<sup>133</sup>), Dante intende collocare al centro e alla base della sua ideologia di *ordo*, in cui il *sacrum* e il *profanum* dialogano armoniosamente.

Dante non è certo un moderno *ante litteram* o un anticipatore di categorie future: tuttavia nel suo *delirare copiosissime*, nel suo problematizzare e scandalizzare si trova non di rado in rotta con il proprio tempo, scuote le certezze della propria epoca e proprio per questo, proiettato sino all'era della globalizzazione, della libertà di parola e dei nuovi leviatani, delle universalità di cui sovente si rende arduo rintracciare il fondamento, un uomo che ha ancora molto da insegnare, un uomo che, come di recente è stato scritto, «had far greater things on his mind than thinking like a lawyer»<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> G. Carducci, *Prose*, Bologna 1906, p. 183.

<sup>134</sup> C. S. Ross, *Review of J. Steinberg*, cit., p. 369.

