

Mirko Vagnoni

Divus Fridericus? Alcune annotazioni sul carattere divino e messianico di Federico II di Svevia*

«Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus»
(Umberto Eco, *Il nome della rosa*)

Dall'oriente Federico II non riportò una monarchia cristiana, bensì una monarchia occidentale rinnovata, e solo in lui, nell'imperatore «dal trono estremo», rifulse ancora una volta l'unione della autorità e sacralità dei primi imperatori cristiani, con lo splendore della nuova monarchia estendentesi su tutto il mondo occidentale. Il regno feudale franco-germanico, consacrato dalla stirpe e dal sangue; l'impero romano-staufico del Barbarossa, consacrato dalla carica, vengono ancora una volta innalzati da Federico II grazie al despotato orientale, che faceva apparire il detentore dell'impero supremo come l'uomo di Dio, il figlio a Lui sacro, anzi Dio stesso. Con l'acquisto di questa quarta e ultima corona aveva fine lo sviluppo di Federico II, l'ascesa da lui compiuta con le sue sole forze.¹

Questo passo, traboccante di quell'enfasi retorica che caratterizza il *Kaiser Friedrich II.* di Ernst Kantorowicz,² rende bene l'immagine divinizzata e messianica che per lo storico di Poznań contrassegnava la sacralità dell'imperatore svevo. Per tutto il suo testo infatti ricorrono, con accenti spesso fortemente esaltati atti a conferire una spiccata aurea di numinosità al carisma imperiale, riferimenti al carattere soprannaturale e all'identificazione angelica, messianica e divina di Federico II:

* Questa ricerca, svoltasi nella seconda metà del 2012, è stata resa possibile grazie ad una borsa di studio post-dottorato del Medieval Institute della University of Notre Dame, Indiana, USA.

¹ E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, ed. ital., Milano 2000 (ma ed. originale Berlin 1927-1931), qui p. 187.

² In sintesi su Kantorowicz e la sua opera di veda: R. DELLE DONNE, s. v. *Kantorowicz, Ernst Hartwig*, in O. ZECCHINO (a cura di), *Enciclopedia fridericiana*, Roma 2005-2006, vol. II, pp. 121-130; A. PASQUETTI, *Cis oceanum et ultra. Breve profilo di Ernst H. Kantorowicz*, introd. a E. KANTOROWICZ, «*Laudes Regiae*». *Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, con un saggio di M. F. Bukofzer, ed. ital., Milano 2006, pp. 5-26. Invece nello specifico della sua analisi sull'ideologia politica fridericiana e dei successivi sviluppi della ricerca storiografica in tal senso: P. LANDAU, *Federico II e la sacralità del potere sovrano*, in P. TOUBERT - A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Federico II*, Palermo 1994, vol. I, *Federico II e il mondo Mediterraneo*, pp. 31-47.

«l'uomo di Dio, il figlio a Lui sacro, anzi Dio stesso»;³ il «salvatore, germanico come greco-cristiano, troneggiante senza spazio e senza tempo nella mandorla con la corona di raggi il globo la bilancia e il libro».⁴

Certo, tale ricostruzione non nasceva dal niente perché riferimenti in tal senso erano già stati proposti qua e là in opere precedenti⁵ ma qui per la prima volta all'argomento ci si dedicava in maniera specifica dandogli un suo particolare spazio all'interno dell'economia del testo. Se secondo le ricerche di Rudolf Otto (e, si noti, siamo sempre in quegli anni) il sacro implicava dominio, potenza e *majestas*,⁶ un Federico ammantato di una tale sacralità era perfettamente funzionale alla figura di sovrano assoluto che l'autore, sulla scia della storiografia tedesca di fine Ottocento e inizi Novecento,⁷ riconosceva nello Svevo. Tutto questo ben rispondeva a quelle attese, maturate nella Germania della Repubblica di Weimar, di una guida (di un *Führer*) che riportasse la nazione agli antichi splendori, speranze che erano perfettamente condivise dal circolo nato ad Heidelberg intorno al poeta Stefan George e di cui lo stesso Kantorowicz faceva parte.⁸

Da subito tale lavoro fece molto parlare di sé e suscitò un ampio dibattito tra gli accademici ma i suddetti aspetti sacrali non furono mai messi seriamente in discussione (neppure dai detrattori). Ad esempio Albert Brackmann, nel suo vivace botta e risposta con l'autore stesso sulla metodologia utilizzata, se da una parte criticava l'interpretazione di un Federico quasi paganamente divinizzato all'interno del manifesto per l'incoronazione a re di Gerusalemme e del proemio delle *Costituzioni di Melfi*, dall'altra implicitamente accettava il carattere blasfemicamente messianico che Kantorowicz attribuiva alla propaganda imperiale a seguito della vittoria di Cor-

³ E. KANTOROWICZ, *Federico II imperatore*, cit., p. 187.

⁴ Ivi, p. 620.

⁵ Si pensi, tanto per fare qualche esempio, a: J. L. A. HUIILLARD-BRÉHOLLES (a cura di), *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Frédéric II*, Paris 1865; F. GRAEFE, *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II.*, in *Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte* 24, Heidelberg 1909, pp. 17-26; H. NIESE, *Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II.*, in «Historische Zeitschrift» 108 (1912), pp. 473-540; A. DE STEFANO, *Federico II e le correnti spirituali del suo tempo*, Palermo 1922; W. VON DEN STEINEN, *Staatsbriefe Kaiser Friedrichs des Zweiten*, Breslau 1923 (ma copyright 1922); e poi soprattutto a ID., *Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten: nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe*, Berlin 1922; e A. DE STEFANO, *L'idea imperiale di Federico II*, Firenze 1927 (che comunque, per ammissione dello stesso autore, in alcune parti segue pedissequamente l'opera del von den Steinen. Sulla figura di De Stefano si veda S. PIVATO, s. v. *De Stefano Antonino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIX, Roma 1991, pp. 447-450).

⁶ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, ed. ital., Milano 1966 (ma ed. originale München 1917), in part. pp. 28-32.

⁷ O. ZECCHINO, *Federico II tra i giudizi e i pregiudizi storiografici otto-novecenteschi*, pres. di W. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, Roma 2009 (ma ed. originale Darmstadt 1992-2000), pp. 7-38.

⁸ H. HOUBEN, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, ed. ital. Bologna 2009 (ma ed. originale Stuttgart 2008), in part. pp. 172-173.

tenuova.⁹ Allo stesso modo, Friedrich Baethgen, se da un lato era scettico sul reale valore di tali celebrazioni in relazione alla politica adottata dallo Svevo, dall'altro non poneva assolutamente in dubbio le suddette esegesi messianiche e divinizzanti.¹⁰ Sintomatico di tale tendenza il fatto che anche nella ben più recente opera di David Abulafia, che proprio in aperta contrapposizione all'interpretazione kantorowicziana si poneva l'obiettivo di demistificare la figura di Federico II, una revisione di tali concetti non trovava alcuno spazio.¹¹

Insomma, se lo stesso Kantorowicz poco dopo mostrava addirittura le analogie tra questo modo di rappresentare lo Svevo e quello dei sovrani ellenistici,¹² negli anni successivi e fino anche alle odierne pubblicazioni non c'è stato scritto che, affrontando la questione, non abbia riproposto, magari con un tono meno enfatico e con un più accorto approccio verso le fonti, le stesse argomentazioni kantorowicziane.¹³

Brevemente: nel 1974 Hans Martin Schaller, in un saggio sull'ideologia politica di Federico II, ricordava la sua «priester- oder gar christusähnlichen»;¹⁴ nel 1994

⁹ Si veda: A. BRACKMANN, *Kaiser Friedrich II in «mythischer Schau»*, in «Historische Zeitschrift» 140 (1929), pp. 534-549 [riedito in ID., *Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1941, pp. 367-380; ed in G. WOLF (a cura di), *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, Darmstadt 1966, pp. 5-22, in part. pp. 16 e 19]; E. KANTOROWICZ, «Mythenschau». *Eine Erwiderung*, in «Historische Zeitschrift» 141 (1930), pp. 457-471 [riedito in R. E. GIESEY (a cura di), *Ernst H. Kantorowicz. Selected Studies*, New York 1965; ed in G. WOLF (a cura di), *Stupor Mundi*, cit., pp. 23-40]; A. BRACKMANN, *Nachwort. Anmerkung zu Kantorowicz' Erwiderung*, in «Historische Zeitschrift» 141 (1930), pp. 472-478 [riedito in G. WOLF (a cura di), *Stupor Mundi*, cit., pp. 41-48].

¹⁰ F. BAETHGEN, *Kaiser Friedrich II. 1194-1250*, in H. HEIMPEL - Th. HEUSS - B. REIFENBERG (a cura di), *Die großen Deutschen*, Berlin 1956, vol. I, pp. 154-170, in part. p. 164 [riedito in G. WOLF (a cura di), *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, Darmstadt 1982, pp. 207-229].

¹¹ D. ABULAFIA, *Federico II. Un imperatore medievale*, ed. ital., Torino 1993 (ma ed. originale London 1988).

¹² E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus. Marginalia miscellanea*, in *Varia Variorum. Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster-Köln 1952, pp. 169-193 [riedito in ID., *Selected Studies*, a cura di R. E. Gieseey e M. Cherniavsky, New York 1965, pp. 264-283; e G. WOLF (a cura di), *Stupor Mundi*, cit., pp. 296-330].

¹³ Riferimenti al carattere messianico e divino di Federico II possono essere rinvenuti in tutta una serie di lavori (per es. da quelli di A. De Stefano, O. Vehse e H. M. Schaller a quelli di P. Herde, W. Stürner e H. Möhring) dedicati alla produzione della sua cancelleria e alle influenze gioachimite, escatologiche e apocalittiche del tempo da questa subite. Per una completa rassegna bibliografica al riguardo, che per motivi di spazio non possiamo citare in questa sede, ci si può rifare alla versione in italiano (o alla seconda edizione in tedesco) della seguente recente e completa biografia dell'imperatore svevo: W. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit. (ID., *Friedrich II. 1194-1250*, Darmstadt 2009²), *passim*; ed eventualmente anche a O. B. RADER, *Friedrich II.: der Sizilianer auf dem Kaiserthron. Eine Biographie*, München 2010, *passim*. Qui di seguito invece prenderemo in considerazione le sole opere che si sono dedicate all'argomento in maniera specifica.

¹⁴ H. M. SCHALLER, *Die Kaiseridee Friedrichs II.*, in J. FLECKENSTEIN (a cura di), *Probleme um Friedrich II.*, Sigmaringen 1974, pp. 109-134 [riedito in G. WOLF (a cura di), *Stupor mundi*², cit., pp. 494-526, qui p. 514; e poi in H. M. SCHALLER, *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hannover 1993, pp. 53-82]. Ma considerazioni in tal senso già anche in ID., *Il rilievo dell'ambone della cattedrale di Bitonto*, in «Archivio Storico Pugliese» 13 (1960), pp. 40-60 [riedito in «Quaderni Bitontini» 1 (1970), pp. 19-39; e in tedesco come ID., *Das Relief an der Kanzel der Kathedrale von Bitonto: ein*

Massimiliano Macconi, in una monografia sulla sacralità del re svevo, parlava di «una *Christomimesis* del sovrano marcata fino all'identificazione col Cristo stesso» e ancora di un Federico come «angelo di Dio» e *rex et sacerdos*;¹⁵ nel 2000 Franco Cardini, partendo da Castel del Monte per spaziare in realtà a 360° sulla figura dell'imperatore, parlava del suo «ruolo di *typus Christi* visibile sulla terra e di *rex et sacerdos* secondo l'ordine di Melkisedek»;¹⁶ mentre Wolfgang Stürner, nella sua già citata preziosa biografia del *puer Apuliae*, se da una parte sembrava volerne ridimensionare alcuni aspetti dall'altra finiva ancora una volta per rammentare «l'analogia fra Cristo e Federico»;¹⁷ e Stefan Weinfurter, in un saggio di sintesi sulla questione, descriveva la sua «Selbstverständnis geradezu messianische».¹⁸

Nel 2005 Fulvio Delle Donne, analizzando la letteratura encomiastica in onore dello *Stupor mundi*, parlava di un Federico nientemeno che «tratteggiato con gli stessi attributi già riservati a Dio, e, quindi, paragonato e addirittura eguagliato a Dio, un Dio portato sulla Terra per salvarla, così come il Cristo era venuto tra gli uomini per la loro redenzione e salvezza»;¹⁹ infine nel 2008 Hubert Houben, in una sintetica ma assai interessante monografia sullo Svevo, sebbene mostrasse scetticismo per alcune deduzioni del Kantorowicz alla fin fine riproponeva anch'egli l'idea di «Federico-Cristo» e di «Federico-Dio».²⁰

Al contrario, da quanto abbiamo avuto modo di notare in precedenti lavori, l'iconografia fridericiana non presenta alcun elemento in grado di far esplicitamente assimilare l'imperatore a Dio o a Cristo né a un angelo o a un sacerdote.²¹ Certamen-

Denkmal der Kaiseridee Friedrichs II., in «Archiv für Kulturgeschichte» 45 (1963), pp. 295-312; e poi riedito in G. WOLF (a cura di), *Stupor Mundi*, cit., pp. 591-616; e in H. M. SCHALLER, *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hannover 1993, pp. 1-23]; ed ID., *La lettera di Federico II a Jesi*, in *Atti del Convegno di Studi su Federico II, Jesi, 28-29 maggio 1966*, Jesi 1976, pp. 139-146.

¹⁵ M. MACCONI, *Federico II. Sacralità e potere*, Genova 1994, qui pp. 40 e 79.

¹⁶ F. CARDINI, *Castel del Monte*, Bologna 2000, qui pp. 65-67.

¹⁷ W. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit., qui pp. 761-762.

¹⁸ S. WEINFURTER, *Friedrich II. staufischer Weltkaiser*, in W. NIPPEL (a cura di), *Virtuosen der Macht. Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*, München 2000, pp. 72-88, qui p. 85.

¹⁹ F. DELLE DONNE, *Il potere e la sua legittimazione. Letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce 2005, qui pp. 76-77. L'autore tornava anche successivamente sulle stesse argomentazioni in ID., *L'immagine di Federico II nella letteratura coeva. Riletture del mito*, in F. DELLE DONNE - A. PAGLIARDINI - E. PERNA - M. SILLER - F. VIOLANTE (a cura di), *L'eredità di Federico II. Dalla storia al mito, dalla Puglia al Tirolo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Innsbruck-Stams, 13-16 aprile 2005, Bari 2010, pp. 145-166; ID., *La rappresentazione del potere e le sue liturgie: le testimonianze letterarie*, in P. CORDASCO - F. VIOLANTE (a cura di), *Un regno nell'impero. I caratteri originali del regno normanno nell'età sveva: persistenze e differenze (1194-1250)*, Atti delle XVIII giornate normanno-sveve, Bari-Barletta-Dubrovnik, 14-17 ottobre, 2008, Bari 2010, pp. 493-534; ID., *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma 2012.

²⁰ H. HOUBEN, *Federico II*, cit., qui p. 148 e 149. Simili affermazioni erano già state espresse dall'autore in ID., *Anticristo o novello Messia? Il mito di Federico II*, in «Tabulae. Del Centro Studi Federiciani» 18 (2005), pp. 13-32.

²¹ M. VAGNONI, *Federico II allo specchio. Analisi iconografica e politico-funzionale delle sue raffigurazioni*, Tesi di Laurea in Storia, tutori M. Bacci e S. Raveggi, Università degli Studi di Siena, Anno Accademico 2003-2004, inedita; ID., *Il significato politico delle caratteristiche iconografiche di*

te quegli studi, giovanili e ancora un po' acerbi sotto alcuni punti di vista, datano ormai a qualche anno fa e la storiografia relativa a Federico II, sempre particolarmente feconda,²² nel frattempo ha prodotto alcune importanti ricerche sul campo della produzione artistica della sua corte e, nello specifico che qui ci interessa, delle sue immagini e del significato simbolico della sua iconografia.

Di certo in questa sede non possiamo elencarle tutte ma ci piace almeno ricordare tre pregevoli iniziative grazie alle quali è possibile seguire lo *status quaestionis* relativo ai problemi non solo di identificazione ma anche di datazione, di attribuzione, di funzione, di destinazione e di messaggio delle singole immagini di Federico II nella scultura, nella pittura, nella miniatura, nella glittica, nell'oreficeria e, ancora, sui sigilli e sulle monete (il tutto corredato di ampi riferimenti alla bibliografia precedente): l'*Enciclopedia Fridericiana*, uscita nel 2006 a cura di Ortensio Zecchino;²³ il catalogo della mostra svoltasi nel 2008 al *Landesmuseum für Natur und Mensch* di Oldenburg interamente dedicata a Federico II;²⁴ e quello dell'esposizione allestita tra 2010 e 2011 a Mannheim e concentrata, un po' più in generale, su tutta la dinastia degli Hohenstaufen.²⁵

Federico II di Svevia, in «Iconographica. Rivista di iconografia medievale e moderna» 5 (2006), pp. 64-75; ID., *La legittimità e la sacralità imperiale di Federico II di Svevia*, in «Tabulae. Del Centro Studi Federiciani» 18 (2006), pp. 127-169; ID., *Raffigurazioni regie ed ideologie politiche. I sovrani di Sicilia dal 1130 al 1343*, Tesi di Dottorato in Storia Medievale, tutori G. Barone e J. C. Maire Vigueur, Università degli Studi di Firenze, 2008, inedita; ID., *Caesar semper Augustus. Un aspetto dell'iconografia di Federico II di Svevia*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 3 (2008), <<http://www.mediaevalsophia.net/3-GENNAIO-GIUGNO-2008/3-gennaio-giugno-2008.html>>, pp. 142-161 (ultimo accesso: 04 Febbraio 2013); ID., *Lex animata in terris. Sulla sacralità di Federico II di Svevia*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 5 (2009), <<http://www.mediaevalsophia.net/5-GENNAIO-GIUGNO-2009/5.html>>, pp. 101-118 (ultimo accesso: 04 Febbraio 2013).

²² Mentre si scrive, ad esempio, sono usciti (ringrazio il prof. Alessandro Musco per le segnalazioni): A. CESARO, «*Machina mundi*». *Incursioni simbolico-politiche nell'arte federiciana*, Milano 2012; M. PACIFICO, *Federico II e Gerusalemme al tempo delle Crociate. Relazioni tra Cristianità e Islam nello spazio euro-mediterraneo medievale (1215-1250)*, Caltanissetta 2012.

²³ O. ZECCHINO (a cura di), *Enciclopedia fridericiana*, cit., 2 voll. In particolare si veda le seguenti voci: L. FALKENSTEIN, s. v. *Aquisgrana*, vol. I, pp. 61-63; L. TRAVAINI, s. v. *Augustale*, vol. I, pp. 131-133; L. DEROSA, s. v. *Bitonto, Cattedrale di*, vol. I, pp. 176-180; M. D'ONOFRIO, s. v. *Capua, porta di*, vol. I, pp. 229-236; M. DI BERARDO, s. v. *Glittica*, vol. I, pp. 771-775; F. GANDOLFO, s. v. *Iconografia*, vol. II, pp. 21-28; V. PACE - G. POLLIO, s. v. *Miniatura*, vol. II, pp. 331-336; G. POLLIO, s. v. *Oreficeria*, vol. II, pp. 419-423; V. PACE, s. v. *Pittura*, vol. II, pp. 523-527.

²⁴ M. FANSA - K. ERMETE (a cura di), *Kaiser Friedrich II. (1194-1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums, Catalogo della Mostra del Landesmuseum für Natur und Mensch, Oldenburg, 10 febbraio - 15 giugno 2008*, Mainz am Rhein 2008. Il volume è suddiviso in una prima parte composta da una serie di saggi che trattano vari aspetti della figura di Federico II ed in una seconda dove sono descritti i singoli pezzi esposti nella mostra.

²⁵ A. WIECZOREK - B. SCHNEIDMÜLLER - S. WEINFURTER (a cura di), *Die Staufer und Italien. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa, Catalogo della Mostra, Mannheim, 19 settembre 2010 - 2 febbraio 2011*, 2 voll., Darmstadt 2010. Il primo volume è tutto dedicato a saggi che approfondiscono vari argomenti relativamente alla dinastia sveva (in particolare vogliamo ricordare U.

Oltre a questi vale certamente la pena di ricordare anche gli atti di tre recenti incontri internazionale dedicati all'età sveva e molto utili relativamente alle ultime novità storiografiche in merito alle raffigurazioni federiciane: quello riunitosi nel 2008 a Mannheim proprio in vista della preparazione della suddetta mostra;²⁶ quello svoltosi nel 2009 a Bari interamente dedicato alla monetazione sveva;²⁷ e le XIX Giornate Normanno-Sveve tenutesi nel 2010 a Bari che, nonostante si siano focalizzate su Corrado IV, Manfredi e Corradino, presentarono un paio di interventi che offrivano una rilettura di alcune raffigurazioni dell'imperatore.²⁸

Nello specifico dell'interpretazione simbolica dell'iconografia di Federico II sarà utile, infine, ricordare la conferenza tenutasi a Mainz nel 2009 che, sebbene si sia dedicata ai suoi predecessori, nel saggio di Jan Keupp presentava alcune considerazioni a proposito delle vesti del corredo cerimoniale imperiale che possiamo ritrovare rappresentate anche nelle immagini del *puer Apuliae*.²⁹

Comunque, anche alla luce di questa nuova produzione storiografica, rimangono ancora dell'idea che niente può farci seriamente propendere verso un'identificazione divina, cristica o sacerdotale da parte di Federico II. Manca, infatti, qualsiasi esplicito riferimento in questo senso e che possa essere considerato determinante per una tale interpretazione e, inoltre, si tenga presente come in realtà si sia all'interno di un contesto iconografico generalmente indirizzato verso un tutt'altro tipo di messaggio. Il reale o presunto utilizzo di alcune vesti e simboli del potere che più o meno esplicita-

NILGEN, *Staufische Bildpropaganda: Legitimation und Selbstverständnis im Wandel*, vol. I, pp. 86-96) mentre il secondo è composto da tutte le schede relative ai manufatti della mostra.

²⁶ B. SCHNEIDMÜLLER – S. WEINFURTER – A. WIECZOREK (a cura di), *Verwandlungen des Staufferreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa*, Atti del Convegno Internazionale, Mannheim, 30 ottobre - 01 novembre 2008, Darmstadt 2010. In particolare, tra i vari saggi, ci preme ricordare I. S. WEBER, *Staufische Gemmen? Forschungsgeschichte, Quellen, Material, Technik und Ikonographie*, pp. 308-320; P. C. CLAUSSEN, *Stauferbilder – Bildnisse der Staufer*, pp. 350-376.

²⁷ *Le monete della Peucezia. La monetazione sveva nel regno di Sicilia*, Atti del II Congresso Nazionale di Numismatica, Bari, 13-14 novembre 2009, Bari 2010. In particolare si segnalano i seguenti saggi: F. PUNZI, *L'augustale*, pp. 189-209; G. COLUCCI, *Denari e frazioni di Federico II Hohenstaufen nel Regno di Sicilia*, pp. 223-262; M. CHIMENTI, *Le monete sveve delle zecche d'Italia extra regnum*, pp. 271-298; M. MATZKE, *Le monete tedesche dei re di Sicilia*, pp. 299-314; L. TRAVAINI, *La monetazione sveva nel Regno di Sicilia*, pp. 325-330.

²⁸ P. CORDASCO - M. A. SICILIANI (a cura di), *Eclisse di un regno. L'ultima età sveva (1251-1268)*, Atti delle XIX Giornate normanno-sveve, Bari, 12-15 ottobre 2010, Bari 2012. I due saggi a cui si è fatto accenno sono: L. DEROSA, *Federico dopo Federico. La committenza manfrediana e alcune note sul busto di Barletta*, pp. 341-382; L. SPECIALE, *Nell'ombra di Federico. Manfredi e i suoi libri*, pp. 305-340. Su questo convegno si può anche vedere: Cronaca di *Eclisse di un regno. L'ultima età sveva (1251-1268)*, XIX giornate normanno-sveve, Bari, 12-15 ottobre 2010, in «Rassegna Storica Salernitana», n.s., 28/55 (2011), pp. 269-276.

²⁹ J. KEUPP, *Das Kaisertum steckt im Detail. Imperiale Kleiderformen im 12. Jahrhundert*, in S. BURKHARDT - T. METZ - B. SCHNEIDMÜLLER - S. WEINFURTER (a cura di), *Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis*, Atti della Conferenza Internazionale, Mainz, 2009, Regensburg 2010, pp. 361-382. A tal proposito si veda anche: J. KEUPP - P. POHLIT - H. REITHER - K. SCHÖBER - S. WEINFURTER (a cura di), „...die keyserlichen zeychen...”. *Die Reichskleinodien. Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches*, Regensburg 2009.

mente si rifanno a una tradizione sacerdotale; di un'iconografia che in qualche modo richiama il linguaggio figurativo delle antiche divinità pagane o dell'immagine del Cristo Pantocratore; di quella simbologia rappresentativa della sacralità stessa dell'impero; di quegli elementi iconici che, piuttosto vagamente, si ascrivano antropologicamente alla sfera sacrale ecc. ecc. non costituiscono, in tal senso, che delle alquanto vaghe e generiche allusioni che non vengono mai realmente estrapolate in maniera chiara e precisa, e niente ci autorizza a farlo senza rischiare di forzarne il senso originario.

A questo punto riteniamo che sia il caso di proseguire la ricerca verificando quanto espliciti e diretti riferimenti in tal senso siano effettivamente espressi in quei documenti scritti che generalmente vengono citati come prove inconfutabili di tali interpretazioni. Ovviamente volendo ricostruire il punto di vista ufficiale dell'imperatore non terremo di conto (come invece è stata spesso fatto) di quelle fonti prodotte in contesti spaziali e temporali diversi rispetto alla corte dello Svevo. Fuorviante (a maggior ragione per una figura come quella dello *Stupor mundi* il cui mito si propagò già durante gli anni della sua vita) sarebbe, infatti, prendere in esame testimonianze realizzate, secondo loro specifiche motivazioni e intenti, ad esempio in ambiti quali quello papale o comunale o in età posteriori alla vita di Federico II stesso. In egual modo dovremmo escludere anche tutta una serie di opere che, nonostante siano state prodotte all'interno dell'*entourage* dello Svevo e a sua celebrazione, presentano un carattere per così dire 'privato' e quelle di cui non sappiamo in quali circostanze, per quali fini e su commissione di chi furono realizzate e, in definitiva, se ricevettero o meno una qualche valenza di ufficialità da parte dell'imperatore.

Infine un'ultima considerazione di metodo. L'impressione è che la storiografia (spesso attraverso tutta una serie di arbitrarie ricostruzioni assolutamente coerenti dal punto di vista logico ma la cui veridicità non è chiaramente verificabile nelle fonti e che, quindi, non sono necessariamente rispondenti alle intenzioni dell'autore) abbia teso ad accentuare troppo, a prescindere dal suo reale valore e significato all'interno del testo, certi aspetti della sacralità di Federico II. A nostro avviso, per non rischiare di forzare il messaggio originario entro schemi preconcepi e anacronistici, l'argomento andrebbe rivalutato sulla base dei soli riferimenti assolutamente espliciti che in tal senso sono rinvenibili nei nostri documenti.

«Davide è un lemma pieno di lessemi... Vale a dire, "Davide" e "olio" non si attraggono reciprocamente, ma soltanto se si sceglie di farlo».³⁰ Portando ad assunto metodologico questa affermazione di Glauco Maria Cantarella, quello che vogliamo dire è che di per sé l'accostamento di un re a Davide (così come a Cristo o a qualsiasi altra figura) non implica necessariamente niente di preciso: è solo il testo a chiarire a che cosa si voglia alludere esplicitando a quale aspetto della sua immagine simbolica (che per la natura stessa del simbolo è aperta a varie declinazioni)³¹ si sta facendo riferimento. Generalizzando questa tesi riteniamo, dunque, che sia necessario verifica-

³⁰ G. M. CANTARELLA, *Divagazioni preliminari*, in G. ISABELLA (a cura di), «C'era una volta un re...». *Aspetti e momenti della regalità*, Bologna 2005, pp. 9-24, qui p. 11.

³¹ ID., s. v. *Simboli*, in *Enciclopedia del Medioevo*, Milano 2007, pp. 1465-1466.

re quanto nelle nostri fonti vi sia affermato in maniera esplicita e chiaramente riconoscibile sul carattere divino, messianico, angelico e sacerdotale di Federico II ed è questo quello che qui di seguito cercheremo di fare analizzando quei documenti che, ha detti degli studiosi, riporterebbero informazioni proprio in tal senso.³²

Seguendo un ordine cronologico, iniziamo con l'enciclica *De excommunicatione sua* redatta a Capua il 6 dicembre 1227 per l'arcivescovo di Treviri.³³ Qui Federico sceglie di rispondere alle ingiuste maldicenze della Chiesa nei suoi confronti con le parole della Sacra Scrittura citando Cristo da Luc. 6, 28 (*iniuste maledicentibus scriptura clamante "benedicite maledictoribus vestris"*)³⁴ ma nonostante questo non vi si trova assolutamente nessun commento che ci possa far pensare in maniera concreta a un tentativo di identificazione cristica da parte sua. Certamente, come è normale che sia per un re medievale, Cristo è posto come modello comportamentale e ciò risulta anche perfettamente funzionale al tenore di un testo che tende a mettere in evidenza il buon comportamento dell'imperatore, la sua fede, la sua devozione e il rispetto rivolto nei confronti del romano pontefice e della Chiesa; ma non possiamo leggerci di più.

Allo stesso modo, dal fatto che nel documento il sovrano sia posto più o meno esplicitamente in relazione con Dio, non ne deriva mai una sua chiara equiparazione all'Altissimo. Né sembra proprio interpretabile in senso escatologico o messianico l'affermazione, posta in apertura di testo, *Forte nos sumus, ad quos devenerunt seculorum fines, cum non tantum in ramis, set in radicibus etiam videatur caritas refrigere*.³⁵ L'espressione serve semplicemente a rafforzare lo sdegno dell'imperatore per quanto successo, nient'altro. Si noti, infine, come tra le funzioni che l'imperatore ha ricevuto da Dio non ci siano compiti prettamente sacerdotali ma semplicemente di difesa militare della fede e dell'indipendenza della Chiesa (*apprehenderemus arma defensionis et gladium, cuius est nobis a Domino pro tuitione fidei et ecclesiastice libertatis attributa potestas*).³⁶

Proseguiamo con l'*Encyclica imperatoris* scritta a Gerusalemme il 18 marzo 1229 per papa Gregorio IX (e, in una seconda versione, per il re d'Inghilterra).³⁷ Subito dall'apertura del testo Federico inizia a lodare Dio e così facendo si pone in relazione con gli angeli ma con questo non si lascia comunque intendere che egli si vo-

³² La bibliografia relativa a tali testi è molto ampia (si pensi, solo per citare alcuni esempi classici, in particolare agli studi di O. Vehse, H. M. Schaller e W. Stürner). Qui, per praticità, ci limitiamo a rimandare ancora una volta a quanto al riguardo è citato in: W. STÜRNER, *Federico II e l'apogeo dell'impero*, cit. (Id., *Friedrich II. 1194-1250*, cit.), *passim*; e O. B. RADER, *Friedrich II*, cit., *passim*.

³³ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum (1198-1272)*, ed. a cura di L. Weiland, in «*Monumenta Germaniae Historica*», «*Legum Sectio IV*», Hannoverae 1896, vol. II, documento n. 116, del 6 dicembre 1227, pp. 148-156.

³⁴ Ivi, p. 154, rr. 35-36.

³⁵ Ivi, p. 148, rr. 37-38.

³⁶ Ivi, p. 149, rr. 7-9. Ma espressione analoga anche ai rr. 3-4.

³⁷ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, cit., documento n. 122, del 18 marzo 1229, pp. 162-167.

lesse identificare con uno di loro (*Laudemus et nos ipsum quem laudant angeli*).³⁸ Proseguendo, possiamo notare che per tutto il testo l'imperatore, ancora una volta, si pone in connessione più o meno esplicita con Dio ma, anche in questo caso, senza mai parlare di una presunta identificazione con la divinità. Si tenga presente come tutto il documento sia in realtà incentrato sulla celebrazione dell'Onnipotente grazie al quale è stata liberata Gerusalemme dagli infedeli mentre Federico resta sempre in secondo piano come suo semplice strumento.

Proprio in questo senso va letta anche la citazione della frase, tratta da Luca 2, 14, con cui gli angeli annunciavano ai pastori la nascita del Signore. Infatti il collegamento tra il giorno della liberazione del Sacro Sepolcro e quello della Natività non si esplica in un senso escatologico o messianico né nella cristomimesi del sovrano ma nella glorificazione di Dio e nella pace per gli uomini (*Vere nunc igitur nobis omnibus illuxisse visa est dies illa in qua angeli cecinerunt: "Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone voluntatis"*).³⁹

Infine (ma solo nella versione per il re d'Inghilterra) a Federico piace ricordare che è stato innalzato da Dio nella casata di Davide (*et erexit nobis cornu salutis in domo David pueri sui*)⁴⁰ e, effettivamente, come re di Gerusalemme l'imperatore era in qualche modo diventato successore del re biblico (uno dei principali modelli di riferimento per il re nel Medioevo). Si noti, però, come all'interno del testo non risulti per il sovrano nessuna considerazione in merito a una possibile interpretazione in chiave cristomimetica o sacerdotale della suddetta allusione davidica.

Continuiamo con il *Liber Constitutionum* (comunemente conosciuto con il nome di *Liber Augustalis*) emanato a Melfi nell'agosto del 1231.⁴¹ Anche qui l'imperatore è spesso posto in relazione, anche piuttosto esplicita, con Dio. Nel proemio, ad esempio, si afferma che è Questi ad averlo innalzato sul trono imperiale (*ad imperii Romani fastigia et aliorum regnorum insignia sola divine potentie dextera preter spem hominum sublimavit*)⁴² e che, più in generale, la stessa istituzione regia fu creata proprio dalla divina Provvidenza (*divine provisionis instinctu principis gentium sunt creati*).⁴³ Nonostante questo, però, niente nel testo fa indurre chiaramente a ritenere che Federico II volesse identificarsi con l'Altissimo o assimilarsi alla figura del Cristo. E si noti, inoltre, che a essere stata formata, secondo le sue stesse parole, a immagine e figura di Dio è la creatura umana in generale prima del peccato originale e non quella particolare dello Svevo (*creaturarum dignissimam ad ymaginem propriam effigiemque formatam, quem paulo minus minuerat ab angelis*).⁴⁴

³⁸ Ivi, p. 163, rr. 20-21.

³⁹ Ivi, p. 166, rr. 4-6.

⁴⁰ Ivi, p. 166, rr. 35-36.

⁴¹ *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, ed. a cura di W. Stürner, «Monumenta Germaniae Historica», «Legum Sectio IV», «Constitutiones et acta publica imperatorum et regum», Hannoverae 1996, vol. II, Suppl.

⁴² Ivi, *Prooemium*, p. 147, rr. 12-13.

⁴³ Ivi, *Prooemium*, p. 147, rr. 1-2.

⁴⁴ Ivi, *Prooemium*, p. 146, rr. 2-3.

Anche l'eventualità che il sovrano si volesse rappresentare come un *rex et sacerdos* resta preclusa dal fatto che, tra le varie funzioni attribuite dalla divina Provvidenza ai re, relativamente all'ambito ecclesiastico si ricorda esclusivamente la difesa materiale della Chiesa (*ut ipsam ab hostium publicorum incurisibus gladii materialis potentia tueantur*).⁴⁵

Allo stesso modo, ad esempio, nella seconda delle leggi contro l'usura l'imperatore sostiene che l'impulso a procedere contro tale reato lo ha ricevuto dal Cielo e che, con questo ordinamento, al castigo divino si unisce anche l'azione imperiale (*imperialis celsitudinis motum, quem nos etiam ex arbitrio celesti suscepimus, divine coniungimus ultioni*).⁴⁶ La stessa idea che in materia giuridica e giudiziaria il sovrano sia ispirato da Dio la ritroviamo anche nella legge contro la violenza alle donne (*ex sententia motus nostri, quam de manu celesti sumpserimus*).⁴⁷ Si noti, però, come in entrambi i casi, nonostante lo stretto legame che si viene a proporre tra regnate e divinità, non è aggiunta nessuna considerazione che possa farci propendere per un'interpretazione in senso estremo di tale relazione.

Infine, se nelle disposizioni I 73.1 e III 94 si allude a un "re nuovo" (*ut in novi regis victoria novella iustitie propago consurgat*;⁴⁸ e *ut in novi regis victoriam novella iustitie propago consurgat*),⁴⁹ proprio niente, in assenza di ulteriori chiarimenti all'interno del testo, ci induce a ritenere che Federico si identificasse, in chiave escatologica e messianica, con l'imperatore degli ultimi tempi o con quella "nuova guida" che, secondo la tradizione gioachimita, avrebbe dovuto rinnovare la cristianità prima dell'arrivo dell'Anticristo.

In un diploma imperiale emanato nell'aprile del 1232 Federico apostrofa la propria maestà come quella *que est lex animata in terris et a qua iura civilia oriuntur*,⁵⁰ ma sulla base di questa sola espressione come possiamo identificare lo Svevo con un inviato divino di natura assimilabile a quella degli angeli?

E se in una lettera del febbraio/marzo 1235 ai cittadini di Worms si evoca la figura del predecessore Davide (*Noster quoque predecessor David, rex inclytus Israel*)⁵¹ non è certo per sottolineare il carattere sacerdotale o cristico dell'imperatore, ma semplicemente perché il tentativo d'usurpazione del trono da parte di Assalonne nei confronti del padre rispecchia perfettamente la contemporanea situazione politica che vede Enrico ribelle all'autorità di Federico e gli sviluppi della vicenda biblica costi-

⁴⁵ Ivi, *Prooemium*, p. 147, rr. 8-9.

⁴⁶ Ivi, I 6.2, p. 156, rr. 1-2.

⁴⁷ Ivi, I 22.2, p. 176, rr. 11-12.

⁴⁸ Ivi, I 73.1, p. 244, rr. 1-3.

⁴⁹ Ivi, III, 94, p. 453, rr. 1-2.

⁵⁰ *Acta Imperii selecta. Urkunden deutscher Könige und Kaiser*, ed. a cura di J. F. Böhmer, Innsbruck 1870, documento n. 299, dell'aprile 1232, pp. 263-264, qui p. 264, rr. 2-3.

⁵¹ *Historia diplomatica Friderici Secundi. Sive Constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum eius. Accedunt Epistolae Papatum et documenta varia*, ed. a cura di J. L. A. Huillard-Bréholles, Paris 1852-1861 (rist. anast. Torino 1963), vol. IV, 1, documento del febbraio-marzo 1235, pp. 527-530, qui p. 528, r. 1.

tuiscono un esempio assolutamente funzionale alle aspettative dell'imperatore nei confronti degli abitanti della cittadina tedesca.

Allo stesso modo se, nella lettera scritta dopo il 17 maggio 1236 al frate minore Elia per la traslazione di Elisabetta di Turingia, a Federico piace ricordare le origini regali della santa rallegrandosi che anche Cristo stesso fosse disceso dalla stirpe regia di Davide e che solo ai nobili fosse permesso di maneggiare l'Arca dell'Alleanza (*Nam et salvatorem nostrum Iesum Nasarenum de regia stirpe Davidica processisse gaudemus et arcam federis solo tactu nobilium pertractari veteris testamenti tabule protestantur*),⁵² il tutto è inserito in un contesto completamente caratterizzato in chiave devozionale che non lascia esplicitamente spazio alla celebrazione né dell'imperatore in generale né, tanto meno, del suo presunto carattere sacerdotale o cristico.

Ancora, se nell'epistola indirizzata nel febbraio 1237 al papa, Federico afferma che l'autorità divina innalza l'impero attraverso gli sforzi da lui compiuti (*Quod enim sollicitudinis nostre laboribus suum divina potentia diebus nostris axaltat imperium*),⁵³ ciò non è perché l'imperatore si considera una sola cosa con la divinità ma, al contrario, perché egli, umilmente, si ritiene un semplice strumento dell'Onnipotente. Si noti, inoltre, come per l'ennesima volta al sovrano non è affidata alcuna funzione prettamente spirituale all'interno della Chiesa ma solamente l'innalzamento del culto e l'amministrazione della difesa (*cultus extollitur et defensio procuratur*)⁵⁴ della fede cristiana.

Passiamo, adesso, all'enciclica *Collegerunt pontifices* dell'aprile 1239.⁵⁵ Il testo si apre evocando (Mt 26, 3) i sacerdoti e i farisei che si riuniscono per congiurare contro Gesù (*Collegerunt pontifices et pharisei consilium in unum*)⁵⁶ ma più che a un'identificazione tra re e Messia (che non trova esplicito riscontro nel documento) tale *incipit* sembra essere, invece, più funzionale all'immagine spietata e crudele che nelle pagine successive si dà del pontefice.

Proseguendo la lettera è infarcita di citazioni bibliche e frasi tratte direttamente dall'insegnamento del Cristo che Federico fa proprie (*Dic, rogo, quid resurgens a mortuis dixit primo discipulis ille magister omnium magistrorum...;*⁵⁷ *sicut eterni Regis Filius dixit Petro...*).⁵⁸ Con questo, però, non sembra proprio che si voglia proporre un particolare nesso tra imperatore e Salvatore. Semplicemente, il modello del Cristo costituirà, in genere, un riferimento importante per il re medievale (sia in quanto tale che come fedele cristiano) e per di più, qui, il tutto appare perfettamente

⁵² *Acta Imperii inedita saeculi XIII et XIV*, ed. a cura di E. Winkelmann, Innsbruck 1880-1885, vol. I, documento n. 338, post 17 maggio 1236, pp. 299-300, qui p. 299, rr. 38-40.

⁵³ *Acta Imperii inedita*, cit., vol. II, documento n. 25, del febbraio 1237, pp. 23-24, qui p. 24, rr. 28-29.

⁵⁴ Ivi, p. 24, rr. 33-34.

⁵⁵ *Historia diplomatia Friderici Secundi*, cit., vol. V, 1, documento dell'aprile 1239, pp. 308-312.

⁵⁶ Ivi, p. 309, r. 10.

⁵⁷ Ivi, p. 310, rr. 5-6.

⁵⁸ Ivi, p. 312, rr. 25-26.

funzionale alla suddetta immagine negativa che del papa si vuole dare: un pontefice, secondo le argomentazioni dello Svevo, crudele, avido e disinteressato al bene della Chiesa che ha ormai abbandonato gli esempi di coloro che rappresenta sulla terra (Pietro e Cristo). Si noti, inoltre, come sia nei riguardi del papa che spesso viene attribuito (anche se polemicamente) il titolo di *Christi vicarius*⁵⁹ mentre, al contrario, mai verso l'imperatore. Relativamente a quest'ultimo, in pratica, ci si limita a ricordare semplicemente la provenienza divina del potere e la sua funzione di difensore della Chiesa.

Nel riferimento al principe romano come Re dei re e unica possibilità di riscossa per la città di Gerusalemme che languisce, disperata, in mano agli infedeli (*assidue Regem regum romanum expectans principem, captivitatis sue fiduciam, et sui exterminii redemptorem*)⁶⁰ si potrebbe vedere un'allusione a un possibile carattere messianico di Federico, ma in realtà questo non viene perfettamente esplicitato nel testo e si inserisce in un contesto in cui niente sembra indirizzare in tal senso. Si noti, inoltre, come l'imperatore, in quanto tale, effettivamente rappresenti il Re di tutti gli altri re e che il termine *redemptor* non necessariamente sia da interpretarsi in chiave critica ma anche, più semplicemente, con riferimento a colui che riscatta qualcuno o qualcosa da una schiavitù. Se, poco dopo, si menziona Costantino, ciò non è assolutamente perché si vuole celebrare lo Svevo come *rex et sacerdos* o *alter Christus*; così come il ricordare che opporsi all'autorità regia corrisponde a contraddire il potere divino non può certamente bastare a identificare Federico con Dio; né nessun elemento ci induce a esplicitare in senso escatologico, messianico o sacerdotale la figura simbolica del leone che, in chiusura, minaccia di abbattersi contro la superbia papale.

Tocca ora a cinque *mandata* dell'agosto del 1239 destinati da Federico alle città della marca di Ancona e del ducato di Spoleto.⁶¹ In questi niente esprime apertamente un chiaro intento da parte imperiale di attribuirsi un carattere divino, cristico o sacerdotale. Solo nel quinto, lo Svevo celebra la sua città natale (Jesi) definendola *Bethleem*. La scelta di un tale paragone potrebbe apparire come un manifesto tentativo di identificarsi con la figura del Cristo. Ma, a parte il fatto che il tema principale del testo non è tanto la glorificazione del re quanto quella della stessa città marchigiana e del particolare legame che al sovrano l'univa, singolare risulta che da tale evocazione non si prendano le mosse per sviscerare l'argomento messianico ma, in realtà, per celebrare la dimensione imperiale del potere fridericiano: *et Bethleem nostra terra Cesaris et origo...*⁶² *Ex te enim dux exiit, Romani princeps imperii qui populum tuum reget et proteget.*⁶³ Ancora una volta, dunque, il modello del Cristo gioca un ruolo privilegiato nel modo di rappresentare il monarca medievale ma senza per questo conferire particolari caratteristiche messianiche alla sua figura.

⁵⁹ Ivi, p. 310, r. 3; e ancora, ad es., p. 310, rr. 12-15; p. 312, r. 5.

⁶⁰ Ivi, p. 312, rr. 11-13.

⁶¹ Ivi, vol. V, 1, documenti dell'agosto 1239, pp. 374-378 (= *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, cit., documenti nn. 219-221, pp. 304-305).

⁶² Ivi, p. 378, rr. 14-15.

⁶³ Ivi, p. 378, rr. 16-17.

Allo stesso modo l'attribuzione dell'appellativo di *diva*⁶⁴ alla madre Costanza sembrerebbe rientrare perfettamente nella ripresa medievale dell'antica tradizione imperiale che conferiva tale titolo agli imperatori defunti. Semmai, è di particolare interesse che nella *Promulgatio capitanei generalis Tusciae* del gennaio 1240 Federico, lui stesso vivente, definisca la sua coscienza divina (*diva mens nostra*).⁶⁵ L'utilizzo di questo termine, però, non necessariamente comporta l'identificazione di Federico con una divinità. Esso, infatti, può più semplicemente esprimere una generica sacralità dovuta alla relazione intercorrente tra il re e l'ambito di Dio (cioè quello *divino* per l'appunto) e alludere, come già avvenuto in precedenza, al fatto che in materia giuridica e giudiziaria l'imperatore è divinamente ispirato. Ciò, tra l'altro, rientrerebbe perfettamente nel contesto del documento che proprio ad aspetti dell'amministrazione della pace e della giustizia è dedicato. Si noti inoltre che il riferimento, in apertura di testo, alla provenienza divina del potere (*In imperiali solio constituti, quod ex celesti dispensatione feliciter optinemus...*)⁶⁶ inserisce tutto il discorso entro i binari del monoteismo cristiano che fa escludere la possibilità di una divinizzazione del sovrano.

Possiamo proseguire con tre *mandata* dell'inizio del gennaio 1240 indirizzati da Federico rispettivamente agli abitanti di Foligno, Viterbo e di Tivoli,⁶⁷ ma anche qui non è riscontrabile niente di esplicito in tal senso e, francamente, il fatto che nel secondo si citi, nell'esortare i cittadini di Viterbo ad accogliere l'imperatore, il versetto che annuncia la venuta del Cristo (Mt, 3, 3) ci sembra, per quanto fin qui già evidenziato, poco significativo in assenza di ulteriori delucidazioni. Senza contare che, anche in questo caso, quello su cui si pone l'accento non è tanto il carattere messianico dello Svevo quanto quello imperial-cesareo: *parate viam domini, rectas facite semitas ejus, tollite seras portarum vestrarum, ut Cesar vester rebellibus terribilis et vobis veniat mansuetus*.⁶⁸

Lo stesso ci sentiamo di poter dire in merito al fatto che, in apertura della lettera scritta nel giugno 1240 al figlio Corrado, Federico evocò, accingendosi a descrivere il comportamento assunto dal papa nei suoi confronti, la figura del Cristo: *Etsi pontifices et Pharisei nequaquam adversus Dominum Christum consilium collegissent....*⁶⁹ Infatti, tale rimando rimane alquanto vago e non viene assolutamente esplicitato nel proseguo del testo. Si noti, inoltre, che se lo stesso pontefice è definito *blasphemus* ciò non è necessariamente perché lo Svevo si identifichi col Messia ma più verosimilmente perché, per la concezione fridericiana del potere, opponendosi

⁶⁴ Ivi, p. 378, r. 12.

⁶⁵ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, cit., documento n. 223, del gennaio 1240, pp. 306-307, qui p. 307, r. 9.

⁶⁶ Ivi, p. 306, r. 35.

⁶⁷ *Historia diplomatica Friderici Secundi*, cit., vol. V, 2, documenti del gennaio 1240, pp. 662-666.

⁶⁸ Ivi, p. 665, rr. 6-8.

⁶⁹ Ivi, vol. V, 2, documento del giugno 1240, pp. 1003-1004, qui, p. 1003, rr. 13-15.

all'istituzione imperiale e al suo rappresentante egli si pone in contrasto con il volere di Dio.

Proseguendo nella nostra rassegna possiamo evidenziare che, a differenza di quanto è stato sostenuto, non si rinviene alcun esplicito riferimento al presunto carattere divino, messianico, angelico o sacerdotale di Federico nella *Encyclica contra Tartaros* (redatta il 20 giugno 1241);⁷⁰ nella lettera indirizzata da Federico al re di Francia Luigi IX (settembre 1241);⁷¹ o in quella inviata ai senatori e al popolo romano (dicembre 1243).⁷² E se in quest'ultima si celebra lo Svevo come il signore di tutto il mondo e persino degli elementi naturali, non per questo se ne deduce qualcosa di più specifico in merito alla sua sacralità e, inoltre, il tutto è inserito nel contesto del monoteismo cristiano che fa escludere l'eventualità che il re si volesse identificare con una divinità.

Ancora, niente in tal senso è limpidamente riscontrabile, anche stando a quanto precedentemente sostenuto in merito al valore del termine *divinus*, nell'epistola mandata al figlio Corrado IV nel 1244;⁷³ né, seguendo l'approccio metodologico che ci siamo posti, nella *Encyclica contra depositionis sententiam* del luglio-settembre 1245 (dalla quale, tra l'altro, si può dedurre con chiarezza come Federico non si attribuisca alcuna competenza di tipo spirituale).⁷⁴

Infine, anche analizzando la lettera del 21 luglio 1246 con la quale l'imperatore annuncia ad Alfonso, figlio del re di Castiglia, la cattura e l'esecuzione di alcuni cospiratori, il quadro fin qui delineato non trova variazioni;⁷⁵ e se nel proclama relativo alla punizione Federico è definito *factorem et plasmatores* dei ribelli è presumibilmente perché era stato lui stesso ad aver fatto la loro fortuna ponendoli al servizio imperiale.⁷⁶

Passiamo adesso alla lettera scritta da Federico a tutti i principi della cristianità nel marzo 1249.⁷⁷ Anche qui non sembra proprio essere presente alcun esplicito intento d'identificazione col Cristo. Infatti, anche se in apertura del testo si afferma di ritenere che il mondo sia ormai prossimo alla fine (*mundum ex hiis que accidunt fore non ambigimus in extremis*)⁷⁸ da ciò non si prende assolutamente spunto (così come dalla riforma della Chiesa promessa in chiusura) per far vertere il discorso verso un

⁷⁰ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, cit., documento n. 235, del 20 giugno 1241, pp. 322-325.

⁷¹ *Historia diplomatica Friderici Secundi*, cit., vol. VI, 1, documento del settembre 1241, pp. 1-3.

⁷² Ivi, vol. VI, 1, documento del dicembre 1243, pp. 145-146.

⁷³ Ivi, vol. VI, 1, documento del 1244, pp. 245-246.

⁷⁴ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, cit., documento n. 262, del luglio-settembre 1245, pp. 360-366.

⁷⁵ *Historia diplomatica Friderici Secundi*, cit., vol. VI, 1, documento del 21 luglio 1246, pp. 438-440. Preferendo questa per il maggiore carattere ufficiale rispetto a quella, composta nella stessa occasione, del maestro Terrisio di Atina per il conte Raimondo di Tolosa (*Acta Imperii inedita*, cit., vol. I, documento n. 725, del luglio 1246, pp. 570-572).

⁷⁶ *Historia diplomatica Friderici Secundi*, cit., vol. VI, 1, documento della fine di luglio 1246, pp. 440-441, qui p. 441, rr. 6-7.

⁷⁷ Ivi, vol. VI, 2, documento del marzo 1249, pp. 705-707.

⁷⁸ Ivi, p. 705, r. 24.

senso messianico o escatologico. D'altro canto, non è senz'altro pensabile d'interpretare in chiave cristomimetica l'espressione *a nobis transiit calix ille quin ejus amaritudinem biberemus*⁷⁹ con cui Federico si compiace di aver evitato la morte per avvelenamento da un farmaco propinatogli dal suo medico.

Per di più, anche l'eventualità che lo Svevo si volesse identificare con un sacerdote è del tutto da escludere per il semplice fatto che, ancora una volta, dal testo ben si desume come egli attribuisse al potere imperiale l'autorità sulla sola sfera temporale. E se egli conclude il suo messaggio promettendo, in quanto perfettamente conforme alle competenze del suo stesso ufficio, un personale intervento del sovrano per la riforma della Chiesa, esso, come si può notare, non comporta alcuna intromissione sul piano degli aspetti più prettamente spirituali ma si limita al consolidamento degli ecclesiastici più degni: *sacrosantam Ecclesiam matrem nostram dignioribus fulciendo rectoribus, prout ad nostrum spectat officium et affectibus sinceris intendimus, ad honorem divinum in melius reformemus*.⁸⁰

Concludiamo, infine, con l'epistola inviata al re di Francia tra il marzo e l'aprile del 1249.⁸¹ Qui Federico, lamentandosi del comportamento del papa nei suoi confronti, si paragona al Cristo crocifisso per una seconda volta: *dum translato quasi vivifice crucis mysterio de partibus transmarinis in regnum, tanquam iterum in Apulia crucifixus sit Christus*.⁸² Dunque ancora una volta ci troviamo di fronte all'utilizzo da parte regia del modello del Redentore. Ma se l'esempio, senza dubbio, è alquanto forte, ciò sembrerebbe più indirizzato alla messa in evidenza della perfidia del pontefice di contro alla cristica innocenza dell'imperatore vittima di una palese ingiustizia che all'esaltazione del sovrano come una sorta di Messia o di figlio di Dio disceso sulla terra (argomento, tra l'altro, per niente trattato all'interno del testo). In definitiva, considerando che anche nel resto del documento non è rinvenibile niente di esplicito in tal senso, perfino qui siamo per l'ennesima volta entro quegli schemi rappresentativi che abbiamo già precedentemente incontrato.

Terminata la rassegna delle nostre fonti è giunto a questo punto il momento di trarre qualche conclusione. A quanto pare, nella rappresentazione ufficiale che Federico dà di sé non si fa mai esplicito ricorso al concetto dell'identificazione tra il re e un dio, il Cristo, un angelo o un sacerdote. In questo egli, per certi versi, sembra alla fin fine uniformarsi, così come abbiamo già avuto modo di mettere in evidenza, agli schemi raffigurativi adottati dai predecessori normanni⁸³ e che, a quanto parrebbe,

⁷⁹ Ivi, p. 706, r. 22.

⁸⁰ Ivi, p. 707, rr. 30-33.

⁸¹ Ivi, vol. VI, 2, documento del marzo/aprile 1249, pp. 710-713.

⁸² Ivi, p. 711, rr. 14-16.

⁸³ M. VAGNONI, *Evocazioni davidiche nella regalità di Guglielmo II di Sicilia*, in A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - U. PAOLI - P. PIATTI (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano 2012, pp. 771-788; ID., *Le rappresentazioni del potere. La sacralità regia dei Normanni di Sicilia: un mito?*, pref. di J. M. Martin, Bari 2012; ID., *Rex et sacerdos e christomimetes. Alcune considerazioni sulla sacralità dei re normanni di Sicilia*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali» 12 (2012), <<http://www.mediaevalsophia.net/12-LUGLIO-DICEMBRE-2012/12.html>>.

troveranno seguito anche nei successori angioini.⁸⁴ I concetti di re *imago Dei*, *christomimetes* e *rex et sacerdos* sembrano risultare, in definitiva, inadeguati anche per l'immaginario imperatore svevo e più in generale non parrebbero proprio appartenere, nonostante quanto spesso sostenuto, agli schemi rappresentativi dei sovrani del regno di Sicilia.

Certo sarebbe interessante verificare se riferimenti del genere, al contrario, siano presenti in quelle fonti che, esulando dal punto di vista che ci siamo posti, abbiamo deciso di non analizzare e se dunque tale assenza sia da imputare a una precisa scelta regia o, più in generale, agli orizzonti culturali del sud Italia di quegli anni (se non addirittura dell'intera Europa). Ma ciò non toglie che, rivolgendo la nostra attenzione alla sola immagine ufficiale che il sovrano vuole dare di sé, essi non sembrano trovare spazio (almeno esplicitamente e nei toni generalmente proposti).

Se, d'altra parte, in alcuni casi è certamente innegabile che il Cristo è preso come modello, il tutto rimane alquanto vago e non possiamo interpretare tale relazione in chiave di una *identificazione* del re col Messia. Federico non si presenta mai esplicitamente come il Figlio di Dio e l'eventuale connessione con quest'ultimo non comporta proprio niente in tale proposito. Allo stesso modo anche i riferimenti a Davide non portano a niente di evidente in direzione della presunta regalità sacerdotale dell'imperatore, né la relazione con Dio sfocia nella divinizzazione della sua persona. In definitiva tali implicazioni, che la storiografia aveva precedentemente avanzato, sembrano risultare un po' una forzatura interpretativa che allo stato dei fatti non pare trovare esplicito riscontro nelle fonti.

Più in generale, stando così le cose, possiamo concludere che la "sacralità"⁸⁵ fridericiana (che assolutamente non è nostra intenzione negare) non sembra fare un preciso riferimento al carattere divino e messianico (così come a quello angelico e sacerdotale) dell'imperatore risultando, per così dire, piuttosto ridotta e depotenziata rispetto a quanto generalmente sostenuto. Presumibilmente non è in questo modo che egli ritiene opportuno rappresentare la sua *majestas* e, forse, anche il peso e il senso dello stesso elemento sacrale all'interno della sua regalità andrebbero rivalutati: quanto effettivamente vi si fa ricorso? Esso contribuisce realmente, secondo le già citate implicazioni ideologiche attribuite da Rudolf Otto al "sacro", ad accrescere l'autorità e la maestà del sovrano e a fare di questi un *leader*, per usare il modello

pp. 268-284 (ultimo accesso: 04 Febbraio 2013); ID., *I re normanni di Sicilia e i loro diplomi. Elementi di sacralità regia*, in E. D'ANGELO (a cura di), *Auctor et auctoritas in Latinis Medii Aevi litteris, Atti del VI Convegno dell'Internationales Mittellateiner Komitee, Napoli-Benevento, 10-14 novembre 2010*, Tarnuzze (Firenze), 2013, in corso di pubblicazione.

⁸⁴ ID., *Una nota sulla regalità sacra di Roberto d'Angiò alla luce della ricerca iconografica*, in «Archivio Storico Italiano» 167/2 (2009), pp. 253-268.

⁸⁵ Cioè quel modo, di natura prettamente intellettuale e culturale, di rappresentare il sovrano mettendolo in relazione con l'elemento divino e religioso. Per maggiori considerazioni al riguardo rimando all'introduzione di M. VAGNONI, *Le rappresentazioni del potere*, cit.; scusandoci per i frequenti rimandi ai nostri studi che sono dovuti semplicemente alla necessità di contestualizzare il presente articolo entro un lavoro di ricerca ben più ampio.

weberiano⁸⁶ e freudiano⁸⁷ che proprio in quegli stessi anni si andava teorizzando, carismatico e ipnotizzatore delle folle?

Rispondere a questi interrogativi sarebbe, però, tutt'altra storia e a noi conviene fermarsi qui. Dopotutto della rosa non ci resta che il nome.

⁸⁶ M. WEBER, *Economia e società*, ed. ital., introd. di P. Rossi, Milano 1961 (ma ed. originale Tübingen 1922).

⁸⁷ S. FREUD, *Psicologie delle masse e analisi dell'io*, ed. ital., Torino 1975 (ma ed. originale Leipzig 1921).