

anuario de estudios medievales

Volumen 46/2

julio-diciembre 2016

Barcelona (España)

ISSN: 0066-5061



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE ECONOMÍA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

“NOSTER PREDECESSOR DAVID”:
LA REGALITÀ DAVIDICA IN OCCIDENTE
TRA XII E XIII SECOLO¹

“NOSTER PREDECESSOR DAVID”:
*THE DAVIDIC KINGSHIP IN TWELFTH- AND THIRTEENTH-
CENTURY WESTERN EUROPE*

FRANCESCO D’ANGELO
Università di Roma La Sapienza

Riassunto: L’articolo è dedicato alla figura di Davide, re d’Israele, e al modo in cui, tramite il ricorso al simbolismo tipologico, egli fu evocato come modello e prefigurazione di alcuni sovrani cristiani tra XII e XIII secolo: Sverrir Sigurðarson raffigurò se stesso come il “Davide della Norvegia”; Luigi IX fu accostato a Davide per le sue virtù cristiane; per Giovanni Senzatterra il paragone doveva ricordare al re l’elettività della monarchia inglese; infine da Gerusalemme Federico II, imperatore universale e unto del Signore, si presentò al mondo come legittimo erede e successore di Davide.

Parole chiave: regalità davidica; Federico II; Luigi IX di Francia; Giovanni senza Terra; Sverrir Sigurðarson di Norvegia; simbolismo tipologico.

Abstract: This article discusses the figure of David, king of Israel, and the way in which, through the use of typological symbolism, he was summoned as a model and prefiguration for some Christian rulers in the twelfth and thirteenth centuries: Sverrir Sigurðarson portrayed himself as the “David of Norway”; Louis IX was compared to David for his Christian virtues; for John Lackland the comparison emphasized the electivity of the English monarchy; finally, Frederick II, the universal emperor and Lord’s anointed, presented himself in Jerusalem as king David’s legitimate heir and successor.

Keywords: Davidic kingship; Emperor Frederick II; Louis IX of France; John Lackland; Sverrir Sigurðarson of Norway; typological symbolism.

¹ Tutte le traduzioni sono mie. Abbreviazioni utilizzate: Ap = Apocalisse; At = Atti degli Apostoli; Is = Isaia; Lc = Luca; Mc = Marco; MGH = Monumenta Germaniae Historica; Mt = Matteo; Ps = Salmi; Reg = Libro dei Re; Rm = Lettera di san Paolo ai Romani. Per i Libri di Samuele seguò qui il testo della Vulgata, in cui i due Libri di Samuele e i successivi due Libri dei Re sono chiamati complessivamente i Quattro Libri dei Re; per i Salmi seguò la numerazione della Vulgata, nella quale il Salterio è presentato nella duplice traduzione latina dal testo greco dei Settanta e dal testo ebraico.

SOMMARIO

1. La regalità davidica tra antichità e medioevo.– 2. Tra centro e periferia: la regalità davidica in Inghilterra, Francia e Norvegia.– 3. Imperatore romano, re di Gerusalemme: la regalità davidica in Federico II.– 4. Conclusione.– 5. Bibliografia citata.

1. LA REGALITÀ DAVIDICA TRA ANTICHITÀ E MEDIOEVO

Davide, re di Giuda e Israele, è una delle figure più importanti dell'Antico Testamento. Nella Bibbia il suo regno è presentato come *il modello utopico di un regno d'Israele perfetto e unitario*²: originario di Betlemme, come il suo predecessore Saul egli era stato scelto dal profeta Samuele e aveva ricevuto l'unzione, segno dell'elezione divina (I Reg 16, 1-13); grazie alle sue straordinarie imprese belliche aveva contribuito in maniera decisiva all'espansione e al consolidamento del regno israelita, conquistando Gerusalemme, sul monte Sion, e stabilendovi la nuova capitale (II Reg 5, 6-12). A differenza di Saul, però, Davide aveva ricevuto da Dio la promessa che la sua discendenza avrebbe goduto del Suo favore in eterno: *la tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me e il tuo trono sarà reso stabile per sempre* (II Reg 7, 16)³, e dalla sua stirpe sarebbe nato il Messia atteso dagli ebrei (Is 11). È proprio a questa profezia che si richiameranno gli evangelisti Matteo e Luca, il primo iniziando il suo vangelo con una genealogia che da Davide arriva fino a Gesù (Mt 1, 1-17), il secondo inserendo dapprima l'episodio dell'annuncio, in cui l'angelo Gabriele si rivolge a Maria annunciandole così la nascita di Gesù: *sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine* (Lc 1, 32-33), quindi riportando il *Benedictus* (o *Cantico di Zaccaria*) in cui Zaccaria, padre di Giovanni Battista, profetizza la nascita di Cristo con queste parole: *Benedetto il Signore Dio d'Israele perché ha visitato e redento il suo popolo, e ha suscitato per noi un corno di salvezza nella casa di Davide suo figlio* (Lc 1, 68-69). In particolare Luca interpreta in senso messianico la discendenza davidica: l'avvento di Gesù, che come Davide è il Cristo del Signore, rappresenta il compimento delle profezie di Natan e Isaia⁴; nella cristologia lucana Gesù è il "profeta-servo", in quanto "*Signore e Cristo di Dio*" è *allo stesso tempo, come Davide, anche "servo" di Dio*⁵.

² Liverani 2004, p. 109.

³ L'intera profezia è in II Reg 7, 1-17.

⁴ Sabourin 1989, pp. 63-64. Si vedano anche le parole di un altro testo lucano, *At* 4, 25-27.

⁵ Schweizer 2000, p. 49.

A partire dal tardo impero romano, con la definitiva affermazione del cristianesimo, i sovrani e i loro *entourages* si rivolsero alla Bibbia per cercarvi dei modelli regali; tra tutti, quello che viene evocato più di frequente è proprio Davide, esempio di *buon sovrano, sempre fedele a Jahvè*⁶. Il primo a essere paragonato a lui fu l'imperatore d'Oriente Marciano, il quale al concilio di Calcedonia del 451 fu acclamato come *novus David*, mentre il primo re occidentale a ricevere questo appellativo fu il franco Clotario II, nel 626-627⁷. Dalla fine del VII secolo l'introduzione in Occidente del rito dell'unzione regale rafforzò ancora di più il legame simbolico tra i re medievali e i loro omologhi biblici, i quali erano tutti unti e consacrati: *l'esempio di David e di Salomone permetteva di restituire ai re, cristianamente, il loro carattere sacro*⁸. Ma fu soprattutto con i Carolingi che l'accostamento ai re d'Israele, e a Davide in particolare, divenne consuetudine. Fin dalla loro vittoria contro gli Arabi (732), e ancora di più dopo l'introduzione dell'unzione regale al tempo di Pipino il Breve, i Franchi avevano considerato se stessi come il “nuovo Israele”, di cui continuavano i successi nella storia, ed erano perciò destinati a rinnovare il *regnum Davidicum*⁹. Così l'*entourage* di Carlomagno si rivolgeva a lui chiamandolo Davide, mentre dal tempo di Ludovico il Pio si diffuse l'uso di presentare l'imperatore come un “nuovo Davide”: *durante la cerimonia della consacrazione, quel titolo evoca –al momento dell'unzione– l'idea di una seconda nascita, o meglio, di un secondo battesimo del sovrano*¹⁰. A partire da Ottone I, anche la dinastia sassone adottò una simbolistica che richiamava esplicitamente i re biblici, come si può vedere nella *Reichskrone* (probabilmente commissionata da Ottone I tra il 965 e il 967), sulla quale sono rappresentati Davide, Salomone ed Ezechia¹¹, e l'invocazione a Davide fu mantenuta nella formula di incoronazione dei re di Germania¹². Questo legame speciale con il figlio di Iesse non

⁶ Le Goff 2007, p. 315.

⁷ *Ibidem*, p. 316. A un altro imperatore bizantino, Eraclio, sono associati nove piatti d'argento raffiguranti storie della vita di Davide, datati al 628-629 circa e realizzati probabilmente per celebrare la vittoria del *basileus* contro i Persiani: Fobelli 1983-1984, p. 216.

⁸ Bloch 1989, p. 48; il rito dell'unzione fu introdotto per la prima volta nel regno visigoto di Spagna alla fine del VII secolo: *ibidem*, pp. 46-48, e soprattutto l'appendice III, pp. 361-374.

⁹ Kantorowicz 1958, pp. 56-58, la questione dell'elezione divina dei Franchi è stata criticamente riconsiderata da Garrison 2000, pp. 118-120.

¹⁰ Le Goff 2007, p. 317. Sul *Davidicum regnum* e la sua associazione agli imperatori medievali si veda anche Kantorowicz 2000, p. 199. Per quanto riguarda l'iconografia e le rappresentazioni di Davide come modello regale nell'alto medioevo si veda Bullough 1991, pp. 54-56; Steger 1961, pp. 121-132.

¹¹ Schramm 1963, pp. 23-25. Sulla *Reichskrone* si veda anche Alberzoni 2005, pp. 99-102.

¹² Vogel, Elze 1963-1972, vol. I, pp. 246-2.

fu esclusivo degli imperatori romano-germanici, come possiamo vedere, ad esempio, nella *Vita di Roberto il Pio*, composta dal monaco Helgaud di Fleury nel 1031-1033, poco dopo la morte del re capetingio: in essa, Davide è più volte proposto come modello di re ideale, al quale è paragonato lo stesso Roberto¹³. A tal proposito osserva Jacques Le Goff:

nel XII secolo si assiste a una ripresa dei paragoni tra re biblici e re contemporanei. Si tratta, infatti, di trovare nella storia sacra i fondamenti di una monarchia che si sta affermando in Inghilterra e in Spagna, ma ancor di più in Francia. (...) Il simbolismo tipologico, che fa corrispondere a ogni personaggio o evento del Nuovo Testamento o del mondo contemporaneo un personaggio o un evento del Vecchio Testamento che fungono da modelli, favorisce questo programma ideologico. Re e regine biblici fanno da testimoni per i re e le regine di oggi¹⁴.

2. TRA CENTRO E PERIFERIA: LA REGALITÀ DAVIDICA IN INGHILTERRA, FRANCIA E NORVEGIA

Alla fine del XII secolo questo “programma ideologico” era stato recepito anche in un regno situato all’estremo confine settentrionale della cristianità, la Norvegia: qui la regalità davidica doveva però servire a legittimare le pretese di Sverrir Sigurðarson (re dal 1177 al 1202). Sverrir, un prete originario delle isole Fær Øer, era giunto in Norvegia nel 1177 e aveva rivendicato la corona affermando di essere figlio del defunto re Sigurðr Munn (†1155). Al potere in quel momento era re Magnús Erlingsson, il quale però rifiutò di dividere il trono con il nuovo arrivato; ebbe così inizio una lunga guerra civile che terminò nel 1184 con la morte di Magnús. Dopo questa data, e fino alla fine del suo regno, Sverrir dovette affrontare numerose altre rivolte, alle quali si aggiunse il violento conflitto scoppiato con la chiesa e causato dalla volontà del re di controllare il clero norvegese, che nelle sue gerarchie più alte si era schierato fin dall’inizio con Magnús Erlingsson. Lo scontro si acui nel 1190 quando l’arcivescovo di Nidaros Eiríkr Ívarsson si rifiutò di incoronare Sverrir e fu costretto a trovare rifugio in Danimarca da dove, tra il 1191 e il 1194 e con l’autorizzazione di papa Celestino III, scomunicò il re; per tutta risposta questi, nel giugno del 1194, costrinse Nikolás Árnason, vescovo di Oslo, a consacrarlo e incoronarlo alla presenza di quei vescovi che non avevano seguito Eiríkr in esilio.

¹³ Le Goff 2007, p. 318.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 318-319.

La scomunica, rinnovata da papa Innocenzo III, rimase sul capo di Sverrir fino alla sua morte nel 1202¹⁵.

Questo è il contesto in cui venne redatta la *Sverris saga* o *Saga di Sverrir*, nel cui prologo si afferma che la prima parte, comprendente i primi cento capitoli, fu composta da un abate islandese, Karl Jónsson, sotto la supervisione, se non la dettatura vera e propria, dello stesso Sverrir: gli studiosi hanno datato la *Grýla* –così è chiamata questa parte– agli anni 1185/1188, mentre ritengono che la seconda parte sia stata terminata prima del 1230¹⁶; dunque la *Grýla* fu scritta poco dopo la morte di Magnús Erlingsson e alcuni anni prima della scomunica di Sverrir. Ciò che per noi è interessante è che da alcune allusioni presenti nella saga –nella quale, in realtà, Davide non è mai nominato– traspare l’intenzione di istituire un parallelo tra il re veterotestamentario e quello norvegese. L’allusione più esplicita è contenuta nel capitolo X, in cui si racconta il sogno che Sverrir ebbe poco dopo aver accettato di diventare il candidato dei *Birkibeinar*, una delle fazioni in lotta per il trono; nel sogno, Sverrir riceve la visita di un vecchio che si rivolge a lui in questo modo:

Hræðsk eigi þú, bróðir, friðr verði með þèr, því at ek em Samúel, Guðs spámaðr. Hefi ek ok Guðs ørendi þèr til handa at flytja”. Eftir þat tók þessi gamli maðr horn ór skreppu er hann hafði á hálsi sér, ok sýndisk honum sem krismi væri í horninu. Þá mælti sá inn gamli maðr við Sverri: “Lát mik sjá hendr þínar“, segir hann. Eftir þat þóttist hann rétta fram báðar hendr sínar til hans. Sá maðr smurði hendr hans ok mælti svá: “Helgisk ok styrkisk þessar hendr til hatrs við óvini ok mótstöðumenn sína at stjórna mǫrgum lýðum”. Síðan kyssti hann Sverri ok tók í hönd hans ina hægri ok mælti við hann: “Leitaðu nú austr ór þrǫng þinna óvina, því at þú skalt konungr vera”. Ok enn kyssti hann Sverri í annat sinn ok mælti: “Ver þú hraustr ok sterkr, því at Guð mun fulltingja þèr¹⁷.”

¹⁵ La bolla con la quale Celestino III scomunicò Sverrir non si è conservata, tuttavia Guglielmo, abate di Æbelholt, in una lettera databile al 1195 e indirizzata al papa, si riferisce a Sverrir chiamandolo “sacerdos excommunicatus” e informa il pontefice che, su ordine dello stesso Celestino, nel novembre dell’anno precedente aveva scomunicato i vescovi che avevano preso parte all’incoronazione di Sverrir: Unger, Huitfeldt 1865, nr. 4, p. 6.

¹⁶ Bagge 1996, pp. 15-16.

¹⁷ “La pace sia con te, fratello, e non avere paura, perché io sono Samuele, il profeta di Dio, e ho un messaggio di Dio per te”. Dopo questo, egli prese un corno da una bisaccia che portava attorno al collo, e a Sverrir sembrò che il corno contenesse olio sacro. Poi l’uomo parlò a Sverrir: “Mostrami le tue mani”, egli disse. Allora Sverrir ritenne opportuno protendere entrambe le mani, e il vecchio uomo le unse e poi parlò così: “Siano santificate queste mani e rese forti per sconfiggere i tuoi nemici e avversari, e per governare molti uomini”. Quindi l’uomo lo baciò, prese la mano destra di Sverrir tra le sue e gli disse: “Vai ora a est, via dalla moltitudine dei tuoi nemici, perché tu sarai re”, poi baciò di nuovo Sverrir e disse: “Sii forte e coraggioso, perché

L'episodio del profeta Samuele rivela le aspirazioni frustrate di Sverrir, al quale la chiesa rifiutò sempre l'unzione, sconfessando anche quella impartitagli nel 1194 dal vescovo di Oslo Nikolás Árnason. Il suo nemico Magnús Erlingsson, al contrario, non solo l'aveva ricevuta nel 1163/1164 per mano dell'arcivescovo di Nidaros Eysteinn Erlendsson, ma nella cosiddetta *Lettera di privilegio*, emanata in quella occasione in favore della Chiesa, aveva esplicitamente preso a modello proprio l'unzione di Davide¹⁸. La *Sverris saga*, però, reputa valide entrambe le unzioni ricevute da Sverrir (quella in sogno e quella del 1194), e di conseguenza il conflitto tra Magnús e Sverrir, due "unti del Signore", non sarebbe altro che la riproposizione del dualismo biblico tra Saul e Davide. Più avanti nella saga veniamo inoltre a sapere che, nella città di Nidaros, Sverrir aveva costruito una fortezza a cui aveva dato il nome di Sion¹⁹; ancora, nella seconda parte della saga, dopo la morte di Magnús Erlingsson, Sverrir parla ai suoi uomini e nel suo discorso esordisce con le parole del salmo 55: *Miserere mei, Deus, quoniam conculcavit me homo, tota die expugnans tribulavit me*²⁰. Questa supplica è attribuita a Davide, che l'avrebbe composta quando cadde prigioniero dei Filistei, ma Sverrir la riferisce alla sua situazione e al suo conflitto con il defunto Magnús. In generale, numerosi sono i riferimenti a quello che Sverre Bagge ha chiamato lo "schema di Davide e Golia", utilizzato per descrivere la carriera e le vittorie di Sverrir, un uomo che, nonostante le umili origini, riuscì a imporsi su un avversario più forte ottenendo il regno che gli spettava per diritto di nascita ed elezione divina²¹. Con ogni probabilità, perciò, l'impianto ideologico della *Grýla*, se non addirittura della *Sverris saga* nella sua interezza, fu espressione della volontà dello stesso Sverrir, il quale, una volta conquistato il potere ed essendo consapevole della legittimità derivante dall'elezione divina, era desideroso di presentarsi ai suoi sudditi come il "Davide della Norvegia", e compensare in questo modo il fatto di non essere stato consacrato né incoronato.

Dio ti aiuterà", *Sverris saga*, Hauksson 2007, cap. X, p. 17. Nella saga i sogni svolgono un ruolo fondamentale, poiché sono messaggi divini che hanno la funzione di presentare Sverrir come il re legittimo, scelto da Dio per regnare sulla Norvegia, Lönnroth 2006, pp. 97-110.

¹⁸ "David, quem dominus (...) de post fetantes accepit et postmodum «in» regem inunxit" ("Davide, che il Signore trasse dalle pecore e in seguito unse come re"), Vandvik 1959, núm. 9, p. 58.

¹⁹ *Sverris saga*, Hauksson 2007, cap. CVIII, p. 166.

²⁰ "Pietà di me, o Dio, perché l'uomo mi calpesta, un aggressore sempre mi opprime", *ibidem*, cap. XCIX, p. 152. Cf. Ps 55, 2: "Miserere mei, Deus, quoniam conculcavit me homo, tota die inpugnans tribulavit me", traduzione latina secondo i Settanta; "Miserere mei, Deus, quoniam conculcavit me homo, tota die pugnans tribulavit me", traduzione latina secondo il testo ebraico.

²¹ Bagge 1993, pp. 3-4.

La coppia Saul/Davide ritorna nel discorso che Matteo Paris, monaco inglese del Duecento autore dei *Chronica Maiora* (c. 1235-1259), attribuisce a Hubert Walter, arcivescovo di Canterbury, in occasione dell’incoronazione di Giovanni Senzattera (re d’Inghilterra dal 1199 al 1216). Secondo Matteo, prima di procedere all’incoronazione l’arcivescovo si rivolse al nuovo re ricordandogli che egli era stato scelto non tanto per la stretta parentela con il suo predecessore (suo fratello Riccardo I Cuor di Leone) quanto piuttosto perché era ritenuto il candidato migliore per la corona

ad exemplum et similitudinem Saul primi regis inuncti, quem praeposuit Dominus populo suo, non regis filium nec de regali stirpe procreatum; similiter post eum David Semey filium, hunc quia strenuum et aptum dignitati regiae, illum quia sanctum et humilem²².

Il messaggio dell’arcivescovo è un monito per Giovanni, al quale ricorda i due criteri fondamentali su cui si basava la monarchia cristiana: l’elezione e l’idoneità del candidato. Lo stesso Hubert Walter, interrogato sul significato di quelle parole, rispose di aver avuto il presagio che il re Giovanni avrebbe, prima o poi, gettato discredito e confusione sul regno²³. In questo caso il simbolismo tipologico non è impiegato per conferire al nuovo re un’aura di sacralità in contrapposizione a un suo avversario o predecessore, anche perché nella realtà mancava il termine di paragone negativo, un “Saul” inglese da opporre a Giovanni/Davide, dal momento che Riccardo I era stato un sovrano popolare. A rendere originale questo passo è, anzi, il fatto che Saul sia presentato come modello positivo e che lo schema basato sull’antagonismo “Saul vs Davide” sia stato sostituito da quello che potremmo definire “Saul e Davide”, con i due personaggi biblici messi uno accanto all’altro: Saul è, infatti, il primo esempio di re scelto da Dio, mentre l’unzione di Davide, secondo re d’Israele, ribadisce e conferma definitivamente il principio elettivo alla base dell’istituzione monarchica voluta da Dio.

Continuiamo questa breve rassegna di monarchi medievali con Luigi IX il Santo di Francia (re dal 1226 al 1270), cronologicamente e geograficamente più vicino a Federico II, con il quale, peraltro, intrattenne strette relazioni diplomatiche. Anche Luigi fu paragonato ai re biblici, e quindi a Davide,

²² “Ad esempio e somiglianza di Saul, primo re unto, che il Signore mise a capo del suo popolo, e che non era figlio di re né nato da una stirpe regale; dopo di lui [Dio agì] similmente con Davide, figlio di Shimei: con Saul perché era risoluto e adatto alla dignità regale, con Davide perché era santo e umile”, *Chronica Majora*, Luard 1872-1880, vol. II, pp. 454-455. Qui Iesse è insolitamente confuso con Shimei, amico di Davide menzionato in III Reg 1, 8.

²³ *Chronica Majora*, Luard 1872-1880, vol. II, p. 455.

ma nel suo caso si trattò di confronti postumi. Infatti, ad eccezione di un *ordo coronationis* risalente al regno di Luigi –in cui l'arcivescovo di Reims doveva ungere le mani del re rievocando l'unzione di Davide da parte di Samuele²⁴– pressoché tutti i riferimenti ai re d'Israele come antesignani del sovrano francese risalgono ad opere agiografiche composte a distanza di anni dalla morte del re, quando aveva già cominciato a diffondersi la sua *fama sanctitatis*, o addirittura dopo la sua canonizzazione, avvenuta nel 1297²⁵. Inoltre Jacques Le Goff ha messo in evidenza come la figura di Davide, pur spesso evocata per Luigi, dovette dividere la scena con Giosia, al quale il santo fu accostato con maggior frequenza²⁶: entrambi, infatti, sin dall'infanzia cercarono Dio con tutto il loro cuore, ed entrambi condussero *una vita santa, cristianissima e pura*²⁷. Per quanto riguarda la somiglianza con Davide, a Luigi venivano riconosciute, in particolare, alcune virtù attribuite anche al figlio di Isesse: ad esempio il quarto ufficio liturgico per la festa di san Luigi (25 agosto), di poco successivo alla canonizzazione del re, celebra Luigi *cum David, immobilis non cedit discrimini, vir in fine stabilis*²⁸. Dal canto suo, il francescano Guglielmo di Saint-Pathus, in un sermone scritto dopo il 1303, loda lo “splendor sapientie” del re, *de eo potuit dici illud secundi Regum (23, 8): “David sedens in cathedra sapientissimus princeps”*²⁹. Guglielmo continua celebrando la *sinceritas conscientie* del re:

hec sinceritas conscientie in nomine David signatur, quia David vultu desiderabilis interpretatur. Merito vultu desiderabilis iudicatur cuius conscientia sincere servatur³⁰.

L'affinità tra Luigi e Davide, dunque, è in primo luogo e soprattutto una affinità morale e spirituale, ben diversa da quella che, come vedremo, rivendicò per sé l'ultimo monarca medievale oggetto della nostra indagine, l'imperatore Federico II (re di Sicilia dal 1198 al 1250, re di Germania dal 1211, poi imperatore romano dal 1220 al 1250, e re di Gerusalemme dal 1225 al 1250).

²⁴ Le Goff 2007, p. 312.

²⁵ *Ibidem*, pp. 320-323.

²⁶ *Ibidem*, pp. 320-327.

²⁷ *Ibidem*, p. 324.

²⁸ “Come Davide, saldo, non cedette alle difficoltà, uomo costante fino alla fine”, Folz 1971, p. 36 n. 28.

²⁹ “Del quale si poteva dire quello che si dice nel secondo libro dei Re (23,8), *Davide che siede in cattedra, sapientissimo principe*”: Delaborde 1902, p. 278.

³⁰ “Questa sincerità di coscienza è impressa nel nome di Davide, perché «Davide» significa «volto desiderabile». Giustamente è giudicato «volto desiderabile» quello di colui che conserva sincera la coscienza”, *ibidem*, p. 279.

3. IMPERATORE ROMANO, RE DI GERUSALEMME: LA REGALITÀ DAVIDICA IN FEDERICO II

Potrà forse sembrare paradossale che il primo a paragonare Federico II a Davide non fu l'imperatore stesso, né alcuno del suo seguito, bensì un papa. Nell'aprile 1211, infatti, Innocenzo III scrisse ai principi tedeschi per metterli al corrente della scomunica inflitta all'imperatore Ottone IV di Brunswick, e nel motivare la sua decisione di deporre Ottone e sostenere la candidatura del giovane Federico, Innocenzo affermò:

nam Deus, qui omnia noverat antequam fierent, promoveri fecit
Saufem, statura procerum, in regem, quem ipse ipsius culpa post-
ea reprobavit et ei pium substituit iuniorem, qui regnum optinuit
et possedit; quae res instantis temporis est figura³¹.

Ritorna qui lo “schema di Saul e Davide”, che abbiamo già incontrato con Sverrir Sigurðarson. L'interpretazione più immediata di questo brano è che Saul e Davide sarebbero prefigurazioni, rispettivamente, di Ottone e Federico: come Dio ripudiò Saul e scelse al suo posto un ragazzo, Davide, perché venisse consacrato re, così Innocenzo aveva ripudiato il guelfo Ottone in favore del *puer* Federico; inoltre la netta disparità di forze messe in campo dai due contendenti, che difficilmente lasciava presagire una vittoria dello Svevo, rafforzava l'identificazione tra Federico/Davide, da una parte, e Ottone/Golia/Saul dall'altra³². In realtà le parole di Innocenzo puntano in una direzione sottilmente diversa: più che le persone di Saul e Davide –quest'ultimo mai nominato nella lettera– è l'evento in sé che prefigura i fatti riguardanti Ottone e Federico, come dice esplicitamente il pontefice (*quae res instantis temporis est figura*). Del resto lo Svevo, in quel momento, era soltanto il candidato proposto dal pontefice e non aveva ricevuto alcun tipo di investitura che potesse in qualche modo avvicinarlo a Davide: non solo non era stato consacrato né incoronato, ma non era stato ancora neanche formalmente eletto dai principi tedeschi³³. Più che presentare Federico come *novus David*, l'intenzione di Innocenzo era perciò quella di richiamarsi al precedente biblico di Saul e Davide

³¹ “Infatti Dio, che aveva conosciuto tutte le cose prima che fossero, fece sì che Saul, alto di statura, fosse innalzato a re, ma in seguito Egli lo rinnegò per le sue stesse colpe e lo sostituì con un uomo pio e più giovane, che ottenne e governò il regno; questo evento è una prefigurazione del tempo presente”, Böhmer 1870, n. 921, p. 631.

³² I paragoni tra Federico e Davide e quello tra Ottone e Golia/Saul furono ripresi da Boncompagno da Signa nell'ottavo libro della sua *Rettorica nuovissima*, composto tra il 1215 e il 1220; Boncompagno, che forse conosceva la lettera di Innocenzo III, paragona esplicitamente Federico a Davide e Ottone a “Saufem vel Goliem”, Gaudenzi 1895, p. 114.

³³ L'elezione avvenne infatti nel novembre 1211, ma si trattò, in verità, della seconda elezione per Federico, essendo decaduta quella del 1196, Houben 2013, pp. 21-22.

per legittimare davanti ai principi tedeschi la sua, grave, decisione di scomunicare, deporre e sostituire un imperatore.

Stando alle fonti di cui disponiamo, il primo vero accostamento tra Federico II e la regalità davidica è quello contenuto nell'enciclica imperiale emanata da Gerusalemme il 18 marzo 1229. In quella circostanza egli, già re di Sicilia ed imperatore, prese concretamente possesso di quel titolo e di quei diritti che considerava propri sin dalle sue nozze, nel 1225, con Iolanda (o Isabella), erede al trono di Gerusalemme. In virtù di questo matrimonio, quando nel giugno del 1228, nonostante fosse scomunicato, era salpato per la Terrasanta, il suo *status* giuridico era cambiato: *egli fu il primo sovrano occidentale che non partì soltanto come crociato verso l'oriente, ma nel contempo come re legittimo della terra da conquistare*³⁴. Una volta in Terrasanta Federico aveva avviato trattative con il sultano d'Egitto Al-Kamil, con cui intratteneva rapporti diplomatici sin dal 1226, per giungere ad una cessione pacifica della città di Gerusalemme e degli altri principali luoghi santi, ovvero Betlemme e Nazareth. La firma del trattato, ricordato come “trattato di Giaffa”, avvenne effettivamente il 18 febbraio 1229³⁵: Gerusalemme era stata liberata: l'obiettivo della crociata poteva dunque considerarsi raggiunto. Il 17 marzo 1229 l'imperatore scomunicato aveva fatto ingresso nella Città Santa ed il giorno seguente, nella basilica del Santo Sepolcro, in assenza del clero si autoincoronò ponendosi sul capo la corona del regno di Gerusalemme. A ciò Federico fece seguire un discorso celebrativo della sua impresa, pervenutoci in diverse versioni (tra cui una indirizzata al re d'Inghilterra Enrico III e un'altra ai principi tedeschi)³⁶, in cui comunicò al mondo, con toni quasi messianici, il successo della sua crociata³⁷. Nella lettera circolare è Federico stesso a proclamarsi *novus David* tramite un intreccio di citazioni scritturistiche, e da

³⁴ Stürner 2002, p. 163.

³⁵ Il trattato prevedeva la restituzione ai cristiani della città di Gerusalemme oltre a Betlemme, Nazareth e a una striscia di terra che collegasse la Città Santa con la costa. L'area del Tempio, con la cupola della Rocca e la moschea di al-Aqsa, rimaneva però nelle mani dei musulmani, ai quali si riconosceva diritto di accesso e libertà di culto; era comunque concessa ai cristiani la possibilità di visitare il monte del Tempio. L'accordo prevedeva infine una tregua decennale, valevole per il regno di Gerusalemme ma non per il principato di Antiochia-Tripoli, Runciman 2002, vol. II, p. 846.

³⁶ La prima è una lettera riportata da Matteo Paris insieme alla descrizione e alla raffigurazione della bolla imperiale che la accompagnava: *Chronica Majora*, Luard 1872-1880, vol. III, pp. 173-176; la seconda è una lettera indirizzata “comitibus, baronibus, militibus ceterisque nobilibus et universis per imperium constitutis”, Huillard-Bréholles 1852-1861, vol. III, pp. 93-99. È possibile leggere le varie versioni dell'*Encyclica imperatoris* in Weiland 1896, vol. II, pp. 162-167. Federico inviò l'enciclica anche a Luigi IX, re di Francia, ma questa versione è andata perduta, Stürner 2009, p. 532 e nota 152.

³⁷ Il “manifesto di Gerusalemme” descrive in dettaglio gli eventi che portarono alla firma del trattato di Giaffa e all'ingresso dell'imperatore nella città santa; in merito si veda Kerner 2002, pp. 156-172.

questo momento il paragone con il re d'Israele entra stabilmente nel repertorio propagandistico usato dall'imperatore e dalla sua corte; a essere citati nell'enciclica sono, in particolare, il veterotestamentario Libro dei Salmi e il Vangelo di Luca³⁸. Il libro dei Salmi, tradizionalmente attribuito al re Davide, era il *libro dei canti del cosiddetto secondo tempio, cioè la raccolta degli inni usati nella liturgia del tempio di Gerusalemme ricostruito dopo l'esilio e rimasto in piedi fino al 70 d.C.*³⁹. Tuttavia, già a partire dal Nuovo Testamento, la Chiesa operò una rilettura cristologica ed ecclesiologica del Salterio, sostanzialmente accettandone l'attribuzione a Davide ma interpretandone i versetti in senso profetico e tipologico: essi, cioè, mediante la rievocazione di fatti storici passati, costituiscono la prefigurazione di eventi futuri legati alla vita di Gesù e a quella della Chiesa, il “nuovo Israele”. Si tratta di una chiave interpretativa che, attraverso i Padri della Chiesa, fu fatta propria anche dagli esegeti medievali⁴⁰. Nell'enciclica di Federico II la scelta delle citazioni scritturistiche non è perciò casuale e denota un preciso impianto ideologico, in quanto esse sono tutte prefigurazioni degli avvenimenti descritti nella lettera; il preambolo (arenga) si apre proprio con le parole *letentur in Domino et exultent omnes recti corde*, una citazione quasi letterale dell'ultimo versetto del salmo 31⁴¹, un salmo penitenziale retrospettivo:

la sofferenza riconosciuta come castigo, la confessione del peccato, il perdono di Dio sono già avvenuti; questo è il momento in cui l'orante medita su tutta la sua esperienza o la comunica ad altri⁴².

E insieme ai “giusti” ringrazia Dio. Fin da san Paolo, il cristianesimo ha interpretato il salmo come una celebrazione della misericordia di Dio, che salva l'uomo indipendentemente dalle opere e dai meriti⁴³. *L'incipit* dell'arenga sembra riecheggiare anche il salmo 67⁴⁴, ovvero la commemorazione dei trionfi di Dio nella storia di Israele: si tratta di un inno di ringraziamento che evoca le tappe della storia del popolo di Dio come una processione trionfale di Yahweh. Esso celebra *l'avanzata di Dio alla testa*

³⁸ Sulle citazioni dal Salterio davidico si veda Vehse 1929, pp. 153-154.

³⁹ Scharbert 1972, p. 54.

⁴⁰ Alonso Schökel, Carniti 1992-1993, vol. I, pp. 15-46.

⁴¹ Ps 31, 11: “Laetamini in Domino, et exultate, iusti; et gloriamini, omnes recti corde”, traduzione dai Settanta; “Laetamini in Domino, et exultate, iusti et laudate omnes recti corde”, traduzione secondo il testo ebraico.

⁴² Alonso-Schökel, Carniti 1992-1993, vol. I, p. 568.

⁴³ *Ibidem*, pp. 575-576.

⁴⁴ Ps 67, 4: “et iusti epulentur, exultent in conspectu Dei, delectentur in laetitia”, traduzione dai Settanta; “iusti autem laetentur, exultent in conspectu Dei et gaudeant in laetitia”, traduzione secondo il testo ebraico.

del suo popolo, che sconfigge i nemici fino all'installazione del popolo nella sua eredità e del Signore in Gerusalemme, dove stabilisce la capitale del suo regno⁴⁵. A partire dalla tradizione patristica, i cristiani hanno visto in questo salmo una profezia del primo e del secondo avvento di Cristo, e quindi la celebrazione del trionfo di Dio e di Cristo nella storia dell'umanità⁴⁶.

Nell'enciclica troviamo subito dopo le parole *laudemos et nos ipsum quem laudant angeli*, riecheggiando il salmo 148⁴⁷, in cui tutta la creazione loda Dio, restauratore del popolo eletto: lo lodano i cieli e la terra perché Egli è il creatore di ogni cosa, e lo loda il popolo di Israele perché dal Signore è stato innalzato sopra tutti gli altri popoli⁴⁸. Nell'interpretazione cristiana il salmo, pur mantenendo il suo carattere celebrativo, diviene un canto di lode e ringraziamento a Dio perché ha redento l'umanità per mezzo della morte e resurrezione di Cristo⁴⁹. L'imperatore esprime poi il suo giubilo rendendo ripetutamente grazie a Dio per la sua clemenza e la sua misericordia, citando letteralmente un altro salmo, il 135, conosciuto anche come Grande Hallel, un inno in forma di litania in cui ogni versetto è seguito dal ritornello: *quoniam in aeternum misericordia eius*⁵⁰. Questo salmo, che era cantato in occasione della pasqua ebraica, sottolinea il carattere universale ed eterno della misericordia divina ed è un inno di ringraziamento a Colui che ha creato ogni cosa, *qui facit mirabilia magna solus*⁵¹ e che ha accompagnato il popolo eletto dall'Egitto fino alla terra promessa, liberandolo dai suoi oppressori⁵²; esso fu inoltre cantato da Cristo nella sera del giovedì santo, dopo la celebrazione della prima pasqua eucaristica (Mt 26, 30; Mc 14, 26). Nell'esegesi cristiana, perciò, il salmo diventa un ringraziamento per la nuova liberazione rappresentata dall'avvento di Gesù Cristo, che aveva permesso l'Esodo del "nuovo Israele"⁵³. Che l'intenzione di Federico sia quella di istituire un parallelo tra il passato biblico e il presente storico è dichiarato esplicitamente dall'imperatore stesso:

⁴⁵ Alonso-Schökel, Carniti 1992-1993, vol. I, p. 992.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 1010-1011.

⁴⁷ Ps 148, 2: "laudate eum omnes angeli eius, laudate eum omnes virtutes eius", traduzione secondo i Settanta; "laudate eum omnes angeli eius, laudate eum omnes exercitus eius", traduzione secondo il testo ebraico.

⁴⁸ Alonso-Schökel, Carniti 1992-1993, vol. II, pp. 869-871.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 873-874.

⁵⁰ Ps 135, 1-26.

⁵¹ "All'unico che compie grandi prodigi", Ps 135, 4.

⁵² Alonso-Schökel, Carniti 1992-1993, vol. II, pp. 742-747.

⁵³ *Ibidem*, pp. 747-750.

ipse est dominus Deus noster, *qui facit mirabilia magna solus* quique antique sue misericordie non oblitus, ea miracula nostris temporibus innovavit que fecisse legitur a diebus antiquis. (...) Ecce nunc quidem dies illa salutaris advenit, in qua veri christicole salutare suum accipiunt a domino Deo suo, ut cognoscat et intelligat orbis terre, quia ipse est et non alius, qui servorum suorum salutem quando vult et quomodo vult operatur⁵⁴.

Il ricorso alle parole del Salterio per celebrare la propria impresa è dunque un chiaro messaggio politico: per Federico la riconquista della Città Santa è una *nuova* ricostruzione del tempio e pone fine all'esilio del *nuovo* Israele. Che questa fosse l'interpretazione data dall'imperatore è confermato dalla scelta dei singoli salmi citati e dalla loro posizione nel testo, poiché essi si trovano nel preambolo di ringraziamento al Signore che ha permesso il felice esito della crociata di Federico.

Sempre nell'arena si rintraccia il primo di una serie di rimandi al Vangelo di Luca e più precisamente al canto conosciuto come *Magnificat*: l'imperatore si rallegra in Dio *ut exaltet mansuetos in salute*⁵⁵, ricorrendo a una citazione indiretta inserita in quella che sembra una parafrasi del cantico evangelico. Siamo anche qui di fronte ad un inno di ringraziamento al Signore che ha innalzato il suo umile servo, Federico, concedendogli di riuscire là dove altri potenti prima di lui avevano fallito.

Nel secondo paragrafo della lettera è contenuta la seconda citazione, questa volta letterale, dal Vangelo di Luca. L'esercito guidato da Federico si era fermato a Giaffa, dove era in attesa della flotta che, partendo da Acri, avrebbe portato le salmerie per i soldati. L'arrivo improvviso di una violenta tempesta, però, costrinse all'ancora le navi per otto giorni, lasciando i crociati privi di viveri; tuttavia, proprio quando le speranze degli uomini stavano per venire meno, un prodigio placò la tempesta. Così scrive Federico:

Continuo imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna, dicentibus unanimiter et clamantibus universis: “qualis est hic qui ventis et mari imperat, et ipsi obediunt ei?”⁵⁶.

⁵⁴ “Egli è il signore Dio nostro, *l'unico che compie grandi miracoli*, e non dimentico dell'antica misericordia ha rinnovato nei nostri tempi quei miracoli che, si legge [nelle Scritture], compì nei giorni antichi. (...) Ecco giunge dunque ora il giorno salvifico nel quale i veri cristiani ricevono la loro salvezza dal signore Dio loro, cosicché sappia e comprenda tutta la terra che è Lui e nessun altro che opera la salvezza dei suoi servi quando vuole e come vuole”, Weiland 1896, par. 1, p. 163.

⁵⁵ Lc 1, 52: “deposuit potentes de sede et exaltavit humiles”.

⁵⁶ “Immediatamente [Dio] comandò ai venti e al mare, e ci fu gran tranquillità, e tutti dissero ed esclamarono all'unanimità: «Chi è costui che comanda ai venti e al mare, e questi gli obbediscono?»”, Weiland 1896, p. 164.

Le parole *qualis est hic qui ventis et mari imperat, et ipsi obediunt ei?* sono quelle di Lc 8, 25 e hanno la funzione di istituire un parallelo tra l'intervento divino ad Acri e l'episodio della tempesta sedata (Lc 8, 22-25), per ribadire nuovamente come l'impresa di Federico fosse sostenuta dalla volontà di Dio.

Più avanti, nel paragrafo 4, dopo aver descritto nei dettagli gli avvenimenti che avevano portato alla firma del trattato di Giaffa e alla restituzione della Città Santa ai cristiani, l'imperatore aggiunge: *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"*⁵⁷. L'ultima frase è un'altra citazione letterale (cfr. Lc 2, 14) tratta dal racconto della nascita di Gesù (Lc 2, 1-21): nelle intenzioni di Federico, questo versetto non solo reitera la lode a Dio espressa dalle parole del Salterio (*laudemos et nos ipsum quem laudant angeli*) ma, soprattutto, pone l'accento sul risultato appena conseguito dall'imperatore, ovvero la firma del trattato e, dunque, il ripristino della pace in Terrasanta (*et in terra pax hominibus bone voluntatis*). In questo modo Federico, facendo nuovamente ricorso al simbolismo tipologico, colloca la restituzione di Gerusalemme all'interno della storia della salvezza, legando questo avvenimento storico a quello, biblico, della nascita di Gesù (*illuxisse visa est dies illa in qua angeli cecinerunt...*).

Nella versione dell'enciclica inviata a re Enrico III d'Inghilterra troviamo, infine, l'ultimo parallelo con le Sacre Scritture. Scrive infatti Federico:

coronam portavimus; quam Dominus Omnipotens de throno majestatis Suae nos habendam praevidens, de speciali gratia pietatis Suae inter orbis principes nos mirabiliter exaltavit, ut sic prosequentibus nobis tantae dignitatis tripudium, que nobis competit jure regni, magis ac magis notorium universis appareat, quod manus Domini fecit haec omnia. Et cum miserationes Ejus super omnia opera sint Ejusdem, cognoscant orthodoxe fidei cultores de caetero, et enarrent longe lateque per orbem, quod Ille qui est benedictus in saecula⁵⁸ *visitavit et fecit redemptionem plebi Suae, et erexit nobis cornu salutis in domo David pueri sui*⁵⁹.

⁵⁷ "Giustamente ora dunque a noi tutti è sembrato che sia sorto quel giorno nel quale gli angeli cantarono: «Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà»", *ibidem*, p. 166.

⁵⁸ Si veda la lettera di san Paolo ai Romani: "Deus benedictus in saecula" (Rm 9, 5).

⁵⁹ "Portammo la corona che il Signore onnipotente, dal trono della maestà sua, ha previsto che noi dovessimo ricevere ed Egli ci ha, per grazia speciale della sua pietà, mirabilmente innalzato su tutti i principi del mondo: cosicché, mentre noi tripudiamo per questa tanto grande dignità, che ci spetta per diritto di regno, sia sempre più reso manifesto a tutti che la mano del Signore ha compiuto tutto questo. E poiché la misericordia è la più grande delle sue opere, tutti i credenti della fede ortodossa sappiano e proclamino in lungo e in largo nel mondo che Colui che è benedetto nei secoli ha visitato e redento il suo popolo, e ha eretto per noi un corno di salvezza

Wolfgang Stürner ha avanzato qualche dubbio sull'autenticità di questa versione dell'enciclica, tramandataci soltanto dalla cronaca dell'inglese Ruggero di Wendover e ripresa, con l'aggiunta della descrizione della bolla imperiale, da Matteo Paris; per Stürner, comunque, il fatto che Federico avesse rinunciato a inserire il passo in questione *nei documenti destinati ai territori di cui era sovrano, (...) significherebbe che non gli attribuiva troppa importanza, al di là del modo in cui avrebbe voluto che fosse compreso*⁶⁰. Hubert Houben, al contrario, sostiene che queste parole sono assenti nella lettera indirizzata al papa e ai principi tedeschi perché *probabilmente l'imperatore, allora ancora scomunicato, era consapevole del carattere esplosivo di tali affermazioni*⁶¹. In questo brano, infatti, Federico riporta quasi per intero i versetti iniziali del già citato *Benedictus*, con il quale Zaccaria profetizza la nascita di Cristo⁶². Se il *Magnificat* è un inno di lode individuale innalzato a Dio dalla sua serva, Maria, e ripreso da un altro umile servo, Federico, il *Benedictus* è un canto di lode e di gratitudine per una salvezza nazionale⁶³ che esprime la prospettiva di un popolo testimone dell'intervento divino⁶⁴. Anche qui risulta chiara l'interpretazione data dall'imperatore: è in occasione della sua trionfale crociata che il Signore ha nuovamente *visitato e redento il suo popolo*, erigendo un *corno di salvezza* in Gerusalemme, con le stesse parole che nel vangelo sono riferite al figlio di Dio. Ecco dunque ritornare quell'interpretazione tipologica delle Scritture, una chiave di lettura che permea l'intera enciclica di Federico II e che nell'ottica dello Svevo è funzionale alla vera comprensione degli avvenimenti del suo tempo.

Proprio all'incoronazione in Gerusalemme è con tutta probabilità ispirato un bassorilievo nell'ambone della cattedrale di Bitonto, realizzato dopo il 1229 in omaggio al sovrano di ritorno dalla crociata: in esso è raffigurato Federico al cospetto di re Davide assiso in trono, con quest'ultimo che porge lo scettro a Corrado IV, figlio di Federico ed erede al trono di Gerusalemme⁶⁵. L'identificazione con Davide non è circoscritta ai soli trionfi dell'imperatore, al punto che anche la ribellione del primogenito Enrico, re di Germania, diventa occasione per ricordare ciò che, nelle fortune come nelle

nella casa di Davide, suo figlio”: Weiland 1896, p. 166 (*sub* 5). L'altra versione della lettera, molto più sintetica in questo punto, riporta soltanto: “*coronam ibi portavimus ad honorem et gloriam summi regis*”, *ibidem*, (*sub* 1, 2, 3).

⁶⁰ Stürner 2009, p. 534. Si veda anche Kerner 2002, pp. 170-171.

⁶¹ Houben 2013, p. 147.

⁶² Lc 1, 68-69: “*Benedictus Deus Israel quia visitavit et fecit redemptionem plebi suae, et erexit nobis cornu salutis in domo David pueri sui*”.

⁶³ Sabourin 1989, p. 79.

⁶⁴ Bovon 2005, p. 126.

⁶⁵ Houben 2013, p. 147.

sventure, accomuna lo svevo al figlio di Iesse. Nel 1235 Federico scrive infatti ai cittadini di Worms, ringraziandoli per aver respinto le lusinghe di Enrico ed essere rimasti leali all'imperatore; essi, dice Federico, avevano difeso vigorosamente il nome dell'imperatore e l'onore dell'impero, e per questo sarebbero stati degnamente ricompensati. In questo, l'esempio illustre –continua Federico– è fornito proprio da re Davide:

Noster quoque predecessor David, rex inclytus Israel, cum infatuum esse consilium Absalonis (...) in suis fidelibus requievit, nec pertransivit eorum impunita temeritas qui adhererunt filio contra patrem, digna retributione benemeritis compensata⁶⁶.

Se nella lettera di Innocenzo III le due coppie di opposti erano Ottonne/Saul e Federico/Davide, qui il binomio nuovo è quello composto dai due figli ribelli, Enrico e Assalonne, che sarà riproposto da Federico nella lettera circolare inviata all'aristocrazia siciliana per annunciare la morte dello stesso Enrico (1242). Da un punto di vista cronologico, è l'ultimo richiamo a Davide rintracciabile in una lettera ufficiale di Federico ma stavolta il *topos* a cui ricorre lo Svevo è quello della *pietas* del padre che, nonostante la ribellione del figlio, ne piange la scomparsa, e ancora una volta è il passato a fornire i modelli:

Luxit namque David triduo primogenitum Absalonem: et in Pompeii generi sui cineres, fortunam et animam soceri persequentis, magnificus ille Julius primus Cesar paterne pietatis officium et lachrymas non negavit⁶⁷.

Pur avendo, in apparenza, la sola funzione di esprimere il dolore dell'imperatore in conformità ad altri illustri esempi, la scelta dei modelli non è casuale perché Federico, imperatore romano e re di Gerusalemme, rivendica per sé le eredità di Davide e Giulio Cesare, e li reputa entrambi suoi *predecessores*: il primo in quanto *christus Domini* e re d'Israele, il secondo in quanto

⁶⁶ “Anche il nostro predecessore Davide, illustre re d'Israele, una volta vanificata la congiura di Assalonne (...) trovò sollievo nei suoi fedeli, e non lasciò impunita la temerità di coloro che si erano uniti al figlio contro il padre, contrapposta alla degna ricompensa per i benemeriti [rimasti a lui fedeli]”, Huillard-Bréholles 1852-1861, vol. IV-1, p. 528.

⁶⁷ “Infatti, Davide pianse per tre giorni il suo primogenito Assalonne, e sulle ceneri del suo genero Pompeo, che aveva insidiato la fortuna e la vita del suocero, quel magnifico Giulio, primo Cesare, non negò il dovere delle lacrime e della pietà paterna”, *ibidem*, VI-1, p. 28; si veda anche la lettera inviata ai messinesi, *ibidem*, p. 32. Lo stesso concetto è espresso da Federico nella lettera con cui comunicò a Margherita, sua nuora, la morte di Enrico: “preteritorum obliti plus quam David nostrum amare flevimus Absalonem” (“dimentichi del passato, piangemmo amaramente il nostro Assalonne più di quanto fece Davide”), *ibidem*, p. 31.

fondatore dell'impero (*primus Cesar*) e, dunque, capostipite di tutti gli imperatori romani.

Di tutt'altra natura è invece l'immagine evocata da Federico in una lettera inviata nel 1241 a re Luigi IX di Francia. Nel 1239 gli attriti tra l'imperatore e papa Gregorio IX erano nuovamente sfociati in aperto conflitto, stavolta ben più violento del primo: Federico era stato scomunicato per la seconda volta, e il pontefice aveva deciso di affrontare la questione in un concilio indetto per la Pasqua del 1241, convocando a Roma per quella data vescovi, arcivescovi e delegati di tutti i sovrani europei. La reazione dello Svevo fu decisa: supportata dalla flotta pisana, il 2 maggio 1241 la flotta imperiale si impossessò delle navi, partite da Genova e dirette a Roma, su cui viaggiavano i prelati provenienti da oltralpe. Nel settembre dello stesso anno Federico rispose a re Luigi, che aveva chiesto la liberazione degli ecclesiastici francesi, informandolo di voler detenere *in angusto* coloro che avevano aspirato *ad Cesaris angustias* e denunciando le macchinazioni di Gregorio IX ai suoi danni:

Novissime autem ad supplantationem nostram adspirans, ut adversus turrim David, turrim construeret Babylonis, prelatos quos-cunque potuit ad particulare concilium evocavit⁶⁸.

Erigere la “torre di Babilonia” contro la “torre di Davide” è un'espressione metaforica per indicare l'intenzione di Gregorio IX di approfittare del concilio romano per deporre Federico ed eleggere un anti-imperatore da opporre al *novus David*. Ora però il linguaggio federiciano assume un tono ve-latamente apocalittico perché la figura dell'anti-imperatore, e quindi il papa che lo sostiene, è associata a Babilonia, che nell'Apocalisse è *la grande città simbolo di ogni degenerazione idolatrica e della persecuzione dei testimoni di Gesù*⁶⁹, ed è destinata a cadere prima dell'avvento della Gerusalemme celeste (Ap 18, 1-3). Proprio a Gerusalemme rimanda invece la “torre di Davide”⁷⁰, una sineddoche per indicare la città che, sempre nell'Apocalisse, è considerata santa, dotata di ogni perfezione, e alla fine dei tempi scenderà dal cielo e sarà la dimora di Dio tra gli uomini (Ap 21, 1-4). In una complessa sovrapposizione di simboli, Federico –che in quanto re di Gerusalemme si proclama

⁶⁸ “Recentemente inoltre, aspirando alla nostra sostituzione, ha convocato tutti i prelati che ha potuto per un concilio particolare, così da poter erigere la torre di Babilonia contro la torre di Davide”, *ibidem*, VI-1, p. 2.

⁶⁹ Stefani 2008, p. 45. *Cfr.* Ap 17, 1-5.

⁷⁰ La torre di Davide era situata in posizione strategica lungo la via che conduceva al mare; inoltre, “nei primi secoli cristiani aveva finito con l'esserle annesso anche un valore devozionale, tanto che gli itinerari di pellegrinaggio le fanno largo spazio nella descrizione di Gerusalemme. Ci si può persino domandare (...) se la torre non fosse infine diventata il simbolo stesso di Gerusalemme, cioè essa stessa l'*umbilicus terrarum*”: Alphandéry, Dupront 1989, p. 149, n. 1.

erede e successore di Davide– si erge a baluardo (*turris*) dei veri credenti nella lotta contro “Babilonia la grande” guidata da Gregorio IX, che la propaganda imperiale di quei mesi non aveva esitato a dipingere come l’anticristo⁷¹. Ma *turris* può essere intesa anche come una torre d’assedio, e allora le parole di Federico potrebbero evocare un altro scenario biblico, l’assedio di Gerusalemme da parte dei babilonesi e la successiva deportazione degli ebrei nella città mesopotamica. In questa seconda ipotesi l’esegesi complessiva del brano –Federico difensore di Gerusalemme contro le forze di Babilonia– rimarrebbe identica, e troverebbe inoltre riscontro in un *preconium* dedicato all’imperatore svevo, scritto probabilmente poco prima del 1239 da Pier della Vigna, protonotario imperiale e logoteta del regno di Sicilia. In questo panegirico, Pier della Vigna, tramite una citazione da Isaia (45, 8), paragona Federico a Ciro, l’imperatore persiano (da Isaia chiamato “eletto”, cioè *christus*, del Signore) che era stato *destinato da Dio a punire Babilonia e a liberare il suo popolo, a riedificare Gerusalemme e il Tempio*⁷².

Nella pur vasta documentazione diplomatica federiciana non troviamo altri riferimenti così espliciti alla figura di Davide e alla regalità davidica. Hubert Houben ha giustamente sottolineato come, in generale, i diplomi prodotti dalle cancellerie *solo di rado (...) contengono brani direttamente attribuibili al sovrano, sebbene i documenti di maggior rilievo sicuramente non venissero redatti senza la sua approvazione*⁷³. Nel caso dei brani qui riportati, provenienti tutti –fatta eccezione per la lettera di Innocenzo III– dalla cancelleria imperiale, è difficile pensare che essi non fossero espressione della volontà e dell’ideologia politica di Federico II. Il momento decisivo per l’inserimento del tema del *Davidicum regnum* nella propaganda imperiale fu, indubbiamente, l’incoronazione del 18 marzo 1229, allorché *Federico non solo pretende di avere ricevuto l’eredità spirituale di Davide: ma detiene ora l’eredità materiale di Davide*⁷⁴. Difatti è proprio a partire da quella data che

⁷¹ Abulafia 1993, p. 265; Houben 2013, p. 146.

⁷² Delle Donne 2005, p. 73.

⁷³ Houben 2013, p. 10.

⁷⁴ Kantorowicz 2000, p. 185. Sul regno davidico di Federico si insiste anche in una predica encomiastica composta da un certo Nicola da Bari (o da Rocca), chierico forse gravitante attorno alla corte dello Svevo ma sul quale abbiamo solo notizie biografiche frammentarie. Il sermone –che forse non fu mai pronunciato in pubblico– è di datazione incerta ma sicuramente posteriore al 1229 e probabilmente circoscritta agli anni tra il 1235 e il 1239; in esso, Nicola presenta Federico come *virga de radice Iesse* (“virgulto della radice di Iesse”), e, nel paragonarlo a Davide, utilizza le stesse parole impiegate, più di cinquant’anni dopo, da Guglielmo di Saint-Pathus per Luigi IX. Scrive infatti Nicola: “hic est David manu fortis et visu desiderabilis, qui Iebuseum deiecit, vere vultu desiderabilis” (“Questi è Davide, forte nel braccio e bello nel viso, che abbatté i Gebusei, veramente bello nel volto”); “iste est rex, de quo dicitur: Rex David sedens in cathedra sapientissimus inter tres, id est inter omnes reges qui sunt in tribus partibus orbis terre, hoc est in Asia, Affrica et Europa” (“egli [cioè Federico] è quel re del quale si dice:

il re biblico fa la sua comparsa nei documenti ufficiali: *dopo essere entrato in Gerusalemme, Federico si ammantò dell'aura del regno davidico, assumendo il paragone con Gesù Cristo*⁷⁵. Tuttavia fu soltanto dopo la seconda scomunica (1239), quando il conflitto con il papato esplose nuovamente e in maniera più radicale, che Federico accettò senza più alcuna remora il parallelo con Cristo, al punto da scrivere una lettera a Jesi, sua città natale, paragonandola a Betlemme⁷⁶. Secondo la concezione dello Staufen, dunque, egli, in quanto *catholicus imperator* –cioè imperatore universale– e re di Gerusalemme, aveva riunito in sé l'eredità dei Cesari romani e quella della stirpe di Davide, e derivava il suo potere direttamente da Dio, senza bisogno della mediazione papale⁷⁷. Egli era il *christus Domini*, l'unto del Signore, ma era quasi un *nuovo* Cristo, con una sensibile connotazione messianica: Federico era *il nuovo Davide (...), il Cristo-re, superiore all'uomo comune*⁷⁸, ed era stato scelto da Dio per governare tutta l'umanità⁷⁹.

4. CONCLUSIONE

Muovendoci nel tempo e nello spazio in questa breve rassegna di sovrani medievali abbiamo visto le differenti forme assunte dal paradigma della regalità davidica, di volta in volta evocato e adattato in base alle specifiche esigenze di chi se ne serviva. Gli esempi qui proposti trovano un deno-

«Re Davide che siede in cattedra, sapientissimo tra tre», cioè tra tutti i re che sono nelle tre parti del mondo, cioè Asia, Africa ed Europa»). Si noti come *vultu desiderabilis* sia inteso da Nicola in senso letterale, mentre Guglielmo di Saint-Pathus, riferendosi a san Luigi, lo interpreta in senso figurato (*“vultu desiderabilis iudicatur cuius conscientia sincere servatur”*); al contrario, il versetto *“David sedens in cathedra sapientissimus princeps inter tres”* (II Reg 23, 8) è inteso in senso metaforico da Nicola (una metafora, cioè, della preminenza dell'imperatore su tutti i re della terra), ma letterale da Guglielmo (*“Hec sapiencia fuit in eo, (...) et de eo potuit dici illud secundi Regum”*), che omette però il riferimento ai *tres*. Su Guglielmo di Saint-Pathus si veda *supra* pp. 7-8. I passi del sermone di Nicola qui citati sono in Delle Donne 2005, pp. 104, 106.

⁷⁵ Houben 2013, p. 147.

⁷⁶ La lettera è dell'agosto 1239, Huillard-Bréholles 1852-1861, vol. V-1, p. 378.

⁷⁷ Questo processo di sacralizzazione del potere imperiale iniziò in realtà con Federico I Barbarossa, con il quale l'impero assunse per la prima volta il titolo di *sacrum* (1157), Delle Donne 2005, pp. 80-81.

⁷⁸ Abulafia 1993, p. 157.

⁷⁹ Sulla concezione federiciana del potere imperiale si veda Delle Donne 2005, pp. 79-86; Houben 2013, pp. 146-151. Nonostante questa terminologia, che lo connotava come un nuovo Messia, Federico probabilmente non considerò mai se stesso come l'“imperatore dei tempi ultimi”; al contrario, molti suoi partigiani credettero di vedere nello Svevo quell'imperatore che –secondo una profezia apocalittica risalente allo Pseudo-Methodio (VII secolo) e tornata in auge al tempo di Federico I Barbarossa– avrebbe condotto gli eserciti cristiani a Gerusalemme per ingaggiare la lotta contro i Saraceni, prima della fine del mondo, *ibidem*, p. 146.

minatore comune nell'uso politico delle Scritture attuato mediante citazioni dirette o indirette dal testo sacro, specialmente dai libri veterotestamentari associati alla figura di Davide. Nel caso di Federico II, al Salterio si aggiungono anche libri neotestamentari, primo tra tutti il Vangelo di Luca che, con la sua interpretazione messianica della discendenza davidica, ben si prestava allo scopo perseguito dall'imperatore; similmente la cristologia lucana del "profeta-servo" si riflette nell'immagine dell'"imperatore-servo" propagandata dal manifesto di Gerusalemme: a un Gesù che, secondo l'evangelista, è Signore universale e servo/Cristo di Dio, corrisponde un Federico che si mostra nella sua doppia veste di signore universale –benché esclusivamente terreno– e servo/Cristo di Dio. Il modo in cui Federico II fece ricorso al complesso universo di simboli legati al *Davidicum regnum* si distinse, perciò, da quello dei monarchi dei secoli precedenti e dai re suoi contemporanei. Nei confronti di questi ultimi, inoltre, vi è un aspetto formale che rende peculiare lo Svevo perché è lui che, in prima persona e in documenti ufficiali, istituisce il parallelo con il *rex inclytus Israel*, mentre nel caso di Luigi IX, ad esempio, l'accostamento è un'operazione postuma compiuta dai biografi/agiografi del re santo. Proprio il sovrano capetingio è quanto di più distante ci sia dalla regalità davidica federiciana, non soltanto perché egli fu paragonato più di frequente a Giosia piuttosto che a Davide, ma anche perché ad essere celebrate furono soprattutto le virtù del re francese, non la sua *maiestas*, e in questo la sua santità ebbe un peso decisivo: ecco, quindi, un Luigi che è simile a Davide per sapienza, umiltà e compassione⁸⁰. Per quanto riguarda Giovanni Senzatera, le parole dell'arcivescovo di Canterbury, che ricordò le vicende di Saul e Davide in occasione dell'incoronazione di Giovanni, avevano una funzione tutt'altro che celebrativa nei confronti del re inglese. Ancora diversa è, invece, la situazione di Sverrir Sigurðarson di Norvegia: è vero che la *Sverris saga* fu iniziata per volere del re e sotto la sua supervisione, e che quindi almeno il contenuto della prima parte –compreso il sogno del profeta Samuele– deve essere ricondotto a lui, tuttavia è evidente come un testo letterario di tipo narrativo, la saga, non possa avere la stessa forza e gli stessi crismi di ufficialità di un diploma emesso dalla cancelleria imperiale, l'organo che rappresentava in tutto e per tutto la voce dell'imperatore. Certamente è possibile individuare alcune somiglianze tra le vicende storiche di Sverrir Sigurðarson e Federico II: come lo Staufen, Sverrir fu in aperto contrasto con il papato per gran parte del suo regno e, analogamente allo Svevo, rivendicò per sé il diritto di intervenire nelle questioni ecclesiastiche del suo paese; infine, per entrambi i sovrani l'epilogo del loro conflitto con la Santa Sede fu la scomunica, mai revocata.

⁸⁰ Le Goff 2007, pp. 320-322.

Anche l'ideologia politica veicolata dalla saga presenta dei punti di contatto con quella dello Staufen, di cui non ha, però, la portata universale: Sverrir è un re che, in quanto unto del Signore, è subordinato solo a Dio e può quindi agire come capo e protettore della chiesa norvegese⁸¹. Per Sverrir –che nella persona del suo avversario Magnús Erlingsson aveva dovuto fronteggiare un re già unto e incoronato– l'idea dell'elezione divina fu probabilmente un modo per compensare l'assenza di un suo diritto ereditario al trono e conferire legittimità al suo regno, osteggiato assai duramente dalla chiesa. Come Davide con Saul, così Sverrir era stato chiamato da Dio per sostituire il suo indegno predecessore, e i suoi successi militari ne costituivano la prova: egli era il Davide della Norvegia⁸².

Se avviciniamo il *Davidicum regnum* federiciano a quello attribuito agli imperatori dei secoli precedenti, notiamo che a questi ultimi

non era mancata del tutto una tal forma di venerazione: *vicario di Dio, novello Davide, Sanctus et Divus* era chiamato l'imperatore in epoca carolingia; e si discorreva di lui come dell'*Unto del Signore*, del *Christus Domini, Salvator mundi*, e si dichiarava che nell'imperatore s'incarnava il *typus Christi Salvatoris*⁸³.

Nessuno di loro, però, aveva mai cinto la corona di Gerusalemme, così come nessun sovrano del regno crociato era mai stato anche un “cosmocratore” prima di Federico II, ed è da questa sua unicità che lo Svevo, *catholicus imperator e christus Domini*, trasse le argomentazioni più forti per portare alle estreme conseguenze il paragone con Davide –e quindi con Cristo. Dal suo punto di vista egli, ora vero e proprio *dominus mundi*, poteva proclamare la sua teoria dell'*auctoritas* dell'imperatore sulla cristianità, un'autorità tem-

⁸¹ Charpentier 2006, pp. 86-88. Il dibattito sull'interpretazione della *Sverris saga* è tuttora aperto; in risposta all'articolo di Fredrik Charpentier Ljungqvist, Sverre Bagge sostiene che nella saga l'elemento religioso sia in secondo piano rispetto a quello secolare, e che vi siano pochissime tracce dell'ideologia del *rex iustus*, promossa attivamente dalla chiesa del tempo. Secondo Bagge, Sverrir improntò la sua ideologia al pragmatismo, adattando la sua propaganda in base alle situazioni e agli avversari, Bagge 2007, pp. 101-119. La teoria dell'autorità del re su tutto il corpo politico del regno, chiesa inclusa, è veicolata anche da un altro scritto, prodotto dall'*entourage* di Sverrir e conosciuto come *Oratio contra clerum Norvegiae* o, in norvegese, *En tale mot biskopene* (“Un discorso contro i vescovi”), un pamphlet anticlericale anonimo composto dopo la scomunica del re (1194), probabilmente attorno al 1200; in questo libello l'ideologia del *rex iustus* è espressa esplicitamente, Kalifa 1977, pp. 22-34.

⁸² Al contrario, Sverre Bagge sostiene che, mentre Sverrir, nella realtà, potrebbe aver usato l'idea dell'elezione divina per dare legittimità alle sue rivendicazioni, nella saga la sua discendenza regale è ritenuta vera, e i sogni e gli altri segni dell'intervento divino devono essere intesi solo come ulteriore conferma del suo sangue regale, non come sostituti di esso, Bagge 1996, p. 64.

⁸³ Kantorowicz 2000, p. 529.

porale –ma dotata anche di una componente spirituale– derivata direttamente da Dio e che perciò non necessitava di alcuna mediazione ecclesiastica. Il momento determinante per questa presa di coscienza fu l'autoincoronazione nella città santa, benché il significato di questo gesto sia stato oggetto di differenti interpretazioni tra gli storici. Da una parte, vi è stato chi lo ha considerato un atto simbolico *di ampia portata*: [Federico] *rinnovava nel luogo più sacro della cristianità la dipendenza diretta della regalità da Dio (...) senza l'intermediario della chiesa*⁸⁴; il linguaggio messianico utilizzato in questa circostanza serviva ad esaltare la persona dell'imperatore: *per la prima volta Federico II trasferì su di sé le parole che, nelle Scritture, riguardavano il figlio di Dio*⁸⁵, in una *chiara affermazione cronomimetica della figura del sovrano*⁸⁶. Dall'altra parte, vi è chi ha ridimensionato la portata del gesto in sé, ritenendolo *un atto cerimoniale consueto nelle grandi solennità della Chiesa (...) ma anche nelle occasioni politiche importanti*⁸⁷: Federico si era considerato re di Gerusalemme sin dal matrimonio con Isabella, per cui *l'assunzione della corona in Gerusalemme era una semplice formalità*⁸⁸; per di più, secondo Jürgen Petersohn, si trattò solamente di una processione sotto la corona, un "mostrarsi incoronato", e non di un'incoronazione giuridicamente costitutiva⁸⁹. Al di là della molteplicità delle interpretazioni, è innegabile che il 18 marzo 1229 rappresentò per Federico II la concreta attuazione del suo personale "regno davidico": in quel giorno egli si inserì in modo assolutamente originale nel solco di questa secolare tradizione, portando l'analogia con Davide, e con Cristo, a un livello mai raggiunto da nessun altro sovrano cristiano medievale.

5. BIBLIOGRAFIA CITATA

FONTI:

- Böhmer, Johann F. (ed.) (1870), *Acta Imperii Selecta*, Innsbruck, Wagner.
 Delaborde, Henri-François (1902), *Une œuvre nouvelle de Guillaume de Saint-Pathus*, "Bibliothèque de l'École des Chartes" 63, pp. 263-288.
 Hauksson, Þorleifur (ed.) (2007), *Sverris saga*, Reykjavík, Hið Íslenska Fornritafélag (Íslensk fornrit; 30).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 183.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 185.

⁸⁶ Cardini 1995, p. 54.

⁸⁷ Abulafia 1993, p. 156.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Petersohn 2005.

- Huillard-Bréholles, Jean L.A. (ed.) (1852-1861), *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, 6 vols., Parigi, Plon Fratres.
- Luard, Henry (ed.) (1872-1880), *Matthæi Parisiensis Chronica Majora*, 7 vols., Londra, Longman & Co.
- Unger, Carl; Huitfeldt, Henrik (eds.) (1865), *Diplomatarium Norvegicum*, vol. VI-1, Christiania (Oslo), P.T. Mallings Forlagshandel.
- Vandvik, Eirik (ed.) (1959), *Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*, Oslo, Norske samlaget.
- Vogel, Cyrille; Elze, Reinhard (ed.) (1963-1972), *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vols., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Weiland, Ludwig (ed.) (1896), *Encyclica imperatoris*, in Weiland, Ludwig (ed.), *MGH, Leges IV: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, Hannover, impensis Bibliopolii Hahniani, vol. II, pp. 162-167.

STUDI:

- Abulafia, David (1993), *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino, Einaudi.
- Alberzoni, Maria Pia (2005), *Dalla regalità sacra al sacerdozio regale. Il difficile equilibrio tra papato e impero nella christianitas medievale*, in Bearzot, Cinzia; Landucci, Franca; Zecchini, Giuseppe (eds.), *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, Milano, Vita & Pensiero, pp. 85-123.
- Alonso Schökel, Luis; Carniti, Cecilia (1992-1993), *I Salmi*, 2 vols., Roma, Borla.
- Alphandéry, Paul; Dupront, Alphonse (1989), *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna, Il Mulino.
- Bagge, Sverre (1993), *Ideology and Propaganda in Sverris saga*, “Arkiv för nordisk filologi” 108, pp. 1-18.
- Bagge, Sverre (1996), *From gang leader to the Lord's anointed. Kingship in Sverris saga and Hákonar saga Hákonarsonar*, Odense, Odense University Press.
- Bagge, Sverre (2007), “Gang leader” eller “The Lord's anointed” i Sverris saga? *Svar til Fredrik Ljungqvist og Lars Lönnroth*, “Scripta Islandica” 58, pp. 101-119.
- Bloch, Marc (1989), *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi.
- Bovon, François (2005), *Vangelo di Luca, vol. I: Introduzione, commento a 1,1-9,50*, Brescia, Paideia.
- Bullough, Donald A. (1991), *Imagines regum and their significance in the early medieval West*, in Bullough, Donald A. (ed.), *Carolingian*

- Renewal. Sources and heritage*, Manchester, Manchester University Press, pp. 39-96.
- Cardini, Franco (1995), *Federico II e gli Ordini cavallereschi*, in Zecchino, Ortensio; Strinati, Claudio (eds.), *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti*, Roma, De Luca - Editalia, pp. 53-55.
- Charpentier Ljungqvist, Fredrik (2006), *Kristen kungaideologi i Sverris saga*, "Scripta Islandica" 57, pp. 79-95.
- Delle Donne, Fulvio (2005), *Il potere e la sua legittimazione. Letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce, Nuovi segnali.
- Fobelli, Maria Luigia (1983-1984), *Fonti e cronologia dei piatti argentei di Cipro con storie di Davide*, "Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte" III/6-7, pp. 191-219.
- Folz, Robert (1971), *La sainteté de Louis IX, d'après les textes liturgique de sa fête*, "Revue d'histoire de l'Église de France" 57, pp. 31-45.
- Garrison, Mary (2000), *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*, in Hen, Yitzhak; Innes, Matthew (eds.), *The uses of the past in the early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 114-161.
- Gaudenzi, Augusto (1895), *Sulla cronologia delle opere dei dettatori bolognesi da Buoncompagno a Bene di Lucca*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano" 14, pp. 85-174.
- Houben, Hubert (2013), *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Bologna, Il Mulino.
- Kalifa, Simon (1977), *Le "Discours contre les évêques", avatar norvégien du conflit entre le Sacerdoce et l'Empire*, "Mémoires de la Société pour l'Histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands" 34, pp. 22-34.
- Kantorowicz, Ernst (1958), *Laudes regiae: a study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press.
- Kantorowicz, Ernst (2000), *Federico II Imperatore*, Milano, Garzanti.
- Kerner, Max (2002), *"Letentur in Domino et exultent omnes recti corde". Zu Inhalt und Bedeutung des Jerusalemmanifestes Kaiser Friedrichs II. vom 18. März 1229*, in Kranz, Horst; Falkenstein, Ludwig (eds.), *Inquirens subtilia diversa. Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*, Aquisgrana, Shaker, pp. 149-172.
- Le Goff, Jacques (2007), *San Luigi*, Torino, Einaudi.
- Liverani, Mario (2004), *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari, Laterza.
- Lönnroth, Lars (2006), *Sverrir's Dreams*, "Scripta Islandica" 57, pp. 97-110.

- Petersohn, Jürgen (2005), *Incoronazioni*, in *Federico II. Enciclopedia Federiciana*, vol. I, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/incoronazioni_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/incoronazioni_(Federiciana)/) [consultato: 10/04/2015].
- Runciman, Steve (2002), *Storia delle crociate*, 2 vols., Milano, Rizzoli.
- Sabourin, Léopold (1989), *Il Vangelo di Luca: introduzione e commento*, Roma, Pontificio Istituto Biblico - Casale Monferrato, Piemonte.
- Scharbert, Joseph (1972), *La Bibbia. Storia, autori, messaggio*, Bologna, Edizioni dehoniane.
- Schramm, Percy E. (1963), *Gli imperatori della casa di Sassonia alla luce della simbolistica dello Stato*, in Vasina, Augusto (ed.), *Renovatio Imperii. Atti della giornata internazionale di studio per il millenario (Ravenna, 4-5 novembre 1961)*, Faenza, F.lli Lega, pp. 15-40.
- Schweizer, Eduard (2000), *Il vangelo secondo Luca*, Brescia, Paideia.
- Stefani, Pietro (2008), *L'Apocalisse*, Bologna, Il Mulino.
- Steger, Hugo (1961), *David rex et propheta: König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des Achten bis Zwölften Jahrhunderts*, Norimberga, Carl.
- Stürner, Wolfgang (2002), *Federico II, re di Gerusalemme*, in Musca, Giosuè (ed.), *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate. Atti delle XIV giornate normanno-sveve, Bari, 17-20 ottobre 2000*, Bari, Dedalo, pp. 159-175.
- Stürner, Wolfgang (2009), *Federico II e l'apogeo dell'impero*, Roma, Salerno.
- Vehse, Otto (1929), *Die amtliche Propaganda in der Staatskunst Kaiser Friedrichs II*, Monaco di Baviera, Verlag der Munchner Drucke.

Fecha de recepción del artículo: diciembre 2013

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2014