

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA



CORSO DI LAUREA MAGISTRALE
IN GIURISPRUDENZA

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

TESI DI LAUREA IN
STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO

**L'INQUISITORE MEDIEVALE
TRA GIUDICE E CONFESSORE**

relatore: ch.mo prof. CHIARA MARIA VALSECCHI

correlatore: ch.mo prof. SILVIA GASPARINI

controrelatore: ch.mo prof. CLAUDIO CARCERERI DE PRATI

laureando: ENRICO FAMELI

INDICE

9 PREFERAZIONE

13 INTRODUZIONE STORICA

CAPITOLO I

- 15 La caduta dell'Impero
- 17 L'affermazione della Chiesa nel mondo romano
- 20 La Chiesa nell'Occidente altomedievale
- 23 Pace di Dio e crociate
- 27 Dalla lotta per le investiture alla cattività avignonese
- 30 La crociata contro gli albigesi

35 IL QUADRO GIURIDICO MEDIEVALE

CAPITOLO II

- 37 Alto medioevo
- 41 Basso medioevo
- 43 L'ordinamento della Chiesa
- 48 La scienza canonistica
- 51 Sui concetti medievali di libertà religiosa e giustizia

59 LA PENITENZA E LA COSTITUZIONE DEL FORO INTERIORE

CAPITOLO III

- 61 All'origine della remissione dei peccati
- 68 I penitenziali e la giuridicizzazione della confessione
- 71 La confessione annuale

77 L'ERESIA

CAPITOLO IV

- 79 La nozione di eresia
- 82 Dogma ed eresia
- 84 La repressione ereticale nel mondo romano
- 84 Prima dell'editto di Costantino
- 87 Nel periodo tardoantico
- 92 L'eresia nel medioevo
- 99 La demonizzazione e criminalizzazione dell'eretico

II3 INQUISIZIONE MEDIEVALE

CAPITOLO V

- II5 Tra accusa e inquisizione
- 125 Può parlarsi di un Inquisizione medievale?
- 131 Inquisizione vescovile
- 134 L'Inquisizione legatizia
- 135 Inquisizione pontificia e ordini mendicanti
- 135 Origine ed evoluzione
- 139 Brevi note sull'organizzazione materiale
- 140 I conflitti giurisdizionali con i tribunali episcopali
- 142 Sulla procedura romano-canonica

I49 ALLA LUCE DEI MANUALI INQUISITORIALI

CAPITOLO VI

- 151 Brevi cenni sui manuali per inquisitori
- 152 Storia e struttura dei manuali oggetto di ricerca
- 152 *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*
- 153 *De officio inquisitionis*
- 154 *Tractatus super materia haereticorum*
- 154 *Directorium inquisitorum*

155	L'Inquisitore medievale tra giudice e confessore
161	Il <i>Sermo generalis</i> : editti di fede e di grazia
172	Il <i>Sermo generalis</i> : le pene e penitenze
175	Le pene degli eretici (e dei <i>credentes, defensores, receptatores et fautores hereticorum</i>)
182	Le penitenze dei conversi e redenti

189 CONCLUSIONI

195 BIBLIOGRAFIA

197	Tra accusa e inquisizione
205	Fonti

PREFAZIONE

PREFAZIONE

La fascinazione generata dalla figura dell'inquisitore medievale richiede un enorme sforzo al fine di delineare l'intera mole di nozioni necessarie all'individuazione dell'area operativa della sua attività giuridica. Questi si muove in un contesto storico uscito dall'alto medioevo, dalle crociate e dalla lotta per le investiture ed in un mondo in cui l'universalismo vittorioso della Chiesa comincia a cedere il passo a particolarismi comunali e monarchie nazionali. Un contesto storico in cui la precisione delle nozioni si perde nel coacervo delle situazioni giuridiche reali in cui si confondono potestà pubblicistiche e privatistiche accavallandosi le une sulle altre interagendo sul medesimo pezzo di terra. Il diritto sulla terra è così spesso anche fonte del diritto sugli uomini che abitano e coltivano quella terra, fonte dell'autorità che si esplica principalmente nella giurisdizione. Quando poi chi ha diritto sulla terra è anche il detentore del potere spirituale, ecco che esso si fonde insieme alle potestà predette svellendo ancor più i cippi in grado di segnare i confini fra ruoli ricoperti dalla medesima persona. Se pur confusione non significhi indistinzione, inevitabilmente il fondersi insieme di poteri e ruoli distinti non può che comportare una contaminazione fra essi.

In un momento storico così delineato, è evidente che la nascita di una figura nuova come quella del giudice inquisitore non può che far sorgere il dubbio che essa sia sospesa a sua volta fra ambiti distinti vivendo la contaminazione fra le funzioni riconosciutegli. L'inquisitore medievale infatti è prima di tutto un frate mendicante, nato con il compito di predicare il vangelo ed in funzione di tale compito investito anche del ruolo di confessore e solo in seguito diventerà un giudice con l'attribuzione del dovere di inquisire l'eretica pravità. Un giudice speciale quindi, per la repressione di un'unica fattispecie la cui natura è però in bilico tra il reato ed il peccato. Un unico uomo cui è riconosciuto il potere di assolvere i peccati e reprimere un reato la cui natura, più di qualsiasi altro reato, tende ad essere sospesa fra i due ambiti contigui e pure distinti, il cui processo di separazione affonda le radici proprio in questo momento storico.

Se la separazione fra *fori* è l'approdo finale, le vicende dell'inquisitore medievale ne sono una tappa saliente ed analizzarne la figura è così un modo per affrontare il momento di massima tensione nel distacco fra peccato e reato, tra *foro interno* e *foro esterno*, fra processo e confessione dei peccati come conseguenza del percorso di separazione fra potere spirituale e temporale nell'occidente medievale.

Una tensione che va cercata nelle parole degli stessi inquisitori, dei loro manuali: strumenti di lavoro e conoscenza in cui cogliere gli aspetti salienti della contaminazione fra *fori* nell'attività inquisitoriale ed i tentativi di superare tale contaminazione tramite la formale separazione tra attività processuale e confessoria, pur nel solco del medesimo fine salvifico.

Proprio per questo, una volta descritto il contesto storico e giuridico in cui l'inquisitore medievale opera, delineati i tratti salienti della fattispecie ereticale e del procedimento inquisitorio, l'approccio con le fonti medievali, con le parole degli stessi inquisitori, risulta il momento topico della ricerca per mezzo del quale verificare dove e quanto l'inquisitore avverta il suo stato di sospensione tra due mondi che si stanno inesorabilmente separando. Egli opera seguendo un modello processuale forgiato proprio per estirpare l'eretica pravità, ma il fine escatologico che permea l'intero ordinamento canonico non può che infiltrarsi nella sua attività incidendo sullo stesso modello processuale e spingendo lo stesso giudice a porsi dei quesiti circa la natura della propria opera rispetto alla giurisdizione penitenziale da questi esercitabile ed esercitata in quanto frate mendicante.

Non v'è dubbio che l'inquisitore medievale sia innanzitutto un giudice e che come tale operi, ma la natura del reato oggetto della sua cognizione quanto il fine escatologico faro della sua azione impongono una seria riflessione sul se e sul quanto la sua attività sia influenzata e contaminata dalla contigua attività di confessore dei peccati.

INTRODUZIONE STORICA

CAPITOLO I

INTRODUZIONE STORICA

LA CADUTA DELL'IMPERO

“La civiltà antica era concentrata intorno al mediterraneo (...) Ad onta delle conquiste, queste stesse acque rimanevano, pur dopo molti secoli, l'asse della Romània. Un senatore aquitano poteva fare carriera sulle rive del Bosforo, possedere vasti domini in Macedonia. Le grandi oscillazioni dei prezzi agitavano l'economia dall'Eufrate alla Gallia. L'esistenza di Roma imperiale sarebbe stata altrettanto inconcepibile senza il grano dell'Africa, quanto la teologia cattolica senza Agostino. All'opposto, appena attraversato il Reno, cominciava, straniero ed ostile, il territorio dei barbari. Ora, alle soglie del periodo che chiamiamo Medioevo, questo equilibrio era stato distrutto da due profondi movimenti sviluppatisi entro le masse umane (...) che gli sostituirono una costellazione di ben differente disegno”. Queste parole di Marc Bloch¹ disegnano, in pochi e rapidi cenni, la storia del bacino del Mediterraneo sino alla caduta dell'Impero romano d'Occidente².

Ai fini della nostra ricerca è sufficiente indicare, al riguardo, alcuni dati salienti. Indipendentemente dalla formale restituzione delle insegne imperiali da parte d'Odoacre all'Imperatore della *Pars Orientis*, al momento della deposizione dell'Augusto Romolo la già asfittica struttura istituzionale dell'Impero d'Occidente scompare definitivamente dall'orizzonte europeo. Le guarnigioni di limitanei nel Norico³, come in tutte le province non già sotto un diretto controllo degli invasori barbari, smettono definitivamente di ricevere ordini, rifornimenti e salari ed alla fine abbandonano le loro posizioni. Il fisco non raccoglie più risorse per l'apparato burocratico imperiale e dove questo non si estingue, si mette

¹ M. BLOCH, *La società feudale*, Torino, 2010, pp. 5-6.

² Sul tema la bibliografia sarebbe così ampia da richiedere un libro; ci limitiamo quindi a segnalare i testi di maggiore diffusione e rinomanza. E. GIBBON, *Declino e caduta dell'Impero romano*, Milano 2006. Inevitabile citarlo in quanto capostipite delle ricerche sulla caduta dell'Impero per quanto le sue conclusioni siano da tempo ormai superate. P. BROWN, *Il mondo tardoantico*, Torino, 1976. Libro che per primo ha offerto la visione di una sostanziale continuità tra il III e il IX secolo dopo Cristo. Per concludere quattro scritti molto più recenti, in più o meno sottile polemica reciproca: P. HEATHER, *La caduta dell'Impero romano*, Milano, 2006. A. CAMERON, *Il tardo Impero romano*, Bologna, 1995. B. WARD-PERKINS, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Roma-Bari 2008. H. BRANDT, *L'epoca tardo antica*, Bologna, 2005. Non ha senso, ai fini della nostra ricerca, dilungarci sulle questioni storiografiche che più hanno appassionato gli autori sino al recente presente: non affronteremo la questione se vi sia continuità tra Impero e i suoi successori, i regni romano barbarici, se la deposizione di Romolo Augustolo segni una soluzione di continuità nello scorrere della storia o niente più che l'ennesimo sasso lanciato in uno stagno immoto, né ci dilungheremo sulla pur appassionante questione delle cause della decomposizione dell'organismo imperiale.

³ P. HEATHER, *La caduta dell'Impero romano*, cit.

al servizio dei nuovi regni romano-barbarici. La classe dirigente, anche la più ottusa e malinconica delle passate grandezze, deve in fine rassegnarsi al dialogo con i nuovi protettori delle loro terre.

I nuovi regni, retti da genti storicamente nomadi e tendenzialmente incapaci di munirsi autonomamente di efficaci strumenti di controllo territoriale, in molti casi non possono far meglio che recepire alcune delle strutture di governo e le legislazioni dello sconfitto Impero. Gli invasori non rinunciano però alle proprie tradizioni, anche giuridiche, e procedono ad una politica di separazione fra genti romane e conquistatori barbari. Tale politica opera anche nel campo della applicazione del diritto determinando il passaggio al criterio personale e sancendo così l'abbandono del criterio territoriale, introdotto da Caracalla nel 212 dopo Cristo. Tale processo di personalizzazione del diritto su base etnica proseguirà sino all'inversione di tendenza, determinata dalla progressiva affermazione della struttura feudale, che impone alle genti un diritto sulla base dello stanziamento su un determinato territorio, ossia il feudo⁴. Il rarefarsi della cultura scritta determina una progressiva delegificazione del diritto con l'affermazione delle tradizioni consuetudinarie dei popoli invasori⁵. Bisognerà attendere il secolo XI perché il diritto scritto nella tradizione romanistica viva un compiuto momento di rinascita⁶.

⁴ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 224-238. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 47-50 e M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 129-141. A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, Padova, 2005, pp. 60-101.

⁵ G. TABACCO e G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, Bologna, 1981, pp. 70-84; S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, vol. I, Padova, 2000, pp. 47-50; A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit., pp. 60-101; M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 129-141. E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 50-98. L'atteggiamento degli invasori non è certo uguale ovunque. Vandali prima e Longobardi tentano inizialmente di sradicare ogni traccia del passato dai territori di stanziamento, mentre Visigoti, Ostrogoti e Burgundi procedono ad un tendenziale mantenimento delle strutture pregresse, pur all'interno di una politica di apartheid anche giuridica. I Visigoti addirittura, al momento del passaggio da Tolosa a Toledo, estendono l'applicazione della *lex romana* alle stesse genti visigote, salvo poi, con Reccesvindo, togliere ad essa ogni efficacia. Particolare è il caso dei Franchi che, dopo la cacciata dei Visigoti di Alarico II da Tolosa, si trovano in un contesto di commistione di modelli (personale-territoriale e scritto-consuetudinario). Lo stabile potere dei Franchi non riesce a dare omogeneità giuridico-politica ai territori conquistati. I territori del nord, di lingua *d'oïl*, rimangono strettamente legati alle consuetudini di matrice franca su base feudale, mentre i territori del sud, di lingua *d'oc*, che avevano conosciuto, con il dominio Visigoto, l'esperienza della *lex Romana Visigothorum*, mantengono un più stretto legame con la cultura latina e riescono a dare alle proprie consuetudini un'impronta maggiormente unitaria. Durante il medioevo tale distinzione darà vita alle formule di "*pays de droit écrit*" per il sud (nelle zone precedentemente governate da Burgundi e Visigoti) e "*pays de droit coutumier*", formule che, peraltro, si riferiscono entrambe a forme giuridiche su base consuetudinaria.

⁶ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 129-141. Non bisogna trascurare le esperienze delle leggi romano-barbariche e dei

La Chiesa Cattolica Romana, che Edward Gibbon additerà come la più chiara responsabile della caduta dell'Impero, rimane nella *Pars Occidentis* l'unico vero erede delle vestigia passate⁷.

L'AFFERMAZIONE DELLA CHIESA NEL MONDO ROMANO

Agli albori del periodo tardo antico⁸, quando la tetrarchia fallisce la sua missione di dare stabilità all'impero, il cristianesimo, religione orientale fino a quel momento osteggiata e perseguitata, esce dalle catacombe per prendere posto al centro della struttura imperiale⁹. Probabilmente l'ascesa del Cristianesimo, nonostante le persecuzioni, è da ricercare nel progressivo svuotamento di significato delle ritualità della religione ufficiale¹⁰ e nella capacità della nuova fede di porsi in una prospettiva escatologica e ultramondana¹¹. Tradizionalmente è con l'Editto di Milano ad opera di Costantino nel 313 che gli storici segnano la cesura con il passato pagano¹². Le conseguenze di questa scelta di Costantino

capitolari che accanto ad un recepimento delle consuetudini ponevano normative innovative. Il Bloch tuttavia fa notare che vi fu una nuova involuzione, scomparendo quasi l'esperienza dei capitolari, già nel IX secolo. Allo stesso modo E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 224-253.

⁷ G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto: Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna, 1976. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 55-57 e J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, Roma-Bari, 2011, pag. 7. J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III au V siècle*, Milano, 1978. Afferma l'autore francese: "Il diritto romano permette alla comunità cristiana di organizzarsi in società. (...) Ciò farà della Chiesa cattolica, in un certo senso, la più autentica erede dell'impero romano".

⁸ Piuttosto che di Basso Impero e Alto Medioevo, la gran parte della storiografia contemporanea preferisce parlare di Tardo Antico, anche in una nuova tendenza di studio per cui il barbaro è un continuatore dell'esperienza romana in una prospettiva europea e non un mero distruttore (B. WARD-PERKINS, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, cit. pp. 205-223). Questa definizione più fluida permette agli autori di focalizzare gli obiettivi di ricerca in prospettive di più ampio respiro, concentrandosi su avvenimenti molto risalenti, ma che faranno sentire i loro effetti a lunga distanza di tempo. L'arco temporale racchiuso da tale nozione non è univocamente identificato; la tesi prevalente ne individua l'inizio con l'Impero di Diocleziano e la fine nell'incoronazione di Carlo Magno. Fra i tanti sostenitori del concetto di "Tardo Antico" segnaliamo J. LE GOFF che, nel suo *Il Dio del Medioevo*, ne sottolinea brevemente l'utilità.

⁹ Bisogna solo incidentalmente ricordare che, indipendentemente dall'opera di Costantino e dei suoi successori, la Chiesa si organizzò in ordinamento, producendo proprie norme giuridiche sin dal primo secolo. Sulla natura ordinamentale della Chiesa e sulla particolarità delle sue fonti s. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, Vol. I, Padova, 2005, pp. 3-30 e pp. 93-143; sul tema torneremo diffusamente nel prossimo capitolo.

¹⁰ G. SALLER, *Storia Sociale dell'Impero Romano*, Roma-Bari, 2003, pp. 203-213.

¹¹ J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, Milano, 2007, pp. 5-8.

¹² H. BRANDT, *L'epoca tardo antica*, cit. pp. 19-30. L'autore evidenzia come il passaggio fu molto più blando e frutto di una

(non è dato sapere quanto cosciente¹³) e dei provvedimenti ad essa consequenziali determinano il saldarsi della Chiesa all'interno della struttura stessa dello Stato in una posizione di sempre più accentuato privilegio¹⁴. Il Cristianesimo dà il via ad una rivoluzione culturale che tuttavia si inserisce pienamente nel disegno imperiale in un contesto di sostanziale conciliazione ideologica¹⁵. Sin dai tempi di Augusto, l'Impero faceva uso della religione da una parte come collante sociale e dall'altra come strumento di propaganda politica e di consenso¹⁶. Le politiche persecutorie di Roma, da Vespasiano in poi, contro gli ebrei e contro gli stessi cristiani da Decio in avanti, vengono determinate dall'impossibilità per queste religioni monoteiste d'aderire alla *religio* ufficiale e di conseguenza allo Stato romano, provocando anzi, con il loro comportamento, l'ira degli dei e la loro conseguente vendetta su tutta l'*Urbs*¹⁷. Costoro vengono avvertiti come i peggiori *hostes publici* perché minano lo Stato nelle sue fondamenta terrene e celesti¹⁸. Il passaggio dal paganesimo al cristianesimo non rompe la necessaria identificazione tra Stato e religione di Stato¹⁹, ma sostituisce a ritualità ormai essiccate la spinta propulsiva di una nuova fede²⁰. Parlare di Cesaropapismo per descrivere la relazione tra Costantino (ed i suoi successori tutti, salva

contingente scelta politica di quanto anche i contemporanei avessero avvertito. Tra l'altro è dubbio che Costantino si sia effettivamente convertito al Cristianesimo ed anzi è quasi certo che egli abbia ricevuto il battesimo solo in punto di morte, e forse neppure in quel momento. Sul punto la brevissima monografia di A. MARCONE, *Costantino il Grande*, Roma-Bari, 2000. ma anche G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino, 1968, pp. 41-44 che non esita a definire Costantino l'effettivo "capo della Chiesa".

¹³ A. CAMERON, *Il tardo Impero romano*, cit. pp. 87-107.

¹⁴ A. CAMERON, cit. e P. HEATHER, *La caduta dell'Impero romano*, cit. pp. 155-165.

¹⁵ P. HEATHER, cit. e A. CAMERON, cit.

¹⁶ G. SALLER, *Storia Sociale dell'Impero Romano*, cit. pp. 190-202.

¹⁷ Ibidem, pp. 203-213. ma va anche valutata la tesi del Ruffini il quale nega che tali persecuzioni abbiano avuto un movente religioso descrivendole invece in termini di persecuzione politica. Sul punto torneremo più approfonditamente nel paragrafo dedicato nel prossimo capitolo. Vedi comunque F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Milano, 1992.

¹⁸ G. SALLER, *Storia Sociale dell'Impero Romano*, pp. 203-213.

¹⁹ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000. In questo libro è presente una lunga citazione da F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato, 1985, pp. 375-376, di cui riporto uno stralcio "(il mondo) per il cristiano si articola nel grande duplice ordinamento di Stato e Chiesa. Del mondo pagano si è detto che non conosceva né l'uno né l'altra. Per i suoi cittadini la *polis* era stato e chiesa ad un tempo, senza alcuna distinzione o contrapposizione". Trovo che il passaggio dall'una all'altra concezione dovrà attendere la conclusione del medioevo e la fine delle concezioni egemoniche degli ordinamenti universali per affermarsi pienamente.

²⁰ A. CAMERON, cit.; P. HEATHER, cit.; J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pag. 5.; G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero Bizantino*, cit. pp. 25-44.

l'anacronistica parentesi di Giuliano l'Apostata) e la Chiesa, è probabilmente corretto anche se in alcuni casi osteggiato²¹. Indubbio è che Costantino entra nelle questioni della Chiesa sin da subito, convocando Concili, presenziando alle riunioni dei vescovi e tentando, sia con la persuasione sia con le minacce²², di ricomporre controversie di cui, probabilmente, ignora la portata. Costituire una religione di stato, unitaria e solida, che possa far da stampella ad un Impero in crisi di credibilità è l'obiettivo primario; si deve forse ad una fortunata casualità che sia stata la Chiesa a ricoprire il ruolo principale in questa missione.

Una volta fattosi campione della cristianità, Costantino trova una Chiesa perfettamente strutturata e gerarchizzata, suddivisa su base territoriale sul modello delle circoscrizioni imperiali: le diocesi. La politica di vantaggi fiscali, normativi e l'attribuzione di ruoli giurisdizionali di cui essa è beneficiata rende, in breve tempo, appetibile alle élite la partecipazione alle cariche ecclesiastiche²³. Accanto ai tradizionali *cursus honorum* militare e politico, si crea un parallelo percorso ecclesiastico²⁴ i cui benefici, in termini di potere e di prestigio, possono facilmente provarsi con la carriera di Sant'Ambrogio, vescovo di Milano, divenuto tanto importante da riuscire a mettere in scacco un Imperatore come Teodosio. Dalla promulgazione dell'Editto di Milano comincia un processo di omogeneizzazione e contaminazione tra morale cristiana e morale degli strati più elevati della società romana che nella nuova religione trova in breve il fondamento di un cambiamento etico che aveva preso piede già dalla dinastia antonina²⁵. In breve l'intera classe dirigente dell'Impero, per fede o per forza, aderisce alla nuova religione²⁶.

Non appena il percorso di radicamento ed identificazione è completato, Teodosio non esita a rendere il Cristianesimo l'unico culto ammesso²⁷. In meno di un secolo la Chiesa Cattolica diviene, dopo

²¹ A. CAMERON, cit. L'autore rimarca l'assenza di meccanismi costituzionali ed istituzionali di controllo. In realtà questi furono carenti anche nel successivo impero bizantino per il quale è innegabile un controllo di fatto dello Stato sulla Chiesa, se pur, mancando meccanismi istituzionali definiti, tale rapporto di sudditanza della Chiesa orientale fosse principalmente determinato dalla personale debolezza dei patriarchi costantinopolitani. Sul punto G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero Bizantino*, cit. *passim*. Anche Cortese afferma che le relazioni tra Chiesa ed Impero furono informate al modello cesaropapista sin dal concilio di Nicea. E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, Roma, 1995, pp. 31-36.

²² A. CAMERON, cit. Sui concili e le controversie cui essi avrebbero dovuto porre fine torneremo nel capitolo dedicato all'eresia.

²³ P. HEATHER, cit. e J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, Roma-Bari, 2011, pp. 5-8.

²⁴ Ibidem, A. CAMERON, cit. e G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, cit. pp. 31-40.

²⁵ P. VEYNE, *La società romana*, Roma-Bari, 2004, pp. 157-200. Ma anche P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pp. 28-33.

²⁶ P. HEATHER, cit. pp. 164-165. Indro Montanelli (in I. MONTANELLI, *Storia di Roma*, Milano, 1965, pag. 519) scrisse che le rivoluzioni riescono, non in forza delle loro idee, ma quando sostituiscono alla classe dirigente precedente, una nuova e migliore classe dirigente. In questo caso, più che un cambiamento, si ha un caso di cooptazione progressiva delle élite politiche pagane in seno alla Chiesa.

l'imperatore, il centro principale di influenza e potere per tutta la romanità. Una struttura avvinta allo Stato, ma ad esso parallela ed in grado di reggere al suo crollo.

LA CHIESA NELL'OCCIDENTE ALTOMEDIEVALE

Abbiamo precedentemente detto che la relazione tra Chiesa e Impero deve descriversi in termini di cesaropapismo. Una volta rovinati al suolo i centri di potere tradizionali della *pars occidentis*, il clero occidentale, ed in particolare il Papa a Roma, si trovano in una situazione di sostanziale vuoto di potere che permette loro di incamminarsi su un percorso diverso rispetto al clero orientale ancora sottoposto all'ingombrante tutela imperiale. Un percorso che, già prima della formale sanzione dello Scisma d'Oriente, avrebbe portato l'Europa occidentale a degli approdi radicalmente diversi, in particolare al rifiuto dell'impostazione teocratica e quindi, pur nelle tribolazioni, permettendo l'attuazione del precetto evangelico *quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*²⁸.

Per buona parte della storiografia, in un contesto di diversità di stirpi, in cui tradizioni e cultura dei popoli conquistatori non hanno nessun punto di contatto con quelle della popolazione romana, il cristianesimo permette di costituire un amalgama etnico in cui entrambi i popoli si riconoscono nella comune fede in Cristo²⁹. In realtà non bisogna trascurare che la maggioranza dei popoli invasori,

²⁷ Teodosio, Editto di Tessalonica, 380, "*Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis (...) Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere 'nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere', divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos*".

²⁸ Matteo 22,21: *dicunt ei Caesaris tunc ait illis reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*; Marco 12,17 *respondens autem Iesus dixit illis reddite igitur quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo et mirabantur super eo*; Luca 20,25 *et ait illis reddite ergo quae Caesaris sunt Caesari et quae Dei sunt Deo*. Circa le affermazioni fin ora riportate vedasi J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 5-16. Per maggior precisione è l'equilibrio fra visione cesaropapista imperiale e visione ierocratica della Chiesa a determinare l'approdo della separazione degli ordini. Entrambi i poteri, prima o dopo, tentarono, senza costrutto, di assorbirsi e soverchiarsi a vicenda. Secondo il Prodi "la contrapposizione (dei due ordini) contiene *in nuce* la sconfitta sia di ogni ipotesi teocratica che di ogni ipotesi cesaropapista" in P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pp. 60-61. Sul diverso approdo dell'Impero Bizantino cfr. nota 21.

²⁹ Ibidem; ma anche A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit.; G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/XV secolo*, cit. pp. 84-102; Scrive Prodi: "In occidente la Chiesa si sostituisce a poco a poco allo Stato romano morente e costituisce sempre più lo strumento culturale per l'ingresso delle popolazioni barbare nella romanità anche come appartenenza e identità collettiva." P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pag. 37.

pur se cristiani, professano la fede nella sua versione ariana³⁰. Inizialmente l'arianesimo rimane fra i popoli vincitori quale ulteriore elemento distintivo dalle masse conquistate, legate al credo niciano ma, con il passare del tempo, cade anche questa distinzione³¹. Appare più saggio ai re barbari abbandonare un credo diverso, la cui sottile diversità teologica non colgono³², onde avvicinare i popoli ed evitare d'esacerbare gli animi³³. Lungi dal determinare il crollo dell'Impero, la Chiesa garantisce il sostrato comune tra invasori e conquistati che ne attutisce lo schianto³⁴. Infatti a livello locale l'organizzazione religiosa funziona come strumento di protezione delle popolazioni latine e come depositaria di alcune delle conquiste socioculturali della civiltà mediterranea. Le città, abbandonate dalla *nobilitas romana* in cerca di rifugio nelle campagne, rimangono pur sempre sedi episcopali e, pur in declino, possono sopravvivere alla progressiva ruralizzazione dell'Europa e rimanere punti di riferimento per i sottomessi romani³⁵. Il clero, ancora reclutato nelle file dell'antico patriziato, opera come raccordo con la nobiltà guerriera degli invasori mantenendo vive le relazioni³⁶.

La superiorità culturale del clero cattolico, specchio della superiorità culturale delle antiche famiglie ottimate romane, non tarda a far breccia all'interno delle rudimentali strutture di governo barbariche incidendo su di esse. Dai Visigoti ai Franchi, con le conversioni di re e popoli al cattolicesimo, si costituisce un sempre maggior intreccio fra clero cattolico e strutture di governo³⁷ e con esse una inevitabile fusione progressiva dell'aristocrazia guerriera barbarica con quel che rimane dell'antica aristocrazia terriera romana³⁸. Questa reciproca contaminazione, in cui le genti barbariche apprendono

³⁰ G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero Bizantino*, cit. Quando il vescovo ariano Wulfila, tradotta la bibbia in lingua Gota, si recò presso i barbari a convertirli regnava Costanzo II, figlio di Costantino, di inclinazioni ariane. Questa casualità fece sì che l'incaricato alla conversione, Wulfila appunto, fosse un vescovo lontano dalla tradizione niciana.

³¹ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, cit. pp. 84-102;

³² G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, pp. 84-86.

³³ Non bisogna dimenticare che alla fine del IV secolo il bacino del Mediterraneo contava circa 50 milioni di abitanti, 3/5 dei quali nella parte orientale dell'Impero. I popoli invasori, le cui statistiche normalmente si riferiscono agli uomini in armi, tutti insieme probabilmente non raggiungevano il milione (compresi vecchi, donne e bambini). Risulta evidente che una sproporzione così forte, alla lunga, parve ai re barbarici così forte da suggerire passi progressivi d'avvicinamento tra le diverse stirpi.

³⁴ P. HEATHER, cit.

³⁵ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, cit. pag. 84 e ss.

³⁶ Ibidem; A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 99-108.

³⁷ Un caso per tutti: il cosiddetto Concilio di Toledo che dal 633 in poi costituì il principale strumento di governo del regno visigoto (fino alla conquista araba), accumuna nella medesima assemblea aristocrazia barbarica e clero cattolico. Bisogna anche notare che dove gli invasori si contrapposero alle aspirazioni della Chiesa cattolica, l'inevitabile effetto fu il tracollo e la scomparsa (Vandali e Longobardi).

³⁸ Con particolare successo nel mondo franco della dinastia merovingia. Tabacco afferma che la commistione delle due

la gestione di clientele e possedimenti terrieri, mentre gli antichi *optimates* ritrovano l'abitudine all'uso della forza, garantisce la stabilità interna e implementerà le ambizioni esterne di alcune delle principali monarchie barbariche³⁹. Al contempo il Papato, da Gregorio Magno in poi, inizia un duplice percorso di affrancazione dall'Impero d'Oriente e di intensa attività di avvicinamento e conversione dei popoli barbari⁴⁰ con il non trascurabile apporto della spinta monastica avviata in Egitto dagli eremiti⁴¹. Durante l'alto medioevo infatti si consolida e diffonde il movimento monastico di orientamento cenobitico sulla base di regole che per lo più ricalcavano quella scritta per il monastero di Cassino da San Benedetto da Norcia. La gestione del monastero viene affidata all'abate eletto dai frati ed a questi è demandata la funzione di giudicare i frati per le loro infrazioni della Regola. Sull'esempio dell'esperienza monastica irlandese cominciano a diffondersi in Europa i cosiddetti Penitenziali nei quali sono elencate le pene tariffate connesse al compimento di un determinato peccato, ossia le penitenze più opportune per farvi ammenda. Sono proprio questi Penitenziali ad influenzare il formarsi di una concezione biunivoca tra pena e peccato⁴², permettendo e sottolineando il diffondersi della confusione tra peccato e reato. Il peccato va confessato in pubblico davanti alla comunità e di questo peccato si deve fare espiazione per mezzo della penitenza imposta che tuttavia avrà riguardo, non solo del mero fatto materiale, ma anche dell'intenzione del soggetto agente⁴³.

Progressivamente l'asse della Chiesa si sposta dal protettore orientale ad un nuovo protettore: i Franchi⁴⁴. Dall'intenso rapporto tra Chiesa e Regno franco scaturiranno reciproci vantaggi: da una parte la Chiesa troverà un appoggio contro le molestie longobarde che, dalla cessione dell'esarcato al controllo diretto del Papa nel 754, culminerà nell'annientamento dei Longobardi da parte di Carlo Magno, dall'altra parte i Franchi trovano un appoggio ideologico e morale che sfocerà nell'incoronazione ad Imperatore di Carlo Magno nella notte di natale dell'800⁴⁵. Con la *Renovatio Imperii*⁴⁶ il Papa investirà il suo più

aristocrazie dopo i vantaggi di breve periodo innescò un processo di declino culturale della base elettiva (ossia l'aristocrazia) su cui si fondava la struttura episcopale. In quest'ottica possiamo dire che furono gettati i semi della secolarizzazione del clero che tanto interessò il papato nel nuovo millennio.

³⁹ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, cit.

⁴⁰ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp.173-207.

⁴¹ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, pp.84-102. A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 99-108. J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp.18-23

⁴² A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. 99-108.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, pp.84-102.

⁴⁵ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, pp.84-102. A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 118-119. E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp.193-207.

forte rivale temporale e spirituale. In realtà l'egemonia Franca durerà solo il tempo dell'impero di Carlo. Alla sua morte, la sconsiderata politica successiva delle genti franche determina la frammentazione delle conquiste carolingie e la necessità nei successori, stante il fallimento delle *scholae palatinae*, d'affidarsi nuovamente alla sapienza e perizia dell'apparato ecclesiastico⁴⁷. Nonostante la necessità d'appoggiarsi l'una all'altra, è questo il periodo in cui sia l'Impero sia la Chiesa cominciano a formare le loro ideologie egemoniche contrapposte, ma né l'uno né l'altra hanno ancora la forza d'attuarle⁴⁸. Bisognerà attendere l'affermarsi della dinastia sassone e la *Translatio Imperii*⁴⁹ perché in Occidente possa crearsi una situazione tale da portare ad uno scontro tra *regnum* e *sacerdotium* a causa delle reciproche e contrapposte aspirazioni.

PACI DI DIO E CROCIATE

Il nuovo vuoto determinato dalla debolezza degli eredi di Carlo e dagli scontri tra i suoi vassalli in tutta Europa, determina una situazione di violenza diffusa e inarrestabile⁵⁰. La frammentazione del potere pubblico permette alle famiglie detentrici di clientele basate sulle proprietà fondiarie di lottare fra loro per l'esercizio del potere⁵¹. La normalità della violenza è in ogni ambiente dall'economia, al diritto fino

⁴⁶ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. 1, *L'alto medioevo*, cit., pp. 193-207. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 55-56.

⁴⁷ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*. pp.135-145.

⁴⁸ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*. pp.135-145. In questo periodo attecchiscono le contrapposte tesi di cui sono significativo esempio da una parte il capitolare ludoviciano e dall'altra la produzione delle pseudo-isidoriane (sul punto E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. 1, *L'alto medioevo*, cit., pp. 217-224) e il falso della donazione di Costantino. Non bisogna dimenticare che già nel v secolo Papa Gelasio aveva postulato la separazione degli ordini in un carteggio con l'Imperatore d'Oriente Anastasio (sul punto E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. 1, *L'alto medioevo*, cit., pp. 39-50). Qualche secolo dopo Papa Nicolò I ribadiva l'indipendenza dall'Impero carolingio e la supremazia di Roma sulle Chiese locali. Tali affermazioni rimasero lettera morta sino all'avvento di Gregorio VII. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 55-56 e anche A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp.175-177.

⁴⁹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. 1, *L'alto medioevo*, cit., pp. 202-204. Cortese afferma che la teoria della *translatio imperii* cominciò a circolare ad opera degli ambienti ecclesiastici e della curia romana intendendola, in un modo diverso dalla tradizione, come il passaggio di consegne fra Impero d'oriente e Sacro romano Impero quali effettivi successori dell'impero dei romani. Più tradizionalmente e nel senso qui utilizzato si intende lo spostamento dell'asse del Sacro romano impero dalla Francia alla Germania con la salita al trono della dinastia sassone; così M. BLOCH, *La società feudale*, cit. e S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 55-56.

⁵⁰ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 460-470.

⁵¹ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, cit. 380-383.

ad arrivare al costume quotidiano. In tale contesto risulta facile comprendere l'aspirazione verso la pace della popolazione europea e così la Chiesa si fa carico di porre un freno agli sfrenati spargimenti di sangue⁵². I concili tentano di imporre alla cristianità in armi delle "Paci di Dio"⁵³, sotto la minaccia di pene spirituali, a tutela di determinati soggetti e di tutti i luoghi di culto. Dalla tutela dei luoghi si passa ad imporre delle "Tregue di Dio"⁵⁴, ossia dei periodi in cui è proibito spargere il sangue. In breve si afferma la concezione che l'uccisione dei *christifideles* sia niente meno che un *vulnus* a Cristo stesso⁵⁵. Anche grazie alla spinta e alla benedizione della Chiesa, in questo periodo si affermano gli ideali della cavalleria che convogliano al servizio di Dio e degli indifesi la violenza della gran parte dell'aristocrazia guerriera europea⁵⁶.

Tanto sforzo non porta certo ad una pacificazione della vita medievale ma suggerisce nuove valvole di sfogo alle latenti ambizioni belliche dell'élite in armi. Quando Urbano II, a Clermont, indice la crociata per la liberazione dei luoghi santi l'entusiasmo è enorme⁵⁷. Infatti, da quel momento in avanti, la via per la gloria dei Cieli si sarebbe per lungo tempo sovrapposta a quella della gloria in battaglia. Le direttrici delle crociate investono la Terra Santa, l'est Europa e la Spagna moresca: delle nazioni divise in tutto, delle aristocrazie il cui disprezzo reciproco scatuisce spesso in bagni di sangue, si trovano unite sotto un unico stendardo, ovvero quello della cristianità in armi⁵⁸. Cristo aveva promesso il regno dei cieli ai poveri, Urbano equipara ai poveri i pellegrini per i luoghi santi e così la lotta contro l'infedele diviene la strada privilegiata per la salvezza delle anime⁵⁹.

Tutto questo impegno della Chiesa sul piano politico, usando la leva del potere spirituale di cui è investita, non corrisponde ad un altrettanto abile sforzo d'igiene interna. La gran parte della gerarchia ecclesiastica, dalle pievi alle cattedrali, ignora le regole più elementari dell'ortodossia cristiana o per

⁵² M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 460-470; ove è richiamato uno scritto di Burcardo Vescovo di Worm: "Ogni giorno omicidi degni delle bestie selvatiche vengono commessi tra i dipendenti di san Pietro. Ci si balza addosso per ubriachezza, orgoglio o senza ragione. Nel corso di un anno trentacinque dipendenti di san Pietro, assolutamente innocenti, sono stati uccisi da altri servi della Chiesa; e gli assassini anziché pentirsi, si gloriano del loro crimine".

⁵³ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 460-470. Se eliminare la violenza rimaneva una meta irraggiungibile cercare di limitarla sembrò una strada praticabile. Si procedette così a elencazioni di atti proibiti e luoghi e oggetti tutelati. Vedi anche G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, cit. pp. 370-371.

⁵⁴ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 460-470. Si partì dal vietare la faida la domenica e si arrivò a togliere la gran parte dell'anno all'esercizio della violenza. Tutte queste disposizioni rimasero per lo più lettera morta.

⁵⁶ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 354-362.

⁵⁷ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, cit. pp. 371-379.

⁵⁸ J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 5-16.

⁵⁹ Ibidem.

scelta o per incultura⁶⁰. La massa dei fedeli non conosce la gran parte della dogmatica per il vuoto della catechesi e per l'incomprensibilità delle funzioni in latino⁶¹. La popolazione rurale traspone il suo paganesimo nel culto dei santi semplicemente modificando i nomi delle festività e degli spiriti da invocare⁶². In breve il "medioevo cristiano" è il periodo più lontano da qualsiasi forma di credo uniforme⁶³.

L'unione della cristianità più che travolgere l'Islam e il paganesimo orientale, travolge il debole Impero di Bisanzio e determina l'ingresso in occidente, insieme ai crociati di ritorno in patria e bizantini in fuga dalle loro terre, di un'intera massa di credenze, culture ed elaborazioni filosofiche estranee al contesto europeo. Si avvia un processo di acquisizione delle novità orientali che in breve destabilizzano il monolitico dominio culturale della Chiesa introducendo elementi di tensione che fanno fiorire movimenti eterodossi tra i più disparati⁶⁴. Alla scossa esogena si affianca una potente spinta al rinnovamento interno alla *Societas Christiana*, in specie rivolta contro gli eccessi e le deviazioni del clero temporale che, insieme alle ricchezze, aveva accumulato il disprezzo⁶⁵ della gente. Tale spinta, avviata dal monastero di Cluny⁶⁶, ben presto si radicalizza in tutta Europa in movimenti pauperistici sempre più in tensione con la struttura centrale fino a negarne la legittimità.

Meno di due secoli più tardi accanto alla lotta contro l'infedele si innalzerà il contrasto dell'eresia e così tutto lo strumentario ideologico-giuridico⁶⁷, che aveva tanto ben sostenuto la crociata contro l'infedele, viene scatenato contro gli eretici⁶⁸.

⁶⁰ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 100-106 pp. 391-402. Ricorda le celebri parole attribuite all'arcivescovo di Reims Manasse nel 1080, specchio delle cause dello spregio della gente comune e della necessità della riforma gregoriana "Che bello sarebbe essere arcivescovo (...) se non si dovesse cantar messa".

⁶¹ La definizione della dogmatica cattolica si deve alla scolastica ed al concilio tridentino; prima di queste due tappe fondamentali le aggressioni eterodosse avevano vita facile. M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 100-106; H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, Milano, 1975, pp. 18-20.

⁶² G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, cit. pp. 207-209.

⁶³ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 100-106.

⁶⁴ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, cit. pp. 383-389.

⁶⁵ J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 5-16.

⁶⁶ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 177-189; J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 19-23.

⁶⁷ Non sorge immediatamente l'esigenza di dare sistemazione giuridica alla prassi delle crociate. Tutte le imprese in nome della Croce successive a quella bandita da Urbano II, trovano fondamento tramite la decretale "*quantum predecessores*", ossia con la semplice riconferma delle disposizioni di Urbano II stesso. Alla base di tali disposizioni vi è una sintesi di due elementi: la lotta contro l'infedele a favore della cristianità ed il perdono dei peccati (la partecipazione garantiva l'unica possibile indulgenza plenaria fino al giubileo di Bonifacio VIII) a chi vi si sia dedicato. Quindi, per lungo tempo, il vicario di Cristo

DALLA LOTTA PER LE INVESTITURE ALLA CATTIVITA' AVIGNONESE

Nella frammentazione politica e nella frantumazione dell'ordinamento pubblico medievale la struttura ecclesiastica vive invece un periodo di progressivo accentramento in una prospettiva che la porta in fine ad affermarsi quale prototipo dello stato assoluto⁶⁹. Per tutto il medioevo (e per gran parte dell'età moderna), il fondamento ideologico dell'embrione di potere regio, nonché la sua legittimazione provverranno dalle istituzioni ecclesiali⁷⁰. Infatti è agli intellettuali ecclesiastici che si deve l'opera di sistemazione ideologica della società nella prospettiva di pacificazione sulla quale prima ci siamo dilungati⁷¹. Una società organizzata in tre ordini e dominata dalle virtù unificatrici del re sotto la tutela

nel bandire una nuova missione (variamente definita *iter*, *peregrinatio*, *negozio crucis*) nominando il legato, si appellava alla precedente in un'ideale continuità con quella proclamata a Clermont. La sistemazione giuridica della nozione è frutto di un iter molto lungo la cui necessità comincia a sentirsi non appena della crociata si comincia ad abusare. Nel *decretum* di Graziano troviamo solo riferimenti ad un generale concetto di guerra santa contro l'infedele ed alla facoltà di ricondurre gli eretici e gli scismatici nel gregge anche con la forza. Il rigore logico della nozione si deve a tre opere l'*Apparatus* di Innocenzo IV, i *Commentaria* e la *Summa aurea* di Enrico di Susa, Vescovo di Ostia. Ogni crociata per essere tale doveva avere delle precise caratteristiche. Doveva essere proclamata dal potere legittimo del Vicario di Cristo unico che potesse accettare il voto del crociato e accordare l'indulgenza. Il voto si costituiva attraverso l'atto di prendere la croce ed in quanto costituito liberamente vincolava con valore obbligante. In più, poiché giuridicamente parlando costituiva un'obbligazione paragonabile a quella del contratto, si considerava trasmissibile *mortis causa* agli eredi qualora costituito *pro subsidio*, cioè con l'intenzione di recarsi in armi in Terrasanta. Invece se costituita *pro devotione*, cioè con il solo vincolo di pregare sul Santo Sepolcro non poteva che essere adempiuta dal solo *de cuius*. Esisteva una ricca regolamentazione del voto in generale. Esso, col consenso della Chiesa, poteva essere commutato in altri di valore uguale o superiore dando luogo alla pratica, da alcuni aborrita, di riscattare anche il voto crociato. Infatti tutti potevano contrarre il vincolo del voto crociato (anche gli inabili al combattimento), ma con giusta causa ed autorizzazione del Papa si poteva procedere a *redemptio* cioè al riscatto del vincolo in cambio di denaro, o alla *commutatio* della crociata, per esempio, da contro gli infedeli della Palestina a contro i pagani del nord Europa. Per Re e grandi signori feudali c'era poi la possibilità della *dilatatio*, cioè di rimandare la partenza mantenendo i vantaggi e le immunità connesse al vincolo. La *dispensatio* era invece evento rarissimo. I vantaggi connessi al voto avevano una duplice natura sia spirituale sia temporale. La partecipazione alla crociata garantiva l'indulgenza dai peccati, all'inizio plenaria per tutti i partecipanti alla crociata, poi regolata e dosata con attenzione nonostante le parole di Tommaso d'Aquino per cui chiunque avesse preso la croce, in modo conforme alle disposizioni papali, non avrebbe subito alcuna pena per i suoi peccati e la sua anima sarebbe salita direttamente al cielo. Non si dimentichino però i vantaggi temporali: si pensi solo che si poteva legittimamente spogliare l'infedele dei suoi beni e proprietà. In G.G. MERLO, Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione, Bologna, 1996.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, cit. pp.451-480.

⁷⁰ Ibidem, pp.190-199.

⁷¹ Ibidem, pp. 190-191.

dell'episcopato⁷². Non bisogna però dimenticare che in tutto il periodo tardoantico e nella fase carolingia i vescovi subiscono sempre più l'influsso delle società feudale e dell'aristocrazia guerriera dalla quale provengono così portando ad una progressiva feudalizzazione della Chiesa⁷³. I chierici come i laici traggono il loro sostentamento dal lavoro della terra, ma i primi senza svolgere su essa un'attività direttamente produttiva (salvo al livello più basso dei pastori delle pievi di campagna)⁷⁴. Inevitabilmente, negli strati più alti della gerarchia ecclesiastica, si presenta la necessità di una vasta organizzazione del lavoro e della sicurezza che non possono che essere mutate dall'organizzazione delle baronie di spada⁷⁵. Le conseguenze sono inevitabilmente l'oblio progressivo delle proprie vocazioni spirituali e il disprezzo della gente comune⁷⁶. A ciò si aggiunge che il potere laico non può certo ammettere che l'attribuzione delle cariche ecclesiastiche e il relativo potere temporale rimanga al di fuori del proprio controllo. Mutuando dalle pratiche tardoimperiali i Re cominciano così a nominare direttamente vescovi ed abati sottraendo la loro scelta alle legittime procedure canoniche⁷⁷. Tutto ciò seguendo le procedure ed i riti di investitura feudale che sovrapponendosi alla consacrazione liturgica sottopongono il chierico a vincoli di duplice fedeltà e sottraggono vasti episcopati ed abbazie al controllo della Chiesa e del Papa. Mentre i grandi potentati europei si appropriano di fatto delle cariche ecclesiastiche di maggior rilievo, a Roma anche la carica papale finisce prima nelle mani dell'aristocrazia romana poi sotto il diretto controllo degli Ottoni. Il rischio per il pontefice di divenire, come il patriarca di Costantinopoli, un mero subordinato dell'Imperatore diviene ogni giorno più concreto. La reazione a questa deriva proviene dal possente rinnovamento monastico promosso dall'abbazia di Cluny che offre alla Chiesa un nuovo modello di ascetismo e gestione⁷⁸. Il rinnovamento etico promosso da Cluny si fonda principalmente

⁷² Ibidem. Sulla teoria dei *tres ordines* basta guardare all'opera del vescovo di Laon Adalberone che, dedicando al re di Francia Roberto il suo poema, illustra la sua sistemazione della società in appunto tre ordini: *oratores, bellatores e laboratores*. (ADALBERON DE LEON, *Poème au roi Robert*, Parigi, 1979.)

⁷³ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 391-399. Il Bloch sul punto si mostra molto dubbioso preferendo affermare che più che di una feudalizzazione della Chiesa si avesse un concreto esproprio di funzioni da parte della feudalità laicale. Invece il Padoa Schioppa (A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 176-177) preferisce affermare che esistesse una vera e propria feudalità ecclesiastica sorta da esigenze reali e di gestione, dovute alla progressiva commistione di ruoli spirituali e temporali.

⁷⁴ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 391-399.

⁷⁵ Ibidem, 391-399

⁷⁶ Ibidem, 391-399

⁷⁷ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 391-399, e A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 174-177. Ossia per i vescovi l'elezione dal popolo e per gli abati l'elezione da parte dei frati dell'abbazia.

⁷⁸ PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 177-189.

sul contrasto di simonia⁷⁹ e nicolaismo⁸⁰. Sul piano gestionale l'abate di Cluny procede autonomamente a nominare priori e abati dipendenti moltiplicatisi fino all'XI secolo⁸¹. In breve la riforma cluniacense contamina anche la Santa Sede. Il primo risultato raggiunto sarà quello di sottrarre l'elezione papale a qualsivoglia ingerenza. Nicolò II affida tale compito al collegio cardinalizio, all'approvazione del clero e all'acclamazione del popolo secondo una formula che, da allora, subirà solo lievi temperamenti⁸². Tralasciando ogni preoccupazione circa il sistema parrocchiale lo sforzo dei riformatori si concentra sul problema delle investiture episcopali⁸³. Lo scontro fra *sacerdotium* e *regnum* diviene così inevitabile e si afferma virulento sotto il pontificato di Gregorio VII essendo imperatore Enrico IV. La questione dell'investiture offre il pretesto⁸⁴ per un reciproco assalto frontale dei due poteri universali fino a quel momento in un rapporto di solidarietà conflittuale. Il pomo della discordia concerne la questione circa l'autorità da considerarsi superiore nel mondo cristiano. Con il *dictatus Papae*, Gregorio VII, riassume e racchiude la concezione della sovranità pontificia negando qualsiasi diritto d'ingerenza imperiale ed anzi imponendo ad esso la completa sudditanza⁸⁵. In esso si postula non l'autonomia degli ordini, ma la supremazia della Chiesa⁸⁶. Il contrasto fra le due istituzioni si accanisce in alterne vicende che vedono

⁷⁹ Il termine deriva dal nome di Simone Mago, il samaritano che, secondo gli *Atti degli Apostoli* 8, 18-24, cercò di comprare dagli apostoli Pietro e Giovanni, offrendo loro del denaro, il potere di conferire i doni dello Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani. Esso indica di conseguenza la compravendita di cose sacre di natura spirituale (cioè sacramenti, indulgenze, consacrazione, ecc.) o anche di cose temporali che abbiano acquisito carattere sacro (per es., un beneficio ecclesiastico). La simonia si diffonde in coincidenza con la feudalizzazione della Chiesa: infatti la cerimonia con cui gli episcopi di nomina regale o imperiale venivano investiti della loro autorità (quantomeno temporale) comportava, all'atto dell'attribuzione del *beneficium* e della necessaria prestazione dell'omaggio da parte del prelato, un contestuale donativo consuetudinario che spesso corrispondeva di fatto al prezzo dell'infedazione. Appare chiaro come di fatto si facesse mercimonio delle cariche ecclesiastiche.

⁸⁰ Il termine indica l'atteggiamento, diffusissimo nel medioevo, contrario al celibato ecclesiastico e deriva da Nicola, capo di una setta di Efeso, censurata nell'Apocalisse di Giovanni, che nel primo secolo faceva sfoggio di impudicizia. Nicolaiti furono così definiti tutti i religiosi concubinari.

⁸¹ PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 177-189

⁸² PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 177-189; sul moderno *modus eligendi* s. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 159-169.

⁸³ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 391-399

⁸⁴ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 360-388.

⁸⁵ Fra le varie sentenze evidenziamo solo la XXIII *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie*. che successivamente porrà le basi della politica assolutistica e di repressione del dissenso sfociante nella criminalizzazione dell'eresia.

⁸⁶ PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 177-189;

prima una scomunica dell'Imperatore chiamato a prostrarsi a Canossa, poi la cacciata del Papa da Roma nell'esilio salernitano dove più tardi morirà. Il contrasto continuerà tra i successori delle istituzioni se pur senza i picchi di virulenza raggiunti da Gregorio e Enrico IV e si ricomporrà solo con il concordato di Worms che se da una parte sancirà la rinuncia da parte dell'Imperatore del suo preteso diritto d'elezione, d'altro canto ammetterà da lì in avanti l'*auxilium* dell'Imperatore in occasione delle libere elezioni degli episcopi⁸⁷. Le reciproche petizioni di assoluta supremazia rimangono in sospeso, riaccendendo gli scontri fra i due ordinamenti in momenti storici successivi e principalmente in occasione del dominio della casata sveva sul trono imperiale⁸⁸. Impero e Papato escono dallo scontro indeboliti come istituzioni universali, ma se l'Impero si incammina sulla strada del tramonto (eccettuato il breve sussulto federiciano), la Chiesa si determina in un'ulteriore slancio completando la sua struttura d'ordinamento primario e sovrano. Il recepimento del diritto romano non esclude una produzione normativa autonoma e innovativa che avrà un poderoso sviluppo fino alla fine del periodo avignonese. Se vogliamo il papato uscirà vittorioso dalla lotta con l'impero perché, emergendo dalle temperie del millennio, saprà rinnovarsi e determinarsi quale autonomo ordinamento le cui pulsioni universalistiche ed aggancio al passato romano non saranno una zavorra, ma uno stimolo rielaborato nel modificarsi del nuovo mondo sorto dell'incubo del "mille e non più mille". La Chiesa saprà farsi prototipo di Stato moderno⁸⁹ per le monarchie nazionali dandosi una legislazione ed un apparato burocratico accentratore e imparerà a convogliare progressivamente le responsabilità giurisdizionali dalle diocesi al centro, avocando le più gravose responsabilità penali e sottraendole ai soggetti territoriali. La questione eretica albigese sarà il banco di prova in cui la Chiesa dimostrerà di aver imparato ad offrire un'efficiente prova di stato centrale in grado di schiacciare gli elementi capaci di minarne le fondamenta facendo uso non solo della mera forza bruta, ma dello sforzo dei giuristi al servizio dell'autorità, ottenendo così il controllo con il consenso⁹⁰. Il potere del papato raggiunge il culmine con Innocenzo III il quale è il primo di una serie di Papi giuristi che definiranno la struttura della Chiesa, ma in breve la stessa Francia, teatro della

⁸⁷ PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 177-189. Per verità le due istituzioni universali avevano tentato con Enrico V Imperatore e Papa Pasquale II di ricomporre la controversia delle investiture facendo sì che le funzioni temporali e spirituali non potessero più essere cumulate nel medesimo soggetto, tuttavia tale accordo non raggiunge nessun risultato per l'opposizione degli stessi vescovi e per le evidenti difficoltà d'attuazione.

⁸⁸ Lo stesso Dante Alighieri, due secoli più tardi, si appassionerà di tale argomento componendo sul tema il suo celebre saggio *De Monarchia*.

⁸⁹ PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 188-189.

⁹⁰ M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, Milano, 1974; V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, II, Bologna, 1972. Lo Sbriccoli afferma che il livello di controllo raggiunto fosse paragonabile a quello delle dittature novecentesche.

massima ascesa del papato sulla scena europea, in breve diverrà la più fiera oppositrice della Chiesa, arrivando, sotto Re Filippo il bello, fino a cercare di far rapire Papa Bonifacio VIII. Dove non potrà la forza, potranno le lusinghe ed in breve lo stesso Filippo responsabile dello schiaffo ad un Papa, tenderà un mano per attrarre un altro Papa nella cattività avignonese⁹¹ in cui quest'ultimo cercherà rifugio dai complotti delle famiglie romane. Il papato non perderà mai di vista la prospettiva di tornare a Roma, ma rimanendo in terra di Francia, subirà l'influenza della monarchia francese, così quando Urbano VI tenterà di riportare la sede del Papato nella sua Roma si aprirà il cosiddetto "Scisma d'Occidente" con l'elezione contestuale di due Papi tra loro in contrasto. La Chiesa ritroverà definitivamente la sua unità solo nel 1449 e pur non abbandonando la sua struttura assolutistica ed universalistica, la sua forza verrà ridimensionata ed il suo ascendente sulla cristianità definitivamente scosso. Meno di un secolo dopo Lutero ne disgregherà l'unità e la reazione del Papato, con la forza delle armi e del diritto, riuscirà solo ad arginare, senza soppiantare, l'avversario.

LA CROCIATA CONTRO GLI ALBIGESI

L'uscita dall'anno mille coincide con una ripresa economica senza pari. Ad essa in breve si unisce un rinnovamento nelle arti, nelle scienze e nella tecnica. Nuove idee in arrivo dall'oriente, insieme a pellegrini di ritorno dalle crociate, cominciano a far breccia nelle menti e nei cuori dell'occidente. Il popolo comincia a farsi *faber fortunae suae*, ad unirsi in corporazioni e darsi regole a prescindere dal volere di Chiesa ed Impero.

In una terra, più di altre, l'agiatezza economica e la rinascita culturale corrisponde ad una deriva rivoluzionaria ed eterodossa: nella zona provenzale. I migliori esempi di poesia cortese e trobadorica fioriscono all'ombra dei castelli di queste terre, i cui signori si mostrano sensibili ai cantori e alle dolcezze delle loro storie di dame e cavalieri⁹². Nelle medesime terre "d'oc" insieme alla rinascita delle arti prende piede il movimento pauperistico valdese la cui deriva eretica è ben nota⁹³. Ben più grave l'attecchire dell'eresia catara le cui affinità al manicheismo la rendono una grave rivale per la Chiesa cattolica⁹⁴. Purtroppo la Chiesa aveva già dimenticato la rinascita spirituale del movimento cluniacense e di Gregorio VII, così i gruppi eretici possono fondare il proprio consenso sull'eccessivo potere temporale

⁹¹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, Roma, 1995, pp. 363-390.

⁹² J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 101-115.

⁹³ G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 1989, pp. 11-20.

⁹⁴ G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, cit., pp. 11-20; F. CARDINI E M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, Roma, 2005; J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 5-16.

del Papato, sull'autoritarismo ecclesiastico e sulla sproporzionata attenzione agli interessi materiali del clero, non più sentito come unico interprete della parola divina⁹⁵.

La reazione della Chiesa non può farsi attendere: la svolta si ha con il Concilio di Tolosa del 1119 in cui il movimento cataro viene scomunicato in toto. Da qui in avanti potere temporale e spirituale cominceranno a collaborare per estirpare l'eresia. Alessandro III, sollecitato dal re di Francia, disporrà rigorose misure repressive nel Concilio di Lione del 1163, poi ribadite dal terzo Concilio Lateranense⁹⁶. Si comincia con la confisca dei beni e la riduzione in servitù fino ad arrivare alle ben più severe disposizioni dettate dal Concilio di Verona indetto da Lucio III su sollecitazione di Federico Barbarossa. Risulta oggi interessante come i due poteri, Papato ed Impero, in disaccordo su quasi tutto, si intendessero tanto sulla questione ereticale⁹⁷.

La decretale qui promulgata, la *ad abolendam*, unita alle *constitutiones* emanate di conseguenza, produce l'obbligo per i detentori del potere laico, pena la scomunica, di denunciare, perseguire e punire l'eresia, con confische ed allontanamento dai pubblici uffici, ovunque si trovasse, partendo anche da prove lievi⁹⁸. Per *i quisque de populo*, invece, si configura l'obbligo di delazione per i sospetti d'eresia al Vescovo, a sua volta chiamato alla missione spirituale nella propria diocesi al fine di individuare ed estirpare l'eresia. La così configurata Inquisizione vescovile tuttavia presenta forti limiti connessi al fatto che il popolo spesso protegge gli eretici i quali, nei pubblici dibattiti col clero cristiano, riescono troppo spesso vincitori, più ferrati dei prelati nelle sacre scritture e migliori esempi di vita ascetica di gran parte del clero.

Nella sostanza l'Inquisizione episcopale deriva il suo potere di repressione più dalle patenti imperiali che dall'investitura ecclesiale. In quest'ottica l'autorità dei Vescovi risulta comprimibile ad opera del potere temporale. In aggiunta a ciò vaste aree (un esempio per tutti i monasteri) non rientrano nella giurisdizione vescovile né possono da esso essere sottoposte a diretto controllo⁹⁹.

Quando Innocenzo III ascende al solio pontificio, non appena ristabilita la sua autorità sui domini della Chiesa, è immediatamente chiaro che la sua principale cura sarà costituita dall'estirpazione dell'eresia e dall'evangelizzazione¹⁰⁰.

Per quanto ci riguarda, l'approccio di Innocenzo al problema eretico segue due direttrici antitetiche e tuttavia complementari: da una parte la predicazione dell'ortodossia per arginare l'eresia e dare nuova

⁹⁵ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, cit. pp.11-20; F. CARDINI E M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit.

⁹⁶ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, cit. pp.11-20;

⁹⁷ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, cit. pp.159-191

⁹⁸ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, cit. pp. 159-191.

⁹⁹ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, cit. pp. 10-16.

¹⁰⁰ M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III, Padova*, 1972, pp.100 e ss.

linfa al cattolicesimo e dall'altra la repressione delle devianze. I legati papali con ampi compiti e precise deleghe sull'eresia, anche a scavalcare e sovrapporsi all'autorità dei Vescovi (cosiddetta Inquisizione legatizia), hanno così il duplice compito da una parte di scegliere probi viri che, imitando la povertà evangelica e *per exemplum operis et documentum sermonis*, traggano nuovamente i cristiani sulla retta via, dall'altra di estirpare l'eresia con ogni mezzo motivando le violenze con l'enormità e la gravità del rischio eretico¹⁰¹.

Sappiamo per certo che il progetto della crociata contro l'eretico è già nelle intenzioni del pontefice insieme a quello di una nuova crociata transmarina (mai attuata a causa della morte del pontefice)¹⁰². Nei primi mesi del suo pontificato, nel 1198, aveva già richiamato i fedeli della regione occitana affinché si mobilitassero contro l'eretico¹⁰³. L'anno successivo, con la sua *Vergentis in senium*, aveva proceduto all'equiparazione dell'eresia al *crimen laesae maiestatis* rendendo da lì in poi l'eretico un criminale¹⁰⁴. Sei anni più tardi, ma ben quattro prima della crociata contro gli albiges¹⁰⁵, aveva già proseguito all'equiparazione di chi combatesse contro l'eretico a chi combatesse contro l'infedele in Terrasanta¹⁰⁶. Tutto ciò premesso non si sa quanto fosse nelle intenzioni del Papa la ricerca di un *casus belli* quando inviava una serie di legati pontifici in Provenza col compito di porre un argine al dilagare dell'eresia in quelle terre. Deve essergli comunque evidente che tale opera sarebbe stata male accolta dal popolo come ai potenti e le reazioni non si sarebbero fatte attendere. Ben presto un legato, Pietro da Castelnuovo, viene ucciso per mano di un armigero di Raimondo VI di Tolosa, signore di quelle terre, ed Innocenzo III coglie l'occasione per mettere in moto lo strumentario ampiamente predisposto per l'azione militare¹⁰⁷.

¹⁰¹ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, cit. pp. 105-118.

¹⁰² M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972, pp. 100 e ss.

¹⁰³ H. MAISSONNEUVE, *Etudes sur le origines de l'Inquisition*, Paris 1960, pp. 180 e ss.

¹⁰⁴ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in Bollettino della Società di studi valdesi, n. 140 (1976). Sul tema torneremo diffusamente nel capitolo dedicato all'eresia.

¹⁰⁵ Sul uso del termine albigeo vedi C. THOUZELLIER, *Albigenses*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983.

¹⁰⁶ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, cit. pag. 15; R. FORVILLE, *Innocent III et la croisade des Albigeois*, in *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siècle*, Toulouse, 1969, pp. 214-216; F. CARDINI E M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit; *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Bologna, 1973, pp. 233-235, can. 3: *Catholici vero qui, crucis assumpto caractere, ad haereticorum exterminium se accinxerint, illa gaudeant indulgentia, illoque sancto privilegio sint muniti. Quod accedentibus in Terrae Sanctae subsidium conceditur*.

¹⁰⁷ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, cit. pp. 11-20; F. CARDINI E M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit. H. MAISSONNEUVE, *Etudes sur le origines de l'Inquisition*, Paris 1960, pp. 180 e ss; G. TABACCO E G.G. MERLO, *Medioevo V/XV secolo*, cit. pp. 472-481; H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, cit. pp. 67-105

Con una serie di bolle e lettere ai sovrani cristiani il Papa chiama la Cristianità tutta a vendicare l'uccisione di un *innocuus Christi miles* ed estirpare le *sectae hereticae pravitatis*. L'impianto sistematico della chiamata alle armi è semplice e risulta chiaramente dalla bolla *Si tua regalis* inviata a Re Filippo Augusto¹⁰⁸: non solo il *regnum* deve farsi braccio armato a difesa del *sacerdotium*, ma visto che è stato posto sulla terra con il compito di *pacis negotium promovere* deve tutelare l'ortodossia in quanto atto unico ed identico al garantire la pace. In questo senso la crociata si presenta un *negotium Iesu Christi* ed un dovere di ogni signore cristiano.

Nel 1209 le milizie cristiane guidate da Simon de Monfort espugnano e sterminano la popolazione di Béziers. Per la Cristianità questo diviene segno dell'*ultio divina* contro l'eterodossia e della giustizia dell'azione volta ad estirpare la piaga demoniaca dell'eresia. In realtà le intenzioni dei signori crociati sono molto più terrene che spirituali: riducendosi in molti casi alla volontà di conquistarsi nuovi feudi. Tale volontà è in breve comprovata dalle risoluzioni del Concilio, convocato dai crociati stessi a Montpellier, secondo il quale i capi della crociata si sarebbero potuti legittimamente impadronire delle terre dei vinti.

Nonostante ciò il Papa è di altro avviso e nel Concilio Lateranense IV si sforza di dosare le sanzioni da adottare, soprattutto con riguardo alle pene capitali¹⁰⁹. Innocenzo III può celebrare la vittoria sull'eresia per poi morire di lì a poco; il Concilio approva la crociata e s'impegna nella formulazione di precisi canoni per l'individuazione e la repressione dell'eresia. Da qui all'istituzione di uno specifico tribunale ecclesiastico il passo sarà breve. Nel 1232 Gregorio IX istituisce il Tribunale della Santa Inquisizione¹¹⁰, diverso sia dalla vecchia Inquisizione vescovile sia dal sistema dei legati pontifici istituito da Alessandro III (1178). Da qui in avanti si intensificano le Bolle papali riguardanti l'eresia ed il suo processo. Con la Bolla *ad extirpandam* di Innocenzo IV (1252) viene prescritto e normato l'uso della tortura. Limiti e procedure vengono confermate nel 1265 da Clemente IV. Successivamente le competenze dell'Inquisizione saranno estese dalla sola eresia alla repressione antimagica con la Bolla *Super illius speculus* (1326) di Giovanni XXII poi attuata con fermezza dal successore Benedetto XII.

La questione con i signori locali si conclude a Parigi nel 1229 con la completa sottomissione del nuovo conte di Tolosa, Raimondo VII, al Re di Francia, tuttavia la crociata continuerà per estirpare ed eliminare le ultime sacche di resistenza. L'eresia catara viene piegata e definitivamente annientata solo con la caduta del castello di Montségur, ultima roccaforte catara, nel 1244.

¹⁰⁸ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origini ed organizzazione*, cit. pp. 67-105.

¹⁰⁹ F. CARDINI E M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit.

¹¹⁰ J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, cit. pp. 5-16.

Da meno di ottanta anni la Chiesa era uscita dalla lotta per le Investiture con l'Impero, ed inconsapevolmente, Innocenzo III, spazzando via, insieme agli Albigesi, il ducato di Tolosa e il Marchesato di Provenza, darà un grande aiuto a quello che, pochi anni dopo, si rivelerà avversario ben più temibile dell'Impero: ossia il Re di Francia, nel tentativo di utilizzarlo in chiave antimperiale e avvallandone l'indipendenza da ogni altra autorità temporale^{III}. In fondo il tempo dello schiaffo di Anagni e della cattività avignonese è ancora lontano.

^{III} PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 249-251.

IL QUADRO GIURIDICO MEDIEVALE

CAPITOLO II

IL QUADRO GIURIDICO MEDIEVALE

Il Bloch ha scritto che non c'è miglior pietra di paragone sullo stato di una civiltà del suo sistema giuridico¹. Qui ci concentreremo sui suoi tratti essenziali nel periodo della nostra ricerca. Il superamento dell'anno mille², segna anche l'inizio di una rivoluzione giuridica europea favorita dall'apertura delle università e l'affermazione delle corporazioni e dei comuni in contrapposizione agli ordinamenti universali altomedievali.

ALTMEDIOEVO

Il passaggio dall'Impero ai regni romano barbarici segna l'abbandono di due conquiste del mondo romano: il principio di territorialità del diritto e le fonti di produzione scritte³. Nel 212 d.C. Caracalla aveva garantito a tutti gli abitanti dell'impero la cittadinanza romana con la sua *Constitutio Antoniniana*. Gli storici suoi contemporanei avevano attribuito questa scelta alle necessità di reclutamento ed esazione fiscale⁴. Quale che ne fosse la causa, tale soluzione garantiva a tutti gli abitanti dell'Impero la cittadinanza romana e con essa l'applicazione della legge dell'*Urbs*⁵. I diritti locali non perdevano validità, ma subivano un ridimensionamento rivoluzionario⁶. Non appena stanziatisi nelle terre dell'Impero (almeno laddove riescono a costituire delle convivenze pacifiche), ai barbari era parso ovvio tornare al criterio della personalità del diritto, per cui ai romani si sarebbero applicate le norme latine, mentre agli invasori le consuetudini barbariche. La permanenza di questo sistema di "apartheid" giuridica poteva funzionare finché i rapporti giuridico-patrimoniali si mantenevano sporadici. Non appena essi si implementano, sorgono sempre più frequentemente antinomie⁷. Le difficoltà aumentano e si protraggono nei secoli sin quasi al x secolo⁸. Con l'avvento della società feudale prende di nuovo corpo il criterio territoriale

¹ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pag. 404.

² E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 350-388. Ugualmente S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pag. 59.

³ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 51-98. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pag. 59.

⁴ DIONE CASSIO, *Historiae Romanae*, 77(78).9.4-5.

⁵ F. AMARELLI, *L'età del principato*, in *Storia del diritto romano e linee di diritto privato*, Torino, 2005.

⁶ Ogni cittadino romano aveva il diritto di chiedere che gli fosse applicato il diritto romano in prevalenza sui diritti locali e di essere rimesso al giudizio dell'Imperatore in cause penali (esemplificativo il caso di San Paolo).

⁷ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 59-66.

⁸ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 129-133. I visigoti impedirono l'applicazione della *lex romana* sin dal 654 ad opera di re Reccesvindo, mentre la più legata al criterio della personalità fu l'Italia sino al XII secolo. Bisogna precisare che per molta

applicato sulla base dei singoli feudi⁹; ne deriva un enorme frazionamento su base territoriale che pur limitando le antinomie, non sopisce ed anzi accentua le divergenze spostando semplicemente l'asse del problema dalle persone ai luoghi¹⁰. Alle confusioni generate dal ritorno al criterio personale si cumulano quelle determinate dall'abbandono delle fonti di produzione scritta. I barbari si reggevano da sempre secondo consuetudini, mentre i romani, una volta caduta la struttura imperiale non avevano abbandonato il loro diritto, ma questo non aveva più vigenza in forza d'un autorità esterna, bensì nella convinzione della loro giuridicità; in altre parole le norme scritte divengono norme consuetudinarie.¹¹ L'esperienza delle leggi romano-barbariche, della legge salica e dell'editto di Rotari ne dà conferma: questi testi, secondo molti storiografi, non costituiscono casi di produzione legislativa, bensì di semplice pubblicazione di fonti ufficiali di cognizione¹². La gran parte di queste fonti di cognizione vengono travolte insieme ai popoli che le avevano redatte ed in ogni caso le fonti di consultazione scritta rimangono per tutto l'alto medioevo di malagevole utilizzo, vuoi per la piaga dell'analfabetismo, vuoi per la mancanza di norme applicabili al determinato rapporto oggetto di controversia, vuoi infine perché mancavano le capacità di comprensione di raccolte spesso eccessivamente ponderose. In quest'ottica è agevole comprendere come fosse diffusissimo il ricorso alla memoria, alla tradizione orale ed alle consuetudini. A questo *modus agendi* si contrapponevano principalmente i chierici che, mutuando le parole di Bloch, "avevano buone ragioni per riusare di confondere sempre il giusto con il già visto"¹³. Il suggerimento era sempre quello di temperare le usanze con la rettitudine cristiana. A ciò si aggiunge che, diversamente dal collegio dei pontefici che a Roma gestiva, secondo consuetudini, le liti giuridiche, nel medioevo chi era deputato a giudicare non aveva che rarissimamente i crismi del perito e si rifaceva

parte della storiografia giuridica le compilazioni visigote avevano, sin dall'inizio, efficacia territoriale e non personale.

⁹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 50-98 ma anche S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 48-50. Il Bloch preferisce parlare di un passaggio dal diritto delle persone, al diritto dei gruppi stanziati su un territorio in M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 129-133.

¹⁰ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 129-133.

¹¹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 50-98; ma anche S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pag. 47.

¹² La *lex Romana Visigothorum* fu promulgata nel 506 poco prima della cacciata dal regno di Tolosa, quasi contemporaneamente alla *lex Burgundionum* del 501 ed al *Pactus legis Salicae* del 507; l'editto di Rotari, è invece molto più tardo, essendo stata promulgata nel 643, quasi un secolo dopo l'ingresso in Italia dei Longobardi.

¹³ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 133-137. Dalle medesime pagine riportiamo le parole di Papa Urbano II rivolte al conte di Fiandra "Tu pretendi di non aver fatto sin ora che conformarti alle antichissime consuetudini della terra? Tu devi pertanto saperlo, il tuo creatore ha detto: il mio nome è Verità; e non già: il mio nome è consuetudine." in MIGNE P.L., t. CLI, col. 356.

a memorie falsate. In definitiva il cercare di rifarsi al passato senza essere in grado di fissare nella memoria i precedenti non faceva che creare sempre maggiore confusione e, di fatto, una forma di produzione giuridica alluvionale.¹⁴ Si determinava una forma di legittimazione del fatto compiuto totalmente disinteressata alla violenza o brutalità ad esso sottese. Con particolare riguardo alle situazioni giuridiche reali¹⁵ veniva pienamente tutelato il “*gewere*”, ossia la presa in possesso della cosa più risalente nel tempo indipendentemente dalle modalità con cui essa era avvenuta¹⁶.

L’ambito della giustizia è quello in cui più evidenti si fanno gli stravolgimenti rispetto al periodo imperiale¹⁷. Basta guardare al sistema dei mezzi di prova per vedere quanto profondamente sia cambiata la sensibilità con l’ingresso dei popoli germanici: l’onere della prova cadeva spesso sul convenuto, erano richiesti giuramenti purgatori con l’ausilio di numeri fissi di congiuranti, l’ordalia si diffondeva a macchia d’olio insieme al duello giudiziale. Le tradizionali prove erano invece trascurate: la testimonianza rimase sconosciuta ai Longobardi fino a Liutprando ed i Visigoti lasciavano totalmente al giudice la decisione sull’attendibilità del teste; la prova scritta aveva efficacia a seconda di chi l’avesse emessa. Essa aveva valore di prova piena se proveniente dalla cancelleria regia, mentre se composta privatamente era sempre contestabile con deferimento al duello giudiziale¹⁸.

Nella società barbarica gli organi deputati alla funzione giudiziaria variavano al variare della condizione dei soggetti chiamati a giudizio: se schiavi essi erano sottoposti al giudizio del padrone, se liberi a quello dei pari¹⁹. Avanzando nel medioevo, il confine tra le due condizioni viene sempre più spesso a sfumare e con esso la distinzione sulle competenze a giudicare. Accanto a tale problema il diffondersi delle immunità feudali incrementa esponenzialmente i territori sottratti alla giurisdizione del re. Di conseguenza lo straordinario frazionamento feudale corrisponde inevitabilmente anche ad un frazionamento delle funzioni giudiziarie che avrebbe trovato fine soltanto grazie al progressivo accentramento da parte del re²⁰.

¹⁴ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 133-137.

¹⁵ Sul tema P. GROSSI, *Le situazioni reali nell’esperienza giuridica medievale*, Padova, 1968; o Idem, *Il dominio e le cose*, Milano, 1992. In breve si preferisce per il medioevo parlare di situazioni giuridiche reali a causa della commistione di aspetti privatistici e pubblicistici nel concetto di dominio della cosa e nello scorporo di ogni potere e facoltà inerente a tale dominio, in altrettante situazioni giuridiche autonomamente azionabili.

¹⁶ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 133-137. Riporta il Bloch che negli atti con cui si trasferiva la terra in Catalogna era invalso l’uso di una clausola che insieme alla terra trasferiva tutti i vantaggi di cui il precedente possessore avesse goduto “spontaneamente o con la violenza”.

¹⁷ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d’Europa: il Medioevo*, cit. pp. 92-99.

¹⁸ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d’Europa: il Medioevo*, cit. pp. 90-99.

¹⁹ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 405-421.

²⁰ Ibidem.

Per lo più le strutture di giustizia si imperniavano sulla partecipazione popolare al cospetto del signore feudale. Il più caratteristico esempio di procedura medievale era quello del processo scabinale, affidato a dei giudici, detti scabini, eletti dal *placitum*, ossia l'assemblea degli uomini liberi. Questo collegio degli scabini era eletto di norma fra gli anziani del villaggio i quali avrebbero dovuto essere a conoscenza delle consuetudini locali, ed era convocato dal signore feudale in corrispondenza delle sue visite periodiche nelle terre attribuite alla sua giurisdizione²¹. Tale sistema giudiziario è concretamente operativo solo in ambienti ristretti ed è in grado di dare soltanto risposte risarcitorie a domande di giustizia che la moderna scienza giuridica avrebbe definito d'ambito penalistico. Gli organi di giustizia più che chiamati a fare giustizia sono deputati ad evitare il degenerare di vendette private e faide cui il retaggio barbarico chiamerebbe il soggetto vittima di un torto. L'accertamento realistico dei fatti non rientra nell'ambito d'indagine preferendo rifarsi al complesso sistema spirituale e simbolico di ordalie e duelli²².

In dottrina è fortissimo il dibattito circa la continuità delle strutture giuridiche e di governo dei regni barbarici con l'esperienza romana.²³ Se continuità v'è stata, essa è stata più forte presso alcuni regni, come quello visigoto, e meno presso altri, come quello longobardo o Franco²⁴. Indubbiamente rimasero ben vive talune strutture di governo ed alcuni meccanismi ed istituti giuridici. La mia impressione è che si possa parlare di continuità solo in una prospettiva di progressivo esaurimento. Con la caduta dell'Impero il percorso europeo si inistra verso quella che poi sarà la costruzione feudale con le sue caratteristiche peculiari. Non vi fu certo una *damnatio memoriae* del passato romano, ma è indubbio che l'Impero era una struttura verticistica e proto-burocratizzata con un diritto scritto applicato su base territoriale da giuristi di professione organizzati in apparati dai compiti definiti, mentre i regni romano barbarici ed il Sacro romano impero progressivamente avrebbero perso tutte o quasi queste caratteristiche. E' la vecchia classe dirigente romana ad imbarbarirsi piuttosto che l'aristocrazia guerriera barbarica ad apprezzare gli approdi della civiltà romana e, come detto, è solo la forza della Chiesa ad ingentilire il trapasso dall'uno all'altro sistema. Il mondo romano sopravvive nella memoria e le sue

²¹ Ibidem. In breve le visite periodiche divengono solo tre all'anno ed erano depute alle cause maggiori, mentre le cause minori erano affidate al collegio dei giudici sotto la supervisione di un subordinato del conte.

²² A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit.; E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 87-90.

²³ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 90-99.

²⁴ Nel regno visigoto rimasero in vita alcune magistrature romane almeno sino al regno di Reccesvindo (cfr. capitolo II nota 7); nel regno dei Franchi la continuità è più dubbia posto che sono attestate cariche nominalmente identiche ma non si sa se svuotate di contenuto; i Longobardi invece sovrapposero un sistema di controllo di stampo militare al sistema amministrativo di stampo romano tenuto in vita dagli Ostrogoti almeno fino alla guerra gotica con Bisanzio.

conquiste non vanno perdute ed anzi vengono riscoperte già a partire dal basso medioevo²⁵. E' proprio la Chiesa, sfruttando ed appoggiandosi alle nascenti università, a dare la svolta più forte verso il cambiamento e la riscoperta di un mondo giuridico che con la sua maggiore complessità sembrava dare maggiori garanzie di giustizia²⁶.

BASSO MEDIEOVO

Una volta arrestatesi le ondate migratorie degli ungari e dei normanni che avevano caratterizzato il finire del millennio, l'Europa vive un lungo periodo di crescita economica e culturale che, nonostante la peste nera, culminerà nel Rinascimento²⁷. Le nuove relazioni commerciali che superavano l'economia di sussistenza e i confini del feudo portano con se la necessità di nuove soluzioni politiche e istituzionali²⁸. Conseguenza di tale necessità è l'affermarsi di nuove istituzioni particolari a carattere personale o territoriale, in contrapposizione o sussidiarie alle grandi istituzioni universali spesso incapaci o impossibilitate a rispondere alle nuove esigenze²⁹. Questa è l'epoca dell'affermazione dei comuni e delle corporazioni di arti e mestieri, in specie quella mercantile. Caratteristica di queste nuove istituzioni è la vicinanza agli interessi particolari e specifici degli aderenti e la loro capacità di rispondere in modo immediato e diretto ai problemi concreti³⁰. I comuni prendono piede, già dall' XI secolo, come libere associazioni di concittadini che giuravano di darsi un reggimento autonomo³¹. In breve le cittadinanze,

²⁵ L. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris, 1964. L'autore suffraga la tesi qui sostenuta per cui istituzioni e leggi romane ebbero al più, nell'alto medioevo, ruolo meramente ideologico venendo stravolte nei loro contenuti. Similmente il Mor afferma che se di sopravvivenza del diritto romano si vuole parlare essa al più è ascrivibile all'opera esclusiva della Chiesa nelle sue proprie attività ed istituzioni. C.G. MOR, *La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei secoli IX-XI in Italia e oltr'Alpe*, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis VII Saeculo a Decretalibus Gregori IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatus Romae 12-17 Novembris 1934*, Roma, 1935; ma anche Idem, *Diritto romano e Diritto Canonico nell'età pregraziana*, in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa, 1977.

²⁶ C.G. MOR, *Diritto romano e Diritto Canonico nell'età pregraziana*, in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, cit.

²⁷ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 351-388. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 59-63.

²⁸ S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 59-63. E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, Roma, 1995, pp. 247-304.

²⁹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 247-304. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 59-63.

³⁰ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 247-304. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 99-108.

³¹ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 197-220.

ossia l'insieme organizzato degli abitanti di una comunità urbana divengono estremamente rilevanti nel quadro europeo, cominciando a darsi statuti norme ed esercitando la giurisdizione³². Le norme emanate da tali ordinamenti spaziano dal diritto penale a quello privato incidendo anche sulle procedure dando un forte impulso all'innovazione rispetto alle consuetudini medievali. Tali ordinamenti sorti su base democratica si evolveranno taluni in oligarchie talaltri in principati senza mai perdere di vista la spinta autonomistica originaria ed estendendo la loro influenza sul contado³³. Le corporazioni d'altro canto sorgono in una prospettiva d'organizzazione del lavoro e di previdenza sociale. Gli aderenti si sottoponevano alla giurisdizione della corporazione nei casi di controversie tra soci. Tale obbligo determina la nascita di un diritto mercantile e commerciale transnazionale autonomo e distinto rispetto a quello civile³⁴. In un contesto in cui il frazionamento politico rendeva caotico e difficile individuare i soggetti deputati all'attività di giustizia, è inevitabile che prendesse piede l'abitudine fra contendenti di individuare degli arbitri per le proprie controversie³⁵.

I nuovi traffici però richiedevano, oltre che istituzioni attente ai loro interessi, anche risposte giuridiche in grado di dirimere i nuovi conflitti interindividuali. Proprio per trovare tali risposte si comincia a riscoprire le antiche compilazioni giustiniane.

Il diritto romano giustiniano era in grado di essere utilizzato sia come diritto suppletivo sia come strumento di integrazione fra ordinamenti particolari eterogenei³⁶. Una volta ammessa l'utilità di tali compilazioni risulta subito evidente che esse non sono di facile applicazione richiedono un approccio innovativo rispetto a quello normalmente applicato, un approccio che le affronti con la correttezza di un metodo³⁷ e non con le scelte discrezionali dell'arte³⁸. Proprio per affrontare lo studio dei testi giuridici sorsero le prime università diffondendosi a macchia d'olio per l'Europa. Dal metodo della glossa, a quello della summa arrivando fino alla scuola del commento il *Corpus iuris civilis* veniva interamente

³² Ibidem. Proprio a causa di queste tendenze autonomistiche si hanno i poderosi scontri tra comuni e Impero nel XII secolo con particolare risalto alle vicende della lega lombarda avverso Federico Barbarossa. Questi scontri culmineranno nella pace di Costanza del 1183 che riconobbe di fatto l'autonomia dei comuni italiani salvi i diritti d'appello all'Imperatore.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ M. BLOCH, *La società feudale*, cit. pp. 405-421.

³⁶ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 5-196. S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 64-71; per una breve ed essenziale valutazione circa i problemi di legittimazione formale del diritto giustiniano in relazione anche ai diritti particolari rimandiamo al paragrafo inerente la scienza giuridica medievale.

³⁷ Sulla caratteristiche del metodo giuridico A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 322-339.

³⁸ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 5-196; S. GASPARINI, *Appunti minimi di sto-*

affrontato e compreso lasciando campo libero allo studio dei diritti particolari.³⁹ Lo studio delle compilazioni giustinianee e dei diritti particolari pone in breve il problema della relazione tra diritto scritto e norme consuetudinarie. Le seconde, che corrispondevano alle tradizioni locali in specie cittadine, presero tendenzialmente il sopravvento al termine di aspri contrasti dottrinali.⁴⁰

La conseguenza del diffondersi degli studi universitari è la formazione di un ceto di giuristi la cui professionalità diviene in breve indispensabile in tutte le stanze del potere⁴¹. I giuristi cominciano a scalare la società e farsi strada in carriere importanti che li portano anche al vertice di istituzioni antiche e prestigiose. Il bagaglio di conoscenze da essi raccolte negli anni di studi vengono coerentemente applicate nella vita lavorativa e non a caso la compilazione del *Corpus iuris canonici* e l'intensa attività normativa della Chiesa avverrà sotto l'egida di una serie di Papi giuristi usciti dalle più prestigiose università d'Europa⁴².

Proprio ad opera della Chiesa, in questo periodo, vengono a riscoprirsi le procedure esclusivamente tecniche della *cognitio extra ordinem* romanistica e su tale modello viene a costituirsi una nuova forma processuale in cui un giudice monocratico si attiva d'ufficio con metodo inquisitorio. Tale modello ripudia il sistema delle prove legali altomedievale e segna un'evoluzione giuridica esemplare, presto inseguita dai moderni stati nazionali ancora allo stato embrionale nell'ambiente europeo⁴³.

L'ORDINAMENTO DELLA CHIESA

L'ordinamento giuridico della Chiesa, come si è visto, ha un ruolo essenziale nello strutturarsi del diritto medievale. Il cristianesimo passò da culto perseguitato ad ammesso fino a divenire religione di Stato. La Chiesa, non appena liberatasi della tutela dell'Impero, iniziava un percorso politico che ne fece un vero Stato territoriale al momento della donazione dell'Esarcato e della Pentapoli da parte di Pipino il Breve. Lo svilupparsi del suo governo temporale segue il normale iter degli altri ordinamenti territoriali, ma in modo accelerato e ponendosi in breve come modello di Stato moderno. Ciò premesso, l'ordinamento canonico prescinde dalla sua territorialità, ben potendo esistere ed essere effettivo anche

ria del diritto, cit. pp.73-80.

³⁹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 5-196; S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit., pp.73-80.

⁴⁰ Sul dibattito circa la prevalenza dello ius consuetudinario locale sulle compilazioni giustinianee generali vedi A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 346-352

⁴¹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 5-196; S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 80-84.

⁴² Sulla particolarità dell'ordinamento della Chiesa torneremo nel paragrafo dedicato.

⁴³ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit., pp. 305-363 con particolare riguardo all'esperienza italiana; S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pag. 90.

senza il controllo diretto su un determinato *ambitus* territoriale. Sin dalle origini il cristianesimo, contrariamente ad altri culti, si era dato un'organizzazione ecclesiastica gerarchica, strutturata su un sistema di diversità di funzioni in cui erano pienamente delineati le procedure di successione e gestione della comunità dei fedeli⁴⁴. I fedeli si riunivano e fissavano le norme di condotta della comunità o richiedevano che gli fossero indicate dai loro capi, come con chiarezza delineato dalla lettura degli atti degli apostoli e dalle lettere⁴⁵. Non appena le persecuzioni ebbero fine, divenne consuetudine per gli episcopi di una determinata zona geografica incontrarsi al fine di discutere determinate questioni dottrinali; tale consuetudine prese il nome di concilio. Le decisioni conciliari venivano poi condensate in canoni e conservate quali punti fermi della Chiesa⁴⁶. In quest'ottica possiamo dire che, fin dalle origini, venne progressivamente a costituirsi un diritto della Chiesa, un ordinamento giuridico appunto, con le sue norme, le sue sanzioni, le sue pene e la possibilità di esclusione e nuova inclusione⁴⁷ tramite istituti positivamente normati. In contrapposizione alla teoria della Statualità del diritto, la teoria del pluralismo dei sistemi normativi afferma che anche la Chiesa costituisce un ordinamento giuridico originario⁴⁸ in quanto gode di effettività, ossia della capacità di imporsi ai consociati e della media osservanza delle sue norme⁴⁹. Secondo la canonistica la Chiesa è in ideale continuità con l'atto

⁴⁴ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 23-33.

⁴⁵ Il Prodi invece preferisce parlare di ordinamento canonico solo con il nascere della Scienza canonistica nel XII secolo. P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

⁴⁶ Celeberrimo il Concilio di Nicea del 325 che dichiarò eretico il credo ariano e definì il credo cattolico ancor oggi professato, ma è indubbio che le comunità di fedeli avessero cominciato a redigere e conservare le proprie norme sin dal primo secolo. Basti pensare a quante norme giuridiche sono contenute negli Atti degli Apostoli.

⁴⁷ Scomunica e penitenza su cui torneremo in seguito.

⁴⁸ F. GENTILE, *L'Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Padova, 2001. Gentile denuncia la virtualità del concetto di "ordinamento giuridico" affrontando e scardinando dialetticamente le principali concezioni di ordinamento giuridico, partendo da quella normativistica di Kelsen a detta del quale per potersi parlare di ordinamento non è sufficiente la mera somma delle norme, ossia l'insieme delle stesse, ma è necessaria l'organizzazione in un'unità ordinata secondo un criterio ulteriore, per approdare poi alla teoria istituzionale di Santi Romano per la quale ordinamento è l'insieme delle persone, dei mezzi, degli scopi e delle norme che vanno a costituire un'istituzione. Il limite di queste costruzioni starebbe nell'impossibilità di fare a meno del concetto di potere quale *humus* da cui far crescere l'ordinamento, riducendo così l'ordinamento ed il diritto a meri strumenti di controllo sociale di soggetti *geometricamente* postulati come totalmente incapaci di autodeterminarsi in una società, privi cioè di autonomia ossia della capacità di essere padroni di sé.

⁴⁹ F. CUOCOLO, *Istituzioni di Diritto pubblico*, Milano, 2003. La canonistica, già prima dell'affermarsi di quest'ultima teoria, più che al concetto di ordinamento giuridico, in contrapposizione al territorialismo luterano, aveva preferito rifarsi al concetto di *Societas Perfecta*, cui sarebbero indifferentemente sussumibili sia lo Stato sia la Chiesa, quale fonti di norme giuridiche. Vedi S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 3-30.

fondazionale del Cristo in quanto essa, nonostante le trasformazioni storiche, è rimasta fedele ai contenuti dell'atto fondazionale del Cristo dal tempo degli apostoli fino ai giorni nostri⁵⁰.

Alcuni fondamentali concili ecumenici tra IV e V secolo fissarono i caratteri della Chiesa nel Credo cosiddetto niceno-costantinopolitano, *symbolon* della cristianità, ma anche della Chiesa ordinamento. Tali caratteri infatti, a prescindere dalla loro valenza teologica, segnano le peculiarità dell'ordinamento della Chiesa o, in altre parole, la costituzione sostanziale cui essa si è sempre informata⁵¹: unità, santità, cattolicità, apostolicità. A questi si aggiunge il quinto carattere, enunciato da Cristo stesso, ossia l'essere inderogabilmente romana.

L'*unità* incarna l'unità del Corpo di Cristo che si rispecchia nell'unità della Chiesa ordinamento che fa salva la *varietas* dei soggetti solo se "*in unum conspirans*" e solo ove riconosciuta dalla *plenitudo potestatis* di chi detiene la sovranità all'interno dell'ordinamento. La *santità* denota sia la derivazione direttamente dal Cristo sia la missione salvifica della Chiesa. La *salus animarum* costituisce l'indeclinabile logica escatologica della Chiesa ordinamento, è il fine cui sono informate tutte le norme ordinamentali⁵². Proprio in prospettiva salvifica si giustifica l'assolutismo della sovranità pontificia che può modificarsi e plasmarsi nel dinamismo dei tempi, ma mantenendo sempre limpido dinnanzi a sé l'approdo escatologico. La *cattolicità* (universalità) della Chiesa segna la sua assenza di limiti d'ordine territoriale rivolgendosi ai tutti i *Christifideles* e tendenzialmente a tutti gli uomini. L'*apostolicità* rimarca la continuità dell'organizzazione originale, costituita intorno agli Apostoli dal Cristo cui Questi aveva affidato la missione salvifica, e che si è perpetuata nell'episcopato sin dalle origini tramite successivi atti di successione e cooptazione. Ogni comunità di fedeli aveva al vertice un vescovo, la cui sede era di norma la città e che sovrintendeva alla vita religiosa dei fedeli di una diocesi. Il vescovo era eletto dal clero della città con l'approvazione del popolo che, talvolta, sceglieva direttamente la propria guida⁵³. L'ultimo carattere della Chiesa, non enunciato nel credo niceno, è il suo essere inderogabilmente romana. Il concilio di Nicea riconobbe alcune chiese come principali (Antiochia, Alessandria e Roma) e su questa base presto venne a svilupparsi la teoria del primato del vescovo di Roma suffragata dall'investitura, effettuata dal Cristo, di Simon Pietro quale pietra angolare della sua Chiesa⁵⁴.

⁵⁰ S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 34-58.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 23-33. Sono due esempi di vescovi scelti dal popolo le più rilevanti figure di padri della Chiesa vissuti nel tardo impero: Sant'Ambrogio a Milano e Sant'Agostino ad Ippona.

⁵⁴ Matteo 16, 18. "*et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalent adversum eam*". Sulla prevalenza della cattedra di Pietro vedi anche:

Luca, 22, 31-32: "*ait autem Dominus Simon Simon ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum*

In quest'ottica i caratteri dell'ordinamento Canonico si riscontrano soltanto nella comunità che riconosca nel vescovo di Roma il successore di Pietro il quale fu investito dal Cristo del potere delle Chiavi⁵⁵ e con esso della sua sovranità sulla cattolicità⁵⁶. Bisogna però ricordare che nessuna norma canonica sarebbe effettiva se non finalizzata alla *salus animarum*. Ciò creerebbe un problema giuridico in quanto, in quest'ottica, l'obbiettivo cui tenderebbe l'ordinamento canonico non sarebbe cogliibile in questo mondo, ed indicherebbe un dover essere etico e morale cui non si confarebbe la qualifica di giuridicità. In realtà l'ordinamento canonico si deve ispirare alla salvezza predisponendo in questo mondo "le condizioni, i presupposti e gli aiuti"⁵⁷. Risulta chiaro che il suddetto assolutismo di Pietro e dei suoi successori va riletto in una prospettiva diversa da quella espressa dal Bodin, per cui sovrano è "colui che non dipende da altri se non dalla sua spada"⁵⁸, in quanto la sovranità pontificia è maggiore perché non è vincolata a nessuna forma stato e di governo in particolare, ma è comunque vincolata in ogni sua scelta operativa all'unico fine etico che è la *salus animarum*⁵⁹. Le modificazioni delle norme costituzionali poste dalla Chiesa sull'esercizio della sovranità di Pietro non incidono in alcun modo sulla consistenza della sovranità stessa e sulla continuità ordinamentale della Chiesa dalle origini ai giorni nostri. Infatti le forme in cui si esplica la potestà di Pietro non sono essenziali alla logica del sistema e sono volte solo alla sopravvivenza della Chiesa nel contingente storico⁶⁰. Basta guardare al sistema di elezione del Papa dalle origini alla riforma di Nicolò II⁶¹, per comprendere come sarebbe

ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus confirma fratres tuos";

Giovanni, 21, 15-17: "*cum ergo prandissent dicit Simoni Petro Iesus Simon Iohannis diligis*

me plus his dicit ei etiam Domine tu scis quia amo te dicit ei pasce agnos meos;

dicit ei iterum Simon Iohannis diligis me ait illi etiam Domine tu scis quia amo te dicit ei pasce agnos meos; dicit ei tertio

Simon Iohannis amas me contristatus est Petrus quia dixit ei tertio amas me et dicit ei Domine tu omnia scis tu scis quia amo te dicit ei pasce oves meas". Per vero tale superiorità della cattedra di Pietro, fu rifiutata dal concilio di Calcedonia del 451 che equiparò Costantinopoli a Roma.

⁵⁵ Matteo 16, 19: "*et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis*"

⁵⁶ Kelsen avrebbe detto che tale investitura costituisce la *grundnorm* dell'ordinamento canonico quale criterio legittimante la normazione

⁵⁷ Le parole sono tratte testualmente da S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 34-58

⁵⁸ F. GENTILE, *Politica aut/et Statistica*, Milano, 2003.

⁵⁹ S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 34-58

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem. Originariamente era eletto dal popolo e dal clero; dopo Nicea dal solo clero; durante il medioevo subì le più disparate influenze politiche dall'Imperatore e dall'aristocrazia romana, finché Nicolò II non riservò l'elezione al conclave.

⁶² Ibidem.

impossibile per un giurista laico negare la discontinuità ordinamentale della Chiesa, eppure per il canonista non è contraddittorio affermare che la Chiesa sia in una ininterrotta continuità nonostante le molteplici forme istituzionali diverse da essa assunte. Infatti ribadiamo che per l'ordinamento canonico quello che conta è il mantenimento della sovranità pontificia che è indipendente e separato dalle forme in cui si esplica. Rimanendo nell'esempio posto a proposito delle molteplici modalità elettive del Pontefice, esse hanno solo modificato il soggetto che dichiara la sovranità, ma non la sostanza della derivazione direttamente da Cristo⁶² dell'elezione come già successo con Simon Pietro.

Contrariamente ai contemporanei ordinamenti medievali, la Chiesa si struttura normativamente su base legislativa, mentre le consuetudini necessitano di approvazione da parte della gerarchia ecclesiastica al fine di verificarne la vigenza e compatibilità con l'ordinamento canonico. Lo stesso termine "canonico" deriva dal termine "canone" che, se in senso stretto individua solo le singole deliberazioni dei Concili, in senso lato definisce ogni norma ecclesiastica sia essa emanata dal Pontefice o dai Concili⁶³. Nell'ordinamento canonico vanno distinte le norme di diritto divino, ossia l'insieme delle norme immutabile ed ex se vigenti tramite la *canonizatio uno acto christi*⁶⁴, da quelle di diritto ecclesiastico ossia tutte le altre norme che dalle prime sono condizionate e che hanno natura contingente e transitoria. Potestà pontificia ed apostolicità costituiscono norme di diritto divino, ma lo stesso diritto divino pone il Pontefice e i Vescovi in un rapporto gerarchico. La *potestas ordinis*⁶⁵ e la *potestas iurisdictionis*⁶⁶ sono da essi esercitate nel rispetto da parte degli episcopi del primato petrino. La potestà di giurisdizione necessita per il suo esercizio di una missio canonica ossia di un'investitura che può essere ordinaria, perché connessa all'ufficio, oppure delegata in quanto affidata dal titolare dell'ufficio ad un terzo perché l'eserciti⁶⁷. Il ruolo primiziale del romano pontefice ci porta a descrivere le sue autorità all'interno della Chiesa in termini di *plenitudo potestatis*⁶⁸.

⁶³ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, cit., pp. 173-207; S. GASPARINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, cit. pp. 84-85.

⁶⁴ S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit., pp. 60-90. Vigenti anche se non ex se imperative, necessitando della *canonizatio* da parte del Pontefice o del Concilio Ecumenico. Bisogna precisare che l'insieme di queste norme ha molta più relazione con la teologia e le scienze sacre rispetto al diritto.

⁶⁵ L'insieme dei compiti sacramentali diretti alla salvezza e alla grazia.

⁶⁶ L'insieme dei compiti di governo ossia, secondo la distinzione tradizionale, i poteri legislativi esecutivi e giudiziari.

⁶⁷ S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 147-204. La potestà delegata sarà molto rilevante nel contesto dei nostri fini di ricerca. Infatti gli inquisitori erano investiti del loro *munus* direttamente dalla *plenitudo potestatis* del Pontefice. Attualmente il can. 135 nega la delegabilità delle funzioni giudiziali.

⁶⁸ Tale pienezza di potere non è suscettibile di essere imbrigliata nella tripartizione del Montesquieu. Infatti il Pontefice non è limitato nel suo intervento da nessun vincolo costituzionale, potendo plasmare l'ordinamento nei termini che que-

Proprio la natura del magistero del Pontefice ossia la sua *plenitudo potestatis* in grado di incidere sull'ordinamento della Chiesa tramite bolle e decretali senza l'ausilio del Concilio ha determinato lo scisma d'oriente e l'allontanarsi delle discipline canoniche delle due grandi famiglie cristiane già nel medioevo.

Come è chiaro tale affermazione della potestà pontificia è frutto del percorso ampiamente illustrato nel primo capitolo. La posizione di privilegio assunta nel mondo romano garantiva ai vescovi (ed in particolare al vescovo di Roma) una serie di diritti e privilegi tra i quali l'esercizio della giurisdizione non solo, e in via esclusiva, nelle materie ecclesiastiche, ma anche nei casi in cui le parti si fossero accordate per rivolgersi al vescovo in guisa di arbitro⁶⁹. Tali privilegi furono tendenzialmente mantenuti al passaggio di consegne fra Impero e regni barbarici e la Chiesa, come detto, svolse incessantemente un'attività d'influenza sulle legislazioni e le istituzioni degli invasori. Nel frattempo il Papato cominciava a strutturarsi a Roma da Gregorio Magno in poi⁷⁰. Nel periodo carolingio esso cominciò a patire l'ingerenza imperiale e reagì con una serie di falsificazioni (le pseudoisidoriane e la donazione di Costantino) volte a riaffermare l'autonomia della Chiesa e la centralità del ruolo petrino⁷¹. La riforma cluniacense offrì gli strumenti per dare una svolta centralista e per liberarsi definitivamente delle ingerenze imperiali⁷². La lotta per le investiture sancì la *libertas ecclesiae* e le crociate l'autoconsapevolezza della propria forza. Quando Innocenzo III ascenderà al solio pontificio potrà beneficiare dei grandi spazi di manovra offerti dall'opera dei suoi predecessori ma sapendo anche convogliare la forza della nascente scienza canonistica nell'autoaffermazione del papato e nella legittimazione della propria autorità.

LA SCIENZA CANONISTICA⁷³

Il diritto canonico "classico" comincia a prendere consistenza nell'Europa bassomedievale delle università⁷⁴. Giovandosi dei mezzi di queste corporazioni la rinascita degli studi giuridici civili si accompagnava alla fioritura del diritto della Chiesa⁷⁵. Fino all'avvento degli studi giuridici a Bologna

sti reputi più utili al fine escatologico presupposto all'ordinamento.

⁶⁹ A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: il Medioevo*, cit. pp. 33-38.

⁷⁰ Ibidem, pp. 99-108

⁷¹ Ibidem, pp. 172-191.

⁷² Ibidem, pp. 172-191

⁷³ Sul tema vedi E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit.

⁷⁴ La denominazione di classico si deve a Le Bras che in questo modo ne sottolinea la qualità scientifica. G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto: Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna, 1976.

⁷⁵ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, Padova, 1994.

le autorità e l'eredità del diritto antico erano disperse in rivoli e le raccolte, pur autorevoli, erano sconosciute e scarsamente diffuse. L'esperienza bolognese offrì ad uno studioso come Graziano la possibilità di raccogliere tutte le autorità antiche e accordarle con l'ausilio della dialettica dando avvio ad una gigantesca opera razionale continuata dai suoi discepoli alla sua morte⁷⁶. La storia precedente allo *studium* bolognese non era stata parca di raccolte anche di grande pregio, ma esse non si erano diffuse e non avevano avuto l'impatto della raccolta graziana⁷⁷. La fortuna di Graziano non va cercata nella qualità della sua raccolta⁷⁸ quanto nella forza della scuola da lui fondata che, da Bologna, si diffuse in breve nelle nuove università per mezzo dei suoi allievi. La *Concordia discordantium canonum* si giovava del nuovo approccio metodologico del padre della teologia Abelardo il cui manifesto è racchiuso nel *Sic et non*. Abelardo aveva approfondito le contraddizioni tra gli scritti dei padri della Chiesa mettendoli a confronto e cercando di offrire una lettura critica degli stessi⁷⁹. Allo stesso modo degli scritti teologici anche la messe di canoni che si era accumulata dalle origini della Chiesa agli albori del basso medioevo necessitava di un ordine che tendesse a quella certezza del diritto che era necessaria per un ordinamento in fase di accentramento come quello della Chiesa. Per poter sfruttare lo strumento giuridico come strumento di potere era infatti necessario che esso trovasse efficienza ed efficacia. Se il metodo di Anselmo aveva offerto buoni frutti con le contraddizioni della patristica altrettanto buoni frutti avrebbe potuto dare con le antinomie dei canoni. Sulla base di questo presupposto Graziano cominciò la sua opera sfruttando le opere dei suoi predecessori, utilizzando in modo vigoroso le fonti romane⁸⁰, aggiungendovi i suoi *dicta* esplicativi ed ottenendo risultati tali da essere innalzato nel paradiso dantesco. Abbiamo già detto che la grande autorevolezza (fino a venir chiamata *decretum Gratiani*) ottenuta dall'opera di Graziano fu garantita più dai suoi allievi ed alla loro capacità di diffonderla per le università europee che ad un' insita qualità del lavoro del giurista. Sulla pietra angolare posta dal *decretum* verrà

⁷⁶ G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto: Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, cit.

⁷⁷ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit. Solo per citarne alcune il *Decretum* del Vescovo Bucardo di Worms dell' XI secolo, opera erudita e completa che molto influenzò il lavoro di Graziano, non ebbe grande fortuna transnazionale. Non bisogna neppure dimenticare le opere di Ivo di Chartres, la *collectio tripartita*, il *decretum* e la *Panormia*, che si formarono nel periodo riformistico gregoriano.

⁷⁸ Il Le Bras lo definì "un compilatore di mediocre ingegno"

⁷⁹ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, cit.

⁸⁰ L. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris, 1964 ; C.G. MOR, *La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei secoli IX-XI in Italia e oltr'Alpe*, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis VII Saeculo a Decretalibus Gregori IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatus Romae 12-17 Novembris 1934*, Roma, 1935; C.G. MOR, *Diritto romano e Diritto Canonico nell'età pregraziana*, in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa, 1977.

col tempo a costituirsi l'immensa struttura del diritto canonico anche se, fino ad Innocenzo III, le raccolte rimasero a tutti gli effetti delle opere private dotate solo di intrinseca autorevolezza⁸¹. L'istituzione della scuola e dell'insegnamento del diritto canonico, presto si diffuse a macchia d'olio attirando menti di grande ingegno al servizio del diritto della Chiesa. In breve molta parte delle gerarchie ecclesiastiche cominciò a esser tratta dagli studiosi del diritto e in meno di un secolo al solio pontificio ascese una serie di giuristi sensibili e versati nelle questioni di diritto. Da Alessandro III a Gregorio IX passando per la monumentale produzione giuridica di Innocenzo III, venne a sedimentarsi una mole enorme di decretali tale da rendere sorpassato il lavoro di Graziano⁸².

Si diede così il via a nuove raccolte di decretali cosiddette *extravagantes*. Tali raccolte, dette *compilationes antiquae*⁸³ furono ben presto soppiantate dal monumentale lavoro di Gregorio IX che, quasi ad imitare l'opera di Giustiniano⁸⁴, pubblicò il *liber extravagantium* nel quale si interveniva sulle *Quinque Compilationes* modificandole, arricchendole e colmando le lacune, in questo modo ponendo la prima pietra di quello che poi diverrà il *Corpus iuris canonici*. La bolla *Rex pacificus* con cui la nuova raccolta entrò in vigore diede alla stessa forza di legge e efficacia esclusiva proibendo ad altri soggetti di redarne di nuove. Nel percorso che aveva portato dal *Decretum* al *Liber extra* la canonistica si era messa al servizio ideologico delle pulsioni ierocratiche del Papato post gregoriano. Si deve all'opera dei canonisti il superamento delle teorie gelasiane sulla reciproche libertà di Impero e Chiesa e l'approdo alla centralità del Pontefice. In breve tempo il diritto canonico comincia a confrontarsi con il diritto romano senza mai perdere di vista la regola circa la prevalenza dello *Ius canonicus* sul tutti gli altri *Iura*⁸⁵. Anzi per mezzo di questo connubio la Chiesa può dilagare sempre di più nei campi temporali e tentare di avocare al foro canonico ogni sorta di controversia *ratione peccati*. In altre parole la Chiesa comincia a teorizzare ed esercitare il proprio diritto di reprimere i peccati-reati.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ La prima si deve all'opera di Bernardo Balbi di Pavia studente e poi professore a Bologna che la organizzò secondo lo schema che poi sarà utilizzato in tutte le successive collezioni di decretali; la terza (in realtà cronologicamente fu la seconda) fu voluta da Papa Innocenzo III e commissionata al notaio apostolico Pietro Collevaccino. Fu la prima collezione ad avere i crismi dell'ufficialità e come tale fu inviata a Bologna onde fosse ivi insegnata. In meno di un decennio videro la luce la seconda e la quarta *compilatio* a segnalare quanto forte fosse la frequenza delle decretali in questo periodo (1210-1216). L'ultima *compilatio* fu commissionata da Onorio III ed inviata allo *Studium* per la pubblicazione.

⁸⁴ E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. VII, *Il basso medioevo*, cit.

⁸⁵ Ibidem. L'accoglimento ed il confronto sempre più marcato con il diritto romano si deve all'opera di Ugucione, Vescovo di Ferrara nel 1210.

SUI CONCETTI MEDIEVALI DI LIBERTÀ RELIGIOSA E GIUSTIZIA

Contrariamente ai concetti di libertà ecclesiastica e libertà di pensiero, concetti prima di tutto filosofici o teologici, quello di libertà religiosa è una nozione essenzialmente giuridica⁸⁶. Secondo il Ruffini “la libertà religiosa non prende partito né per la fede, né per la miscredenza; ma in questa lotta senza tregua, che fra di loro si combatte da che l’uomo esiste e si combatterà forse finché l’uomo esista, essa si pone assolutamente in disparte” e questo perché l’intento operativo di tale libertà è essenzialmente il mantenimento della pace tra concittadini tramite la normazione dei rapporti dei diversi credi fra loro e di essi con lo Stato⁸⁷. Non può dubitarsi che l’illimitato esercizio della libertà religiosa, con riguardo ad un’unica religione, cozzerebbe con l’esercizio altrui della medesima libertà ove l’ordinamento non si faccia carico di porre dei limiti reciproci ai rispettivi esercizi. In quest’ottica per potersi compiutamente parlare di libertà religiosa è quindi necessario che non esista un unico culto ammesso all’interno dell’ordinamento⁸⁸.

In negativo tale libertà consiste nell’immanenza di persecuzioni dettate dall’intolleranza religiosa, mentre in positivo, secondo il Ruffini, consisterebbe nell’idea che “non si debba perseguire nessuno né privarlo dalla piena capacità giuridica per motivi di religione”. Questa astrazione è chiaramente il frutto di un percorso che si sviluppò in fasi storiche e diversi stadi di evoluzione. Tali stadi sono essenzialmente tre: in un primo stadio lo stato mette la sua forza al servizio dell’intolleranza; nel secondo esso si fa carico di garantire la tolleranza in guisa di un privilegio in quanto tale revocabile *ad nutum*; il terzo stadio è il naturale per quanto lento approdo della seconda fase, per cui il privilegio esercitato lungamente e non mai (o raramente) disatteso si trasforma ed assurge al rango di diritto⁸⁹. L’intolleranza necessita

⁸⁶ F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Milano, 1992, pp. 5-15. Secondo l’autore il concetto di libertà religiosa sarebbe inteso in modo troppo ampio se fatto coincidere con la libertà di pensiero di cui è solo un aspetto, mentre sarebbe concepito in modo troppo ristretto se sovrapposto a quello di libertà ecclesiastica la quale indicherebbe la libertà di conformarsi in privato ed in pubblico ai precetti di una religione; ma anche P.A. D’AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma, 1965, pp. 5-9.

⁸⁷ Ibidem. La citazione prosegue e ne diamo conto: “*La libertà religiosa non prende partito né per la fede né per la miscredenza; ma in questa lotta senza tregua, che fra di loro si combatte da che l’uomo esiste e si combatterà forse finché l’uomo esista, essa si pone assolutamente in disparte (...) Il suo intento è modesto e pratico. E sta nel creare e mantenere nella società una condizione di cose tale che ogni individuo possa proseguire e conseguire a sua posta quei due fini supremi (fede e libertà di pensiero) senza che gli altri uomini soli o associati (...) possano mettergli il minimo impedimento o arrecare il più tenue danno. (...) è un principio essenzialmente giuridico*”.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem. L’autore riporta le parole pronunciate da Mirabeau all’Assemblea nazionale: “La parola tolleranza mi sembra in un certo qual modo tirannica essa stessa, perché l’autorità che tollera potrebbe anche non tollerare”. Di seguito ricorderà

della presenza di uno stato confessionistico, ossia di uno stato che proclami una religione come sola o ufficiale⁹⁰. La libertà religiosa invece presuppone che lo stato rimuova tutti gli ostacoli diretti ed indiretti all'esercizio della propria libertà di fede nelle sue manifestazioni esteriori⁹¹ dei singoli come dei gruppi, in un regime di uguaglianza dei vari culti⁹².

Nel mondo antico greco e romano il concetto era totalmente ignoto, perché ignote erano le forme di intolleranza religiosa⁹³. Perché vi sia intolleranza religiosa è necessario sussistano i presupposti dell'esclusivismo religioso ed esclusivismo escatologico tipico delle religioni monoteiste, in quest'ottica parte della dottrina nega la configurabilità della problematica nel mondo precristiano⁹⁴. Tali forme di esclusivismo prima dell'affermazione del cristianesimo ed, in parte, fino al contatto con l'ebraismo, rimasero totalmente ignote alla mentalità greco-romana. Infatti la mancanza di un dogma, pur in manifestazioni di religiosità complesse, escludeva sul nascere qualsiasi spirito di contrapposizione violenta su base religiosa⁹⁵. Presupposto del problema della libertà religiosa è infatti la contemporanea presenza da una parte del pluralismo religioso e dall'altra dell'esclusivismo fideistico⁹⁶. Prima dell'avvento al potere del cristianesimo le persecuzioni di una religione⁹⁷ avevano quale fondamento, non l'avversione

anche le parole di lord Stanhope dinanzi alla Camera dei Lord: "vi fu un tempo in cui i dissidenti invocavano la tolleranza come una grazia, essi oggi la chiedono come un diritto, ma verrà il giorno in cui la sdegheranno come un insulto".

⁹⁰ Ibidem. *"L'intolleranza religiosa trovò e trova tuttora il suo più saldo fondamento appunto in un dogma, nel cosiddetto dogma della esclusiva salvezza: extra ecclesiam nulla salus"*.

⁹¹ Il Ruffini afferma che rilevano solo le manifestazioni esteriori perché essendo insondabile l'interiorità, il cosiddetto foro interno, esso rimarrebbe sottratto ad ogni forma di verifica o autorizzazione. In realtà vedremo che la particolarità dell'operato dell'inquisitore stava proprio nella valutazione e nel giudizio dell'interno sentire.

⁹² Per il Ruffini non sono indifferenti la tesi separatista (tipica ancora oggi degli U.S.A.) e quella giurisdizionalista (tipica della Prussia). Infatti afferma l'autore che un'uguaglianza formale tra soggetti differenti determinerebbe una sproporzione e di conseguenza una disuguaglianza sostanziale fra gli stessi. Allo stesso modo vedi L. PALADIN, *Diritto Costituzionale*, Padova, 2001, pp. 646-651.

⁹³ F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Milano, 1992, pp. 16-37.

⁹⁴ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 9-13.

⁹⁵ La storia ci ha tramandato tre guerre sacre nella storia della Grecia classica, tutte per il controllo di Delfi e delle risorse che esso garantiva. Non si può tuttavia non notare che esse furono condotte non per questioni dogmatiche, ma per garantire ai pellegrini l'accesso al santuario. Un motivo molto simile, se vogliamo, a quello che ha spinto l'Europa alla prima crociata.

⁹⁶ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 9-13.

⁹⁷ Molte culti furono avversati dalla *Res pubblica*: i culti bacchici, quelli di Iside e sono note le distruzioni dei luoghi sacri alla religione druidica. In tutti questi casi, come per le successive persecuzioni di ebrei e cristiani, gli scopi non erano connessi allo sradicare un fede quanto al distruggere ricettacoli della sedizione

per l'altrui credo, non l'*odium theologicum*, ma solamente il timore del sovvertimento delle fondamenta dello Stato⁹⁸: così fu per Socrate⁹⁹, così fu per gli ebrei¹⁰⁰ prima ed i cristiani poi. Per i romani si trattava di una forma di persecuzione politica, dell'aggressione a gruppo organizzati ed ostili alla *res pubblica*. Nell'agire in modo siffatto anche avverso i cristiani essi non agivano contro un culto contrapposto a quello di Stato, ma perché questa forma di culto appariva non fedele allo Stato. Dal loro punto di vista politeista non potevano comprendere che il rifiuto dei cristiani di onorare il genio dell'Imperatore non costituisse un atto di ribellione nei confronti dell'Impero, ma un semplice atto d'esercizio della propria fede. Così furono proprio i cristiani perseguitati per il loro rifiuto, a forgiare il concetto di libertà religiosa poiché essi, vistasela negare, ne colsero i contorni¹⁰¹. Furono infatti gli scritti della patristica a delinearne per primi i tratti salienti almeno fino al trionfo costantiniano¹⁰². I contrasti interni alla dogmatica cristiana posero tuttavia fine al percorso intrapreso sulla via della teorizzazione della libertà religiosa. Sant'Agostino è l'emblema dell'inversione di tendenza in seno ai padri della Chiesa. In giovane età egli fu un forte sostenitore della libertà di religione, accodandosi agli altri Padri nel propugnare l'inutilità e l'ingiustizia della coazione in materia di fede. I contrasti con gli eretici donatisti, la loro pertinacia e l'efficacia della loro repressione violenta lo spinsero più tardi a lodare la coazione degli eterodossi.¹⁰³ Proprio a Sant'Agostino infatti si deve la prima lettura in senso repressivo del *compelle intrare* del vangelo di Luca¹⁰⁴ ed il celebre quesito "*Quam est enim peior mors animae quam libertas erroris?*", ossia le basi dello strumentario ideologico che armerà i tribunali ecclesiastici del medioevo¹⁰⁵.

⁹⁸ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pp. 26-28. Cfr. nota 19 capitolo I.

⁹⁹ Fu accusato di importare nuovi dei e per questo obbligato a bere la cicuta. Il timore reale del tribunale ateniese che lo condannò fu che egli ponesse le basi per il sovvertimento dell'ordine democratico in oligarchico.

¹⁰⁰ Le guerre giudaiche e le conseguenti persecuzioni che culminarono nella prima diaspora non furono condotte dagli eserciti romani in spregio della religione degli israeliti, ma per il timore che fra essi non si sopisse mai la fiamma della rivolta. I *casi belli* furono sempre determinati dal rifiuto di costoro d'adorare la figura dell'Imperatore in questo modo configurando un *vulnus* allo stato ed alla sua sicurezza. La religione per i romani non riguarda l'individuo, ma l'intera comunità. Rifiutare l'adorazione del Genio dell'Imperatore era come rifiutare fedeltà alla *res pubblica romanorum*.

¹⁰¹ F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., pp. 16-37.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Sant'Agostino affermava che allorché predomina l'errore è giusto invocare la libertà, ma allorché invece predomina la verità è giusto usare la coazione.

¹⁰⁴ Luca 14,23 « et ait dominus servo exi in vias et sepes et compelle intrare ut impleatur domus mea ».

¹⁰⁵ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 27-28.

In breve l'intolleranza religiosa, forte dell'appoggio imperiale¹⁰⁶, si abbatté anche sui pagani che, invano, tentarono di sostenere la loro lotta di libertà riprendendo gli argomenti già usati dai cristiani durante le persecuzioni da Decio a Diocleziano. Il connubio fra Chiesa e Impero, fra esclusivismo escatologico cristiano¹⁰⁷ e strenua difesa del *bonum publicum*, determinò il sorgere del prototipo dell'intolleranza religiosa, sostanziata nella persecuzione del pagano e dell'eretico in guisa di criminali pubblici¹⁰⁸.

Il periodo dei regni romano barbarici fino a tutto l'alto medioevo è invece caratterizzato da maggiore tolleranza e mitezza¹⁰⁹. Si aggiunge che la conversione dei popoli barbari dai Franchi ai Sassoni si fondò sempre sull'esclusiva conversione dei Re cui seguiva per vincolo di fedeltà quello dell'interezza del popolo, negandosi così qualsiasi possibilità di scontro.¹¹⁰ Nel mondo alto medievale ormai il paganesimo si stava lentamente estinguendo sotto la spinta missionaria inaugurata da Gregorio Magno e le eresie si erano sopite e nascoste.

La fine delle crociate e la recrudescenza delle più disparate dottrine eterodosse nel basso medioevo, offre invece il pretesto per una nuova ondata di repressione che può giovare dell'esperienza accumulata nel periodo tardo imperiale. Infatti tutte le disposizioni a tutela dell'unità religiosa dell'Impero erano racchiuse e tramandate dal codice giustiniano. La riscoperta di questo nel medioevo offriva una serie di strumenti tecnico-giuridici che si affiancavano alla mole di strumenti operativi che dal concilio di Verona in poi vennero affinati da Papato e Impero, fino all'istituzione dell'*officium* inquisitoriale da parte della Chiesa per la repressione dell'*haeretica pravitate*¹¹¹. La pulsione verso la libertà religiosa si perse nel basso medioevo lasciando il passo alla più piena intolleranza¹¹².

Il basso medioevo è quindi un periodo di intolleranza religiosa, in specie verso le deviazioni dall'ortodossia cattolica. Le eresie si diffondono con la rinascita economica e culturale impaurendo

¹⁰⁶ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 28-31. L'autore afferma che per la Chiesa cattolica non ci fu nulla di peggio per la sua purezza ideologica che il connubio con il fatiscante e corrotto impero romano.

¹⁰⁷ *Extra ecclesiam nulla salus*.

¹⁰⁸ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 25-26. L'autore ricorda l'intima connessione tra stato e religione tipica del mondo romano che si estese alla nuova religione di stato.

¹⁰⁹ Per vero si potrebbe dire che l'assenza di contrasti religiosi fosse più lo specchio della mancanza di rivali al proselitismo cattolico piuttosto che il segno della grande tolleranza dei sovrani barbarici.

¹¹⁰ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pp. 31-35.

¹¹¹ F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, cit., pp. 16-37. Il Ruffini evidenzia come gli sforzi repressivi del mondo cattolico e delle sue istituzioni universali si concentrasse vieppiù sugli eretici che sugli infedeli. Quest'ultimi erano tollerati in quanto *sine culpa errant*, mentre i primi, sulla scorta dell'insegnamento della patristica, dovevano essere ricondotti nel gregge.

¹¹² Ibidem. L'autore però ricorda il tentativo di Marsilio da Padova di richiamare i suoi contemporanei alla necessità della tolleranza e della mancanza di fondamento anche evangelico nell'opera coercitiva della Chiesa con l'ausilio delle istituzioni temporali. Fu solo una voce sommersa dal crepitare dei roghi.

le masse incolte ed il potere temporale che nella Chiesa cattolica poneva gran parte della propria legittimazione¹¹³. Il richiamo alle crociate infiamma gli animi delle Europa contro l'infedele e l'esclusivismo teologico del cristianesimo corroborato dalla rilettura della tarda patristica legittima sempre di più l'uso della forza avverso l'acattolico. La particolarità dell'esperienza medievale consiste nell'avocazione da parte della Chiesa ordinamento delle iniziative repressiva, sottraendola ai signori feudali sfruttando la propria maggior forza ed incuneandosi nella debolezza dei signori laici. Questi ultimi vengono coinvolti nel compito repressivo, ma solo come esecutori materiali di scelte ponderate ed emesse direttamente dall'ordinamento religioso e da questi imposte. La Chiesa non si limita a legittimare ideologicamente la repressione, ma la scatena con la forza delle armi crociate e la porta a compimento con gli strumenti giuridici riscoperti nelle compilazioni giustiniane ed ampliati ed adattati dai Papi del XII e XIII secolo. I presupposti di questo intervento, oltre che nel dato materiale della forza dell'ordinamento canonico, vanno ricercati nella concezione medievale della giustizia. Sin dall'affermazione del cristianesimo nell'occidente cristiano cominciò a prendere corpo accanto alla giurisdizione dei reati una nuova giurisdizione sui peccati. Inizialmente, all'interno della comunità dei *Christifideles*, la giurisdizione sui peccati si poneva come alternativa rispetto alla giustizia politica¹¹⁴. Le comunità cristiane gestivano le proprie controversie sulla base dell'insegnamento del Cristo come tramandato nel Vangelo ricomponendole senza adire i giudici temporali secondo lo schema della *denunciatio evangelica*¹¹⁵. Con l'ascesa del cristianesimo alle stanze del potere i padri della Chiesa cominciano ad avviare un percorso di divaricazione fra un diritto terreno ed uno divino quale fondamento etico del primo. Contestualmente si avvia una fase di progressiva confusione fra le nozioni di *delictum* e *peccatum* i cui strascichi si faranno sentire lungo tutto il medioevo¹¹⁶. Se il diritto cominciava ad essere letto in chiave etica, l'*ecclesia* subiva un processo di giuridicizzazione della sua disciplina e dei poteri della sua struttura gerarchica in specie del potere del vescovo¹¹⁷. Questi era considerato

¹¹³ Cfr. capitolo I nota 72.

¹¹⁴ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. 26-28.

¹¹⁵ Matteo 18, 15-17. "*si autem peccaverit in te frater tuus vade et corripe eum inter te et ipsum solum si te audierit lucratus es fratrem tuum; si autem non te audierit adhibe tecum adhuc unum vel duos ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum; quod si non audierit eos dic ecclesiae si autem et ecclesiam non audierit sit tibi sicut hereticus et publicanus*".

¹¹⁶ Il *decretum Gratiani* troviamo la definizione agostiniana per cui "*crimen est grave peccatum accusatione et damnatione dignissimum*".

¹¹⁷ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. 29-33. "In realtà nel richiamo continuo al peccato, alla misericordia ed al perdono che pervade tutti gli scritti neotestamentari viene data all'assemblea dei discepoli il potere di interpretare e di concretare il potere divino con la costituzione di un foro che diviene alternativo alla giustizia umana. Questa è quella che tecnicamente è stata denominata la *denunciatio evangelica* e

l'erede ideale degli apostoli ed a costui progressivamente vennero affidati i poteri di giudizio nei riguardi dei peccatori nella sua *udientia episcopalis*¹¹⁸. Ciò determinava una sempre più difficile distinzione fra il campo del peccato e quello del reato, fra quello della pena e quello della penitenza che andava strutturandosi come reiterabile nel tempo e che presto assunse i caratteri del sacramento della confessione¹¹⁹. Con Gregorio Magno si afferma la distinzione tra il foro esterno, affidato alla giustizia secolare e competente sulle sole azioni esterne, ed un foro interno affidato alle cure della Chiesa competente su tutte le colpe in pensiero ed in opere. Entrambi i fori dovevano rimanere distinti pur presentando punti di contatto ed intersezioni, tuttavia l'incrementarsi dell'autorità dei vescovi ed il vuoto di potere determinatosi con la caduta dell'impero determina presto una confusione di ruoli ed istituzioni che si ripercuote anche sulla distinzione dei fori pur concepiti come diversi¹²⁰. Contestualmente la prassi penitenziale, avviatasi già nelle prime comunità cristiane, prende una svolta nell'esperienza monastica irlandese che provvede alla stesura di libri penitenziali in cui erano tariffate le penitenze in connessione ai peccati secondo la tradizione giuridica altomedievale dei guidrigildo. Tali testi avevano ben chiara la distinzione tra temporale e spirituale e mantenevano ancora idealmente distinti i due fori. La penitenza e la pena rimanevano ancora su piani diversi, ma la prassi della confessione privata al sacerdote comincia ad assumere dei caratteri giuridici dovendo il confessore seguire la procedura descritta nei libri penitenziali e comminare le penitenze prescritte in essi. Il foro interno diviene in sostanza un foro giurisdizionale¹²¹. Rimaste senza seguito ed anzi dichiarate eretiche le affermazioni di Abelardo¹²², la Chiesa della riforma gregoriana si avvia a divenire giudice universale e garante del diritto sulla base del proprio potere di sciogliere e legare¹²³. L'avvento delle repressione antieretiche rende evidente la problematica connessa alla confusione dei fori così come si era determinata nel periodo altomedievale. Questo lo si deve al fatto che l'eresia più di ogni altro peccato si prestava ad assumere i contorni del reato determinando in questo modo una commistione di fori. La Chiesa

che sarà poi la base molti secoli dopo nello sviluppo del diritto processuale canonico”.

¹¹⁸ Ibidem. Ma vedi anche E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, L'alto medioevo, cit., pp.21-26.

¹¹⁹ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. 33-37.

¹²⁰ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. 40-49.

¹²¹ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. 49-54.

¹²² Per il celebre filosofo il foro interno doveva essere affidato all'esclusivo giudizio di Dio negando che il Cristo avesse assegnato ai successori degli apostoli le loro stesse potestà. G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova, 2002, pp. 78-81

¹²³ Giovanni 20, 21-23 “*dixit ergo eis iterum pax vobis sicut misit me Pater et ego mitto vos; hoc cum dixisset insuflavit et dicit eis accipite Spiritum Sanctum quorum remiseritis peccata remittuntur eis quorum retinueritis detenta sunt*”.

avoca a sè i processi d'eresia facendo leva sulla sua esclusiva competenza a giudicare sui peccati, ma per perseguire gli eretici istituisce un tribunale con una specifica procedura le cui caratteristiche non avrebbero dovuto in nessun modo richiamare il foro penitenziale. La necessità di individuare gli eretici impone la scelta del modello processuale, ma ciò determina una radicale contaminazione fra fori giurisdizionali e fra i ruoli di confessore e giudice.

Rimane aperta la questione se questo ruolo di primo piano della Chiesa nella soluzione del problema eretico sia stato dettato dal desiderio di non lasciare alla giustizia temporale dei signori, o peggio a linciaggi indiscriminati delle folle, il compito di trovare rimedio alla questione eretica, ovvero se nella repressione dell'eresia la Chiesa avesse cercato la piena affermazione come principale attore della scena europea¹²⁴. Quel che qui preme evidenziare è che la libertà religiosa non era un obbiettivo del medioevo, né la tolleranza era considerata una virtù men che meno nei confronti degli eretici. Costoro costituivano nella mentalità comune, diffusa anche dalla predicazione cristiana, un pericolo per la *salus animarum* dei fedeli e degnissimi di persecuzione in quanto tali *membra diaboli*¹²⁵.

¹²⁴ Sul punto torneremo nei capitoli successivi.

¹²⁵ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, Bologna, 1996, pp. 51-76.

LA PENITENZA E LA COSTITUZIONE DEL FORO INTERNO

CAPITOLO III

LA PENITENZA E LA COSTITUZIONE DEL FORO INTERNO

ALL'ORIGINE DELLA REMISSIONE DEI PECCATI

“Il tempo si è compiuto, il regno di Dio si è avvicinato. Fate Penitenza e credete nell’evangelo!”¹ questo richiamo al pentimento personale segna la cesura tra un mondo antico in cui la giustizia si concreta unicamente nell’ordine politico ed il mondo dopo la rivelazione attento alle lesioni della legge degli uomini, come alle infrazioni delle leggi divine². L’esigenza del pentimento interiore e di quello che noi definiremo esame di coscienza, discende dal fatto che la legge divina può essere infranta tanto dai fatti quanto dai pensieri di cui Dio si farà giudice, per quanto segreti³. Nelle prime comunità cristiane si pensa che il ritorno del messia sia prossimo e per questo si cerca, per quanto possibile, d’ergersi verso un rigoroso ascetismo onde presentarsi mondi al giudizio divino. Questo fa sì che essi trascurino, per il primo periodo, le questioni attinenti la natura e le modalità del pentimento⁴.

Quando diventa chiaro che la seconda venuta del Cristo non è prossima, si fa incombente la questione della remissione dei peccati ed in particolare la possibilità d’affiancare alla grazia del battesimo un perdono penitenziale⁵. Per vero ogni popolo ed ogni religione in ogni tempo avverte la necessità di mondarsi dei peccati compiuti attraverso riti penitenziali della più varia natura in specie tramite confessioni purgatorie⁶. Ciò che invece caratterizza l’esperienza cristiana è la costruzione, intorno alla disciplina del peccato, di un autentica giurisdizione esclusiva della Chiesa, ed alternativa alla giustizia umana⁷ partendo dalla valutazioni inerenti la possibilità del perdono dei peccati successivi al battesimo⁸.

¹ Marco 1, 15 « *et dicens quoniam impletum est tempus et adpropinquavit regnum Dei paenitemini et credite evangelio* »

² P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. 26-28; ma anche F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato, 1985. Dal canto mio trovo che questa impostazione trascuri l’esperienza antica dalle tragedie greche (Antigone sopra le altre) e gli sviluppi della filosofia stoica che ben avevano cominciato ad avvertire il divario tra etica e legge. D’altro canto è indubitabile che si deve al solo cristianesimo la legittimazione formale del piano interiore della coscienza come parallelo od anche alternativo alla legge umana.

³ Romani 2, 16 “*Judicabit Deus occulta hominum*”.

⁴ H. KARPP, *La Penitenza*, Torino, 1975. pp. XI-XXXIII. “era più facile resistere alle grandi tentazioni di fronte all’imminente fine del mondo”

⁵ H. KARPP, *La Penitenza*, cit., pp. XI-XXXIII.

⁶ R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, in *Scientia*, (15) 1937.

⁷ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

⁸ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova, 2002, pp. 53 e ss. Afferma l’autore che le origini del foro interno, se pur vanno ricercate in via prevalente all’interno della storia e dello sviluppo del

Al fine d'ammettere la praticabilità di una tale assoluzione debbono essere sciolti preventivamente alcuni nodi rilevanti: in primo luogo la legittimazione alla luce delle scritture, in seconda istanza le modalità di tale perdono, ossia l'individuazione dell'autorità investita del potere di rimettere i peccati e la reiterabilità di tale remissione.

Circa il primo problema bisogna partire dalla constatazione che le comunità cristiane riuniscono tutti i credenti accumulati dalla cerimonia del battesimo, quale atto di fedeltà alla comunità dei fedeli e per mezzo del quale il catecumeno, mondato dei peccati pregressi, può giovare di un nuovo inizio rigettando per sempre il peccato. Quest'ultimo quindi costituisce una violazione della legge, ma non della legge mosaica, bensì del comandamento d'amare il prossimo pronunciato dal Cristo⁹; rappresenta un'infrazione dell'atto di fedeltà sotteso al battesimo ed un *vulnus* all'intera comunità dei credenti che può portare alla scomunica¹⁰, ossia all'allontanamento dalla comunità secondo le modalità della *denuntiatio evangelica* (Mt. 18, 15-17)¹¹.

Se il peccato costituisce un atto di infrazione del giuramento rivolto a Dio, ci si comincia ad interrogare circa l'ammissibilità di un nuovo perdono distinto dalla grazia battesimale.¹² Il primo approccio alla

sacramento della penitenza, affondano le loro radici anche in un ambito extrasacramentale contiguo a quello della penitenza e che ha riflessi nella disciplina della penitenziaria apostolica e del penitenziere apostolico che poteva assolvere tanto *a culpa* quanto *a poena*.

⁹ E. MARANTONIO-SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, Milano, 1979, pp. 64-66.

¹⁰ Il Karpp afferma che, almeno per le comunità delle origini, la scomunica non doveva essere considerata uno strumento punitivo, ma uno strumento salvifico ad un tempo della comunità e dell'individuo scomunicato.

¹¹ P. BELLINI, *"Denuntiatio evangelica" e "denuntiatio judicialis privata". Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano, 1986. Sul tema torneremo più diffusamente nel prossimo capitolo; ma anche P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. "In realtà nel richiamo continuo al peccato, alla misericordia ed al perdono che pervade tutti gli scritti neotestamentari viene data all'assemblea dei discepoli il potere di interpretare e di concretare il potere divino con la costituzione di un foro che diviene alternativo alla giustizia umana. Questa è quella che tecnicamente è stata denominata la *denuntiatio evangelica* e che sarà poi la base molti secoli dopo nello sviluppo del diritto processuale canonico"; nonché A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo*, Milano, 2010, pp. 18-22. "Durante i primi due secoli di vita del cristianesimo, quando vivevano ai margini della società (...), le divergenze dottrinali si risolvevano con ammonizioni fraterne, secondo l'insegnamento di Gesù Cristo in Matteo 18, 15-18".

¹² H. KARPP, *La Penitenza*, cit., pp. XI-XXXIII.. Le eresie montanista e donatista negavano la praticabilità di qualsiasi forma di nuovo perdono dei peccati e ponevano fuori dalla comunità i fedeli macchiatisi di nuove colpe. I montanisti negavano tout court il potere della Chiesa di rimettere i peccati attribuendolo esclusivamente a Dio; i donatisti dal canto loro negavano la legittimità dei sacramenti officiati dai vescovi che durante le persecuzioni del III secolo si erano fatti *traditores*. Secondo

questione fa leva sulla distinzione fra i peccati contro lo Spirito Santo, non remissibili alla luce delle scritture¹³, e tutti gli altri peccati i quali non ostano alla possibilità d'essere riaccolti in seno alla comunità tramite atti penitenziali, ossia comportamenti probanti lo stato di contrizione del peccatore¹⁴. Tali atti penitenziali devono essere preceduti dalla confessione dei peccati in pubblico, dinnanzi alla comunità dei fedeli¹⁵, ammettendosi la contrizione privata solo per i peccati minori¹⁶. Successivamente anche distinzione fra peccati remissibili ed irremissibili cadrà e si ammetterà il perdono per ogni forma di peccato, laddove la richiesta di perdono venga suffragata dal pentimento e seguita da congrui atti penitenziali¹⁷.

Il fondamento del potere della Chiesa di rimettere i peccati si rinviene nell'attribuzione da parte del Cristo agli apostoli del potere di sciogliere e legare¹⁸. Proprio nel riconoscimento di tale potere e nella

l'impostazione dei seguaci di Donato i *traditores* avendo rinnegato la loro fede per far salva la propria vita si erano infatti posti in via definitiva al di fuori della comunità dei fedeli.

¹³ Marco 3, 28-29: "*amen dico vobis quoniam omnia dimittentur filiis hominum peccata et blasphemiae quibus blasphemaverint qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum non habet remissionem in aeternum sed reus erit aeterni delicti*". Peccati contro lo spirito santo furono considerati quelli di impurità, omicidio e rinnegamento della fede ossia eresia e scisma. E. MARANTONIO-SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit.; invece il Maceratini sostiene che per rinnegamento della fede bisognerebbe intendersi la sola apostasia anche se, in realtà, eresia ed apostasia tenderanno in breve a confondersi l'una nell'altra in r. maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, Padova, 1994.

¹⁴ L'esclusione dei peccati più rilevanti dalla penitenza si rifaceva alla convinzione, tramandata per voce Tertulliano nel suo *de pudicitia*, che adulterio omicidio e rinnegamento della fede fossero sottratte alla giurisdizione della Chiesa e fossero affidate all'esclusivo giudizio di Dio. Inutile precisare che questa impostazione fu più volte dichiarata eretica in seno alla Chiesa in epoche successive.

¹⁵ Karpp riporta l'opinione di Origene per il quale è ben possibile che la confessione venisse fatta privatamente al vescovo, ma comunque gli atti penitenziali dovevano essere condotti di fronte alla comunità, non come mera forma di umiliazione pubblica, ma come ricerca d'aiuto da parte dei fratelli in Cristo.

¹⁶ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, Bologna, 2010. L'autore riporta l'opinione di De Jong per il quale penitenza pubblica e privata si distinguono non per la natura dei peccati confessati, ma per la natura della penitenza, appunto privata o pubblica. M. DE JONG, *What was public about public penance? Poenitentia publica and justice in the carolingian world*, in *La giustizia nell'alto medioevo secoli IX-XI*, XLII settimana di studio del Centro di studi dell'alto medioevo, Spoleto, 1997.

¹⁷ H. KARPP, *La Penitenza*, cit., pp. XI-XXXIII.

¹⁸ Cfr. nota 113 capitolo II.

costituzione di una giurisdizione alternativa, successivamente definita di foro interno¹⁹, si ha una delle più rilevanti innovazioni del cristianesimo²⁰. Giurisdizione questa che risulta espressiva della *potestas clavium*, connaturata intimamente alla natura della Chiesa²¹.

Le modalità penitenziali subiranno un'evoluzione con il progredire delle comunità cristiane, con un'indubbia influenza dal processo penale romano²² nell'inchiesta, la confessione dei peccatori e nella *purgatio*, avviando un percorso di confusione logica tra *delictum* e *peccatum*²³. Una volta ammesso il perdono, la confessione dei peccati viene affidata prima alla comunità tutta poi, con lo strutturarsi dell'episcopato monarchico, viene demandata, nella sua *udientia episcopalis*, al vescovo cui è riconosciuta l'autorità di sciogliere e legare

¹⁹ L'espressione foro interno contrapposta a foro esterno si dà per assodata tardivamente, circa verso il XVIII secolo anche se già nel XVI secolo essa era già familiare ed affermata nella canonistica. Prima si parlava di *fora conscientiae, animae* o *confessionis* cui si opponevano i *fora ecclesiae, penitentiale* o *iudiciale*. G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit.

²⁰ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. "La specificità della Chiesa rispetto alle sette è stata quella di non costituire una comunità chiusa di iniziati (...) la costituzione di un foro per l'amministrazione della giustizia e per stabilire chi è dentro e chi è fuori dalla comunità diventa quindi una necessità (...) punto discriminante verso le più diverse eresie".

²¹ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit..

²² P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. "La stessa procedura della penitenza pubblica risente, nell'inchiesta preliminare, nella confessione dei peccatori e nella prescritta *purgatio*, dei modi del processo penale romano che evolve in questo periodo tra il piano del diritto privato e del diritto pubblico, che diviene progressivamente prevalente, trasformando potenzialmente tutti i delitti, in delitti contro lo Stato". E.M. SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 51 e ss. Per l'autrice i termini rimangono distinti almeno fino al V secolo quando il *peccatum* comincerà ad essere avvertito come un elemento costitutivo del *crimen*. Almeno all'interno dell'ordinamento canonico ogni violazione avrà una duplice portata sia morale che giuridica.

²³ Sul tema diffusamente M. ROBERTI, *Delictum e peccatum nelle fonti romane e cristiane (contributo nello studio dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano)* in *Studi di storia e diritto in onore di C. Calisse*, I, Milano, 1939. Il Roberti contrariamente afferma che *peccatum* nell'epoca classica si confonda con il concetto di *delictum* e che qui si dovrà aspettare l'opera di Giustiniano per avere una perfetta distinzione fra i termini. L'autore, partendo dall'etimologia dei termini, cerca di dimostrare l'intima connessione fra i concetti sarà oggetto di una *revisio* proprio grazie all'avvento della legislazione imperiale giustiniana che farà propria la distinzione già in atto nel cristianesimo legando il concetto di delitto alla violazione in opere della norma giuridica, mentre quello di peccato alla violazione anche semplicemente in pensiero della norma morale. Per il peccato sarebbe necessaria e sufficiente la volontà di commettere il male, precedendo ed assorbendo il concetto di delitto, ma rimanendo da esso distinto. Per il Roberti la distinzione formale fra delitto e peccato si ripercuoterebbe sulla distinzione dei fori

quale erede²⁴ degli apostoli. Il confessore deve valutare le circostanze soggettive ed oggettive del peccato e imporre una penitenza dura e umiliante proporzionale al peccato commesso. Una volta attuata la penitenza il peccatore può essere accolto nuovamente, libero dal peccato, nella comunità dei fedeli. Tale *paenitentia secunda* nasce come non reiterabile²⁵ salva una successiva inversione di tendenza causata dal diffondersi della pratica di confessarsi solo molto anziani od in punto di morte.

Come detto, la penitenza si sconta davanti alla comunità tutta e se inizialmente era facile per il fedele sottrarsi ad essa, con l'affermarsi del cristianesimo come unico culto ammesso nell'Impero le forme penitenziali assumeranno un aspetto coercitivo costituendo l'unica via per la revoca di una scomunica non più mero strumento salvifico (per la comunità, ma anche per lo scomunicato), ma vero anatema volto a costringere il peccatore a fare ammenda²⁶.

Con l'affermarsi della pratica penitenziale vengono gettate le fondamenta della distinzione fra giudizio temporale e giudizio spirituale. Se infatti Papa Gelasio vuole offrire una visione in cui permanga un dualismo, nella reciproca indipendenza, fra Papa e Imperatore (bizantino), Papa Gregorio Magno, nel

legando il peccato al foro interno penitenziale o della coscienza e il delitto al foro esterno giudiziale. Il Prodi invece afferma che è proprio l'avvento del cristianesimo a portare alla confusione fra le nozioni di peccato e delitto affermando che: "I termini crimen e delictum si sovrappongono a poco a poco tra loro nel passaggio dall'età classica a quella giustiniana e tendono ad assorbire quello di peccatum con una sovrapposizione che pur non divenendo mai un'equivalenza caratterizzerà tutto l'alto medioevo.(...) In Agostino troviamo poi la distinzione, destinata ad essere richiamata innumerevoli volte nel medioevo e ad essere richiamata nel decretum Gratiani, tra il peccato in cui tutti gli uomini non possono non cadere per la fragilità umana, e i peccati gravi o crimini come l'omicidio, il furto, la frode, il sacrilegio ed altri simili: Crimen est grave peccatum accusatione et damnatione dignissimum". P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pp. 32-33. Ma anche J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit., pp. 23-27. Afferma lo Chiffolleau che la distinzione fra crimine e peccato come quella fra foro interno e foro esterno verrà segnata solo dalla canonistica del XII secolo. Sulla stessa scorta G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit., pp. 66-69. Il Saraceni afferma che la distinzione tra *delictum e peccatum*, fra repressione penale ed espiazione penitenziale, ricalca le problematiche della distinzione fra i fori. Afferma di seguito che sarebbe eccessivo chiedere alla patristica di segnare il confine fra colpe pubbliche e segrete e determinare le nozioni di occulto. Bisognerà attendere l'opera della scolastica da San Tommaso in poi.

²⁴ Cfr. nota 113 capitolo II.

²⁵ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pp. 36-37. Nel V-VI secolo la penitenza diventerà un'ancora di salvezza permanente.

²⁶ H. KARPP, *La Penitenza*, cit., pp. XI-XXXIII. Lo scomunicato era posto fuori dalla comunità dei fedeli e quindi, dopo l'editto di Teodosio, fuori dai confini dell'Impero.

suo *Moralia in Job*²⁷, teorizza con precisione la distinzione giurisdizionale fra una giustizia terrena e una giustizia spirituale che, pur senza pretesa di sostituirsi alla prima, non può non interessarsi alle colpe pubbliche²⁸. Gregorio non fa che riprendere ed ampliare la distinzione abbozzata da Sant'Agostino fra *forum fori* e *forum poli*, fornendo il materiale sui cui poi si baserà il lavoro di Graziano²⁹. Il pericolo sarebbe quello di credere che tale distinzione segni e ricalchi quella che poi sarà la distinzione tra foro interno ed esterno, denotando invece rispettivamente il diritto laico ed il diritto canonico³⁰. Pur non potendosi parlare di distinzione dei fori comincia ad avvertirsi con forza l'esistenza di due diverse giustizie, due sfere giuridiche distinte. Se alla giustizia secolare andavano demandate le sole azioni esterne, la giustizia spirituale doveva farsi carico di tutte le colpe sia in pensiero che in opere³¹. In taluni casi le due giustizie e i due fori possono inevitabilmente coincidere, come nei casi di crimini commessi contro la persona del re, ma le due sfere debbono rimanere logicamente distinte³². Tale separazione garantisce anche la differenziazione tra peccato, affidato all'esclusiva cura della Chiesa, e crimine la cui punizione rimane affidata alla potestà coercitiva del potere temporale secondo le parole di Agostino, riprese da Graziano nel suo *decretum*: "*crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum*"³³. Con l'avanzare del medioevo si verifica un percorso di osmosi sempre più marcata fra

²⁷ Gregorius Magnus, *Moralia in Job* (Corpus Christianorum, series latina, 43) Turnholti, 1979.

²⁸ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pp. 40-49.

²⁹ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit., pp. 40-41. Il Saraceni afferma, in polemica con il Brandileone, che è dubbio che con questi termini Graziano non abbia effettivamente voluto identificare i fori interno ed esterno; vedi anche e similmente P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. "Emerge a poco a poco un *ius coeli* che si contrappone ad uno *ius fori*. Non si tratta di una contrapposizione tra sfera etica e sfera giuridica, ma nella contrapposizione tra due diritti come dice lo stesso Agostino condannando il concubinato".

³⁰ Ibidem.

³¹ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

³² Ibidem.

³³ Riportiamo le parole del Prodi "In Agostino troviamo poi la distinzione, destinata ad essere richiamata innumerevoli volte nel medioevo e ad essere richiamata nel *decretum Gratiani*, tra il peccato in cui tutti gli uomini non possono non cadere per la fragilità umana, e i peccati gravi o crimini come l'omicidio, il furto, la frode, il sacrilegio ed altri simili: *Crimen est grave peccatum accusatione et damnatione dignissimum*. P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. Nel libro del Saraceni si fa conto dell'opinione del Kuttner nella sua opera *Ecclesia de occultis non iudicat* riassume il pensiero medievale circa la distinzione tra peccato e reato *omne crimen continet peccatum mortale, sed non e converso* in G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit., pp. 62-66.

le due giustizie, processo dettato anche dalla progressiva confusione di ruoli politici e spirituali nei medesimi soggetti, ma le sfere giuridiche continuano a mantenersi distinte³⁴. Ciò fa sì che nell'alto medioevo l'attenzione si sposti dalla separazione dei fori (anche se il termine è anacronistico), alla differenziazione fra peccati pubblici e occulti o, in altre parole, al problema della rilevanza sociale del peccato³⁵. *Occultum* designa una sfera di inconoscibilità perché attinente ad un ambito sottratto alle capacità cognitive umane³⁶. Con affermarsi della pratica penitenziale i *secreta hominum* cominciano a venir portati alla luce al fine di mondare l'anima di colui che abbia peccato anche solo in pensiero. Questa sfera di inconoscibilità deve per sua natura rimanere sottratta alla sfera del giudizio umano ed attenere unicamente al rapporto tra peccatore e Dio³⁷. Si struttura quindi un diverso trattamento tra peccati pubblici sottoposti a penitenza pubblica e peccati occulti riservati alla contrizione personale. Le colpe occulte, se non confessate in segreto, sono infatti conosciute solo da Dio e per questo devono essere espiate in segreto. Infatti la penitenza alle origini aveva carattere esclusivamente medicinale e terapeutico dovendo portare alla correzione del peccatore cui una penitenza esemplare per una colpa occulta non avrebbe giovato. La penitenza pubblica viceversa doveva essere riservata alle colpe la cui visibilità avesse creato scandalo e minaccia alla comunità³⁸. Sappiamo che, specie nell'alto medioevo, la distinzione fra peccato e reato è estremamente flebile e si fonda essenzialmente sulla presenza elementi esteriori. Ciò ci porta a concludere che la competenza su quello che poi sarà definito foro esterno, discenda essenzialmente dalla natura manifesta del peccato³⁹, mentre l'occulto deve rimanere non indagato dalla giustizia né *iure poli* né *iure fori*. Tale impostazione culminerà nel celebre brocardo di Giovanni Teutonico nella Glossa ordinaria al *Decretum Gratiani*⁴⁰: "*Ecclesia de occultis non iudicat*" che sarà poi stravolto dalla mole di eccezioni coniate dalla canonistica del XIII secolo e segnerà lo

³⁴ Ibidem., pp. 47-49. Tale distinzione teorica non era tuttavia così netta. Prova ne è che la natura delle sanzioni raccolte nei penitenziali ondeggia, nella critica, fra la pena e la penitenza senza prove inconfutabili per l'uno o l'altro orientamento.

³⁵ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit., pag. 31. P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., pag. 46.

³⁶ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit., pp. 15-22.

³⁷ Cfr. nota 3.

³⁸ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit., pp. 27-33.

³⁹ Ibidem. 27-33.

⁴⁰ *Decretum Gratiani* D. 32, c. II "*Excludendi sunt a suorum graduum dignitate subdiaconi, et deinceps, si continentes esse noluerint. Item Dominico Grandensi patriarchæ. Erubescant impii, et aperte intelligant iudicio Spiritus sancti eos, qui in tribus sacris gradibus, presbiteratu, diaconatu, subdiaconatu positi, mulierculas non abiecerint et caste non uixerint, excludendos ab eorum graduum dignitate. De manifestis quidem loquimur: secretorum autem cognitor et iudex est Deus*" e C. 32, q.5, c. 23 "*In*

sdoppiamento giurisdizionale fra foro interno e foro esterno⁴¹.

Solo l'affermazione di un autonomo foro penitenziale, sulla scorta dell'esperienza dei libri penitenziali, farà in modo che la distinzione fra peccati occulti e pubblici sfumi in un'uguale giurisdizione e nell'identico obbligo di confessione⁴².

I PENITENZIALI E LA GIURIDICIZZAZIONE DELLA CONFESSIONE

Mentre nell'Europa continentale l'opera riformatrice carolingia sancisce la spettanza di una penitenza pubblica per i peccati pubblici e di una penitenza privata per quelli occulti⁴³, l'affermarsi del monachesimo cenobitico in Irlanda e successivamente in Inghilterra e sul continente, dà un'ulteriore spinta allo strutturarsi del foro spirituale.

I monasteri medievali sono delle comunità giuridicamente autonome territori *immunes*, sottratti all'autorità di qualsiasi potere secolare, ma anche del vescovo⁴⁴. Esse costituiscono comunità di confratelli, legati da commensalità, dall'osservanza di rigorose norme morali⁴⁵ e rette da un abate. I monaci hanno il dovere di rispettare le severe regole della comunità, astenendosi dai reati morali, ispirati alla tradizione biblica, attinenti la sfera alimentare, sessuale, e del contatto con il sangue. Ogni

utroque sexu adulterium pari ratione punitur. Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condempnat. Sed uiros suos mulieres non facile de adulterio accusant, et non habent latentia peccata uindictam. Viri autem liberius uxores adulteras apud sacerdotes deferre consueuerunt, et ideo mulieribus, prodito earum crimine, communio denegatur; uirorum autem latente conmisso non facile quisquam ex suspicionibus abstinetur; qui utique submouebitur, si eius flagicium detegatur. Cum enim par causa sit, interdum probatione cessante uindictae ratio conquiescit ». Brani rispettivamente sulle infrazioni del voto di castità e sulla scomunica degli adulteri.

⁴¹ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit., pp. 42-48. Riporta il Saraceni le parole del Brandileone che afferma che i due fori siano in realtà sempre esistiti sin dalle origini, quali elementi di immediata origine divina, e furono solo definiti per opera della scienza canonistica dall'XII secolo in poi.

⁴² J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit. Come diremo il passo successivo fu la distinzione tra peccato e reato e la divisione fra foro sacramentale e foro penale.

⁴³ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit., pp. 71-78.

⁴⁴ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, 2006. Sono non solo considerati immuni dalla guerra, ma anche dalla giurisdizione secolare ed dalle sue normative. Chiunque voglia sottrarsi ad una pena temporale, può, prendendo parte alla comunità, vedere convertita la sua pena afflittiva, in una penitenza spirituale.

⁴⁵ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante*, cit. L'autrice riporta il canone di Gregorio Magno secondo il quale i monaci dovevano "*Abstinere se a fornicatione et a suffocatione et a sanguine et a idolatria*".

infrazione deve così corrispondere ad una penitenza che intervenendo sul peccato ristabilisca la purezza violata nell'interesse spirituale dell'individuo e della comunità⁴⁶. I monaci sono così chiamati a confessare i loro peccati all'abate, onde mondarsi e vivere correttamente il vangelo.

Nelle comunità delle origini come ancora sul continente, è necessario che si confessino i peccati manifesti ad un sacerdote investito del potere sacramentale che ad essi farà corrispondere una grave penitenza pubblica, mentre i peccati occulti possono rimanere nell'ambito della correzione fraterna, della contrizione personale o, se confessati, vengono sanzionati con penitenze occulte. Invece sulla scorta dell'esperienza monastica irlandese⁴⁷, prenderà piede un'unica procedura penitenziale, consistente nella confessione di ogni peccato, manifesto od occulto, e nella successiva imposizione di una penitenza più o meno grave a seconda dell'abnormità del peccato commesso⁴⁸. Tale procedura in breve si diffonderà nell'intera cristianità tramite la circolazione dei libri penitenziali⁴⁹. In queste raccolte normative⁵⁰ per sacerdoti di indirizzi e nozioni circa il peccato e la penitenza diffusesi dall'Irlanda in Europa dopo il VII secolo fino al XI⁵¹, ogni peccato è tariffato con una corrispondente penitenza secondo lo stile tipico dell'alto medioevo per cui ad ogni trasgressione corrisponde, di norma, una sanzione pecuniaria⁵². Il penitenziale permette al confessore di avere i rudimenti sulla conduzione dell'interrogatorio e su come

⁴⁶ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante*, cit.

⁴⁷ m.g. MUZZARELLI, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*, cit. I monasteri insulari irlandesi e inglesi si svilupparono difformemente dal continente, dove era ancora riconosciuta la sola penitenza pubblica per i peccati manifesti, ed in breve influenzarono l'Europa continentale.

⁴⁸ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante*, cit. Si va dai peccati meno gravi riguardanti la sfera alimentare ovvero la polluzione e masturbazione solitaria, fino alle più gravi fattispecie di adulterio con soppressione di neonato.

⁴⁹ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit. Non solo i monaci divennero confessori privati privilegiati, ma tramandarono la loro conoscenza tramite i penitenziali offrendo un modello cui ispirare la pratica della remissione dei peccati

⁵⁰ Il Prodi non concorda pienamente sulla natura normativa di queste raccolte e nega che in esse vi si possa ritrovare l'antecedente storico della ben più complessa attività giuridica sviluppatasi presso le università da Graziano in poi. P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

⁵¹ m.g. MUZZARELLI, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*, a cura di m.g. MUZZARELLI, Bologna, 1980.

⁵² Ibidem. Chiaramente in questo caso non corrisponde una pena pecuniaria, ma una penitenza spirituale consistente in digiuni e recitazione di salmi. Verso la fine dell'esperienza dei penitenziali monastici anche le penitenze risulteranno riscattabili in denaro secondo il modello del guidrigildo germanico.

tenere una corretta contabilità con Dio⁵³, indicandogli le penitenze proporzionali alla gravità della colpa così come discrezionalmente valutata dal confessore⁵⁴. Il compito del confessore consiste nello scaricare il senso di colpa del fedele per il peccato tramite l'indirizzazione su un percorso di redenzione e di ritorno nella comunità dei fedeli, non nel perseguirne la rovina sociale che penitenze eccessive od umilianti potrebbero provocare⁵⁵. Ne consegue il diffondersi dell'immagine del confessore medico dell'anima e guaritore dai peccati⁵⁶.

Seppur non esista alcun peccato che non possa essere redento dalla appropriata penitenza, rimane ben chiara, almeno all'origine, la distinzione tra crimine e peccato come espressa dalle parole di Agostino e con essa il dualismo tra giustizia temporale e spirituale che, pur non ancora formalmente distinte, vengono avvertiti come attinenti a sfere separate⁵⁷. Le discipline ecclesiastica e secolare non sono poste in concorrenza tra loro riguardando piani diversi. Persino quando i vescovi cominciano a cumulare i ruoli pastorali accanto a quelli di governo, rimane la tendenza a tener separate le norme secolari e la procedura penale da quella penitenziale⁵⁸. La conseguenza della diffusione dei penitenziali consiste nella giuridicizzazione della prassi penitenziale allontanandola dalla mera liturgia⁵⁹. Anzi secondo il Prodi "la diffusione della confessione privata e della penitenza tariffata trasformarono l'amministrazione della penitenza organizzandola (...) in uno stile giuridico (...) analogo a quello dei tribunali secolari; così nell'alto medioevo nacque la giurisdizione di foro interno"⁶⁰.

Come detto, con il progredire dell'alto medioevo, la commistione fra corti giudicanti ed istituzioni religiose ed il cumulo dei poteri temporali e spirituali nei vescovi, determina un'osmosi fra i due diversi piani e per questo si avvia un percorso di armonizzazione⁶¹, pur nella consapevolezza della distinzione

⁵³ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. m.g. muzzarelli, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*. cit.

⁵⁴ m.g. muzzarelli, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*. cit.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem

⁵⁷ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. pp. 49-53

⁵⁸ Ibidem, pp. 49-53. Tipico esempio è l'opera legislativa di Bucardo vescovo di Worms che accanto al suo decreto pone una legge con norme esclusivamente secolari.

⁵⁹ Ibidem, pp. 49-53. I peccati pubblici vengono sottoposti ad indagini accurate, tramite visite pastorali ed il richiamo a teste sinodali.

⁶⁰ Ibidem, pp. 49-53. Come chiarirà anche il Prodi in realtà bisognerà aspettare l'esperienza della canonistica per poter sancire la costituzione del foro interno.

⁶¹ Ibidem. Nell'alto medioevo molto più che nella patristica si fece forte l'immagine di Gesù come massimo legislatore cui

fra leggi mondane e divine. Con l'inizio della riforma gregoriana e con l'affinarsi della teologia i risultati raggiunti dalla prassi penitenziale si dimostrano presto insufficienti e con essi⁶² anche quelli raggiunti da Gregorio Magno ed Agostino risultano inadatti alle nuove ambizioni ierocratiche del Papato che mira, non più ad un parallelismo dei fori, ma ad un egemonia ecclesiastica su entrambi. La conseguenza teologica e giuridica è la necessità di una linea di demarcazione fra peccato e reato che consenta di individuare all'interno della giurisdizione ecclesiastica ciò che debba essere demandato al foro spirituale e distinguendolo da ciò che invece sia oggetto della cognizione del foro penale⁶³.

La confessione pubblica sparisce definitivamente sotto la spinta della confessione privata diffusa dai penitenziali ed anche la penitenza pubblica comincia a limitarsi ai soli casi di maggior rilievo per poi sparire definitivamente⁶⁴.

LA CONFESSIONE ANNUALE

Con la condanna del pensiero di Abelardo⁶⁵ dal concilio di Sens del 1140, la confessione auricolare diventa ufficialmente uno dei sette sacramenti della Chiesa assumendo la dimensione liturgica tipica dell'amministrazione di un sacramento⁶⁶. Così la pratica confessionale, reiterabile indefinitamente, assume il carattere di un segno di una fede viva e vissuta e viene resa obbligatoria, almeno una volta l'anno nel periodo della quaresima, dal concilio Laterano IV⁶⁷. Il concilio non fa che ufficializzare quella che ormai è divenuta una consuetudine in gran parte della cristianità per tentare di far coincidere in tale sacramento il giudizio della Chiesa ed il giudizio divino⁶⁸.

tutti gli altri legislatori dovevano conformarsi. Basta guardare al sistema delle prove legali per avvedersi dell'affidamento completo alla divinità di quest'era.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Circa la nascita della penitenza privata il suo valore e la scomparsa della penitenza pubblica si rimanda alla nota 22 del testo della Muzzarelli. m.g. muzzarelli, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*. cit.

⁶⁵ Cifra nota 112 capitolo II.

⁶⁶ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, 2002.

⁶⁷ J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Milano, 1992; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit. Specificamente con la costituzione 21 ossia la "*Omnis utriusque sexus*" del Concilio Laterano IV del 1215. Vedi *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, Bologna, 1991, pag. 245.

⁶⁸ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit. Afferma il Saraceni che per ri-

Il XII secolo è il secolo dell'affermazione culturale e teologica del purgatorio⁶⁹. In questo periodo si radica una nuova spiritualità meno incline alla severa distinzione fra dannati all'inferno e beati in paradiso. Si avverte la necessità di dare sostanza ad un "terzo luogo" ove le anime, né malvage né sante, possano fare penitenza dei peccati non mortali e godere delle preghiere e delle elemosine dei vivi, così da mondarsi delle colpe tramite il fuoco purgatorio ed assurgere così al paradiso⁷⁰.

L'effetto dell'invenzione del purgatorio è duplice: da una parte aumenta la centralità della Chiesa amministratrice delle preghiere e collettrice delle elemosine a favore dei defunti al fine di accorciare il loro periodo purgatorio, dall'altro induce nei credenti la necessità di presentarsi al trapasso mondati dal peccato mortale, onde poter godere della possibilità di assurgere al paradiso almeno attraverso il percorso purgatorio⁷¹. La Chiesa assume il potere di rimettere i peccati, così per i vivi come per i morti, ed estende la propria giurisdizione su tutta la cristianità *ratione peccati*, secondo l'insegnamento di San Bernardo di Chiaravalle. Così la riforma, avviata da Cluny e culminata nel pontificato di Gregorio VII, stravolge l'impostazione di Gregorio Magno ponendo al centro la figura del Papa come unica fonte del diritto e della giurisdizione in quanto unico legittimo interprete del diritto divino. La conseguenza di tale impostazione è il tentativo di far coincidere le due giustizie ed i due fori sotto l'unica potestà della Chiesa.

Nel medesimo periodo la rivoluzione giuridica della canonistica, segna il suo impatto anche sulla disciplina penitenziale facendola divenire in breve un atto giudiziario⁷². Tale deriva non è che la normale conseguenza dell'atteggiamento dei teologi del XII secolo i quali, nell'attribuire carattere misterioso alla Chiesa ed ai suoi sacramenti, lasciano ai canonisti il compito e l'autorità di descriverli ed esplicarli⁷³.

Le componenti della penitenza sono sempre state la contrizione, la confessione e la soddisfazione, ma con l'impatto della canonistica il baricentro del sacramento finisce collocato nella sola confessione e conseguente assoluzione (o non assoluzione) da parte del confessore. Sia la contrizione che l'espiazione

conciliarsi con Dio sarebbe sufficiente la contrizione interiore, mentre per riconciliarsi con la Chiesa, con la comunità dei fedeli, è necessario che il peccato sia confessato nelle forme e secondo adeguate modalità, senza le quali non è possibile sciogliersi del peccato dinnanzi alla comunità.

⁶⁹ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino, 1982.

⁷⁰ J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, cit.

⁷¹ Sul rapporto fra confessione dei peccati e purgatorio vedi H. KARPP, *La Penitenza*, cit., pp. XI-XXXIII; ma anche J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, cit.

⁷² R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit.; P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

⁷³ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

vengono poste ai margini, la prima perché insondabile⁷⁴, l'ultima perché non essenziale all'ottenimento della remissione dei peccati⁷⁵. La giustizia di Dio e la giustizia della Chiesa vengono così a coincidere in un unico atto di assoluzione al quale è ricollegata la remissione dei peccati in questo mondo come nell'altro. Scrive Prodi "L'assoluzione del sacerdote (...) non è soltanto la dichiarazione del perdono divino, ma una sentenza⁷⁶" la cui legittimazione discende "dal potere di sciogliere e legare in cielo come in terra, nel foro interno come nel foro esterno e la cui griglia valutativa si rifà ai sette peccati capitali ed al decalogo⁷⁷".

L'abbandono dei penitenziali alto medievali e le loro pene tariffate pone fine all'automaticità delle penitenze e permette l'ingresso di una nuova "aritmetica morale⁷⁸" con penitenze discrezionali scelte dal confessore⁷⁹ il quale le infligge come un giudice investito del potere coercitivo della Chiesa sul peccatore, garantito dal terrore delle pene ultramondane e dal timore del purgatorio.

In breve si diffondono manuali per le confessioni di diversa qualità, a seconda della preparazione del lettore e alla capienza delle sue tasche, la cui struttura si rifà alle *summae de casibus* giuridiche⁸⁰. Tali manuali offrono il modello cui rifarsi nella confessione e l'esatto ordine degli atti da compiere secondo una rigida procedura che garantisca di non lasciare qualche peccato inespresso. Il sacramento deve iniziare con una confessione libera per poi passare ad un interrogatorio⁸¹ condotto dal confessore secondo l'*ordo confitendi*, ossia l'ordine dei peccati capitali⁸². Come detto, l'ispirazione per la procedura

⁷⁴ J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, cit. A rimarcare l'insondabilità della contrizione il Delumeau riporta le dispute sapienziali tra attrizione e contrizione chiedendosi se fosse sufficiente la prima oppure fosse necessaria la seconda.

⁷⁵ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit. Rusconi richiama anche il decalogo mentre il Bossy afferma che questo affermò definitivamente la sua autorità morale sola a partire del XVI secolo post tridentino. J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo: per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, 1998, pp 88-90.

⁷⁸ J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo: per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, cit.

⁷⁹ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit.

⁸⁰ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. Furono molto diffusi in Europa dalla prima metà del XIII secolo fino al XVI secolo, idealmente con il rogo da parte di Martin Lutero di uno di essi.

⁸¹ L'interrogatorio era fondamentale al fine di verificare le circostanze del peccato che potevano rendere un peccato veniale un peccato mortale. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, cit.

⁸² I sette peccati capitali appartengono alla tradizione della cristianità greca e derivano la propria autorità nell'occidente me-

confessoria è sempre stata trovata nel diritto penale giustiniano portando così alla giustapposizione dei concetti di pena e penitenza ed offrendo fertile terreno al sorgere di alcuni problemi di carattere sostanziale, ma la risposta di Agostino e Gregorio Magno⁸³ non è più adeguata senza compromettere l'ideologia ierocratica nascente, sicché i decretalisti si affannano a sciogliere i legami tra crimine e peccato onde indicare ai fedeli ed ai confessori quali peccati debbano essere sottoposti ad un processo ed una pena, oltre che ad una penitenza. Il percorso distintivo fa leva, prima sulla presenza di conseguenze esteriori, poi sull'infamia e sulle ripercussioni sociali. Il risultato è la distinzione in seno alla Chiesa tra un foro sacramentale ed un foro propriamente giudiziario⁸⁴. Tale teorica distinzione comporta l'abdicazione al foro giudiziario di tutte le cause di assoluzione dalla scomunica e cumula in esso l'uso della forza con la coazione spirituale. In breve la minaccia eretica e la coniazione del reato d'eresia metteranno in crisi questa distinzione determinando l'affermarsi di un *tertium genus peccati* occulto, ma nonostante questo attribuito alla cognizione del giudice⁸⁵.

Anche l'immaginario del confessore si modifica al modificarsi della sua attività. Le metafore smettono di descriverlo quale medico delle anime e lo rivestono dei panni del giudice del foro interno: della coscienza del peccatore⁸⁶; un giudice che sollecita e dirige la confessione orale del penitente per giudicarlo e infliggergli una penitenza, esercitando il potere delle chiavi di cui è investito o con l'assoluzione⁸⁷ o con l'imposizione della penitenza o con la scomunica⁸⁸.

dievale dall'opera di Gregorio Magno. J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo: per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, cit.

⁸³ Cfr. nota 30.

⁸⁴ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit. Il Saraceni afferma che nella disciplina della Penitenzieria si rinviene invece un *tertius genus* in cui entrambi gli ambiti si fondono in un contesto extra-sacramentale.

⁸⁵ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. Afferma l'autore che comunque queste distinzioni cedono di fronte alla constatazione che diritto penale e penitenziale sono entrambi frutto dell'esercizio dello stesso potere, della *plenitudo potestatis* pontificia e vanno così a coincidere nel vertice romano.

⁸⁶ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit.

⁸⁷ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit., pp. 33-39. Anche il linguaggio si modificò transitando da remissione e riconciliazione ad assoluzione che indicava la cancellazione giuridica della colpa.

⁸⁸ J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Milano, 1992, pp. 25-55. Dovremo aspettare il tridentino perché il ruolo di giudice del confessore perdesse la sua preminenza a favore di un ruolo nuovamente consolatorio e paterno.

L'ascolto delle confessioni, è affidato dal Concilio Laterano IV al *proprio sacerdote*⁸⁹, in una prospettiva di riforma istituzionale gerarchica della Chiesa⁹⁰. L'intento è istituire una unica giurisdizione ecclesiastica, su base gerarchica, sul peccato, che partendo dalle pievi risalga sino al Papa secondo un meccanismo di peccati minori affidati ai parroci e peccati riservati di esclusiva competenza del vescovo o del Pontefice. Tale intento trova il clero secolare, da una parte impreparato culturalmente al compito affidato, dall'altra troppo incline ad abusare dei propri poteri giurisdizionali in chiave autonomistica rispetto a Roma. La risposta dei Pontefici si concreta tramite la decisione d'affidare l'*officium* confessorio agli ordini mendicanti. Tale scelta garantisce la preparazione teologica di ordini che per formazione curricolare erano in grado di ascoltare le confessioni e valutare quanto confessato⁹¹ e, d'altro canto, assicura la coincidenza assoluta con la volontà pontificia. Tali ordini in breve cumulano su di sé gli uffici della predicazione, della confessione e dell'inquisizione degli eretici.

Intorno alla metà del XIII secolo si viene a creare una giurisdizione penitenziale le cui coordinate e competenze sono ben definite, con una serie di casi riservati al vescovo o addirittura al pontefice in specie in caso di scomuniche⁹². Una giurisdizione penitenziale contesa fra clero secolare e frati mendicanti⁹³, esattamente come contestualmente viene contesa la giurisdizione inquisitoriale con alterne vicende ed alterne fortune fra i due contendenti.

La distinzione tra foro interno e foro esterno, fra processo e sacramento, ricalca da vicino quella fra teologia morale e canonistica, tra confessionale e processo, materie che, se necessitano di un discrimine certo, non possono certo trascurare la comune sorgente nella *plenitudo potestatis* del pontefice quale formalizzazione del potere delle chiavi e l'eguale fine escatologico⁹⁴. Per questo motivo il confine tra

⁸⁹ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, Bologna, 1991, pag. 245 “*omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdote*”. La territorializzazione della pratica della confessione fu l'obiettivo disatteso del Laterano IV.

⁹⁰ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

⁹¹ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit. Il sacramento della confessione richiedeva un'accurata preparazione che risulta evidenziata dalla monumentale produzione letteraria dei libri penitenziali dopo il concilio Laterano IV.

⁹² P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit. Il cardinale penitenziere era delegato dal pontefice all'assoluzione dei peccati riservati alla sua giurisdizione.

⁹³ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, cit.

⁹⁴ G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit. Il Saraceni riporta le parole dell'Oesterle che nel suo *De relatione inter forum externum et internum* afferma molto chiaramente che “*forum internum et externum ita inter se concordanda sunt, ut et animae salventur*”.

i due fori ed i limiti di essi sono nell'ordinamento canonico mobili e porosi ed è difficoltoso oltre che rischioso esprimersi con termini chiari e definizioni precise⁹⁵. All'interno dell'ordinamento canonico la distinzione dei due fori non può che essere considerata relativa quale strumento operativo, e non appunto in termini assoluti come se essa esprimesse una diversità ontologica tra i due ambiti.

⁹⁵ Ibidem.

L'ERESIA

CAPITOLO IV

L'ERESIA

LA NOZIONE DI ERESIA

Nell'antichità precristiana il termine greco *aìresis* (letteralmente “presa” “conquista”, ma anche scelta, “decisione” ed “elezione”) definisce in modo generico una scuola filosofica o dottrina di pensiero e quindi, estensivamente, l'insieme degli aderenti a tale dottrina ed il suo contenuto¹. Per quanto aspro possa essere il contrasto fra scuole filosofiche, esso deve comunque rimanere nel solco della rivalità accademica e di conseguenza il termine *aìresis* non può in nessun caso avere un'accezione negativa o dispregiativa in un contesto siffatto².

Anche nella versione greca dell'antico testamento, ma nel mondo ebraico in generale, il termine *aìresis* compare in varie declinazioni, ma sempre indicando una libera scelta senza significati deteriori³. Anzi Giuseppe Flavio lo utilizza per indicare le varie sette ebraiche dei farisei, dei sadducei e degli esseni senza alcuna connotazione negativa⁴.

Inizialmente anche nel nuovo testamento *aìresis* individua qualsiasi setta ed anzi San Paolo non esita a definirsi un seguace della setta (*aìresis*) dei cristiani.⁵ In breve tuttavia il termine comincerà a definire ogni credenza non riconducibile al cristianesimo⁶, portando alla conseguenza di rendere *aìresis* ed *ecclesia* vocaboli reciprocamente escludenti⁷. Il passo successivo sarà l'utilizzo della parola per identificare le sette cristiane in contrasto con l'unità della comunità dei fedeli, portando così *aìresis* ad assumere il carattere riprovevole che ancora lo connota⁸.

¹ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 5-23, ma anche P. LOMBARDI, *Eresia*, Firenze, 1998, pag. 13

² P. LOMBARDI, *Eresia*, cit.

³ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit.; vedi anche R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, Padova, 1994.

⁴ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit.

⁵ Atti 24, 14. “*confiteor autem hoc tibi quod secundum sectam quam dicunt heresim sic deservio patrio Deo meo credens omnibus quae in lege et prophetis scripta sunt*”.

⁶ B. BIONDI, *Il diritto romano*, Bologna, 1957. Per il Biondi l'avvento del cristianesimo portò ad una rivoluzione giuridica sostituendo all'ordinaria distinzione schiavo-libero, una nuova distinzione fra credente e miscredente (pagano) o malcredente (eretico).

⁷ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit.; o come dice lo Schlier “*aìresis* continuò ad essere concepita come un sinistro fenomeno escatologico costituzionalmente opposto all'*ecclesia*” H. SCHLIER, voce *Airesis* in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1965.

⁸ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit.; ma anche M. THERON, *Prefazione*,

Secondo Paolo di Tarso, l'uomo è coscienza, ossia comprensione del bene e del male, giudice di sé, sia rispetto al passato che rispetto al presente ed al futuro⁹. L'uomo che ha buona coscienza, ha accettato Dio ed i suoi insegnamenti e così riconosce il male; viceversa l'uomo che non ha ricevuto od ha rifiutato la santificazione, è connivente con il male ed ha cattiva coscienza. Quel che si evince dalle parole di Paolo, e che poi verrà approfondito dai padri della Chiesa, da Tertulliano a Cipriano, è che tutti devono rispettare la coscienza altrui, anche se erronea, lasciando al giudizio divino ed al pentimento personale la rettificazione degli errori dottrinali¹⁰. Di conseguenza, nella comunità delle origini, perseguitata dall'Impero, l'errore dottrinale, pur esecrabile, è tollerato, ma soltanto se questo sia commesso da coloro che della comunità non sono parte, o comunque se tale errore non cada su punti essenziali della fede minando con la sua virulenza l'unità della comunità¹¹. Molto diverso il discorso per coloro che invece, battezzati, entrano a far parte della Chiesa, ma da essa successivamente si discostano. Paolo nella sua lettera ai Galati (5, 2-26) lancia l'anatema contro chi conduca il gregge fuori dalla Parola con false interpretazioni, provocando con i cattivi insegnamenti divisioni, sette ed altre lordure. Con severità non dissimile Pietro si scaglia contro i falsi maestri, provocatori di *saectae perditionis*¹². Infine, nella lettera a Tito, Paolo suggerirà di evitare ed allontanare l'*haereticus*¹³, ossia chi non segua il vero messaggio della fede e l'insegnamento degli apostoli, ponendosi al di fuori della Chiesa ed in alternativa e contrapposizione ad essa.¹⁴ Su questa scorta Tertulliano nel II secolo affermerà che non bisogna discutere con l'eretico, ma semplicemente evitarlo¹⁵.

in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, Genova, 2006, pp. 10-13.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem. Vedi il paragrafo sulla libertà religiosa nel capitolo II.

¹¹ Ibidem

¹² 2 Pietro 2, 1 « *fuertunt vero et pseudoprophetae in populo sicut et in vobis erunt magistri mendaces qui introducent sectas perditionis et eum qui emit eos Dominum negant superducentes sibi celerem perditionem* »

¹³ Tito 3, 10-11. « *hereticum hominem post unam et secundam correptionem devita sciens quia subversus est qui eiusmodi est et delinquit proprio iudicio condemnatus* »

¹⁴ 1 Giovanni 2, 18-20. « *filioli novissima hora est et sicut audistis quia antichristus venit nunc antichristi multi facti sunt unde scimus quoniam novissima hora est ex nobis prodierunt sed non erant ex nobis nam si fuissent ex nobis permansissent utique nobiscum sed ut manifesti sint quoniam non sunt omnes ex nobis sed vos unctionem habetis a Sancto et nostis omnia* »

¹⁵ TERTULLIANO, *Contro gli eretici*, in Collana di Testi Patristici, Roma, 2002. Gli eretici non hanno alcun diritto di far ascoltare i propri argomenti in quanto hanno abbandonato la fede retta che li legittima a parlare delle Sacre scritture. Le argomentazioni utilizzate dall'autore sono più giuridiche che teologiche basandosi sul sistema delle eccezioni del processo civile romano.

Il timore dell'eresia discende infatti dalla capacità di fornire un'alternativa, dannosa ed erronea, alla corretta lettura delle scritture¹⁶, determinando il sorgere delle condizioni per l'affermazione di un organismo esterno e concorrente con la Chiesa ed il suo fine escatologico¹⁷.

Aìresis (in latino *haeresis*) comincia quindi ad indicare comunità e soggetti che errando si discostano dai cruciali capitoli di fede. Questo errore può, se protratto nel tempo, degenerare nello *schisma*, termine che invece in se definirebbe non un errore disciplinare, ma un rifiuto dell'autorità del vescovo¹⁸.

Con il sorgere dell'istituto della penitenza e l'avvio del suo percorso di affermazione nel mondo cristiano si escludono dalla remissione dei peccati quelli più gravi, ossia quelli contro lo spirito¹⁹. Apostasia, eresia e scisma rientrano per eccellenza tra questi peccati portatori di morte per lo spirito²⁰. Essi sono considerati peccati-delitti contro la fede, ma non sono individuati nominalmente, bensì fenomenologicamente descritti nei brani evangelici e nella patristica²¹. Sono affidati alla *correptio fraterna*, alla *denunciatio evangelica* e, se necessario, portano alla scomunica²².

L'elemento comune ai delitti contro la fede è il *vulnus* alla Chiesa quale comunità universale e consistono nell'incapacità di prestar fede, fiducia, fedeltà ed obbedienza alla parola di Dio²³. L'eresia diviene quindi l'errore religioso per eccellenza, dannoso per l'eretico e per chi l'ascolta, e deve comportare

¹⁶ Ibidem. Tertulliano afferma che è insito nella parola che essa possa essere letta in modo contraddittorio, questo nell'ottica di I corinti 14, 18-19 (cfr. nota 28), ossia per permettere che coloro che sono illuminati dalla fede possano essere riconosciuti dal signore per contrasto da coloro che dalla fede invece si discostano.

¹⁷ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit.; ma anche P. LOMBARDI, *Eresia*, cit.

¹⁸ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit. Accanto ad eresia e scisma presero corpo anche i concetti di apostasia ossia il rinnegamento della fede con l'adesione completa e sincera ad un nuovo credo ed in fine il concetto di *lapsus* indicante colui che abbia rinnegato la vera fede perché costretto dal timore di gravi mali o per salvarsi la vita.

¹⁹ Cfr. supra capitolo III note 12 e 13.

²⁰ Come detto Maceratini non approva nessuna assimilazione tra apostasia ed eresia. Maceratini in R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 33-37.

²¹ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pag. 59. I Giovanni, 2, 18-22, ma anche 3 Giovanni 9. L'autrice afferma che essi costituiscono veri e propri delitti contro la comunità.

²² Con Ignazio d'Antiochia comincia a delinearsi un delitto-peccato d'eresia, ed in breve Ireneo e Giustino commineranno agli eretici la scomunica. E.M. SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pag. 69; ma anche R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 33-37.

²³ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit.

l'allontanamento dalla comunità.

Con l'ascesa del cristianesimo nel mondo romano viene ad affermarsi concretamente il dogma e l'approccio con l'eresia cambia, inasprendosi nella violenza dell'apparato imperiale.

DOGMA ED ERESIA

“Si crede generalmente che in materia di religione ci sia all'inizio un'unità o un consenso, e che solo in seguito, progressivamente, si allontanino da questa unità coloro che vengono definiti i marginali, i devianti, gli eretici. Al contrario la diversità viene prima, l'unità viene dopo. All'inizio c'è la complessità, il contrasto, la dissonanza”²⁴. L'eresia verrebbe prima del dogma, perché il dogma non è che una delle opinioni²⁵ (*aitreseis*) assunta a posizione dominante, spesso perché maggioritaria, e per questo stabilita dall'alto dall'autorità. Potremmo dire che l'eresia pone il dogma e lo presuppone, discendendo l'una dall'altro e viceversa. L'inevitabilità delle eresie, anzi la loro opportunità, è stigmatizzata dallo stesso San Paolo²⁶ che vede in esse la pietra di paragone della santità dei giusti²⁷. Gli eretici intendono scorrettamente le Sacre scritture ed è per questo che sono eretici, ossia falsi credenti, altrimenti sarebbero semplici pagani miscredenti.²⁸

Il presupposto teologico-dogmatico che informa la religione cristiana, quale religione monoteista, è che unico è il vero Dio, mentre le altre religioni sono solo altrettante superstizioni incapaci di condurre alla salvezza dei fedeli²⁹. Questo esclusivismo teologico comporta per la Chiesa anche il dovere di mantenere

²⁴ M. THERON, *Prefazione*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit. Ma anche P. LOMBARDI, *Eresia*, cit. “Esisteva insomma una linea di pensiero all'interno del mondo cristiano che attaccava la pretesa alla verità avanzata dalla filosofia, cui opponeva il concetto di verità rivelata semplice e originaria. In questa concezione, la molteplicità delle opinioni filosofiche era sentita come allontanamento dalla verità stessa, come corruzione del sapere che, perdendo i propri caratteri di certezza, si apriva al sofisma e al dubbio”.

²⁵ P. LOMBARDI, *Eresia*, cit. Riporta le elucubrazioni del teologo spagnolo Alfonso de castro che nel XVI secolo diede alle stampe il suo *Adversus omnes haereses*.

²⁶ I Corinti II, 18-19 “*primum quidem convenientibus vobis in ecclesia audio scissuras esse et ex parte credo; nam oportet et hereses esse ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis*”

²⁷ H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983. L'autore tedesco nega che Paolo, ed il suo discepolo Luca negli atti degli apostoli, avessero voluto intendere col termine “*haeresis*” l'eresia, preferendo probabilmente rifarsi al concetto di fazione, come nella tradizione vetero-testamentaria e nella filosofia greca. Precisa però il Grundmann che, indipendentemente da ciò che abbia voluto intendere Paolo, rileva il fatto che nel medioevo il termine fu universalmente tradotto con eresia. Allo stesso modo R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit.

²⁸ H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, cit.

²⁹ P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, cit., pag. 15.

il gregge nel recinto della vera fede anche con la forza se necessario³⁰. Infatti la libertà religiosa, per cui tanto avevano lottato i martiri cristiani durante le persecuzioni, era legata alla Verità, mentre nessuna libertà deve essere accordata all'errore, provenga esso dall'esterno o dall'interno.

Con la controversia donatista³¹ e la sua successiva condanna nel concilio di Arles del 314³², il Cristianesimo, divenuto culto ammesso nella compagine imperiale, comincia a darsi una solida struttura in grado di resistere, non solo alle già affrontate pressioni esterne, ma anche alle proprie spinte centrifughe. I contrasti con i seguaci di Ario, circa la natura del Cristo³³, offrono l'occasione per la redazione della dottrina autentica, quale necessità per porre fine alle diverse opinioni contrastanti ed indicare l'unica vera via³⁴. Nel 325, presso Nicea, un Concilio convocato dall'Imperatore Costantino darà così vita al *Symbolon* della Cattolicità³⁵: il Credo niceno, cui si affiancheranno i canoni dei successivi concili ecumenici da Costantinopoli ad Efeso e Calcedonia³⁶. Le questioni cristologiche affliggeranno l'ecumene cristiana fino alla caduta dell'Impero e porteranno all'affinamento ed alla precisazione del contenuto del dogma della cattolicità romana e della professione di fede che l'incarna³⁷. Con la controversia ariana si sancirà la consustanzialità tra padre e figlio. Successivamente i contrasti con le eresie monofisite e duofisite si giungerà all'affermazione della duplice natura del Cristo, uomo ed al contempo Dio. In fine con l'aggiunta del *filioque* si darà piena vita al dogma trinitario che poi sancirà

³⁰ In occasione della controversia donatista, Sant'Agostino farà leva su Luca 14, 23 (*"et ait dominus servo exi in vias et sepes et compelle intrare ut impleatur domus mea"*) per imporre la necessità di ricondurre l'eretico sulla via della fede. In una delle sue epistole spiegherà con chiarezza il motivo del suo passaggio alla convinzione della necessità della coazione. Scrive il filosofo "era mia convinzione che nessuno dovesse essere indotto con la forza nell'unità della Chiesa (...). Tale convinzione ha dovuto piegarsi non di fronte alle parole, ma dinanzi ai fatti: la mia città (...) è stata ricondotta all'unità cattolica dal timore delle leggi imperiali" s. AGOSTINO, *Epist.* 93, par. 17, in *Migne: Patrol. Lat.*, 33, col. 329, citazione tratta da T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, Catanzaro, 1999. In seguito San Tommaso rimarcherà il medesimo concetto nella sua *Summa theologiae* col celebre brocardo: *"accipere fidem est voluntatis sed tenere eam acceptam est necessitatis"*.

³¹ Voce *Donatisti*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit. Lo scisma donatista si sviluppò intorno alla negazione della legittimità dei sacramenti e delle ordinazioni di vescovi e prelati *traditores* ossia di coloro che nel corso delle persecuzioni avevano rinnegato la fede e ceduto le sacre scritture ai funzionari imperiali.

³² F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit.

³³ Voce *Arianisti*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit. Le questioni cristologiche costituiranno la quasi totalità delle eresie affrontate dalla Chiesa delle origini.

³⁴ *Introduzione a Concilium Nicaenum I* in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, Bologna, 1991.

³⁵ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit.

³⁶ *Introduzione a Concilium Nicaenum I* in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, cit.

³⁷ M. CRAVERI, *L'Eresia*, Milano, 1996, pp. 9-82; ma anche Voci *Arianisti*, *Eutichiani*, *Monofisiti*, *Nestoriani*, *Monoteliti* in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit.

l'allontanamento definito della Chiesa cattolica da quella greca ortodossa³⁸. Vengono così stabiliti i *capitula fidei* e vien data una solida struttura all'ortodossia cattolica romana.

L'eresia prenderà così corpo nelle sue caratteristiche salienti: essa costituisce un peccato di superbia, affine a quello di Adamo, che spinge il cristiano alla consapevole e pertinace negazione di un fondamentale capitolo della fede. L'eresia è un errore dell'intelletto e della volontà, è un peccato di superbia ed è un delitto contro la fede per l'ordinamento canonico³⁹.

La stretta interazione tra Chiesa ed Impero determina il saldarsi delle pene canoniche alle pene temporali, in un contesto oppressivo nei confronti di tutte le deviazioni in grado di minare la pace e la stabilità dell'Impero, nel solco di una tradizione che, dai tempi delle guerre puniche e delle repressioni dei culti di Bacco e di Iside passando per lo stesso Cristianesimo, aveva sempre visto la *Respublica romanorum* reprimere qualsiasi minaccia al *bonum publicum*.

LA REPRESSIONE ERETICALE NEL MONDO ROMANO

Prima dell'editto di Costantino

Non è ancora chiaro se nel mondo tardo romano l'eresia costituisca un reato o un mero fatto cui sono connesse delle incapacità giuridiche.⁴⁰ Risolvere la questione inciderebbe anche sulla comprensione della percezione del fenomeno ereticale nel medioevo posta l'intima connessione tra legislazione antiereticale tardo romana e medievale.⁴¹

Il Biondi afferma che la rivoluzione cristiana nell'ordinamento romano inciderà a tal punto

³⁸ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit. Afferma l'autore americano che, in seguito all'affermazione del dogma cristiano e all'organizzazione della chiesa nel corso del medioevo, divennero assolutamente impossibili controversie teologiche dello spessore e della ridondanza di quelle che caratterizzarono la patristica da Ario al monofisismo. Al clamore delle dotte controversie tardoantiche, si sostituiranno i sussurri isolati e ben presto tacitati di ben pochi sapienti.

³⁹ P. LOMBARDI, *Eresia*, cit., pp. 17-31. Questi elementi prenderanno poi forma nella definizione dell'eresia tratta dalla *Summa theologiae* di San Tommaso "Error baptizati in intellectu voluntario aliquem articulum fidei cum pertinacia coniunctum".

⁴⁰ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., pp. 17-21. La soluzione del problema dipende anche dalla nell'influenza che si vuole accordare al cristianesimo sulle istituzioni romane. Sul tema diffusamente B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Bologna, 1957 o in senso parzialmente difforme F.G. SAVAGNONE, *Studi sul diritto romano ecclesiastico*, in *Annali del seminario giuridico della regia università di Palermo*, Cortona XIV (1930).

⁴¹ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., pp. 17-21. Il Maceratini lamenta la perdita di prospettiva di chi si accosti agli studi giuridici medievali tralasciando l'indubbia influenza tardo romana. L'approccio esegetico medievale sulle fonti pregresse, informato alla lettura testuale piuttosto che storica ai contenuti delle compilazioni giustinianee, inciderà inevitabilmente sulla formazione delle nozioni e dei concetti specie in campo giuridico.

sull'ordinamento pregresso, da spingere gradatamente lo stesso impero a farsi carico in prima persona dei fini salvifici propri dell'ordinamento canonico nella prospettiva unitaria e nel desiderio di compattezza tipici della tradizione romana⁴². La legislazione tardo imperiale si porrebbe così se non “come il primo stadio del diritto canonico, come la culla in cui esso si sviluppa”⁴³, impedendo in quest'ottica ogni contrasto tra *leges* e canoni, costituendo anzi le prime la gran parte del contenuto degli ultimi⁴⁴. Infatti parlare di peccato-reato esclusivamente nella prospettiva dell'ordinamento canonico ha senso solo fino al III secolo, posto che a partire dall'editto di Costantino in avanti i delitti contro la fede saranno oggetto di una sempre più estesa legislazione imperiale⁴⁵. Già da tempo però le comunità cristiane amministrano una sorta di processo penale nei confronti dei peccatori, al termine del procedimento della *denunciatio evangelica*⁴⁶. Il fratello in Cristo che veda il proprio *frater debilior* soccombere al peccato dovrà cercare in ogni modo di distrarlo dalla *prava voluntas* o spingerlo alla penitenza laddove il peccato sia già stato commesso, anche chiedendo l'intervento delle armi spirituali della sacra gerarchia, tanto più se poi il peccato si possa o si sia esternato in un delitto⁴⁷. Alla *denunciatio evangelica* saranno quindi affidati solo quei peccati che siano conosciuti dagli altri consociati, posto che tutto ciò che rimane occulto ed incognito può essere conosciuto solo da Dio⁴⁸.

Il peccato consiste sostanzialmente nella violazione della legge, ma non nell'accezione vetero

⁴² B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., pp. II6-II7.

⁴³ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pag. 27. Ma così anche B. BIONDI, cit. e F.G. SAVAGNONE, cit.

⁴⁴ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pag. 27; in senso difforme E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit. che precisa come, a seguito dell'editto di Teodosio, sarà la legislazione imperiale a trovare ispirazione nei canoni conciliari. A detta dell'autrice questo atteggiamento culminerà nell'opera di Teodosio II che rigetterà il diritto antico in quanto di ispirazione pagana, salva l'inversione di tendenza della successiva raccolta promossa da Giustiniano.

⁴⁵ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pag. 27.

⁴⁶ Riporto nuovamente il testo di Matteo 18, 15-17. “*si autem peccaverit in te frater tuus vade et corripe eum inter te et ipsum solum si te audierit lucratus es fratrem tuum; si autem non te audierit adhibe tecum adhuc unum vel duos ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum; quod si non audierit eos dic ecclesiae si autem et ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus*”

⁴⁷ P. BELLINI, “*Denuntiatio evangelica*” e “*denuntiatio judicialis privata*”. *Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano, 1986, pp. 15-16.

⁴⁸ P. BELLINI, “*Denuntiatio evangelica*” e “*denuntiatio judicialis privata*”. *Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, cit., pp. 16-19; ma anche G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, cit.

testamentaria, bensì riferendosi al comandamento del Cristo d'amarsi gli uni gli altri⁴⁹. Due tipi di peccato assumo sin dalle origini le caratteristiche del peccato-delitto, il peccato perpetrato contro il fratello in Cristo e quello diretto contro l'unità della Chiesa e la fede⁵⁰. Il primo è necessariamente pubblico e manifesto, il secondo invece è procedibile solo laddove esso diventi noto alla comunità⁵¹. Entrambe tali forme di peccato non hanno esclusiva rilevanza in foro interno⁵², bensì necessitano di un percorso penitenziale pubblico e culminano nei casi più gravi in una vera e propria pena consistente nella scomunica⁵³.

Il requisito di imputabilità nel reato contro la fede consiste in primo luogo nell'essere *membrum Ecclesiae*, ossia nell'ingresso nella comunità tramite il solenne rito del battesimo in virtù del quale il soggetto si sottopone alla legge divina ed acquisisce la personalità giuridica di diritto canonico⁵⁴. Neppure la scomunica può travolgere gli effetti del battesimo, incidendo al più sulla capacità d'agire del soggetto con effetti affini alla *capitis deminutio media* ed al conseguente *exilium*, tipica del diritto romano⁵⁵. L'esclusione dalla comunità non comporta esclusione dalla pietà di Dio e dalle preghiere dei fratelli. La scomunica opera come strumento di salvaguardia della comunità dalla malerba e di redenzione ed espiazione per lo scomunicato⁵⁶. Potremmo dire, usando categorie moderne che la funzione della pena ha carattere principalmente riabilitativo e solo in parte marginale retributivo. Il carattere medicinale della scomunica si nota anche valutando la molteplicità degli avvertimenti richiesti dalla *denunciatio evangelica* prima di portare alla pena prevista e comminata non contro l'eresia in sé, ma contro l'ostinazione in essa⁵⁷. La scomunica non è neppure una forma di anatema permanente, anzi tramite il percorso penitenziale permette al reo di fare un nuovo ingresso nella comunità e riacquistare la capacità d'agire perduta a seguito della scomunica⁵⁸. Bisogna rammentare che inizialmente il percorso penitenziale

⁴⁹ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 55-82.

⁵⁰ Ibidem, pp. 55-82.

⁵¹ Ibidem, pp. 55-82.

⁵² E se dobbiamo credere che alcune impostazioni rigoristiche siano state in qualche tempo maggioritarie, per esso sarebbe esistito un tempo in cui non sarebbe stato ammissibile alcun percorso penitenziale. Cfr. note 12-13 capitolo III.

⁵³ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., pp. 33-46.

⁵⁴ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 96-103.

⁵⁵ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 96-103. Caratteristico del mondo romano-cristiano è l'attribuzione della personalità giuridica di diritto canonico anche allo schiavo che invece nell'ordinamento statale era considerato una mera res.

⁵⁶ Ibidem, pp. 103-112.

⁵⁷ Ibidem, pp. 103-112.

⁵⁸ Sul punto diffusamente nel capitolo III.

non costituisce una pena aggiuntiva, bensì un percorso riabilitativo consistente nell'emendazione dal male e non ispirato alla logica della legge del taglione⁵⁹. Solo dall'opera di Tertulliano⁶⁰ e di Cipriano⁶¹ a seguito delle persecuzioni di Decio, la penitenza comincerà ad assumere anche un carattere retributivo oltre che salvifico, probabilmente a causa dell'avversione delle comunità nei confronti dei *lapsi*. L'inasprimento delle conseguenze della scomunica verrà attuato sulla falsa riga dell'*infamia* tipica dei crimini capitali ed in particolare del *crimen perduellionis*.⁶² Inizialmente le conseguenze negative della scomunica sono comminate esclusivamente al responsabile del peccato-delitto, ma dopo l'editto di Tessalonica, con l'assimilazione dell'eresia al *crimen laesae maiestatis*, si costituirà una sorta di responsabilità oggettiva in capo a tutti i componenti della famiglia sia in via orizzontale che verticale⁶³. L'eresia non sarà più solo un reato canonico, ma anche un vero e proprio *vulnus* per l'ordinamento imperiale.

Nel periodo tardoantico

Fra il III ed il IV secolo, come noto, il Cristianesimo diventa religione di stato, e con questo passaggio i delitti contro la fede diventeranno delitti di lesa maestà⁶⁴, con un processo di progressiva confusione tra peccato e reato all'interno dell'ordinamento statale rispetto all'eresia, anche a causa dell'accesso alle cariche giurisdizionali delle autorità vescovili, ossia con l'introduzione dell'*episcopalis audientia*⁶⁵, e per il mutamento del clima etico sociale talmente teso tra il mondo terreno e quello spirituale da far apparire il processo penale nulla più che la persecuzione del peccato con gli strumenti temporali⁶⁶. Per comprendere le modalità della repressione ereticale nel periodo tardoantico bisogna necessariamente guardare al codice teodosiano ed a quello giustiniano⁶⁷. Questo non solo perché il problema eretico,

⁵⁹ La Marantonio-Sguerzo riporta le parole di Clemente Alessandrino che, nei suoi *Stromata* dichiara recisamente che Dio non punisce sulla via della penitenza, perché punire significa rendere il male per il male, mentre Dio monda al fine di rendere più fruttiferi.

⁶⁰ Tertulliano nel *de poenitentia* afferma che "*causas poenitentiae delicta condicimus*".

⁶¹ Cipriano nelle sue epistole non manca di dire che "*lapsis nec censura dest quae increpet, nec medicina quae sanat*".

⁶² E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 112-124

⁶³ Ibidem, pp. 112-124.

⁶⁴ Ibidem, pp. 82-90. Il Biondi dissente da questa impostazione asserendo che in realtà non si avrebbe un processo di assimilazione bensì la coniazione di nuovi reati avverso la maestà divina con similitudine di pene e conseguenze giuridiche. B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Bologna, 1957, pp. 446-518.

⁶⁵ Ibidem, pp. 82-90. Sul punto il Roberti si discosta asserendo che la distinzione tra le due nozioni resterebbe ben chiara almeno fino al VI secolo. M. ROBERTI, *Delictum e peccatum nelle fonti romane e cristiane (contributo nello studio dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano)* in *Studi di storia e diritto in onore di C. Calisse*, I, cit.

⁶⁶ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., pp. 501-518.

⁶⁷ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Gra-*

con l'ascesa del cristianesimo, diventa in breve anche un problema di ordine pubblico in molta parte delle province imperiali, ma anche perché da Ambrogio in poi fra i pensatori cristiani si fa sempre più forte la convinzione che l'impero debba intervenire a tutela dell'ortodossia⁶⁸. Nelle temperie tardoantica il processo postclassico ha definitivamente modificato aspetto, decadendo il sistema accusatorio e affermandosi sempre più l'attività pubblica promossa dalla denuncia⁶⁹.

Nei codici l'eresia è definita in vari modi ma principalmente: *superstitio*⁷⁰ con riferimento all'obbligo introdotto dai Severi di onorare gli dei patri e punire con l'esilio chi vi si discostasse⁷¹; *sacrilegium*⁷² ossia l'alto tradimento, il cui significato letterale risale al furto delle cose sacre agli dei e distinto dal peculato, ma nonostante questo considerato un delitto contro lo Stato e perseguito con giudizio capitale⁷³; *crimen publicum*⁷⁴ non più con riferimento alla distinzione tra crimine e delitto dell'età classica⁷⁵ bensì più semplicemente con il significato di atto illecito punito con pena pubblica per entrambi; *delictum*⁷⁶ uso che secondo il Maceratini e l'Albertario è sicuro specchio del fatto che l'eresia sia considerata reato nell'epoca tardoantica proprio come l'assimilazione all'apostasia⁷⁷ presente nel codice giustiniano⁷⁸.

ziano a Uguccione), cit., pp. 51-53.

⁶⁸ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 141-151.

⁶⁹ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit., pp. 501-518. Afferma l'autore che il mutamento si rende deciso e irreversibile con l'avvento di Costantino.

⁷⁰ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 51-53. Riceve questa definizione in vari punti del Codice Teodosiano (16,5,5; 16,5,10; 16,5,34; 16,5,39; 16,5,48) e del Codice Giustiniano (1,7,3.); la Marantonio-Sgeurzo afferma che nel V secolo le definizioni di eretico ad opera dell'autorità temporale andranno di fatto a sovrapporsi a quelle conciliari racchiuse nei canoni E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-183.

⁷¹ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 51-53. La pena è indicata nel Digesto 48,19,30.

⁷² R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 54-56. Questa definizione la si ritrova nei passi 16,5,7; 16,5,8; 16,5,13. del Codice Teodosiano e nel passo 1,5,8. del Codice Giustiniano.

⁷³ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 54-56. L'autore trova in questa sede l'ascendente storico del *crimen laesae maiestatis*

⁷⁴ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 56-57. Anche qui troviamo varie citazioni e nel Codice teodosiano 16,5,40,1 e in quello giustiniano 1,5,4,1.

⁷⁵ E. ALBERTARIO, *"Delictum" e "crimen" nel diritto romano classico e nella legislazione giustiniana*, Milano, 1924, pag.10.

⁷⁶ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 57-58. Così nel codice teodosiano 16,5,40,6 e in quello giustiniano 1,5,4,6.

⁷⁷ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Gra-*

Proprio questo è il punto focale: l'eresia è un reato per l'ordinamento imperiale tardoantico? In dottrina le tesi si contrappongono e il Maceratini ne dà conto diffusamente⁷⁹. Se non è dubbio che l'eresia costituisca un reato per l'ordinamento canonico, altrettanto il Maceratini afferma per l'ordinamento romano, anche se in dottrina non mancano le opinioni contrarie⁸⁰.

Circa la qualificazione dell'ordinamento imperiale con riferimento all'opera di Giustiniano si deduce che questi sia colui il quale non segua il credo niceno e quindi la Chiesa cattolica⁸¹. La definizione si ritrova nel codice omonimo in 1,5,2,1⁸², ma essa ha un'estensione tale da superare quella dell'ordinamento canonico andando ad indicare qualsiasi soggetto non ortodosso, ossia ogni tipo di dissidente rispetto all'insegnamento della Chiesa, anche il pagano che a stretto rigore eretico non è⁸³. Non sono punite in sé le professioni diverse, ma l'esercizio di queste, se in contrasto con la professione cattolica⁸⁴.

L'avvento del cristianesimo non può non incidere sulla legislazione penale imperiale specie sulle pene nel tentativo di spingere gli Imperatori a mitigarle⁸⁵. In realtà se da una parte l'insegnamento cristiano ottiene dei risultati in senso umanitario ad esempio con l'imposizione di forti limiti alla pena di morte e con l'abolizione delle mutilazioni, dall'altra osserva un inasprimento della legislazione imperiale

ziano a Uguccione), cit., pp. 59-61. Apostasia per l'ordinamento romano l'abbandono della religione nazionale per convertirsi all'ebraismo, atto punito come *crimen laesae maiestatis*. Con il passaggio al cristianesimo l'apostasia continuò ad indicare l'abbandono della religione di Stato.

⁷⁸ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 59-61. Il Maceratini si rifà al codice giustiniano 1,7,3 in cui anche l'*haeretica superstitio* può provocare la profanazione del battesimo.

⁷⁹ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 61-68.

⁸⁰ Ci rimettiamo alle sue complesse valutazioni, non essendo compito nostro dirimere la questione. Vedi quindi R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 61-68.

⁸¹ Bisogna rammentare che per un periodo non breve il credo prevalente in seno all'Impero è quello ariano e non quello cattolico.

⁸² «*Haereticorum autem vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent succumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare*». La locuzione *vel levi argumeto* e la sua riferibilità sia a *detecti fuerint* sia a *deviare* rende tale definizione di dubbia interpretabilità.

⁸³ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit., pp. 69-73.

⁸⁴ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit.

⁸⁵ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit. Inciderà anche sulla normativa processuale ad esempio sulle modalità e la legittimazione dell'accusa di adulterio a tutela della dignità dell'accusata stante l'enorme rilevanza di questa fattispecie e come

proprio in corrispondenza dei delitti considerati di maggior gravità dall'ordinamento canonico e per i quali quest'ultimo commina la scomunica⁸⁶. Tra questi delitti spiccano senza ombra di dubbio i delitti contro la fede. Il Biondi afferma che l'avvento del Cristianesimo non determina una semplice sostituzione di un culto con un altro, ma la modificazione della stessa impostazione. I culti patri pagani erano tutelati per assimilazione al *crimen laesae maiestatis* ed alla *perduellio*, ossia per assimilazione alle offese al principe. Ora il delitto contro la fede è inteso come un'offesa diretta a Dio stesso. Proprio per questo e per evitare le conseguenze dell'*ultio divina* i delitti contro la fede sono trattati con estrema severità⁸⁷.

In realtà lo stato riserva un diverso trattamento all'apostata, rispetto all'eretico: a quest'ultimo è quasi sempre comminata la morte o l'esilio, mentre spesso ci si limita a gravare il primo di conseguenze esclusivamente sul piano civile. Questo perché se l'eretico è anche un perturbatore della pace sociale, pronto alla sedizione rispetto all'ordine costituito incarnato anche dalla religione di stato, l'apostata spesso si limita a tornare alla religione degli avi, disinteressandosi completamente dei contrasti teologici⁸⁸. In questo si nota il diverso atteggiamento di Chiesa e Stato rispetto ai crimini religiosi, ed il loro procedere appaiato e parallelo con punti di convergenza e divergenza. Lo Stato si fa carico dei delitti contro la fede, ma il suo atteggiamento nei confronti di essi è condizionato anche dall'incidenza che essi hanno sulla stabilità dell'ordinamento. Così se nei confronti degli apostati le pene sono spesso miti nonostante essi siano massimamente colpevoli rispetto all'ordinamento canonico, invece nei confronti dei perturbatori eretici le pene sono estremamente severe e spesso sanguinose, nonostante la Chiesa predichi la moderazione nei confronti di coloro che ben potrebbero tornare in seno alla comunità ecclesiale.⁸⁹ Entrando nello specifico delle pene inflitte all'eretico, si è già detto che esse sono di varia natura, sia civili che penali.⁹⁰

Sul piano civile, dall'emanazione dell'editto di Tessalonica, tutti i non cattolici subiranno una graduale erosione della propria capacità giuridica con particolare riguardo alla capacità di associazione e di testare reato e come peccato.

⁸⁶ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit.

⁸⁷ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit.; E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.; O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit. Nella teodosiana costituzione *Manichaeos seu Manichaeas* le eresie donatista e manichea sono definite crimini pubblici contro la religione, ossia ricevono una equiparazione al *crimen laesae maiestatis*, ma non una assimilazione ad esso.

⁸⁸ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.

⁸⁹ E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.

⁹⁰ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., pp. 74-96.

ed essere istituiti quali eredi⁹¹. In particolare gli eretici sono colpiti dall'*infamia* la cui natura penale o civile è dubbia⁹². Non è chiaro se sia un *prius* o un *posterius* rispetto alle limitazioni giuridiche, ossia se l'infame debba subire tali limitazioni o viceversa le limitazioni rendano il soggetto infame⁹³.

Ma è sul piano penale che si dipana la prevalenza dell'intervento statuale ed il suo progressivo discostarsi dalla normativa canonica in senso sempre più repressivo nei confronti della piaga eretica. La prevalenza è accordata alla pena di morte, specie tramite vivicombustione⁹⁴, nonostante l'obiettivo della Chiesa, sia la *salus animarum* e quindi non la punizione, bensì la conversione del reo di eresia⁹⁵. Sebbene la Chiesa predichi ed ottenga (come detto) una mitigazione della pena di morte, non dobbiamo credere che fra il IV e il VI secolo tale pena sia contestata dalla Chiesa⁹⁶, poiché essa pur non potendo *exercere gladium*, può *alteri gladii tribuere potestatem*. Dalle parole di Agostino, tramandate nel *decretum Gratiani* c.33 c.23. q.8⁹⁷ e c.18 c.23 q.5⁹⁸, sappiamo anzi che l'uso della forza è considerato legittimo per perseguire i malvagi e proteggere i buoni. Tuttavia è anche vero che quando si appella al braccio secolare si avversa il supplizio estremo, prevalendo per la Chiesa non l'intento punitivo, ma quello correzionale⁹⁹. Pur non

⁹¹ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico* (da Graziano a Uguccione), cit., pp. 81-90; ma anche E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181. L'autrice ricorda le costituzioni imperiali miranti ad impedire all'eretico od apostata di eludere il divieto di testare ponendo in essere delle vendite simulate visto che dal Concilio di Cartagine del 410 si era proibito di istituire erede l'eretico..

⁹² R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico* (da Graziano a Uguccione), cit., pp. 90-96.

⁹³ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico* (da Graziano a Uguccione), cit., pp. 90-96 e 131-136. Ad esempio non è chiaro se alla pena dell'infamia corrispondesse l'incapacità di citare in giudizio, ovvero il contrario. Anche Giustiniano cercò di mettere ordine nella questione ma senza successo.

⁹⁴ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit. Ad esempio per il pagano che celebrasse i suoi riti (prendere gli auspici o sacrificare animali) manifestamente, per l'ebreo non convertito che molestasse l'ebreo convertito, ma anche per chi compisse atti di stregoneria.

⁹⁵ E. MARANTONIO-SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.

⁹⁶ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit. Spesso la Chiesa giustificava l'uso della forza sulla base delle scritture ed in particolare sulla base di Romani 13,4 "*Dei enim minister est tibi in bonum si autem male feceris time non enim sine causa gladium portat Dei enim minister est vindex in iram ei qui malum agit*"

⁹⁷ "*Qui percutit malos in eo, quod mali sunt, et habet causam interfectionis, minister Dei est*"

⁹⁸ « *Non frustra sunt instituta potestas regis, ius cognitoris, ungule carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris; habeant ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Hec cum timentur, et mali cohercentur, et boni quieti inter malos uiuunt.* »

⁹⁹ E. MARANTONIO-SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.

rifiutandola di principio, la Chiesa comunque sconsiglia l'applicazione della pena capitale, la quale di fatto risulta essere uno strumento meramente temporale e diretto alla tutela dell'unità dell'Impero¹⁰⁰.

Dove i proseliti della Chiesa sono più ascoltati è l'esilio a costituire la pena principale, spesso utilizzato come pena sostitutiva della pena di morte, ma anche perché quando ad un dato reato è fatta corrispondere la *poena capitalis* spesso si intende una pena molto grave ma non necessariamente la morte¹⁰¹. All'esilio sono collegate la perdita della cittadinanza e la *publicatio bonorum*. Verso la fine dell'Impero d'Occidente comincerà ad aversi una saldatura logica e giuridica fra scomunica ed esilio posto che, se è vero che l'una pone il reo fuori dalla comunità dei fedeli, mentre l'altro lo esclude dalla comunità dei *cives*, nel momento in cui l'ortodossia cattolica diventerà l'unico culto ammesso nell'Impero è evidente che tutti i *cives* sono anche *christifideles*¹⁰².

L'affermarsi dei regni romano barbarici, vedrà il travaso della normativa di stampo teodosiano in tema di eresia, nella legislazione romano-barbarica¹⁰³, ma di fatto l'applicazione della stessa diverrà sempre più sporadica ed in breve cadrà nell'oblio, insieme alla minaccia ereticale. Bisognerà attendere l'albeggiare del basso medioevo e la rinascita socio-culturale dell'anno mille perché una nuova ondata di eresie si abbatta sull'Europa, e sulla spinta di quest'alluvione vengano riscoperto l'armamentario giuridico tardoantico dimenticato nelle opere giustinianee¹⁰⁴.

L'ERESIA NEL MEDIOEVO

Mentre nei tribunali dell'Impero bizantino continuano i processi agli eretici sotto la potestà dello stato, nell'alto medioevo occidentale gli sforzi della Chiesa, unica autorità universale della *pars occidentis*, sono interamente dedicati alla conversione delle popolazioni barbariche, sopendosi per un lungo tratto le questioni ereticali.¹⁰⁵ Nonostante questo il medioevo che fa ingresso nel nuovo millennio, uscito dalla stabilizzazione feudale, è tutt'altro che unito sotto la duplice egida di Impero e Chiesa. E' un ambiente fertile e pronto al cambiamento che la novella urbanizzazione e l'espansione dei commerci riescono ad offrire; un ambiente non più propenso a farsi controllare e guidare supinamente, in nessun campo

¹⁰⁰ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit. L'autore riporta le parole di Sant'Ambrogio PL 14, 1035 e Sant'Agostino PL 33, 366. In senso conforme E. MARANTONIO-SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.

¹⁰¹ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, cit.

¹⁰² E. MARANTONIO - SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, cit., pp. 170-181.

¹⁰³ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., pp. 120-125.

¹⁰⁴ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., 110-119.

della vita¹⁰⁶. Il vigoroso risorgere delle eresie si ha nell'XI secolo, come risulta evidente dalla datazione delle fonti sul tema risalenti non oltre quella data e con una energica espansione sul termine del secolo XII. Esse sono un fenomeno essenzialmente religioso anche se si accompagnano alla rinascita economica e culturale delle regioni mercantili d'Europa¹⁰⁷.

I movimenti ereticali del XI secolo sono quasi tutti inquadrati, dalla storiografia come dalle fonti, nel catarismo¹⁰⁸ inteso come neomanicheismo, importato secondo le fonti in Francia come in Italia dai mercanti italiani di ritorno dall'oriente, dalla terra santa e dalle crociate¹⁰⁹. Le nozioni che abbiamo del pensiero eterodosso si devono all'osservazione dei cronisti e degli inquisitori medievali che in esso scorgevano non i tratti essenziali intrinseci, ma solo i tratti esteriori e distintivi dall'ortodossia cattolica, secondo le lenti deformanti del pregiudizio dovuto alla convinzione dell'intima connessione tra eresia e demonio così come tramandata dalla patristica¹¹⁰. Prima ancora di fare conoscenza diretta delle eresie, l'uomo medievale ha già piena cognizione di esse avendone fatto lettura tramite gli scritti tardo antichi, specie agostiniani, che dell'eretico danno descrizioni accurate e delle eresie fanno cataloghi di elementi utili al loro riconoscimento¹¹¹. Proprio a questa concentrazione ai tratti esteriori, superficiali e non all'intima natura dei movimenti ereticali medievali si deve il processo di confusione e correlazione fra essi ed il manicheismo così come tramandato dall'opera agostiniana e la convinzione della storiografia moderna circa la derivazione del

¹⁰⁵ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit., pp. 7-12. Il maceratini prova a giustificare tale fase di stagnazione con l'ignoranza dei testi sacri da parte della stragrande maggioranza della popolazione. R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit., pp. III-192.

¹⁰⁶ O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983; contra R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit. che fa propria la diversa impostazione di un medioevo culla di fede sicura ed indiscussa almeno fino alle crociate.

¹⁰⁷ O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28. L'eretico è generalmente di discrete condizioni economiche e va acquistando una maggiore coscienza di se e della religione meno incline al conformismo ufficiale. Il Maceratini similmente afferma che il problema eretico si ripresenta solo nel XI secolo per esplodere in tutta la sua vemenza alla metà del XII. R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit.

¹⁰⁸ M. THERON, *voce catari*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit. L'impostazione del Theron è molto più legata alle interpretazioni tradizionali della questione eretica medievale rispetto all'impostazione del Morghen. Cfr. nota 117.

¹⁰⁹ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, Bari, 1968, pp. 189-204; R. MANSELLI, *Il secolo XII: Religione popolare ed Eresia*, Roma, 1983.

¹¹⁰ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit., pp. 189-204

¹¹¹ H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 36-66.

catarismo dalla religione di Mani¹¹². Per il commentatore del basso medioevo è normale riferire al catarismo il principio del rifiorire dell'eresia ed è altrettanto normale costruire un ponte ideologico tra esso ed il manicheismo¹¹³ tardoantico, fonte di tutte le aberrazioni dottrinali dell'antichità¹¹⁴. In realtà l'ingresso del manicheismo dall'Armenia in Bulgaria e da lì in Europa è più un sospetto che una certezza per le fonti che anche nel parlare del catarismo come delle altre eresie medievali le descrivono in termini di manicheismo di maniera¹¹⁵.

Il Morghen ripercorre le tappe della contaminazione eretica traendole dalle fonti narrative dei secoli XI e XII che, pur non esitando a paragoni col manicheismo, offrono prove nient'affatto evidenti di questa derivazione. Da Arras ad Orléans passando per le eresie dualistiche e patariniche dell'Italia centro-settentrionale, le fonti descrivono gli errori dottrinali di questi eretici che vanno dalla negazione dei sacramenti, al rifiuto della mediazione ecclesiastica ed alle più orrende perversioni, mai con un'unica origine ed unità dottrinale. L'unico sostrato comune tra tutti i movimenti è l'ambizione al rinnovamento morale ed etico degli individui, della società e della Chiesa in un periodo di profondo rinnovamento interno della stessa struttura ecclesiastica sulla spinta propulsiva di Cluny.¹¹⁶

Il Morghen nega che tutto questo sommovimento europeo possa aver tratto la propria spinta propulsiva

¹¹² H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 36-66.

¹¹³ M. THERON, voce *manichei*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit.

¹¹⁴ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 189-204

¹¹⁵ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. Qui sono riportate le parole dello Schmidt che nel suo celebre studio sul catarismo aveva messo in guardia dalle facili assimilazioni fra manicheismo e catarismo mancando in quest'ultimo la spinta simbolica e mitologica del primo. In contrapposizione allo Schmidt sono riportate anche le parole del Tocco che invece negava qualsiasi rilevanza alla mancanza di tali riferimenti simbolico-mitologici ed asserendo il semplice scolorimento di una dottrina altrimenti pura. Sulla linea classica del Tocco vedi anche F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit., pp. 12-21; già prima anche il Lea si era lasciato affascinare dalla teoria della derivazione manichea del catarismo H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit., pp. 47-66; ma anche il Volpe G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Roma, 1997, pp. 23-29. Più in linea con il Morghen riportiamo invece R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit. secondo il cui autore il nome di Manichei si deve esclusivamente ai controversisti cattolici ferrati nelle opere agostiniane e versati quindi sui caratteri salienti della religione di Mani, così come descritta dal padre della Chiesa, più che sulla valutazione dei movimenti del proprio tempo; anche il Manselli nega in modo reciso che nell'occidente medievale si possa in qualsiasi modo parlare di manicheismo con riferimento al pensiero dualista dei bogomili e dei catari. R. MANSELLI, *Il secolo XII: Religione popolare ed Eresia*, Roma, 1983, pp. 179-184.

¹¹⁶ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 205-212; ma anche O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28. Negli interrogatori ai catari sono ben chiare le critiche al clero, mentre son meno chiare ed estremamente contraddittorie le nozioni dogmatiche e cosmogoniche.

dallo gnosticismo manicheo, dalla sua mitologia e dal suo simbolismo. La cosmogonia manichea e la sua filosofia, estintesi già allo spirare del v secolo nell'Europa percorsa dalle invasioni barbariche, paiono all'autore, ben sostenuto dalle fonti, poco credibili come germe scatenante la piaga ereticale che ad essi non fa alcun riferimento. Contrariamente sono diffusi e numerosi i riferimenti ai vangeli agli atti ed alle lettere specie di San Paolo ed affermare che tali ampi riferimenti costituiscano solo una tattica dissimulatoria appare all'autore eccessivo¹¹⁷. Trarre l'origine del catarismo nel bogomilismo¹¹⁸ balcanico il quale fondando una gerarchia ed una struttura locale, avrebbe assorbito le eresie anteriori in Italia come in Linguadoca giovandosi della disgregazione e stabilendo definitivamente il dogma dualistico, può essere una ipotesi di ricerca, ma in ogni caso deve escludersi che tra dualismo manicheo e dualismo dei bogomili vi sia alcun rapporto di derivazione¹¹⁹. Anzi ammettere un rapporto di derivazione tra bogomili e catari sarebbe un sicuro punto di distinzione con il manicheismo orientale posta la pratica del *consolamentum*¹²⁰ e dell'*endura*¹²¹, certamente escluse dalla prassi della religione di Mani.

Per il Morghen la sicura derivazione dell'eresia va colta nelle tendenze razionalistiche del pensiero

¹¹⁷ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 212-216. Nella cosmogonia e mitologia manichea l'universo è costituito e governato da due principi in contrapposizione reciproca: bene e male, luce e tenebre incarnati in due divinità-re con loro ipostasi ed arconti. In essa l'uomo non è altro che la prigionia della luce, cui tramite astri e sole e stelle è indicata la via della liberazione e del ritorno al padre della luce. Dall'altra parte il dio delle tenebre ha escogitato i sessi per perpetuare nell'uomo e nella luce in esso racchiusa, la prigionia della carne. L'astensione dalla sessualità in quest'ottica non costituisce un motivo ascetico, uno strumento per rendersi degni del padre della luce, bensì la semplice via spirituale per la liberazione dalla carne, non quindi astensione dalla sessualità quanto astensione dalla riproduzione; O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28, l'autore afferma che è certo che il sincretismo tra vangeli e novità ereticali sia contestualmente dissimulazione al fine di tutelarsi dalla repressione, ma anche sforzo di rielaborazione dottrinale in contrapposizione al conformismo religioso ufficiale.

¹¹⁸ M. THERON, *voce bogomili*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit.; anche il Manselli da per sicura la derivazione del catarismo dal movimento dei bogomili R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 71-88; sulla stessa linea F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit., pp. 12-21; ma anche G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 1989, pp. 39-48.

¹¹⁹ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 217-224. Il bogomilismo fu anzitutto un moto di rivolta popolare avverso la gerarchia ecclesiastica nella zona balcanica, piuttosto che un'eresia teologicamente fondata. Quanto al loro dualismo esso può essere al più essere definito come un dualismo mitigato, ossia non come la contrapposizione di due principi, ma nel dualismo fra Dio ed un satana comunque sottoposto a Dio.

¹²⁰ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 217-224, pratica affine al battesimo cattolico (rifiutato dall'eresie catare) e consistente nel perdono dei peccati tramite l'imposizione delle mani da parte del *perfetto* ossia di colui che è considerato il punto di riferimento e il capo morale di una comunità ovvero con l'imposizione dei vangeli sul capo.

¹²¹ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 217-224. Omicidio rituale del moribondo o del soggetto che avendo ricevuto il *consolamentum* desiderasse per questo lasciare il mondo.

religioso, che avranno il loro culmine nell'opera, dichiarata eretica, di Abelardo e nel vigoroso movimento di riforma moralizzatrice della struttura ecclesiastica, assecondando quello che il Capitani indica essere il desiderio della popolazione europea medievale: ossia una religiosità meno conformista, più spirituale e legata alla tradizione pauperistico-apostolica¹²². In altre parole il rinascere della ragione e della spiritualità nell'occidente europeo semina oltre ai germi della riforma interna, quelli dell'antagonismo ereticale. Gli eretici non credono ai dogmi non perché ispirati da qualche astruso docetismo ancestrale, ma perché appaiono loro irrazionali i capitoli di fede e perché negano l'autorevolezza di chi li predica nella più diffusa corruzione ed immoralità¹²³: gli eretici chiedono solo alla Chiesa di *rationabiliter vivere*, secondo coscienza e secondo il vangelo¹²⁴.

La contro-chiesa catara¹²⁵, diversamente dal manicheismo, si forma quindi all'interno della religione

¹²² R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 224-229; O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28; allo stesso modo G. TABACCO, *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, in *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 144, 1978.

¹²³ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 241-248; contra O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28. L'autore nega che si possa leggere l'intero movimento ereticale soltanto in chiave di contrapposizione all'istituzione ecclesiastica ed alla Chiesa gerarchica. Secondo l'autore sarebbe una lettura riduttiva dell'interno sommovimento della società tutta.

¹²⁴ O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28.

¹²⁵ La dottrina non è ancora concorde nell'affermare la natura di contro-chiesa per l'organizzazione gerarchia dell'eresia catara. A favore abbiamo sicuramente il Lea che non esita a parlare di Chiesa catara nei suoi scritti H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit.; il Guiraud è risoluto nella sua convinzione che il catarismo costituisca una contro chiesa e non stenta ad affermare che "ciò che rendeva l'eresia ancor più forte (...) era la sua solida organizzazione; formava una contro chiesa coi suoi credenti, i suoi dottori, i suoi conventi, le sue gerarchie e il suo culto" J. GUIRAUD, *L'inquisizione medioevale*, Milano, 1933; allo stesso modo il suo contemporaneo Reviglio della Venaria: "La chiesa catara si componeva di federazioni di chiese con a capo un vescovo, assistito da tre dignitari, il *filius maior*, il *filius minor* ed il diacono. I catari si dividevano in credenti cioè coloro che avevano abbracciato le dottrine della cataria pur senza aver ricevuto il consolamentum, ed in perfetti o puri, membri attivi della Chiesa, sottoposti a particolare disciplina" in C. REVIGLIO DELLA VENARIA, *L'inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, Torino, 1939; anche il Merlo ne è abbastanza convinto da cercare di procedere ad una sommaria divisione geografica delle varie Chiese catare G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, cit.; così pure F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit.; sul punto anche il Paolini per il quale "L'anti-chiesa nella pluralità delle articolazioni, con propri ordini, liste episcopali e sacramenti, seppur talvolta nella precarietà istituzionale, non è riconducibile a una formula retorica drammatizzata dalla controversia cattolica né ad un artefatta immagine propagandistica" in L. PAOLINI, *prefazione* a Roberta Bertuzzi, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, Roma, Quasar, 1998; allo stesso modo si veda il Biget in J.L. BIGET, *L'inquisitio en Languedoc (1229-1329)*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, 2003, "L'inquisition a longtemps été considérée comme la réponse logique à une menace hétérodoxe, étrangère au christianisme et définie comme une réalité positive. Une contre-

cristiana fondando i propri dogmi, in contrasto col credo cattolico, sulla scrittura evangelica¹²⁶ e lo stesso dualismo cataro prende sostanza fondandosi sulla scrittura¹²⁷. In conclusione è molto più probabile che la spinta all'eresia in Europa provenga dai medesimi sommovimenti che promuovono il rinnovamento interno della Chiesa contro gli scandali che costituiscono la linfa vitale cui attinge l'eresia¹²⁸. Il richiamo alla vita apostolica, alla povertà di costumi ed alla riscoperta del vangelo infiammano la spiritualità europea scatenandosi nelle crociate, ma anche esplodendo in una rivoluzione religiosa che quando non incanalata nel rinnovamento accentratore gregoriano, in breve assumerà tratti ereticali. Riformatori ed eretici leggono e predicano lo stesso vangelo, ma i secondi rifiutano l'autorità di Roma, mentre i primi credono nel rinnovamento interno della struttura ecclesiastica e lo promuovono con vigore e violenza. Una Chiesa, uscita dalla lotta delle investiture con una parziale vittoria, che afferma la sua autonomia e sovranità *ante litteram*, non può accettare forze centrifughe proprio nel momento di massimo fulgore e non può permettere che tanta parte del suo gregge sia allontanata dalla via della salvezza, proprio quando i Papi stanno riuscendo a far uscire i mercanti dal tempio. Razionalismo e spiritualità sono i farmaci utilizzati per rinfrancare il corpo della Chiesa debilitato

Eglise mettait en péril le salut de tous les chrétiens il était juste de l'éradiquer” ; Il Manselli invece, pur non sbilanciandosi sull'argomento evidenza, come su alcuni punti dottrinali, quali ad esempio la concezione del miracolo, la posizione fra le varie comunità catare sparse per l'Europa divergesse anche grandemente. Questo ci porta a propendere per una visione non unitaria del Manselli circa il movimento cataro. Vedi R. MANSELLI, *Il miracolo e i Catari*, in *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 140, 1976.

¹²⁶ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 229-238.

¹²⁷ R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, cit. pp. 238-241. Anche se lo stesso Morghen riporta le serie obiezioni ad un'impostazione oltetestamentari del dualismo cataro. Ad esempio il catarismo riporta parte del simbolismo manicheo fra sole e luna identificazione del male e della donna avvinti in atti di accoppiamento, ma storpiandoli e togliendo loro qualsiasi appiglio salvifico nel mondo corporeo. L'opinione del Morghen è che più che un chiaro rimando al manicheismo, si tratti di storie e leggende malamente tramandate attraverso i secoli ed utilizzate a bella posta come armamentario simbolico. Il Morghen conclude affermando “ il manicheismo rappresenta un relitto trasportato dalla corrente ereticale non la prima scaturigine di essa; una scoria del passato non un germe vitale”.

¹²⁸ Basta guardare all'affermazione del movimento patarino, prima avvertito come motore del rinnovamento grazie alla sua poderosa avversione per il nicolaismo e la simonia, ma in breve dichiarato eretico nel 1179 al Concilio Laterano III. Vedi M. THERON, *voce patarini*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, cit.; sul punto vedi anche O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 7-28. L'autore indica con chiarezza che i sommovimenti popolari ma anche colti si accaniscono e contro gli eretici e contro la corruzione del clero, come testimonianza della propria spiritualità e come identico moto di conservazione del bene fondamentale della religiosità; anche il Lea afferma che la fonte dell'eresia va cercata nel pozzo avvelenato delle deviazioni della gerarchia ecclesiastica corrotta e temporalizzata all'eccesso, in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione : origine ed organizzazione*, cit., pp. 31-46.

dal suo stesso potere temporale, ma essi stessi, secondo l'etimologia greca, sono anche i veleni che l'ammorberanno spingendola alla ricerca di un antidoto. Se le eresie antiche si erano nutrite di disquisizioni dottrinali, quelle medievali si fonderanno sulla sincera e verace applicazione degli insegnamenti evangelici, sul rifiuto del potere temporale e sul ritorno alle origini apostoliche ed è proprio questo che le renderà dei movimenti ereticali, fluidi e senza vertici ben chiari, il cui contrasto porrà dei problemi nuovi e difformi da quelli delle precedenti eresie tardoantiche¹²⁹.

Quale che sia la fonte della rinascita ereticale il dato di fatto è che le dottrine eterodosse, a torto o ragione, sono identificate con le vecchie denominazioni romano-cristiane ed offrono agli intellettuali cristiani il medesimo problema d'approccio¹³⁰.

Più che nella Chiesa dalla patristica, gli intellettuali cristiani non sanno se propendere per la persuasione o la coercizione¹³¹. Indubbiamente tra l'alto clero dell'XI secolo, ancora non centralizzato dalla riforma gregoriana, il problema eretico è fonte di incertezze: da una parte si evidenzia la necessità della repressione per il rischio di infezione delle masse, mentre dall'altra si fa leva sulle parole di misericordia del Cristo per suggerire morigeratezza¹³². Indubbiamente il primo approccio della gerarchia ecclesiastica è ispirato alla persuasione degli eretici nel tentativo di ricondurli sulla retta strada della fede. Si diffondono infatti le *summae auctoritatum* quali strumenti in grado di fornire gli argomenti dialettici per evidenziare gli errori degli eretici nei pubblici dibattiti con il clero cattolico¹³³. Ci vorrà molto tempo perché la Chiesa si renda conto che tale approccio non potrà sortire effetti presso eretici le cui rimostranze si rifanno, non tanto all'interpretazione delle scritture od a questioni strettamente teologiche, quanto all'incapacità

¹²⁹ H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 36-66; Idem, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, 1974; ma anche H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit. pp. 31-46. Quest'autore aggiunge che le eresie medievali furono molto meno dotte e molto più popolari senza le grandi personalità che garantirono tanto successo e ridondanza all'eresie antiche, anche se è chiaro che la conoscenza che ne abbiamo deriva quasi esclusivamente dai testi di chi ne confutava, essendo andata perduta la quasi interezza degli scritti catari e valdesi. Contro questa impostazione il Merlo afferma che il movimento ereticale medievale discenda dalla convergenza tra le riflessioni di intellettuali colti ed esigenze evangeliche delle masse incolte, in G.G. MERLO, *Qualche spunto su eresia e società in Italia tra XIII e XIV secolo* in *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 144, 1978.

¹³⁰ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit.

¹³¹ R. MANSELLI, *De la "persuasio" a la "coercito"*, in *Le credo, la morale et l'inquisition*, Toulouse, 1971;

¹³² R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983. L'autore evidenzia l'atteggiamento ondeggiante del clero tramite le parole tratte da un carteggio tra due vescovi dell'XI secolo, il moderato Vasone vescovo di Liegi ed il belligerante Ruggero II vescovo di Châlons-sur-Marne.

¹³³ R. MANSELLI, *Una summa auctoritatum antiereticale*, in *Atti dell'Accademia dei Lincei*, Roma, 1985.

del clero di vivere secondo l'insegnamento evangelico ed apostolico¹³⁴.

Se è vero che il clero è ancora indeciso sull'approccio, d'altro canto il potere laico ed il popolo si dimostrano molto più decisi: da Soissons e Golsar ad Orleans e Monforte essi impiccano, bruciano e condannano a morte i sospetti di eresia, senza nessuna forma di garanzia, senza alcun processo, senza alcuna pietà¹³⁵. Il Manselli parla senza esitazioni di "intolleranza popolare" dovuta ad "un'inquieta ed esasperata tensione religiosa (...) che esigeva una più ferma, coerente e continua adesione alla verità della Chiesa e all'esempio del Vangelo."¹³⁶ La folla disprezza e aggredisce sia coloro che considera eretici sia il clero reputato indegno, perché simoniaci, nicolaisti o corrotti. Il popolo vuole un clero puro che li conduca sulla strada della salvezza e rifugge dagli eretici che negano la verità e li reprime perché sono frutto di contaminazione, forse su indicazione dello stesso clero, forse per moto totalmente spontaneo¹³⁷. Questa intolleranza tuttavia cambia completamente direzione quando l'eresiarca è avvertito come maggiormente autorevole rispetto ad un clero in crisi di credibilità, come nel caso dei perfetti catari in Linguadoca ed in nord Italia, e determinando così la persecuzione del cattolico piuttosto che dell'eretico. L'eresia catara comincia così ad incarnare il "peggior incubo della Chiesa romana"¹³⁸, arrivando fino a divenire una vera sindrome maniacale capace di produrre paure di incredibili alleanze tra mussulmani ed eretici e spingendo la Chiesa ad una reazione forte e credibile¹³⁹. Chiesa e potere laico sono ormai

¹³⁴ R. MANSELLI, *Una summa auctoritatum antiereticale*, cit.

¹³⁵ R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 68-70; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit. A Golsar l'Imperatore Enrico II farà impiccare dei soggetti sospettati di essere eretici perché si erano rifiutati di mangiare della carne. A Soissons dopo che un gruppo di eretici fu riconosciuto tale tramite prove ordaliche. Imprigionati dal vescovo in attesa di pronunciamento da parte del sinodo della regione, furono tratti a forza fuori dal carcere e arsi vivi di fronte alla città. Ad Orleans dei chierici che avevano predicato idee eretiche, pur già degradati e scomunicati ad un concilio, furono catturati fuori dalla Chiesa del processo e trascinati al rogo dalla folla. A Monforte il un gruppo di eretici catturati ed ascoltati dall'arcivescovo, furono bruciati dalla nobiltà milanese senza attendere il giudizio dell'alto prelato.

¹³⁶ R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 71-88.

¹³⁷ R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 71-88. In alcuni casi le cronache parlano di eretici tratti dalla prigione e bruciati per timore che il vescovo ne avesse misericordia.

¹³⁸ R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, cit.

¹³⁹ R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 71-88. Per un approfondimento degli strumenti materiali e giuridici messi in campo dalla cristianità avverso l'eresia ancor prima dell'avvento degli inquisitori vedi G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, cit., pp. 11-49. L'autore approfondisce in special modo il tema della *militia Christi* ed i presupposti che portarono alla crociata albigese nel mezzo giorno di Francia, tramite un'assimilazione della crociata per la liberazione dei luoghi santi ad una crociata antiereticale i cui fondamenti possono essere ricercati già in Graziano nel suo *Decretum* C.23, q.5, c.46 "In certamine, quod contra infideles geritur, quisquis moritur, celeste regnum meretur."

convinti che il catarismo si stia costituendo in un anti-chiesa capace di travolgere entrambi¹⁴⁰. Dopo il XII secolo viene a farsi sempre più forte il richiamo agostiniano a Luca 14, 23-27¹⁴¹ ed al *compelle intrare* in esso predicato secondo l'esegesi del martire di Ippona, fino ad essere fatto proprio dalla *summa theologica* di San Tommaso e fonte giustificativa dell'uso della forza contro pagani, eretici ed infedeli.¹⁴² Noto è infatti l'approccio del Santo all'eresia ed all'errore, ben sintetizzato dalle sue stesse parole: “*accipere fidem est voluntatis sed tenere eam acceptam est necessitatis*”, fondamentale anche per sancire uno scarto ulteriore tra mondo antico e medievale. Se credere è atto dalla volontà, coloro che non credono perché nati nell'eterodossia, nel paganesimo o fra gli infedeli *sine culpa errant* e come tali escono dall'ambito operativo e di interesse della Chiesa. Diversamente gli eretici che volontariamente abbiano abbandonato la misericordia di Dio sono da colpire duramente.

Ma molto più che dei teologi l'eresia sarà un tema affidato ai giuristi: sono costoro i veri studiosi dell'eresia del medioevo, i suoi avversari. Dalle loro penne sorgono castelli di definizioni, di distinzioni, di pene e procedure e dai loro testi possiamo cogliere la gran parte di quello che sappiamo sull'eresia medievale. Per tutto il medioevo essa sarà un problema essenzialmente giuridico, come per il periodo tardoantico essa era stata un problema principalmente teologico.

Item Nycolaus exercitui Francorum. Omnium uestrum nosse uolumus karitatem, quoniam quisquis quod non optantes dicimus in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi celestia minime negabuntur”.

¹⁴⁰ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit., pp. 12-21. Nonostante i numeri raccolti dal Biget indichino chiaramente che il movimento cataro fosse ampiamente minoritario e collocato quasi esclusivamente nelle città. J.L. BIGET, *L'inquisition en Languedoc (1229-1329)*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, 2003.

¹⁴¹ Luca 14, 23-27 « *et ait dominus servo exi in vias et sepes et compelle intrare ut impleatur domus mea ; dico autem vobis quod nemo virorum illorum qui vocati sunt gustabit cenam meam ; ibant autem turbae multae cum eo et conversus dixit ad illos ; si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores adhuc autem et animam suam non potest esse meus discipulu »*

¹⁴² H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, cit., pp. 36-66. Come la patristica si era nutrita della lotta all'eretico, così anche la nascente scolastica si gioverà della questione ereticale per rendere più forte e chiara la conoscenza delle scritture.

¹⁴³ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, cit., 51-73.

¹⁴⁴ G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, cit., 51-73.

LA DEMONIZZAZIONE E CRIMINALIZZAZIONE DELL'ERETICO

Con l'ingresso delle eresie nella scena europea si riavvia un processo di demonizzazione dell'eretico che aveva le sue radici nella tradizione patristica, ma che si era sopito per tutto l'alto medioevo¹⁴³. Nelle opere degli autori del XIII secolo è chiaro l'intento propagandistico antieretico, ma è anche chiaro che non solo l'uditorio è ben disposto ad ascoltare le truci storie sugli eretici, ma che la gran parte degli *exempla* riportati sono tratti dalla tradizione e dalle leggende popolari, innescando un circolo vizioso di diffamazione¹⁴⁴. Il Merlo riporta e commenta un testo diffuso nell'ambiente conventuale europeo, il *Dialogus Miraculorum* di frate Cesario di Heisterbach, nel quale l'eretico è dipinto come *ministrus diaboli*, dalle perversioni indicibili e numerosissime per spregio del giudizio divino. Gli episodi narrati dall'autore attengono in special modo alla sfera sessuale, al basso corporeo ed alla più cruda trivialità, secondo schemi che provenivano dalla tarda antichità e che identificavano l'animalità connaturata all'eretico¹⁴⁵. Non solo, agli eretici vengono attribuite capacità magiche in virtù dei loro patti demoniaci, veri e propri istituti giuridici dal nome di *hominium*, vergati su carta e riposti nella carne degli eresiarchi il cui proselitismo è sentito come evidente segno della loro natura demonica, in quanto i demoni cercano di trarre verso la dannazione il maggior numero di anime possibile¹⁴⁶. Gli eretici sono crudeli, come tutti i criminali, e con il loro comportamento sono di *scandalum*, letteralmente di ostacolo, alla salvezza dei cristiani che guardando al loro esempio posso essere traviati e confusi¹⁴⁷. Cominciano a diffondersi le metafore mediche: l'eresia è una pestilenza, una lebbra che si insinua e va sradicata ed esclusa¹⁴⁸. Un immaginario siffatto spiega benissimo il perché delle reazioni violente¹⁴⁹ da Golasar a Orleans di fronte all'incertezza dei prelati e spiega anche il perché della escalation nella lotta antieretica dalla *persuasio* alla *coercitio*¹⁵⁰. Accanto alla propaganda negativa, si rafforza quella positiva ed esemplare dei

¹⁴³ G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, 2007, pp. 26-29.

¹⁴⁶ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit., pp. 119-122.

¹⁴⁷ G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, cit., pp. 15-19.

¹⁴⁸ T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. L'autore riporta le parole di Jacques Fournier, inquisitore e futuro Papa, per il quale "Quando l'eresia si insinua in una *domus* è come lebbra: vi si insinua per quattro generazioni o per sempre".

¹⁴⁹ Afferma il Merlo: "L'eresia è percepita come un attentato alla pace di Dio. Tutto ciò che sconvolge l'ordinamento religioso o civile diviene o può divenire in qualche modo eresia. Non a caso, in occasione della grave questione occitanica, la repressione che ne consegue è presto definita *negotium pacis et fidei*" in G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, cit.

¹⁵⁰ R. MANSELLI, *De la "persuasio" a la "coercitio"*, in *Le credo, la morale et l'inquisition*, Toulouse, 1971; ma anche C. REVIGLIO DELLA VENARIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit.; T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia*

nuovi santi e martiri della Chiesa, da Sant'Antonio da Padova a San Pietro da Verona, da Santa Maria di Oignes a San Pietro Parenzo, che si ergono come prototipi di lotta eretica e di virtù cristiane da imitarsi, modelli positivi di perfezione evangelica all'interno dei confini dell'ortodossia, cui i fedeli devono ispirare la propria condotta¹⁵¹.

Lo strumento normativo è il mezzo privilegiato per il contrasto agli eretici. I catari sono formalmente scomunicati dal concilio di Tolosa del 1119¹⁵² e dal concilio Laterano II del 1139¹⁵³, mentre la simonia e nicolaismo aveva ricevuto una nuova pesante reprimenda nel precedente concilio Laterano I del 1123 dopo quelle già subite ad opera di Gregorio VII. Nel 1148 al concilio di Reims¹⁵⁴ si stabilisce la scomunica anche per chi dia asilo o accoglienza agli eretici. Di lì a poco gli eterodossi saranno sottoposti a rigorose misure repressive, fra cui la confisca dei beni e la riduzione in servitù, dal concilio di Tours del 1163¹⁵⁵, i cui contenuti saranno ribaditi nel 1179 al concilio Laterano III¹⁵⁶ con l'invito al potere secolare

all'Inquisizione, Catanzaro, 1999. Solo per fare alcuni esempi dalle fonti storiche di questo duplice atteggiamento riportiamo la testimonianza di Abelardo che nella sua *Introductio ad theologiam* afferma che "La Chiesa conterrà indifferentemente loglio con il grano e l'uomo nemico di Dio non cesserà di seminare la sua zizzania tra le messi finché alla fine dei tempi non verranno gli angeli mietitori a raccogliercela in fascine da gettare nel fuoco"; in modo non dissimile San Bernardo afferma che "Non devono (gli eretici) essere schiacciati con le armi, ma con gli argomenti, l'istruzione la persuasione" salvo pentirsi poco dopo per affermare che "doversi usare la spada piuttosto che far diffondere il contagio eretico"; Domenico de Guzman, con le sue parole, segna invece il passaggio in modo definitivo alla coercizione "Da parecchi anni vi ho portato parole di pace. (...) dove la benedizione non serve servirà il bastone (...) così dove la dolcezza ha fallito vincerà la forza". Il Merlo su questa base afferma in modo risoluto che: "Gli eretici sono criminalizzati e demonizzati: verso di loro non può esercitarsi alcuna persuasione a prescindere dalla coercizione. Una persuasione non coercitiva minerebbe alle basi l'equazione eretico-demone-criminale tramite un riconoscimento implicito delle ragioni altrui", in G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, cit.

¹⁵¹ G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, cit., pp. 20-34. "Innocenzo III con grande lungimiranza, aveva coniugato la disponibilità comprensiva con i mezzi i mezzi coattivi, l'apostolato esemplare con la coercizione violenta, la predicazione con la crociata".

¹⁵² Più precisamente sono scomunicati, alla presenza di Callisto II, tutti coloro che rifiutano i sacramenti. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.

¹⁵³ Canone 23 del Concilio Laterano II "Noi scacciamo dalla Chiesa di Dio come eretici coloro che respingono il sacramento del corpo e del sangue del Signore, il battesimo dei fanciulli, il sacerdozio e gli altri ordini sacri e condannano il matrimonio; noi li condanniamo e ed ordiniamo al potere civile di reprimerli. Con la stessa condanna intendiamo colpire anche i loro difensori" in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, cit.

¹⁵⁴ Concilio di Reims "Nessuno deve difendere o proteggerei Catari; nessun signore deve accoglierli sulle sue terre, dietro pena di scomunica e di interdizione" in F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit., pp. 12-21. Le disposizioni saranno poi ribadite dal Concilio Laterano III al canone 2.

¹⁵⁵ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit.

¹⁵⁶ Canone 27 Concilio Laterano III "Poiché in Guascogna, Albigese, e Tolosano e in altri luoghi è cresciuta la dannata perversità degli eretici variamente denominati (...) colpiamo con anatema loro e i loro difensori e ricettatori. Brabanzoni, Aragononesi, Na-

di emanare sanzioni penali contro gli eretici, dimenticandosi di chiarire chi fossero questi eretici¹⁵⁷. Nel 1181 Lucio III, con l'appoggio dell'Imperatore Federico I Barbarossa, emana la decretale *ad Abolendam*¹⁵⁸ tramite la quale sono inasprite le pene contro gli eretici, ma anche contro coloro che non li perseguano. Tutte questi atti sono caratterizzate dalla natura regionale o comunque territoriale, delle disposizioni in esse contenute¹⁵⁹. Solo nel 1199 Innocenzo III, con la celebre decretale *Vergentis in senium*, procede alla definitiva e generalizzata criminalizzazione e demonizzazione dell'eretico per mezzo dell'equiparazione dell'eresia al *crimen laesae maiestatis*¹⁶⁰. Questo incalzante elenco di date e concili lungo l'arco di sessanta anni ci fa capire quanto seria si fosse fatta la questione ereticale e quanto necessari degli idonei strumenti operativi per contrastare la diffusione del contagio, non solo, è bene precisarlo, da parte del potere ecclesiastico, ma anche delle istituzioni laiche¹⁶¹. Le problematiche erano, schematicamente, di due ordini: da una parte l'individuazione delle misure repressive, dall'altra l'individuazione dell'eretico. Sotto il primo profilo è proprio la decretale *Vergentis* a riassumere, rielaborare e dare coerenza all'intero impianto normativo precedente¹⁶². Innocenzo III, un politico scaltro ed un preparato giurista allievo di Ugucione, ha l'ottima intuizione da una parte di accogliere in seno alla Chiesa i movimenti religiosi pauperistici che riconoscessero la sua autorità¹⁶³ e dall'altra di promuovere una capillare opera di

varrini, Baschi; Coterelli, e Triverdini, (...) colpiamo con medesima sentenza e pena che abbiamo rivolto contro i predetti eretici. A coloro che abbiano combattuto per cacciarli (...) condoniamo due anni di penitenza". in *Conciliarum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, cit.; O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit.

¹⁵⁷ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.

¹⁵⁸ Lucio III Decretale *ad Abolendam* "Ad abolendam diversam haeresium pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare, vigore debet ecclesiasticus excitari, cui nimirum imperialis fortitudinis suffragante potentia, et haereticorum protervitas in ipsis falsitatis suae conatibus elidatur, (...) Ideoque nos carissimi filii nostri Friderici, illustris Romanorum imperatoris semper Augusti praesentia pariter et vigore suffulti, (...) praesentis decreti generali sanctione consurgimus, et omnem haeresim, quocumque nomine censeatur, per huius constitutionis seriem auctoritate apostolica condemnamus". Vedi anche G. GONNET, *Sul Concilio di Verona*, *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 140, 1976.

¹⁵⁹ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.; in senso parzialmente diverso G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia: le leggi del 1220*, Milano, 1952, dove si afferma una natura già universale nella *Ad abolendam*.

¹⁶⁰ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.

¹⁶¹ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, cit., pp. 12-21; CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in *Bollettino della Società di studi valdesi*, n.140 (1976). Il Capitani riporta ad esempio gli atti legislativi del re Alfonso II d'Aragona avverso i Valdesi, ribaditi dal figlio Pietro II, atti che invocano l'equiparazione tra eresia e *crimen laesae*.

¹⁶² O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano, 2000, pp. 131-163.

¹⁶³ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.

predicazione per contrastare le false dottrine. Costui però è anche un uomo del suo tempo e non può non tentare di procedere alla repressione dei movimenti ereticali, anche tramite il coinvolgimento del potere temporale¹⁶⁴. Al fine di cooptare pienamente le istituzioni laiche nella lotta all'eresia Innocenzo procede ad un'equiparazione *per analogiam* tra delitto di lesa maestà, così come tratto della costituzione *Quisquis militibus* del 397 degli Imperatori Arcadio ed Onorio¹⁶⁵, e l'eresia. Se offendere la maestà imperiale doveva comportare la morte¹⁶⁶, il versamento dei beni al fisco, ripercuotendosi così anche sugli eredi del reo, altrettanto ed a maggior ragione si deve punire l'eretico che con il suo comportamento offende la maestà divina del Cristo. Se i fautori ed i sostenitori dei rei di lesa maestà imperiale dovevano essere spogliati dei beni altrettanto deve accadere ai *fautores, defensores et receptatores haereticorum*¹⁶⁷. Stante l'intima connessione fra le funzioni di diritto pubblico e le situazioni giuridiche reali nel medioevo, la perdita del dominio privato comportava anche la perdita delle funzioni pubbliche. Quindi è punito l'eretico, chi gli dia sostegno attivo, ma anche chi non si attivi alla sua persecuzione. Le loro *res* a seguito della scomunica divengono *res nullius*, quindi oggetto di impossessamento da parte di chiunque ed in particolare nel caso di benefici feudali, oggetto di concupiscenza di altri Signori locali. In questo modo viene offerto un fortissimo stimolo alla repressione attiva degli eretici e di conseguenza un ostacolo alla proliferazione delle eresie.

La lesa maestà è una fattispecie penale tipica dell'Impero tardo antico¹⁶⁸. Essa rimane sopita per gran parte del medioevo, ma viene riscoperta già prima di Graziano, che la dà per risaputa, ed è poi introdotta

¹⁶⁴ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 131-163.

¹⁶⁵ Il capitano non crede che il riferimento del *crimen laesae* provenga dalla *quisquis* quanto piuttosto da una diversa costituzione imperiale ad opera di Teodosio ossia la *Manichaeos seu Manichaeas* che contrariamente alla prima porrebbe già in essere l'equiparazione tra *crimen laesae* ed eresia. O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit. Allo stesso modo anche Hageneder O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit.

¹⁶⁶ La pena di morte è sempre affidata al braccio secolare e non compare mai nelle decretali papali quale pena per l'eretico. Secondo le parole di Graziano (*Decretum* C. 33, q. 2, c. 6 "*Sed sancta Dei ecclesia numquam mundanis constringitur legibus; gladium non habet, nisi spirituale; non occidit, sed uiuificat.*") la Chiesa non uccide, ma sono le potestà laiche a dover impiegare i mezzi coercitivi (*Decretum* C. 23, q. 5, c. 43 "*Scismaticos et hereticos seculi potestates coherceant.*").

¹⁶⁷ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 131-163. Sul punto è interessante che con il recepimento nel 1234 della decretale nella compilazione del *liber extra* di Gregorio IX, ai fautori, difensori ed aderenti degli eretici non sarà più comminata la confisca, ma la sola infamia, ossia l'esclusione dalla vita civile secondo le disposizioni del Laterano IV del 1215.

¹⁶⁸ Le sue origini risalgono a Silla, ma la vera strutturazione in chiave di tutela della figura imperiale si deve all'opera di Dioneleziano e dei suoi successori.

nell'ordinamento canonico da Innocenzo III¹⁶⁹. Fino alla decretale *Vergentis* di questa fattispecie penale vengono utilizzati solo alcuni aspetti, divenendo così un modello operativo per i più gravi reati cui era assimilata processualmente, ma non dal punto di vista sostanziale, cercando anzi di portare avanti rilevanti distinzioni sul trattamento di chierici e laici non presenti nella fattispecie romana. Ad esempio, nel *decretum*, Graziano si chiede se ammettere l'accusa di eresia o simonia di un vescovo anche da parte di un soggetto infame¹⁷⁰. Graziano afferma che l'eresia costituisce un'eccezione alla regola generale che esclude gli infami dalla possibilità di accusare un prelato¹⁷¹, ed esclude anche la possibilità per il prelato stesso di liberarsi dell'accusa senza processo laddove egli sia uomo di chiara fama¹⁷², argomentando proprio per analogia con il *crimen laesae maiestatis*¹⁷³. La volontà ferma di Graziano è in ogni caso una equiparazione dai meri effetti processuali, dovendo tenersi ben distinte le conseguenze penali fra il *crimen canonico* ed il *crimen laesae maiestatis*¹⁷⁴. Da Graziano ad Ugucione la tendenza resta sempre quella all'equiparazione ad esclusivi fini processuali, seppur con diverse tendenze rispetto all'accusabilità dei prelati da parte degli infami¹⁷⁵. Allo stesso modo dell'ammissibilità dell'accusa del prelato da parte dell'infame, viene affrontata la questione inerente l'ammissibilità dell'accusa di un chierico da parte di una donna, trovando una soluzione positiva sempre tramite un ragionamento analogico a partire dal *crimen laesae maiestatis*¹⁷⁶. L'estensione di alcune delle conseguenze penali sostanziali del *crimen laesae*

¹⁶⁹ V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, II, Bologna, 1972.

¹⁷⁰ *Decretum Gratiani* c. VI, q.I “Primo queritur, an crimine irretiti uel infamia notati ad huiusmodi accusationem sint admittendi?”

¹⁷¹ *Decretum Gratiani* c. VI, q.I c.19 “Accusatores et personas, quas leges seculi non admittunt, ecclesiastica quoque repellunt. (...) Sed licet infames ab accusatione episcoporum prohibeantur, non tamen isti ab huius accusatione prohibendi sunt. Hereticos namque accusare infamibus non prohibetur, ut supra patuit in ea causa, ubi de accusatione minorum aduersus maiores disputatum est”.

¹⁷² *Decretum Gratiani* c. VI, q.I c. 21. “Verum hoc Augustini, et illud de infamium accusatione, de his intelligendum est, quos constat esse hereticos, non de his, qui se negant in heresim lapsos. Hic autem in omnibus religiosus aparens, dum se negat hereticae communionis aliquando macula infectum, infames atque alios huiusmodi a sua accusatione ipse repellit”.

¹⁷³ *Decretum Gratiani* c. VI, q.I c. 21. “Hec licet ratione niti uideantur, exemplo tamen lesae maiestatis uana intelliguntur, ad cuius accusationem dum socius inite factionis admittitur, non queritur, an cogitare contra animam principis sit maiestatem ledere, sed an aliquis de nece eius tractauerit”.

¹⁷⁴ *Decretum Gratiani* c. VI, q.I c. 22 “Porro symoniae accusatio ad instar lesae maiestatis procedere debet, sicut Leo inperator in I libro Codicis decreuisse legitur, titulo de episcopis et clericis, I. Si quenquam procedere debet”.

¹⁷⁵ V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, cit. Rufino ed Ugucione preferiscono dare maggior rilevanza al *dictum* agostiniano ed escludere che un prelato di chiara fama possa essere accusato da un infame.

¹⁷⁶ V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, cit., pp. 78-85.

all'eresia ed alla simonia, si deve all'intervento di Innocenzo III¹⁷⁷. In questo modo si ha *de facto* un'equiparazione tra le fattispecie penali. La precedente decretale *ad abolendam* non era arrivata all'equiparazione delle fattispecie e non certo per ignoranza circa le possibili analogie tra i reati¹⁷⁸. Più probabilmente la contingente situazione politica e la presenza dell'Imperatore a Verona non consigliavano al Papa di utilizzare una fattispecie penale di *ius civile*¹⁷⁹. Il Capitani propende per la tesi che la *Vergentis* costituisca solo il momento apicale di un percorso di tutti gli organi di vertice delle istituzioni laiche e spirituali verso un convergente interesse alla repressione ereticale tramite la costituzione di una sorta di diritto penale comune sulla base degli strumenti del diritto penale romano.¹⁸⁰ Tutti gli strumenti previsti organicamente ed universalmente dalla decretale erano già entrati a far parte del patrimonio giuridico antiereticale del XII secolo. Se nell'Impero romano la suprema maestà era riconosciuta all'imperatore quale vertice dell'Impero, nel mondo medievale tale suprema maestà non può essere riconosciuta né al Papa né all'Imperatore (che infatti se la contendevano) né tanto meno ai vari e numerosi re e signori locali. In questo contesto il comune riconoscimento della maestà divina permette di applicare la fattispecie *crimen laesae maiestatis* agli eretici che tale maestà disprezzano, costituendo in quest'ottica una offesa collettiva e fornendo così una disciplina comune applicabile da tutti i signori europei¹⁸¹. In ogni caso quello che deve essere assolutamente chiaro, e che Ugucione come Rufino prima di lui non mancano di ricordare, è che la giurisdizione su essa non può che essere del giudice ecclesiastico¹⁸².

Circa il trattamento punitivo di colui che sia riconosciuto eretico, va ricordato che Graziano ammette che taluno possa essere condannato o riabilitato anche *post mortem*.. Dal *Decretum* in poi sono ammesse chiaramente, sul piano temporale, battiture, esilio, proscrizione dei beni e carcere duro, mentre sul piano spirituale è irrogata la scomunica¹⁸³ dopo tre ammonizioni, secondo lo schema della *denunciatio*

¹⁷⁷ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit.

¹⁷⁸ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit.

¹⁷⁹ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit.

¹⁸⁰ Tanta altra parte della dottrina preferisce affermare che la decretale *vergentis* costituisca invece un elemento tipico nel percorso di strutturazione in chiave sovrana e sovraordinata dell'ordinamento canonico. Per citare solo alcuni autori: V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, cit.; W. ULLMANN, *The significance of Innocent III's decretal Vergentis*, in *Etudes d'histoire de droit canonique dédiées à G. Le Bras*, II, Paris, 1965; Idem, *Il Papato nel Medioevo*, Bologna, 1975; G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II: *dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, Torino, 1974; H. MAISSONNEUVE, *Etudes sur le origines de l'Inquisition*, Paris 1960; M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, cit.

¹⁸¹ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit.

¹⁸² R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, cit.

¹⁸³ Sul tema dell'origine storica e dell'applicazione della scomunica vedi diffusamente E. VODOLA, *Excommunication in the*

evangelica. La scomunica ha conseguenze anche sul piano materiale visto che ad essa si accompagna l'infamia *iuris et facti*, con le gravi conseguenze civili ad essa connesse, e lo scioglimento dal giuramento feudale. Sono esplicitamente escluse le mutilazioni, mentre si elabora un complesso discorso con riguardo alla pena di morte. Se da una parte, menzionando le sacre scritture, Graziano ne esclude l'applicabilità, dall'altra parte se ne fonda la legittimità di fronte a gravi crimini ed in presenza di due presupposti: pubblica utilità e legittimo potere¹⁸⁴. Con specifica attenzione all'eresia non si fa menzione della pena di morte, ma affermando nel breve volgare di quattro canoni che merita il paradiso chi muore in guerra contro gli infedeli¹⁸⁵, che non è omicidio l'uccisione dello scomunicato¹⁸⁶ e che è giusto punire i malvagi anche con la morte¹⁸⁷ anche senza l'intervento del potere legittimo¹⁸⁸, indirettamente, anche se in modo molto attenuato¹⁸⁹, il monaco camaldolese riconosce la pena di morte per l'eretico ad opera del potere laico. Quindi è alla legislazione del potere temporale che bisogna guardare per verificare quale sia il trattamento del condannato affidato al braccio secolare, cui il compito è affidato dalla Costituzione 3 del Concilio Lateranense IV¹⁹⁰. Nonostante i contrasti, anche poderosi, tra le due supreme istituzioni della cristianità non possiamo dubitare che fra *imperium e sacerdotium* si ristabilisse sempre una comunanza di intenti al momento dell'individuazione del comune avversario¹⁹¹. Il problema eretico era indubbiamente di comune interesse e di comune interesse ne era la soluzione nel modo più radicale e rapido possibile. Già dalla decretale *Ad Abolendam* si scorgono i primi segni della coordinazione fra Papato ed Impero, ma è con la promulgazione da Parte di Federico II delle leggi del 1220, la *constitutio in basilica beati Petri*, che si toccherà l'apice del raccordo antiereticale delle due potenze medievali. Il De Vergottini in realtà propende per la tesi che le leggi del 1220, siano promulgate dall'Imperatore su

Middle Ages, Berkeley, Los Angeles, London, 1986; J. ZELIAUSKAS, *De excommunicatione vitata apud glossatores (1140-1350)*, Zurich, 1967. Per quanto ci riguarda è utile precisare che la scomunica opera sia in foro interno che in foro esterno. Essa può prescindere da un procedimento giuridico, mentre in quest'ultimo caso può derivare da un procedimento penitenziale ovvero può essere irrogata *ferenda sententiae* o *latae sententiae*, in un procedimento penale.

¹⁸⁴ *Decretum Gratiani* C. 23, q. 5. c. 1-8.

¹⁸⁵ *Decretum Gratiani* C. 23, q. 5. c. 46

¹⁸⁶ *Decretum Gratiani* C. 23, q. 5. c. 47

¹⁸⁷ *Decretum Gratiani* C. 23, q. 5. c. 48

¹⁸⁸ *Decretum Gratiani* C. 23, q. 5. c. 49

¹⁸⁹ R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione)*, cit.

¹⁹⁰ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, cit., *Concilium Lateranense IV*, (1215), *Costituzione 3*. Tra l'altro la *Costituzione 18* fa espresso divieto ai chierici di pronunciare o sottoscrivere condanne a morte.

¹⁹¹ G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia: le leggi del 1220*, cit.

dettatura della cancelleria apostolica, probabilmente per il desiderio dell'Imperatore di procacciarsi l'appoggio papale¹⁹². In ogni caso se guardiamo alle leggi 6 e 7 possiamo comprendere appieno il trattamento riservato agli eretici nella compagine imperiale. Alla scomunica ecclesiastica deve sempre corrispondere il bando dall'Impero, la confisca dei beni anche in presenza di eredi e l'infamia. Pene analoghe ai sospetti di eresia che, trascurando di mondarsi, incorressero nella scomunica e quindi dopo un anno nella condanna come eretici. Di lì a poco nel 1224 e per la prima volta Federico II imporrà la pena di morte per vivicombustione a tutti gli eretici¹⁹³, al posto del banno, in ciò conformandosi alla pena tradizionalmente imposta per i Manichei e di cui si tramandava la memoria in Europa e che già era stata imposta per gli eretici valdesi da Alfonso II di Aragona e ribadita dal figlio Pietro II¹⁹⁴. Possiamo dire con il Lea e ricordando gli episodi dei roghi di eretici si Monforte, Soissons e Orleans, che probabilmente la pratica del rogo costituisce la pena spontanea e popolare e che essa viene recepita dall'ordine costituito come una qualsiasi consuetudine, per quanto terribile¹⁹⁵.

Chiaro è che la *constitutio* di Federico II, e le sue aggiunte successive, non potevano che avere efficacia all'interno dei confini dell'Impero e comunque solo tramite ricezione specie negli ordinamenti comunali diffusissimi in Italia del nord e nella Germania baltica. A ciò pone rimedio l'opera di Papa Onorio III che da una parte impone la recezione all'interno della compagine imperiale sotto minaccia di scomunica, dall'altra sostiene l'efficacia generale della *constitutio* in tutta la cristianità arrivando fino a recepirla nella propria *compilatio antiqua*. A ciò si aggiunge che l'autorevolezza della compilazione svilupperà un certo fascino sull'Europa continentale sino ad essere recepita direttamente, un secolo più tardi, da Luigi X nel regno di Francia¹⁹⁶. Le leggi del 1220 costituiranno quindi, assieme alla disciplina della *vergentis* e del Concilio Laterano IV una sorta di *ius comune omnium* del fenomeno ereticale.

Chiarito dunque come andrà punito, rimane il problema dell'individuazione dell'eretico. Essa è affidata principalmente all'opera dei giuristi i quali ampliano il concetto d'eresia. Le prime elencazioni di delitti per i quali si può essere condannati come eretici sono ad opera dei decretalisti del XIII secolo, comunque principalmente sulla base del *Decretum Gratiani* che la canonistica del XII secolo aveva già sceverato,

¹⁹² G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia : le leggi del 1220*, cit., pp. 61-96.

¹⁹³ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit.

¹⁹⁴ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit.

¹⁹⁵ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione: origine ed organizzazione*, cit. D'altro canto i brani evangelici cui la pena del rogo sembrava potersi riferire erano molto conosciuti e diffusi. Solo a titolo d'esempio citiamo Giovanni 15, 6 "si quis in me non manserit mittetur foras sicut palmes et aruit et colligent eos et in ignem mittunt et ardente" e Matteo 13, 30 "sinite utraque crescere usque ad messem et in tempore messis dicam messoribus colligite primum zizania et alligate ea fasciculos ad conburendum triticum autem congregate in horreum meum"

¹⁹⁶ G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia : le leggi del 1220*, cit., pp. 154-176.

offrendo così il materiale per il lavoro dei propri successori¹⁹⁷.

Dopo una fase iniziale in cui mancano le definizioni di eresia e le disposizioni vengono date solo con carattere territoriale, il concilio Laterano IV si fa carico di dare una definizione generale di eresia come qualsiasi movimento, sotto qualsiasi nome, che si contrapponga alla confessione di fede cattolica come esplicitata dallo stesso concilio¹⁹⁸.

L'Hageneder precisa che il concetto di eresia è frutto di stratificazioni successive e ruotanti intorno all'elemento cardine dato dalla separazione dall'*ecclesia* sulla base di un errore di fede ostinato e pertinace¹⁹⁹ su un articolo di fede secondo la rappresentazione patristica dell'eresia²⁰⁰. Da questo angolo di visuale sono eretici anche gli scismatici che si separino dalla Chiesa per lungo tempo²⁰¹. Successivamente cominceranno ad essere considerati eretici anche i simoniaci, ossia coloro che fanno commercio di cose sacre o di uffici spirituali, già da Giustiniano equiparati a coloro che commettono reato di lesa maestà²⁰². Sono eretici anche coloro che rifiutano il primato giurisdizionale papale che, secondo il *Dictatus Papae*²⁰³ di Gregorio VII consiste nella piena obbedienza alla Chiesa di Roma e nel primato petrino²⁰⁴. Il problema della canonistica sarà quello di stabilire se sia eretico solo chi neghi il principio del primato petrino ovvero chi violi il singolo atto papale. Per Uguccione, la cui tesi diverrà

¹⁹⁷ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 69-130.

¹⁹⁸ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.; vedi *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, cit. *Concilium Lateranense IV, Costituzioni 1 e 3*.

¹⁹⁹ L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, I. Il medioevo latino, II: La circolazione del testo, Roma, 1994. La pertinacia è l'elemento fondamentale delle descrizioni sancendo l'impossibilità di riconciliazione tra eretico ed ortodosso.

²⁰⁰ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 69-130.. Il Paolini riporta le definizioni patristiche di eretico più diffuse nel medioevo. L'una discende da Girolamo per cui "*hereticus potes appellari qui aliter intelligit Sacram Scripturam, quam sensus spiritus sancti flagitat, a quo scripta est*", (in *Commentaria in epistolam ad Galatas*), mentre l'altra risale ad Agostino secondo il quale "*hereticus est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia novas ac falsas opiniones vel gignit vel sequitur*" (in *de utilitate credendi*) in L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, cit.

²⁰¹ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 78-82. I giuristi medievali distingueranno anche tra eretici in senso ampio, ossia anche gli infedeli in quanto non confessano la vera fede, ed in senso stretto, ossia coloro che, battezzati, si staccano dalla Chiesa. In ogni caso solo questi ultimi sono perseguibili come eretici rendendo tale distinzione superflua

²⁰² O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 82-85.

²⁰³ *Dictatus Papae* proposizione 26 "*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romana ecclesia*"

²⁰⁴ Spesso sarà solo questo il concreto discrimine tra eresia ed ortodossia e porterà nell'arco a trasformare l'eresia come strumento di lotta politica, al di fuori di quella che, a mio parere, fu la sua funzione iniziale.

prevalente, si ha eresia, solo nel caso della negazione del principio, ossia nel rifiuto dell'atto, mentre la violazione del singolo provvedimento può essere considerata semplicemente peccato²⁰⁵. In questo ordine eretici rientreranno pienamente coloro che disprezzano la scomunica facendo celebrare messa in propria presenza e rifiutano di fare ammenda, snobbando così il potere di sciogliere e legare e la *potestas clavium*²⁰⁶, di conseguenza sono eretici tutti gli scomunicati che non facciano nulla per purgarsi in analogia con gli scismatici. Non solo coloro che sono scomunicati, ma anche coloro che, sospettati di eresia, non facciano nulla per dimostrare la propria estraneità ad essa, sono scomunicati rischiando di lì ad un anno la condanna per eresia²⁰⁷. Innovativo rispetto al *decretum* è l'inserimento del falso insegnamento sulla realtà dei sacramenti tra le fattispecie che comportano la condanna come eretico ad opera della decretale *ad Abolendam*. Il punto saliente dell'eresia medievale è che, nonostante tutti i tentativi rivolti alla definizione più rigorosa possibile di eretico ed eresia, la realtà è che tale concetto rimane una definizione sostanzialmente aperta, fluttuante ed adatta al divenire della repressione antiereticale della Chiesa²⁰⁸.

Tanto variabile e fluttuante da permettere diversi trattamenti nei confronti dei vari movimenti pauperistici medievali, ondeggiando tra il riconoscimento e la repressione, a seconda del riconoscimento o meno dell'autorità pietrina²⁰⁹.

Abbiamo già detto che nel medioevo, per la natura delle eresie e per il contesto storico in cui nascono, esse sono da considerarsi un problema la cui soluzione è ricercata con strumenti principalmente giuridici. Da Graziano in poi, si fa forte la necessità di definire, identificare, processare e punire l'eretico e si diffonderanno numerose glosse, *summae* e commenti sull'enorme mole di materiale tratto dalle sacre scritture, dalla patristica, dai canoni conciliari e dalle decretali che si susseguiranno numerose fra il XII e il XIII secolo. La reazione all'eresia trarrà così i propri strumenti operativi e i propri fondamenti ideologici dall'opera dei giuristi. La repressione sarà poderosa e culminerà nella crociata albigese e nell'affidamento agli ordini mendicanti dell'*officium* inquisitorio.

Lo Sbriccoli afferma che l'esercizio della scienza giuridica può, in determinati contesti, divenire un mero strumento di pressione politica. Le elaborazioni sul *crimen laesae maiestatis* sono l'esempio classico di come i giuristi possano farsi straordinari tutori e servitori del potere di un sovrano assoluto, in grado

²⁰⁵ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 85-98.

²⁰⁶ O. HAGENEDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, cit., pp. 98.

²⁰⁷ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, cit., *Concilium Lateranense IV, (1215), Costituzione 3*.

²⁰⁸ L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, cit. "La dilatazione del concetto di eresia avviene uscendo dal nucleo per approdare all'alone e alle sue molteplici dimensioni e rappresentazioni".

²⁰⁹ L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, cit.

di rimuovere gli elementi di disturbo dall'ordinamento giuridico, tramite i mezzi della giustizia²¹⁰. Per l'ambito che direttamente ci riguarda è necessaria una riflessione sulla dialettica fra esperienza religiosa e politico-giuridica all'interno dell'istituzione ecclesiastica medievale, non potendo limitarci a descrivere l'eresia in termini di mera minaccia al potere politico del pontefice²¹¹. Eretici e l'eresia medievale minano le fondamenta della sovranità temporale *ante litteram* del Pontefice della sua stessa legittimità come capo dell'*ecclesia Christi* e non c'è dubbio che i giuristi medievali contribuiscano con la loro opera a dar forma all'ordinamento canonico, prototipo dello stato moderno, fondando e giustificando la *plenitudo potestatis* del Pontefice, fornendogli gli strumenti giuridici per il suo esercizio e gli argomenti per tutelare l'unità, l'autonomia e la sovraordinazione dell'ordinamento canonico.

Da queste premesse sarebbe naturale limitarsi ad affermare che l'eresia sia stata utilizzata come arma a fini terroristici. Sicuramente è un dato storico certo che dal XIV secolo in poi la tendenza all'abuso in chiave coercitiva di strumenti di repressione conati per finalità religiose si farà sempre più forte, accentuandosi sempre più i compiti più strettamente politici del papato²¹². A mio avviso tuttavia non è altrettanto incontrovertibile il tentativo riferire queste finalità strettamente politiche anche al periodo iniziale della legislazione antiereticale medievale²¹³. Se ci si concentra sui secoli XII e primo XIII, si potrà sicuramente credere che lo scopo del Sovrano Pontefice non sia precipuamente la *salus animarum* dei *Christi fideles*, bensì l'affermazione della propria sovranità, ma si potrà altrettanto credere che la riconiazione di un reato *ad hoc*, l'avocazione *de facto* della giurisdizione su esso con l'ausilio dello strumento inquisitorio siano stati dettati da intenti di giustizia e sicurezza sociale. Non può essere revocato in dubbio che nell'immaginario medievale l'eretico sia portatore del diavolo, che sia temuto, specie dalle folle, ed i fatti di Golsar, Soissons, Orleans e Monforte sono l'evidente esempio di quanto

²¹⁰ M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, cit.

²¹¹ G. TABACCO, *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, cit.

²¹² G. TABACCO, *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, cit. L'autore evidenzia come dal pontificato di Giovanni XXII in poi e specie in Italia, si susseguano numerose accuse fondate su interpretazioni estremamente estensive della fattispecie ereticale. Già prima la lotta con gli Ezzelino in Veneto aveva visto un clamoroso abuso degli strumenti antiereticali. Vedi F. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel duecento: dati, problemi e fonti*, Vicenza, 1988.

²¹³ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit. Il Capitani revoca in dubbio le affermazioni per cui già dalla decretale *Vergentis in senium* si coglierebbe “nella repressione del dissenso ereticale (...) l'occasione di una affermazione monarchica del potere papale” ed in ciò contrapponendosi all'impostazione di Ullmann per il quale “It is certainly strange that this development did not take place before Innocent III, especially when due regard is had to the elaboration of the monarchical status of the Pope himself in the preceding period”, in W. ULLMANN, *The significance of Innocent III's decretal Vergentis*, cit., e di Piergiovanni che nella decretale vede “pressanti esigenze di giustificazione teorica di una politica di potenza temporale in quanto le eresie, ponendo in serio pericolo il monopolio

sia necessario definire chi sia eretico e cosa sia l'eresia, onde porre un limite alle esecuzioni sommarie. Una volta fatto questo lo strumento inquisitorio si presenta come un moderno strumento di ricerca della verità rispetto alla ormai secolare tradizione delle ordalie e dei duelli²¹⁴, ma è chiaro che per sottrarre davvero i processi all'arbitrio della folla, del potere politico e della paura è necessario che i procedimenti siano condotti da chi sia libero dai condizionamenti suddetti. Attribuire finalità esclusivamente politiche alle scelte dei pontefici dal concilio Laterano I all'inizio della cattività Avignonese e limitarsi a guardare alla legislazione antiereticale medievale con un'unica chiave di lettura, rischia di essere una scelta riduttiva della problematica ereticale ed in quanto schematica rischia di essere fuorviante²¹⁵, sminuendo in modo scorretto l'indubbia rilevanza dei movimenti ereticali medievali²¹⁶, riducendoli ad un mero pretesto in una strategia di potenza.

Lo strumento inquisitorio ed i processi su esso fondati si riveleranno degli straordinari strumenti di potere in mano di chi ne vorrà fare un uso perverso, e ne saranno chiara prova il processo ai templari come quello a Giovanna d'Arco, solo per citare gli episodi più celebri. Per questo tali strumenti saranno con successo utilizzati dall'assolutismo, dal dispotismo illuminato e dalle dittature, tuttavia ciò non è prova su cui fondare un giudizio risolutivo sulla legislazione antiereticale medievale. Non è la creazione di uno strumento a portare all'abuso dello stesso, non sono i risultati raggiunti a definire i fini che ci si era prefisso di raggiungere con determinati strumenti.

ideologico della Chiesa, ne condizionano l'ascesa politica", in V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, II, Bologna, 1972; sulla stessa linea degli ultimi due autori citati si ritrova anche il Volpe G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, cit., pp. 79-86. Per il Capitani invece la legislazione antiereticale non è determinata da volontà di potenza o mera preservazione della Chiesa, ma da volontà di garanzia del sistema generale e di giustizia. Per l'autore ne è prova il fatto che nella *Vergentis*, ossia la pietra miliare della repressione antiereticale, non si faccia riferimento alcuno ai pur ben conosciuti argomenti circa la superiorità del Papato nel mondo cristiano, utilizzati dallo stesso Innocenzo III a più riprese. Nella decreta ad esempio non si fa nessun riferimento all'allegoria del sole e della luna né riferimento alla giurisdizione ecclesiastica sul peccato. Far paragoni tra i criminali politici perseguitati con i mezzi della legge dall'assolutismo francese alle dittature, tra l'uso del *crimen laesae maiestatis* nell'era moderne e l'altrettanto severa, ma diversa, persecuzione ereticale medievale con i medesimi mezzi della criminalizzazione e inquisizione dell'eterodosso, è un'operazione che richiede, a mio avviso, una distinzione sul piano cronologico.

²¹⁴ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit.

²¹⁵ G.G. MERLO, *Qualche spunto su eresia e società in Italia tra XIII e XIV secolo*, cit.

²¹⁶ O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, cit.

INQUISIZIONE MEDIEVALE

CAPITOLO V

INQUISIZIONE MEDIEVALE

TRA ACCUSA E INQUISIZIONE

Secondo una accreditata ricostruzione storiografica l'archetipo della giustizia penale si fonderebbe sulla convinzione che gli atti nefasti, rimasti impuniti, attirino maledizioni divine. Le pene servirebbero quindi al governo psichico dei sudditi, ai quali sarebbero così minacciate e promesse al fine di distoglierli dalla vendetta privata e rassicurarli nei confronti dell'*ultio divina*¹. Con una lettera in parte diversa, lo Sbriccoli afferma che la storia del penale non sarebbe altro che una lunga fuoriuscita dalla vendetta privata, che da diritto a reato, mentre la storia del processo penale sarebbe la storia dell'eterno e ostacolato approssimarsi alla protezione della persona e dei diritti dell'accusato². Tuttavia, come ebbe a dire il Fiandaca " I diversi modelli processuali non costruzioni logico formali autosufficienti, avulse dal contesto storico, sociale e politico"³. In quest'ottica ogni modello processuale va contestualizzato e fatto vivere delle idee della sua epoca, lasciando da parte gli assoluti e moderando i giudizi di valore. Indubbiamente il processo penale è rivolto alla repressione penale e qualsivoglia tecnica repressiva per dirsi efficace abbisogna di proporzionalità, certezza e rapidità d'azione. I modelli processuali operano per garantire al meglio tali fattori⁴. Il Vallerani afferma che "il processo è un sistema di conoscenza che richiede l'accertamento di un fatto e la valutazione dei diritti ad esso connessi, (...) ma sia la natura del fatto accertato, sia il tipo di verità che da esso uscirà dipendono direttamente dai sistemi procedurali adottati"⁵. Tali modelli sono tipicamente due, quello accusatorio e quello inquisitorio e corrispondono sostanzialmente a due modi distinti di dare inizio al processo e raccogliervi le prove⁶.

A Roma il rituale accusatorio si fonda anzitutto sull'eristica, sull'arte del contraddittorio e della competizione verbale, mentre presso i barbari tale rito è prima di tutto agonismo fisico, duelli o prove di coraggio⁷. Nello schema dell'accusa tornano sempre i medesimi elementi: il processo è costituito in un *actum trium personarum*, in cui un accusatore chiama un accusato dinanzi ad un giudice terzo che

¹ F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, Torino, 1986, pp. 23-27.

² M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, Tomo I, Milano, 2009. Chiarisce l'autore che "la prospettiva della fuoriuscita dalla vendetta è quella che meglio svela il tortuoso processo di incivilimento dei sistemi penali, dando senso alla loro ricostruzione storica e valorizzando, di quei sistemi, la funzione di difesa giuridica delle persone dei beni e della società.

³ G. FIANDACA, Modelli di Processo e Scopi della Giustizia penale, in *Foro Italiano*, I, 2023, Luglio-Agosto 1992 ".

⁴ F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, cit., pp. 23-27.

⁵ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, Bologna, 2005, pag. 77.

⁶ M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, cit. Lo Sbriccoli precisa anzi che l'*inquisitio* è stata prima un modo di ricerca della prova per poi divenire *tout court* un modello processuale.

⁷ F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, cit., pp. 32-43.

valuti gli argomenti portati da entrambe le parti⁸. Che poi gli argomenti siano espressi dalla perizia verbale o dalla forza del braccio e del coraggio non cambia, come non cambia che il giudice sia una persona od una giuria, ovvero sia solo l'occhio capace di interpretare il giudizio divino espresso dal risultato delle ordalie. Quel che conta è l'agone tra le parti, scandito da norme minuziose che regolino lo scontro ritualizzandolo in un processo del quale il giudice è uno spettatore cui è demandato solo il compito di dichiarare la ragione ed il torto alla luce della verità processuale così come ricreata dai litiganti, anche se magari molto distante dalla realtà oggettiva dei fatti⁹. Lo sconfitto, sia esso l'attore ovvero il convenuto, sarà chiamato a scontare la pena, ristabilendo l'ordine perduto. Appare chiaro che in un sistema siffatto, specie se i mezzi di prova sono quelli sacramentali della tradizione germanica, l'istruttoria non può che essere carente essendo limitata a quanto le parti sono in grado di dimostrare, lasciando la verità dei fatti sullo sfondo e limitandosi alla mera risoluzione del conflitto interpersonale¹⁰. L'affare penalistico è così mera lite privata e la repressione penale è affidata ai soggetti, nel sostanziale disinteresse dello stato, mero ente solutore in un regime che deve essere di tendenziale pubblicità ed oralità. Tutto ciò spinge la prevalente dottrina ad identificare il procedimento accusatorio come il modello più adatto alla tutela della libertà e dei diritti¹¹.

Con la crescita progressiva dello stato e l'implementazione e l'accentramento delle funzioni pubbliche, sorge la necessità di un modello processuale diverso e più confacente ai bisogni sociopolitici degli apparati¹². Spesso il modello accusatorio appare un debole mezzo di repressione dei reati, troppo incline a portare a conciliazioni stragiudiziali, a paci raggiunte tra le parti su basi monetarie che trascurano la punizione del reo¹³. Alla logica di governo mal si attaglia che la repressione penale sia affidata ai singoli e che a questi sia demandato il compito di procedere all'istruttoria e spesso alla soluzione stessa delle cause, senza dimenticare il fatto che spesso non esiste soggetto legittimato all'accusa, magari perché morto senza eredi legittimati in sua vece¹⁴. Il reato non è un fatto privato e nessun crimine deve rimanere impunito¹⁵, in quest'ottica l'*actum trium personarum* non risponde alle esigenze del sistema il quale così gli preferisce l'iniziativa pubblica, anche in presenza di semplici sospetti, piuttosto che il rischio di lasciare

⁸ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit., pp. 80-94.

⁹ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit.

¹⁰ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit. Il processo inquisitorio avrebbe invece la pretesa di essere il riflesso della verità oggettiva. In realtà anche il processo inquisitorio non faceva che riferirsi a verità apparenti. Basti pensare al ruolo della fama nello schema inquisitorio.

¹¹ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, Milano, 1989., pp. 3-10.

¹² F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, cit., pp. 43-51.

¹³ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit.

¹⁴ M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, cit.

in libertà qualche reo. Oltre a ciò nel basso medioevo cominciano a farsi sentire i limiti tecnici del modello accusatorio come strumento di tutela della vittima del reato¹⁶. In primo luogo è estranea alla logica accusatoria la possibilità di attivare il processo laddove il colpevole risulti ignoto, ma anche ove questo sia conosciuto spesso le spese per il processo risultano tanto imponenti da rendere la via preclusa ai più¹⁷. Oltre a ciò l'utilità del processo, in quanto strumento principalmente risarcitorio, si ferma alle parti di eguale rango sociale, visto che dagli *umiliores* non ci si può aspettare risarcimento, mentre dei *potentiores* non si può sperare di avere ragione in tribunale per la sproporzione di mezzi spendibili¹⁸.

Tutto ciò incrementa la percezione dell'utilità della pena, piuttosto che la transazione, quale scotto del reato e dell'attivazione *ex officio*. Il magistrato guida l'intero svolgimento del procedimento dall'iniziativa, all'assunzione delle prove fino alla sentenza in un regime di severa segretezza e scrittura¹⁹. Le perversioni del modello non tarderanno ad arrivare e presto l'individuo sparirà di fronte all'interesse dello stato ed anzi dovrà collaborare alla sua propria condanna, volente o nolente²⁰. La funzionalità della tortura è massima, poiché l'inquisito conosce la verità ed è sufficiente spingerlo a rivelarla in una sorta di "ordalia coatta in cui chi supera i tormenti senza confessare avrà purgato gli indizi a suo carico"²¹. Nel modello inquisitorio²², lo stato si fa garante della ricerca della verità con ogni mezzo possibile, onde reprimere le fattispecie penali in situazioni sociali particolarmente turbolente²³.

Quindi l'inquisizione è prima di tutto un modello processuale, con proprie caratteristiche salienti, e contrapposto ad un diverso modello processuale, detto accusatorio²⁴. Solo in via sussidiaria il termine

¹⁵ Secondo le parole del Gandino *interest civitati ne crimina remaneant impunita*, in ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, ed. Kantorowicz, Berlino e Lipsia, 1926.

¹⁶ M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, cit.

¹⁷ M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, cit.

¹⁸ M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, cit.

¹⁹ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit.

²⁰ F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, cit., pp. 43-51; ma anche M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*, cit.

²¹ F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, cit., pag. 49.

²² M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit. L'autore individua almeno due tipi di modelli inquisitori, ossia quello romano-canonico e quello laico comunale. A mio parere non si può negare che i tratti salienti siano gli stessi e soprattutto che il modello laico di processo inquisitorio sia ampiamente ispirato al modello canonico.

²³ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10.

²⁴ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10. L'autore parla di contrapposizione di modelli con riferimento all'epoca del diritto comune, in cui comunque i due modelli coesistono con la prevalenza del modello accusatorio nei domini inglesi ed inquisitorio sul continente. Tra l'altro in entrambe le aree i diversi sistemi non sono sconosciuti, ma limitati a certune materie. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. fa

è entrato nell'immaginario comune come l'appellativo principale del processo romano canonico avverso l'eresia²⁵, in un momento storico in cui il modello accusatorio è entrato in crisi per le nuove necessità repressive del mondo medievale.

Possiamo dire che, salvi i momenti in cui il processo non scompare, lasciando il posto a sistemi di composizione del conflitto al limite del giuridico quali la vendetta e la faida, la storia della procedura penale è come un pendolo che oscilla lentamente fra accusa ed inquisizione, trovando talvolta dei punti di equilibrio in sistemi misti che coniughino gli elementi salienti di entrambi i modelli processuali in un *unicum* che possa garantire contestualmente la repressione penale ed i diritti dei *cives*. L'arco storico della nostra ricerca è posto in uno di quei momenti in cui il pendolo si è mosso, uscendo da guidrigildi ed ordalie, abbandonando l'accusa per abbracciare nuovamente l'inquisizione²⁶.

Il tardo impero romano, di fatto abbandonato il modello accusatorio, rafforza la struttura della *cognitio extra ordinem* ben più coerente con l'autoritario ed accentrato governo tardoantico. Il principe rende così ordinario ciò che era nato straordinario, ossia l'iniziativa penale e l'istruttoria in capo ad un organo statale²⁷. Il procedimento straordinario era nato per tutelare la *res pubblica*, ma in breve essa comincia ad identificarsi con il *princeps* e non appena questi diventerà *dominus et deus* il processo rimarrà assorbito dalla procedura straordinaria nella quale la discrezionalità del giudice è massima e la tutela dell'inquisito è minima²⁸. L'inchiesta, come ricerca sistematica dei violatori della legge sotto la guida del proconsole, è anzi la regola nelle province non rette dal diritto romano²⁹. Dopo la caduta dell'Impero, il principio della personalità del diritto fa coesistere le forme processuali romane con i mezzi di composizione barbarici i quali nell'alto medioevo cominceranno a prendere il sopravvento per il rarefarsi della cultura,

notare curiosamente come nel medesimo anno 1215 il continente abbia subito la svolta inquisitoria con il Laterano IV, mentre oltre Manica la Magna Charta abbia fondato l'esclusività dell'accusa come strumento processuale. Allo stesso modo vedi G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit. 39-53.

²⁵ J.L. BIGET, *L'inquisitio en Languedoc*, cit. "Définie crimen publicus, crime formidable- et le plus souvent occulte, l'hérésie implique la substitution de la procédure inquisitoire à la procédure accusatoire".

²⁶ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit. Per il Vallerani di norma il passaggio da accusa ad Inquisizione indica una svolta verso una struttura statale accentrata o maggiormente sviluppata rispetto alla precedente.

²⁷ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, Torino, 1972. Per l'autore è ovvio che "l'affermarsi dell'idea della monarchia implichi che anche la giustizia venga amministrata solamente in nome del principe"

²⁸ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit. "Nel processo straordinario ai nuovi organi giudiziari viene dato il potere di tener conto di tutte le circostanze (...) con indagini sempre più penetranti nella coscienza e volontà dell'uomo (...). Nell'ordinamento imperiale l'immunità dalla tortura degli accusati liberi (...) viene eliminata. (...) per il *crimen laesae maiestatis* anche le categorie privilegiate rimangono prive di tutela".

²⁹ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

specie giuridica, nell'occidente europeo³⁰. Solo a fatica si diffonderà nuovamente il procedimento dinnanzi ad un giudice (di norma il signore feudale³¹) su accusa di parte³², il cui fine è la ricerca della pacificazione tramite guidrigildo, normalmente tariffato³³, ossia una pacificazione di natura principalmente patrimoniale demandata ad un soggetto terzo molto più arbitro che giudice e normalmente identificato con il re ovvero con l'assemblea dei guerrieri³⁴. Per i popoli germanici infatti il delitto è prima di tutto un'offesa personale, e come tale merita non una punizione, ma la semplice soddisfazione dell'offeso da parte dell'offensore³⁵. La problematica principale è far accettare alle popolazioni barbariche un giudizio espressione di *iurisdictio*, ossia di un potere sovraordinato³⁶. L'organo pubblico si limita a garantire che la parte accusata si presenti al giudice nella data stabilita, mentre l'accusatore è chiamato a prestare *iuramentum de calumnia* con il quale si impegna, se non riuscirà a provare l'accusa, o risulterà perdente nell'ordalia o nel duello, a rispondere della stessa pena che sarebbe stata inflitta all'accusato³⁷. Viceversa l'iniziativa pubblica si contrae, limitandosi ai soli crimini più gravi e precipuamente contro la persona del re e l'esercito con maggior forza negli ordinamenti in cui le

³⁰ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit. "Per i tribunali non si trovavano più giudici e casudici ed è raro incontrare persone a conoscenza delle leggi". Prevalse anche la disciplina dei mezzi di prova barbarici informati al giudizio di Dio anche perché l'uomo del medioevo "era maggiormente portato ad aver fede nel continuo intervento di forze misteriose e Dio che nella ragione, ritenuta impotente a scoprire la verità"; T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. SORRENTINO afferma che tali mezzi di prova rispondevano anche alla necessità di placare gli animi ed evitare vendette private che mezzi di prova più lievi avrebbero certamente provocato.

³¹ G. ALESSI, *Il Processo penale*, Milano, 2009. Secondo l'autrice ciò spiega il diffondersi dei mezzi di prova barbarici quali giuramenti, duelli ed ordalie (prevalenti, ma mai esclusivi anche nell'epoca aurea del processo germanico). Infatti essi non solo erano più facilmente accettati dalle genti germaniche, ma in oltre non imponevano alcuna preparazione giuridica al signore feudale né la necessità dell'ausilio di un giurista di professione.

³² E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10. Ben più coerente con la concezione minima dello stato dei popoli germanici che pensava l'ordinamento come una comunità di uomini liberi totalmente refrattaria a pene afflittive ed indagini imposte e condotte dall'alto.

³³ G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit. Per l'autrice la tariffazione delle pene (come delle penitenze in ambito canonico) rientrava nella strategia di diffusione di modelli processuali in contrapposizione delle vendette private e delle faide di tradizione germanica; anche il Vallerani ricorda l'ambizione di costituire un processo che sottragga il conflitto alla violenza interindividuale M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit.

³⁴ G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit.

³⁵ M. SBRICCOLI, *Storia del diritto penale e della giustizia*

³⁶ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit.

³⁷ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit.

strutture pubbliche sono più salde permettendo l'intrusione del potere nei conflitti³⁸. Indagini ed azione pubbliche rimangono invece dominanti nelle materie fiscali e tributaria, che mal si attagliano ai mezzi di prova sacramentali³⁹. Anche nell'ordinamento canonico si manterrà vivo il ricordo degli strumenti inquisitori ed anzi la Chiesa tenderà a perfezionarli non tanto nella giurisdizione penale, quanto nella giurisdizione penitenziale, adattando lo schema della *denunciatio evangelica*, ai compiti pastorali del vescovo, cui ormai da secoli è affidata la cura delle anime, in luogo dell'assemblea dei fedeli⁴⁰. Lo schema accusatorio, infatti, nel contesto canonico risulta totalmente inidoneo alle necessità di igiene interna specie nei confronti dei prelati indegni, contro i quali è ben difficile trovare un accusatore che si sobbarchi i rischi dell'istruttoria contro soggetti potenti, con il rischio anche di dover subire la pena in luogo dell'accusato in caso di esito negativo del processo. Proprio per ovviare a questi limiti nella Chiesa prende corpo l'embrione del procedimento per fama ovvero per sospetto, il cui avvio avverso il preteso reo non richiede un'accusa secondo lo schema classico, ma semplicemente che l'eco di un grave delitto giunga al vescovo⁴¹. Per la repressione dei peccati-reati la Chiesa, mutuando dal processo scabinale feudale⁴², conia uno strumento d'indagine, operante in occasione delle visite pastorali del vescovo nella diocesi, ed affidato ad un gruppo di sette soggetti, detti *testes synodiales*, il cui compito è comunicare al

³⁸ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10; G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit. Ad esempio nel regno longobardo e nell'Impero carolingio, ma solo dopo un complesso e complicato percorso di addottrinamento dei popoli germanici refrattari a forme giurisdizionali complesse.

³⁹ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit.; ALESSI, *Il Processo penale*, cit. Infatti i compilatori del *Domesday Book* si avvalsero di sistemi di indagine basati su confessioni e testimonianze. Ma anche T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. In ogni caso già i capitolari merovingi indicavano gli strumenti dell'indagine come mezzi per la compilazione dei censimenti fondiari a fini fiscali da parte dei *missi dominici*. Per l'autore il fisco ha un aspetto immortale e sacrale derivante dalla figura del re e riservato alla sua funzione che gli permette di evitare d'essere sottoposto agli esperimenti ordalici.

⁴⁰ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit.

⁴¹ G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit., pp. 20-39. Quindi, già prima della minaccia ereticale, contro prelati scandalosi e corrotti si era cominciato a costituire la nozione giuridica del manifesto, quale elemento in grado di tener luogo dell'accusa. Solo con Innocenzo III e la costituzione VIII del Concilio Laterano IV la fama divenne presupposto ordinario per l'apertura di un procedimento. M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit.

⁴² G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit., 23-33. Carlo Magno aveva stabilito che i *missi dominici*, funzionari imperiali e giudici itineranti, una volta in un territorio riunissero gli *scabini* i quali, da una parte si facevano latori delle consuetudini giuridiche del proprio territorio, dall'altra erano chiamati, sotto giuramento a denunciare alcuni gravi reati ai *missi dominici*. Questa modalità processuale e d'inchiesta entrò in crisi ben presto con il collasso dell'Impero carolingio, ma fu tenuta in vita nell'ordinamento canonico tramite la pratica delle visite pastorali e la nomina dei *testes synodiales*. Vedi anche H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit., pp. 162-163.

vescovo, sotto giuramento, tutti i delitti ed i peccati di cui siano a conoscenza⁴³, al fine di permettere all'episcopo di infliggere le pene tariffate previste dai penitenziali⁴⁴. Proprio su questo schema di indagine, ossia sulle testimonianze giurate degli abitanti di un luogo, si fonderà l'*inquisitio* medievale. Con il passaggio dell'anno mille è proprio la problematica ereticale ad evidenziare con maggior forza i limiti della procedura accusatoria così come strutturatasi nell'alto medioevo. La gran parte dei processi sono risolti sì in brevissimo tempo, ma sulla base di istruttorie deboli che spesso spingono il giudice o le parti a chiedere che la questione venga risolta tramite duelli ed ordalie. Ordalie che, almeno fino alla messa al bando del 1215, sono lo strumento principale per riconoscere l'eretico, in mancanza di strumenti d'indagine.

Con la riscoperta delle compilazioni giustinianee la qualità tecnica dei modelli processuali cresce portando ad un tendenziale superamento ideologico del sistema delle prove legali di origine barbarica⁴⁵. Infatti, anche per merito della scolastica e della riscoperta dei testi aristotelici si diffonde una ritrovata fiducia nella ragione e negli strumenti logici di conoscenza venendo relegata in un secondo piano il mero affidamento fideistico⁴⁶. A ciò si aggiunge l'accentramento delle funzioni giurisdizionali, tanto nelle nascenti monarchie nazionali, quanto nelle città stato comunali avviate verso la signoria, spinge le autorità politiche ad estendere sempre più le materie demandate alla procedura inquisitoria⁴⁷,

⁴³ G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit., pp. 23-33.

⁴⁴ SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit.

⁴⁵ L'atteggiamento della Chiesa nei confronti dei riti ordalici è piuttosto vario a seconda dei contesti e dei periodi storici. Alla caduta dell'impero se ne appropria, rendendosi necessaria ai fini di una loro corretta celebrazione. Nel periodo medievale continuerà a partecipare alla loro celebrazione ed anzi ne farà uso come prova contro gli eretici con l'avallo di una figura rilevante come San Bernardo. In realtà già il Vescovo Attone di Vercelli nel x secolo non esita a criticare tali strumenti giudiziari, specie se applicati nei processi contro i prelati, e li considera dei sacrileghi modi di tentare Dio. In particolar modo criticava ordalie e duelli. Il distacco sdegnoso si avrà solo con la proibizione ai chierici di parteciparvi, imposta da Lucio III, e poi, definitivamente, con la proibizione della loro celebrazione a tutti i cristiani sancita dal Concilio Laterano IV. Tuttavia l'efficacia dell'anatema lanciato al Concilio lasciò del tutto indifferenti le popolazioni europee per quasi un secolo, anche se è difficilissimo, individuare l'ultimo duello o l'ultima ordalia della storia europea. Per le affermazioni qui riportate si vedano: H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.; SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit.; R. BORDONE, *Vescovi giudici e critici della giustizia: Attone di Vercelli*, in *La giustizia nell'Alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto, 1997; G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit.

⁴⁶ SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit.

⁴⁷ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10. T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. Le nuove tecniche in apparenza non sconvolgono l'antica struttura accusatoria, ma vi si affiancano, rimanendo sempre ben possibile ad un soggetto promuovere un processo attraverso il metodo accusatorio.

in ciò seguendo le consuetudini giudiziarie già diffuse⁴⁸ prepotentemente ed in tutta Europa per mezzo di vari *ordines iudicarii*, manuali di procedura il cui intento è di risolvere i più comuni problemi procedurali al fine di fornire uno strumento in grado di offrire spunti su cui dare una certa omogeneità a procedimenti spesso diversi tra processo laico ed ecclesiastico⁴⁹.

Oltre alla indubbia utilità in chiave politica, lo strumento inquisitorio è uno strumento molto più raffinato, avvertito dai pratici come un miglioramento rispetto al procedimento accusatorio. Risponde all'esigenze di reprimere la criminalità diffusasi sull'onda dell'omertà e di limitare la pratica delle vendette private⁵⁰. Si diffonde così in modo enorme, anche contro il giudizio della dottrina che, sulla base del diritto romano, ritiene che il rito accusatorio debba rimanere il rito ordinario e prevalente⁵¹. Sarà proprio la dottrina a cercare di limitare le storture del processo inquisitorio, imponendo un nuovo sistema di prove legali quale freno all'operato dei giudici⁵². Ciò in realtà non impedirà che l'assoluzione al cospetto del giudice inquisitore diventi molto spesso una sorta di chimera, stante la forza dei mezzi istruttori a sua disposizione, primo fra tutti la tortura⁵³. Il modello cui si rifanno le legislazioni di gran parte d'Europa e quello romano-canonico per la repressione ereticale, così come evolutosi da Innocenzo III in poi, fino a divenire il modello processuale ordinario della Chiesa⁵⁴.

⁴⁸ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10.

⁴⁹ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit. I problemi più comuni riguardano l'inizio della lita, la sua conduzione e la valutazione delle prove. Con l'incremento esponenziale del numero di processi nel periodo basso medievale si rende necessaria una formalizzazione sempre più marcata della procedura e dei suoi atti.

⁵⁰ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit., pp. 27-41.

⁵¹ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit., pp. 27-41; E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 3-10. Il Dezza precisa che il diritto romano-giustiniano pur informato a schemi accusatori certo non disconosceva gli istituti giuridici tipicamente inquisitori.

⁵² G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit., pp. 33-39. Accanto al regime della prova legale, la dottrina propose di mitigare le pene scaturenti da procedimenti senza accusatore. In ogni caso il sistema delle prove legali, per quanto preciso e chiaro veniva costantemente aggirato dall'arbitrio dei giudici, specie nella valutazione dei presupposti per la tortura al fine di procurarsi una confessione, prova regina del reato e fondativa della pena. M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit. In quest'ottica il SORRENTINO non esita a dichiarare che "si passava così dalla fiducia riposta nell'arbitrio divino (delle ordalie) a quella riposta nell'arbitrio umano (nella valutazione dei presupposti della tortura)", T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit., pag. 148.

⁵³ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit., pp. 27-41. Contro questa impostazione il Guiraud non esita invece ad affermare l'esatto contrario con parole anche piuttosto risolte e dure: "se (...) si spogliano come abbiamo fatto noi, le sentenze dell'Inquisizione che ci sono rimaste si constata come sia falso pretendere (...) che al cospetto dell'inquisitore ogni indiziato fosse già condannato" Jean Guiraud, *L'inquisizione medioevale*, cit.

⁵⁴ A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, cit., pp. 27-41; E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione:*

Alberto da Gandino è il testimone del passaggio dall'uno all'altro modello processuale e la principale fonte da cui attingere informazioni. Giudice e giurista, coltissimo conoscitore della dottrina sua contemporanea, redige un'opera, il *Tractatus de maleficiis*, che costituisce la perfetta sintesi di quanto conosciuto dalla dottrina e praticato nei processi penali europei sino al XIII secolo⁵⁵. Il *Tractatus* è opera destinata alla pratica⁵⁶ e delinea i tratti salienti del metodo accusatorio ed inquisitorio. Lo stile accusatorio sembra fare la parte del leone: ad esso sono dedicate le prime cinque rubriche⁵⁷, mentre solo le successive tre sono dedicate all'altro modello processuale⁵⁸. In realtà le ultime otto rubriche si dilungano sui concetti di *fama*, *infamia*, *presumptio ed indicium*, precisando che si può procedere d'ufficio *quando crimen est notorium*⁵⁹. Risulta chiaro come la prevalenza del sistema accusatorio, pur sostenuta con forza in dottrina, è più apparente che reale alla luce dell'enorme e sempre crescente numero di casi in cui l'iniziativa d'ufficio è ammessa distinguendo tra i casi per cui si può procedere *ex officio*, *de iure civili* ovvero *de iure canonico*⁶⁰. La dottrina vorrebbe che *in utroque iure* si procedesse *regulariter per accusationem*, tuttavia la realtà della prassi, sulla base della consuetudine è molto più indirizzata verso l'iniziativa *ex officio*⁶¹. L'ordinarietà dell'accusa, che lo stesso Gandino definisce modello

dal diritto comune ai codici moderni, cit., pp. 3-10.; G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit., pp. 33-39; C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit. Il della Veneria afferma: "La regolamentazione definitiva del nuovo processo, che da *inquirere* prese il nome di inquisitorio fu data da Papa Innocenzo III il quale se ne servì con felici risultati (...) mentre gli altri modi di procedere, pur non aboliti, caddero presto in disuso di fronte agli innegabili vantaggi del nuovo sistema".

⁵⁵ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit.

⁵⁶ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 13-20.

⁵⁷ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 13-20. La prima *Quid sit accusatio et quando accusator sit necessarius*; la seconda *Qui possunt accusare et qui non*; la terza *Qui possunt accusari et qui non*; la quarta *Qualiter fiat ipsa accusatio*; la quinta *Qualiter advocati circa accusationem se debeant continere*.

⁵⁸ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 13-20. La prima *Quomodo de maleficiis cognoscatur per denunciationem* (lo stesso Gandino ci informa che il procedimento per denuncia prende origine dalla *denunciatio evangelica*); la seconda *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem* (per lo più nei casi in cui si procede *per denunciationem*); la terza *Quomodo de maleficiis cognoscatur per exceptionem* (procedimento che non è destinato ad imporre una pena, ma a ricusare un teste, un accusatore o respingere una prova o diminuirne il valore legale).

⁵⁹ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 13-20.

⁶⁰ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 13-20.

⁶¹ M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, cit. Il Vallerani non esita a dire che l'opera di Gandino tradisce lo stato di tensione esistente tra giudici e dottori del diritto in questo periodo di passaggio fra modelli processuali e ciò risulta chiaro dalle parole dello stesso autore medievale che afferma che nonostante tutti i limiti i giudici raramente rinunciano a *cognoscere ex officio per inquisitionem*. Anzi precisa il Gandino *hodie de iure civili iudices potestatum de quolibet maleficio cognoscunt per*

regolare in contrapposizione al modello speciale dell'inquisizione, è così posta in un equilibrio precario fra il sostegno della dottrina ed il diverso atteggiamento della realtà giudiziaria, a partire dalle corti ecclesiastiche, precorritrici nello sviluppare i concetti di fama, infamia e notorio in chiave di succedanei all'accusa⁶².

La Chiesa infatti aveva conservato e sviluppato per tutto l'Alto medioevo, da una parte l'indagine, per la tendenziale ripulsa nei confronti del sistema della prova legale di stampo germanico come mezzo di prova⁶³, dall'altra il modello inquisitorio per la necessità di un controllo diretto e immediato dei procedimenti penali utilizzati, da Cluny in poi, principalmente in chiave di igiene ordinamentale interna. Al momento della sfida eretica la Chiesa si ritrovava così in mano uno strumento che le permetteva di reprimere l'eresia senza necessità di accusatori e secondo modalità di ricerca della verità ben più affidabile dell'ancora imperante tradizione della prova legale di stampo barbarico.

L'enorme prova di efficienza dimostrata dai tribunali inquisitoriali canonici diventerà il modello di riferimento per le necessità repressive degli ordinamenti continentali e si diffonderà con vigore, anche per gli evidenti effetti in chiave di controllo territoriale e diminuzione dell'influenza della nobiltà feudale lentamente privata della funzione giurisdizionale a favore delle nascenti monarchie nazionali. Così ben presto l'inclinazione delle corti giudiziarie verso il metodo inquisitorio si tramuterà in legislazione⁶⁴, ma il passaggio dall'uno all'altro modello non sarà né facile, né immediato⁶⁵. Si dovranno affrontare, non solo l'ostilità delle corti feudali refrattarie a cedere porzioni di potere, ma anche della gente comune, legata ai propri riti tradizionali e timorosa di subire un esproprio culturale⁶⁶. Ne è chiaro indice il fatto che, inizialmente e soltanto in assenza di apprezzabili elementi di responsabilità⁶⁷, per procedere tramite

inquisitionem ex officio suo (...) Et ita servant iudices di consuetudine, ut notat dominus guido, et ut vidi communiter observari quamvis sit contra ius civile, in ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit.

⁶² Guglielmo Durante, nel suo *Speculum Iudiciale* aveva, già prima di Gandino, affermato che *Inquisitio differet ab aliis iudiciis quia in ea fama habetur loco accusatoris*, in GUGLIELMO DURANTE, *Speculum Iudiciale*, Venezia, 1602.

⁶³ La crescente sfiducia nei riti ordalici e nei duelli quali mezzi probatori spinge con forza ad affidarsi all'indagine, la quale appare ben più razionale ed efficace strumento di ricerca della verità. Questo percorso, mentre in Inghilterra non comporterà l'abbandono del rito accusatorio, anzi graniticamente consolidato nella *Magna Charta*, sul continente invece porterà a questa soluzione di continuità.

⁶⁴ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 20-23.

⁶⁵ G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit. La Alessi ricorda che in ogni caso il modello accusatorio non verrà mai totalmente soppiantato ed anzi sarà conservato con cura dall'opera della dottrina

⁶⁶ T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit.; ma anche G. ALESSI, *Il Processo penale*, cit., 60-64. Qui l'autrice ricorda lo scandalo che creava un giudizio senza accusa.

⁶⁷ T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. In realtà alla luce della disciplina del notorio e

inchiesta è necessario l'assenso dell'incolpato, assenso che raramente viene prestato⁶⁸, salvo il ricorso all'*apprise*⁶⁹. Nonostante tutto il XIII secolo segnerà il momento di svolta della relazione tra accusa ed inquisizione, con l'incontrastata e secolare prevalenza del secondo modello⁷⁰.

SI PUO' PARLARE DI INQUISIZIONE MEDIEVALE?

Avendo già precisato che il termine "inquisizione" individua prima un modello processuale e soltanto successivamente e nell'uso corrente andrà ad identificarsi con i tribunali per la dottrina della fede della cattolicità, bisogna ora precisarsi che la storia ha conosciuto diversi tribunali inquisitoriali della Chiesa dalle finalità difformi, tradizionalmente identificati nell'Inquisizione medievale, l'Inquisizione spagnola e l'Inquisizione romana. Il più naturale approccio è quello di accostarsi al problema della distinzione tramite scansioni tipo-cronologiche⁷¹, ma se è vero che le inquisizioni moderne, spagnola e romana, costituiscono istituzioni unitarie non è altrettanto facile asserire lo stesso per l'Inquisizione medievale. La locuzione "Inquisizione medievale"⁷² riguarda un arco di tempo ed un'area geografica troppo vasti per non prestare il fianco a varie contestazioni che non esitano a ridurre il termine ad una mera definizione convenzionale atta a racchiudere esperienze che, pur omogenee, non sono idonee ad essere ricondotte ad un modello unico, monolitico e granitico.

del sospetto è ben raro che l'autorità pubblica non abbia sufficienti indizi per procedere autonomamente ad indagine indipendentemente dalla volontà dell'inquisito.

⁶⁸ T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. L'autore ricorda che in caso di consenso ed esito dell'indagine sfavorevole all'inquisito si procedeva a pena capitale.

⁶⁹ T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit. Incarcerazione al fine di estorcere il consenso all'inchiesta dalle varianti più o meno crudeli. Tale strumento non è che "il punto di partenza, la sorgente, di una rivoluzione completa della procedura criminale (...) in funzione di una repressione generalizzata alla quale l'individuo non potrà mai più opporre il suo diritto".

⁷⁰ E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, cit., pp. 23-27. Gli elementi formali dell'accusa vengono progressivamente ad affievolirsi e svuotarsi di valore: i libelli non vengono più presentati, non si procede più ad *inscriptio*, perde di rilevanza la contrapposizione tra *crimina privata e publica* e così l'accusa viene progressivamente a confondersi con la querela.

⁷¹ I. DA MILANO, *Eresie medievali. Scritti minori*, Rimini, 1983. "Si impongono quindi le grandi divisioni cronologiche che separano e contraddistinguono l'inquisizione medievale che s'esercitò contro l'eresia e le superstizioni ereticali dei secoli XIII e XIV, dall'inquisizione spagnola diretta contro gli pseudo convertiti (...), dal Sant'Ufficio Romano (...) contro il protestantesimo"

⁷² Riporto di seguito le parole del Paolini "Non è ancora sufficientemente acquisito tra gli storici dell'inquisizione che un modello unico, unitario ed universale, o come qualcuno l'ha chiamato monolitico, non è mai esistito nel Medioevo" in L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo,

Parafrasando il Merlo prima dell'Inquisizione esiste un "contesto repressivo"⁷³, in cui l'eretico è perseguitato secondo modalità sostanzialmente prive di un unico filo conduttore. Solo nel tardo XII secolo la Chiesa, lentamente, cercherà di organizzare razionalmente gli strumenti repressivi, ma secondo direttrici incoerenti e molteplici. Da una parte già dal concilio di Verona del 1184 si cerca di rafforzare

Città del Vaticano, 2003. Paolini, salvo alcune prese di distanza di cui diamo conto a cfr. nota 70, in sostanza conferma l'impostazione del Kieckhefer secondo il quale "The issue is not whether there was a monolithic medieval institution called the Inquisition; clearly there was not" e del Guyot-Jeannin secondo cui "L'inquisizione medievale ebbe carattere plurale", rispettivamente in R. KIECKHEFER, *The office of inquisition and medieval heresy: the transition from personal to institutional jurisdiction*, in *Journal of ecclesiastical history*, 46, 1995 ; O. GUYOT-JEANNIN, *Inquisizione (Medioevo)* in *Dizionario storico del papato*, direttore Ph. Levillain, 1998. Molto più deciso l'Arnold il quale afferma "ogni tentativo di comprendere l'Inquisizione medievale deve partire dal riconoscimento del fatto che si sta discutendo di un metodo legale (...) di una inquisizione piuttosto che dell'Inquisizione. Nell'età medievale non è mai esistita un'istituzione o un tribunale simile a quelli impiantati più tardi in Spagna ed Italia, in J.H. ARNOLD, voce *Inquisizione medievale*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010. E' tuttavia ancora diffusissima opinione che il medioevo, esattamente come nell'età moderna, sia caratterizzato da un'istituzione, con unitari caratteri salienti. Fra i molti autori che la pensano in questo modo vedi: J. GUIRAUD, *L'inquisizione medioevale*, Milano, 1933 nonostante poi aggiusti il tiro ricordando che "L'inquisizione fu un'istituzione umana e come tutto ciò che è umano ha subito un'evoluzione. L'errore (...) è di credere che (...) si possa formulare su di essa un giudizio d'insieme positivo e negativo"; M. D'ALTARI, *Inquisizione francescana nell'Italia del Duecento, con il testo del "Liber inquisitionis" di Orvieto trascritto da Egidio Bonanno*, Roma, 1996; F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit.; G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale: tra ideologia e metodologia*, in *Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, a cura di Andrea del Col e Giovanna Paolin, Pordenone, 2000. Non mancano opinioni più complesse come ad esempio quella del Merlo che afferma: "Innanzitutto bisogna chiedersi se sia legittimo parlare di Inquisizione Medioevale (...) perché se si assume una prospettiva che privilegia gli esiti di una iniziativa pontificia, non si dà il senso del lento e faticoso strutturarsi dell'ufficio *inquisitionis haereticarum pravitatis* cristallizzando fenomeni e vicende assai complessi e mossi. La domanda rinvia alla questione di una specificità medievale dell'inquisizione, questione aggirabile asserendo che tale istituzione nei suoi fondamenti ideologici e giuridici, quali si fissano nel XIV secolo, costituiscono la base sulla quale sarà costruita l'inquisizione in età moderna", in G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, 2003; e già prima del Merlo, il Reviglio dalla Veneria aveva asserito che: "ad assolvere questo compito (la persecuzione degli eretici che esercitavano i loro culti in segreto) fu chiamata l'inquisizione medievale, istituzione non sistematicamente concepita e sviluppata, ma prodotto di una lunga evoluzione", in C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit.; ed anche il Lea per cui "L'organizzazione graduale dell'inquisizione fu semplicemente il risultato del lavoro di evoluzione che scaturiva dal cozzo delle forze sociali" H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

⁷³ G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, cit. "Prima degli inquisitori esisterebbe un contesto repressivo, nel solco della visione del medioevo come età modellata sopra una concezione del mondo profondamente unitaria e, per così dire compatta, da cui consegue la conclusione che in un sistema simile è logica e inevitabile l'intolleranza religiosa: in un mondo tanto unitario

la giurisdizione episcopale imponendo ai vescovi un'attiva opera di repressione, dall'altra, quasi contemporaneamente, si comincia a sperimentare un modello indipendente dalle gerarchie territoriali, fondato sulle figure di legati pontifici investiti direttamente della *plenitudo potestatis* del Papa e volto a coadiuvare e sopperire alle mancanze dell'opera repressiva dei prelati locali. I due strumenti sono accumulati perché entrambi inquisitori, fondati sui sistemi di indagine, ossia sulla ricerca del reo e convivranno sovrapponendosi e scontrandosi con alterne vicende, almeno fino al concilio tridentino. Già si comprende come sotto la locuzione "Inquisizione medievale" siano racchiusi due distinti modelli esercitati da chierici di distinti ordini, ma anche se volessimo concentrarci su quella che potremmo definire "Inquisizione pontificia", perché diretta emanazione della *plenitudo potestatis* del pontefice, noteremmo immediatamente un caleidoscopio di sfaccettature. Almeno fino al pontificato di Innocenzo IV⁷⁴ ed alla sua decretale *Ad Extirpandam* più che di Inquisizione pontificia si può parlare di inquisitori pontifici⁷⁵, ed in ogni caso il modello innocenziano farà fatica a varcare le alpi ed affermarsi nelle varie regioni d'Europa comportando un'inesorabile particolarizzazione delle esperienze inquisitoriali su base territoriale.

In quest'ottica l'*inquisitio haereticae pravitatis* può essere ricondotto ad un *unicum* solo tenendo conto delle diversità operative tra le varie aree in cui viene esercitato l'*officium*, il diverso rapporto con le istituzioni laiche, con i collaboratori, i notai i famigli e le diversità procedurali, dovendo quindi aver chiaro che si deve guardare ad un medioevo di inquisitori o di inquisizioni piuttosto che dell'Inquisizione. Non solo: anche tralasciando l'indubbia rilevanza dell'inquisizione episcopale ed anche

non vi sarebbe spazio per idee alternative o dissenzienti e quindi l'inquisizione sarebbe l'istituzione più tipica dell'intolleranza medievale".

⁷⁴ Lo stesso Mariano D'Alatri, che più fortemente asserisce l'esistenza nel medioevo di un Inquisizione come istituzione unitaria, non osa far risalire la sua costituzione più in su del 1252, anno della celeberrima decretale *Ad Extirpandam*, le cui prime avvisaglie possono comunque ricercarsi nell'opera del suo predecessore Gregorio IX. Il Lea ricorda che già nel 1233 con l'affidamento ai domenicani dell'*officium inquisitorio* si potrebbe asserire che venga a costituirsi una istituzione dal nome di Inquisizione da organizzarsi in tutta Europa, d'altro canto lo stesso Lea afferma che fino al 1252 mancheranno l'insieme delle norme amministrative, d'organizzazione e sul mantenimento degli inquisitori idonee a garantire l'effettivo ed autonomo funzionamento del tribunale.

⁷⁵ G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, cit. "Dapprima agiscono inquisitori in carne ed ossa, non agisce un'istituzione di nome Inquisizione. (...) Prima dell'inquisizione esistono inquisitori delegati dal papato alla repressione giudiziaria dell'eretica pravità, il cui operare sarà via via definito sul piano giuridico, organizzativo e burocratico"; sulla stessa linea il Paolini che afferma che "La decretale *Ad Extirpandam* chiude la fase sperimentale (...) dell'affidamento personale" in L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit. Il Lea racchiude l'esperienza dei legati pontifici sotto la locuzione Inquisizione legatizia, in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

a voler ammettere una omogeneità granitica tra le varie ed indubbiamente difformi esperienze territoriali dell'*inquisitio pontificia*, rimarrebbe comunque da chiedersi se l'uomo medievale avvertisse nell'*inquisitio* un affettivo tribunale, un'istituzione pubblica, ovvero cogliesse la mera funzione⁷⁶. Essendo quasi assodato in dottrina che nell'Europa del medioevo possiamo sicuramente trovare vari modelli inquisitoriali a seconda delle aree geografiche, tanto da far propendere verso l'uso del plurale "inquisizioni medievali" piuttosto che verso il singolare, ci si domanda ancora con forza se gli inquisitori, anche di un'unica e determinata regione, fossero o meno interconnessi, potremmo dire burocratizzati, in un'unica istituzione di diritto canonico, ovvero esercitassero tutti in modo autonomo il loro *officium*⁷⁷, come ogni altro *officium* affidato ad un chierico. Il Kieckhefer afferma che tendenzialmente le prove dell'esistenza di un'istituzione effettiva, un *universitas quae non moritur*, vanno ricercate principalmente in un omogenea legislazione, nella continuità dell'ufficio, nella gerarchizzazione, e nella tenuta di registri degli atti⁷⁸. L'autore ammette la tendenziale presenza di tutti questi elementi almeno dalla metà XIII secolo in avanti fino all'estirpazione quasi totale dei principali fenomeni ereticali, ma ne pone in dubbio il significato tramite una contestazione nel merito che lo spinge al punto di affermare che "inquisitorial work in medieval world was delegated to inquisitors as individuals, rather than a members of a collectivity" ed ad ammettere al massimo i segni dell'embrione di un'istituzione piuttosto che quelli di una struttura già formata⁷⁹. In quest'ottica si potrebbe affermare che, mancando un'istituzione

⁷⁶ R. KIECKHEFER, *The office of inquisition*, cit., pp. 36-40. L'autore cita una distinzione tratta da un'opera del Peters secondo il quale sarebbe necessario distinguere tre diversi concetti sottesi al vocabolo inquisizione: inquisizione come funzione ("referring to the inquisitorial function of individual inquisitors"), Inquisizione con specifico riferimento ad un tribunale di una determinata area geografica ("referring to a specific institution such as the Venetian inquisition") ed l'Inquisizione come entità mitica ("referring to the mythical entity of polemical literature") in E. PETERS, *Inquisition*, New York, 1988

⁷⁷ R. KIECKHEFER, *The office of inquisition*, cit., pp. 36-40.

⁷⁸ R. KIECKHEFER, *The office of inquisition*, cit., pp. 40-47.

⁷⁹ Riporto le principali contestazioni del Kieckhefer. Appurato che, almeno fino ad Innocenzo iv, è molto difficile parlare di un'istituzione mancando un'efficace ed omogenea legislazione, Kieckhefer non esita ad affermare che l'opera di Innocenzo iv rimarrà per lo più un progetto astratto consolidatosi solo molto tardi. A detta dell'autore anche l'ininterrotta serie di inquisitori non può segnalare l'esistenza di un'istituzione in quanto i soggetti investiti dell'*officium* sono nominati dal Papa o da soggetti da questo delegati, senza nessuna cura per l'attribuzione di determinate diocesi, strutture e personale, apparendo così più agenti papali che ministri di una Inquisizione. Circa i rapporti di subordinazione gli inquisitori non sono assolutamente in rapporto gerarchico ed anzi non sono sottoposti praticamente a nessun controllo ed autorità (mentre si strutturano gerarchicamente i loro funzionari), fatta eccezione per quella del Papa, e spesso, secondo il proprio zelo, valicano i confini dei propri mandati senza alcuna possibilità di effettivo controllo. Circa la tenuta degli archivi, essa è demandata alla cura dell'inquisitore che, se nella pratica è spesso molto diligente, di fatto non solo non è ricondotta a particolari criteri, ma anzi non è affatto obbligatoria. Le contestazioni dell'autore cadono anche sull'uso lessicale del termine *inquisitio*, a parer

giudiziaria di riferimento, gli inquisitori esercitano le proprie funzioni allo stesso modo in cui esercitano gli altri uffici sacramentali dalla predicazione alla celebrazione dei sacramenti. L'ufficio inquisitorio sarebbe così non dissimile dall'ufficio della predicazione, la celebrazione del processo affine a quella della messa, l'imposizione della pena a quella della penitenza⁸⁰. Nel catalogo dei sette opere di misericordia si potrebbe così aggiungere l'ottava e più importante: la conversione dell'eretico per mezzo della sacra inquisizione⁸¹, ma affermazioni del genere attendono ancora d'essere suffragate da evidenze inoppugnabili. Allo stato delle conoscenze, il maggior contributo offerto alla storiografia dalla critica del Kieckhefer consiste nella revocazione in dubbio di quanto assodato in dottrina, nell'aprire nuovi spazi di ricerca ed imporre maggiore efficacia nelle argomentazioni a favore dell'istituzionalizzazione dell'*officium haereticarum pravitatis*.

Indubbiamente la "Inquisizione medievale" è il banco di prova ed il prototipo cui si ispireranno le inquisizioni moderne, la cui natura di istituzioni pubbliche, di tribunali fortemente burocratizzati ed inseriti nella struttura statale, non può essere contestata⁸² ed altrettanto indubbiamente non solo la strutturazione dell'*officium inquisitionis* nel medioevo è il frutto di un percorso molto lungo e lento che affonda le sue radici nel passato patristico della Chiesa⁸³, ma si è anche ramificato in modo così complesso su base territoriale, dall'Aragona all'Italia passando per la Impero germanico e la Provenza, che è estremamente difficile procedere ad affermazioni certe ed omnicomprensive di un'attività sviluppatasi lungo l'arco di due secoli in vaste aree geografiche lontane, scarsamente omogenee e collegate. Se si vuole parlare di Inquisizione medievale lo si può fare avendo ben chiaro che il termine è per lo più un contenitore convenzionale atto a racchiudere le varie inquisizioni medievali romano-canoniche tutte

suo utilizzato con significato affine ad *officium* che nel latino medievale rispetto a quello classico, indicherebbe piuttosto la funzione, che un impersonale Inquisizione quale ente sopraindividuale. Egli afferma molto chiaramente che "*In some cases officium was used interchangeably with negotium or even explicitly equated with it, as in inquisitionis negotium seu officium*".

R. KIECKHEFER, *The office of inquisition*, cit., pp. 40-63. Contro l'impostazione dell'autore anglosassone vedi L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit., pp. 109-113. L'autore italiano però fa riferimento a fonti già molto tarde, della fase finale dell'*inquisitio haereticarum pravitatis* (che sarà poi modello delle inquisizioni moderne), lasciando impregiudicato il discorso per il periodo precedente.

⁸⁰ Si aggiunge che una visione in cui l'inquisizione medievale non diviene mai una istituzione canonica organizzata e repressiva pone in crisi anche tutte quelle teorie del complotto ierocratico per imporre la superiorità della Chiesa all'Europa medievale tipiche di molta dottrina storicistica fra cui solo per citare i più importanti G. MICCOLI, *La storia religiosa, in Storia d'Italia*, II: *dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, Torino, 1974, ma anche G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, cit.

⁸¹ G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna, 2008.

⁸² L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.

⁸³ L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.; ma anche G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, cit. e lo stesso R. KIECKHEFER, *The office of inquisition*, cit.

accumunate dalla finalità persecutoria dell'eretica pravit , per quanto questo termine sar  dilato e stiracchiato oltre i suoi confini originali per ricomprendere tutti i casi di disobbedienza alla curia⁸⁴. Se poi tale contenitore abbia anche caratteristiche idonee anche a fornire un sostrato istituzionale

⁸⁴ G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, cit. "Tra il terzo concilio lateranense e la met  degli anni Trenta del Duecento (...) si definiscono i limiti fra obbedienza (ortodossia) e disobbedienza (eresia) alle gerarchie ecclesiastiche; si trasforma il dissenso religioso in crimine di natura politica." Idem, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, cit. "L'enunciazione di Gregorio VII nel *Dictatus Papae* del 1075 secondo cui *Catholicus non habeatur qui romanae ecclesiae non concordat*, si consolida e si cristallizza in quanto criterio teologico e, nel contempo, giuridico per definire l'ortodossia (...). La coercizione all'ortodossia(...)   un esito inevitabile per una chiesa che si   strutturata come monarchia pontificia"; ed Ibidem. "La dimensione politica piaccia o non piaccia   intrinseca al grande impegno antieretico degli inizi del XIII secolo. (...) in ultima analisi, eretico viene ad essere chi viola le regole del sistema, di cui la chiesa romana pretende di essere la massima istituzione regolatrice (...) nella consapevolezza dell'ineludibile compito di dover difendere un bene assoluto, di mantenere vivo e incorrotto un contesto socio-politico che si vuole prima di tutto come un contesto soteriologico" Il Merlo (insieme al Miccoli e alla Brambilla)   il pi  agguerrito sostenitore dell'idea che l'intero fenomeno inquisitoriale medioevale debba essere inserito totalmente nella prospettiva di una politica di potenza del Papato. Possiamo trovare il manifesto del suo pensiero in uno dei suoi pi  recenti libri racchiuso in queste parole: "Un acquisizione per ora indiscutibile riguarda il fatto che gli inquisitori dell'eretica pravit  delegati dalla sede apostolica e l'ufficio inquisitoriale non nacquero in funzione dell'esistenza degli eretici, per redimere e reprimere i quali esisteva gi  l'inquisizione vescovile e gi  esistevano sufficienti mezzi e procedure. Inquisitori e Inquisizione (...) furono connaturati e organici al grande e verticistico corpo ecclesiastico cattolico romano, il cui vertice pretendeva di dominare il mondo" in G.G. MERLO, *Inquisitori ed Inquisizione del Medioevo*, Bologna, 2008. A mio parere prospettive di questo genere, seppur molto coerenti con la fase finale della repressione ereticale, quando eretico diviene ogni ghibellino e quindi ogni nemico politico, si chiami Federico II o Ezzelino da Romano, tuttavia non farebbero che svuotare di significato la rilevanza del fenomeno ereticale nel medioevo riducendolo a mero pretesto di una cosciente politica accentratrice da parte del Papato. Dal mio punto di vista un processo sviluppatosi nell'arco di due secoli sotto l'egida di pi  di trenta papi ascesi al solio di Pietro anche nella cattivit  avignonese, se fosse davvero il frutto di una scelta operativa, coerente e cosciente dei fini perseguibili tramite i mezzi utilizzati, sarebbe l'esempio massimo di una politica straordinariamente lucida. Meglio a parer nostro la pi  diplomatica impostazione del Paolini il quale invece afferma che "difficilmente si potr  smentire il programma di egemonia politica del Papato nel Duecento e nei primi decenni del Trecento, confermato da frequenti manifestazioni di potenza anche militare (...) Ma non si dovranno considerare (...) reintegrazione (...) e l'azione di repressione come due modi d'essere orientati all'esclusiva ricerca del consenso. Quasi a voler vedere (...) una prevalente direttiva propagandistica", in L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione*, cit., pp. 399-405. Anzi persino uno storico come il Lea, non molto incline alla moderazione nei giudizi nei confronti della Chiesa cattolica ci tiene a precisare che "  certo che gli ordini mendicanti tributavano una devozione illimitata per la Santa Sede e facevano si che l'Inquisizione divenisse uno strumento potentissimo per diffondere l'influenza della Chiesa di Roma e distruggere quel rimasuglio di indipendenza delle chiese locali, ma se quest'ordine di considerazioni influi parecchio in seguito allo sviluppo della loro azione, non   probabile che abbia ispirato l'istituzione nei suoi inizi", in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

comune a tutto il suo contenuto non è oggetto della nostra ricerca, ma offre lo spunto per chiedersi fino a che punto l'inquisitore medievale avvertisse il suo essere sospeso tra il mondo del processo canonico e quello della predicazione e dei sacramenti. Lo Zanella non esita ad affermare che nel XIV secolo l'istituzione inquisitoriale comincia ad abbandonare le sue finalità di recupero dell'eretico accentuando quelle repressive, formalizzando in modo sempre più rigoroso i propri libelli e sentenze e accentuando gli elementi giuridici della propria attività⁸⁵. Per lo Zanella questa è l'inevitabile china di uno strumento al servizio della *pontificia potestas*, ma potrebbe ben essere anche lo sfogo della necessità degli inquisitori di distinguere i propri *munera* ed i propri *officia* secondo criteri formali ed oggettivi. In definitiva il basso medioevo è indubbiamente epoca di inquisizioni ed inquisitori e se forse non è possibile parlare di un'istituzione chiamata Inquisizione medievale, senza dubbio è il medioevo che vede nascere la figura professionale dell'inquisitore e la vera continuità nella loro opera va cercata certo nell'organizzazione e nelle procedure, ma nel loro continuo lavoro intellettuale, nella redazione di manuali e *summae*, volto a dare coerenza al proprio operato fino a gettare le basi su cui saranno edificate le vere istituzioni inquisitoriali dell'era moderna⁸⁶.

INQUISIZIONE VESCOVILE

Con l'affermazione dell'episcopato monarchico, le funzioni giudiziarie e penitenziali, prima attribuite alla comunità riunita, si coagulano intorno alla figura del vescovo nella sua *audientia episcopalis*⁸⁷. In breve il vescovo diviene un funzionario imperiale con anche una serie di poteri giurisdizionali, anche di natura penale capitale⁸⁸. Nonostante la caduta dell'Impero, a seconda delle aree geografiche e delle diocesi, il vescovo rimarrà autorità di vertice, o come unica vestigia di potere pubblico, o come massimo consigliere della nuova aristocrazia barbarica.

Con l'avvento al potere di Carlo Magno, si istituisce la giurisdizione itinerante dei *missi dominici*⁸⁹ e si impone ai vescovi di visitare ciclicamente le proprie diocesi al fine di esercitare funzioni

⁸⁵ G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale*, cit., pp. 29-31.

⁸⁶ J.H. ARNOLD, voce *Inquisizione medievale*, cit.; Ma anche F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit. "Le tre differenti inquisizioni-medievale, spagnola e romana- non vanno confuse: al tempo stesso, però, non si può negare che tra di esse esista un'articolata continuità. Proprio nella procedura, quindi nella tradizione manualistica, l'identità inquisitoriale si mostra con evidenza attraverso le varie fasi della lunga vita dell'istituzione"

⁸⁷ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, 2000.

⁸⁸ E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit.

⁸⁹ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale*, cit. L'autore afferma che è l'istituzione dei *missi dominici* ad ispirarsi alla pratica dei vescovi di recarsi in visita nelle proprie diocesi per fare giustizia e vigilare sui peccati, mentre l'Alessi ed il Lea sono di avviso esattamente opposto.

giurisdizionali e penitenziali in special modo per la repressione del peccato e di tutti i delitti detestati da Dio⁹⁰. Con la scomparsa dell'Imperatore ed il progressivo indebolirsi dei suoi successori, pur rimanendo, ed in taluni casi ampliandosi, le funzioni giurisdizionali dei vescovi⁹¹, si perde qualsiasi forma di controllo regio ed i Vescovi cominciano a celebrare nelle proprie giurisdizioni, secondo il diritto canonico, anche processi criminali⁹².

Nel periodo dell'avvento dell'eresia la figura del vescovo giudice non è quindi una novità nel panorama europeo⁹³, diffondendosi dal secolo x in avanti per il disordinato ritirarsi del potere pubblico dalle funzioni giudiziarie, fiscali ed ordine pubblico⁹⁴, ed anzi dal XII secolo, con lo studio del diritto romano, "la giurisdizione ecclesiastica si eleva ad una grande altezza al di sopra delle barbarie del diritto feudale e del diritto consuetudinario"⁹⁵. L'azione penale presso le corti canoniche è gestita secondo i criteri della legislazione civile: ossia tramite accusa, denuncia e ricerca, ossia inquisizione, inoltre abbiamo già ricordato che la Chiesa mantiene ben vivo un efficiente sistema d'inchiesta fondato sui *testes synodales*⁹⁶. Al momento del riaffacciarsi della piaga eretica in Europa, i vescovi sono quindi giudici riconosciuti da tutti in materia di fede ed in alcune regioni dell'Impero, specie in Germania ed Italia, costituiscono di fatto l'unica o comunque la massima autorità giurisdizionale. Risulta così evidente come la Chiesa possieda già un'organizzazione e degli strumenti adatti alla ricerca ed alla punizione dell'eretico ed è proprio a questa organizzazione che Papa e Imperatore al Concilio di Verona del 1184, tramite la decretale *Ad Abolendam*, affideranno la responsabilità di ricercare (*inquirere*) gli eretici tramite inchieste nelle proprie Diocesi⁹⁷. Le disposizioni non hanno nulla di innovativo richiamando semplicemente gli alti prelati ai loro compiti pastorali all'interno delle diocesi, non da ultimo la ricerca attiva dell'eretico,

⁹⁰ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

⁹¹ R. BORDONE, *Vescovi giudici e critici della giustizia*, cit. L'autore cita il caso del Vescovo di Trieste che si vedrà implementate le proprie funzioni giurisdizionali, su chierici e laici, a discapito della giurisdizione secolare. Questa scelta dell'Imperatore Ottone nel x secolo è dovuta, dice l'autore, ai contrasti tra funzionarie imperiali e conti da una parte e vescovi dall'altra, con il rifiuto di questi ultimi di sottoporsi al giudizio dei primi. La soluzione dell'Imperatore è così quella di porre i vescovi delle aree più interessate dai contrasti al di sopra delle giurisdizioni secolari. Lo dice lo stesso Imperatore Ottone di essere ricorso a tale provvedimento *per mala omnia quae acciderint saepe inter comites ipsius comitatus et episcopos eiusdem ecclesiae, ut penitus praeterita lis et schisma evelletur*.

⁹² H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

⁹³ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.; ma anche R. BORDONE, *Vescovi giudici e critici della giustizia*, cit.

⁹⁴ G. TABACCO, *Regno Impero e aristocrazie nell'Italia postcarolingia* in *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo x*, Spoleto, 1991.

⁹⁵ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

⁹⁶ Cfr. capitolo v Paragrafo I.

⁹⁷ F. CARDINI, *Introduzione a Manuale dell'inquisitore* di Bernard Gui, Milano, 1998.

ed il potere temporale a mettersi al servizio dei vescovi nel compito di tutelare la fede⁹⁸, *vigor ecclesiasticus et imperialis fortitudinis potentia* unite per contrastare la comune minaccia ereticale⁹⁹. Ai vescovi è quindi semplicemente richiesto di compiere le proprie visite pastorali almeno due volte all'anno, raccogliere le *denunciationes* dei *testes synodiales*, ovvero non trascurare il *notorius* e prestare orecchio alla voce pubblica ed all'eventuale *infamatio* dalla quale far partire un'accurata *inquisitio famae* sulle cui risultanze positive poteva attivare il processo *ex officio*, a prescindere dalla *denunciatio* e dall'*accusatio*¹⁰⁰.

All'inquisito sono comunicati i *capitula inquisitionis* ed è chiamato ad essere interrogato. Laddove questi non confessi sono chiamati i testimoni per essere interrogati. Le risultanze devono essere poi trasmesse per iscritto all'inquisito la cui presenza all'escussione orale non è ammessa per tutelare la sicurezza dei testimoni a carico¹⁰¹. A questo punto, egli può chiedere che siano sentiti dei testimoni a favore, indicare una lista di nemici giurati e in queste attività può essere coadiuvato da un avvocato o *iuris peritus*. Sulla base di quanto raccolto l'ordinario è chiamato ad emettere sentenza, ma laddove le risultanze istruttorie non facciano apparire certa la colpevolezza del reo questi può liberarsi tramite *purgatio canonica*, ossia il giuramento di un certo numero di soggetti di buona fama circa l'estraneità dell'inquisito rispetto ai fatti addebitatigli¹⁰².

I vescovi si dimostreranno inadeguati al mandato ricevuto, così come si erano dimostrati inerti di fronte al dilagare dell'eresia prima della promulgazione della decretale luciana¹⁰³. Oltre all'inerzia ed al rischio di connivenza stante lo stretto contatto con la gente della diocesi¹⁰⁴, la giurisdizione vescovile è costretta nei vincoli territoriali delle diocesi ed è spesso impotente di fronte alle immunità di certi monasteri ed abbazie sottoposte all'unica giurisdizione dell'abate e di nessun altro¹⁰⁵.

⁹⁸ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale*, cit.

⁹⁹ G.G. MERLO, voce *Ad abolendam*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.

¹⁰⁰ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale*, cit.

¹⁰¹ J.H. ARNOLD, voce *Inquisizione medievale*, cit.

¹⁰² H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

¹⁰³ L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione*, cit. "L'Inquisizione vescovile era più tollerante e perciò ritenuta dai papi meno efficace, tanto che non subì quasi mai un'opposizione violenta dai sostenitori degli eretici o dalle autorità locali". Il Lea invece, certo non un sostenitore dell'Inquisizione medievale afferma senza giri di parole "Questo sforzo (di Lucio III) fallì completamente per l'inerzia della gerarchia di fronte all'eresia", o con più enfasi "le armi arrugginivano nelle mani dei vescovi, mentre gli eretici crescevano continuamente e si moltiplicavano", in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

¹⁰⁴ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit., pp. 34-46-

¹⁰⁵ E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, 2006. A detta del Lea, Lucio III con la sua *Ad abolendam* avrebbe cercato di eliminare ogni limite connesso alle immunità di monasteri ed abbazie, in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

Ciò spingerà inevitabilmente i successori di Lucio a trovare delle soluzioni più efficaci contro la piaga ereticale, dando avvio alla pratica dell'investitura papale che dall'Inquisizione legatizia porterà a quella pontificia¹⁰⁶. La giurisdizione vescovile non verrà mai soppressa ed anzi porterà a feroci lotte di potere tra alti prelati e ordini mendicanti per l'esercizio del *officium inquisitionis* di cui daremo conto in seguito. Alcuni vescovi continueranno ad esercitare le proprie funzioni, dando luogo ad inchieste insieme agli inquisitori od a prescindere da essi, ma l'adeguatezza dell'opera episcopale non sarà mai più che la pallida ombra dell'efficacia dell'inquisizione pontificia, essendo sempre e solo legata alla solerzia del vescovo¹⁰⁷.

INQUISIZIONE LEGATIZIA

Contestualmente all'estensione della preminenza giurisdizionale della sede pontificia dall'età gregoriana in poi, si comincia sempre più a diffondere la pratica di investire taluni soggetti della *plenitudo potestatis* del Papa onde far loro esercitare l'autorità della Santa sede anche nella regioni più remote della Cristianità.¹⁰⁸

Sin dall'inizio della questione albigese la Santa sede provvede alla nomina di numerosi legati, tra cui personaggi di indubbio spessore come San Bernardo e San Domenico. Il loro compito è inizialmente quello della predicazione in contrapposizione alla predicazione ereticale, ma con l'affievolimento della fiducia nella *persuasio* ed il trapasso progressivo verso la *coercitio* in breve saranno investiti di attivi ruoli di indagine e giudizio. Proprio la morte di uno di questi legati, Pietro di Castelnuovo, per mano di un famiglio di Raimondo VI di Tolosa costituirà il *casus belli* della crociata albigese¹⁰⁹.

Almeno fino al 1231¹¹⁰, momento dell'affidamento agli ordini mendicanti dell'ufficio inquisitoriale, numerosi legati pontifici con ruoli inquisitoriali si succedono in varie aree d'Europa, essendo vescovi, affiancandoli o sostituendosi ad essi, potendo far leva sulla propria diretta investitura nominale da parte

¹⁰⁶ H.C. LEA, Storia dell'Inquisizione, cit. Il Merlo invece come di consueto non esita ad affermare che l'affidamento dell'*officium* ad agenti pontifici è l'inevitabile conseguenza dello strutturarsi del Papato come monarchia assoluta, in G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, cit.

¹⁰⁷ H.C. LEA, Storia dell'Inquisizione, cit. La testimonianza dell'opera del Fournier, vescovo di Pamiers e futuro Papa Benedetto XII, indica con chiarezza come in presenza di un Vescovo dalla forte personalità fosse il frate mendicante a mettersi al servizio dell'episcopo e non viceversa. Sul punto vedi l'introduzione all'opera del Le Roy Ladurie in E. LE ROY LADURIE, *Storia di un paese: Montaillou*, Milano, 1977.

¹⁰⁸ H.C. LEA, Storia dell'Inquisizione, cit.

¹⁰⁹ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit.

¹¹⁰ Anche se a detta del Paolini per vedere la fine effettiva dell'affidamento personale dell'*officium* bisognerà attendere la *Ad extirpandam*. cfr. nota 74. Il Cardini dà per scontato invece che sin dalla bolla *Ille humani generis* del 1232 si abbia la fine dell'affidamento personale e l'inizio dell'Inquisizione pontificia. F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit.

del Papa stesso e quindi non incontrando i normali limiti giurisdizionali dei vescovi.

La pur breve pratica dell'inquisizione legatizia fornirà il banco di prova su cui si installerà l'inquisizione pontificia fondata sugli ordini mendicanti, dipendenti direttamente dalla Santa sede e dal Pontefice in persona¹¹¹.

INQUISIZIONE PONTIFICIA E ORDINI MENDICANTI

Origine ed evoluzione

Indubbio stimolo alla svolta della repressione ereticale ed alla sua più coerente organizzazione è sicuramente la fondazione degli ordini mendicanti domenicano e francescano, per loro natura sottratti alle tentazioni mondane grazie ai loro voti, non invisi ai potenti locali il cui appoggio è necessario all'esecuzione delle sentenze e soprattutto forniti dell'educazione, la preparazione e la solerzia che ai tribunali vescovili manca ai fini di un'efficace repressione ereticale¹¹². La necessità di un tribunale speciale per la repressione dell'eretica pravità si fa sempre più assillante. Da una parte si vuol evitare che il potere temporale si appropri della dimensione spirituale in chiave di meri scopi politici, esattamente al modo di Federico II in Sicilia contro i propri dissidenti o più tardi di Filippo il Bello in Francia prima contro lo stesso Papa poi contro l'Ordine templare¹¹³, ovvero che il popolo si faccia giustizia da solo secondo l'esperienza di Golsar, Orleans e Monforte, senza processo e scavalcando il controllo della Chiesa. Dall'altro lato è sempre più evidente l'inerzia, l'incapacità ed il disinteresse dei tribunali episcopali, inidonei, salvo rari casi, ai compiti persuasivi e repressivi di cui sono stati investiti dalle origini, a cui sono stati rinnovati ad opera di Lucio III e dei suoi successori senza esserne mai privati per tutto il medioevo. Gregorio IX così affida ai nuovi ordini religiosi l'*officium persecutionis haereticae pravitatis* con due bolle del 1233, in una informa il clero secolare dell'affidamento dell'*officium* ai frati Predicatori¹¹⁴, utilizzando toni apologetici per l'operato episcopale, forse solo per celare il

¹¹¹ H.C. LEA, Storia dell'Inquisizione, cit.

¹¹² H.C. LEA, Storia dell'Inquisizione, cit. *Passim*.

¹¹³ Sul processo ai Templari si consiglia la lettura di A. DEMURGER, *Vita e morte dell'ordine dei Templari*, Milano, 1992 ovvero di M. BARBER, *La storia dei Templari*, Milano 1997.

¹¹⁴ Per quanto riguarda l'ordine francescano ci rifacciamo alle parole del Da Alatri secondo il quale "si cercherà inutilmente l'atto di nascita dell'inquisizione francescana: molto probabilmente esso mai venne alla luce", in M. D'ALTARI, *Inquisizione francescana nell'Italia del Duecento*, cit. Aggiunge l'autore che probabilmente l'inizio dell'attività inquisitoriale da parte dei Minori in modo sistematico ed organizzato si ebbe solo con Innocenzo IV, ossia nel momento in cui la giurisdizione sul territorio italiano fu divisa fra i due ordini attraverso la *Quia tunc potissime* del 1254. La refrattarietà dell'ordine francescano ad assumere l'*officium* è ricondotta dal Da Alatri alla difficoltà di conciliare il voto di assoluta povertà con la necessità di gestire le risorse pecuniarie dell'Inquisizione ed infliggere la pena della confisca, specie quando essa andrà a rimpinguare le risorse dell'Inquisizione stessa.

sostanziale esautoramento dei vescovi e far loro accettare il duro provvedimento, nell'altra ordina agli stessi frati di perseguire l'eretica pravità ovunque annidata, anche e specie nel clero. Il Lea ricorda che i primi inquisitori così nominati credono di essere ancora investiti del ruolo legatizio e non avvertono di essere entrati a far parte di un sistema più complesso per quanto ancora avvertito come eccezionale, ossia da affiancare allo strumento ordinario dell'Inquisizione vescovile.

Gli inquisitori cominciano a pronunciare sentenze in nome proprio senza alcuna menzione del Vescovo¹¹⁵. Pur operando attivamente in varie regioni d'Europa, gli inquisitori pontifici non sono ancora veramente autonomi, in quanto dipendono per tutte le loro spese dalle curie vescovili di cui appaiono semplici funzionari. Bisognerà attendere Innocenzo IV e la sua *Ad extirpandam* per avere una divaricazione di bilancio tra attività della curia ed attività degli inquisitori; così organizzatisi in una struttura autonoma in quanto autofinanziata, o meglio posta a carico dello Stato, si affermeranno in una struttura che, almeno all'interno dei confini dell'Italia¹¹⁶, comincerà ad avere l'aspetto di un vero tribunale. Paolini precisa che l'opera di Innocenzo trasformerà un istituto di emergenza avvertito come temporaneo ed eccezionale, in un tribunale speciale e permanente nelle mani degli ordini mendicanti sotto il diretto controllo del Papa¹¹⁷. L'affidamento ai Predicatori prima ed ai Minori poi dell'*officium* inquisitorio è dettato dalla necessità di ricercare soggetti non solo risoluti ed al di sopra di ogni sospetto, ma anche versati nella conoscenza teologica e nella capacità di ottenere notizie ed informazioni. L'ordine fondato da San Domenico pone nella predicazione la pietra angolare dei suoi doveri ed in funzione di essa apprende le sottigliezze della teologia cattolica¹¹⁸. In breve alla predicazione, come logico corollario, si affianca anche il compito di ascoltare le confessioni ed imporre le penitenze, affinando così l'arte d'interrogare il fedele sui suoi peccati. Pare così la scelta più saggia affidare a quest'ordine e successivamente e per gli stessi motivi ai francescani, *officium* inquisitoriale, cumulando così nel medesimo ordine e spesso nel medesimo frate doveri e poteri fra i più disparati, contaminando gli uni con gli altri e confondendoli reciprocamente. I frati sono così padri spirituali ed al contempo giudici, l'inquisitore medievale è così giudice, ma anche confessore il cui compito non è la punizione della carne,

¹¹⁵ Con ciò innescando una serie di conflitti di cui daremo conto nel paragrafo "I conflitti giurisdizionali con i tribunali episcopali".

¹¹⁶ F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione*, cit., pp. 34-46. Ci si riferisce alla sola penisola italiana visto che la lettera delle disposizioni di Innocenzo IV rimarrà inapplicata al di fuori dalle Alpi. Basti pensare che per tutto il pontificato di Gregorio IX l'*officium inquisitionis* in Germania verrà portato avanti da due laici.

¹¹⁷ L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione*, cit.

¹¹⁸ G.G. MERLO, *Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, in *Quaderni di storia religiosa: Le scritture e le opere degli inquisitori*, Verona, 2002. Scrive l'autore "Frat Predicatori/inquisitori è un binomio inscindibile nella *communis opinio* storiografica".

ma la salvezza delle anime, dell'inquisito se possibile, o di chi lo circonda se l'inquisito si scopre eretico pertinace.

L'inquisizione pontificia in breve mostrerà la sua maggior efficacia repressiva rispetto all'opera episcopale annientando quasi totalmente il catarismo dalla Linguadoca e dall'Italia¹¹⁹. Assumendo i tratti di un tribunale speciale dell'eresia¹²⁰, dedicherà ogni sua risorsa alla ricerca ed alla conversione o repressione dell'eretico e si estenderà senza alcun limite territoriale¹²¹ per tutta Europa in un periodo in cui le comunicazioni sono ridotte al minimo. L'inquisizione ricerca e persegue senza limiti di tempo ignorando l'istituto della prescrizione dei reati, non solo ricercando gli eretici anche quando hanno perso la memoria dei fatti ascrittigli ovvero sono già morti cercando di sfuggire al giudizio od ignari delle proprie colpe, ma protraendo i processi anche per decenni senza alcuna fretta¹²². I tribunali hanno archivi completi e si scambiano informazioni sui ricercati, diffondono i mandati di cattura, fondando una sorta di polizia internazionale *ante litteram* basata sull'abnegazione dei suoi funzionari, sulla cura dei fedeli e sulla forza della delazione. Gli inquisitori non incontrano neppure limiti di natura personale, non essendo formalmente sottratto alla loro giurisdizione nessuno se non il Papa¹²³. In realtà si sconsiglia agli inquisitori di porre sotto processo i Re, salvo diverse istruzioni papali ed i vescovi diocesani, i quali però rischiano la scomunica laddove frappongano ostacoli all'inquisitore. Oltre a questi limiti ne esiste un altro che impedisce agli inquisitori di un ordine mendicante di sottoporre a processo gli appartenenti all'altro ordine. Alla giurisdizione inquisitoria sono chiaramente sottratti i non battezzati, mussulmani o israeliti, salvo che dopo la conversione non incorressero in apostasia¹²⁴.

¹¹⁹ L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.

¹²⁰ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit. Il della Veneria precisa infatti che la competenza per territorio dell'inquisitore è maggiore rispetto a quella del vescovo, ma la sua giurisdizione per materia si limita invece alla sola eresia.

¹²¹ Per precisione l'Inquisizione cattolica non arriverà mai oltre Manica (dove anzi da Enrico VIII in poi ad essere perseguitati saranno proprio i cattolici in J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo*, cit.) né nel nord Europa dalla Danimarca alla Scandinavia. Più in generale l'Inquisizione arriverà in ogni luogo dove gli ordini mendicanti riusciranno a strutturarsi efficacemente, anche in luogo poco pensabili come la Georgia, l'Armenia e la Tunisia, in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

¹²² G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, cit. Il Merlo ricorda vari episodi processuali caratterizzati da una durata più che decennale fra i quali il più rilevante è sicuramente quello al Pungiluppo, nelle carte processuali in bilico fra eresia e santità per quasi un secolo. Per un approfondimento sul tema vedi M.G. BASCAPE', *In armariis officii inquisitionis Ferrarensis. Ricerche su un frammento inedito de processo Pungiluppo*, in *Quaderni di storia religiosa: Le scritture e le opere degli inquisitori*, Verona, 2002.

¹²³ Il SORRENTINO ricorda come però il Nogaret abbia tentato di utilizzare lo strumento inquisitorio avverso Papa Bonifacio VIII cercando di dimostrare la sua eresia, avendo lui accettato la cattedra di Pietro che il suo predecessore, Celestino V, non avrebbe potuto abbandonare, in T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, cit.

¹²⁴ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit.

Tutto questo deriva dall'investitura pontificia della carica inquisitoriale, discendente direttamente dal Papa, se pur la concreta scelta dell'inquisitore fosse demandata ai provinciali ed ai generali degli ordini mendicanti¹²⁵, ai quali però rispondono solo in quanto frati e non in quanto inquisitori.

L'investitura direttamente dalla *plenitudo potestatis* del Pontefice porrà gli inquisitori al di fuori di ogni controllo e responsabilità se non nel rapporto con il Papa stesso, almeno fino al 1355 anno in cui Innocenzo VI restituirà ai provinciali e generali degli ordini il potere di destituire e trasferire gli inquisitori¹²⁶, salva la pratica estremamente diffusa fra i pontefici di attribuire ai singoli inquisitori patenti di inamovibilità dalla carica. In realtà, pur investiti del potere di rimuovere l'inquisitore, i provinciali, anche in mancanza di espresse patenti di inamovibilità, possono esercitare il loro potere di rimozione solo per i tassativi motivi previsti per la destituzione che, oltre all'età e alla malattia laddove invalidanti, sono solo la provata incapacità, l'ignoranza ovvero l'abuso della carica, per il quale è anzi prevista la scomunica *latae sententiae*¹²⁷.

Gli inquisitori sono così, di fatto, sottoposti all'esclusiva sorveglianza del pontefice, il quale la eserciterà sporadicamente ed anzi è loro interdetto ricevere ordini da qualsiasi autorità diversa dal pontefice in materia di *inquisitio haereticae pravitatis*. Solo per un brevissimo periodo, i Pontefici, consci dell'enorme mole di responsabilità sotto il proprio diretto controllo, affideranno il coordinamento e la sovrintendenza degli inquisitori ad un cardinale inquisitore generale, ma dopo la morte del Melabranca, succeduto all'Orsini, non verranno più nominati inquisitori generali¹²⁸.

¹²⁵ Tanto è avvertito il vincolo con il Pontefice che sino al 1290, anno in cui Nicolò IV stabilirà la perpetuità della funzione, rimarrà in dubbio se la carica venisse meno con la morte del pontefice sotto il quale era stata attribuita, in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit. Il della Veneria invece afferma che già dal 1267, ossia dal pontificato di Clemente IV i mandati diventano irrevocabili salvo espressa revoca anche in caso di morte del Pontefice, in C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit.

¹²⁶ M. D'ALTARI, *Inquisizione francescana nell'Italia del Duecento*, cit. In realtà già Alessandro IV aveva tentato di attribuire ai ministri generali e provinciali degli ordini l'autorità per rimuovere e trasferire gli inquisitori, salvo il divieto di intromettersi nell'attività inquisitoria.

¹²⁷ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit. Tra le ipotesi di abuso non bisogna dimenticare le malversazioni, oggetto di sporadiche inchieste da parte del Papa. Sul punto vedi A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo*, Milano, 2010.; ma anche L. PAOLINI, *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione. Il comportamento degli eretici ed il giudizio sui frati*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, (89) 1977. Il Paolini ricorda che una parte del manuale del Gui è proprio dedicata alle ipotesi di abuso della carica da parte degli inquisitori.

¹²⁸ L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.

Brevi note sull'organizzazione materiale

Dopo l'affidamento agli ordini mendicanti dell'*officium*, gli inquisitori sono scelti dai generali e dai provinciali degli ordini fra soggetti che garantiscano saggezza, esperienza e maturità¹²⁹. Dal concilio di Vienne in poi, Clemente v imporrà che essi siano scelti solo tra frati almeno quarantenni e *doctores legum*. Essi operano nelle province degli ordini presso cui sono investiti ed esercitano le loro funzioni come giudici itineranti secondo il modello delle visite pastorali degli episcopi¹³⁰, salvi i casi in cui, per i pericoli che possono correre testimoni ed inquisitori, non risulti più sicuro riunire gli eretici in un'unica sede ben protetta.

La gran parte dell'attività inquisitoria viene perciò svolta in sedi scelte per le singole occasioni, o nei conventi dell'ordine, o nelle sedi episcopali o nelle chiese e parrocchie dei luoghi visitati dall'inquisitore. La sede ufficiale è, di norma all'interno delle mura del convento dell'ordine ed in questo luogo l'inquisitore mantiene i registri degli atti processuali ed i documenti inerenti le indagini essendo loro ordinato in modo reiterato anche se di quest'obbligo manca una sanzione papale.

L'inquisitore di norma opera da solo, ma gli può essere affiancato un altro inquisitore e dei famigli armati laddove ve ne sia il bisogno. Ad essi, in ragione della vastità della propria giurisdizione, potevano affiancarsi anche dei *commissarii*, chierici o meno, a cui erano delegati i poteri dell'inquisitori con dei dubbi limiti circa la pronuncia delle sentenze¹³¹.

In ogni fase d'indagine e processuale è però sempre necessaria la presenza di un notaio, cancelliere dell'inquisitore, che verbalizzi ogni singola parola detta dall'inquisitore, dall'inquisito e dai testimoni. Al notaio, nominato dal potere secolare¹³², devono affiancarsi almeno due soggetti terzi che firmino certificando l'autenticità del contenuto delle deposizioni dei testimoni a carico, vergate nella più assoluta segretezza e senza la partecipazione dell'inquisito¹³³.

¹²⁹ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit.

¹³⁰ M. DA ALATRI, *Inquisizione francescana nell'Italia del Duecento*, cit. L'autore ricorda la suddivisione territoriale della giurisdizione fra gli ordini mendicanti per l'area italiana. Ai domenicani andavano Lombardia, Bologna, Ferrara, Parma e la Marca di Genova oltre al Regno di Sicilia. Ai francescani rimaneva invece la Marca trevigiana, la quale in realtà era un termine generico ricomprensivo tutta l'area degli attuali Veneto e Friuli-Venezia Giulia. A questa vasta area si aggiungevano il Ducato di Spoleto, la Toscana e la città di Roma. Il Paolini invece ci informa che all'ordine domenicano erano affidate, fuori dall'Italia, Linguadoca e Aragona, mentre ai francescani la Borgogna, la Provenza, il Delfinato e la Bosnia, in L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione*, cit.

¹³¹ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit. Costoro invece non potevano a loro volta delegare i propri poteri.

¹³² C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit.

¹³³ G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, cit., pp. 117-121. L'autore espone i criteri formali per la redazione dei *dicta*, ossia

In via teorica all'inquisitore non è concesso pronunciare autonomamente sentenze di condanna ed interlocutorie, dovendo in queste essere coadiuvato dal vescovo¹³⁴, anche se in realtà fra i vescovi è diffusa la pratica di delegare le proprie funzioni agli inquisitori stessi. Il vescovo così dovrebbe avere un diritto di sorveglianza sull'operato degli inquisitori che si estende dal piano strettamente giurisdizionale a quello finanziario avendo i vescovi il diritto e l'obbligo di verificare le spese dell'inquisizione anche dopo che ad essa saranno attribuiti redditi propri, salvo perdere tale diritto nel 1304 per gli abusi episcopali perpetrati.

I conflitti giurisdizionali con i tribunali episcopali

Afferma Charles Lea che "si comprende facilmente come tutto questo cumulo di funzioni (predicazione, confessione ed inquisizione) affidate agli Ordini mendicanti abbia potuto produrre dell'attrito tra questi e la vecchia organizzazione ecclesiastica che essi andavano sostituendo"¹³⁵. I contrasti tra clero secolare e ordini mendicanti riguarda invelenisce ogni aspetto dell'attività spirituale condotta dai chierici richiedendo sempre più spesso l'intervento moderatore o risolutore del Pontefice il quale per lo più tende a schierarsi con i mendicanti, il cui ascendente sul popolo risulta crescente e foriero di rinnovamento fideistico tanto dentro, quanto fuori della gerarchia ecclesiastica. Nel 1227 Gregorio IX, dopo contrasti enormi tra vescovi e monaci, ufficializza la concessione degli *officia predicationis ac confessionis* in capo agli ordini mendicanti. Questo aumenta l'ascendente dei monaci sulle popolazioni cittadine e rurali, molto più propense ad affidarsi ai poveri sai dei monaci, piuttosto che alle sontuose vesti del clero secolare¹³⁶.

Per quel che ci riguarda, gli attriti più rilevanti tra clero secolare e ordini mendicanti si avranno nel campo giurisdizionale, ossia sull'esercizio dell'*officium inquisitionis haereticarum pravitatis*. Sappiamo che il desiderio iniziale di Gregorio IX al momento dell'affidamento delle indagini sugli eretici ai Predicatori

dei documenti contenenti le dichiarazioni tratte dagli interrogatori, nonché il nutrito elenco di atti formali demandati alla redazione da parte del notaio e che quindi devono contenere la sua firma.

¹³⁴ Sulla relazione tra vescovi ed inquisitori torneremo diffusamente nel prossimo paragrafo sui conflitti giurisdizionali.

¹³⁵ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit., *Passim*.

¹³⁶ Il Lea rammenta di come i conflitti tra chierici non risparmiassero neppure i defunti, contestandosi vicendevolmente il diritto di seppellire i morti e confessare i moribondi, con tutte le prebende che conseguivano dai lasciti ereditari e dalla generosità dei parenti dei defunti. In realtà l'ordine domenicano in specie avrà un impatto frontale con molte istituzioni dell'Europa medievale. L'autore ad esempio ricorda anche i furiosi scontri con l'Università di Parigi circa l'esercizio della giurisdizione che coinvolsero lo stesso Papa Innocenzo IV il quale per questo attraverso una bolla mise in discussione tutti i poteri acquisiti dall'ordine nel corso degli anni. Solo la morte di Innocenzo IV e l'elezione di Alessandro IV permise la revoca della suddetta bolla e la restituzione dei privilegi ed immunità revocati dal predecessore. In H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

è quello di affiancare l'ordine ai vescovi, altrimenti non si spiegherebbe la mole di atti papali, inviati alle varie diocesi a ricordare ai vescovi i propri compiti persuasivi e coercitivi¹³⁷. Gli stessi vescovi dal 1243 in poi si faranno carico di normare la disciplina inquisitoria per i Predicatori, con particolare riguardo all'auto-attribuzione dei proventi derivanti dall'infrazione di multe e confische a carico degli eretici¹³⁸.

I rapporti fra inquisitori vescovili e pontifici per tutto il medioevo avranno carattere peculiare a seconda dell'area geografica interessata: laddove l'episcopato è più forte per grande tradizione feudale, come in Germania, gli inquisitori sono spesso messi all'angolo, laddove al contrario l'episcopato non è che l'ombra di se stesso, come nei territori italiani attraversati dai comuni, è sono gli ordini mendicanti a prendere il sopravvento.

Di norma la causa è affidata all'inquisitore competente nel *locus commissi delicti*, ma essendovi sovrapposizione territoriale fra le giurisdizioni di vescovi e frati inquisitori, di norma le cause vengono gestite in base ad un criterio di priorità temporale nell'avvio dell'*inquisitio*. Questo potrebbe quietare i rapporti fra i due giudici dell'eresia, ma in realtà sin dalle origini dell'opera dei frati inquisitori i vescovi mal sopportano che essi possano emanare sentenze senza l'attivo consenso vescovile, in quanto ed almeno fino alla *Ad extirpandam* è comunemente avvertito che l'unica fonte della giurisdizione sull'eresia sia la *potestas* episcopale.

Lo stesso Innocenzo IV nel 1246 rammenta agli inquisitori pontifici la necessità del concorso dei vescovi nell'emanazione delle sentenze di condanna ed interlocutorie, quasi a voler rammentare che il giudice naturale dell'eresia è il vescovo, essendo poi la curia episcopale a fornire i mezzi economici dell'opera inquisitoria, quasi come se i frati fossero semplici funzionari del vescovo. In realtà l'atteggiamento dei pontefici circa l'autonomia giurisdizionale degli ordini mendicanti è decisamente ondivago¹³⁹. Dopo il ristabilimento da parte di Innocenzo IV del concorso dei vescovi nella pronuncia delle sentenze, il suo successore Alessandro IV affrancherà l'ordine da qualsiasi obbligo di consultazione. Nel breve volgere di cinque anni Papa Urbano IV tornerà sulle posizioni di partenza per i casi di condanna con abbandono al braccio secolare. Se poi Gregorio X si sentirà in obbligo di ribadire l'abrogazione delle disposizioni di Alessandro IV probabilmente esse continuavano ad operare per consuetudine in varie aree d'Europa.

¹³⁷ Ad esempio nei concili di Tolosa, Arles e Biezers, posteriori all'affidamento ai Predicatori, ci si fa carico di organizzare l'Inquisizione vescovile, in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

¹³⁸ Concilio di Narbona 1243. "Voi (gli inquisitori/predicatori) dovete astenervi dal trarre partito dalle pene pecuniarie e dalle ammende che imporrete, tanto per l'onore del vostro ordine, quanto perché rimarreste troppo assorbiti dalle vostre occupazioni, e non avreste più tempo per dedicarvi all'opera vostra.

¹³⁹ Innocenzo IV pensò persino di attribuire nuovamente tutte le questioni ereticali all'esclusiva competenza dei vescovi.

La necessità del concorso del vescovo opera come garanzia dell'inquisito nei casi di gravi condanne, posto che di norma il diocesano è addentro alle questioni del territorio ed è maggiormente in grado di discernere la natura di taluni atteggiamenti. In realtà, anche dopo l'imposizione di tale obbligo in capo agli inquisitori pontifici, laddove tra inquisitore e vescovo si instauri un rapporto di piena collaborazione e sostegno, anche questa garanzia viene meno, per la pratica episcopale di delegare all'inquisitore le potestà del vescovo. Le sentenze di assoluzione invece sono più pacificamente ammesse, anche se non mancano casi di contrasti anche in ordine ad esse.

In breve i Vescovi usciranno sconfitti dalla lotta con gli inquisitori: avendo troppo lungamente abdicato ai propri compiti giurisdizionali col tempo perderanno ogni possibilità di influenzare il corso dei processi e limitare l'arbitrio degli inquisitori fino a spingere i Papi dal XIV secolo in poi a suggerire agli inquisitori di disinteressarsi delle obiezioni dei vescovi¹⁴⁰.

Sulla procedura romano-canonica

L'inquisizione contro l'eresia, come ampiamente detto offrirà il modello di procedura del diritto penale pubblico, così come concepito nel medioevo ed i cui caratteri resteranno con aggiustamenti e revisioni i fulcro dei sistemi processuali penali fino all'epoca delle rivoluzioni.

Il processo inquisitorio canonico ruota attorno al principio della prova legale, accuratamente normato, il quale dovrebbe operare come limite alla discrezionalità del giudice-inquisitore ed imporgli di vincolare la condanna solo ai casi in cui le prove risultino essere *meridiana luce clariores*. In un sistema siffatto l'importanza di una prova definitiva e indubitabile, come la confessione, diviene cardinale, trasfigurandola nella *regina probationum*, ossia la prova tramite la quale il giudice è sollavato *ab onere probandi*.

Se in genere l'inquisitore deve tendere alla verità assoluta, non alla semplice verità processuale affinché nessun crimine rimanga impunito, secondo le parole del Gandino, l'inquisitore canonico ha anche il dovere scoprire tale verità perseguendo il fine della *salus animarum*, ed in quest'ottica lo strumentario a sua disposizione è messo non solo al servizio della giustizia, ma addirittura diviene uno strumento escatologico tanto quanto la confessione canonica.

Ogni strumento diviene lecito per perseguire la verità e con essa la conversione e la salvezza e su questi presupposti la pratica della tortura, nel rispetto delle norme che la legittimano, appare quasi un naturale corollario, usato per ottenere una prova legale e certa, con la quale poter condannare senza arbitrio un

¹⁴⁰ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit. Afferma l'autore: "La delegazione di poteri giudiziari agli inquisitori non scalfì la giurisdizione degli ordinari, che, almeno teoricamente, restò intatta, sì che le due giurisdizioni coesisteranno, benché quella dei vescovi cadesse ogni giorno più in disuso ed essi si accontentassero di essere giudici solo di nome".

uomo per sua stessa ammissione colpevole¹⁴¹. Finiscono così col perdersi anche le barriere morali e scompare ogni limite all'inganno ed alla violenza morale nei confronti dell'inquisito¹⁴². La prova legale, nata come limite all'arbitrio del giudice del giudice costringendolo a giudicare solo sulla base di prove certe¹⁴³, diviene così l'ostacolo che spinge il giudice stesso a pervertire gli strumenti onde perseguire i supremi fini impostigli dal sistema.

A grandi linee il processo romano canonico segue uno schema determinato secondo il quale il vescovo o il frate inquisitore, secondo il diritto canonico, conduce il processo dalle indagini alla sentenza, pronunciata insieme all'ordinario diocesano¹⁴⁴. Eseguita poi dal braccio secolare, ossia al potere laico, secondo il principio per cui al gladio spirituale è riservato il giudizio sull'eresia, mentre al gladio temporale è demandato il giudizio sulla pena¹⁴⁵.

La molteplicità di fonti della disciplina processuale, la grande distanza da Roma, ossia da un controllore gerarchico, e la grande autonomia che ne deriva, segnano confusione e l'incertezza. Ciò spinge i pratici del diritto, specie gli stessi inquisitori, a redigere manuali privati, in cui racchiudere la propria esperienza ed offrire a colleghi e successori cataloghi di leggi e principi, su cui fondare un modello cui ispirarsi e rifarsi, permettendoci così di formarci un'idea piuttosto circostanziata del modello romano-canonico. Infatti, diffusi e usati in molti tribunali, questi scritti erano opere di inquisitori esperti che tuttavia non erano certo legislatori, ma agivano nella loro redazione da semplici privati.

¹⁴¹ Solo con l'illuminismo ed i fratelli Verri prima, ed il Beccaria poi, si denuncerà la contrarietà al diritto naturale insita nel costringere l'imputato, con la tortura o con qualunque altro mezzo, ad autoaccusarsi.

¹⁴² J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit. Bisogna ricordare che la gravità della fattispecie eretica aveva spinto alcuni dotti *magistri* medievale ad ammettere l'apertura del sigillo confessionale e la delazione da parte del confessore all'inquisitore (quando le persone non coincidevano). Anzi si tende a dire che il confessore è totalmente liberato dal sigillo confessionario laddove abbia fondati sospetti che l'eretico non intenda davvero convertirsi o collabori con altri eretici. Sull'apertura del sigillo confessionario vedi anche P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.

¹⁴³ Non è un caso che accanto ai codici penali post illuministici che adottarono il sistema del libero convincimento, usato per esempio nel codice Romagnosi, in vigore in Italia dal 1870, ve ne fossero altri che mantenevano il sistema della prova legale come garanzia per l'imputato, liberandola però dalle devianze medioevali della pena straordinaria e della tortura.

¹⁴⁴ La gran parte delle informazioni procedurali raccolte in questa partizione del paragrafo si rifanno alle opere, datate ma complete del Lea, del Guiraud e del Reviglio della Veneria, in J. GUIRAUD, *L'inquisizione medioevale*, cit., *passim*; H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit. *passim*; C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*, cit., *passim*. Eviteremo di richiamarli in seguito per non appesantire eccessivamente la lettura.

¹⁴⁵ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*, cit. "Se alla chiesa spettava il compito di giudicare al potere secolare rimaneva l'onere di punire l'eretico: *Damnati per ecclesiam, saeculari iudicio reliquantur debita animadversione puniendi*".

Spesso, del resto, le indagini e i processi partivano semplicemente dalla delazione di un vicino, cioè dalla radice della società, dal suo intimo, dal suo interno.

L'inquisitore, sul modello vescovile, è tendenzialmente un giudice itinerante: si reca in un determinato villaggio o città qualche volta in modo totalmente casuale, tal altra sulla base della *fama* che dal quel luogo giunge alle sue orecchie, magari su denuncia anonima oppure su segnalazione delle commissioni preposte in ciascuna parrocchia a vigilare l'eresia, ovvero anche sulla semplice *vox populi*¹⁴⁶.

Una volta giunto nel luogo dell'indagine il primo atto dell'inquisitore è riunire la popolazione locale ed attraverso un *sermo generalis* istruirli sull'eresia e l'ortodossia ed informarli che dal termine del proprio sermone si sarebbe aperto il c.d. *tempus gratiae sive indulgentiae* per un tempo variabile dai 15 ai 30 giorni. In questo periodo tramite l'emissione degli editti di grazia e di fede, affissi alle porte della basilica o della parrocchia, si apre la c.d. *inquisitio generalis*, ossia la ricerca dei sospetti, ed i cristiani sono richiamati ai propri obblighi verso i propri fratelli, la chiesa e la propria anima. Con l'editto di grazia si offre la possibilità a tutti coloro che, a qualunque titolo, abbiano avuto contatti con l'eresia in qualunque sua forma, di presentarsi spontaneamente all'inquisitore e tramite confessione ricevere la penitenza per i propri peccati ed esser liberati da ogni più grave conseguenza, salvo che l'assoluzione non sia riservata la vescovo od addirittura al pontefice. Con l'editto di fede invece si ordina a chi abbia avuto notizia di eretici di procedere alla loro denuncia, con tutte le garanzie di anonimato e segretezza, sapendo che i *fautores receptores et defensores haereticae pravitatis* riceveranno il medesimo trattamento dell'eretico stesso.

Sono ammesse denunce e testimonianze, anche da soggetti che non sarebbero stati accettati in un processo per reati diversi dall'eresia: da correi, infamati, minori, donne ed infedeli e in generale da ogni categoria di soggetto. Unico limite alla testimonianza (ma non alla denuncia) è quello d'essere nemico giurati del soggetto inquisito, per un evidente logica di garanzia.

Trascorso il *tempus gratiae sive indulgentiae*, si apre la fase delle *inquisitiones speciales*, nei confronti dei soggetti denunciati o sui quali, dalle risultanze dell'*inquisitio generalis*, si sia formato un alone di sospetto. Costoro vengono convocati mediante regolare citazione ed informati che la contumacia porterà alla scomunica e se entro un anno essi non faranno ritorno per discolparsi, tale semplice fatto opererà alla stregua di un'ammissione di colpevolezza e su questa base essi saranno considerati eretici pertinaci e, se catturati, abbandonati al braccio secolare (e senz'altro stati *ignis cremati*). Se fra i sospettati v'è qualcuno ritenuto incline alla fuga, senza citazione esso è arrestato all'improvviso, solitamente nottetempo nella

¹⁴⁶ G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale*, cit. " Bisogna riflettere su un fatto di per se ovvio, che il processo è sempre innescato dall'esterno, da una denuncia, da voci pervenute all'inquisitore, ed inevitabilmente è dimensionato su misura. L'inquisitore non interroga chiunque ma solo chi è caduto in sospetto".

sua casa e trattenuto presso la prigione vescovile. Di norma tuttavia all'inquisito è semplicemente ordinato di non allontanarsi dalla propria abitazione o dall'abitato, magari chiedendogli il rilascio di una cauzione.

Una volta avvenuti gli arresti degli inquisiti essi sono ispezionati e perquisiti e, come loro stessi, sono attentamente perquisite ed ispezionate le loro abitazioni e botteghe alla ricerca delle prove della loro eresia.

Una volta presentatosi all'Inquisitore ovvero presso costui trascinato dopo l'arresto, l'inquisito è chiamato a rispondere, sotto giuramento, dell'accusa di eresia a suo carico. Costui non ha il diritto di conoscere i propri accusatori o la totalità degli addebiti rivoltigli, ma è semplicemente messo a conoscenza delle testimonianze (ma non dei testimoni) che l'inquisitore desidera che egli sappia.

Risulta immediatamente evidente lo sbilanciamento dell'interrogatorio a favore dell'inquisitore, il quale non solo può sfruttare l'ignoranza dell'inquisito circa accusatori ed addebiti, ma può persino, senza remore, coniare false accuse al solo fine di confondere ed ingannare l'inquisito e spingerlo ad inopinate confessioni, non solo su quanto l'inquisitore già conosce, ma addirittura su fatti magari non già precedentemente imputati, ovvero circa persone ancora ignote all'inquisitore stesso.

Come detto, il fulcro del processo inquisitorio canonico, come del processo inquisitorio comune ruota attorno al sistema della prova legale, ma la difficoltà di procurarsi *probationes plaeanae*, ovvero due testimonianze attendibili e concordanti, fondate e comprovate provenienti da soggetti *irreprobabiles*, (ossia maschi, maggiorenni, cattolici di buona fama e privi di relazioni d'amicizia o inimicizia con l'inquisito), nonché la natura quasi occulta, *pene occultum*¹⁴⁷, della fattispecie eretica non faranno che spingere sempre più alla ricerca di confessioni degli inquisiti stessi¹⁴⁸.

La confessione tuttavia è inevitabilmente estorta con ogni mezzo: dall'inganno alla detenzione, dal "carcere duro" alla minaccia di tortura, fino come è noto alla tortura. Per ottenerla inizialmente si usa cominciare dalle tecniche meno invasive, ad esempio con un interrogatorio ingannatorio dell'inquisito,

¹⁴⁷ P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit. Se Graziano aveva affermato che *ecclesia de occultis non iudicat*, la necessità di perseguire l'eresia, stante la natura occulta della fattispecie, imporrà la coniazione di una zona grigia tra occulto e manifesto, una zona grigia di quasi-occulto dove l'inquisitore ha il compito di indagare su ogni sospetto, individuare il notorio e decrittare l'occulto tramite l'uso e l'abuso della fama. Scrive l'autore: "La prassi medievale è tutta diretta a costruire eccezioni al principio di ingiudicabilità del peccato occulto nello sforzo di prevenire e di punire i crimini che possono essere ritenuti pericolosi per la Chiesa". Sul punto anche J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit.

¹⁴⁸ C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, cit. "Le massime *nolite iudicare de internis* e *in foro interno nemo patitur poenam* furono inderogabili assiomi per l'istituto. Il pensiero poteva, infatti, cadere sotto i rigori della legge solo quando estrinsecandosi in atti esterni turbava l'ordine e tendeva a propagare l'errore (...) L'esteriorità, la pubblicità e l'ostinazione della volontà erano, pertanto, elementi costitutivi del delitto di eresia".

per poi via via aumentare il grado di coercizione dal *murus largus*¹⁴⁹, al *murus strictus*¹⁵⁰, per arrivare alla tortura, ricorrendo i presupposti¹⁵¹.

La presunzione di innocenza è sostituita da una sostanziale presunzione di colpevolezza, quasi che all'inquisito sia richiesto di dimostrare la chiara evidenza dell'innocenza. Le sue garanzie difensive sono ridotte al minimo, potendo al più chiedere un avvocato, pur essendo non solo ben possibile che la sua richiesta venga rigettata, ma anche che il difensore rifiuti l'incarico o l'abbandoni in ogni momento. In quest'ottica e tenendo conto della mole e dell'efficacia degli strumenti coercitivi in mano agli

¹⁴⁹ Carcere relativamente sopportabile, senza catene, con possibilità fisica di movimento, alimentazione relativamente sufficiente e addirittura con possibili licenze, in particolare per le donne, per esempio in caso di parto.

¹⁵⁰ Carcere duro, che tendeva a fiaccare le resistenze fisiche e psicologiche dell'imputato con il freddo, l'immobilità in catene, il digiuno, il tutto in condizioni igieniche misere. L'idea di un carcere salubre, che garantisse la dignità oltre che la salute dell'imputato, e che non aggiungesse supplizi a quello già grave della detenzione preventiva, ha dovuto aspettare ancora vari secoli prima di affermarsi.

¹⁵¹ Se le prove non erano sufficienti alla condanna, ma rimanevano dei sospetti, si procedeva alla tortura, formalmente autorizzata nel 1252 con la Bolla *Ad Extirpandam* di Papa Innocenzo IV ma già precedentemente applicata nella prassi dei tribunali inquisitoriali. La confessione eventualmente estorta con i tormenti doveva poi essere confermata fuori da essi, potendosi così definire "confessione spontanea", l'unica valida per la condanna. Gli inquisitori sapevano bene, infatti, che la tortura o la sua sola minaccia potevano condurre ad autoaccusarsi. La necessità di conferma della confessione "a mente libera" era facilmente aggirata: da un lato era ben difficile avere la mente libera rinchiuso nei locali dei tribunali, in prigioni spesso fatiscenti e angoscianti, d'altro lato presto i giudici introdussero dei correttivi alla necessità di conferma, (ad esempio torturare l'imputato "con riserva delle prove già ottenute" o far derivare conseguenze negative dal rifiuto di ratificare). E' sempre più evidente come le garanzie dell'imputato svaniscano e come assuma invece forza l'arbitrio dei giudici che si voleva, con la prova legale, eliminare. L'idea degli inquisitori era scolpita nelle parole del manuale del Gui: *vextatio dat intellectum*. Ciò non toglie che esistesse una minuziosa regolamentazione della tortura (spesso aggirata, abusata e trascurata). In primo luogo la tortura doveva essere autorizzata sia dal vescovo che dall'inquisitore, con una sentenza interlocutoria cui l'imputato poteva appellarsi. Essa doveva tenere conto dei limiti legati all'età, allo stato sociale o alle gravi condizioni di infermità ovvero dello stato di gravidanza o di puerpera, al fine di non arrecare danni al figlio o al feto. Una volta ammessa la tortura la sua gradazione della tortura era gestita in modo accurato, sulla base della quantità della gravità degli indizi ed ogni supplizio può essere condotto solo *citra membri diminutionem et mortis periculum*. Tutto nella tortura dovrebbe così essere misurato, ponderato, soppesato, regolato, ma stante il fine escatologico anche la perversione dei mezzi e lo stravolgimento delle procedure è ben possibile, salva la necessità di farsi assolvere dal peccato perpetrato infrangendo le disposizioni canoniche. Per un approfondimento sul tema è sempre fondamentale la lettura della monografia e della annessa bibliografia (specie delle fonti) di P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Milano 1953.; alcuni spunti possono essere ricercati in H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.; ma anche in M. SBRICCOLI, *Tormentum idest torquere mentem. Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in *Storia del diritto penale e della giustizia*, Tomo I, Milano, 2009.; più divulgative e attualizzanti le valutazioni del Cardini in F. CARDINI, *Introduzione*, cit.

inquisitori appare ben chiaro come sia molto spesso improbabile scampare alla condanna, salva la possibilità di un appello, di norma al Papa, sui cui presupposti di ammissibilità è chiamato a deliberare il medesimo giudice della sentenza, rendendo anche lo strumento di impugnazione estremamente difficoltoso.

Se la confessione¹⁵² è accompagnata dall'abiura, l'inquisitore imporrà al reo confesso una serie di penitenze graduate dall'esposizione di simboli, all'obbligo di pellegrinaggio o di preghiera o di particolare contrizione per determinati periodi di tempo¹⁵³. L'inquisitore può anche condannare l'eretico alla detenzione, anche perpetua, laddove tema che la sua influenza negativa sia atta a incidere negativamente sul gregge, ma è sempre possibile la *revisio* della pena e di fatto essa viene sempre concessa, portando alla liberazione del convertito. L'abiura può essere pronunciata in qualsiasi momento, persino sulle fiamme già accese del rogo, portando al loro spegnimento.

Laddove quest'abiura manchi, e l'eretico si dimostri pertinace ovvero *relapsus*, l'inquisitore non può che condannarlo e con uno schiaffo simbolico scacciarlo dalla comunità dei fedeli ed affidarlo al braccio secolare, che procederà al giudizio sulla pena, irrogando la più opportuna, nella stragrande maggioranza dei casi la vivicombustione¹⁵⁴. La condanna travolge l'eretico, ma anche la sua famiglia privata dei beni tramite confisca e la sua casa data alle fiamme quale ricettacolo di eresia.

Il momento della lettura della sentenza in un nuovo *sermo generalis*, dell'irrogazione delle pene spirituali

¹⁵² G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, cit. "L'inquisitore cita coloro che gli risultano colpiti da devianza. Quando si presentano davanti a lui li fa giurare, ossia ottiene la spontanea disponibilità a rivelare ogni cosa riguardante loro stessi o chiunque altro ricordassero implicato in fatti eterodossi. Ne segue talvolta l'assoluzione il cui carattere non sempre risulta chiaro e distinto. Da un lato c'è un'assoluzione canonico-giudiziaria, dall'altro una che diremmo sacramentale. Si apre qui la questione dei piani lungo i quali si distende l'operato dell'Inquisizione all'inizio della sua esistenza. Quando l'inquisitore assolve (...) all'atto formale di assoluzione in sede giudiziaria deve seguire un atto sostanziale di penitenza in sede di confessionale."

¹⁵³ Le pene spirituali, ci dice il Paolini, operavano come una sorta di contrappasso: se taluno s'era macchiato di eresia era necessario che facesse da esempio di cristianità di fronte alla comunità dei fedeli e quindi portasse i simboli della fede, facesse penitenza durante le feste e l'elemosina ai poveri, nonché si recasse in pellegrinaggio presso i luoghi santi, in L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.. Allo stesso modo vedi G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale*, cit.

¹⁵⁴ "Da parte della Chiesa v'è misericordia per la conversione degli erranti: e perciò non condanna subito ma dopo una prima e una seconda correzione, come insegna l'Apostolo. Poi, invero, se ancora è trovato pertinace, la Chiesa, non sperando nella sua conversione, provvede alla salvezza degli altri, separandola dalla Chiesa con sentenza di scomunica, e in seguito lo affida al giudizio secolare affinché lo elimini dal mondo mettendolo a morte" in Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica* II/2, *Quaestio XI, Articulus Tertius (utrum haeretici sint tollerandi)*, a cura di K.V. Selge, *Texte sur Inquisition*, Gutersloh, 1967; il Paolini ricorda che l'*officium* è avvinto alle necessità della *cura animarum*. Afferma infatti l'autore "La *salus animarum* e l'*utilitas negotii* non sono mai viste dai manuali in alternativa perché finché l'eretico non dà prova di definitiva irriducibilità

e temporali, è il momento tipico di tutto il processo romano canonico, con il rito della sottomissione del potere temporale alla Chiesa, con la spettacolarizzazione della pietà cattolica verso i convertiti e del inesorabile vendetta contro i pertinaci e i relapsi. Sia il perdono che la punizione operano così come monito per tutti i fedeli riuniti all'atto di fede, *auto da fé*, perseguendo il fine salvifico della Chiesa con i mezzi della coercizione anziché della persuasione, facendo sì che l'*officium inquisitionis haereticae pravitatis* compia davvero il suo scopo sconfiggendo l'eresia prima che essa possa attecchire¹⁵⁵.

viene trattato pastoralmente mediante penitenze spirituali (...), l'intenzione e la volontà dell'inquisitore devono essere orientate esclusivamente al recupero, alla rieducazione dell'animo alla fede e alla pratica sacramentaria", in L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.

¹⁵⁵ G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale*, cit. "Se ormai è sicuro che l'idea generalizzata di torture e roghi va recisamente ridimensionata, inserendola nella prassi giuridica normale della prassi del tempo, nulla si fa per rilevare quanto l'inquisizione per rafforzare socialmente la convinzione che la fede, altro che pura tradizione, ha bisogno di nutrirsi quotidianamente di fatti che certifichino il credo e la sicurezza di militare nel giusto esercito in marcia verso la salvezza".

ALLA LUCE DEI MANUALI INQUISITORIALI

CAPITOLO VI

ALLA LUCE DEI MANUALI INQUISITORIALI

BREVI CENNI SUI MANUALI PER INQUISITORI

La pluralità delle fonti normative, l'assenza di sistematicità e le difficoltà a tenere vive le comunicazioni attraverso l'Europa medievale rende in breve cogente in coloro che sono investiti dell'*officium inquisitionis haereticae pravitatis* la necessità di dotarsi in via autonoma di strumenti idonei alla conoscenza del complesso apparato costituito per la repressione delle devianze eterodosse tramite il processo penale¹. Viene così a crearsi un genere letterario, ossia la manualistica inquisitoriale, ad opera dei pratici e per i pratici, in cui agglutinare tutte le conoscenze del processo inquisitorio a beneficio degli operatori giuridici². Proprio intorno a questo genere letterario, molto più che intorno a raccolte di decretali e canoni conciliari, si costituiscono le fondamenta del modello inquisitoriale cui si ispireranno le istituzioni inquisitoriali dell'epoca moderna. Fra il XIII ed il XIV secolo si succederanno una gran mole di manuali il cui comune intento informativo si distinguerà in vari filoni cronologicamente distinti. Il Dondaine³ raggruppa l'intera mole di tali scritti per l'informazione degli inquisitori in vari filoni che vanno dalla raccolta normativa, ad i veri e propri manuali. Circa quest'ultima categoria l'autore procede ad un'ulteriore suddivisione su base cronologica distinguendo i manuali senza formulario, dai manuali con il formulario ed infine dai trattati ragionati. Alla prima categoria bisogna riferire opere manualistiche più risalenti e contenenti esclusivamente chiarimenti circa aspetti chiave od oscuri della procedura inquisitoria⁴. Alla seconda e successiva categoria si ascrivono quei manuali in cui, accanto ai commenti di procedura, si sommano anche formulari atti a semplificare la redazione degli atti processuali⁵. Infine comincerà ad aversi la redazione di manuali, scritti in forma di trattato e tendenti alla completezza, coerenze ed organicità delle disposizioni in essi raccolte⁶. Per lo

¹ E. ERRERA, voce *Manuali per inquisitori*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.

² E. ERRERA, voce *Manuali per inquisitori*, cit.

³ A. DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur 1220-1330*, in *Archivum Fratrum Predicatorum*, 17, 1947.

⁴ E. ERRERA, voce *Manuali per inquisitori*, cit. In questa prima categoria l'Errera richiama a titolo esemplificativo il *Directorium* di San Ramon de Penyafort, l'*Explicatio super officio inquisitionis* a cura degli inquisitori tolosani, il *De inquisitione haereticorum*, probabilmente riferibile all'inquisizione francescana in Germania ed in fine l'*Ordo processus Narbonensis*.

⁵ E. ERRERA, voce *Manuali per inquisitori*, cit. In questa seconda categoria l'Errera richiama il *Doctrina de modo procedendi*, il *Libellus* e le *Constitutiones Sacrae Inquisitionis*. Tutti questi manuali sono caratterizzati dal fatto che non sono altro che la commistione di manuali precedenti arricchiti da approfonditi formulari di atti giudiziari.

⁶ E. ERRERA, voce *Manuali per inquisitori*, cit. L'autore ci ricorda che con i trattati ragionati siamo di fronte allo stadio finale dell'evoluzione di questo genere letterario.

studio dell'Inquisizione medievale, le fonti manualistiche sono la pietra miliare della ricerca perché racchiudono l'intero pensiero giuridico dei padri inquisitori e, parafrasando Paolini, sono proprio gli inquisitori a dar corpo all'inquisizione stessa, sollecitando la produzione normativa, raccogliendo le disposizioni delle più disparate fonti ed interpretandole in modo spesso tanto estensivo da raggiungere l'arbitrio ovvero promuovendo consuetudini atte a colmare i vuoti normativi⁷.

Il nostro lavoro di ricerca si concentrerà esclusivamente sui manuali di quest'ultima fase di tale genere giuridico-letterario e in particolare sui seguenti manuali: il *De officio inquisitionis* di un anonimo autore bolognese, la *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* di Gui, il *Tractatus de haereticis* di Zanchino Ugolini ed infine il *Directorium inquisitorum* di Eymerich. Questa scelta non solo è suffragata dalla valutazione di Errera che li considera le quattro migliori opere della fase finale della manualistica medievale, ma anche, ben prima, da quella del Peña che di questi quattro ne inserirà tre nella sua raccolta di scritti giuridici ossia il *Tractatus Universi Iuris*⁸. A ciò si aggiunge che tali manuali garantiscono un'ampia latitudine di ricerca sia sul piano cronologico, dipanandosi nell'arco di mezzo secolo, sia geografico, riferendosi ad aree operative diverse quali l'Aragona, la Provenza e l'Italia. In questo modo è possibile cogliere l'evoluzione della prospettiva ed il diverso impatto delle problematiche giuridiche sugli inquisitori ovvero l'omogeneità delle posizioni in aree diverse ed un arco temporale ampio.

STORIA E STRUTTURA DEI MANUALI OGGETTO DI RICERCA

*Practica inquisitionis hereticae pravitatis*⁹

Opera di Bernardo Gui, erudito frate predicatore della fine del XIII secolo che esercitò l'*officium inquisitionis* per diciassette anni tra il 1308 ed il 1325 accumulando la mole di nozioni che saranno poi la base per la stesura del proprio manuale, cominciato plausibilmente tra il 1319 ed il 1323. L'opera si presenta ricchissima dell'esperienza operativa dell'inquisitore francese, ma non godrà di grande successo fra i propri contemporanei, subendo la concorrenza del manuale dell'Eymerich che meno mezzo secolo dopo lo soppianderà come strumento di conoscenza giuridica e rimarrà quasi obliato nelle sue sei redazioni manoscritte sino al 1879 anno in cui il Douais ne curerà un'edizione a stampa¹⁰.

⁷ L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.

⁸ V. LAVENIA, voce *Peña Francisco*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010. Monumentale raccolta di scritti giuridici canonici e civili promossa da Papa Gregorio XIII e curata dal Peña il quale si occupò direttamente della sezione sul giudizio criminale della Santa Inquisizione.

⁹ L. CANETTI, voce *Gui Bernard*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010; ma anche F. CARDINI, *Introduzione*, in *Manuale dell'inquisitore*, Bernard Gui, Milano, 1998 e N. PINOTTI, *Introduzione*, in *Manuale dell'inquisitore*, Bernard Gui, Milano, 1998.

¹⁰ BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, a cura di Célestine Douais, Parigi 1886.

La *Practica* è concepita essenzialmente come testo per i pratici del diritto ed è suddivisa secondo uno schema pentapartito. Nella prima parte elenca 38 formule di citazione, arresto e comparizione; nella seconda 56 formule di grazia e commutazione della pena; nella terza 47 esempi di sentenze e penitenze; nella quarta, in cui chiaramente si coglie il rimando al *De auctoritate et forma inquisitionis* di un anonimo autore lombardo, sono raccolte le fonti normative sui poteri e le funzioni dell'inquisitore nonché una breve istruzione sul loro utilizzo; nella quinta ed ultima sono racchiuse le conoscenze eresologiche dell'autore. In una delle sei copie manoscritte conosciute è anche contenuta un'appendice, plausibilmente non facente parte del piano originario dell'opera con nozioni processuali.

L'opera è molto più conosciuta in virtù del suo poderoso apparato di nozioni sulla concezione degli eretici e delle eresie nel periodo medievale piuttosto che per le conoscenze giuridiche in esso raccolte, tanto che il suo contenuto verrà trascurato dal Peña anche per la sua scarsa praticità e sistematicità. D'altro canto come afferma il Cardini "se tra il 950 e il 1250 l'Europa si è trasformata in una società di persecuzione (...) il trattato di Gui è il primo esempio di sistemazione procedurale di tale società".

*De officio inquisitionis*¹¹.

Opera anonima e senza titolo¹², presumibilmente ascrivibile ad un frate domenicano attivo nel nord Italia, il *De Officio*, databile tra il 1320 ed il 1325, è il manuale più utilizzato dal tribunale inquisitoriale di Bologna, ossia nel principale tribunale inquisitoriale italiano dopo quello di Roma. Conosciuto solo in due redazioni manoscritte, viene stampato e diffuso anche dopo l'affermazione dell'Inquisizione romana, rientrando nella cerchia di quelli selezionati dal Peña nella sua raccolta di testi giuridici.

Il testo si presenta diviso in 27 capitoli ripartiti in tre sezioni: la prima dedicata agli ufficiali ed ai funzionari dell'Inquisizione (*De officialibus officii inquisitionis*), la seconda riguardante invece l'estensione della giurisdizione del tribunale (*De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*), la terza ed ultima invece dedicata concretamente alla procedura da seguirsi nell'esercizio dell'*officium* (*De executione officii inquisitionis*).

Secondo il giudizio del Dondaine¹³ il *De officio* rappresenta una delle più accurate e pregevoli opere

¹¹ J. TEDESCHI, voce *De Officio inquisitionis*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010; ma anche *Introduzione*, in *Il De officio inquisitionis: La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, a cura di Lorenzo Paolini, Bologna, 1976.

¹² Nella tradizione manualistica italiana il *libellus* è sempre anonimo e senza titolo. Il Paolini ci informa che il Peña attribuirà la paternità del manuale a Giovanni Calderini, noto giurista trecentesco. Il Dondaine respinge siffatta tesi se pur con argomentazione non decisive, mentre il Paolini offre una mole maggiore di motivazione sia di ordine cronologico che sistematico a negarne siffatta paternità. Sul punto vedi *Introduzione*, in *Il De officio inquisitionis*, cit.; ma anche A. DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur 1220-1330*, cit.

¹³ A. DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur 1220-1330*, cit.

manualistiche del XIV secolo, superata soltanto dalla comparsa dell'enciclopedica opera di Eymerich.

*Tractatus super materia haereticorum*¹⁴

Redatto intorno al 1340 da Zanchino Ugolini¹⁵ consultore in materia di diritto del inquisitore di Ferrara e Mantova, il *Tractatus*, definito dal Lea¹⁶ come l'opera più completa del medioevo, è suddiviso in 41 capitoli. Rispetto alle più famose opere di Gui e dell'Eymerich, nel suo impianto originale (ampliato nel tempo con l'aggiunta di tre nuovi capitoli) trascura le spinose questioni teologiche e gli elenchi di eresie. Diversamente dagli altri autori di manuali inquisitoriali, Zanchino Ugolini è un giurista laico prestato all'*officium inquisitionis* ed in quanto tale si concentra esclusivamente sugli aspetti processuali spesso ostici e ignorati da inquisitori di prima nomina e provenienti da ambienti conventuali in cui più del diritto si insegna la teologia. Nello specifico dell'opera i primi sei capitoli di natura penale sostanziale sono dedicati all'individuazione della fattispecie ereticale per poi passare, dal settimo capitolo al XV alla materia processuale attraverso l'identificazione del giudice legittimato all'inchiesta, ed alla chiarificazione del contenuto e della natura degli atti e delle fasi processuali, dalla citazione all'ammissione delle prove. Dal XVI in poi si fa il catalogo delle pene, delle penitenze e le modalità di abiura, commutazione modificazione delle stesse, nonché le modalità di riconciliazione dell'*haereticus* completando con l'esporre il trattamento del *confessus* che ritrae la confessione. La più ampia sezione del trattato è quella dedicata alle pene pecuniarie ed alla confisca dei beni¹⁷. L'opera rimarrà manoscritta fino al XVI secolo, quando, fondata l'inquisizione romana, non trovandosi efficaci strumenti e testi giuridici per i nuovi giudici dell'istituzione, il *Tractatus* vivrà una nuova giovinezza. Anche l'opera di Zanchino sarà inserita nella raccolta del Peña.

*Directorium inquisitorum*¹⁸

A detta di Borromeo con il *Directorium* del 1376 “siamo in presenza del più completo manuale per inquisitori scritto dopo la nascita dell'Inquisizione medievale e destinato a divenire punto di riferimento per tutti i trattati posteriori¹⁹”, probabilmente per lo spessore e la rinomanza dell'autore oltre che per

¹⁴ V. LAVENIA voce *Zanchino Ugolini*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.

¹⁵ Il Paolini ci informa che anche quest'opera è oggetto di forti contrasti in ordine alla sua paternità. *Introduzione*, in *Il De officio inquisitionis*, cit.

¹⁶ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

¹⁷ Dal capitolo XXV al XXVIII ma anche dal XXXIX al XL. I rimanenti capitoli trattano delle modalità di appello ed altre questioni minori.

¹⁸ A. BORROMEO, voce *Eymerich Nicolau*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010 e più diffusamente Idem, *A proposito del Directorium Inquisitorum di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, in *Critica storica*, 20, 1983.

¹⁹ A. BORROMEO, voce *Eymerich Nicolau*, cit.

l'indubbia completezza e qualità del testo.

L'opera del frate predicatore aragonese Nicholas Eymerich si struttura in tre parti: la prima dedicata alla definizione dell'ortodossia e della fede nonché delle norme secolari che ne impongono l'osservanza; nella seconda invece si descrive l'eresia e si elencano i principali errori ereticali, con caratteristiche salienti delle sette note all'autore; la terza ed ultima parte è dedicata alla materia propriamente processuale ed è a sua volta suddivisa in due: nella prima sono descritti atti e fasi processuali dalla citazione alla sentenza, mentre nella seconda l'Eymerich cerca di esporre le proprie soluzioni ai principali problemi operativi dettati dalla pratica inquisitoriale ramificando le proprie soluzioni in centotrenta *questiones* e relative risposte.

La qualità intrinseca all'opera spingeranno il Peña a curarne una riedizione a stampa dalle trenta versioni manoscritte al suo tempo conosciute e da esso stesso commentata, tanto da rendere questo manuale uno dei più diffusi, anche nell'età moderna.

L'INQUISITORE MEDIEVALE TRA GIUDICE E CONFESSORE

Quando il Gandino completa la stesura del suo *Tractatus de Maleficiis*, l'inquisizione è già il modello processuale dominante. Nonostante l'autore ricordi che *iudex autem super quolibet crimine non potest nec debet inquirere, quia legitur, quod sine accusatore criminis cognitio et pene impositio non procedunt*²⁰ e non esiti ad affermare che *de iure civili in maleficiis regulariter necessaria est accusatio*²¹, quasi subito espone la propria esperienza di pratico del diritto rendendo noto che *hodie de iure civili iudices potestatum de quolibet maleficio cognoscunt per inquisitionem ex officio suo (...) ut vidi communiter observari, quamvis sit contra ius civile*²², ossia anche fuori dai casi eccezionali già previsti nel diritto civile e di cui si fa conto²³. Per quanto riguarda il diritto canonico, il Gandino rileva che *de iure enim canonico de quolibet maleficio inquiritur et cognoscitur*, solo che ricorrano sei presupposti necessari: *quo ille (...) sit infamatus de illo crimine; quod ille sit subditus de quo est illa talis infamia; quod illa talis infamia pervenerit ad aures iudicis; quod non semel tantum, sed pluries; quod fama non pervenerit a malevoliis; quod non pervenerit*

²⁰ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 3.

²¹ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 4.

²² ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 4. Sul punto vedi diffusamente M. SBRICCOLI, *Ut vidi communiter observari*. L'emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII, in *Storia del diritto penale e della giustizia*, Tomo I, Milano, 2009.

²³ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Due volte: prima nella rubrica *Quid sit accusatio et quando accusator sit necessario*, paragrafo 3, poi nuovamente nella rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 3. Anche il Durante procede ad un'elencazione dei casi eccezionali in cui si può procedere *per inquisitionem*, in GUGLIELMO DURANTE, *Speculum Iudiciale*, cit. Rubrica *De inquisitione*. Paragrafo 1.

*causa mailitie*²⁴.

Quando i delitti sono perseguiti *per inquisitionem* il giudice, attivatosi d'ufficio, è chiamato all'istruttoria, ossia a svolgere *personaliter* indagini *in generali*²⁵, nei luoghi del delitto o da cui provenga la *fama* di esso *et locum et personam (...) oculis subiicere* poiché solo prendendo contatto con i luoghi del delitto e con i sospettati, *melius indagari potest veritas criminis et melius sciri de circumstantiis ipsius criminis et de condicione et qualitate persone*²⁶. L'inquisizione è quindi un modello processuale orientato alla ricerca della verità oggettiva e per questo fondato sull'indagine, attivata d'ufficio anche sulla semplice *fama*²⁷. Se si prescinde dall'impiego dell'indagine in campo tributario, la vera spinta propulsiva all'affermazione del modello inquisitorio va cercata proprio nel diritto canonico e precisamente nella complessa vicenda della repressione antieretica che su tale strumento si fonda²⁸. Il Gandino, elencando in casi in cui *iure civili possit inquiri*, fra le varie fattispecie, prevede l'eresia, l'apostasia e distintamente il *crimen lese maiestatis*, ma questo è solo l'approdo di un lungo percorso iniziato con la decretale *Vergentis in senium*. L'equiparazione promossa dalla decretale fra eresia e *crimen lese* è dettata dalla necessità di utilizzare lo strumento inquisitorio e l'indagine nei confronti degli eretici ed è rivolta più che agli aspetti del diritto sostanziale a quelli di diritto processuale, fra i quali, come ci insegna Zanchino Ugolini, la possibilità di allargare la platea degli accusatori e denunciatori oltre i limiti tradizionali. A Zanchino Ugolini

²⁴ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 3.

²⁵ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 6.

In caso di inquisizione generale non va rispettata alcuna delle formalità imposte al paragrafo 5 del *Tractatus*. Il giudice non potrà tuttavia procedere ad inquisizione *contra aliquem singularem* senza rispettare una serie di altre formalità informative nei confronti dell'inquisito e soprattutto *donec constiterit de obiecto crimine infamatum eum esse* così come prescritto al paragrafo 7, ovvero, in altre parole, non potrà passare dalla fase d'indagine dell'*inquisitio generalis* a quella propriamente processuale dell'*inquisitio specialis* fin tanto che non avrà trovato testi sufficienti (Gandino ne chiede due o tre di buona fama) in grado di provare la *fama* del delitto a carico del sospettato. Il Gandino dedica un'intera rubrica, la *quid sit fama*, alla descrizione del concetto di *fama* e del suo contrario, ossia l'*infamia*. Nelle successive rubriche l'autore si dilunga sui soggetti e le situazioni che possono incidere sulla buona fama di un soggetto ovvero sulle persone che possono essere testimoni della buona o cattiva fama altrui. Anche il Durante ricorda che non è possibile procedere ad *inquisitio* laddove il sospetto non sia *infamatus* del crimine, in GUGLIELMO DURANTE, *Speculum Iudiciale*, cit. Rubrica *De inquisitione*. Paragrafo 1.

²⁶ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 2.

²⁷ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*, paragrafo 2. *Dic inquisitor aut episcopus poterit procedere et inquirere contra talem ex suo officio quia fama succedit loco accusatoris.*

²⁸ L'anonimo autore del *De officio* afferma senza mezze misure che *inquisitor debet predicta diligenter investigare*. Il *predicta* si riferisce alle *excusationes* portate dagli eretici inquisiti, ma estensivamente all'inquisitore è sempre demandato il compito di investigare diligentemente, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

sembra infatti che *quolibet indistincte admittatur ad accusandum ac deferendum alium de haeresi. Nam idem est in crimen laesae maiestatis (...) et hoc crimen est publicum et eius accusatio spectat cuilibet de populo quia in omnium fertur iniuriam quod in divinam religionem committetur*²⁹. Ritroviamo nel manuale di Bernardo Gui le motivazioni di questo bisogno, leggendo tra le righe della sua *Instructio seu informatio generalis* anteposta all'ultimo libro della sua *Practica*³⁰. Il frate predicatore francese prima constata come sia facile riconoscere gli eretici che *aperte et manifeste disputaret rationes et auctoritates quibus consueverunt inniti heretici inducendo*, ma poi nota con rammarico che *moderni heretici (...) callide celabuntur*. Si nascondono dietro le parvenze di buoni cristiani e diffondono il loro pensiero, ammantandolo sotto mentite spoglie ortodosse, così da rendere ostica la loro individuazione, la loro cattura e la loro conversione od ancora, secondo le parole dell'anonimo autore del *De officio*, fanno finta di aver compiuto gesta o pronunciato parole eretiche *ex levitate, vel ex ira, ioco et turbatione*³¹. Finito il tempo delle eresie antiche, per le quali gli eresiarchi si presentavano persino ai concili per esporre le loro opinioni garantendo una semplice individuazione e, se del caso, una rapida repressione, la maggiore prudenza e capacità di dissimulazione dei nuovi eretici rendono l'opera d'antagonismo bisognosa di più efficaci strumenti. La natura stessa della fattispecie eretica, in mancanza di un'aperta contrapposizione ed in un ambiente di diffusa omertà, è fonte di difficoltà operative. Tutti i manualisti medievali nel definire l'eretico non possono che rifarsi alle ben note definizioni tratte dalla patristica, dalla scolastica e più volte menzionate dai canoni dei concili, fra le quali quella di San Gerolamo *hereticus potest appellari qui aliter intelligit Sacram Scripturam quam sensus Spiritus Sancti flagitat, a quo scripta est*³², del vescovo di Ippona *hereticus est qui alicuius temporalis commodi et maxime glorie principatusque sui gratia novas ac falsas opiniones vel gignit vel sequitur*³³, ovvero alla definizione di eresia di San Tommaso per cui *error baptizati in intellectu voluntario aliquem articulum fidei cum pertinacia coniunctum*³⁴. Da tali definizioni ci si rende immediatamente conto di come la fattispecie ereticale resti per lo più racchiusa *in corde hominum*. Stando così le cose, l'eresia si porrebbe per sua natura fuori dal giudizio di foro

²⁹ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, Venezia, 1571, capitolo XI, *Quis admittatur ad accusandum vel deferendum de hoc crimine et an et quando inquisitor ex officio procedat*, paragrafo 1.

³⁰ BERNARDO GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, a cura di G. Mollat, Parigi 2006, pp. 4-6.

³¹ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

³² La citazione tratta dal *Commentaria in epistolam ad Galatas* si ritrova anche, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

³³ La citazione tratta dal *De utilitate credenti* si ritrova anche in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

³⁴ La citazione tratta dalla *Summa theologia* si ritrova anche in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

esterno, in quanto fattispecie occulta per la quale varrebbe l'adagio ben noto ai canonisti medievali per cui *Ecclesie de occultis non iudicat*³⁵. Chiffolleau chiarisce che nel medioevo il concetto di *occultum* è ambivalente: da una parte è inconoscibile perché sottratto alla vista dalla sua superiorità divina³⁶, dall'altra perché si nasconde *clam et clandestine* a causa della propria provenienza diabolica³⁷. In realtà, nell'accezione giuridica, *occultum* si contrappone a *manifestum* che, secondo la definizione del Gandino, *autem est publica seu famosa proclamatio ex certa scientia et ex certis auctoribus proveniens*³⁸. Non si può giudicare sull'occulto perché l'occulto non è conosciuto dall'uomo³⁹, *enim soli Deo revelantur*⁴⁰. Ogni fattispecie occulta deve essere così sottratta al foro esterno, al giudizio del tribunale, ma non per questo deve rimanere assolutamente intangibile, posto che nulla può essere occultato al giudizio divino ed alla punizione ultramondana che attende pronta al momento del trapasso. Paolo Prodi afferma che con i penitenziali medievali si può parlare della nascita di una giurisdizione di foro interno, se pur nella commistione sia logica che istituzionale tra peccato e reato, una giurisdizione affidata al confessore, all'esame di coscienza ed alla confessione dei peccati⁴¹. Il peccatore al cospetto del confessore è come se si purgasse del proprio peccato di fronte a Dio stesso e osservando la penitenza impostagli si alleggerisce della propria colpa, tanto in questa vita quanto nell'altra. L'adagio *ecclesia de occultis non iudicat* è così vera in quanto non afferma la preclusione del giudizio sul *peccatum/reatum*, anche se *occultum*, bensì perché affida tale giudizio al confessore piuttosto che ad un tribunale, alla procedura penitenziale piuttosto che alla procedura penale.

Lo spirare dell'alto medioevo tuttavia, con il sorgere dell'eresia di fronte ad una società in cui la Chiesa si è affermata come potere universale ed ormai garante dell'ordine pubblico oltre che della salvezza delle anime pone in crisi questa distinzione tra fori, spingendo la Chiesa stessa ad estendere la propria potestà tanto in foro interno quanto in quello esterno⁴². Il primo passo è compiuto dalla prima canonistica tentando di delineare una distinzione tra crimine e peccato che permetta di distinguere la giurisdizione

³⁵ Chiffolleau rammenta che tale adagio è tratto da Teutonico che lo conia nella sua glossa al *Decretum*. Sul punto vedi nota 1, in J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit.

³⁶ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* (*Corpus Christianorum, series latina*, 43) Turnholti, 1979. Gregorio Magno porta ad esempio di *occultum* il giudizio divino che travolge spesso buoni e giusti in modo appunto incomprensibile alla mente umana per l'inconoscibilità delle decisioni di Dio.

³⁷ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit.

³⁸ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *de ruome, manifesto et occulto*, paragrafo 2.

³⁹ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit.

⁴⁰ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *de ruome, manifesto et occulto*, paragrafo 3.

⁴¹ P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.

⁴² P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.

penale da quella penitenziale, sulla base della presenza o meno di atti esteriori, pur tenendole entrambe ben avvinte al giudizio della Chiesa⁴³.

Durante evidenza tutta la difficoltà di distinguere peccato e reato nel basso medioevo, dopo secoli di indifferenziata commistione nella mentalità giuridica medievale: *crimen est grave peccatum accusatione et damnatione degnissimum*⁴⁴ afferma il giurista della Linguadoca premurandosi anche di ricordare che l'*accusatio* richiede che la *cogitatio* si sia trasformata in *actum*⁴⁵.

Nasce a questo punto il problema della collocazione dell'eresia nell'uno o nell'altro foro. Nei tempi antichi, l'abbiamo detto⁴⁶, l'eretico esponeva *manifeste* il proprio pensiero, dissertava e controverteva sui punti salienti della fede, ma ai tempi di Gui *moderni heretici callide celabantur*. L'eresia è un peccato perché riguarda il rapporto del peccatore con Dio, ma è anche un reato perché sconvolge le fondamenta della società medievale⁴⁷ ed è questo secondo aspetto che in breve diventerà prevalente, sottoponendo tale fattispecie alla procedura di foro esterno. L'*accusatio* rimane prevista come mezzo di repressione dell'eresia, e ne è testimone lo stesso *Directorium: Primus modus procedendi et processum incipiendi in causa fidei est per modum accusationis*⁴⁸. Tuttavia è lo stesso Eymerich ad indirizzare verso la *denunciatio* e l'*inquisitio* sottolineando i limiti ed i difetti dell'*accusatio* che esclude il giudice dall'istruttoria e grava l'accusante dei rischi della mancata prova dato che questi *inscribit se ad penam talionis, nisi probet hoc (...) tum quia est accusanti multum periculosus*⁴⁹. Sono proprio i limiti dell'accusa descritti da Eymerich allo spirare del XIV secolo che avevano già portato all'equiparazione dell'eresia con il *crimen lese* ed alla sottoposizione alla *cognitio extra ordinem*, ossia al processo inquisitoriale⁵⁰. Tuttavia non basta l'affermazione della natura prevalentemente penalistica dell'eresia ed un'equiparazione formale ad una diversa fattispecie, per scardinare la problematica di fondo ancorata al principio di ingiudicabilità degli *occulta* in foro esterno. Né la Chiesa né i giuristi medievali possono rassegnarsi all'intangibilità dell'*occultum* in foro esterno. Per questo, dal XII secolo in poi, si darà vita ad una disciplina che, pur tenendo ferma la petizione di principio per cui non si giudica sulle *res occultae*, ben potesse essere aggirata

⁴³ P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.

⁴⁴ GUGLIELMO DURANTE, *Speculum Iudiciale*, cit. Rubrica *De criminibus et eorum cognitionibus*. Paragrafo I.

⁴⁵ GUGLIELMO DURANTE, *Speculum Iudiciale*, cit. Rubrica *De criminibus et eorum cognitionibus*. Paragrafo 3-4.

⁴⁶ Cfr. capitolo IV, paragrafo III.

⁴⁷ P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.

⁴⁸ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisici Pegnae*, Venezia, 1595, Tertia pars Directorii, Paragrafo 67 *De primo modo procedendi in causa fidei per Accusationem*.

⁴⁹ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., Tertia pars Directorii, Paragrafo 67 *De primo modo procedendi in causa fidei per Accusationem*.

⁵⁰ P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.

in presenza di *crimina enormia* permettendo al giudice, anzi ingiungendogli, di svelarli *ne crimina remaneant impunita*. Su questa basi l'*occultum*, ben chiaro e ben fermo nelle opere dei giuristi, viene così ad essere depotenziato tramite la distinzione in *omnino occultum quod nulla ratione potest probari*⁵¹ ed in *pene occultum, quasi occultum, quod per paucos potest probari*⁵². Se qualche cosa è saputa anche solo da due o tre persone, perde i crismi di in conoscibilità, su essa viene a formarsi una *fama sceleris* sulla base della quale è ben possibile avviare l'*inquisitio* e raccogliere tutte le testimonianze possibili. L'eresia diviene in breve uno di questi *crimina excepta*, prima per assimilazione ad altre fattispecie per le quali era già assodata tale eccezione (la simonia ed il *crimen laesae* come già detto), poi *ex se* come testimonia indirettamente l'elenco del Gandino e del Durante dei crimini perseguibili *per inquisitionem*.

La necessità di scoprire l'*occultum* spingerà in breve, da una parte ad ammettere l'apertura del *sigillum confessionis*, anche qui in via eccezzuativa, ma in ipotesi in continuo incremento che in breve trasformeranno il confessore in un ingranaggio fondamentale nella macchina d'indagine antiereticale⁵³, dall'altra a radicalizzare la *denunciatio evangelica*⁵⁴ onde procurarsi i due o tre *testes* necessari a fondare la *fama sceleris* e dando vita ad una sorta di delazione spirituale benefica.

Quest'enorme apparato di norme e le loro argute interpretazioni contribuiscono a fondare in Europa una società di repressione e persecuzione del dissenso religioso, ma la duplice natura del reato di eresia non può che riflettersi sulla natura del tribunale deputato alla sua estirpazione. *Finis autem officii est destructio heretice pravitatis que destrui non potest nisi destruantur heretici. (...) Destruuntur autem heretici vel cum convertuntur (...) vel cum corporaliter concremantur*⁵⁵. Due mezzi, il fuoco e la conversione, per estirpare un reato che è anche peccato. Anzi la conversione dell'eretico, con ogni mezzo, è il fine prevalente ed il recupero alla comunità tramite l'abiura dell'eresia è la stella polare dell'operato inquisitoriale⁵⁶. Se vogliamo l'abbandono al braccio secolare è un incidente di percorso, un fallimento dello stesso inquisitore nella sua missione salvifica.

Anche l'affidamento dell'*officium* ai mendicanti contribuisce ad accentuare questo stato di cose. I frati nascono come predicatori della fede ed in breve si vedono riconosciuto l'*officium confessionis* per la superiorità morale che il popolo riconosceva agli ordini mendicanti rispetto al clero secolare. Per lo stesso motivo, per il loro zelo e per la loro fedeltà esclusiva alla Santa Sede si vedranno attribuito anche

⁵¹ ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *de rumore, manifesto et occulto*, paragrafo 3.

⁵² ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, cit. Rubrica *de rumore, manifesto et occulto*, paragrafo 4.

⁵³ P. PRODI, *Una storia della Giustizia*, cit.; ma anche J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit.

⁵⁴ P. BELLINI, "Denuntiatio evangelica" e "denuntiatio judicialis privata", cit.

⁵⁵ Citazione dal *De auctoritate et forma inquisitionis* dell'anonomo lombardo, in L. PAOLINI, *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione. Il comportamento degli eretici ed il giudizio sui frati*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, (89) 1977.

⁵⁶ L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, cit.

l'*officium inquisitionis*, cumulando così su di sé la missione di predicare, il potere di rimettere i peccati e quello di ricercare, processare e condannare gli eretici. Un tribunale speciale incaricato di reprimere un reato sospeso fra due fori è così affidato ad ordini mendicanti sospesi fra la giurisdizione penitenziale e quella penale⁵⁷.

Il frate inquisitore si è fatto giudice smettendo i panni del confessore e del predicatore ed è per questo che ha sempre presente il suo compito escatologico ben prima di quello repressivo. E' proprio l'influenza della *salus animarum*, come principio informatore del sistema canonico, a caratterizzare il processo inquisitorio e le tracce di essa i manuali inquisitoriali.

SERMO GENERALIS: EDITTI DI FEDE E DI GRAZIA

Il processo inquisitorio si presenta in una struttura ad anello, aprendosi e chiudendosi con la medesima cerimonia rivolta a tutti i fedeli raccolti al cospetto dell'inquisitore e pronti ad ascoltare le sue parole. Il *sermo generalis* segna così l'inizio e la fine dell'opera inquisitoriale, offrendo la promessa di misericordia verso *reduentes* tempestivi e poi, alla conclusione dell'iter processuale, lo spettacolo della giustizia della Chiesa, sempre incline al perdono verso i conversi, ma inesorabilmente rassegnata all'abbandono dei *pertinaces* e dei *relapsi* all'*ultio divina* per mezzo del braccio secolare⁵⁸.

In queste fasi dell'*ordo iudicii* o *processus* si avvertono maggiormente le particolarità dell'inquisizione canonica contro l'eretica pravità, rispetto al processo inquisitorio condotto dai giudici laici. La repressione della fattispecie ereticale infatti non si compie esclusivamente per mezzo della condanna del reo, ma anche con la conversione dell'eretico, come insegna l'anonimo autore del *De auctoritate*⁵⁹. Anzi quest'ultima deve essere perseguita fino all'ultimo, perché il fine del processo canonico, come quello dell'intero ordinamento canonico, è la *salus animarum* dei *christifideles*. Lo stesso Zanchino lo evidenzia riportando l'antico adagio secondo cui *Deus non vult mortem peccatoris (...) debet inquisitor insistere blanditiis ac certis consiliis ut ille redeat*⁶⁰. Lo stesso abbandono dell'eretico non è che la necessaria

⁵⁷ L'obiettivo della ricerca è verificare la sussistenza di elementi probanti questa contaminazione fra fori all'interno dei manuali inquisitoriali, ossia notare i punti salienti della procedura inquisitoriale in cui risulta più chiara la presenza della finalità di conversione come strumento di repressione dell'eresia ed anche annotare l'evoluzione dell'approccio inquisitorio nei confronti degli eretici.

⁵⁸ In questo paragrafo ci soffermeremo sugli aspetti del *sermo generalis* d'apertura e degli editti di fede e di grazia promulgati in tale occasione, mentre successivamente affronteremo il *sermo generalis* conclusivo, il tristemente noto *auto da fè* spagnolo, con tutto ciò che riguarda le condanne, le pene e le penitenze inflitte dagli inquisitori e l'abbandono al braccio secolare.

⁵⁹ Cfr. supra nota 49.

⁶⁰ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVI, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repsis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, Paragrafo 5.

conseguenza del compito di preservare le anime dal rischio determinato dalla frequentazione di un eretico pertinace o relapso che, come il falsario corrompe le monete, con le sue parole corrompe la fede e la società cristiana⁶¹ *quod est maxime nocumenti* e per questo, *Ecclesia catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum*⁶². Afferma infatti San Tommaso che *ex parte Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem*, tuttavia se l'eretico si dimostra pertinace la Chiesa, disperando della sua conversione, *aliorum saluti providet*, da una parte allontanandolo dalla comunità dei fedeli con la scomunica, dall'altra abbandonandolo al braccio secolare⁶³.

L'inquisitore è un giudice itinerante⁶⁴ che si muove seguendo l'eco della *fama sceleris* recandosi nei vari luoghi da dove gli giunga notizia dell'infezione ereticale al modo delle visite pastorali vescovili⁶⁵. Lo schema operativo è informato al modello dei *testes synodiales*, a sua volta ispirato al processo scabinale carolingio⁶⁶. L'attività di ricerca degli eretici deve così basarsi sulle testimonianze giurate e sulle delazioni degli abitanti della zona interessata dall'indagine. Proprio in quest'ottica l'inquisitore è aduso ad informare le autorità laiche e ecclesiastiche⁶⁷ del luogo destinato alla sua visita al fine di convocare⁶⁸,

⁶¹ L'assimilazione dell'eretico al falsario si deve alla penna di San Tommaso, il quale argomenta in tal modo anche la legittimità della condanna a morte dell'eretico proprio perché a suo dire commette atto più grave del falsario che con tale pena è punito. Non si tratta di un ragionamento giuridico, ma è esemplificativo di un punto di vista diffuso, in G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, cit.

⁶² Le parole sono tratte dalla *Summa Theologiae* di San Tommaso, in L. PAOLINI, *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione*, cit., pag. 699.

⁶³ Anche queste parole sono tratte dalla *Summa Theologiae* di San Tommaso così come riportate in G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, cit.

⁶⁴ Le sedi inquisitoriali stabili sono rarissime fino alla fondazione dei tribunali inquisitoriali dell'età moderna. Anche laddove l'inquisitore potesse far conto su proprie strutture stabili, come ad esempio a Carcassone e Girona, gli era richiesto di portare avanti i processi nel *locus commissi delicti* salvo i casi in cui ciò non costituisse un rischio per la sicurezza dell'inquisitore ovvero dei testimoni.

⁶⁵ Solo nei casi di grave pericolo per gli inquisitori o per i testimoni è ammessa la possibilità per l'inquisitore di non procedere alle attività d'inchiesta sul *locus commissi delicti*, ma in una sede più sicura e predeterminata dallo stesso inquisitore. Tendenzialmente la pratica di procedere all'inchiesta nella zona minacciata dall'eresia è indiscussa e raramente disattesa. Così J. GUIRAUD, *L'inquisizione medioevale*, cit.; ma anche H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.

⁶⁶ Cfr. capitolo v, nota 42.

⁶⁷ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit.; ma anche Eymerich ricorda la necessità di preavvertire del proprio arrivo *per nuntium*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma litterarum indicendi sermonem generalem*, num. 50.

⁶⁸ Il potere di convocare *clerum et populum civitatum, castrorum aliorumque locorum* è uno dei principali fra quelli riconosciuti all'inquisitore, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 192.

nella data corrispondente all'arrivo dell'inquisitore, un'assemblea generale della popolazione nella piazza principale del paese al fine d'ascoltare la predicazione generale o *sermo generalis*⁶⁹ tenuta dall'inquisitore stesso. Onde ottenere la maggior affluenza possibile l'inquisitore accompagna sempre l'ordine di convocazione alla promessa di 40 giorni di indulgenza⁷⁰ e, se del caso, alla minaccia di scomunica per gli assenti⁷¹.

Gregorio IX con la *Ille humani generis* aveva ordinato categoricamente di convocare i prelati, il clero ed il popolo e di fare una predicazione generale dove ritenuto più opportuno e per mezzo di essa trovare sostegno nella popolazione locale al fine di favorire accuse e denunce e scoprire i sospetti d'eresia in modo da portare a processo gli infamati⁷² secondo gli statuti della Chiesa⁷³.

⁶⁹ La definizione di *Sermo generalis* è in realtà molto tarda essendo attestata in modo chiaro esclusivamente dall'Eymerich che ad essa dedica un'apposita rubrica, negli altri manuali inquisitoriali la medesima materia è trattata in corrispondenza del *tempus gratiae* ovvero degli editti di fede e di grazia nei quali si preferisce parlare di una predicazione generale.

⁷⁰ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma litterarum indicendi sermonem generalem*, num. 48. *Conferimus auctoritate apostolica quadriginta dierum de indulgentia ad sermonem nostrum antedictum confluentibus*.

⁷¹ H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione*, cit. Il Lea afferma che la minaccia di scomunica costituiva un atto illegittimo da parte dell'inquisitore anche se in realtà la potestà di scomunicare in capo all'inquisitore non incontrava quasi alcun limite secondo il volere dello stesso Gregorio IX che l'aveva a costoro attribuita con la *Ille humani generis* "avverso gli oppositori ed i ribelli" (sul punto vedi anche la successiva nota 73). Anzi il potere di scomunica degli inquisitori è il più grande avendo latitudine e cogenza maggiore ed essendo rimesso all'esclusivo arbitrio dell'inquisitore stesso. La *Practica* di Gui espone i quattro motivi per cui il potere scomunica dell'inquisitore deve essere maggiormente temuto: *primo ipsi inquisitores possunt cogere rectores ad banniendum personas excommunicatas; (...) si aliquis per annum persisterit in excommunicatione ex tunc velut heticus condemnatur (...) Tertio suspectus de heresi vocatus a vobis ut de fide respondeat (...) excommunicationis dignus si se contumaciter absentat (...) per annum persisterit in excommunicatione ex tunc velut heticus condemnatur (...) Quarto possunt inquisitores excommunicare omnes participantes et communicantes cum excommunicatis a se*, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*. Anche Il *De officio* elenca quattro aspetti per i quali la scomunica dell'inquisitore *est gravior*, solo parzialmente coincidenti con quelli indicati di Gui: *primo (...) quia quidam excommunicati ab eo debent baniri (...). Secundo, eorum bona debent confiscari (...). Tertio (...) quia aliqui excommunicati ab eis et persistens per annum in excommunicatione animo pertinaci debent tamquam heretici iudicari (...). Quarto (...) quia possunt excommunicare maiori excommunicatione participantes cum excommunicantis quibusdam ab eis*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., *pars prima*, rubrica *Auctoritas inquisitorum qualis sit*. BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pp. 176-177.

⁷² Zanchino ricorda che *Inquisitor et episcopus poterit procedere et inquirere contra talem ex suo officio quia fama succedit loco accusatoris*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XI, *Quis admittatur ad accusandum vel deferendum de hoc crimine et an et quando inquisitor ex officio procedat*, paragrafo 3. Anche l'Eymerich ricorda le modalità del giudizio inquisitorio: *Inquisitio est quando non est accusator nec denunciator sed fama laborat in aliqua civitate vel loco (...) et tunc Inquisitor inquirat non ad instantiam partis, sed ex officio*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De tertio modo procedenti in causa fidei per viam Inquisitionis*, num. 69.

L'Eymerich ci informa che se molte attività devono essere concordate dall'inquisitore insieme al vescovo della diocesi in cui è condotta l'inchiesta, il *sermo generalis* può essere sempre convocato direttamente dall'inquisitore *de sua potestate, et delegatione sibi facta a domino nostro Papa, indicat sermonem generalem*⁷⁴.

Con tale atto si dà avvio all'*inquisitio generalis*⁷⁵, dando occasione all'inquisitore di istruire i fedeli circa la vera fede e gli errori ereticali. Una volta catechizzata la popolazione del luogo, il frate inquisitore procede alla promulgazione degli editti generali di fede e di grazia, i quali saranno poi riportati per estratto in forma scritta, latina e volgare, ed affissi⁷⁶ alla Chiesa cattedrale ovvero alla pieve principale del luogo soggetto all'inchiesta⁷⁷.

Con l'editto di fede si richiama la popolazione al dovere di denunciare gli eretici dietro la promessa di un'indulgenza triennale e la minaccia di scomunica e d'essere addirittura considerato fra i *defensores aut receptatores haereticorum*⁷⁸. Nel corso del sermone l'inquisitore ammonisce infatti i popolani riuniti

⁷³ Dalla lettera di Gregorio IX *Ille humani generis* del 1231 rivolta ai domenicani, in L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione*, cit., pag. 400. Il potere di convocare assemblee generali è poi ribadito da Clemente IV nella *Licet ex omnibus*, di cui da conto l'anonimo autore del *De officio inquisitionis: plena sit vobis (...) facultas convocandi clerum et populum civitatum, castrorum, aliorumque locorum*. Clemente aggiunge che *debent (inquisitores) compellere rectores et civitates per excommunicationem et interdictum* in Il *De officio inquisitionis: La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, a cura di Lorenzo Paolini, Bologna, 1976, rubrica *Auctoritas inquisitorum qualis sit*. Anche Zanchino ricorda il potere di convocare l'assemblea al fine di promulgare gli editti generali: *immo inquisitor potest admonere omnes publice ac generaliter super cultu fidei et quod si sciant aliquos errare debeant sibi deferre*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XI, *Quis admittatur ad accusandum vel deferendum de hoc crimine et an et quando inquisitor ex officio procedat*, paragrafo 2.

⁷⁴ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia Pars*, Rubrica *De sermone generali habendo ab inquisitore*, num. 47. Il *sermo generalis* può essere convocato in ogni tempo, a prescindere dalle festività, avendo solo cura di rispettare il periodo della quaresima e dell'avvento.

⁷⁵ M. D'ALATRI, *Inquisizione francescana nell'Italia del Duecento*, cit., pag. 28.

⁷⁶ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Post publicationem edicti quid facere debeat inquisitor*, num. 57. *Inquisitor (...) affigi facere*.

⁷⁷ A. DEL COL, voce *Editti*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010. Nel *De officio* viene molto chiaramente descritto l'iter operativo iniziale degli inquisitori: *In primis (...) debent ire ad episcopum vel vicarium (...) et rogare quod congreget sibi clerum, quo congregato sermonem faciant. (...) Post hec postulent magnam concionem populi et universalem, (...) et similiter faciant quod in talibus convocationibus sit brevis sermo propter illa que legi debent*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*.

⁷⁸ Secondo le parole di Zanchino: *et si aliquis sic aliquem erratem non defert, nec prodit illum, incidit in excommunicationem ac suspicionem haeresis*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XI, *Quis admittatur ad accusandum vel deferendum de hoc crimine et an et quando inquisitor ex officio procedat*, paragrafo 2.

affinché *revelent si sciverint, viderint, vel audierint aliquam personam esse hereticam, infamatam de heresi seu suspectam aut loquentem contra articulos fidei vel Ecclesiae sacramenta*⁷⁹. La minaccia di scomunica segue lo schema delle tre ammonizioni canoniche⁸⁰ poiché alla popolazione riunita sono dati fra i 6 e i 12 giorni equamente divisi in tre termini distinti il cui mancato rispetto comporta la scomunica secondo la lettera evangelica⁸¹. L'ammonizione deve essere poi ribadita ed esplicata dall'inquisitore che poi rammenterà la concessione di tre anni di indulgenza a chiunque compia il proprio dovere cristiano di denunciare gli eretici. Infine l'inquisitore deve procedere alla promulgazione dell'editto di grazia con il quale si promette a coloro che faranno atto d'abiura dell'eresia e denunceranno all'inquisitore se stessi e tutti gli eretici di cui hanno conoscenza, un trattamento misericordioso e l'assicurazione d'esser tenuti indenni da pene o minacce corporali⁸².

La promulgazione dell'editto di grazia da parte dell'inquisitore apre così il *tempus gratiae*⁸³ per una

⁷⁹ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma admonitionis in sermone generali de haereticis revelandis*, num. 52.

⁸⁰ Eymerich afferma espressamente che *sex dies proxime computandos quorum primos duos pro primo et reliquos duos primis duobus immediatos pro secundo et ultimos duos pro tertio termino et peremptorio trina monitione canonica assignamus*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma admonitionis in sermone generali de haereticis revelandis*, num. 52.

⁸¹ Riporto nuovamente il testo di Matteo 18, 15-17. "*si autem peccaverit in te frater tuus vade et corripe eum inter te et ipsum solum si te audierit lucratus es fratrem tuum; si autem non te audierit adhibe tecum adhuc unum vel duos ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum; quod si non audierit eos dic ecclesiae si autem et ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus*"

⁸² A. DEL COL, voce *Editto*, cit. Eymerich ricorda che a coloro che giungono al suo cospetto nel rispetto del termine assegnato *quod tempus gratie a doctoribus nominantur (...) debet mitius se habere*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De sponte venientibus in tempore gratie et crimen suum Inquisitori prodentibus*, num. 58.

⁸³ A. DEL COL, voce *Editto*, cit. L'invenzione del *tempus gratiae* si deve alla prassi avviata dagli inquisitori della Linguadoca poi confermata al Concilio di Tolosa. Nel trattato di Gui si da conto di questo fatto, infatti l'autore ricorda che nella zona di Carcassone e Tolosa si fa ancora riferimento allo *usus officii inquisitionis* ossia all'assegnazione di un *tempus gratiae* nel corso del quale viene promessa l'impunità dalla morte, dal carcere, dal esilio e dalla confisca a chiunque si presenti all'inquisitore *ad confitendum super facto heresis de se et de aliis plenariam veritatem*, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 182. Anche nel *De officio* si da conto di tale pratica quando nella parte terza l'anonimo autore riporta le parole del *Concilium Biterrense* del 1246 nel quale si impone all'inquisitore di concedere agli eretici un termine per presentarsi spontaneamente a fare piena confessione della propria eresia e di quella di altri vivi ovvero morti *et tempus gratie vocare soletis*. Sempre nel *De officio* si cita un brano dell'*Albanensis* che impone che gli eretici *habeant tempus aliquod infra quod possint voluntarie penitere et redire ad fidei catholice unitatem*. Nel medesimo manuale, ma nel brano successivo, probabilmente ad opera dello stesso *Albanensis*, si precisano le modalità di concessione di tale arco temporale e che *quidquid dixerint privatum erit*. I tre brani si ritrovano tutti, in Il *De officio inquisitionis*, cit., *pars tertia*, rubrica *De materia processum inquisitionis*.

durata stabilita dall'inquisitore fra un minimo di quindici giorni ed un massimo di trenta⁸⁴. In questo lasso di tempo gli eretici potranno godere della misericordia dell'inquisitore, ben sapendo però che essa si esaurirà allo spirare del termine ed all'apertura del *tempus iustitiae*⁸⁵.

Sia l'anonimo autore del *de officio* sia l'Eymerich illustrano con dovizia di particolari le modalità con cui è emesso il decreto di grazia precisando che anche la durata totale del *tempus gratie*, come già quella del tempo utile per le denunce imposte dal editto di fede, non viene determinata in un'unica soluzione, ma a seguito di tre richiami a scadenze regolari e solo lo spirare del tempo promesso nel terzo richiamo sancisce la fine del *tempus gratie*⁸⁶. Da quanto detto non ci si può esimere dal notare un nuovo richiamo al triplice avvertimento imposto dalla disciplina evangelica cui è ispirata la *denunciatio evangelica*. Infatti da una parte il fedele è avvertito tre volte ad intervalli regolari delle conseguenze della mancata denuncia dei fatti ereticali di cui sia a conoscenza, dall'altra l'eretico nel corso del *tempus gratiae* riceve tre avvertimenti circa la facoltà di ritornare in seno alla Chiesa ed ottenere misericordia. Solo una volta scaduti i tre avvertimenti l'inquisitore *excommunicabit omnes hereticos et eorum fautores et receptatores*⁸⁷.

Il *tempus gratiae* apre così una parentesi temporale all'interno della quale il reato d'eresia subisce un trattamento giuridico secondo modalità diverse rispetto alla fase propriamente processuale il cui avvio è condizionato allo spirare del termine di tale parentesi temporale. Ciò dà chiaramente adito ad una serie di questioni giuridiche attentamente sceverate dai compilatori dei manuali inquisitoriali.

In primo luogo vengono a crearsi due distinte categorie ereticali: da una parte la massa dei *reduentes* il cui destino è pienamente rimesso all'arbitrio dell'inquisitore, dall'altra quella di coloro che non possono, i relapsi, o non vogliono, i pertinaci, far ritorno nella comunità dei fedeli e che per questo dovranno essere affidati al braccio secolare.

Sappiamo che il fine dell'ordinamento canonico è la *salus animarum* e di conseguenza anche il fine del processo penale canonico non è meramente la repressione del reato, bensì la conversione del reo. Questi deve riconoscere il proprio errore⁸⁸ e per mezzo di tale atto essere ricondotto nel gregge. In questo ottica

⁸⁴ La durata del *tempus gratie* varia da manuale a manuale passando dai quindici giorni promessi dall'Eymerich ai trenta previsti nel *De officio*. In ogni caso non si fa conto di termini maggiori od inferiori.

⁸⁵ Gregorio IX, sempre nella *Ille humani generis*, impone in ogni caso di concedere l'assoluzione ecclesiastica a coloro che procedano ad abiura completa manifestando la volontà di tornare all'unità della Chiesa, in L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione*, cit., pag. 400.

⁸⁶ *Et dabit eis terminum decem dierum. Item post decem dies assignabit alios decem et post illos alios decem. Et de hoc faciet sibi fieri publicum instrumentum*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*.

⁸⁷ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*. Tale affermazione spinge a domandarsi quale sia l'utilità di questa ulteriore scomunica posto che gli eretici sono scomunicati comunque *late sententie*.

⁸⁸ G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale*, cit., pag. 24. Lo Zanella richiama una frase tratta dal manuale inquisitoriale di Vi-

se è chiaro che coloro i quali si presentino *infra tempus gratiae* sono degni di un trattamento misericordioso, rimane però da chiedersi se anche nel corso del processo si possa procedere ad abiurare l'errore ed accedere così alla misericordia dell'inquisitore. La questione è molto rilevante in quanto coloro che abiurino dopo l'inizio dell'*inquisito specialis* sono spesso indotti alla conversione dal *metus sententiae ac probationum*. Risulta così controverso se anche questi ultimi possano ottenere un trattamento caritatevole anche se si propende per l'affermativa⁸⁹. La finalità dell'inquisizione infatti è lo sradicamento dell'eresia, preferibilmente tramite la conversione degli eretici ottenibile con tutti i mezzi possibili, secondo i dettami dell'agostiniano *compelle intrare* la cui lata interpretazione legittimerà anche l'uso dell'inganno, dell'intimidazione, e della tortura. In quest'ottica una conversione anche dettata dalla paura della condanna, ovvero addirittura sospinta dal dolore delle torture, non è per questo indegna di comprensione.

Ciò premesso rimane tuttavia da fondare una diversità di trattamento⁹⁰ tra i *reduentes infra tempus gratie*

cenza: *non est disputandum cum hereticis maxime in officio inquisitionis*, in F. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel duecento: dati, problemi e fonti*, Vicenza, 1988. Tale impostazione spinge ad affermare che l'opera dell'inquisitore è esclusivamente rivolta alla dimostrazione dell'errore all'eretico e non alla discussione con esso. Egli non deve essere convinto della bontà della retta fede, ma deve riconoscere la malvagità dell'errore in cui è incorso, abiurare e fare penitenza per la salvezza della propria anima e di coloro che lo circondano. Circa l'attribuzione di della frase sopra riportata il Paolini propende per attribuirlo all'*Albanensis* come si evince dalla nota 95 nell'edizione del *De officio* da lui curata, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*, pag. 129.

⁸⁹ Sul punto l'opinione rigorosa di ZANCHINO UGOLINI deve ritenersi minoritaria. Questi nel domandarsi se sia possibile concedere misericordia fuori dai limiti del *tempus gratie* da comunque per scontato che l'abiura e la richiesta di misericordia debbano intervenire in ogni caso prima dell'emanazione della sentenza, *si vero statim vult redire nec statim ab initio petiit misericordiam sed postea in processu temporis ante tamen sententiam, in hoc an debeat recipi(...) quod tarde venit qui sententia, expectatavit*. Ciò premesso l'opinione di Zanchino si fonda sull'asserto che bisognerebbe ragionare per analogia dalla disciplina del *tempus gratie*, ritendendo così che il cardine su cui ruota la concessione della misericordia in quella determinata situazione debba essere considerato l'elemento soggettivo della spontaneità della conversione. In quest'ottica *sunt recipiendi qui sponte redeunt, non coacti*, ed appunto si considerano *sponte reduentes qui misericordiam petunt infra tempus gratiae*. Su questa base risulta chiaro che per Zanchino un trattamento misericordioso può essere concessa in ogni momento (comunque prima della sentenza), ma deve verificarsi prima di ogni cosa *si ille redit ex puro corde et vera fide non ficta (...) si viderit ipsum vere redire, benigne et gratiose eum recipiet* in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xvi, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, Paragrafi 6 e 8. In realtà è lo stesso Zanchino a smentirsi quando afferma che, prima della condanna, si deve procedere in ogni modo possibile alla conversione dell'eretico *quod quidem facient carcerando, ligando, torquendo corpus*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiii *An haereticus possit praecise compelli ut ad fidem redeat*, paragrafo 1.

⁹⁰ Sulle natura e la disciplina delle pene e delle penitenze del processo romano canonico avverso l'eretica pravità torneremo

i quali sono considerati spontanei in virtù della scelta temporale della propria conversione, ed i conversi illuminati solo dal terrore delle conseguenze della condanna, ossia dopo l'inizio dell'*inquisitio specialis* nei propri confronti.

Tutti gli autori dei manuali oggetto di ricerca sono propensi a garantire ai conversi tempestivi un trattamento di favore rispetto a quelli che siano indotti all'abiura solo dopo l'inizio dell'*inquisitio specialis*. L'interpretazione di tale scelta operativa potrebbe essere semplicemente ricondotta ad una necessità di politica criminale volte ad incentivare conversioni tempestive onde, da una parte procurarsi una maggior mole di informazioni circa eresia ed eretici e dall'altra evitare all'inquisitore di affrontare una parte dei processi grazie alle abiure tempestive. Tale interpretazione sarebbe quindi fondata esclusivamente sul criterio formale del rispetto dei termini del *tempus gratie*.

Non vanno tuttavia trascurati gli elementi sostanziali di discriminazione fra i *reduentes* tempestivi e tardivi: in primo luogo bisogna evidenziare l'elemento soggettivo della volontarietà ed autonomia della scelta di convertirsi in capo a coloro che abiurino prima di essere soggetti a delazione e denuncia ed in seconda istanza l'elemento oggettivo della mancanza dello *scandalum* in relazione alla fattispecie confessata dal *reduentes infra tempus gratie*. Infatti costui si presenta a confessare la propria eresia in un momento in cui essa è ancora *omnino occulta* o comunque *pene occulta* ed in quest'ottica gli inquisitori non possono non tenere conto di quanto tramandato dalla tradizione cristiana e cristallizzato nelle parole dell'alto medievale sinodale dell'ovest secondo il quale *et ne pro peccato occulto publicam penitentiam iniugat. Caveat etiam diligenter ne peccantes occulte faciat publice in aliquo penitere*⁹¹. In quest'ordine di idee è così corretto, prima dell'inizio *inquisitio specialis*, sottrarre lo *sponte reduentes* a tutte quelle conseguenze che gli deriverebbero dall'imposizione di una penitenza grave e pubblica tenendo così conto della spontaneità della sua conversione e della natura ancora occulta del reato. Tale trattamento di favore, per la gran parte dei compilatori, non va invece garantito a coloro che siano già stati coinvolti nell'*inquisitio specialis* e che quindi dovranno abiurare e far penitenza di fronte alla comunità dei fedeli riunita e farsi così testimoni della fede cristiana affrontando anche delle dure penitenze arbitrarie, ma salvandosi sicuramente dalla morte e secondo l'opinione di alcuni⁹² persino dalla confisca dei beni.

Che tali due impostazioni formale e sostanziale si contrappongano è plasticamente evidenziato nel *De officio* dalla disciplina di coloro i quali si presentino al cospetto dell'inquisitore per fare abiura senza rispettare i termini dell'editto di grazia. Se dovessimo limitarci ad un'interpretazione rigorista

diffusamente nel prossimo paragrafo. In questa sede ci limitiamo a rilevare i confini soggettivi delle varie categorie di *reduentes et conversis*.

⁹¹ J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, cit.

⁹² Vedi nota 138.

e formalista a costoro dovrebbe applicarsi la disciplina dei *reduentes post tempus gratie*, ma facendo leva sugli elementi sostanziali soggettivo ed oggettivo l'autore del *De officio* propende per una impostazione di favore come si evince sin dalla collocazione, accanto ai *reduentes infra tempus gratie*, di coloro che appunto, spirato il *tempus gratiae*, si presentino spontaneamente al cospetto dell'inquisitore senza essere stati denunciati e diffamati da alcuno. Il *De officio* riporta prima l'opinione del Faucoi, il futuro Papa Clemente IV, secondo il quale i *reduentes intra tempus gratie* otterrebbero un trattamento di favore in virtù del loro *sponte redire*, poiché *neque enim coacti videntur* benché *sint in generali moniti*⁹³. Il giurista destinato al soglio papale fa giustamente notare che, anche spirato il tempo di grazia, colui il quale *non amonitus nominatim venit*, è indubbiamente altrettanto *sponte reduens*, e quindi, facendo leva sulla presenza di tale elemento soggettivo, è degno del trattamento misericordioso del *reduens infra tempus gratie*, pur non avendo rispettato le scansioni temporali imposte dall'inquisitore. L'anonimo autore del *De officio* riporta poi l'impostazione dell'*Albanensis*⁹⁴ secondo cui il trattamento pienamente misericordioso, anche fuori dal *tempus gratie*, sarebbe però riservato ai soli *reduentes* che siano rimasti *omnino occulti*. Afferma infatti il vescovo di Albano che a coloro i quali si presentino, *non imponantur publica penitentia, nisi ipsi sint publice heretici, credentes, fautores, defensores vel reprobatores eorum*⁹⁵. Così mentre i *reduentes sine aliorum accusatione*⁹⁶ possono ottenere una penitenza privata, dopo il deposito di una cauzione pecuniaria e l'abiura, i pubblici eretici invece possono solo sottrarsi alla morte, ma non alle penitenze arbitrarie (magari anche molto gravi ben potendo consistere nel carcere perpetuo ed in pellegrinaggi lunghi⁹⁷) e pubbliche inflitte dall'inquisitore in occasione del sermone generale di chiusura⁹⁸. Il trattamento di favore è così connesso più che all'elemento soggettivo, all'oggettiva

⁹³ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis reduentibus et conversis*.

⁹⁴ Pietro da Collemedio, vescovo e cardinale di Albano

⁹⁵ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis reduentibus et conversis*.

⁹⁶ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis reduentibus et conversis*. Dello stesso avviso è Eymerich che appunto suggerisce di verificare se il *reduentes infra tempus gratie* sia un eretico occulto ovvero manifesto e nel primo caso suggerisce di assolverlo segretamente e non procedere neppure alla confessione giudiziale ed abiura minore davanti al notaio ed a due testimoni. Il Peña fa notare che questa opinione di Eymerich risulta contraddirsi con l'affermazione, di poco precedente, che suggerisce di evitare di accogliere i *reduentes sub sigillo confessionis* (nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De sponte venientibus in tempore gratie et crimen suum Inquisitori prodentibus*, num. 59.) ed assolverli così in forma pienamente privata, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De sponte venientibus in tempore gratie et crimen suum Inquisitori prodentibus*, num. 60-61.

⁹⁷ Essere condannati ad un pellegrinaggio a Gerusalemme nel medioevo comportava tali e tanti rischi da equivalere spesso ad una condanna a morte.

⁹⁸ In realtà lo stesso *De officio inquisitionis* cita un brano di autore ignoto (anche se deve presumersi essere l'*Albanensis*) nel

manca di *scandalum*, ed all'evidente impossibilità per l'inquisitore di perseguire il reato, laddove il reo non si presenti autonomamente al suo cospetto.

A questo punto appurata l'esistenza di un discrimine, non solo fra redenti da una parte e pertinaci e relapsi dall'altra, ma addirittura all'interno della stessa categoria dei *reduentes*, v'è da chiedersi quale sia la natura intrinseca al trattamento riservato a coloro che rispettino le modalità del *tempus gratie* (tralasciando così la controversa categoria di coloro i quali, pur non denunciati, abiurino al di fuori dei termini prescritti), ossia se la disciplina che li riguarda attenga alla giurisdizione di foro interno ovvero afferisca alla disciplina di foro esterno. Non è chiaro se, alla luce delle affinità con la giurisdizione penitenziale (segretezza della confessione, dell'abiura e della penitenza a tutela del penitente⁹⁹), il fedele che si rechi dall'inquisitore *infra tempus gratie*, da questo ottenga un'assoluzione di foro interno con delle ripercussioni sul foro esterno, agendo come una sorta di presupposto processuale negativo ovvero l'opera dell'inquisitore si espliciti esclusivamente in foro esterno nonostante le affinità fra la confessione¹⁰⁰ resa *infra tempus gratie* e quella sacramentale. Probabilmente in una prima fase, ossia finché l'opera degli *inquisitores heretice pravitatis* è stata avvertita come straordinaria e temporanea, tali problematiche sono state lasciate in sott'ordine, ma è indubitabile che, con il radicarsi e cristallizzarsi dell'*officium inquisitoriale* il problema della contaminazione tra i fori cominci ad essere avvertito dagli operatori

quale parrebbe ammettersi la possibilità di una penitenza privata e di una confessione segreta anche dopo l'inizio dell'*inquisitio specialis*. Infatti si consiglia all'inquisitore di minacciare l'inquisito con queste parole: *Si vero non faceris* (confessare la propria eresia ed abiurare), *dicam coram populo te esse hereticum*, (...) *nec umquam potero te recipere nisi cum penitentia manifesta*. Come detto ragionando a contrario da queste parole sembrerebbe quasi che in presenza di confessione sia possibile all'inquisitore evitare il pubblico ludibrio. Non è impossibile che questa minaccia e la sottesa promessa di mitezza rientri fra le tattiche adottate dagli inquisitori per raggiungere i propri scopi anche attraverso inganni e raggiri. Diversamente opinando è ben possibile che l'arbitrio dell'inquisitore potesse estendere il margine della misericordia dell'*officium inquisitionis*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*.

⁹⁹ Tutti questi atti in realtà avvengono alla presenza di due o più testimoni e sono registrati dal notaio, ma tutti i presenti sono vincolati al segreto. La presenza di soggetti terzi è necessaria da una parte per documentare l'avvenuta abiura, in modo che, nel caso di ricaduta nell'errore ereticale del penitente sia facile per l'inquisitore affermare che si è in presenza di un relapso, dall'altra parte la presenza di testimoni di buona fama è necessaria nel caso in cui il *reduens* riveli nomi di altri eretici. In questo modo l'inquisitore ha modo di precostituirsi i testimoni necessari alla condanna di costoro sfruttando le testimonianze *de relato*.

¹⁰⁰ In realtà la confessione è generalmente un aspetto distintivo dell'*inquisitio heretice pravitatis* rispetto alla repressione penale in ambito civile. Infatti se nell'ambito del processo laico la confessione determina l'automatica afflizione della pena posto l'ottemperamento dell'onere probatorio e quindi la necessità della repressione del reato, nell'ordinamento canonico, in specie nel procedimento inquisitorio *haereticae pravitatis*, se rimane vero che la confessione garantisce il raggiungimento della piena prova, ad essa, se suffragata da abiura, si accompagna non l'imposizione della pena bensì l'accesso alla misericordia

giuridici del processo romano canonico come foriero di antinomie e quindi bisognoso di soluzioni radicali e di principio. Ammettere l'una o l'altra delle soluzioni proposte precedentemente ha delle evidenti ripercussioni in ordine ad eventuali conflitti giurisdizionali tra giurisdizione penale e penitenziale. Nei manuali più risalenti (*Practica* e *De officio*¹⁰¹) questo problema o non è avvertito oppure è trascurato dai compilatori, ma da Eymerich e Zanchino, ossia dalla manualistica più tarda, è fatto oggetto di precisa menzione. Zanchino affronta un caso pratico sull'influenza di una eventuale confessione *proprio sacerdoti* sul processo inquisitorio, ossia si chiede cosa accada a chi, assolto del proprio confessore per l'eresia, sia poi oggetto d'inchiesta da parte dell'inquisitore per quella medesima eresia¹⁰². Zanchino Ugolini non ha dubbio nell'affermare che *non erit immunis a temporalibus poenis et sic poterit accusari et puniri. Nam licet per poenitentiam restituatur gratiae, non tamen dignitati seu pristinae potestati*¹⁰³. Il motivo di tale radicale punto di vista risiede nella duplice natura del crimine di eresia cui attengono due pene *una spiritualis et aeterna(...) altera temporalis, sicut immineret ex aliis criminibus quae per iura puniuntur*. Se tale reato ha due pene è chiaro che deve avere due giudici *unus qui imponet poenam temporalem (...) alter vero est qui imponet poenitentiam*¹⁰⁴. Asserisce tuttavia il giurista medievale che le penitenze inflitte dal sacerdote differiscono da quelle inflitte da vescovo od inquisitore quindi anche laddove abbia inflitto all'eretico confesso una penitenza questa non lo solleva dal giudizio *quia non est iudex huius criminis cum potestas cognoscendi ac puniendi ac absolvendi de hoc crimine sit solummodo*

della Chiesa e la sottrazione alle peggiori conseguenze della sentenza che riconosca lo *status* di eretico pertinace in capo a taluno. Sul punto vedi E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, cit.

¹⁰¹ Un'unica citazione compare nel *De officio* quando l'autore richiama l'inquisitore al dovere di non ascoltare nulla sotto sigillo confessionale (*Item caveat inquisitor, ne sub sigillo confessionis aliquid recipiat*). Tra l'altro la collocazione della frase al termine del brano dedicato al *tempus gratie* rende dubbio se l'avvertimento rivolto all'inquisitore si riferisca esclusivamente alla fase successiva la fine del *tempus gratie* ovvero si riferisca all'intero procedimento. Appare più plausibile che l'avvertimento si riferisca all'intero procedimento, stante la necessaria presenza di testimoni e notaio, ma la presenza di un avvertimento siffatto suggerisce che ad alcuni inquisitori apparisse dubbio come comportarsi verso i *reduentes*, se appunto in veste di giudice ovvero di confessore, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*.

¹⁰² ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiv *De occulto haeretico qui in foro poenitentiae suum detestatur errorem et a suo absolvitur sacerdote*, paragrafo 1. Tale domanda trascura in realtà il problema della impossibilità per il sacerdote di assolvere l'eretico dalla scomunica *late sententiae* in cui è incorso a causa della propria eresia. Infatti tale scomunica potrà essere revocata dal solo inquisitore e/o dal vescovo. Sul punto vedi seguente nota 136.

¹⁰³ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiv *De occulto haeretico qui in foro poenitentiae suum detestatur errorem et a suo absolvitur sacerdote*, paragrafo 1.

¹⁰⁴ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiv *De occulto haeretico qui in foro poenitentiae suum detestatur errorem et a suo absolvitur sacerdote*, paragrafo 2.

*episcopis ac inquisitoribus attributa*¹⁰⁵.

Se Zanchino Ugolini affronta la relazione fra fori partendo da un caso pratico Nicholas Eymerich preferisce affrontare dal punto di vista teorico la natura dell'*officium inquisitionis* rispetto all'*officium confessionis*. La questione è affrontata con riguardo a coloro che si presentino al cospetto dell'inquisitore *infra tempus gratie* volendo *se detegere in foro poenitentiali per modum confessionis sacramentalis*. Eymerich suggerisce che costoro non vengano ammessi in quanto *inquisitores, ut inquisitores*¹⁰⁶, *non sunt iudices in foro poenitentiali et interiori sed iudiciali et exteriori*¹⁰⁷. Tale premura è imposta all'inquisitore poiché potrebbe essere chiamato, in un secondo tempo, a dover rompere il *sigillum confessionis* e rivelare quanto confessatogli per le esigenze dell'ufficio¹⁰⁸.

Le conclusioni dei due autori medievali spingono verso la separazione dei fori e verso l'autonomia dei giudizi fondando in qualche modo le basi della separazione tra reato e peccato tramite artifici che però appaiono più formali che sostanziali.

IL SERMO GENERALIS: LE PENE E LE PENITENZE

Una volta terminata l'*inquisitio specialis*, esaminate le prove e raccolte le confessioni all'inquisitore, con il necessario ausilio del vescovo o del suo vicario¹⁰⁹, non rimane altro che procedere alle sentenze ed alle condanne¹¹⁰. Secondo le parole di Zanchino Ugolini le sentenze emesse dall'inquisitore *tria sunt principaliter genera, quaedam sententiae sunt condemnatoriae, quaedam purgatoriae et quaedam*

¹⁰⁵ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiv *De occulto haeretico qui in foro poenitentiae suum detestatur errorem et a suo absoluitur sacerdote*, paragrafo 3.

¹⁰⁶ La precisazione richiama il duplice ruolo del frate mendicante da una parte confessore e dall'altra, se investito dell'*officium*, giudice dell'eretica pravità.

¹⁰⁷ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De sponte venientibus in tempore gratie et crimen suum Inquisitori prodentibus*, num. 59.

¹⁰⁸ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De sponte venientibus in tempore gratie et crimen suum Inquisitori prodentibus*, num. 59.

¹⁰⁹ *Ad sententiam non potest procedere episcopus sine inquisitore (...) nec inquisitor eodem modo sine episcopo*, in II *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De sententia inquisitorum*.

¹¹⁰ Spesso nei manuali è ricordato il dovere dell'inquisitore di procedere a condanna solo in presenza di *apertes probationes vel confessine proprie*. Se guardiamo al *De officio*, in mancanza di tali elementi, spesso si consiglia all'inquisitore di non procedere a condanna, ma piuttosto di rilasciare il sospetto poiché *sanctius est facinus impunitum relinquere, quam innocentem condemnare*. Si riporta anche l'opinione del Faucoi secondo il quale si dovrebbe procedere a *purgatio canonica* in mancanza di elementi pieni piuttosto che ad una condanna od un'assoluzione immediata, in II *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De sententia inquisitorum*.

*absolutoriae*¹¹¹, le prime infliggono pene, le seconde impongono penitenze di fronte ad abiure formali, le terze¹¹² fanno sì che l'inquisito sia rilasciato completamente libero da ogni conseguenza.

Il numero di coloro che saranno oggetto di un provvedimento afflittivo dell'inquisitore di norma sarà estremamente elevato posto che anche il pronunciamento di frasi ereticali *iocandi causa aut perturbationis*, pur non configurando la fattispecie ereticale, comporta l'imposizione di penitenze, anche serie, poiché *homo (...) verba heretica non debet proferre contra fidem et bonos mores*¹¹³.

Tralasciando la situazione dei *fautores*, *receptatores*, *defensores hereticorum* i quali costituiscono una sorta di *tertium genus* interposto fra eretici e *reduentes*¹¹⁴, l'accesso alla fase esecutiva sancisce in via definitiva la distinzione tra eretici pertinaci e *relapsi* da una parte, e la massa dei redenti dall'altra. I primi sono trasferiti al braccio secolare poiché *talis sententiae executio pertinet ad rectores seculares* e la Chiesa nonché l'*officium* dell'inquisitore vi parteciperà solo nella fase di spartizione in tre parti dei proventi della vendita dei beni confiscati all'eretico¹¹⁵. I secondi invece sono totalmente rimessi all'arbitrio dell'inquisitore poiché a costui compete il compito di stabilire la penitenza arbitraria e poiché *debent cogere tales ad servandum penitentiam iniunctam*¹¹⁶. I limiti alla potestà di imporre penitenze sono quasi inesistenti¹¹⁷ dato il numero potenzialmente illimitato di penitenze che spaziano dal mero pellegrinaggio breve, all'imposizione del carcere duro e perpetuo. Il *De inquisitione* riporta le parole del Faucoi che appunto conferma l'impossibilità di individuare una catalogo delle penitenze imposte ai *reduentibus et conversis* poiché *committuntur arbitrio iudicantium*, e dipendono da una mole enorme di *circumstantie (que) sunt notande*, le quali non risultano predeterminabili e che spaziano dalle qualità del reato e quelle del reo¹¹⁸.

¹¹¹ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XLI, *De formis sententiarum propter crimen haeresis proferendis*, paragrafo I.

¹¹² Non verranno nel presente lavoro affrontate in quanto scarsamente oggetto di commenti da parte dei compilatori di manuali, forse e principalmente per la scarsissima frequenza statistica della loro emanazione.

¹¹³ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

¹¹⁴ Il *De officio* equipara il trattamento di costoro a quello dei penitenti tardivi, rimettendoli all'arbitrio dell'inquisitore che gli imporrà più o meno gravi forme di penitenza *contra fautores, receptatores et fautores (...) executio sententiae pertinet ad inquisitores*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De exexutione sententiae in crimine heresis*. Tuttavia a costoro sono anche imposte gravi pene non arbitrarie dall'infamia alla distruzione della propria casa.

¹¹⁵ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De exexutione sententiae in crimine heresis*.

¹¹⁶ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De exexutione sententiae in crimine heresis*.

¹¹⁷ Il *De officio* riporta il testo del Concilio Narbonense molto chiaro nell'esplicitare l'assenza di limiti degli inquisitori nell'imposizione di penitenze. Affermano infatti i vescovi riuniti in concilio che *non deceat concessam vobis discretam arbitrii libertatem (...) coartari in preiudicium ipsius negotii* in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De exexutione sententiae in crimine heresis*.

¹¹⁸ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis reduentibus et conversis*.

Inoltre ognuna delle penitenze arbitrarie è per sua natura commutabile, quindi la stessa condanna *ad carcerem perpetuum pro heretica pravitate* è in realtà revocabile *ad nutum* dall'inquisitore¹¹⁹. Infatti l'inquisitore ha non solo il dovere di sovrintendere a che la penitenza sia correttamente eseguita e rispettata dal converso, ma ha anche la potestà di incidere su essa *ex causa rationabili vel addendo vel detrahendo vel etiam commutando* a vantaggio della salvezza dell'anima del converso¹²⁰ secondo le parole del *Concilium Biterrense*, confermate da Innocenzo IV nella *Dilecti Filii*¹²¹. Tale potestà di incidere sulle penitenze è elemento saliente dell'*auctoritas inquisitoris* che appunto *potest reservare sibi auctoritatem addendi et diminuendi in penitentiis iniunctis*¹²², essendogli invece precluso d'incidere sulle pene canoniche e tanto più sul giudizio del braccio secolare.

Come detto, il procedimento romano canonico si chiude come è iniziato ossia con la solenne convocazione di una assemblea generale di fronte alla quale l'inquisitore pronuncia il suo nuovo *sermo generalis* e fa sfilare di fronte a popolo e maggiorenti riuniti tutti coloro che sono stati sottoposti a suo giudizio. A tale cerimonia pubblica sono certamente sottratti solamente coloro che hanno fatto ritorno alla comunità dei fedeli durante il *tempus gratie*, mentre solo i *relapsi* ed i pertinaci saranno protagonisti della fase più drammatica, ossia il rogo ad opera del braccio secolare, spesso immediatamente o comunque nel breve volgere di cinque giorni dalla conclusione del *sermo generalis*.

La cerimonia segue uno schema determinato nei minimi dettagli offrendo al pubblico ludibrio gli eretici ed i conversi intempestivi. Prima sono lette le condanne arbitrarie e l'imposizione delle penitenze, poi sono abbandonati al braccio secolare i pertinaci ed i *relapsi* con il teatrale schiaffo che segna la rinuncia della Chiesa alla salvezza dell'anima dell'eretico.

Il *De officio* impone una classificazione basata sulla diversità di trattamento tra gli *heretici credentes*, i *defensores fautores et receptatores hereticorum* ed infine l'intera massa dei *reduentes* a loro volta suddivisi fra: *reduentes tempore gratie* cui è riservato il trattamento di maggior favore consistente nell'*impunitas mortis, carceris et confiscationis*, nonché nell'attribuzione di una penitenza solo privata; gli *sponte reduentes* che si presentino all'inquisitore *antequam sint citati vel accusati*; coloro che si convertano solo *postquam deprehensi vel delati vel accusati et citati* ed infine coloro che abiurino solo dopo la sentenza od addirittura dopo l'abbandono al braccio secolare¹²³. Queste chiare distinzioni tendono a segnare, come vedremo, un discrimine¹²⁴ fra un ambito punitivo pienamente affidato all'arbitrio dell'inquisitore, come

¹¹⁹ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars prima, rubrica *Auctoritas inquisitorum qualis sit*.

¹²⁰ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De sententia inquisitorum*.

¹²¹ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars prima, rubrica *Auctoritas inquisitorum qualis sit*.

¹²² Il *De officio inquisitionis*, cit., pars prima, rubrica *Auctoritas inquisitorum qualis sit*.

¹²³ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis reduentibus et conversis*.

nell'ambito confessorio dopo lo spirare della pratica dei penitenziali a penitenza fissa, ed un altro invece sottratto all'arbitrio dell'inquisitore che non potrà in alcun modo incidere su alcuna pena ed al più potrà chiedere un misericordioso trattamento al braccio secolare secondo la formula tramandata dall'Eymerich¹²⁵.

Le pene degli eretici (e dei *credentes, defensores, receptatores et fautores hereticorum*¹²⁶)

Le pene degli eretici travolgono non solo gli eretici *strictu sensu*¹²⁷, ma anche da una parte i *credentes, defensores, receptatores et fautores hereticorum* ossia coloro che, pur non vivendo come eretici e non professando apertamente la loro fede, tuttavia *credunt verum quod credunt et dicunt heretici* o comunque li difendono sostengono ed appoggiano sottraendoli al giudizio della Chiesa¹²⁸, e dall'altra tutti coloro che agli eretici sono equiparati, ossia gli apostati che facciano ritorno alla fede giudaica e la massa di coloro che, pur scomunicati ad opera dell'inquisitore *per annum animo substinet pertinaci*¹²⁹.

¹²⁴ Se guardiamo alla *Practica* di Gui notiamo che i due ambiti sono confusi in un unico calderone racchiudente tutte le potestà punitive dell'inquisitore. L'inquisitore francese afferma infatti che *inquisitores possunt punire in quatuor videlicet in persona, in substantia bonorum et rerum, in fama et in honore*. Come vedremo nei prossimi paragrafi vengono così a confondersi ambiti punitivi rimessi all'arbitrio dell'inquisitore con altri che al suo arbitrio sono sottratti. BERNARDO GUI conosce queste distinzioni tanto da richiamarle nel momento di analizzare le singole potestà punitive, ma le trascura al momento della descrizione sintetica della totalità di esse. Non dobbiamo però dimenticare che l'opera manualistica di Gui è la più risalente e che proprio lo scarso rigore sistematico di essa è ciò che l'ha messa in ombra rispetto, ad esempio, all'opera di Eymerich o di Zanchino. Vedi BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pp. 179-182.

¹²⁵ *Dictam curiam secularem efficaciter deprecantes quod circa te citra sanguinis affusionem et mortis periculum, suam sententiam moderetur*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma tradendi hereticum pertinacem, alias non relapsum Curiae saeculari*, num. 203. Al di là di questa formula di stile, chiaramente vuota e priva di ogni efficacia posto che l'unica pena per l'eretico prevista dalla curia secolare è proprio la morte, bisogna piuttosto guardare alle *quaestiones* dove Eymerich rammenta il dovere dell'inquisitore di invocare un trattamento clemente verso l'eretico condannato, probabilmente con riferimento alle brutalità precedenti la condanna a morte, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, *Quaestio CII, De intercessione facienda pro eo, qui relinquitur curiae saeculari*.

¹²⁶ ZANCHINO UGOLINI precisa giustamente che mentre i *credentes* seguono la medesima sorte degli eretici in tutto, *defensores, receptatores et fautores hereticorum* non essendo *tout court* eretici subiscono un trattamento in parte diverso, ma di fatto a costoro è solo risparmiato l'abbandono al braccio secolare, patendo tutte le altre pene che di seguito elencheremo, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis fautorum defensorum et receptatorum*, paragrafo I.

¹²⁷ Vedi supra note 34-36.

¹²⁸ Il *De officio inquisitionis*, cit., *pars secunda*, rubrica *De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*.

¹²⁹ Il *De officio inquisitionis*, cit., *pars secunda*, rubrica *De hiis qui condemnatur ut heretici*. Il *De officio* indica gli scomunicati *per annum* tra gli equiparati, in realtà il *contemptus officii inquisitionis* costituisce una forma di eresia *tout court*.

*Poenae quae haereticis et credentibus infliguntur sunt multae*¹³⁰ e colpiscono tanto lo spirito, quanto il patrimonio e l'onore dell'eretico; alcune operano *ante mortem*, altre inseguono il reo di eresia fin dentro la tomba, ma tutte travolgono anche i familiari dell'eretico, vivo o morto, discendendo l'albero genealogico di costui e costituendo il più forte strumento di dissuasione dall'eretica pravit ¹³¹.

Sul piano spirituale gli eretici tutti sono colpiti dalla scomunica¹³² che opera *late sententiae*. Su di essa tutte le fonti sono concordi: la ribadiscono pi  volte vari Papi e concili e ne danno conto i manuali inquisitoriali. Si tratta di una scomunica legislativa che opera a prescindere dalla pronuncia del giudice (*a iure*), come una sorta di anatema che travolge l'eretico indipendentemente dalla sua scoperta ad opera dell'inquisitore¹³³ e differenziandosi cos  dalla scomunica pronunciata dall'inquisitore (*a iudice*) ed utilizzata nel corso del procedimento come mezzo di pressione su coloro che non gli si presentino in occasione delle convocazioni, sia nella fase dell'*inquisitio generalis* sia, a maggior ragione, nel caso di citazione personale, la quale d  inizio all'*inquisitio specialis*¹³⁴. Chiaramente, pur operando *ipso iure*, la scomunica necessita che il giudice accerti e dichiari lo stato ereticale per diventare efficace nei confronti

¹³⁰ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* par 1.

¹³¹ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*. Curiosamente il *De officio* limita gli effetti negativi sui discendenti nel caso l'eresia provenga dal ramo materno della famiglia, confinandoli ai soli discendenti di primo grado (i figli), mentre nell'altro caso le penalit  travolgeranno anche i nipoti. Anche Gui rammenta tale diversit  di trattamento tra i nipoti della linea materna e quelli della linea paterna, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., Quarta pars, pag. 196.

¹³² Il *De officio* riporta il testo della decretale *Excommunicamus: Excommunicamus itaque anathemizamus omnes heresim extolentes (...) quibuscumque nomine censetur*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*. Anche Zanchino ricorda che la prima pena dell'eretico   la scomunica in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* par 1. Non solo gli eretici sono scomunicati, ma anche *Credentes preterea, hereticorum receptatores, defensores et fautores eorum excommunicationi decernimus subiacere*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum et similium*.

¹³³ Infatti Zanchino rammenta che la scomunica colpisce gli eretici *non solum si sunt haeretici manifesti sed etiam si sunt omnino occulti*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* par 1. La logica di tale soluzione sottintende l'onniscienza di Dio che conosce l'eretico anche se esso si nasconde *clam et clandestine*. Il potere delle chiavi riconosciuto al Papa ed ai vescovi permette loro di legare e sciogliere i *baptizati* tanto in terra quanto in cielo quindi giustificando una scomunica legislativa di tal fatta.

¹³⁴ Colui che non si presenti in occasione della citazione da parte dell'inquisitore   dichiarato contumace e contestualmente scomunicato. Il perdurare nello stato di scomunica per pi  di un anno comporta la condanna automatica quale eretico.

¹³⁵ La logica   la medesima della confisca dei beni dell'eretico, che opera *ipso iure*, ma comunque, come ricorda Zanchino,

del reo¹³⁵. D'altro canto l'automaticità della scomunica impone all'inquisitore (investito della *pontificia potestas*), al momento dell'abiura, di assolvere l'eretico da essa in quanto, prima dell'abiura, l'eretico è *ipso iure* scomunicato¹³⁶.

Come detto la scomunica è una pena spirituale, ma è controverso se le *pene in fama* ed *in rebus* degli eretici siano effettivamente delle pene autonome e non, piuttosto pene accessorie e collegate alla scomunica¹³⁷. Le conseguenze penali dell'eresia sul piano patrimoniale e dell'onore sono affrontate dai manuali inquisitoriali che ne riportano le fonti legislative civili e canoniche e colpiscono l'eretico vivo. Sul piano patrimoniale eretici ed equiparati *perdunt omnia eorum bona*¹³⁸, ma anche dei *defensores*,

necessita della sentenza del giudice per divenire efficace *tamen est necessaria sententia declaratoria vel per iudices ecclesiasticos (...) vel per principes seculares*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* paragrafo 3.

¹³⁶ Tale condizione in capo all'eretico imporrà in breve al sacerdote che ne raccolga la confessione di sospendere il sacramento e rinviare costui al vescovo ovvero al Papa (o al penitenziere apostolico dopo la sua istituzione). Infatti il semplice parroco non ha l'autorità per revocare la scomunica comminata legislativamente dal Papa e quindi non potrà assolvere il penitente dai suoi peccati. Ciò aiuta a tenere separato l'ambito penitenziale da quello propriamente penale (il semplice sacerdote non può assolvere l'eretico), ma impone all'inquisitore di procedere ad un'assoluzione che ha comunque natura sacramentale. L'Inquisitore invece, rammenta Eymerich, ha invece l'autorità di assolvere dalla scomunica sia legale che giudiziale nelle *Quaestiones*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., tertia pars, *Quaestiones* XCII. *An epsicopus et inquisitor absolvere possit ab excommunicatione haereticum poenitentem. Respondemus quod sic*. Anche BERNARDO GUI ricorda che fra le potestà principali degli inquisitori accanto alla potestà di scomunicare v'è appunto quella di assolvere dalla scomunica *non solum a se seu a sententiis a se latis sed etiam a iure seu a canone pro crimine heresis*, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 178.

¹³⁷ Vedi supra capitolo IV, paragrafo "LA DEMONIZZAZIONE E CRIMINALIZZAZIONE DELL'ERETICO". Per riassumere la questione, alla luce dell'automaticità di infamia e confisca al momento del riconoscimento della qualità di eretico dell'inquisito e vista anche la totale mancanza di discrezionalità in capo al giudice circa l'applicazione di tali pene, ci si dovrebbe chiedere se, effettivamente, confisca ed infamia non siano delle pene accessorie rispetto alla pena della scomunica, ossia la conseguenza automatica di essa. In quest'ottica l'unica pena dell'eretico sarebbe la scomunica le cui conseguenze sarebbero infamia e confisca. La questione è simile ed aiuterebbe a rispondere alla domanda proposta dal Maceratini circa la natura dell'infamia quale *prius* o *post* rispetto alle conseguenze giuridiche per l'infame, ossia se il soggetto subisca la *capitis deminutio* in quanto condannato all'*infamia* ovvero se la *capitis deminutio* subita dal soggetto ne faccia un infame, in R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico*, cit. In ogni caso se dobbiamo rifarci al dato letterale del *De officio* in esso sono chiaramente distinte le pene *in spirito*, *in fama* ed *in rebus* ed è su questa impostazione che è informato il presente paragrafo.

¹³⁸ La citazione è tratta da Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* par 1. Non è chiaro se alla confisca siano sottratti solo i *reduentes in tempore gratie* ovvero anche i *reduentes* tardivi. Il *De officio* si dilunga sul tema della confisca dei beni evidenziando la diversità di trattamento tra eretici e conversi. Gli eretici ed equiparati si vedono confiscare i propri *bona* dal giorno in cui

receptatores et fautores hereticorum ed in particolare dei *credentes eorum*¹³⁹. Tale pena è prevista tanto dalle fonti canoniche, che la impongono al potere secolare laddove la Chiesa non abbia i mezzi per dare esecuzione ad essa¹⁴⁰, tanto dalle fonti civili prime fra tutte quelle federiciane¹⁴¹. Essa non è revocabile in alcun modo¹⁴² così travolgendo anche i diritti successori dei figli sui beni espropriati al padre per la propria eresia. Solo la dote si salva dalla confisca nel caso in cui le mogli non abbiano avuto conoscenza

hanno commesso il delitto ed ogni atto di disposizione da essi compiuto deve reputarsi nullo poiché *ex eo die nihil possunt alienationis genere in personam quamcumque transferre*, anche se, come detto da Zanchino, è necessaria una sentenza del inquisitore per rendere la confisca efficace (cfr. supra nota 135). Secondo l'opinione del Faucoi riportata nel *De Officio*, il trattamento dei *reduentes*, in virtù della loro conversione, dovrebbe essere diverso da quello degli eretici, permettendo così loro di far salvi i loro beni e quindi anche la validità degli atti di disposizione su essi. Il futuro Papa Clemente IV fonda la propria opinione, prima esponendo il *dictum* di Ulpiano tratto dal *Corpus iuris civilis* (D. 47, 2, 66. *Qui ea mente alienum quid contrectavit, ut lucrifaceret, tametsi mutato consilio id postea domino reddidit, fur est: nemo enim tali peccato paenitentia sua nocens esse desinit*), in base al quale anche ai conversi dovrebbe applicarsi la confisca, per poi immediatamente discostarsi affermando non solo che la confisca non va applicata agli *sponte reduentes* i quali *cum quamvis sero incognita, tamen archana revelent venia digni sunt* (parafrasando le parole delle *Lex iulia maiestatis* così come riportate nel *Corpus iuris* C. 9, 8, 5.), ma anche che la confisca non può essere applicata neppure a coloro che, pur non spontaneamente, si siano comunque convertiti e che quindi *tamquam heretici vel credentes puniri non possunt*. in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De hereticis reduentibus et conversis*. Sulla stessa linea si deve desumere sia Zanchino quando ricorda che a tutti i *reduentes* possono essere imposte pene pecuniarie di vario genere le quali presuppongono di logica che al *reduens* sia riconosciuta la proprietà di un patrimonio, in Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo 1. Anche Eymerich concorda che alla confisca sono sottratti tutti gli eretici penitenti, purchè non relapsi, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitionum*, cit., *tertia pars, quaestio cix, Bona hereticorum penitentium non relapsorum sintne confiscata an confiscanda*.

¹³⁹ Nella *Ad extirpanda* di Innocenzo IV così come riportata nella compilazione di Clemente IV si legge chiaramente che *credentes erroribus hereticorum tamquam heretici puniantur*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum et similium*. Similmente Zanchino afferma che *Credentes hereticis censetur heretici et pari poena cum hereticis puniuntur*. in Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo iii, *De credentibus haereticorum et participantibus cum haereticis*, paragrafo 3.

¹⁴⁰ Diversamente viste le disposizioni di Bonifacio VIII e Gregorio IX *excutio confiscationis (...) per episcopum loci, vel aliam personam ecclesiasticam*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*.

¹⁴¹ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum et similium*. La normativa è quella delle *Constitutiones* cui si è fatto già riferimento nei capitoli precedenti, in particolare nel capitolo IV note 191 e ss.

¹⁴² *Bona talium confiscantur, nec ad eos ulterius revertantur*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*.

¹⁴³ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*. Zanchino Ugolini

dell'eresia del marito all'atto di contrarre le nozze¹⁴³. Accanto alla confisca è anche ammessa la distruzione degli immobili che abbiano dato accoglienza agli eretici, non solo se ad essi appartenenti, ma anche se nella disponibilità di *fautores et defensores eorum*¹⁴⁴.

Afferma il *De officio* con chiara locuzione che merita d'essere riportata: *non solum autem confiscantur bona hereticorum, sed etiam privantur honoribus et officiis publicis*¹⁴⁵ travolgendo con tale sanzione anche il destino degli stessi figli degli eretici che *ad honores aliquos nullatenus admittantur*¹⁴⁶. Infatti se i figli possono godere della buona fama accumulata dal padre lungo la propria vita, è altrettanto giusto che dalla cattiva fama di esso patiscano le conseguenze *ut in paterni memoria criminis continuo merore tabescant*¹⁴⁷. Con l'*infamia*¹⁴⁸ l'eretico subisce una sorta di *capitis deminutio*¹⁴⁹ divenendo di fatto incapace giuridico, non potendo più compiere validamente alcun negozio, né patrimoniale¹⁵⁰ né personale¹⁵¹,

ricorda d'altro canto che il coniuge non eretico può per l'eresia dell'altro coniuge, non solo è sollevato dall'obbligo di coabitazione ma può addirittura chiedere ed ottenere la separazione da costui, la quale tuttavia sarà revocata *ipso iure* non appena l'eretico *redierit ad ecclesiae unitatem*, in Zanchino Ugolini *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* par 2.

¹⁴⁴ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis receptatorum, defensorum et fautorum*. ; allo stesso modo vedi anche Bernardo Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., Quarta pars, pag. 205.

¹⁴⁵ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*.

¹⁴⁶ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum et similium*.

¹⁴⁷ L'unico modo che i figli hanno per sottrarsi alla confisca ed all'infamia è che prendano chiare distanze dall'eresia paterna denunciandola agli inquisitori, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*. Sul punto vedi anche Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XXV, *De Confiscatione bonorum et quanto et per quem fieri debet et an possit ex gratia remitti et an filii possint eam impedire*, paragrafo 4. Il *De officio* precisa però che sia le pene che le penitenze diverse dalla confisca e dall'infamia *non transit ad heredes*, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De heredibus hereticorum, ad que cogantur et ad que non*.

¹⁴⁸ Sul punto cfr. nota 93 capitolo IV.

¹⁴⁹ *Necnon hereticos, credentes, receptatores, fautores et defensores hereticorum et eorum filios et nepotes dignitatibus, personatibus et honoribus quibuscumque ac beneficiis ecclesiasticis et officiis ac beneficiis ecclesiasticis et officiis publicis, illos quoque qui hereticorum vel aliorum predictorum interventu vel gratia talia sunt adepti vel in posterum assequuntur, eis privandi, de dyocesanorum vel, eis absentibus, vicariorum suorum consilio, liberam vobis auctoritate presentium concedimus facultatem*, in Bernardo Gui, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., Quarta pars, pag. 196. Allo stesso modo si veda nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., tertia pars, quaestio CXIII, *De privatione dignitatum, honorum, beneficiorum ecclesiasticorum et publicorum officiorumque propter heresim infligitur*. Sulla estensione anche agli eredi delle pene *in fama* si veda anche nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., tertia pars, quaestio CXIV, *De extensione dictae privationis ad posteros hereticorum*.

¹⁵⁰ Ad esempio gli atti di disposizione sui beni da essi compiuti perdono di validità travolgendo plausibilmente anche i terzi che con l'eretico avessero contrattato. Cfr. nota 135.

dovendo abbandonare ogni carica pubblica ed ogni ufficio giuridico¹⁵². Oltre a ciò ricorda Eymerich, i sudditi dell'eretico, i suoi vassalli e chiunque debba a costui fedeltà, sono sciolti da ogni giuramento ed anzi sono chiamati all'arresto dell'eretico¹⁵³. Ad aggravare la situazione tale sanzione opera retroattivamente sancendo così l'invalidità degli atti compiuti dall'eretico già prima della condanna e delle sue conseguenze.

Laddove l'eretico sfugga al processo morendo prima di essere inquisito¹⁵⁴ o nel corso del procedimento, non solo l'infamia e la confisca¹⁵⁵ colpiranno comunque i suoi successori, ma le fonti impongono che alle stesse spoglie mortali ancora lorde del peccato ereticale siano imposte delle pene. Per questo motivo *non debent ecclesiaticae tradi sepulture*¹⁵⁶, ovvero se già sepolti devono essere esumati, combusti e deposti in terra sconsecrata patendo in questo modo anche una rituale ed evidente *damnatio memoriae* come espressamente imposto dalla lettera delle disposizioni federiciane¹⁵⁷.

Infine laddove all'inquisitore non sia possibile in alcun modo ottenere l'abiura dall'inquisito ovvero non possa concedergli più un trattamento misericordioso, non può che abbandonare costui al braccio secolare¹⁵⁸ perché emetta il suo giudizio sulla pena e proceda alla sua esecuzione, con la raccomandazione

¹⁵¹ Ad esempio l'eretico è privato della capacità di testare ed accettare per testamento, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*.

¹⁵² Fra i vari esempi: se avvocato deve lasciare la carica; se giudice tutte le sue sentenze sono dichiarate nulle; se chierico *ab officio et beneficio deponatur* in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum et similium*; ma anche allo stesso modo Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* paragrafi 6-8.

¹⁵³ nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *tertia pars, quaestio* CXIX.

¹⁵⁴ ZANCHINO UGOLINI ricorda che in realtà è dubbio se effettivamente non esista prescrizione per la fattispecie ereticale ovvero se a cinque o venti anni dall'inumazione del corpo debba considerarsi prescritto il reato, in Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XXIV, *Quomodo et quando sit super hoc crimine procedendum contra defunctum vel haeredes ipsius*, paragrafo 5.

¹⁵⁵ Gui è molto chiaro quando ricorda che *inquisitores possunt facere publicari bona hereticorum et credentium erroribus eorumdem post mortem ipsorum in casu in quo ob heresim sui actoris heredes ad successionem bonorum non debent admitti*, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 206.

¹⁵⁶ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum post mortem*. Anche Zanchino Ugolini ricorda il divieto di tumulazione per gli eretici, in Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* paragrafo 3.

¹⁵⁷ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum post mortem*. Vedi anche nota 141 supra.

¹⁵⁸ Con la precisazione che, se chierico, l'eretico deve essere deposto dalla carica ricoperta prima di essere abbandonato al giudizio del giudice secolare, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVIII *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* paragrafo 7.

di avere pietà dell'eretico. Le fonti canoniche, sin dalle origini, impongono all'autorità civile, secondo le proprie leggi, di decretare la pena dell'eretico pertinace¹⁵⁹ o relapso¹⁶⁰, suggerendo come minimo il

¹⁵⁹ Zanchino Ugolini definisce il pertinace come colui che *non vult redire ad ecclesiae unitatem immo recusata heresim abiurare vel se purgare ad arbitrium inquisitoris* in Zanchino Ugolini, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVI, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repsis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, paragrafo 2. L'anonimo autore del *De officio* non ha dubbi quando afferma che *si heretici sunt pertinaci debent ab inquisitoribus relinqui iudicio seculari* con la sola precisazione che se chierici debbono prima essere degradati dal vescovo. Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticorum filiorum et nepotorum eorum*. Curiosamente Zanchino Ugolini afferma che chi ritratta la confessione non deve considerarsi *relapsus* bensì *pertinax* e come tale vada condannato, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XX, *Quid de confesso haeresim postea retractante et contradicente*, paragrafo 2.

¹⁶⁰ Per alcuni autori è ammissibile che l'eretico relapso, ma nuovamente pentito possa essere salvato dall'abbandono al braccio secolare ed invece condannato ad altra greve penitenza, laddove si presenti *infra tempus gratie*. Lo stesso *De officio* riporta un'opinione del Faucoi che appunto afferma che *vero reduentibus (...) penitentia privata imponeatur inquisitoris arbitrio (...) sed tales relapsi fuerint non recipiantur nisi cum penitentia publica*. Da ciò si deduce che anche il relapso secondo il Faucoi può far salva la vita tramite pubblica penitenza laddove si presenti tempestivamente all'inquisitore, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De materia processum inquisitionis*. A ciò si aggiunge la precisazione di Alessandro IV, tramandata nel *liber sextus decretalium*, secondo cui, se da una parte è evidentemente relapso chi abiurando un'eresia, poi cada nuovamente nell'errore eretico anche seguendo una dottrina erronea diversa da quella precedentemente abiurata *quod heresim simpliciter vel generaliter abiuravit*, dall'altra non dovrebbe considerarsi tale chi abbia abiurato nonostante vi fossero solo lievi indizi a proprio carico, ma dopo l'abiura sia effettivamente caduto nell'errore ereticale, in Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticis relapsis*. Circa questi ultimi Zanchino Ugolini li inserisce in un *tertius genus relapsorum*, i cosiddetti *ficti relapsi*, ossia da una parte tutti coloro che abbiano abiurato pur in assenza di piena prova nei propri confronti e poi siano ricaduti pienamente nell'errore e dall'altra chi provatamente eretico abbia abiurato e poi sia nuovamente caduto nel sospetto senza però il raggiungimento della piena prova, in ZANCHINO capitolo XVI, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repsis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, paragrafo 4. Tutto ciò premesso l'opinione dell'anonimo compilatore del *De officio* è che esistano tre categorie di *heretici relapsi*: chi ricada nell'errore ereticale e per ciò dovrà essere semplicemente rilasciato al giudizio secolare e chi dopo l'abiura si riveli aver nascosto qualcosa sulla propria eresia o altrui ovvero chi non rispetti la penitenza arbitraria impostagli i quali saranno o lasciati al giudizio secolare od ad una grave penitenza arbitraria a discrezione del solo inquisitore. Anche ZANCHINO UGOLINI accorda all'eretico relapso l'immunità dall'abbandono al braccio secolare, ma unicamente laddove questi si presenti all'inquisitore *infra tempus gratie*. Ciò si deduce dalle parole del giurista medievale nel raccomandare all'inquisitore di verificare se il *reduentes* non sia appunto relapso e nel qual caso condannarlo al carcere perpetuo (evitandogli quindi il rogo), in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVI, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repsis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, paragrafo 8. Anche Gui ricorda che per il relapso non v'è altra speranza se non chiedere umilmente di essere accolto ai sacramenti e far salva la propria anima, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 223.

¹⁶¹ Vedi nota 141.

bannus, ossia l'esilio dai confini della cristianità. Come ben sappiamo la consuetudine afflittiva del potere civile prende immediatamente la forma della pena di morte sotto le terribili fattezze della vivicombustione. Non è chiaro se, una volta deliberata la sentenza sulla pena secondo le disposizioni federiciane¹⁶¹, accolte nella gran parte delle legislazioni europee, all'eretico sia ancora permesso di mutare opinione e abiurare l'eresia dall'alto della pira magari già accesa¹⁶², ma plausibilmente bisogna ritenere ammissibile, alla luce del fine salvifico dell'opera inquisitoriale, che all'eretico fosse possibile sottrarsi alle fiamme sino all'ultimo, con l'unica eccezione, forse, del relapso che a quelle fiamme si era già sottratto con l'inganno tempo addietro.

La caratteristica comune a tutte queste pene dirette a soggetti tanto diversi sta nell'automaticità della loro inflizione e nell'assenza quasi assoluta di discrezionalità in capo all'inquisitore circa le modalità afflittive e l'esecuzione delle stesse. Se, come vedremo, l'ambito penitenziale si caratterizza per l'assolutezza del potere dell'inquisitore, al contrario l'ambito più propriamente penale è così totalmente sottratto ad esso. Lo ricorda lo stesso Zanchino quando afferma appunto che *inquisitor non potest remittere mitigare vel mutare poenam determinatam a iure quae non dependent ab eius arbitrio* in ciò sancendo espressamente il discrimine più chiaro tra pene e penitenze¹⁶³.

¹⁶² Merlo riporta la vicenda di un eretico pertinace, che posto sulla pira, non appena lambito dalle fiamme comincia ad urlare il suo pentimento e l'abiura dell'eresia. Questi è poi tratto dalle fiamme che l'hanno già semicombusto e seppellito dopo essere stato affidato alle cure di un medico nel disperato tentativo di salvargli la vita, in G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, cit. Tuttavia secondo alcune fonti, prime fra tutte Zanchino Ugolini, risulta chiaro che dopo la sentenza non vi sia più spazio per la salvezza dalle pene corporali, ma al più per la *salus anime*. Dalle parole del giurista medioevale risulta che, una volta condannato, l'eretico debba essere abbandonato senza più speranze di ritorno all'opera del braccio secolare: *postquam vero damnassent haereticum, non instaret amplius ad ipsum reducendum, quia iam est relictus iudicio seculari*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiii, *an haereticus possit praecise compelli ut ad fidem redeat*, paragrafo 3. Sul punto vedi anche infra nota 160. Gui non si mostra d'accordo con questa impostazione infatti, dopo aver distinto anche lui i *redeutes* fra quelli che si convertono *ante publicam examinatione* e quelli invece che lo fanno solo dopo la cattura, la sentenza od addirittura l'abbandono al braccio secolare, afferma che questi ultimi, benchè sia evidente che si convertono *metu mortis*, hanno pieno diritto a far salva la vita e vedersi infliggere il carcere perpetuo, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 219.

¹⁶³ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxi, *An quando inquisitor possit poenas remittere vel eas mitigare seu mutare*, paragrafo 1.

LE PENITENZE DEI CONVERSI E REDENTI¹⁶⁴

*Reduens (...) non solum proderit sibi ad salutem animae, sed etiam ad salutem corporis, videlicet ut non damnetur postea poenis hereticorum*¹⁶⁵. Il converso si sottrae così alle pene legali degli eretici e si sottopone alla *penitentiae impositio et purgationis iniunctio* le quali *relinquuntur arbitrio inquisitoris*¹⁶⁶. Il motivo dell'ampiezza dell'arbitrio inquisitoriale è spiegato nelle parole del Faucoi così come riportate nel *De officio*: *et aliter cum simplicibus est agendum, quam cum prudentibus; aliter cum clericis, quam cum laicis; aliter cum prelatiis, quam cum subditis et omnes circumstantie sunt notande*¹⁶⁷. Arbitrio nell'imposizione delle penitenze e cura nella verifica della loro corretta esecuzione si accompagnano al già molte volte ricordato potere di intervenire *ex post* su tutte le penitenze *ex causa rationabili vel addendo vel detrahendo vel etiam commutando*¹⁶⁸. Tutte queste potestà discrezionali sono attribuite all'inquisitore al principale vantaggio della *salus anime* del converso, la quale necessita che la penitenza sia proporzionale, non

¹⁶⁴ Zanchino propende a che *qui non sunt heretici sed solum suspecti*, ossia coloro per i quali non vi sia confessione ovvero le prove necessarie per procedere a condanna, ma nonostante tutto siano sospetti di eresia, siano rimessi, a discrezione dell'inquisitore, o alle penitenze arbitrarie ovvero alla *purgatio canonica*, come notiamo dallo stesso titolo del suo capitolo xx nonché dall'introduzione ad esso. In realtà dall'uso del termine *purgatio* all'interno del capitolo xx resta il sospetto che ZANCHINO UGOLINI non voglia riferirsi alla *purgatio canonica* bensì alla purgazione che deriverebbe dall'eseguire le penitenze imposte dall'inquisitore. Il giurista medievale ricorda infatti che se il *reduens deficit in purgatione*, deve essere condannato come eretico, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo Intro e 4. Su una linea simile anche nicholas eymerich, secondo il quale la *purgatio canonica* andrebbe riservata all'infamato di eresia ed al sospetto, ma a seconda se esso sia un sospetto *leviter, vehementer*, ovvero *violenter*. A quest'ultimo dovrebbe essere imposto un trattamento penitenziale, rimesso all'arbitrio dell'inquisitore a partire dall'abiura *de levi* ovvero *de vehementi* a seconda dell'intensità del sospetto. In realtà probabilmente al solo sospetto *violenter* verranno poi imposte delle penitenze ulteriori rispetto all'abiura. L'inquisitore aragonese ripete poi tale opinione quando nelle *quaestiones* rammenta il dovere del sospetto di abiurare e dell'infamato di procedere a *purgatio canonica*, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *tertia pars, quaestio LXXXVIII*. Quel che è certo è che per Eymerich il sospetto non può in nessun modo sottrarsi all'abiura ed anzi può essere ad essa costretto, in nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *tertia pars, quaestio LXXXVII*. Dobbiamo propendere per l'ipotesi che questo atteggiamento sia solo una deriva degli inquisitori del xiv secolo, dimentica delle parole del futuro Papa Clemente iv che proprio per i sospetti consigliava la sola *purgatio canonica* (vedi nota 110).

¹⁶⁵ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xvi, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, Paragrafo 7.

¹⁶⁶ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo Intro.

¹⁶⁷ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticis reduentibus et conversis*.

¹⁶⁸ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De sententia inquisitorum*.

soltanto alla colpa del penitente, ma anche alla forza di esso ed all'efficace recupero di costui alla comunità dei fedeli¹⁶⁹. Rammenta infatti Bernardo Gui che *hec autem de penitentiis arbitrariis ita perstrimus, non ut vos omnes, vel equaliter omnibus imponatis set ut eas secundum discretionem vobis datam a Domino, negotii utilitate, qualitate personarum, culparum quantitate, aliisque pensatis circumstantiis, ita caute et provide disponatis, ut sive plectendo, sive ignoscendo, vita culpabilium corrigatur, aut saltem apparere valeat quis in tenebris ambulet, quis in luce, quis vere sit penitens quis fecte conversus*¹⁷⁰.

Tutto ciò premesso risulta chiaro da una parte il motivo per cui *quid ingiungendum sit talibus reudentibus deffiniri non potest*¹⁷¹ e dall'altra quello per cui *iste pene poenitentiales sunt multae et omnes tendunt et imponuntur aut ad afflictionem corporis tantum aut ad salutem animae tantum, aut ad salutem animae et afflictionem corporis simul*.¹⁷²

Quel che è certo è che a tutti i *reduentes* devono essere risparmiate tanto la morte quanto la confisca dei beni. Bisogna precisare che la salvezza dalla confisca non impedisce all'inquisitore di imporre pene pecuniarie, anche severissime, al redento. Anzi le pene pecuniarie sono tipicamente pene dei conversi in quanto *si inquisitor damnat aliquem tamquam haereticus non potest eum condemnare in certa pecunia, duplici rationi*: la prima perché all'eretico è *ipso iure* confiscato l'intero patrimonio¹⁷³ e la seconda perché *quia poenae contra haereticos sunt determinatae a iure et sunt certae*¹⁷⁴.

Le varie categorie di eretici *reduentes* patiscono trattamenti distinti a seconda se siano *reduentes tempore gratie*, *sponte reduentes*, *reduentes postquam deprehensi*, *citati*, *delati aut accusati*¹⁷⁵. I primi per certo, oltre a far salva la vita ed il patrimonio, hanno anche la possibilità di giovare della *impunitas carceris et exilii*¹⁷⁶. A ciò si aggiunge l'opportunità, laddove essi non siano pubblici eretici, di ottenere, secondo l'opinione dell'*Albanensis*, una penitenza privata evitando così il pubblico ludibrio. L'opinione del Faucoi è che il medesimo trattamento debba essere riservato anche alla seconda categoria degli *sponte reduentes*, ma

¹⁶⁹ M.G. MUZZARELLI, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*. cit.

¹⁷⁰ BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 175.

¹⁷¹ Il *De officio inquisitionis*, cit., *pars secunda*, rubrica *De penis hereticis reudentibus et conversis*.

¹⁷² ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo 1.

¹⁷³ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xviii *de poenis haereticorum et credentium et quomodo et quando tradunt iuduci seculari* paragrafo. 3. *Omnia eorum bona ipso iure confiscantur*

¹⁷⁴ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xix, *An et quando inquisitor possit poenas pecuniarias imponere*, paragrafo 1.

¹⁷⁵ Il *De officio inquisitionis*, cit., *pars secunda*, rubrica *De penis hereticis reudentibus et conversis*.

¹⁷⁶ *Sponte venientibus pena muri seu carceris seu alias de iure debita indulgetur et penitentia arbitraria de crucibus portandis et de quibusdam aliis est imponenda*, in BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 183.

il fatto che nello spiegare i motivi di questa assimilazione egli faccia uso della locuzione *iudicio meo* tende a farci sospettare che tale opinione non sia così diffusa¹⁷⁷.

Circa i *reduentes* tardivi od addirittura in punto di morte le disposizioni dei concili suggeriscono l'applicazione del solo carcere perpetuo¹⁷⁸. Eymerich precisa però che non potranno giovare della misericordia della corte *nisi abiurata haeresi et satisfactione exhibita*¹⁷⁹.

I manuali inquisitoriali cercano di offrire al lettore, operatore giuridico, dei cataloghi di penitenze, sulla base di *exempla*, cui ispirarsi nell'imposizione delle penitenze arbitrarie rammentando che contrariamente alle pene, le penitenze non travolgono gli eredi dell'eretico e costoro non sono chiamati a completare le penitenze imposte al *de cuius* laddove esse abbiano natura personale, mentre le penitenze pecuniarie rientrano probabilmente tra i passivi ereditari, sempre ammesso che la morte prima del completamento della penitenza non comporti il riconoscimento dello stato di eretico e la confisca *ipso iure* dell'intero patrimonio¹⁸⁰.

L'abiura¹⁸¹, secondo Zanchino Ugolini, costituisce la prima di quelle che egli definisce pene penitenziali¹⁸², ossia le penitenze arbitrarie dettate dall'inquisitore poiché se il *reduens recuset heresim*

¹⁷⁷ Sul punto vedi supra paragrafo IL SERMO GENERALIS: LE PENE E LE PENITENZE.

¹⁷⁸ Zanchino Ugolini preferisce riservare ai *reduentes* tardivi *post sententiam aut postquam sunt damnati* solo la salvezza dalla *poena animae* e quindi la riammissione ai sacramenti della Chiesa onde evitare le pene ultramondane, in capitolo XVI, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repsis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, Paragrafo 5. Una conferma sul punto si ha dallo stesso Zanchino Ugolini laddove afferma che il dovere di cercare la conversione dell'eretico si ferma nel momento in cui costui è condannato. Ricorda il giurista medievale appunto che *postquam vero damnassent haereticum, non instaret amplius ad ipsum reducendum, quia iam est relictus iudicio seculari*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XXI, *An quando inquisitor possit poenas remittere vel eas mitigare seu mutare*, paragrafo 3. Se guardiamo invece ad Eymerich vediamo che la tendenza è ad ammettere la conversione persino dopo l'accensione delle fiamme con l'unica raccomandazione dell'imposizione del carcere perpetuo, nicholas eymerich, *Directorium inquisitorium*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma tradendi hereticum pertinacem, alias non relapsum Curiae saeculari*, num. 203. In ogni caso l'inquisitore aragonese precisa che tale possibilità in punto di morte è riservata ai soli pertinaci mentre agli impenitenti e relapsi potrà ammettersi la sola ammissione ai sacramenti dell'eucarestia e della penitenza non potendo più costoro evitare la pena del rogo, nicholas eymerich, *Directorium inquisitorium*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *Forma relinquendi seu tradendi impenitentem hereticum aut relapsum brachio saeculari*, num. 206 ed anche nicholas eymerich, *Directorium inquisitorium*, cit., *Tertia pars*, *questio* XCVIII. *An haereticus impenitens continuo tradendus sit brachio saeculari, ac poenitens et relapsus. Sed non sunt neganda ecclesiastica sacramenta relapso poenitentem*.

¹⁷⁹ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorium*, cit., *Tertia pars*, *quaestio* XCI. *Non est tradendus, nec relinquendus curiae saeculari sed ad misericordiam et abiurationem admittendus. (...) nisi abiurata haeresi et satisfactione exhibita*

¹⁸⁰ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorium*, cit., *tertia pars*, *quaestio* CXX.

¹⁸¹ E. BRAMBILLA voce *Abiura*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.

¹⁸² L'utilizzo di tale locuzione deve forse inserirsi nel solco del tentativo di separare la giurisdizione di foro interno da quella

abiurare non è un vero redento e per questo deve essere subito condannato *tamquam hereticus*¹⁸³. Nel medioevo esistevano varie forme di abiura proporzionate alla gravità degli indizi di eresia in capo all'abiurante, ma tutte sono costituite da due elementi, da una parte il rinnegamento dell'eresia dall'altra l'affermazione della vera fede¹⁸⁴. Esiste un'abiura minore, in forma privata alla sola presenza del notaio e due testimoni per i soli sospetti non pubblici e per gli *sponte reduentes*, mentre per i *suspecti publici de levi*¹⁸⁵ ovvero *de vehementi*¹⁸⁶ o di confessione piena è prevista l'abiura pubblica in occasione del sermone generale di chiusura del processo inquisitoriale. Eymerich ricorda che l'abiura è tipicamente una delle forme con le quali si può chiudere il processo *in causa fidei*, anzi se guardiamo al suo catalogo dei *modi terminandi processum fidei*¹⁸⁷ notiamo immediatamente che, delle tredici forme proposte, sei sono diverse forme di abiura commisurate allo stato dell'eretico ed alla natura delle prove a suo carico. Ad essa segue l'assoluzione dalla scomunica e l'imposizione delle altre penitenze arbitrarie se del caso.

La seconda penitenza arbitraria è costituita dalla carcerazione¹⁸⁸ o collocazione in monastero dell'eretico *in perpetuum*¹⁸⁹ *vel ad tempus* al fine di dimostrare il loro stato di penitenti all'intera comunità, ma al

di foro esterno. Se il solo confessore impone penitenze, all'inquisitore non può che rimanere da imporre pene ovvero pene penitenziali che si distinguono dalle prime perché rimesse all'arbitrio dell'inquisitore.

¹⁸³ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo I.

¹⁸⁴ Esistono così formule di abiura diverse a seconda che l'abiurante sia *suspectus de levi*, *de vehementi* od addirittura *violenter*, in NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*.

¹⁸⁵ *Suspectus de heresi leviter est quando delatus de heresi non apprehenditur nec confessione propria nec facti evidentia, nec testium production legitima*, in NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De quarto modo terminandi processum fidei per abiurationem de levi*, num. 161.

¹⁸⁶ *Suspectus de vehementi est quando sunt magna e gravia probate indicia contra eum et talia per consilium iudicata sed non est nec confessione propria nec facti evidentia*, in NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De quinto modo terminandi processum fidei per abiurationem de vehementi*, num. 166.

¹⁸⁷ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Catalogus tertiae partis*.

¹⁸⁸ Eymerich ricorda che la carcerazione può accompagnarsi ad altre pene penitenziali, in NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, *quaestio xcv An haereticus poenitenti praeter poenam carceris, aliquas salutaris poenitentiae imponi debeat. Respondemus quod sic. Poenitentiae salutes iniungendae sunt*.

¹⁸⁹ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, *quaestio xciii. An haereticus penitens sit condemnandus ad perpetuum carcerem. Respondemus quod sic ut patet in canone Excommunicamus ac anathematizamus*. Il Peña tiene conto delle eccezioni alla regola della carcerazione perpetua ossia gli *sponte reduentes*, i delatori e coloro che *puro corde redunt*; a costoro vanno chiaramente aggiunti tutti coloro cui è imposta una diversa penitenza *arbitrio inquisitoris*. Eymerich precisa che comunque una penitenza deve essere imposta al *reduens*, in NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, *quaestio xcv*.

contempo evitare il rischio che altre *oves sane* siano pervertite dall'eretica pravit ¹⁹⁰. Anche laddove l'eretico penitente tardivo venga condannato al carcere perpetuo, in realt , come per tutte le penitenze, all'inquisitore   lasciato il potere discrezionale di modificare o commutare la penitenza in altra meno grave per ogni motivazione *iusta et rationabilis*¹⁹¹. Laddove per qualsiasi motivo non sia stato imposto il carcere perpetuo al *reduens* tuttavia dovr  essere imposto a questi un pellegrinaggio la cui lunghezza e difficolt  sono connaturate alla gravit  dell'eresia del converso¹⁹².

Un terzo ordine di penitenze   costituito dalle pene pecuniarie tramite le quali l'eretico redento potr  essere chiamato ad edificare chiese, ospedali o ad occuparsi dei poveri della comunit  ovvero semplicemente a restituire il profitto della propria attivit  usuraia¹⁹³. Eymerich provvede all'immediata equiparazione delle pene pecuniarie alle altre penitenze ricordando che l'inquisitore *unde sicut potest imponere perenigationes, orationes, abstinentes, sic et eleemosinas seu poenitentias pecuniarias pro officio exequendo, vel alias ad pios usus conferendas*¹⁹⁴.

Al penitente potr  poi essere imposto di frequentare le funzioni e le prediche in determinati giorni della settimana e dell'anno, quale contrappasso delle proprie dichiarazioni e del suo essersi mostrato *indevotus ac minus catholicus*, ovvero di vestire le croci *ad tempus* quale segno di conversione e penitenza, poich  se prima si era mostrato corrotto ora deve mostrare i segni del proprio stato di *corrigendus*¹⁹⁵.

¹⁹⁰ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo 1.

¹⁹¹ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticis reduentibus et conversis*. Il brano   tratto dal Concilio Tolosano che tra l'altro rammenta la mitezza del regime carcerario (di norma tenuto all'interno di monasteri) permissivo nei confronti delle visite e della permanenza dei coniugi presso il redento carcerato. Sul punto vedi anche nicholas eymerich, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars, quaestio xcvi. An inquisitor ac episcopus dispensare possint cum condemnato ad carcerem et ad alias poenas. Respondemus quod sic*.

¹⁹² Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticis reduentibus et conversis*. Pu  addirittura imporsi all'eretico converso di partecipare ad una crociata per la difesa della fede, *ultra mare vel citra, contra saracenos, vel hereticos et fautores eorum aut aliter fidei et ecclesia rebellantes*. In entrambe le ipotesi di *perenigationes* il redento deve portare con se delle *litterae de perenigatione*, da riportare al termine del viaggio.

¹⁹³ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo 1.

¹⁹⁴ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars, quaestio ciii*.

¹⁹⁵ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xx, *De poenitentialibus poenis quae suspectis vel redeuntibus infliguntur*, paragrafo 2; ma anche Il *De officio inquisitionis*, cit., pars secunda, rubrica *De penis hereticis reduentibus et conversis*. Il *De officio* descrive anche in modo precisissimo il modo in cui debbono essere disegnate tali croci da apporre alle proprie vesti. Anche il vestiario del pellegrino si presenta in modo diverso a seconda della gravit  dell'eresia abiurata.

CONCLUSIONI

CONCLUSIONI

*Finis autem officii est destructio heretice pravitatis que destrui non potest nisi destruantur heretici. Destruuntur autem heretici vel cum convertuntur vel cum corporaliter concremantur*¹. Dall'esegesi di queste parole dell'anonimo autore del *De auctoritate*, ripreso in modo identico da Gui², si colgono già gli indizi della contaminazione tra giurisdizione inquisitoriale e penitenziale presente nell'*officium inquisitionis heretice pravitatis*. L'estirpazione dell'eretica pravità si può ottenere o con l'accertamento del reato, le sentenze di condanna e le *poene* determinate *a iure*, ovvero con l'abiura, la conversione dell'eretico e l'affidamento all'arbitrio dell'inquisitore nell'infrazione delle *poenae poenitentiales*. L'inquisitore è quindi un giudice atipico il cui compito di repressione del reato si può ritenere raggiunto non solo attraverso l'accertamento della fattispecie e la punizione del reo, bensì anche, semplicemente, tramite il pentimento dell'inquisito e l'abiura dell'eresia. Anzi, stante il fine ordinamentale della *salus animarum*³, il dovere dell'inquisitore è precipuamente la conversione piuttosto che la condanna e l'abbandono al braccio secolare⁴.

Salus animarum e *destructio heretice pravitatis* devono così conciliarsi nella disciplina del processo romano canonico, come descritta nei manuali inquisitoriali, portando inevitabilmente a delle commistioni tra disciplina processuale e disciplina penitenziale le quali, comunque, sono entrambe frutto dell'esercizio dello stesso potere, della *plenitudo potestatis*⁵ e vanno così a coincidere nel vertice romano e sono esercitate, per delega pontificia, dagli ordini mendicanti in chiave di contrapposizione con il clero secolare.

L'evidenza di tale contaminazione non sta solo nelle strutture e negli uomini che esercitano l'ufficio ma appare anche nella stessa procedura, sia nella fase di apertura che in quella di chiusura del procedimento inquisitorio. Le fonti normative impongono all'inquisitore di dare inizio alla sua opera investigativa solo dopo aver garantito un periodo di immunità più o meno lungo a tutti coloro che vogliano riconciliarsi con la Chiesa.

¹ Citazione dal *De auctoritate et forma inquisitionis* dell'anonimo lombardo, in L. PAOLINI, *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione*, cit.

² BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, cit., *Quarta pars*, pag. 218.

³ S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 34-58. Vedi supra capitolo II, paragrafo L'ORDINAMENTO DELLA CHIESA.

⁴ *Deus non vult mortem peccatoris (...) debet inquisitor insistere blanditiis ac certis consiliis ut ille redeat*, in ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo XVI, *De haereticis seu credentibus et de poenitentibus et repsis quomodo et qualiter sunt ad misericordiam recipiendi*, Paragrafo 5.

Abbiamo evidenziato come Eymerich e Zanchino rilevino le difficoltà generate da questa fase del procedimento romano canonico⁶. Da una parte⁷ ci si chiede se la confessione *propri sacerdoti* possa incidere sul procedimento penale, dall'altra⁸ se lo *sponte redeuns tempore gratie* debba essere ascoltato dall'inquisitore in veste di confessore o di giudice. Le risposte ad entrambe le domande mostrano la necessità di tenere distinto l'ambito processuale da quello penitenziale, assicurando l'incomunicabilità dei due ambiti e fornendo elementi per affermare una tendenziale separazione fra *forum iudiciale* e *forum coscientie*, ossia la separazione tra gli embrioni di quelli che in età moderna verranno chiamati foro interno ed esterno.

Zanchino è chiaro nel dire che l'inquisitore è giudice del reato di eresia, mentre il peccato deve essere affidato al suo giudice naturale, ossia il confessore. D'altra parte anche Eymerich dissuade l'inquisitore dall'accogliere il *reduens sub sigillum confessionis*. È chiaro che la necessità di tali soluzioni dottrinali non può che derivare dai dubbi operativi generatisi nella pratica e bisognosi di risposte coerenti ed univoche in grado di dirimere le antinomie ed indirizzare chiaramente il corso della procedura inquisitoriale in un ambito esclusivo, totalmente distinto da quello penitenziale. Una quota delle predette difficoltà operative deriva sicuramente dal fatto che il frate mendicante nasce come predicatore e come confessore ed è spesso avvertito in tale veste. In quest'ottica è normale che per una parte dei giudici inquisitori fosse difficoltoso, specie nella fase del *tempus gratie*, distinguere e comprendere se dover operare in veste di giudici ovvero di confessori e, d'altra parte, è anche normale che per chi, in veste di converso, entrasse in contatto con il meccanismo dell'inquisizione non fosse automatico comprendere che il frate mendicante ad esso preposto non fosse un confessore, bensì un giudice.

Sotto un altro aspetto, risulta problematico anche definire la natura del reato di eresia, *tertium genus peccati*⁹, occulto, ma nonostante questo attribuito alla cognizione del giudice inquisitore. Naturalmente la sussistenza della *fama sceleris* in capo all'inquirendo d'eresia fa sì che venga rispettato il brocardo

⁵ S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, cit. pp. 147-204. Il ruolo primiziale del romano pontefice ci porta a descrivere le sue autorità all'interno della Chiesa in termini di *plenitudo potestatis*. Tale pienezza di potere non è suscettibile di essere imbrigliata nella tripartizione del Montesquieu. Infatti il Pontefice non è limitato nel suo intervento da nessun vincolo costituzionale, potendo plasmare l'ordinamento nei termini che questi reputi più utili al fine escatologico presupposto all'ordinamento.

⁶ Vedi supra capitolo VI, paragrafo IL SERMO GENERALIS: LE PENE E LE PENITENZE.

⁷ ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, cit., capitolo xxxiv *De occulto haeretico qui in foro poenitentiae suum detestatur errorem et a suo absolvitur sacerdote*.

⁸ NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum*, cit., *Tertia pars*, Rubrica *De sponte venientibus in tempore gratie et crimen suum Inquisitori prodentibus*, num. 59.

⁹ P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit.

Ecclesia de occultis non iudicat, ma nella fase del *tempus gratie* appare probabile che all'inquisitore siano confessate *res omnino occulte*, la cui natura non può che ingenerare nell'inquisitore il dubbio sul trattamento del confesso, spingendolo così, erroneamente secondo Eymerich, ad accoglierlo *sub sigillum confessionis* e determinando così i problemi tecnici indicati dall'aragonese.

Il fatto poi che tali tematiche siano evidenziate solo nei due manuali redatti allo spirare del XIV secolo, fa ragionevolmente supporre che i loro autori traggano le somme di problematiche trascurate dalla prima manualistica, maggiormente intenta a costituire le fondamenta giuridiche dell'*officium* che a dirimere controversie legate ai rapporti con la contigua giurisdizione penitenziale, e che quindi l'attenzione posta dagli ultimi manualisti del medioevo, una volta radicatasi l'inquisizione in modo stabile, a definirsi unicamente giudici di foro giudiziale sia dettata dall'evidente contiguità e somiglianza della giurisdizione sui peccati.

Anzi, le somiglianze si fanno ancora più numerose e pressanti con riguardo alla disciplina sanzionatoria applicabile alla massa dei *reduentes*, non tanto per il contenuto di esse quanto per la natura dei poteri arbitrari riconosciuti all'inquisitore, il quale è totalmente libero di valutare ogni aspetto del reo e del reato al momento di stabilire l'imposizione di una pena penitenziale, ma soprattutto si vede riconosciuto il potere di incidere su essa in ogni momento, *vel addendo vel detrahendo vel etiam commutando*¹⁰, seguendo in questo una pratica maggiormente simile al foro sacramentale piuttosto che a quello giudiziale.

Spirato il tempo dei penitenziali a pena fissa, si comincia infatti a riconoscere in capo al confessore l'autorità di incidere sulle penitenze laddove esse si dimostrino in qualsiasi modo insostenibili per il penitente, ovvero non sufficienti allo scopo salvifico cui esse sono preposte. Allo stesso modo, all'inquisitore è riconosciuto il potere ed il dovere di vigilare sull'esecuzione della penitenza da parte dell'abiurante con facoltà di incidere su essa. La stessa dizione di pene penitenziali o addirittura penitenze per le pene arbitrarie affidate al giudizio dell'inquisitore rende evidente l'affinità con la giurisdizione penitenziale, pur negata in modo espresso dalla tarda manualistica.

In conclusione, l'inquisitore è formalmente ed operativamente un giudice secondo i criteri della giurisdizione di foro giudiziale. Ciò nonostante è plausibile, alla luce di quanto detto, che la pratica confessoria sia ben presente nell'esercizio dell'*officium heretice pravitatis* e che il giudice avverta le similitudini con il ruolo di confessore. In definitiva bisogna sempre ricordare che il momento della confessione all'interno del procedimento romano canonico, lungi dal segnare la condanna dell'eretico, contraddistingue invece il primo passo necessario per uscire dall'eresia e per mezzo dell'abiura rientrare in seno alla Chiesa e far salva la vita, oltre all'anima, tramite penitenza arbitraria. In questo il giudice inquisitore è inevitabilmente assimilato al confessore, dal quale, con ansia sempre più pressante, cerca di distanziarsi.

¹⁰ Il *De officio inquisitionis*, cit., pars tertia, rubrica *De sententia inquisitorum*.

BIBLIOGRAFIA

STORIOGRAFIA E FONTI

BIBLIOGRAFIA

- E. ALBERTARIO, *“Delictum” e “crimen” nel diritto romano classico e nella legislazione giustiniana*, Milano, 1924.
- G. ALESSI, *Il Processo penale*, Milano, 2009.
- F. AMARELLI, *L'età del principato*, in *Storia del diritto romano e linee di diritto privato*, Torino, 2005.
- J.H. ARNOLD, voce *Inquisizione medievale*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione diretto da Adriano Prosperi*, Pisa, 2010.
- M. BARBER, *La storia dei Templari*, Milano 1997.
- M.G. BASCAPÈ, *In armariis officii inquisitionis Ferrarensis. Ricerche su un frammento inedito de processo Pungilupio*, in *Quaderni di storia religiosa: Le scritture e le opere degli inquisitori*, Verona, 2002.
- P. BELLINI, *“Denuntiatio evangelica” e “denuntiatio judicialis privata”. Un capitolo di storia disciplinare della Chiesa*, Milano, 1986.
- J.L. BIGET, *Introduction*, in *L'ordre de Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse, 2001.
- J.L. BIGET, *L'inquisition en Languedoc (1229-1329)*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, 2003.
- B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Bologna, 1957.
- M. BLOCH, *La società feudale*, Torino, 2010.
- R. BORDONE, *Vescovi giudici e critici della giustizia: Attone di Vercelli*, in *La giustizia nell'Alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto, 1997.
- A. BORROMEO, *A proposito del Directorium Inquisitorum di Nicolas Eimerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, in *Critica storica*, 20, 1983.
- A. BORROMEO, voce *Eymerich Nicolau*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo: per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, 1998.
- E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, 2000.

- E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, 2006.
- E. BRAMBILLA, voce *Abiura*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- H. BRANDT, *L'epoca tardo antica*, Bologna, 2005.
- P. BROWN, *Il mondo tardoantico*, Torino, 1976.
- A. CALASSO, *Medioevo del diritto*, Milano, 1954.
- A. CAMERON, *Il tardo Impero romano*, Bologna, 1995.
- L. CANNETI, voce *Gui Bernard*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in *Bollettino della Società di studi valdesi*, n. 140 (1976).
- O. CAPITANI, *Il medioevo: una mentalità molteplice*, in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 3, 1983.
- O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983.
- O. CAPITANI, *Eresie medievali o medioevo ereticale?*, in *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, a cura di G.G. Merlo, Torre Pellice, 1994.
- G. CAPUTO, voce *Inquisizione*, in *Enciclopedia del diritto*, XXI (1971).
- F. CARDINI, *Introduzione*, in *Manuale dell'inquisitore*, Bernard Gui, Milano, 1998.
- F. CARDINI e M. MONTESANO, *La lunga storia dell'Inquisizione: luci ed ombre della leggenda nera*, Roma, 2005.
- J. CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, Bologna, 2010.
- F. CORDERO, *Ideologie del processo penale*, Milano, 1966.
- F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, Roma-Bari, 1981.
- F. CORDERO, *Guida alla procedura penale*, Torino, 1986.
- F. CORDERO, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Roma-Bari, 1986.

- E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. I, *L'alto medioevo*, Roma, 1995.
- E. CORTESE, *Il Diritto nella storia medievale*, vol. II, *Il basso medioevo*, Roma, 1995.
- F. CUOCOLO, *Istituzioni di Diritto pubblico*, Milano, 2003.
- M. D'ALATRI, *Inquisizione francescana nell'Italia del Duecento, con il testo del "Liber inquisitionis" di Orvieto trascritto da Egidio Bonanno*, Roma, 1996.
- P.A. D'AVAK, *Il problema storico giuridico della libertà religiosa*, Roma, 1965.
- I. DA MILIANO, *Eresie medievali. Scritti minori*, Rimini, 1983.
- A. DE COL, *L'Inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo*, Milano, 2010.
- A. DE COL, voce *Editti*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Milano, 1992.
- A. DEMURGER, *Vita e morte dell'ordine dei Templari*, Milano, 1992.
- G. DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des frères Mineurs au XIII siècle*, Roma, 1982.
- G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano, 1952.
- E. DEZZA, *Accusa e Inquisizione: dal diritto comune ai codici moderni*, Milano, 1989.
- A. DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur 1220-1330*, in *Archivum Fratrum Predicatorum*, 17, 1947.
- G. DUBY, *Terra e nobiltà nel medioevo*, Torino, 1971.
- E. ERRERA, voce *Manuali per inquisitori*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- G. FIANDACA, *Modelli di processo e scopi della giustizia penale*, in *Foro italiano*, 1, 2023, Luglio-Agosto 1992.
- P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Milano 1953.
- P. FIORELLI, voce *Accusa e sistema accusatorio: a) Diritto romano e intermedio*, in *Enciclopedia del diritto*, Roma, 1958.
- R. FORVILLE, *Innocent III et la croisade des Albigeois, in Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siècle*, Toulouse, 1969.

- S. GASPERINI, *Appunti minimi di storia del diritto*, vol. I, Padova, 2000.
- F. GENTILE, *L'Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Padova, 2001.
- F. GENTILE, *Politica aut/et Statistica*, Milano, 2003.
- S. GHERRO, *Diritto Canonico (nozioni e riflessioni): Diritto Costituzionale*, Vol. I, Padova, 2005.
- J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III au V siècle*, Milano, 1978.
- E. GIBBON, *Declino e caduta dell'Impero romano*, Milano 2006.
- G. GONNET, *Sul Concilio di Verona*, *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 140, 1976.
- P. GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padova, 1968.
- P. GROSSI, *Il dominio e le cose*, Milano, 1992.
- P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 1995.
- H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, 1974.
- H. GRUNDMANN, *Oportet et hereses esse*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983.
- J. GUIRAUD, *L'inquisizione medioevale*, Milano, 1933.
- O. GUYOT-JEANNIN, *Inquisizione (Medioevo)* in *Dizionario storico del papato*, direttore Ph. Levillain, 1998.
- O. HAGENDER, *Il Sole e la Luna: Papato, Impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano, 2000.
- P. HEATHER, *La caduta dell'Impero romano*, Milano, 2006.
- H. KARPP, *La Penitenza*, Torino, 1975.
- R. KIECKHEFER, *The office of inquisition and medieval heresy: the transition from personal to institutional jurisdiction*, in *Journal of ecclesiastical history*, 46, 1995.
- V. LEVENIA, voce *Peña Francisco*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- V. LEVENIA, voce *Zanchino Ugolini*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione : origine ed organizzazione*, Milano, 1974.

- G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto: Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna, 1976.
- L. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique da Gratien a Innocent IV (1140-1254)*, Paris, 1964.
- J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino, 1982.
- J. LE GOFF, *Il Dio del Medioevo*, Milano, 2007.
- J. LE GOFF, *Il medioevo: alle origini dell'identità europea*, Bari, 2011.
- E. LE ROY LADURIE, *Storia di un paese: Montaillou*, Milano, 1977.
- F. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel duecento: dati, problemi e fonti*, Vicenza, 1988.
- P. LOMBARDI, *Eresia*, Firenze, 1998.
- M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972.
- R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel Diritto Romano-Cristiano e nel Diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, Padova, 1994.
- H. MAISSONNEUVE, *Etudes sur le origines de l'Inquisition*, Paris 1960.
- A. MALINVERNI, *Lineamenti di storia del processo penale (Appunti dalle lezioni)*, Torino, 1972.
- R. MANSELLI, *L'eresia catara come problema storiografico*, in *L'Eresia medievale*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna, 1971.
- R. MANSELLI, *De la "persuasio" a la "coercito"*, in *Le credo, la morale et l'inquisition*, Toulouse, 1971.
- R. MANSELLI, *Il miracolo e i Catari*, in *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 140, 1976.
- R. MANSELLI, *Il secolo XII: Religione popolare ed Eresia*, Roma, 1983.
- R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983.
- R. MANSELLI, *Una summa auctoritatum antiereticale*, in *Atti dell'Accademia dei Lincei*, Roma, 1985.
- V. MANZINI, *La storia della procedura penale*, Padova, 1933.
- E. MARANTONIO-SGUERZO, *I delitti contro la fede nell'ordinamento canonico: secoli I-V*, Milano, 1979.

A. MARCONE, *Costantino il Grande*, Roma-Bari, 2000.

G.G. MERLO, *Qualche spunto su eresia e società in Italia tra XIII e XIV secolo* in *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 144, 1978.

G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 1989.

G.G. MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione dell'eresia prima dell'Inquisizione*, Bologna, 1996.

G.G. MERLO, *Il senso delle opere dei frati predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, in *Quaderni di storia religiosa: Le scritture e le opere degli inquisitori*, Verona, 2002.

G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, 2003.

G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna, 2008.

G.G. MERLO, voce *Ad abolendam*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.

G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II: *dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, Torino, 1974.

I. MONTANELLI, *Storia di Roma*, Milano, 1965.

C.G. MOR, *La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei secoli IX-XI in Italia e oltr'Alpe*, in *Acta Congressus Iuridici Internationalis VII Saeculo a Decretalibus Gregori IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatus Romae 12-17 Novembris 1934*, Roma, 1935.

C.G. MOR, *Diritto romano e Diritto Canonico nell'età pregraziana*, in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa, 1977.

R. MORGHEN, *Il medioevo Cristiano*, Bari, 1968.

M.G. MUZZARELLI, *Introduzione*, in *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medioevo*, a cura di M.G. Muzzarelli, Bologna, 1980.

A. PADOA-SCHIOPPA, *Il Diritto nella Storia d'Europa: Il Medioevo*, Padova, 2005.

L. PALADIN, *Diritto Costituzionale*, Padova, 2001.

L. PAOLINI, *Gli Ordini mendicanti e l'Inquisizione. Il comportamento degli eretici ed il giudizio sui frati*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, (89) 1977.

- L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, I. Il medioevo latino, II: La circolazione del testo, Roma, 1994.
- L. PAOLINI, *Prefazione* a Roberta Bertuzzi, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, Roma, Quasar, 1998.
- L. PAOLINI, *Le finanze dell'Inquisizione in Italia*, in *Atti del convegno internazionale di studi*, Pistoia, 1999.
- L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica*, in *L'Inquisizione, Atti del Simposio Internazionale*, a cura di Agostino Borromeo, Città del Vaticano, 2003.
- A. PERTILE, *Storia del diritto italiano dalla caduta dell'Impero romano alla codificazione*, Torino 1900.
- E. PETERS, *Inquisition*, New York, 1988.
- R. PETTAZZIONI, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, in *Scientia*, (15) 1937.
- V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Ugucione*, in *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, II, Bologna, 1972.
- N. PINOTTI, *Introduzione*, in *Manuale dell'inquisitore*, Bernard Gui, Milano, 1998.
- P. PRODI, *Una storia della Giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000.
- C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medievale ed il processo inquisitorio*, Torino, 1939.
- M. ROBERTI, *Delictum e peccatum nelle fonti romane e cristiane (contributo nello studio dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano)* in *Studi di storia e diritto in onore di C. Calisse*, I, Milano, 1939.
- F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato, 1985.
- P. ROUSSET, *Les laïcs dans la croisade*, in *I laici nella Societas Christiana*, Milano, 1968.
- F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Milano, 1992.
- R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, 2002.
- G. SALLER, *Storia Sociale dell'Impero Romano*, Roma-Bari, 2003.
- G. SALVIOLI, *Storia della procedura civile e criminale*, in *Storia del diritto italiano*, Milano, 1925.
- G. SARECENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova, 2002.

- M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, Milano, 1974.
- M. SBRICCOLI, *Tormentum idest torquere mentem, Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in *Storia del diritto penale e della giustizia*, Tomo I, Milano, 2009.
- M. SBRICCOLI, *Ut vidi communiter observari. L'emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII*, in *Storia del diritto penale e della giustizia*, Tomo I, Milano, 2009.
- H. SCHLIER, voce *Airesis* in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1965.
- T. SORRENTINO, *Storia del processo penale dall'Ordalia all'Inquisizione*, Catanzaro, 1999.
- G. TABACCO, *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, in *Bollettino della Società di Studi valdesi*, 144, 1978.
- G. TABACCO, *Il cosmo del medioevo come processo aperto a strutture instabili*, in *Società e Storia*, 7, 1980.
- G. TABACCO e G.G. MERLO, *Medioevo v/xv secolo*, Bologna, 1981.
- G. TABACCO, *Regno Impero e aristocrazie nell'Italia postcarolingia*, in *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X*, Spoleto, 1991.
- J. TEDESCHI, voce *De Officio inquisitionis*, in *Il dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, Pisa, 2010.
- M. THERON, *Prefazione*, in *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, Genova, 2006.
- C. THOUZELLIER, *Albigenses*, in *Medioevo ereticale*, Bologna, 1983.
- G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, 2007.
- W. ULLMANN, *The significance of Innocent III's decretal Vergentis*, in *Etudes d'histoire de droit canonique dédiées a G. Le Bras*, II, Paris, 1965.
- M. VALLERANI, *La Giustizia pubblica medievale*, Bologna, 2005.
- P. VEYNE, *La società romana*, Roma-Bari, 2004.
- H. VICAIRE, *L'affaire de paix et de foi du Midi de la France*, in *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siècle*, Toulouse, 1969.

- E. VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London, 1986.
- G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Roma, 1997.
- B. WARD-PERKINS, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Roma-Bari 2008.
- P. ZERBI, "Ecclesia in hoc mundo posita", in *Studi di storia e storiografia medievale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, a cura di M.P. Alberzoni et alii, Milano, 1993.
- G. ZANELLA, *L'Inquisizione medievale: tra ideologia e metodologia*, in *Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, a cura di Andrea del Col e Giovanna Paolin, Pordenone, 2000.

FONTI

- Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et ceteri, Bologna, 1991.
- Il De officio inquisitionis: La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, a cura di Lorenzo Paolini, Bologna, 1976.
- Acta Sancti officii Bononiae ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini e R. Orioli, Roma, 1982.
- BERNARDO GUI, *Practica inquisitionis hereticae pravitatis*, a cura di Célestine Douais, Parigi 1886.
- BERNARDO GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, a cura di G. Mollat, Parigi 2006.
- NICHOLAS EYMERICH, *Directorium inquisitorum cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisici Pegnae*, Venezia, 1595.
- GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* (*Corpus Christianorum, series latina*, 43) Turnholti, 1979.
- TERTULLIANO, *Contro gli eretici*, in *Collana di Testi Patristici*, Roma, 2002.
- GUGLIELMO DURANTE, *Speculum Iudiciale*, Venezia, 1602.
- ALBERTO DA GANDINO, *Tractatus de Maleficiis*, ed. Kantorowicz, Berlino, 1927.
- ZANCHINO UGOLINI, *Tractatus super materia haereticorum*, Venezia, 1571.