

# La *libertas ecclesiae* nel tardo medioevo

Nicolangelo D'Acunto

Proprio in questa sede Dieter Girgensohn, significativamente collocava il tema della *libertas Ecclesiae* al termine della sua relazione sui rapporti tra le autorità civili e la Chiesa, tenuta al convegno del 2006 sopra *L'Italia alla fine del medioevo. I caratteri originali. Libertas Ecclesiae*, che è «il concetto che più di ogni altro determinò i rapporti fra autorità civili e Chiesa a partire dai secoli centrali del medioevo». «È vero – continuava Girgensohn – che nel Quattrocento non si era dimenticata tale formula, ma in sostanza essa aveva perduto quasi ogni contenuto sincero»<sup>1</sup>. Significativamente lo storico tedesco declinava la tematica della *libertas* trattando dei rapporti tra Stato e Chiesa e postulando implicitamente la sostanziale sovrapposibilità dei due problemi. In realtà tale ultima circostanza non sembra del tutto certificabile e possiamo porre la verifica dell'assunto tra gli scopi della presente trattazione.

Quello che in Germania si chiama il *Konzept* del nostro convegno e del presente volume di atti propone, in una visione più articolata, di reintegrare il tema della libertà nel quadro delle pratiche degli attori politici, prendendo in considerazione la pluralità di elaborazioni aventi per oggetto la libertà nel tardo medioevo. Fedele per quanto posso a tale impostazione, cercherò di superare le

<sup>1</sup> D. GIERGENSOHN, *Sui rapporti fra autorità civile e chiesa negli Stati Italiani del Quattrocento*, in *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2007, pp. 117-142, citazioni a p. 141.

esigenze di un'analisi puramente linguistica o concettuale alla luce delle effettive virtualità politiche e religiose della *libertas Ecclesiae*.

A riprova della particolarità della tematica al centro di queste pagine, si pensi che nessuna ricerca sulla *libertas Ecclesiae*, la quale pure gode di una tradizione di studi non particolarmente consistente ma comunque commisurata alla sua rilevanza, si spinge mai oltre il XIII secolo. Per fermarsi ai capisaldi non sarà inutile citare il classico di Gerd Tellenbach *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter der Investiturstreit* del 1936, uscito in traduzione inglese nel 1940<sup>2</sup>. Lo stesso vale per il volume di Brigitte Szabo Bechstein *Libertas ecclesiae: ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte: 4.-11. Jahrhundert*, monografia uscita nel 1985 come dodicesimo volume di quegli *Studi Gregoriani* fondati da Giovanni Battista Borino nel 1947 appunto con il sottotitolo «Per la storia della *Libertas ecclesiae*»<sup>3</sup>. Si dipartono da questo studio, ricalcandone l'impostazione, i lavori di accertamento puntuale svolti da Maria Pia Alberzoni su *Innocenzo III e la difesa della libertas ecclesiastica nei comuni dell'Italia settentrionale* e più di recente le riflessioni di Mauro Ronzani sul quarto concilio lateranense<sup>4</sup>. A questi studi va aggiunto il recente volume di atti della Settimana internazionale di studi medievali della Mendola intitolato appunto *Libertas. Secoli X-XIII*<sup>5</sup>. In nessuno dei casi finora elencati la bibliografia di riferimento ci soccorre per la spanna cronologica che è di nostro interesse in questa sede o almeno non lo è per i secoli meno risalenti. Farebbe eccezione il volume *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, curato da Johannes Fried, se il tema della *libertas Ecclesiae* non vi comparisse solo in saggi relativi al segmento più risalente della spanna cronologica di riferimento<sup>6</sup>. La circostanza non è priva di interesse e nelle pagine che seguono si procurerà non tanto di riempire questo vuoto storiografico quanto piuttosto di suggerire qualche prospettiva che incoraggi future e più articolate ricerche.

Per la fase originaria di questo concetto possiamo invece contare su una bibliografia abbastanza confortante, dalla quale ricaviamo che, nato in ambito monastico, il concetto di *libertas* fin dall'età merovingica fu usato dai vescovi franchi per rivendicare le proprie prerogative. A partire dall'età ottoniana l'impero concedeva la *libertas* ai monasteri, che ne chiedevano conferma anche al papato. Ancora nel 1082 in piena lotta per le investiture Enrico IV affermava di voler «decertare pro libertate ecclesiarum», ma nel frattempo Gregorio VII aveva avvocato al papato il

<sup>2</sup> G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936, trad. inglese *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Controversy*, Oxford 1940.

<sup>3</sup> B. SZABÓ-BECHSTEIN, *Libertas Ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.-11. Jahrhundert*, Roma 1985 (*Studi Gregoriani*, XII).

<sup>4</sup> M.P. ALBERZONI, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei comuni*, Novara 2001; M. RONZANI, «Ecclesiastica libertas» – «ecclesiastica immunitas»: dal Lateranense III al Lateranense IV, in *Il Lateranense IV: le ragioni di un concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016)*, Spoleto 2017, pp. 367-382.

<sup>5</sup> *Libertas. Secoli X-XIII*, a cura di N. D'Acunto e E. Filippini, Milano 2019.

<sup>6</sup> *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, a cura di J. Fried, Sigmaringen 1991.

compito di lottare per la libertà *della* (di tutta la) Chiesa (e non *delle* Chiese)<sup>7</sup>, mutando radicalmente il senso di questa espressione e inserendola in un orizzonte politico ed ecclesiologico completamente diverso rispetto al sistema 'antico' di cui il sovrano salico rappresentava l'ultima e in certo modo drammatica espressione<sup>8</sup>.

Il pontificato di Gregorio VII e dei suoi immediati successori fu orientato a difendere questa autonomia che consisteva nell'affrancamento del sistema ecclesiastico dal controllo o financo da qualsivoglia intromissione laicale specialmente nelle investiture di vescovi e abati. Da qui il concetto di *libertas Romana*, che – come vedremo – sarebbe stato declinato in maniera sorprendente nel Trecento, ma che nell'XI secolo era strettamente legato ai progressi del primato papale e ai risvolti inediti che esso assunse in ambiti fino ad allora esclusi dall'effettivo governo della Sede Apostolica. Dalla fine del secolo XI troviamo dunque nelle fonti questa particolare concezione della *libertas Ecclesiae*, che si arricchisce di specifici contenuti giuridici con riferimento al primato romano, al divieto di ogni forma ingerenza laicale nella gestione delle istituzioni ecclesiastiche e infine nel *privilegium fori*, arricchito da specifiche immunità e protezioni per il patrimonio ecclesiastico valide sia per la Chiesa nel suo complesso che per singoli enti. Su tutto funzionava da deterrente la minaccia di scomunica.

Tutta la questione ebbe forti connotati politici durante la lotta per le investiture, che portò al superamento del sistema della Chiesa regia, ma pure con l'avvento del Barbarossa, la cui politica italiana provocò la saldatura delle rivendicazioni della *libertas Ecclesiae* con quelle dei comuni dell'Italia centro-settentrionale. Secondo quanto riferisce Romualdo Salernitano, il papa Alessandro III affermava infatti di non aver accettato nessun compromesso con Federico I e con i suoi sostenitori scismatici, ma di aver agito «pro honore et libertate Ytalie et Romane ecclesie dignitate servanda»<sup>9</sup>. L'intreccio di lemmi come *honor*, *libertas*, *dignitas* in una costruzione quasi chiasmica non è affatto innocente e serve nel sottile gioco della retorica che dai *dictatores* curiali perviene al cronista a sottolineare la profonda compenetrazione degli interessi e delle strategie dei comuni e del papato, che nel Duecento avrebbero continuato a fare un uso – neanche a dirlo! – molto oculato del concetto di *libertas Italiae* in relazione alle loro peculiari esigenze<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Su questo punto R. SCHIEFFER, *Freiheit der Kirche vom IX bis XI. Jahrhundert*, ivi, pp. 49-66. Molto puntuale il censimento condotto da M. MEANTI, 'Libertas' nel *Registrum* di Gregorio VII, in *Libertas. Secoli IX-XIII*, pp. 313-321.

<sup>8</sup> Sul tema sia consentito di rinviare a N. D'ACUNTO, *Una rivoluzione medievale. La lotta per le investiture (998-1122)*, Roma 2020.

<sup>9</sup> ROMUALDI SALERNITANI *Chronicon*, a cura di C.A. Garufi, Città di Castello (poi Bologna) 1914-1935, p. 273: «nos tamen ardorem vestre fidei et devotionis recolentes, considerantes etiam, qualiter vos murum pro domo Jerusalem opponere studuistis, et qualiter pro statu ecclesie et libertate Ytalie viriliter decertastis, oblatam nobis imperatoris pacem recipere sine vobis nolumus».

<sup>10</sup> Su questo punto si veda A. SPATARO, *La 'libertas Italiae' come perno della geopolitica papale duecentesca. Alcuni spunti dalle biografie ufficiali di Innocenzo III (1198-1216) e Gregorio IX (1227-1241)*, in *Libertas. Secoli IX-XIII*, pp. 355-369.

La provvisorietà di tale alleanza è certificata dal canone 19 del concilio lateranense III del 1179, che lamentava e condannava proprio le ingerenze di «*consules et rectores civitatum necnon et alii qui potestatem habere videntur*»<sup>11</sup>. Essi pretendevano di imporre alle chiese imposte e oneri per finanziare le loro attività istituzionali. Solo in caso di aiuti donati volontariamente da vescovi e clero le autorità dei comuni avrebbero potuto evitare anatemi e scomuniche.

Le tensioni che in Italia coinvolgevano i comuni, nel resto della *Christianitas* vedevano le chiese contrapporsi alle nascenti monarchie. La canonizzazione di Thomas Becket nel 1177 sancisce la consacrazione di un modello di santità che troverà la sua declinazione italiana nel vescovo Lanfranco di Pavia, la cui *vita* fu scritta dal canonista Bernardo alla fine del XII secolo<sup>12</sup>. Interessante notare che a sud delle Alpi il *modèle Becket*, come lo ha felicemente definito André Vauchez<sup>13</sup>, abbia come contraltare non più un potere con tendenze sempre più universalistiche almeno nelle sue pretese ideologiche, quanto piuttosto un comune, quello di Pavia, a riprova del fatto che la *libertas* e le *libertates* della Chiesa specialmente in Italia diedero origine a una serie di conflitti su scala locale dispersi e interminabili, rispetto ai quali la Sede Apostolica cercava di porsi come riferimento unico del fronte ecclesiastico per aprirsi ambiti di intervento sempre più vasti e dare sostanza effettiva alla dottrina rinnovata del primato romano.

L'acuirsi delle frizioni relative ad aspetti patrimoniali e giuridici rispetto alle originarie motivazioni di natura prettamente ecclesiologica ha indotto nella storiografia l'attitudine a individuare tale passaggio nello slittamento dalla rivendicazione originaria della *libertas Ecclesiae* a quella della *libertas ecclesiastica*. In realtà le due espressioni convivono già nella libellistica della lotta per le investiture e negli stessi documenti pontifici coevi, talché risulta difficile se non addirittura impossibile osservare nelle fonti tale slittamento. Tale paradigma storiografico ha in realtà radici più profonde, che toccano l'interpretazione generale della riforma ecclesiastica del secolo XI, che troppe volte è ancora vista in chiave morgheniana come caratterizzata dal progressivo tradimento del progetto originario di Gregorio VII, per poi risolversi in una struttura giuridica fortemente gerarchizzata. In realtà fin dai suoi albori il movimento riformatore era percorso da articolati progetti di ricomposizione patrimoniale della Chiesa e da vigorose rivendicazioni della superiorità del sacerdozio e della Sede Romana: istanze, queste, tutt'altro che incoerenti rispetto ai successivi sviluppi della struttura ecclesiastica e della qualità delle sue relazioni con i soggetti istituzionali concorrenti. Possiamo anzi affermare che le rivendicazioni della *libertas Ecclesiae* nel corso del secolo XI da un lato si riferivano alla necessità di emancipare la struttura ecclesiastica dall'impero ma con altrettanta (e forse con superiore!) intensità erano collegate con la tematica della clericalizzazione della

<sup>11</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo et al., Bologna 1991, p. 221.

<sup>12</sup> ALBERZONI, *Città, vescovi e papato*, pp. 137-162.

<sup>13</sup> A. VAUCHEZ, *La santeté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1988, pp. 197-203, 329-346.

ricchezza e il recupero delle *res Ecclesiae*, considerato prodromico quando non addirittura prevalente e più urgente rispetto alla lotta con l'impero. Per questi motivi la giuridicizzazione della *libertas Ecclesiae* non costituiva un tradimento dello spirito genuino della riforma quanto piuttosto il suo compimento, la sua stabilizzazione attraverso la messa a punto di strumenti giuridici utilizzabili in occasione dei conflitti.

Con Innocenzo III la *libertas ecclesiastica* equivaleva alla *plenam potestatem* del papa tanto nella sfera temporale che in quella spirituale. Obiettivo polemico primario erano ancora i comuni italiani, rispetto ai quali il concilio lateranense IV (1215) tenne una posizione apparentemente più equilibrata di quella del lateranense III<sup>14</sup>. Al canone 42 riconosceva infatti come talora eccessive le pretese degli ecclesiastici avanzate nel nome della *libertas ecclesiastica* in ambito giurisdizionale, ma subito dopo al canone 44 vietava ai principi di emanare costituzioni lesive della integrità patrimoniale delle chiese, e al canone 46 vietava a consoli e governatori di città ogni sorta di imposizione fiscale al clero. L'andamento interno di queste costituzioni lascia intravedere l'adozione da parte del papato di una linea più morbida per risolvere questi conflitti, laddove si evocano procedure negoziali nelle quali i vescovi non sempre apparivano come del tutto appiattiti sulle direttive romane e in quanto tali insensibili alle pressioni delle società locali. I pontefici si vedevano così costretti a svolgere un duplice ruolo di controllori dell'operato dei presuli e al contempo di loro garanti e difensori esterni.

Ha ragione Antonio Rigon quando afferma che «in un contesto di progressiva estensione del potere romano, il confine tra *libertas Ecclesie* e *libertates singulorum ecclesiarum* era sempre più labile»<sup>15</sup>. Nel corso del Duecento tale progressiva riduzione alla scala locale della tematica della *libertas ecclesiastica* è del tutto evidente, insieme con la crescente impressione che il conflitto tra le parti fosse caratterizzato da una continua negoziazione interna alle città che solo episodicamente veniva portata davanti al papa e con risultati davvero efficaci. A Siena per esempio fin dal 1216 bolle papali e rescritti vescovili avevano insistito sulla necessità di abrogare le parti del Costituto che violavano la libertà della Chiesa, ma ancora nel 1255 (quasi trent'anni dopo!) il consiglio della campana si esprimeva in maniera rispettosa e apparentemente interlocutoria sulle pretese del vescovo, ma nella sostanza si riservava di intervenire in un momento ancora successivo per mettere mano a una modifica normativa che tenesse conto delle richieste del presule. Il notaio Guiduccio, intervenuto nella discussione, mandava a dire al vescovo che «modo non est tempus mutare constituta». Al momento opportuno si sarebbe proceduto alla revisione annuale della legislazione statutaria, ma anche allora «statuetur id quod conveniens fuerit et pro ecclesia et pro aliis personis». Insomma il vescovo aveva poco da stare tranquillo, poiché i

<sup>14</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 253.

<sup>15</sup> A. RIGON, *L'identità difficile. Il clero secolare tra universalità e particolarismi*, in *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998, p. 293.

diritti e le prerogative delle altre persone evocate da Guiduccio non necessariamente sarebbero stati coincidenti con gli interessi della *Ecclesia*<sup>16</sup>.

Le vertenze duecentesche in cui veniva evocata la *libertas ecclesiastica* avevano origini talora di difficile decifrazione poiché spesso dipendevano dalla complicata genesi delle istituzioni comunali. Lo si osserva bene ad Assisi, al cui podestà Suppolino, consiglieri e comune nel 1231 Gregorio IX intimò di cessare dal molestare il capitolo di S. Rufino nel possesso di ingenti beni situati sul monte Subasio. Qui ci interessa sottolineare che Gregorio IX, dopo avere enunciato il principio secondo il quale «de personis et rebus ecclesiasticis nulla sit laicis attributa potestas», interveniva a tutela della salvezza dei rappresentanti del comune e soprattutto della «ecclesiastiche libertatis»<sup>17</sup>.

Con molta probabilità le autorità cittadine ritenevano di poter controllare quei beni perché, in una prima fase dello sviluppo istituzionale, nei decenni centrali del XII secolo, il capitolo di San Rufino aveva funzionato da riserva patrimoniale della *civitas*, anche in ragione della sostanziale omogeneità dei gruppi familiari rappresentati sia all'interno dell'organismo ecclesiastico sia in quello che sarebbe divenuto il ceto consolare dopo il 1198. In una carta del luglio 1140 per esempio Offreduccio di Ugolino aveva donato tutti i suoi beni alla chiesa di S. Rufino, «ad honorem et protectionem totius ascisinati populi [...] in ipsa platea ante Sancti Ruphini ecclesiam in presentia totorum asisientium civium qui ibi aderant»<sup>18</sup>. La canonica di S. Rufino aveva formalmente ricevuto la donazione, ma l'insistenza con cui vengono richiamati gli interessi e la partecipazione del popolo di Assisi sono una prova inconfutabile del reale significato della transazione. Tale simbiosi fu superata nel primo decennio del Duecento, quando il comune si diede istituzioni sue proprie e il ceto dominante locale non era più del tutto sovrapponibile con le famiglie rappresentate anche nel capitolo cattedrale. Da lì cominciò anche a prendere corpo l'esigenza di ottenere dai canonici la restituzione dei beni che avevano ricevuto a nome e per conto della *civitas*. Le pretese del comune sui beni del Subasio che il capitolo rivendicava come propri si fondavano sull'esistenza di un accordo preventivo, stipulato sotto la forma di statuto e di giuramento (entrambi menzionati da Gregorio IX sia pure per rilevarne la nullità!), che riguardava evidentemente quelle proprietà che i canonici di S. Rufino avevano ottenuto 'a nome del popolo di Assisi', nella fase della preistoria delle istituzioni comunali cittadine.

<sup>16</sup> L. ZDEKAUER, *Il Constituto del Comune di Siena dell'anno 1262*, Milano 1897, pp. LXXXI-LXXXII, nota 3. Valorizza questa fonte B. SZABO-BECHSTEIN, "Libertas ecclesiae" vom 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Verbreitung und Wandel des Begriffs seit seiner Prägung durch Gregor VII., in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, pp. 256-257.

<sup>17</sup> L'originale è conservato in Assisi, Archivio Capitolare di S. Rufino, Fondo Pergamene, fasc. IX, nr. 3. Edizione in N. D'ACUNTO, *Vescovi e canonici ad Assisi nella prima metà del secolo XIII*, Assisi 1996, pp. 74-75.

<sup>18</sup> Id., *Alle origini della civitas. Un documento dell'Archivio di S. Rufino in Assisi (1140)*, in *Ingenita curiositas. Studi di storia medievale per Giovanni Vitolo*, a cura di B. Figliuolo, R. Di Meglio e A. Ambrosio, t. 2, Battipaglia 2019, pp. 543-551.

La vertenza era iniziata nel 1222 e sarebbe terminata nel 1237 con il cosiddetto lodo di frate Elia, in realtà stipulato da un altro frate, Bono da Ferrara, che stabilì la divisione dei beni oggetto della controversia. A pochi anni dalla fondazione del sacro convento di San Francesco i Minori costituivano già il soggetto terzo in grado di mediare tra la parte ecclesiastica e il comune. Mentre il papato continuava a proporsi come il garante di una delle parti in causa, brandendo il vessillo della *libertas ecclesiastica*, i frati Minori erano precocemente percepiti come un fattore di mediazione, non del tutto appiattiti sulle rivendicazioni della componente clericale. L'esempio assinate meriterebbe per questo di essere paragonato con altre consimili situazioni locali di contrasto, che videro l'ingresso di un ulteriore attore nel mobile gioco dei conflitti, in aggiunta al triangolo che comprendeva la Sede Apostolica, i vescovi (o capitoli cattedrali) e le città.

Nel corso del Trecento le vertenze per la *libertas Ecclesiae* o più spesso per la *libertas ecclesiastica* continuarono a ruotare quasi sempre attorno a materie di carattere patrimoniale e fiscale, conservando la dimensione locale che le aveva caratterizzate nei due secoli precedenti. Nelle fonti locali non si rilevano sostanziali novità nella gestione di queste vertenze. L'assestamento progressivo delle istituzioni cittadine entro i quadri delle dominazioni signorili coincise tuttavia con la progressiva delimitazione dei rispettivi margini d'intervento delle autorità civili ed ecclesiastiche e con una conseguente diminuzione delle situazioni potenzialmente foriere di conflitti, ma anche questa che allo stato attuale della ricerca è poco più di un'impressione necessita di un'analisi dettagliata e comparata che consideri i diversi ambiti locali. Qui procederò solo con qualche affondo, ben consapevole della provvisorietà delle conclusioni a cui si può pervenire in un contesto, quello dell'Italia centro-settentrionale, tanto frammentato e diversificato al proprio interno.

Non stupisce che la tematica della *libertas ecclesiastica* fosse quasi del tutto assente negli statuti dei comuni dell'Italia settentrionale, almeno da quanto risulta da un mio primo sommario sondaggio. Diversa la situazione negli statuti dei comuni dell'Italia centrale dell'area guelfa (secondo la definizione di Maire Vigueur<sup>19</sup>), o forse più semplicemente inseriti nella variegata galassia dei domini temporali della Sede Apostolica, come quello di Bevagna, pervenuto nella redazione dell'anno 1500, ma che costituisce il risultato di una stratificazione risalente almeno all'inizio del XIV secolo: vi si prevede di considerare nulle le disposizioni che vadano «contra Sancte Romane Ecclesie libertatem»<sup>20</sup>. La di-

<sup>19</sup> J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Nello Stato della Chiesa: da una pluralità di circuiti al trionfo del Guelfismo*, in *I podestà dell'Italia comunale*, parte I, *Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII-metà XIV sec.)*, a cura di Id., Roma 2000, pp. 772-773.

<sup>20</sup> *Bevagna e il suo statuto dell'anno 1500*, a cura di C. Regni, Perugia 2005, lib. III, cap. CXXXII, p. 165: «Quot si capitula statuti presentis essent contra libertatem Ecclesie vel conta Constitutiones ducales non valeant: Si qua capitula seu membra eorum in presenti statuto et in volumine statuti posita reperirentur conta Sancte Romane Ecclesie libertatem vel contra Constitutiones domino rectoris Ducatus, sint cassa et vana et pro non factis et positus habeantur»; lib. III, cap. CCXVIII, p. 204: «et nichilominus ipsa statuta et quoli-

sposizione per la quale il podestà e il console di Bevagna devono aiutare in tutti i modi i chierici della città a ottenervi benefici e cariche ecclesiastiche dalla Sede Apostolica a pena di essere ritenuti spergiuri viene invece considerata «in favorem populi et Ecclesie libertatis». Proprio per questo il capitolo in oggetto viene considerato «precisum» e non eliminabile<sup>21</sup>.

La vertenza che vide opporsi il vescovo di Lucca, il francescano Enrico del Carretto<sup>22</sup>, alle autorità cittadine costituisce un bell'esempio di quali contenuti potesse assumere la *libertas ecclesiastica* e soprattutto di quali dinamiche la sua difesa innescava con riferimento alle procedure e alle modalità di risoluzione dei conflitti di questo genere. La morte di Bonifacio VIII aveva posto il presule lucchese in una condizione di debolezza nello scacchiere cittadino, che già nel 1304 si era manifestata nel corso di una vertenza per motivi fiscali (o per meglio dire di esenzione del clero dalla fiscalità comunale), a cui nel 1308 si andò a cumulare la promulgazione da parte del Comune, egemonizzato da i cosiddetti guelfi neri l'ala più 'estremista' del Popolo<sup>23</sup>, di una serie di norme contenute in diversi statuti, ritenute dal vescovo gravemente lesive della *libertas ecclesiastica*. A buon diritto Alma Poloni ha osservato che «la grande operazione di revisione statutaria del 1308 segnava un nuovo scarto nella strategia comunicativa e nell'incessante processo di trasformazione e riconfigurazione dell'identità politica del gruppo che, a partire dagli anni '80 del Duecento, aveva sconvolto gli equilibri politico-istituzionali lucchesi. Dopo il lungo periodo di assestamento, il nuovo regime veniva allo scoperto, rivendicava il suo diritto e la sua capacità di governare la città con le nuove regole che esso stesso aveva imposto. La riscrittura degli statuti era un'ammissione e anzi una rivendicazione della cesura rappresentata dal cambio al vertice delle istituzioni comunali, ed era un momento centrale nella trasformazione dei leaders della fazione in élite dirigente cittadina»<sup>24</sup>. A questa lucida progettualità politica Enrico Del Carretto, che pure aveva visto di buon occhio l'affermarsi del nuovo ceto dominante lucchese, contrapponeva una linea di difesa della *libertas ecclesiastica* i cui orientamenti aveva elaborato nel corso del sinodo diocesano celebrato agli esordi del suo episcopato, molto probabilmente nell'anno 1300<sup>25</sup>. In quell'assise il presule rinno-

bet eorum persistent in suo robore, hoc excepto quot si dicta statuta vel aliquod capitulum ipsorum statutorum esset contra Ecclesie libertatem in aliqua parte, decreverunt non valere nec tenere et pro non factis, scriptis et conditis habeantur».

<sup>21</sup> Ivi, lib. III, cap. XXXVI, p. 107: «Quot clericis de populo Mevanee detur consilium, auxilium et favorem ad obtinenda beneficia impetrata [...]. Et si potestas vel aliquis ex consilibus in hiis extiterint negligentes, incurrant pernam periurii ipso facto; et hoc capitulum sit precisum quod tolli non possit cum sit in favorem populi et Ecclesie libertatis».

<sup>22</sup> C.E. MEEK, *Del Carretto Enrico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 36, Roma 1988, pp. 404-408.

<sup>23</sup> Cfr. A. POLONI, *Lucca nel Duecento. Uno studio sul cambiamento sociale*, Pisa 2009, pp. 174-181.

<sup>24</sup> Ivi, p. 180.

<sup>25</sup> R. MANSELLI, *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970, pp. 197-246.



vava le costituzioni emanate nel 1253 dal vescovo Guercio, senese di origine, che invece avevano subito una lunga eclissi durante l'episcopato di Paganello de' Porcari (1274-1300), a riprova del fatto che i progetti riformatori dei due vescovi forestieri (il ligure Del Carretto e il senese Guercio) «incontrassero forti resistenze ed ostilità sia presso il capitolo che più in generale presso una parte del clero locale», mentre non si hanno notizie di attività sinodali riformatrici da parte dei presuli lucchesi che avevano retto la diocesi nel Duecento<sup>26</sup>. Tutto questo mostra che le battaglie per la *libertas ecclesiastica* erano combattute da schieramenti la cui composizione non è sempre prevedibile, in quanto l'appartenenza condivisa al ceto dominante cittadino creava legami inestricabili tra autorità comunali e membri eminenti della gerarchia ecclesiastica locale. Rispetto a questi equilibri l'arrivo di un vescovo forestiero, a Lucca come in molte altre occasioni, costituiva un fattore di discontinuità e il ricorso alla Sede Apostolica da parte del vescovo doveva servire a fornire a quest'ultimo una sponda efficace per districarsi nella complicata matassa delle solidarietà personali e famigliari che mettevano a repentaglio la *libertas ecclesiastica*.

Il caso lucchese mostra che a fronte della messa per iscritto nei sinodi dei principii riformatori che dovevano animare il reggimento della diocesi da parte del vescovo, facevano da contraltare complesse operazioni di riscrittura del patrimonio normativo delle istituzioni civili; un patrimonio non riducibile al mero statuto del comune, ma che comprendeva altre e altrettanto importanti sillogi normative che la parte ecclesiastica s'impegnava a passare severamente al vaglio per verificare se ed eventualmente dove i nuovi assetti istituzionali avrebbero compromesso i diritti della Chiesa, cioè la sua libertà. Nelle costituzioni sinodali del 1300 Enrico del Carretto aveva difeso strenuamente l'istituzione diocesana e il suo clero dalle ingerenze laicali<sup>27</sup>. Fu così naturale che il rinnovamento normativo promosso dalle autorità civili si misurasse con quel *depositum* di immunità che si era sedimentato nel corso dei secoli e che nella legislazione conciliare del Duecento aveva trovato una sistemazione pressoché definitiva. Dal canto suo il nuovo ceto dominante locale, i cosiddetti guelfi neri, accanto a una rigida legislazione antimagnatizia aveva incluso nella sua «svolta in senso radicale anche l'attacco alle antiche prerogative della Chiesa, viste come privilegi da smantellare soprattutto in materia economica, ma anche giurisdizionale»<sup>28</sup>.

Enrico del Carretto chiamò in causa per risolvere il conflitto un attore esterno, la Sede Apostolica, che altrettanto significativamente demandò a un ecclesiastico esterno alla Chiesa lucchese il compito di armonizzare le due normative. Apprendiamo questi dettagli dalla lettera con la quale Clemente VI l'11 settembre 1309 da Avignone, dopo aver ascoltato le lamentele del vescovo Enrico, si diceva preoccupato perché le autorità del comune di Lucca «quedam ediderunt

<sup>26</sup> I. DEL PUNTA, *Enrico e Lucca. Note sul vescovato di Enrico del Carretto a Lucca all'inizio del Trecento*, «Picenum Seraphicum», XXX (2015-2016), pp. 69-91, a p. 78.

<sup>27</sup> MANSELLI, *La sinodo lucchese*, pp. 226-231.

<sup>28</sup> DEL PUNTA, *Enrico e Lucca*, p. 84.

statuta, et ordinamenta, que vergunt in non modicum preiudicium cleri dictarum civitatis et diocesis, et derogationem ecclesiastice libertatis». A Stefano, pievano di Campoli (in diocesi di Firenze), il papa ordinava di esaminare tutti quegli «statuta et ordinamenta», facendo quindi in modo che il podestà, il capitano del Popolo, gli anziani, i priori, il vessillifero, i consiglieri, gli ufficiali del popolo e del comune eliminassero quelle norme che a sua discrezione fossero arbitrarie. Il pievano di Campoli avrebbe poi dovuto guidare la trattativa tra le parti, modificando o correggendo quello che bisognava modificare o correggere, così da garantire la tranquillità e il vantaggio di entrambe<sup>29</sup>. La lettera, conservata nei Registri Vaticani, è trascritta integralmente in un documento lucchese coevo dal quale apprendiamo che Enrico Del Carretto, avendo visto che le norme approvate dalle autorità cittadine andavano «contra ecclesiasticam libertatem», aveva scomunicato tutti i responsabili e scagliato l'interdetto sulla città<sup>30</sup>.

Un documento coevo narra nel dettaglio come si svolse la trattativa. Si tratta della sentenza promulgata dall'arbitro nominato da Clemente V, Stefano di Campoli. Questi il 28 gennaio 1310 lesse la lettera pontificia alle autorità comunali radunate presso il palazzo di San Michele nel foro e si fece portare gli statuti oggetto della contesa. Le autorità comunali, dopo aver accettato l'arbitrato proposto da Clemente V, portarono i libri 'incriminati', che furono oggetto di un esame accurato da parte di Stefano da Campoli, del vicario episcopale (Enrico II non era a Lucca, forse perché impegnato ad Avignone) e di non meglio precisati «magne auctoritatis viris», i canonici della cattedrale e altre autorità ecclesiastiche convocate presso il palazzo episcopale. Questa commissione trascrisse i passi da correggere o da cassare su un apposito quaderno che fu consegnato agli esperti («sapientes») nominati dalle autorità del comune, con i quali si aprì un confronto molto approfondito («habitis variis disceptationibus et disputationibus»). I «sapientes» sottoposero le modifiche a una commissione nominata dal comune, che le approvò. Segue nel documento l'enumerazione precisa dei passi emendati e cassati, per alcuni dei quali è possibile comprendere compiutamente il significato della trasformazione poiché lo statuto del 1308 ci è pervenuto. Negli altri casi l'operazione di restauro riesce più difficile. Si tratta comunque di un documento eccezionale, che ci consente per una volta di entrare nel dettaglio della procedura seguita e delle discussioni che si tenevano tra i rappresentanti dei vescovi e quelli dei comuni, oltre a illustrare compiutamente

<sup>29</sup> Città del Vaticano, Archivio Vaticano, Registri Vaticani, 56, cap. 1139, f. 241b; consultabile online in *Ut per litteras apostolicas*, nr. 004952: «illa que tibi abolenda secundum tue discretionis arbitrium videbuntur, facias de ipsorum potestatis, capitanei, antianorum, priorum, vexilliferi, consiliariorum, officialium, populi et comunis libris et capitularibus aboleri, decernens ea nulla, et inefficacia, et in antea non servanda. Que vero fuerint modificanda, seu in aliquo corrigenda, corrigas et modifies prout, consideratis conditionibus que hiis fuerint attendende, tranquillitati et comodo partium predictarum videris expedire».

<sup>30</sup> Il documento è pubblicato in appendice a *Statuto del Comune di Lucca dell'anno MCCCVIII*, a cura di S. Bongi e L. Del Prete, in *Memorie e documenti per servire alla storia di Lucca*, vol. III, t. III, Lucca, 1867, pp. 337-345.

quali fossero i provvedimenti avvertiti dalle autorità ecclesiastiche come lesivi della *ecclesiastica libertas*. Per completezza occorre riferire che la vertenza lucchese si concluse con la piena pacificazione tra le parti e che l'arbitro nominato da Clemente V chiese, quale corollario dell'accordo raggiunto, la scarcerazione di un sacerdote, tale Pagano, rettore della chiesa di San Donnino, detenuto, secondo lui ingiustamente perché contro quella «ecclesiasticam libertatem» che garantiva al clero il foro interno. Concludeva la sentenza il testo del giuramento con il quale le autorità del comune si impegnavano a proteggere il clero e a non promulgare altre norme contrarie alle prerogative della Chiesa lucchese.

A dispetto di un accordo così dettagliato, la tematica della *libertas ecclesiastica* avrebbe continuato anche nel prosieguo del Trecento e nel secolo successivo a interferire con l'operato delle autorità cittadine. Ne troviamo traccia, sempre a Lucca, negli statuti sinodali del vescovo Berengario (1349-1368), approvati nel 1351 e continuamente aggiornati nel secolo successivo, che al capitolo LXX trattano «De immunitatibus ecclesiarum» per minacciare di scomunica i podestà e gli altri «officiales qui sunt contra ecclesiasticam libertatem»<sup>31</sup>. Al successivo capitolo LXXI<sup>32</sup> la minaccia di scomunica veniva estesa a quanti fossero incaricati di redigere statuti che minacciassero la «ecclesiasticam libertatem». Entro un mese avrebbero dovuto cassare o correggere quelle norme. Il modello della trattativa aperta da Enrico del Carretto doveva avere fatto epoca o più semplicemente il problema che la legislazione comunale danneggiasse la Chiesa locale e ne compromettesse il regime di immunità continuava a essere avvertito come essenziale per il buon funzionamento dell'istituzione ecclesiastica.

Si tratta solo di un esempio che potrebbe essere confrontato con molti altri consimili episodi della stessa area, che testimoniano comunque la perdurante vitalità di una *libertas* concepita nei termini dell'insieme delle prerogative e dei diritti della Chiesa, un contenitore abbastanza generico in cui far confluire le situazioni più diverse. Risorse elettroniche come *Ut per litteras apostolicas* consentono di condurre analisi quantitative e ricerche semantiche nelle fonti bassomedievali dalle quali si evince che il lemma *libertas ecclesiastica* anche nella documentazione pontificia è ampiamente attestato, a fronte di una sua sostanziale eclissi nel linguaggio delle fonti pubblicistiche o nel pensiero politico del Tre-Quattrocento. Non per caso esso non compare in opere come il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova o nella stessa *Monarchia* di Dante, nemmeno come idolo polemico. Occorrerebbe verificare fino a qual punto ciò dipendesse dalla contemporanea affermazione della dottrina della *plenitudo potestatis* del pontefice. In una cristianità almeno in teoria sottoposta all'autorità esclusiva e totale del papa aveva ancora senso rivendicare la *libertas* della Chiesa dagli altri poteri e in qualche modo legittimarli riconoscendone implicitamente la capacità di limitare appunto la *plenitudo potestatis*? Non stupirebbe del resto che, mentre nel frattempo altri soggetti istituzionali si impossessavano della terminologia

<sup>31</sup> *Memorie e documenti per servire all'istoria del Ducato di Lucca*, t. VII, Lucca 1834, p. 103.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 104.

e della retorica della *libertas* (si pensi non solo ai comuni, compreso quello di Roma, ma pure all'impero, che nel Trecento continuava a essere percepito come l'unica entità in grado di restituire la libertà a Roma oppressa dai baroni<sup>33</sup>), il papato cercasse di sottolineare attraverso la differenziazione del linguaggio la propria incommensurabilità, nel senso letterale della parola, con le altre autorità.

Le tensioni tardomedievali derivate dalla concorrenza nell'uso del riferimento alla *libertas* sono ben rappresentate in una lettera di Gregorio XI del 31 marzo 1376, nella cui prima parte il pontefice stigmatizzava e condannava i provvedimenti assunti dal governo dei cosiddetti Otto Santi in materia di inquisizione: a Firenze e nel suo territorio non si sarebbe più potuto procedere contro gli eretici, se non sotto lo stretto controllo delle autorità civili. Lo stesso carcere in cui venivano detenuti gli eretici fu distrutto in un tumulto popolare e i prigionieri liberati<sup>34</sup>. Ne era scaturita un'apposita normativa: «Et quamplurima alia statuta et ordinationes in prejudicium inquisitionis hujusmodi heretice pravitatis et hereticorum favorem, ac in Ecclesie libertatis prejudicium ediderunt, et ea de facto servare non verentur»<sup>35</sup>. Non solo le limitazioni imposte all'azione degli inquisitori venivano considerate contrarie alla *libertas ecclesiastica* ma pure le disposizioni dei fiorentini che miravano al controllo del conferimento dei benefici ecclesiastici da parte delle autorità civili (il priore e il gonfaloniere nello specifico caso)<sup>36</sup> nonché a ridimensionare il ricorso da parte del clero al *privilegium fori*. Veniva infatti istituito un registro di coloro che invocavano l'immunità ecclesiastica, in modo tale che fosse loro tolta la tutela delle autorità civili, per rendere evidente che li si poteva offendere o uccidere senza patirne le conseguenze. Insomma: chi rifiutava la giustizia pubblica in quanto ecclesiastico, ipso facto perdeva la tutela che l'ordinamento civile garantiva ai 'normali' cittadini<sup>37</sup>. Lo stesso Gregorio XI inserisce un esempio concreto per spiegare questa

<sup>33</sup> Si veda il contributo di Diego Quaglioni in questo stesso volume.

<sup>34</sup> Una copia coeva è conservata in Archivio di Stato di Firenze, Atti a quaderno, n° 2; consultabile online in *Ut per litteras apostolicas*, nr. 003929: «ad memoriam hunc tenorem reducimur quod iidem Florentini adversus Dei et A. S. reverentiam inquisitorum heretice pravitatis officium in ipsius libera executione impediens statuerunt quod non possit in eorum civitate, territorio et districtu contra hereticos nisi certo modo procedi, nec dicti inquisitores familiares, nisi ad certum numerum et habita licentia eorumdem officialium temporalium arma deferre valeant ordinare. Quodque priores artium et vexillifer dicte civitatis in principio eorum officii de observantiis iniquis eorum legibus contra dictum inquisitorem et ejus officium editis, teneantur prestare corporale juramentum. Ipsius quoque inquisitoris carcerem, in quo heretici ponebantur, concitato tumultu populi totaliter destruxerunt, et inquisitorem, qui tunc erat, expulserunt. Ipsius quoque inquisitoris carcerem, in quo heretici ponebantur, concitato tumultu populi totaliter destruxerunt, et inquisitorem, qui tunc erat, expulserunt».

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*: «ac etiam ordinarum [qui lezione errata per ordinarunt] quod auctoritate litterarum Apostolice Sedis possessionem alicujus beneficii ecclesiastici in prefata civitate et ejus territorio et districtu constituti, nullus recipere audeat, nisi prius littere ipse prioribus et vexillifero dicte civitatis presententur, et licentiam obtineant ab eisdem».

<sup>37</sup> *Ibidem*: «quando clericus accusatus coram giudice temporali vel ab eo aliquid civiliter petitur, et allegat privilegium clericale, quod ex hoc sit extra custodiam dicte civitatis ita quod

particolare applicazione del *privilegium fori*: alcuni non meglio «scelerati viri», senza che le autorità civili intervenissero, inflissero orribili torture e umiliarono pubblicamente un monaco e sacerdote di nome Nicola, per poi completare l'opera trascinando il malcapitato davanti alla cattedrale, nel luogo dove venivano impiccati i ladri, e seppellirlo vivo: «ad majus ordinis clericalis vituperium»<sup>38</sup>. Segue l'enumerazione delle imprese dei Fiorentini che con la loro «perversa astucia ac innata malitia diversis zizanie seminantes» avevano acceso le ribellioni in diverse città dell'Italia centrale con la Sede Apostolica.

Quelli che Gregorio IX definisce gli «Octo maledictionis et iniquitatis alumni» (calco evidente e *contrario* della definizione di Otto Santi) brandivano due vessilli: uno della «communitatis Florentinorum», non meglio descritto, e un altro che in campo rosso recava in lettere color argento la scritta «Libertas», inviato ai Perugini e ai ribelli delle località che su loro istigazione si erano sollevati contro la dominazione pontificia<sup>39</sup>. Nel prosieguo della lettera ricorrono ancora la «lesionem libertatis ecclesiasticae» e la «libertatem ecclesiasticam» messa a repentaglio da altri attacchi dei Fiorentini a importanti prelati legati alla Sede Apostolica, a riprova del fatto che la pagina magistralmente costruita dai *dictatores* avignonesi mostra bene, come accennavo, il campo di tensioni creato attorno all'impiego della retorica della *libertas*. Essa nel linguaggio ecclesiastico si legava ormai a ben precisi profili giuridici, mentre i Fiorentini e i loro alleati la evocavano sui vessilli, a riprova del suo potenziale espressivo all'interno del discorso politico. A quest'ultima dimensione la Sede Apostolica rinunciava, forte dell'altra e più consolidata declinazione giuridica della libertà, la quale conservava la sua funzione propagandistica (una sorta di funzione accessoria), senza tuttavia costringere il papato a un confronto concorrenziale con gli altri soggetti politici coinvolti.

L'abbandono della retorica della *libertas* da parte del papato è confermato dal fatto che la pur ricca stagione conciliare apertasi nel 1245 con il Lionese primo

quilibet possit eum impune offendere et occidere; omnesque allegantes hujusmodi privilegium clericale in quodam libro seu chartulario describuntur ut pateat omnibus libera licentia offendendi eos, et etiam occidendi».

<sup>38</sup> *Ibidem*: «Et insuper dudum priores et vexillifer dicte civitatis Florentine, qui tunc erant, ac populus et commune supradicti spiritu furoris accensi, quemdam Nicolaum monachum, in sacerdotio constitutum, quibusdam sceleratis viris, cum nullus officialis justitie partium earumdem de hoc se intromittere vellet, torquendum dederunt; qui monachum ipsum in sue religionis et ordinis clericalis vituperium ad ostendendum eum fore sacerdotem de novo radi fecerunt, et cum in quodam cursu posuerunt et cum tenaculis igneis ipsius cares evelentes, eas canibus projecerunt. Et sic cum per civitatem Florentinam predictam transeundo etiam prope ecclesiam cathedralem ad majus ordinis clericalis vituperium, usque ad locum ubi fures suspenduntur, deduxerunt; ipsumque coram populo clamantem quod a sibi impositis innocens erat penitus et immunis, vivum sepeliri facerunt, atque mori».

<sup>39</sup> *Ibidem*: «iidem Florentini duo erexerunt vexilla, videlicet communitatis Florentinorum, ac vexillum aliud cum campo rubro, ubi litteris argenteis scriptum erat *libertas*, ac nonnullas gentes armigeras cum hujusmodi duobus vexillis in succursum civitatis nostre Perusine, que ipsis procurantibus jam rebellaverat, et aliorum locorum rebellium transmiserunt».

e culminata negli anni turbinosi degli scismi tardomedievali non ne abbia lasciato traccia alcuna, nemmeno con riguardo alla declinazione giuridica. Molto interessante da questo punto di vista la motivazione con la quale Urbano V il 25 novembre 1364 da Avignone chiedeva all'arcivescovo di Reims di convocare i vescovi suffraganei per un concilio della sua provincia ecclesiastica. Nella *narratio* il pontefice ricordava che i sacri canoni dimostrano come un tempo («olim») sia i papi che gli altri prelati esercitavano la cura pastorale sul proprio gregge celebrando concili tesi a moralizzare la vita della Chiesa e a conservare la *libertas ecclesiastica*. Ne era derivato un rafforzamento sia sul piano spirituale che temporale. Tuttavia «proh dolor!» con l'aumentare della pigrizia dei prelati e «omissa continuatione conciliorum hujusmodi» il vizio pullula, cresce l'irreligiosità del popolo, il culto divino viene trascurato e vengono imposti al clero dai laici dei gravami e i beni temporali, che dovrebbero essere destinati a finalità religiose, patiscono danni ingenti<sup>40</sup>. Sebbene la perfetta costruzione retorica di questa *narratio* ci ricordi il peso della dimensione formulare nella strutturazione di questi documenti, esiste in queste affermazioni un fondo di verità quanto meno nella sottolineatura del venir meno della prassi sinodale e perfino conciliare per diversi decenni nel periodo di nostro interesse. Che il danno alla *libertas ecclesiastica* rientrasse nel novero delle piaghe provocate dalla mancanza di concili è poi sintomatico della gravità con cui veniva avvertito il problema.

Alla totale assenza del lemma nella legislazione conciliare successiva al 1215 fa eccezione la bolla con la quale al concilio lateranense V (1512-1517) Leone X si scagliava contro i canonici delle chiese patriarcali, metropolitane e cattedrali. Giacché essi «praetextu exemptionis et libertatis» si sottraevano a ogni tentativo di correzione e di controllo da parte dei vescovi, il papa, mettendo a punto le procedure atte almeno in teoria a perseguirne i comportamenti scorretti, dichiarava di agire «ad conservandam libertatem ecclesiasticam», la quale evidentemente secondo il pontefice andava concepita come un interesse generale posto ben al di sopra delle (e addirittura contro le) libertà invocate da determinati enti ecclesiastici tradizionalmente esenti<sup>41</sup>. Si trattava di una misura 'ad uso interno', volta a prevenire gli abusi che i capitoli cattedrali perpetravano cercando di sfruttare i margini di manovra offerti dai regimi eccettivi che si erano consolidati nei secoli precedenti specialmente nelle lotte contro le auto-

<sup>40</sup> Archivio Apostolico Vaticano, Registri Vaticani, 247, fol. 319v; consultabile online in *Ut per litteras apostolicas*, nr. 001390: «Sacrorum canonum testatur autoritas quod olim sancti patres, tam Romani pontifices quam alii ecclesiarum prelati, curam solertem super gregem dominicum exercentes, de celebrandis conciliis, in quibus de extirpandis vitiis et plantandis virtutibus, tam in clero quam populo et de conservanda libertate ecclesiastica, de statu quoque ecclesiarum et piorum locorum dirigendo, salubriter agebatur, fuerunt plurimum studiosi; ex iisque status ecclesiasticus in spiritualibus et temporalibus multum crevit. Sed, proh dolor! succedente paulatim prelatorum desidia omissequae continuatione conciliorum hujusmodi, pullulant vitia, crescit indevotio populi, prefata libertas minuitur, cultus divinus negligitur, irrogantur a laicis clero gravamina, et in temporalibus bonis, ad divinum deputatis obsequium, sentitur non modicum detrimentum».

<sup>41</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 627.

rità cittadine e che nel Quattrocento costituivano invece l'unico baluardo che le élites locali potevano erigere contro le continue ingerenze della Sede Apostolica nella provvista dei benefici canonicali. Si spiega così anche la pressione che il papato esercitava sulle chiese locali attraverso la ridefinizione dei limiti imposti all'uso della retorica della *libertas ecclesiastica*. Solo il pontefice poteva 'conservarla' e deteneva il monopolio del suo uso legittimo, giustificato dalle intenzioni riformatrici. Al contrario, quando la invocavano i capitoli cattedrali, essa si trasformava in un pretesto, nel «praetextu exemptionis et libertatis», ovviamente nell'ottica della Sede Apostolica. In entrambi i casi la *libertas* non veniva invocata per garantirsi l'autonomia dagli antagonisti secolari, ma si confidava nella sua efficacia all'interno dello spazio ecclesiale per definire i margini della propria azione.

Per quanto significativa, la costituzione conciliare appena commentata costituiva l'unica eccezione alla sostanziale eclissi della *libertas* nei testi più impegnativi sul piano non solo giuridico ma anche propagandistico e ideologico (e tali erano pure le deliberazioni conciliari!) prodotti dalla Sede Apostolica. Il già evocato caso lucchese, con i suoi strascichi normativi quattrocenteschi, certifica però che il costituzionale antagonismo con le autorità cittadine non era venuto meno e che in quei contesti la retorica della *libertas ecclesiastica* continuava a essere viva e operante ma soltanto in un'accezione strettamente giuridica e in quanto tale ben codificata, che poco o nulla condivideva con gli usi pubblicistici delle epoche precedenti. Il monumento più notevole di questa cristallizzazione in senso giuridico della *libertas ecclesiastica* è certamente il trattato di Juan Lopez de Segovia (1441-1496)<sup>42</sup>. Pubblicato a Siena nel 1491, il *De ecclesiastica libertate tractatus* è il risultato della missione che il cardinale Francesco Tedeschini-Piccolomini, nipote di Pio II e a sua volta papa con il nome di Pio III nel 1503, aveva affidato in qualità di vescovo di Siena al giurista spagnolo, all'epoca protonotario della Sede Apostolica<sup>43</sup>. Oggetto della contesa era l'imposizione agli ecclesiastici da parte del comune di Siena del pagamento della gabella e di altri oneri, in cambio di alcune compensazioni concordate. A Juan Lopez toccava il delicato compito di dimostrare che la lettera con la quale Pio II aveva approvato questi provvedimenti andava letta in maniera molto diversa da quella in cui la interpretava il comune di Siena. Le deliberazioni di balia dell'11 marzo 1492 sembrano comunque recepire la sostanza della bolla di Pio II<sup>44</sup>. Senza approfondire i dettagli di un caso che risulta della massima importanza per la tematica del presente contributo, qui importa solo di sottolineare che il trattato costituisce un eccellente compendio di tutte le problematiche legate alla *libertas ecclesiastica* nella sua accezione puramente giuridica. In particolare la *Quaestio V* «De privilegio et libertate ecclesiarum et in quibus casibus dicatur qui venire

<sup>42</sup> A. GARCÍA Y GARCÍA, *Notas sobre la canonística ibérica de los siglos XIII-XV*, «Studia Gratiana», IX (1961), pp. 153-170.

<sup>43</sup> JOHANNES DE LUPI, *De Libertate Ecclesiastica tractatus*, Siena 1491.

<sup>44</sup> G.A. PECCI, *Storia del vescovado della città di Siena*, Lucca 1748, p. 341.

contra libertatem ecclesiasticam» offre una casistica completa e molto articolata, che si pone al termine di una lunga serie di vertenze che a partire dall'XI secolo avevano opposto le autorità civili a quelle ecclesiastiche. I principi temporali andavano contro la *libertatem ecclesiasticam* quando violavano l'immunità delle persone che si erano rifugiate in una chiesa; quando celebravano i processi secolari nelle chiese; quando volevano impossessarsi di un edificio ecclesiastico; quando costringevano i chierici alla tutela dei laici; quando ottenevano l'assoluzione dalla scomunica con la violenza e la paura; quando costringevano gli ecclesiastici a comparire davanti ai tribunali temporali; quando usurpavano i beni ecclesiastici; quando provavano a revocare le donazioni a favore delle chiese; quando danneggiavano e incendiavano le chiese; quando costringevano vescovi e chierici a frequentare le loro corti senza il permesso delle superiori autorità ecclesiastiche; quando provavano a negare i privilegi della Chiesa romana; quando commettevano delle violenze sulle persone ecclesiastiche; quando impedivano ai chierici di frequentare i laici o li privavano del necessario; quando imponevano gabelle e pedaggi agli ecclesiastici; quando emanavano statuti che pregiudicavano la libertà e i privilegi delle chiese; quando emanavano statuti e ponevano il banno affinché nei loro domini non fossero pubblicate o consegnate a qualcuno le lettere pontificie; quando usurpavano le decime o impedivano che fossero raccolte; quando costringevano gli ecclesiastici a restituire i loro benefici; quando turbavano le elezioni di ecclesiastici e monaci o si impossessavano indebitamente dei benefici; quando provvedevano a qualcuno un beneficio ecclesiastico. Tutti questi reati erano punibili con la scomunica. L'elencazione lunga e un po' tediosa giova però a illustrare la molteplicità dei comportamenti potenzialmente forieri di conflitti, che continuarono a essere combattuti dalla parte ecclesiastica all'insegna della difesa della sua *libertas*. Essa faceva da contraltare alla sostanziale e lunga eclissi della terminologia della *libertas* nelle fonti che più direttamente riflettevano l'autocoscienza ecclesiale. Le ragioni di questa discrasia tra i due piani, quello giuridico da una parte e quello politico-ideologico dall'altra, risiedono in un cambiamento sistemico, che aveva coinvolto tutta l'istituzione ecclesiastica, in coincidenza con la trasformazione subita nel XV secolo dal papato nei suoi rapporti con il potere politico. Giorgio Chittolini ricordava giustamente che nel Quattrocento esistevano «ragioni politiche più generali cui una trattativa in materie ecclesiastiche e religiose andava comunque subordinata, ragioni che inducevano il papato a stabilire coi principi e con gli stati di tutta Europa relazioni privilegiate e preferenziali di intesa e di accordo, nel comune intento di ricondurre a disciplinamento le 'libertà' delle chiese locali»<sup>45</sup>.

In linea generale possiamo allora dire che nel tardo medioevo la Sede Apostolica avesse cambiato nel profondo la filosofia dei propri interventi nei conflitti locali. Ancora nel Duecento, come dimostrano alcuni dei casi finora evocati, sul

<sup>45</sup> G. CHITTOLENI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Id. e G. Miccoli, Torino 1986 (*Storia d'Italia. Annali*, 9), pp. 147-193, a p. 157.



papato aveva agito immediatamente un riflesso difensivo dei soggetti ecclesiastici in quanto tali, che faceva coincidere gli interessi e quindi la *libertas* di questi enti periferici con la *libertas ecclesiastica* tout court, nel nome e per la difesa della quale i pontefici si sentivano autorizzati a intervenire sempre a fianco della componente chiesastica e contro l'elemento secolare. Nel Quattrocento invece, e abbiamo appena visto il riflesso di questa nuova impostazione anche nella bolla di Leone X, la *libertas* invocata da soggetti ecclesiastici locali poteva essere letta anche in termini negativi quando non addirittura in contrasto con la forma superiore di *libertas ecclesiastica* che solo il papato poteva legittimamente difendere, perfino lottando contro i privilegi e le esenzioni acquisite nel corso dei secoli dagli enti ecclesiastici più diversi proprio nel nome di quella peculiare e più antica *libertas*.

All'automatico allineamento a fianco delle chiese periferiche nel Quattrocento i pontefici preferirono sostituire una strategia molto più duttile e improntata a un accorto realismo politico. Sovrano tra i sovrani, il papa non riusciva più a costituire un punto di riferimento per le chiese nei conflitti periferici, una sponda prestigiosa e autorevole di cui giovare per rafforzare le proprie pretese nel gioco locale. Preferì allora riproporre in modo nuovo e diverso la propria pretesa di centralità nell'apparato ecclesiastico: lungi dal voler riproporre lo schema contrappositivo tra chiese e poteri secolari, i papi preferirono presentarsi e rappresentarsi come fattore efficace di superiore controllo del sistema ecclesiastico in accordo con i principi. Ancora Chittolini osservava infatti che «un rapporto preferenziale fra papato e principi, che riconoscesse ai governi civili autorità sulle chiese locali, e un ruolo formalizzato di mediazione fra queste e Roma, poteva aiutare la Sede Apostolica ad affermare la sua preminenza, e la centralità della curia nel governo della Chiesa; così come, d'altro canto, poteva giovare ai principi non solo per l'influenza che ad essi derivava in generale sulla materia ecclesiastica, ma anche per disciplinare e allentare gli stretti legami fra chiese e forze politiche locali»<sup>46</sup>.

La soggettività ecclesiale postulata durante la riforma dell'XI secolo come garante e al contempo beneficiaria della *libertas* aveva trovato nel papato il proprio *ubi consistam*. Al contrario nel Quattrocento – sempre secondo Chittolini – «il contenzioso, pur vasto e talvolta aspro, tendeva a stemperarsi in una serie di controversie particolari, affrontate spesso nel quadro di un globale e più ampio rapporto politico». In questo quadro più frammentato la curia romana nella risoluzione dei conflitti assunse toni molto più sfumati rispetto ai tre secoli precedenti. Corte tra le corti, la curia pontificia preferiva far prevalere «lo spirito di accordo e di conciliazione, il sistema della trattativa duttile e aperta, la rinuncia ad azioni di forza, per ritrovare ogni volta le ragioni generali e politiche dell'accordo, e tenere in piedi quel sistema di rapporti che – pur nelle differenti relazioni di forza degli stati con Roma, e nel variare di esse nelle diverse situazioni – assicurava agli uni e agli altri reciproci vantaggi, e la possibilità di perseguire gli obiettivi principali»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 157-158.

<sup>47</sup> Ivi, p. 162.

Non c'era più spazio per la retorica della *libertas*, adatta a un contesto connotato dalla contrapposizione tra componente ecclesiastica e poteri secolari, sostituito da strategie di autorappresentazione profondamente diverse. Particolarmente eloquente a questo riguardo risulta il *De vita et gestis Nicolai quinti summi pontificis* di Giannozzo Manetti, terminato nel 1455, disponibile nell'ottima edizione procurata da Anna Modigliani<sup>48</sup>. Qui le azioni del papa mirano ad aumentare la *Romane Ecclesie auctoritatem* e ad amplificare la *Sedis apostolice dignitatem* oppure l'onore della Chiesa romana e la gloria della Sede Apostolica<sup>49</sup>. Il papa «si dedicava assiduamente a difendere la pace e l'unità della Chiesa romana»<sup>50</sup>. Niccolò era il pacificatore per eccellenza tra Germani, Pannoni e Italiani<sup>51</sup> e anche verso l'impero teneva un atteggiamento benevolo. La cerimonia d'incoronazione di Federico III culmina nelle orazioni del pontefice: il sovrano servitore fedele di Dio userà le armi contro le genti barbare e feroci perché la libertà umana sia posta al servizio di Dio<sup>52</sup>. Non è difficile notare che qui i detentori del potere politico non sono più investiti del compito di difendere la Chiesa e la sua libertà, come invece appariva nei rituali di incoronazione dei secoli precedenti. La pace e la concordia furono l'obiettivo di Niccolò sia all'interno della Chiesa che nei rapporti con gli altri stati, il cui contegno apprezzò in occasione della pace di Lodi e rispetto ai quali amava presentarsi come fattore di equilibrio e pacificazione.

Il culmine di questo stravolgimento della strategia di autorappresentazione del papato Giannozzo Manetti lo raggiunge laddove le pagine del *Liber Pontificalis* riferite ai papi perseguitati dai detentori del potere politico vengono usate per giustificare gli interventi in materia edilizia di Niccolò V volti a difendere la persona del pontefice<sup>53</sup>. Quelle stesse pagine erano state utilizzate nei secoli precedenti, penso in particolare alla ricostruzione storica di Bonizzone di Sutri nel *Liber ad amicum* e dagli altri polemisti gregoriani della fine del secolo XI<sup>54</sup>, proprio per invocare la *libertas Ecclesie* e qui sono ridotte a elenco quasi anedddotico delle persecuzioni subite da papi che, se meglio muniti e difesi, avrebbero potuto «conservare per sempre massima autorità, sommo potere e grandissima dignità»<sup>55</sup>. La pace e la tranquillità dei papi e della loro corte avevano sostituito il martirio invocato dai gregoriani per difendere la *Ecclesia Christi* dalle ingerenze di Enrico IV e dei suoi seguaci scismatici. Ormai alla fine del medioevo la *libertas Ecclesie* poteva essere oggetto di infinite vertenze giudiziarie, ma di sicuro non era più un valore per cui lottare e ancor meno per il quale morire.

<sup>48</sup> IANNOTII MANETTI *De vita ac gestis Nicolai quinti summi pontificis*, a cura di A. Modigliani, Roma 2005.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 47, 177.

<sup>50</sup> Ivi, p. 181.

<sup>51</sup> Ivi, p. 201.

<sup>52</sup> Ivi, p. 200.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 214-217.

<sup>54</sup> N. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2008.

<sup>55</sup> IANNOTII MANETTI *De vita ac gestis Nicolai quinti summi pontificis*, p. 217.