

Libertà e non conformismo religioso: alcune riflessioni a margine per i secoli XII-XIII¹

Isabella Gagliardi

La storia del nesso tra libertà e non conformismo religioso è stata oggetto di ampie e fondamentali indagini storiografiche, incentrate soprattutto sugli scenari aperti dalla manifestazione delle cosiddette eresie in epoca medievale e, subito dopo, dal verificarsi della Riforma². In questa sede, tuttavia e per ragioni di spazio, non sarà possibile restituirne né la complessità, né l'articolazione; ciò nonostante corre l'obbligo di ricordare almeno un testo 'classico' perché si

¹ Il testo è stato anticipato, con il titolo *Religioni e "libertà" confessionale nel Medioevo secondo il diritto*, «Ricerche Storiche», LII (2022), pp. 117-131.

² Cfr. almeno: M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna: dalla Riforma protestante a Locke*, Torino 1978; *La tolleranza religiosa: indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano 1991; I. BEJCZY, *Tolerantia: A Medieval Concept*, «Journal of History of Ideas», 58 (1997), 3, pp. 365-384; P. STEGER, *Due storie della tolleranza nel Medioevo*, «Annali di studi religiosi», 3 (2002), pp. 227-263; D. QUAGLIONI, *Il processo e l'autodifesa*, in *Cosmografia, fede e libertà nel pensiero di Giordano Bruno. Atti del convegno di studi (Noli, 7-9 luglio 2000)*, Savona 2002, pp. 27-48; Id., *Sans violence ny peine quelconque au port de salut. Il problema della libertà di coscienza nella "République" di Jean Bodin*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti ad Antonio Rotondò*, Firenze 2001, pp. 361-373; M. TURCHETTI, *À la racine de toutes les libertés: la liberté de Conscience*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LVI (1994), pp. 625-639; C.M. PETTINATO, *Religione e guarigione: libertà religiosa e principio di autodeterminazione in materia di salute mentale (salus aegroti suprema lex o voluntas aegroti suprema lex)*, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 17 (2019), pp. 1-47, in particolare le pp. 14-20.

Isabella Gagliardi, University of Florence, Italy, isabella.gagliardi@unifi.it, 0000-0002-3706-0993

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Isabella Gagliardi, *Libertà e non conformismo religioso: alcune riflessioni a margine per i secoli XII-XIII*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.15, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 179-194, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

situa agli albori di un'intensa stagione critica: il libro di Francesco Ruffini intitolato *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, che fu stampato a Torino nel 1901 per i tipi dei Fratelli Bocca. Lo studioso affrontava la questione con gli strumenti euristici tipici della storia delle idee e delle dottrine, privilegiando inoltre una lettura evoluzionista, ragion per cui tendeva programmaticamente a bypassare i contrasti, le censure, le cesure e le impermanenze al fine di recuperare la lunga tenuta di «questa idea: che non si debba perseguire nessuno né privarlo della piena capacità giuridica per motivi di religione»³. Del resto nelle prime pagine della monografia dichiarava di aver «studiato quindi unicamente il lato positivo della grande questione»⁴. Pur se molto datato, quel libro resta ineludibile perché pose con chiarezza i presupposti e suscitò una nutrita bibliografia successiva.

La ricerca che presento qui si sviluppa all'interno di un territorio concettuale molto meno ampio rispetto a quello di Ruffini e degli studiosi che ne hanno raccolto l'eredità; per chiarezza ne schematizzo di seguito le fonti e la cronologia.

In primo luogo ho cercato di evidenziare alcuni momenti salienti del processo di delimitazione del dissenso, utilizzando le fonti della dottrina giuridica e del diritto perché esse, nel loro farsi, hanno fatto la norma, madre delle pratiche, ma hanno anche generato valori e scale di valori traducendo in legge idee filosofiche e teologiche⁵. Programmaticamente ho voluto lasciare sullo sfondo i celebri pronunciamenti conciliari e papali in merito a ortodossia ed eresia; si tratta di fonti già ben analizzate e ormai acquisite grazie a contributi di grande rilevanza. Piuttosto mi è sembrato utile concentrare l'indagine sui testi canonistici, creatori dei fondamenti giuridici della prassi diffusa, cercando di cogliere il processo di creazione dello spazio del dissenso e delle delimitazioni interne a tale spazio. Sulla scorta di eccellenti lavori di storia del diritto e delle fonti stesse, è infatti possibile recuperare quelle delimitazioni, cioè i confini tracciati in punta di teologia e di diritto che formano una specie di griglia necessaria per attribuire senso e significato ai fenomeni – i casi. Del resto, e lo avevano scritto sia Isidoro di Siviglia, sia Graziano, se la funzione della legge è consentire o vietare, sappiamo bene che è la qualità del discorso ordinato per consentire o per vietare che concorre pesantemente all'attribuzione di senso⁶. Sulla scorta di una vasta bibliografia storico-giuridica ho ritenuto opportuno analizzare la dottrina e la legislazione in relazione sia alle religioni altre, sia alle cosiddette eresie allo scopo di perimetrare più chiaramente lo spazio delle diversità. Ed è proprio la

³ Vol. 1, p. 6. Si segnala la disamina del testo in G. MINNUCCI, *“Bella religionis cause mouenda non sunt”*. *La Libertas religionis nel pensiero di Alberico Gentili*, «Nuova rivista storica», CII (2018), 3, pp. 993-1018, soprattutto le pp. 993-995. Inoltre del medesimo autore si veda *La Riforma, il diritto canonico e i giuristi protestanti: qualche spunto di riflessione*, «Historia et Ius», 15 (2019), pp. 1-23.

⁴ RUFFINI, *La libertà religiosa*, p. 6.

⁵ L'argomento è stato molto trattato e non è possibile fornire una bibliografia esauriente; cfr. *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, vol. 5, *Das Recht der Wirtschaft*, a cura di D. von Mayenburg et al., Köln-Weimar-Wien 2016.

⁶ T. JIMENEZ URRESTI, *De la teología a la canonística*, Salamanca 1993.

canonistica antica a suggerirlo, perché in essa le religioni altre e le eresie risultano intimamente connesse tra loro ma non sovrapposte⁷. È soltanto con la canonistica posteriore che tenderanno a sovrapporsi e ciò accadrà tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, in ragione sia delle cosiddette crociate, sia delle offensive dei principi cristiani contro l'Islam iberico⁸. Tale sovrapposizione segna un punto di svolta capitale perché coincise con un incrudelimento della repressione del dissenso 'interno' alla società cristiana. Lì si arresta questo contributo.

1. La Chiesa: *libertas* e giurisdizione

Deo parere libertas est: così Seneca, nel *De vita beata* (15.7), inquadrava il paradosso dell'obbedienza che rende liberi, ma egli si riferiva ancora a un evento sottostante al dominio del foro interiore. Quando, invece, Giustiniano raccolse e risistemò tutto il diritto di Roma e lo fece *in nomine Domini nostri Jhesu Christi*, la *lex* romana si trasformò – quasi inevitabilmente – in *lex christiana* e «l'intera cultura giuridica del passato» venne «sussunta, inglobata e reinterpretata in un nuovo ordine»⁹. Così l'obbedienza a Dio iniziò ad assumere la valenza di adeguamento alla legge perfetta e, parallelamente, la *libertas* evocata da Seneca fu sospinta nella sfera semantica della *libertas erroris*. Del resto quest'ultimo sintagma – vergato da Agostino d'Ipbona nello scritto controversistico contro i donatisti all'interno della frase: *quae est peior mors animae quam libertas erroris?* – avrebbe conosciuto un successo 'citazionale' straordinario in epoca medievale, riproponendosi in molti testi destinati a definire e a delimitare i confini dell'ortodossia¹⁰.

Il contraltare giuridico e legale alla speculazione filosofica ed esegetica fu il *Decretum Gratiani* che a partire dalla metà dell'XI secolo costituì il grande serbatoio da cui attinse la legislazione, tanto più che vi si contavano numerose parti dedicate alla non conformità religiosa¹¹.

La questione di fondo affrontata dagli esperti di diritto era, però, eminentemente fattuale: qual è il comportamento che le autorità ecclesiastiche dovranno assumere di fronte alle credenze e ai culti non cattolici?

I canonisti si chiedevano in prima battuta se la Chiesa potesse evitare o meno di stroncare comportamenti contrari ai precetti della religione anche quando

⁷ Cfr. J. BELDA INIESTA, *Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale*, «Apollinaris», LXXXVIII (2015), pp. 441-485; F. LOMONACO, *Tolleranza. Momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire*, Napoli 2005, pp. 12-26.

⁸ Cfr. B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, in particolare le pp. 42-131 e 159-182; A. BYSTED, *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*, in particolare le pp. 80-150 e 156-204.

⁹ F. LUCREZI, *Messianismo, regalità impero: idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996, p. XII.

¹⁰ *Epistola CV, X*, in *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera omnia*, vol. 39, a cura di A.B. Caillaud, Paris 1840, p. 305.

¹¹ R. MACERATINI, *Innocenzo III, il Concilio Lateranense IV e lo status giuridico dell'eretico nella glossa ordinaria al Decreto di Graziano ed in quella di Accursio al Codice di Giustiniano, «Vergentis 3»* (dicembre 2016), pp. 2554-2394.

venissero posti in atto da individui non soggetti alla sua giurisdizione: dunque il *focus* del problema era quello di perimetrare la giurisdizione della Chiesa. Sol tanto in seconda battuta gli esperti si chiedevano se i *rerum publicarum moderatores* potessero essere giustificati qualora consentissero l'esercizio di culti non cattolici – aspetto, quest'ultimo, della canonistica che è stato acutamente vagliato già da De Vergottini in un'importante monografia del 1952¹² –: quindi in prima battuta s'interrogavano su come la Chiesa si dovesse comportare nei confronti dei non cattolici e, di conseguenza, quali fossero i poteri spettanti all'autorità ecclesiastica su coloro che si allontanavano dalla *disciplina* ecclesiastica.

Occorreva perciò identificare con certezza i contorni della *tolerantia* religiosa, per utilizzare il lessico proprio delle fonti e, in particolare, il lessico proprio di Graziano¹³. Graziano, basandosi e interpretando la tradizione legislativa e giurisprudenziale precedente, doveva definire correttamente quale fosse il comportamento tollerato e, di conseguenza, enucleare i motivi a giustificazione del ricorso alla *tolerantia* ma anche, subito dopo, chiarirne i limiti di applicabilità¹⁴.

Sulla scorta di un ricchissimo studio di Mario Condorelli sulla tolleranza religiosa e di quello di Orazio Condorelli, sulle 'premesse storiche' del diritto ecclesiastico, prendo quale punto di partenza della disamina la parte della *Quarta quaestio* della *Causa xxiii* della *Secunda Pars* del *Decretum Gratiani* (C.23 q.4 c.15) che porta la rubrica *Presens ecclesia simul recipit bonos et malos*, dedicata all'eresia e alla scomunica¹⁵.

¹² G. DE VERGOTTINI, *Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano 1952.

¹³ Su Graziano e la *Concordantia discordantium Canonum – Digestum* la letteratura è molto ampia; si vedano almeno G. MINNUCCI, *Graziano*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava Appendice. Diritto*, vol. 8, Roma 2012, pp. 74-77; D. QUAGLIONI, *Graziano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 59, Roma 2002, pp. 122-130 <http://www.treccani.it/enciclopedia/graziano_%28Dizionario-Biografico%29/> (05/2024); P.G. CARO, *In margine al congresso di studi canonistici per l'ottavo centenario del Decretum Gratiani*, Milano 1952; A. WINROTH, *The making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000; N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Una hipótesis sobre la redacción del Decretum Gratiani, a propósito de la monografía de Anders Winroth, The Making of Gratian's Decretum (Cambridge 2000)*, «*Ius Canonicum*», XLII (2002), 84, pp. 725-743; M.H. EICHBAUER, *Gratian's Decretum and the Changing Historiographical Landscape*, «*History Compass*», 11 (2013), pp. 1111-1125. Inoltre: G. MURANO, *Graziano e il Decretum nel secolo XII*, «*Rivista internazionale di diritto comune*», 26 (2015), pp. 61-139 e anche EAD., *Dalle scuole agli Studia: il Decretum Gratiani tra XII e XIII secolo*, in *Scriptoria e biblioteche nel Basso Medioevo (secoli XII-XV). Atti del LI Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2014)*, Spoleto 2015, pp. 71-124. Corre l'obbligo, infine, di menzionare almeno la rivista «*Studia Gratiana*» che ha ospitato numerosi contributi di nostro interesse.

¹⁴ Per *tolerantia* si vedano J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier 1955; K. SCHREINER, G. BESIÉ, *Toleranz*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Kosellek, Stuttgart 1972-1992, VI, pp. 405-605; BEJCZY, *Tolerantia: a Medieval Concept*.

¹⁵ *Decretum magistri Gratiani*, a cura di A. Friedberg, Leipzig 1879, col. 903. Cfr. WINROTH, *The making of Gratian's Decretum*, in particolare le pp. 34-72; O. CONDORELLI, *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in *La costruzione di una scienza per la nuova Italia: dal diritto ca-*

Graziano colloca proprio all'inizio una citazione tratta dalla trentottesima *Omelia* di Gregorio Magno: la vita terrena è posta tra il Regno dei Cieli e l'Inferno, pertanto accoglie sia i buoni sia i malvagi: «Hec autem uita, que inter celum et infernum sita est, sicut in medio subsistit, ita utrarumque partium ciues communiter recipit»¹⁶. La Chiesa, a sua volta, fa il medesimo e lo farà sino a quando Dio non tornerà sulla Terra per l'ultimo e supremo Giudizio. Da qui l'esortazione, tutta rivolta ai buoni, affinché tollerino i malvagi anzi, aggiunge il testo, chi non tollera i malvagi è testimone d'intolleranza egli stesso e per ciò non è buono: «Nam quisquis malos non tollerat, ipse sibi per intollerantiam testis est, quia bonus non est»¹⁷. Il brano insiste sulla *tolerantia*, derivandola da porzioni testuali di opere di sant'Agostino i cui passi vanno a comporre una scansione di argomenti che si contrastano vicendevolmente fino alla conclusione che la vendetta contro i malvagi è riservata soltanto a Dio e che costoro non possono essere puniti corporalmente, piuttosto saranno esortati a correggersi con amore caritatevole e con ammonizioni persuasive¹⁸.

Tuttavia Graziano deve passare dal livello del giudizio morale a quello più propriamente giuridico. Il comportamento tollerato è di per sé anti-giuridico, non a caso il testo parla di «*tolerantia malorum*». Il secondo passaggio logico è l'individuazione del nesso stringente tra tolleranza e repressione: soltanto definendone una si definisce l'altra e viceversa¹⁹.

Nel *Dictum post c.25 C.23 q.4* si chiarisce: «Ecce, quod crimina sunt punienda, quando salva pace ecclesiae feriri possunt; in quo tamen discretio adhibenda est.

nonico al diritto ecclesiastico, a cura di G.B. Varnier, Macerata 2011, pp. 29-67; M. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico dogmatico*, Catania 1960, in particolare le pp. 19-23.

¹⁶ Sul legame tra diritto e omiletica si veda *Verbum et ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale. Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, a cura di L. Gaffuri e R.M. Parrinello, Firenze 2018, in particolare il bel saggio introduttivo al volume di L. GAFFURI, *La predica e la norma. Osservazioni sui rapporti tra predicazione, teologia, diritto nel Medioevo*, pp. 3- 22; e le *Conclusioni* di D. QUAGLIONI alle pp. 425-433; ancora di D. QUAGLIONI si veda *Diritto e teologia: temi e modelli biblici nel pensiero di Bartolo*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società. Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013)*, Spoleto 2014, pp. 333-350; SANCTI GREGORII MAGNI ROMANI PONTIFICIS *XL Homilie in Evangelia libri duo*, a cura di H. Hurter S.J., Innsbruck 1892, *Homilia XXXVIII*, pp. 334-352, a p. 340; *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonorum collectanea*, Antverpiae, apud Christophorum Plantinum, haeredes I. Steelsii, & Philippum Nutium, 1573, col. 1359.

¹⁷ SANCTI GREGORII MAGNI ROMANI PONTIFICIS *XL Homilie in Evangelia*, *Homilia XXXVIII*, p. 340.

¹⁸ «Ex his omnibus colligitur quod malorum vindicta Deo reservanda est, nec sunt corporaliter puniendi, sed crebra admonitione et charitatis beneficio ad correctione inditandi», *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonorum collectanea*, col. 1359.

¹⁹ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, pp. 21-24; in particolare a p. 23 si legge: «Per Graziano [...] la tolleranza presuppone sempre, sia che la si guardi come atteggiamento morale, quanto se la si consideri come adattamento della disciplina giuridica a particolari condizioni, un giudizio di sfavore circa il comportamento tollerato».

Aliquando enim delinquentium multitudo diu per patientiam ad poenitentiam est expectanda: aliquando in paucis est punienda, ut eorum exemplo ceteri terreantur, et ad poenitentiam provocentur»²⁰. Il testo insiste sulla questione della *multitudo*: se lo *scelus* è commesso da una moltitudine, la risposta della Chiesa è la *tolerantia* ma non per motivi di principio, quanto piuttosto per l'impossibilità di punire²¹. Se consultiamo la *Glossa Ordinaria* di Giovanni Teutonico, vediamo come quest'impossibilità dipenda e discenda dalla mancanza di giurisdizione: non essendo gli infedeli sottoposti alla giurisdizione ecclesiastica, ne consegue che non possono essere puniti. «De his enim» – chiosava – «qui non sunt nostrae iurisdictionis, teste apostolo, iudicare non possumus nec vitare possumus eos»²².

La fattispecie del non essere sottoposti alla giurisdizione della Chiesa introduce quindi un primo discrimine (o delimitazione per riprendere quanto si scriveva in apertura del contributo): quello tra i battezzati e i non battezzati. Sugli infedeli non si può intervenire e il principio è accolto pacificamente dalla decretistica, perché poggia su un vero e proprio principio cardine: il riconoscimento dei limiti della giurisdizione. Consultando le fonti della decretistica immediatamente successiva e di sicuro successo, ad esempio la *Summa Decretorum* di Maestro Rufino (uno tra i primi glossatori del *Decretum* di Graziano), è possibile seguire le modalità di interpretazione e di accoglienza della sentenza di Graziano²³. Rufino, che compose l'opera intorno al 1164, segue pienamente quanto affermato nel *Decretum* in relazione ai limiti della giurisdizione. Il decretista pisano Ugucione, per sottolineare l'estraneità degli infedeli, nella sua *Summa* scrive «sicut enim fideles unum corpus sunt, cuius caput est Christus, ita infideles sunt unum corpus, cuius caput est diabolus»²⁴. Non solo: alla fine, pur nella loro conclamata perversione diabolica, gli infedeli sono tutelati an-

²⁰ *Decretum magistri Gratiani*, col. 911.-

²¹ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 24.

²² *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonice collectanea, Secunda pars, causa xxiii, quaestio iii*, col. 1361, ad v. xxx.

²³ Ad esempio: «Unde etiam Iudei ad fidem non sunt cogendi, tamen si ad eam venerint, ut permanent, sunt costringendi», *Distinctio xlv*, in *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, a cura di H. Singer, Paderborn 1902, p. 104, e sui limiti della giurisdizione *ivi*, pp. 106-107. Si veda A. FIORI, *Rufino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 89, Roma 2017, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/rufino_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/rufino_(Dizionario-Biografico)/>) (05/2024). Sull'argomento: A. SAPIR ABULAFIA, *Engagement with Judaism and Islam in Gratian's causa 23*, in *Jews and Christians in Medieval Europe*, a cura di P. Buc, M. Keil e J. Tolan, Turnhout 2015, pp. 35-55.

²⁴ Traggo la citazione da N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, p. 224. Su Ugucione: P. COSTA, *Figure del nemico. Strategie di disconoscimento nella cultura politico-giuridica medievale*, «Rivista internazionale di diritto comune», 18 (2007), pp. 141-166, in particolare le pp. 148-153, ma soprattutto R. MACERATINI, *La glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status degli eretici*, Trento 2003 e ID., *Ricerca sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico: da Graziano a Ugucione*, Padova 1994. Si veda infine G.G. MERLO, «Membra diaboli»: demoni ed eretici medievali, «Nuova rivista storica», 72 (1988), pp. 583-598. Per un profilo biografico si veda A. FIORI, *Ugucione da Pisa*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Bologna 2013, pp. 1997-1999.

che e soprattutto dalla *libertà* della fede, riassunta nel principio agostiniano del «credere non potest homo nisi volens»²⁵. Tale principio, che avrebbe trovato uno sviluppo rigoglioso nella filosofia e nella teologia, da Tommaso d'Aquino nel *De veritate* fino al *De bello turcico* di Erasmo dove si ricordava lo spazio della protezione tradizionalmente accordata ai non cristiani, nella canonistica finì per cristallizzarsi in una forma quasi assiomatica²⁶.

In realtà, però, il *Decretum* offriva anche un'altra soluzione. Graziano si era posto il problema della libera volontà del credente e nella *quaestio vi* della *causa xxxiii* riprendeva l'argomento della *quaestio iv*. L'argomento è «an mali sint cogendi ad bonum» e la risposta è affermativa ed è formulata, come scrive Condorelli, «assai sbrigativamente»²⁷. Manca ogni riferimento all'esistenza o meno della giurisdizione ecclesiastica su tali 'mali?'. In definitiva sembra che nel *Decretum* si potessero trovare da un lato gli estremi per consentire l'esercizio della *tolerantia* nei confronti degli infedeli *pro bono pacis Ecclesiae* e, dall'altro, che fossero già ben enucleati gli elementi necessari a colpire gli eretici²⁸.

2. La Chiesa: giurisdizione e volontà

Se controlliamo gli interpreti di Graziano, e in prima battuta Maestro Rufino, scopriamo che è stata introdotta una distinzione significativa: «mali non sunt cogendi ad bonum, quod numquam elegerunt, sed compellendi sunt redire ad bonum, quod relinquerunt»²⁹. Anche la *Glossa Ordinaria* negava la *coactio ad fidem* nel senso di battesimo coatto e affermava il principio della libertà della fede. Ma, allo stesso tempo, cambiava i termini valutativi per chi, avendo ricevuto il battesimo ed essendo entrato a far parte integrante dell'area soggetta alla *iuri-*

²⁵ Nell'*In Evangelium Iohannis Tractatus*, in *Patrologia Latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 35, Paris 1864, 1607 tract. xxvi, c. 2, si legge: «Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens». THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, q. 28, a. 9 arg. 2 (edizione elettronica a cura di N. Bux, in <<https://www.corpusthomicum.org/>> (05/2024)). Cfr. N. RON, *Erasmus and the "Other". On Turks, Jews and Indigenous People*, Haifa 2019, pp. 75-77.

²⁶ Cfr. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, pp. 23-35.

²⁷ *Decretum Gratiani seu verius Decretorum Canonice collectanea, Secunda pars, causa xxxiii, quaestio vi*, coll. 1418-1422. Cfr. inoltre il 60° titolo del XIII libro della *Collectio Canonum* di Anselmo da Lucca: K.G. CUSHING, *Anselm of Lucca and the Doctrine of Coercion: The Legal Impact of the Scism of 1080?*, «The Catholic Historical Review», 81 (1995), pp. 353-371. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 26.

²⁸ Cfr. O. HAGENEDER, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*. *Proceedings of the international conference (Louvain, May 13-16, 1973)*, a cura di W. Lourdaux e D. Verhelst, Leuven 1976, pp. 42-103; *Heresy and the making of European culture. Medieval and modern perspectives*, a cura di A.P. Roach e J.R. Simpson, Farnham 2013.

²⁹ *Die Summa Decretorum des magister Rufinus, causa xxxiii, quaestio vi*, p. 411; H.G. WALTHER, *Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik*, in *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, pp. 104-143, a p. 123; CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 27.

sdictio ecclesiastica, cioè avendo di fatto accettato che la Chiesa fosse suo *iudex*, avesse poi rinnegato quel battesimo apostatando, cioè ereticando. La Chiesa aveva ogni diritto di esercitare su di lui la disciplina correttiva. Gli infedeli/eretici dunque devono essere costretti a ritornare al bene che avevano abbandonato³⁰.

Ciò significa che bisognava definire il bene e circostanziare ciò che ormai si può evidentemente identificare come *coatio ad bonum*.

È ancora il testo di Mario Condorelli a guidarci nell'identificazione delle fonti opportune: la *Summa Parisiensis* – l'anonima *Summa* del *Decretum* di Graziano del 1160/1170 – incorpora due passaggi logici che costituiscono altrettante soluzioni. In primo luogo il decretista aveva sottolineato come il comportamento ortodosso, pur se imposto, attraverso una costante reiterazione e con il passare del tempo, avrebbe ben potuto diventare spontaneo e quindi gradito a Dio e meritorio. In secondo luogo legittimava l'imposizione purché avvenisse a carico di chi era già stato battezzato³¹.

Queste precisazioni e interpretazioni introducevano uno spostamento concettuale rispetto a Graziano, che aveva fatto poggiare il suo ragionamento su un cardine ben preciso: la definizione dei limiti giurisdizionali in termini spaziali. Adesso diventava importante ragionare, piuttosto, intorno all'attivazione della giurisdizione ecclesiastica, cioè al battesimo, atto attraverso il quale l'individuo entrava nella sfera giurisdizionale della Chiesa. L'argomentazione relativa al battesimo collocava al centro la questione sacramentale e, di conseguenza, diventava necessario definire e chiarire bene il come e il quando del battesimo. Del resto la liturgia battesimale si era molto sviluppata a partire dell'età carolingia e, in parallelo, si era verificata una profonda rielaborazione dottrinale e teologica del battesimo. Così nel medesimo periodo in cui i decretisti commentavano e interpretavano il testo di Graziano, l'elaborazione dottrinale aveva forgiato un codice simbolico e liturgico del battesimo ben individuato e mutato rispetto a quello più antico, mentre si andava operando, pur con tutte le resistenze del caso, una progressiva uniformazione del rito secondo il rituale romano³². La messa a punto della teologia sacramentale impegnava, nel periodo della Riforma, ingegni di grande livello: tra 1136 e 1141 Ugo di San Vittore avrebbe composto il *De sacramentis Christianae fidei*, dove affrontava la questione dei sacramenti, della

³⁰ Cfr. le considerazioni avanzate da G.G. MERLO, *La coercizione all'ortodossia: comunicazione e imposizione di un messaggio religioso egemonico (sec. XIII-XIV)*, «Società e storia», 10 (1980), pp. 807-823.

³¹ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 31; il passo significativo della *Summa parisiensis* è: «Dicit itaque quod, licet bonum quod est coationis tantum et non voluntatis, minime Deo placeat, sunt tamen mali cogendi ad bonum ut quod fuerat necessitatis fiat postea liberae voluntatis. Vel dici potest quod nullus ab initio est cogendus ad fidem, sed si semel susceperint et postea deliquerint, cogendi sunt eam tenere velint nolint», ivi, p. 28. Cfr. inoltre J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London 1987, pp. 256-258.

³² J.D.C. FISCHER, *Christian Initiation: Baptism in the medieval West. A study in the Disintegration of the Primitive rite of Initiation*, London 1965; P. CRAMER, *Baptism and change in the early Middle Ages, c. 200-c. 1150*, Cambridge 1993, pp. 179-164.

carità, della fede e della speranza. La particolare interpretazione della fede come sacramento, avanzata da Ugo di San Vittore, e la definizione della virtù della fede, intesa come cooperazione dell'uomo all'accrescimento della fede personale attraverso l'esercizio volontario di ascolto del Vangelo, aiuta a comprendere la fiducia riposta dal decretista della *Summa Parisiensis* nell'efficacia del gesto ripetuto e costante che diventa, alla fine, *habitus* e virtù morale³³.

Erano in ballo questioni spinose. Se, infatti, l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica poteva darsi sugli individui soggetti, era necessario dichiarare quali fossero i termini della soggezione. Poiché i canonisti avevano scelto di poggiare proprio sull'*electio boni* la possibilità di repressione, va da sé che bisognava esprimersi in merito alla volontà del battezzando e bisognava valutarne la libertà nella scelta. Bisognava, insomma, determinare – e prendo in prestito le parole di Mario Condorelli – «il grado di protezione accordato alla sua libertà»³⁴.

Una questione teologica, di fatto, diventava materia canonistica. Parallelamente ai teologi che discettevano sulla *intentio suscipiendi baptismum*, i canonisti dovevano stabilire se un battesimo ricevuto costituisse di per sé condizione necessaria e sufficiente per considerare cristiani e soggetti alla giurisdizione ecclesiastica quanti, invece, professavano credenze e opinioni non conformi alla dottrina³⁵. Peraltro il dibattito sul tema del pedobattesimo, difeso da Agostino di Ippona, è rilevante, considerando che «il pedobattesimo rappresenta il *pendant* della circoncisione ebraica quale segno dell'appartenenza dalla nascita al nuovo popolo di Dio, la Chiesa»³⁶.

Per rispondere a tale, impellente, questione, occorre di nuovo interrogare il *Decretum*. Graziano, in merito al battesimo coatto, si espresse in modo che poteva suonare contraddittorio rispetto a quanto asserito sulla *tolerantia*. Alla questione se fosse valido un battesimo impartito senza libera scelta da parte del battezzando, egli trasse dall'elaborazione teologica quanto gli permise di utilizzare il canone V.D.XLV del concilio toletano del 633, laddove si determinava, a proposito dei giudei che fossero stati battezzati, che «qui iam pridem ad Christianitatem coacti sunt, oportet ut fidem, quam vi, vel necessitate susceperint, tenere cogantur»³⁷. Insomma, anche nel caso di battesimo coatto, pur concla-

³³ F. MANDREOLI, *La virtus della fede nel De sacramentis Christiane fidei di Ugo di San Vittore*, in *Fides Virtus. The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, a cura di M. Forlivesi, R. Quinto e S. Vecchio, Münster 2014, pp. 151-182.

³⁴ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 31.

³⁵ Cfr. G.G. MEERSSEMAN, "Teologia monastica" e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II († 1124), in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Atti della quarta settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968)*, a cura di G. Mollat, Milano 1971, pp. 256-270; per la questione del pedobattesimo cfr. anche A. CARPIN, *Il limbo nella teologia medievale*, Bologna 2006.

³⁶ M. RIZZI, *Salvezza e legge: Romani 2,14 da Origene ad Agostino*, in *Verbum et ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale*, pp. 23-40, a p. 35.

³⁷ Cfr. M.L. COLISH, *Faith, Fiction and Force in medieval baptismal debates*, Washington 2014, p. 281.

mando l'illiceità del comportamento del sacerdote che ha impartito un battesimo in assenza di libero consenso, il battesimo resta comunque valido in ragione della sua sacramentalità, cioè *ex opere operato*. Del resto poiché il problema dei sacramenti impartiti da sacerdoti reputati indegni (per simonia o concubinato) era stato risolto, in piena Riforma, affermandone la validità, sarebbe stato illogico non trarne tutte le opportune conseguenze e, pertanto, ne conseguiva che il battesimo fosse valido e operante di per sé³⁸.

I commentatori del Maestro non restarono tutti completamente allineati a tale interpretazione, piuttosto qualcuno cercò di operare distinzioni in modo da ammorbidirne il significato. Per esempio la *Glossa Ordinaria*, nello sforzo di adattare il capitolo 5 del *Decretum* alle *Decretali* di Gregorio IX distingueva le modalità in cui avveniva il battesimo coatto: il sacramento resta valido, pur se illecito, quando sia stato impartito a seguito di violenza morale, mentre se è stato impartito con atto di violenza assoluta (quindi in condizioni di costrizione e violenza fisica) non lo è. La distinzione avrebbe dovuto salvaguardare la libertà di fede sulla base del principio agostiniano e, al contempo, salvaguardare la liceità della repressione del dissenso. Si trattava di un equilibrismo difficile e possibile soltanto a patto di circoscrivere e sezionare la *libertas religionis*. I decretisti successivi a Graziano fecero uno sforzo aggiuntivo, distinguendo tra *coactio absoluta* e *coactio conditionalis*. La prima veniva precisata sostenendo che il suo essere assoluta, di fatto, annullava la volontà. Annullando la volontà, dunque, annullava il battesimo nel senso che lo rendeva nullo: un battesimo impartito in tali condizioni, non era un sacramento perché di fatto mancava la volontà del soggetto. La *coactio conditionalis*, invece, non annullando la volontà del suscipiente il battesimo ma coartandola, non inficiava la validità del battesimo perché esso avveniva comunque in presenza di volontà, dunque era valido. Un simile ragionamento è effettuato da Maestro Rolando nella *Summa*, ma anche da Omnibonus nell'*Abbre- viatio Decreti* che così perfezionano la distinzione già avanzata da Rufino. Le loro parole furono ripetute pressoché nella stessa maniera da altri decretisti: Stefano di Tournay, Giovanni Faventino, l'estensore della *Summa Parisiensis* e, con lucida consapevolezza, da Simone da Bisignano (la cui *Summa* è precedente al 1179). Quest'ultimo, poi, si allontanava dalla scuola di Graziano considerando valido persino il battesimo impartito attraverso coazione assoluta. In termini piuttosto simili si esprimeva anche Sicardo da Cremona. Ma, al di là di queste letture radicali, peraltro supportate sul piano teologico dalle elaborazioni di Raoul Ardent che, nello *Speculum Universale* fondava interamente la validità del battesimo nella volontà del battezzante, al di là della volontà del battezzato, o di Pietro da Capua, si era verificato uno slittamento semantico molto significativo³⁹.

Si era passati dal discutere sulla libertà di fede al discutere sulla volontà, disquisendo paronomasicamente il lessico del passo agostiniano «credere non potest homo nisi volens».

³⁸ CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, pp. 30-33.

³⁹ Ivi, pp. 35-67.

Nessuna *libertas*, dunque, soltanto *voluntas*, allorché si tratti di fede. Del resto, per citare Ambrogio da Milano, «nulla maior est dignitas quam servire Christo» (*Exhortatio virginitatis* I, 3) e il servizio è questione di volontà, non di libertà, tanto più se Cristo coincide con la Chiesa.

Pietro di Blois nello *Speculum Iuris Canonici*, pur nella sua raffinata prosa tecnica, accostando la disciplina del battesimo alla disciplina dell'ordine, di fatto consacra questa lettura: sorvolando sulle distinzioni tra coazione assoluta e coazione condizionale, si concentra sulla sacramentalità del battesimo. Il sacramento è dirimente e la sua validità è incondizionata in ragione dell'assiomatica sussistenza della *Veritas Sacramenti*. Nella soluzione proposta da Pietro di Blois risuona quella teologia che insisteva sui *sacramenta necessitatis* – Algero di Liegi ma anche il teologo e decretista Gandulphus⁴⁰ – i quali erano validi a prescindere addirittura dalla volontà di chi li impartiva, in quanto validi in sé⁴¹.

Quanto, poi, alla necessità della repressione ereticale, i canonisti ravvisarono proprio nel fatto che gli eretici erano comunque soggetti alla giurisdizione della Chiesa, la ragione prima e ultima dell'intervento repressorio. Costoro avevano violato e infranto l'ordine giuridico ed era doveroso punirli e ricostituirlo. A fronte di Bernardo da Chiaravalle (*Sermo LXVI, Sermones in cantica*) che sosteneva la necessità di persuadere gli eretici, non di vessarli – riferendosi all'uccisione di eretici a seguito di un'aggressione popolare scriveva di approvare lo zelo ma di disapprovare il fatto, perché «fides suadenda est, non imponenda» – Paucapalea sosteneva che era doveroso «malos ad bonum cogendos» e Rufino affermava che «haeretici, ut ad fidem catholica redeant, armis etiam compellendi sunt»⁴². È nota, poi, la posizione di Innocenzo III, che erase definitivamente ogni differenza tra battezzati e non battezzati – le decretali *Maiores* e *Gaudemus* – ed è nota la successiva elaborazione canonistica, che la trasfuse nella prassi, limitando di fatto sia la libertà di fede, sia l'illiceità della *coactio ad fidem*. Se rimase, nella canonistica del XIII secolo, un interesse dottrinale per la libertà di fede, esso si misurò non con gli esponenti del dissenso, ma con i non battezzati e, significativamente, si misurò soprattutto con casi dichiaratamente al limite, come quello dei bambini ebrei battezzati a dispetto delle madri. Un *turning point* di importanza capitale fu quindi segnato dalla elaborazione sui problemi giuridici posti dalle crociate ma a un simile *mare magnum* posso riservare, in questa sede, soltanto una frettolosa evocazione, ricordando la sintesi *Crociate contro gli 'infedeli' e repressione antiereticale nel Medioevo* firmata da Grado Merlo⁴³.

⁴⁰ J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Etudes, recherches et documents*, Bruges 1948; A.A. LARSON, *Master of Penance. Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century*, Washington D.C. 2014, pp. 318-320.

⁴¹ COSTA, *Figure del nemico: strategie del disconoscimento*, pp. 143-153.

⁴² CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, p. 66.

⁴³ «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano», LVII, (2004), I, pp. 55-69. Ancora di Merlo si veda «Militia Christi» come impegno antiereticale (1179-1233), in «Militia Christi» e crociata nei secoli XI-XIII. Atti della undicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-1° settembre 1989), Milano 1992, pp. 355-384.

Molto brevemente ricordiamo che l'emergenza ereticale produsse una politica assai rigida da parte della Chiesa. Ugucione ci racconta che, con buona pace del dibattito dottrinale, alla deposizione dei *crimina enormia* seguiva immantinentemente la *traditio* al braccio secolare. Nel concilio di Verona del 1184 la decretale di Lucio III, *Ad abolendam*, trasformò l'uso in legge, valevole sia per i laici, sia per i chierici che non avessero prestato *congrua purgatio*. Il Lateranense IV del 1215 riprese quasi *verbatim* la *Ad abolendam*. L'eresia, ormai configurata come aggravata di *laesa maiestas* e *crimen enorme* produceva l'abbandono del reo al braccio secolare e la *debita animadversio* che poteva essere il bando ma che divenne presto il rogo⁴⁴.

Innocenzo IV, infine, avrebbe allineato le sorti degli eretici e dei non cristiani avanzando la teoria della potestà pontificia sugli infedeli⁴⁵.

3. *Libertas* e *Spiritus*: i dissenzienti

Torniamo indietro, cercando di riannodare i fili. Le testimonianze ereticali non ci hanno lasciato un patrimonio coerente di scritti paragonabile a quello della cattolicità ortodossa, essendo piuttosto una congerie di storie, tutte diverse tra loro e, in genere, trasmesseci dalla parte ortodossa. Non si riesce, quindi, a ricostruire un insieme di parole chiave, di lessemi concettuali da paragonare a quelli desunti dalla canonistica. Piuttosto si può tentare – ed è quello che farò – di cogliere i nessi tra elaborazione canonistica e alcuni tratti che sembrano

⁴⁴ L. LUZI, "Inviti non sunt baptizandi". *La dinamica delle conversioni degli ebrei*, «Mediterranea», IV (2007), pp. 225-270; A. BUCCI, *La potestas directa et indirecta in temporalibus nella dottrina del Cardinale Ostiense*, «Caietele Institutului Catolic», X (2011), pp. 43-102; A. FIORI, *Il giuramento di innocenza nel processo canonico medievale. Storia e disciplina della "purgatio canonica"*, Frankfurt am Main 2013; V. LAVENIA, *Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 126 (2014), 2, <<https://journals.openedition.org/mefrim/1838>> (05/2024), per le riflessioni disseminate nel testo.

⁴⁵ La sintesi monumentale che costituisce un ideale punto di arrivo anche della riflessione canonistica può essere ravvisata nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino che è debitrici – lo scriveva Orazio Condorelli qualche anno fa – proprio dell'elaborazione giuridica. Schematicamente la posizione di Tommaso può essere riassunta sostenendo che alcuni infedeli, come gli ebrei o i pagani mai hanno avuto la fede cristiana, pertanto non vanno convertiti forzatamente, se ne tollera il culto per la pace della Chiesa e sperando di convertirli con le buone, ma è necessario combatterli se ostacolano i cristiani. Quanto, invece, agli eretici e agli apostati, costoro devono essere riportati alla vera fede coartandoli e, se renitenti, vanno condannati. THOMAE AQUINATIS *Secunda Secundae*, q. 10, a. 11 e a. 8, q. 11, a. 3.; A. PIAZZA, "Affinché... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate". *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola Nazionale di Studi Medioevali*, a cura di A. Degrandi, Roma 2001, pp. 425-445; G.G. MERLO, *Inquisitori e inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008; C. TAYLOR, *Heresy, crusade and inquisition in medieval Quercy*, York 2011; R. PARMEGGIANI, *I consilia procedurali per l'inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna 2011; ID. *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma 2012.

comuni alle esperienze di dissenso. L'unico termine che mi pare si possa ragionevolmente reperire non è tanto *libertas*, quanto *Spiritus*. Ciò non toglie che *Spiritus* sia semanticamente fecondato dal concetto di libertà, inteso piuttosto come rivendicazione del libero arbitrio, di scelta di fedeltà assoluta alla rivelazione divina e personale⁴⁶.

Sopra si scriveva della necessità, per la canonistica, di definire la *iurisdictio*. Un problema enorme e dalle implicazioni potenti. L'insistenza sul problema giurisdizionale appare perfettamente rispondente – oltre alle indubbie questioni interne al processo di organizzazione e di strutturazione della Chiesa romana – alla qualità politica dei fenomeni ereticali del XI secolo⁴⁷. Nella loro pluralità, infatti, appaiono tutti accomunati da un elemento: il particolarismo locale delle reazioni. A opporsi a loro non è un potere, una struttura centrale, bensì i poteri locali. E quando si tratta di poteri più ampi, come nel caso dei canonici di Orléans, che furono interrogati dal re in persona, o del vescovo Leuterico di Sens, sospetto di blasfemia e di eretica pravità, che fu giudicato ancora dal re, non si tratta di poteri ecclesiastici. Il resto delle esperienze di cui vi è memoria appare ancora parcellizzato tra giudici locali, in un *mélange* variegato di autorità laiche e autorità ecclesiastiche: Leutardo è contrastato dal suo vescovo, il duca di Aquitania convoca un concilio per condannare i manichei, gli eretici di Arras sono condannati dal presule, ma i Monfortini, catturati per ordine dell'arcivescovo Ariberto, vengono mandati al rogo dai *maiores layci* di Milano, nonostante il diniego arcivescovile in tal senso⁴⁸. Paradossalmente la repressione dell'eresia poteva funzionare anche da elemento di razionalizzazione delle questioni giurisdizionali, facendosi volano di un processo di razionalizzazione e di centralizzazione verso la sede apostolica.

Un altro tratto comune alle esperienze di non conformità religiosa è il disprezzo delle autorità di questo mondo, considerate immonde. I potenti sono indegni, le loro strutture sono indegne, le loro norme e le regole sono indegne. Soltanto gli spirituali possono giudicare, perché in loro opera lo spirito. Gli *Iudices sui* sono loro, uomini e donne spirituali che hanno, in virtù di un rapporto diretto con Dio, potestà di giudicare i re, i vescovi, i prelati e pure il diritto. È il primato carismatico dello Spirito che accomuna tutte queste esperienze,

⁴⁶ Cfr. le dense pagine di M. BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo*, Milano 2004; EAD., *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2013.

⁴⁷ *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich (Bayreuther historische Kolloquien 7)*, a cura di P. Segl, Köln 1993; B.U. HERGEMÖLLER, *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf 1996; *Heresy and the persecuting society in the Middle Ages: essays on the work of R.I. Moore*, a cura di M. Frassetto, Leiden-Boston 2006.

⁴⁸ G. CRACCO, *Le Eresie del Mille: un fenomeno di rigetto delle strutture feudali? in Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, Roma 1980, pp. 345-361, a p. 351.

al cui interno si nega qualsiasi giurisdizione che non sia la propria e coincide con l'ispirazione inviata direttamente da Dio. I canonici di Orléans lo diranno chiaramente: «Nobis autem, qui legem scriptam habemus in interiori homine a Spiritu Santo, et nichil aliud sapimus nisi quod a Deo omnium condicione didicimus» e, sembra, che altrettanto chiaramente lo abbia affermato Leutardo: «Et ego spiritum Domini habeo!»⁴⁹.

Un ulteriore elemento comune parrebbe insistere sul rifiuto degli ordini costituiti, ai quali sono contrapposte forme di associazionismo che si proclamano lineari e orizzontali. Non so quanto possa essere estesa a tutte le esperienze del dissenso la celebre affermazione di Georges Duby, che vedeva nel formarsi dei gruppi ereticali la riscossa delle «victimes de la révolution féodale»⁵⁰ ma, comunque sia, resta importante il fatto che si neghino coerenza e validità a sistemi di ordinamento cetuale in via di progressiva formalizzazione – anche giuridica – e di progressiva definizione. Li si negano non al fine di sostituirvi, almeno non per ora, altre e differenti strutture quanto, piuttosto, per affermarne l'inutilità in ragione della possibilità di attingere direttamente allo Spirito di Dio.

Mentre l'elaborazione canonistica mirava a creare una graduazione funzionale di tutte le autorità terrene in ragione del bene delle anime, gli eretici, gli altri, ribaltavano quella stessa gradualità. È piuttosto paradigmatico il fatto che ai catari si rimproveri, tra l'altro, di aver minato l'istituto del matrimonio⁵¹, o che nell'autobiografia di Guibert de Nogent i due eretici (catari) Clemente ed Everardo siano accusati di aver sovvertito consapevolmente ogni tipo di ordinamento e di ordine tant'è che, prima di effettuare i loro segreti riti orgiastici, gridavano la parola «chaos»⁵², vera e propria parola chiave del dissenso.

Alla giuridicizzazione dell'etica – come scrive Piero Bellini⁵³ – proposta e imposta dai canonisti, gli eretici contrappongono la rivelazione personale. La rivelazione, in questi termini, è di per sé anti-sistemica e dunque, sbagliata. A Tommaso d'Aquino che «et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur or-

⁴⁹ Ivi, p. 354.

⁵⁰ G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, p. 198. Per quanto attiene alle nuove giurisdizioni dei valdesi cfr. I. DA MILANO, *Il "liber supra stella" del piacentino Salvo Burci contro i catari e altre correnti ereticali*, «Aevum», 17 (1943), 1-2, pp. 90-146, in particolare p. 102.

⁵¹ *Salvo Burci Liber Suprastella*, a cura di C. Bruschi, Roma 2002; C. BRUSCHI, *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen-Âge», 112 (2000), 1, pp. 149-182.

⁵² I. BUENO, *Dal carnalis concubitus all'heretica pravitate. Sesso, matrimonio ed eresia nel tribunale di Jacques Fournier (1318-1325)*, in *Femmes, irrégion et dissidences religieuses (XIVe-XVIIe siècles)*, «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 4 (2009), pp. 156-157, <<https://journals.openedition.org/acrh/1205>> (05/2024); cfr. anche S. MELANI, *Des.iiiij. tenz d'aage d'ome di Filippo da Novara: un'opera 'religiosamente problematica'?*, «Francigena», 5 (2019), pp. 59-140, in particolare pp. 102-105.

⁵³ P. BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanista*, Firenze 1981, p. 7.

do justitiae, sed magis firmatur» si allinea la canonistica, con Enrico da Susa l'Ostiense, stabilendo che «non est potestas nisi a Deo, [...] ideo dicitur quod utrumque, scilicet sacerdotium et imperium ab eodem principio emanarunt»⁵⁴ e ne consegue quindi che chi si oppone in qualsiasi maniera sia un ribelle, un *indevotum*, «qui enim rebelliter vivit magis diaboli quam Christi membrum essere ostenditur, et etiam infidelis [...] talis etiam peccatum paganitatis incurrit et scelus idolatriae»⁵⁵.

È in questione l'autorità, come ben sappiamo grazie a una nutrita e solida bibliografia in materia di movimenti ereticali e inquisizione. Gli eretici negano autorevolezza e credito alle *auctoritates* riconosciute e legittimate ma incarnate in funzioni e istituzioni, per attribuire autorevolezza e credito a un'unica *auctoritas*: quella dello Spirito. *Spiritus* ritorna potente nelle eresie del cosiddetto *Liberio Spirito*⁵⁶. Lì, pur nella nebulosa complessità del fenomeno, comprendiamo come l'unica autorità riconosciuta sia quella disincarnata presenza divina che alberga nell'interiorità del cuore degli uomini. Una proposta cristiana che scardina totalmente il faticoso sistema di legittimazione e di legittimità che la Chiesa va creando e affermando. L'impeccabilità dell'anima in stato di grazia, di fatto, sovverte ogni *ordo*; è celebre la condanna dei Begardi da parte di Clemente V, al concilio di Vienne: «homo in presenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit». E ancora: «quod illi, qui sunt in predicto gradu perfectionis et spiritus libertatis, non sunt humanae subiecti oboedientiae, nec aliqua praecepta Ecclesiae obligentur; quia – ut asserunt – ubi Spiritus Domini, ibi libertas»⁵⁷. Libertà dello Spirito dunque, per evadere dal vincolo dei vincoli ecclesiastici e legulei, appunto, centrati su una rivendicazione d'autorità che rende schiavi. La *manumissio* è assicurata dall'*auctoritas* dello Spirito.

Neppure in questo caso, tuttavia, è in questione la rivendicazione di libertà assoluta, o l'autorità in sé, ma la natura e l'identità dell'autorità. La disputa verte su quale sia, in definitiva, l'autorità. Evervino di Steinfeld, nella lettera contro gli eretici di Colonia già nella prima metà del XII secolo, sembrava aver centrato in pieno il senso e il significato dell'alterità delle scelte ereticali; egli riferiva infatti come gli eretici dicessero che la Chiesa risiedeva soltanto fra loro, e che loro soltanto erano Chiesa perché continuavano a vivere le parole di Cristo e a condurre una vita apostolica, non ricercando le cose del mondo⁵⁸.

⁵⁴ HENRICI SEGUSI CARDINALIS HOSTIENSIS *Summa aurea ad vetustissimos Codices, summa fide, diligentique nunc primum collata [...]*, Venetiis, apud Valerianum Bonellum, 1586, *Lectura in decretales*, cap. 1, 7, n. 4, c. 81r.

⁵⁵ Ivi, cap. 24, *Venerabilem X*, 1, 6, n. 25, c. 61r.

⁵⁶ S. SOSPETTI, *Il rogo degli eretici nel Medioevo*, tesi di dottorato, rel. L. Paolini, Università di Bologna, 2013, p. 118.

⁵⁷ R. GUARNIERI, *Il movimento del Liberio Spirito. Testi e Documenti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IV (1965), pp. 350-499, a p. 416.

⁵⁸ EVERVINI STEINFELDENSIS *Epistula ad S. Bernardum de haereticis sui temporis*, in *Patrologia Latina*, 183, Paris 1855, coll. 676-680.

4. Conclusioni

Mary Douglas pubblicando nel 1992 *Risk and blame*, poneva stimolanti interrogativi sul significato delle dispute religiose, avanzando poi l'ipotesi che costituissero una sorta di tormento radicalmente sociale, mettendo in questione «il giusto modello di organizzazione della vita collettiva»⁵⁹. Il giusto modello necessita anche dell'elaborazione di norme e prassi, nonché di una retorica argomentativa che è anche retorica interpretativa, scala di misura e di valore delle cose.

Nel caso di nostro interesse, dunque, la *Libertas*, per come emerge dalle fonti escusse, non è compresa in una sola parola, ma in due unità lessicali superiori – come le definirebbero i linguisti – ovvero *libertas religionis* e *libertas Ecclesiae*, vere e proprie parole chiave di un faticoso e complicato 'farsi' dell'ortodossia sotto il profilo gius-canonistico⁶⁰. Alle due unità lessicali costruite su *libertas* andranno accompagnate altre due parole chiave: *tolerantia* e *iurisdictio*. Lessemi coesi in una specie di triade concettuale, situata al centro ideale di una piccola ma spessa nube semantica che insiste sull'enucleazione del *bonum*, del *sacramentum*, del libero arbitrio, della *disciplina*, della *coactio ad bonum*, della *voluntas*, almeno nell'universo canonistico. Universo che, in ragione della sua performatività in termini di definizione e formalizzazione, assume un valore del tutto fondativo⁶¹. Il risultato finale coinciderà con un'estensione della giurisdizione della Chiesa dal livello materiale a quello immateriale, identificando nel battesimo la carta di cittadinanza irrefragabile dell'individuo nella società cristiana. L'appartenenza a tale società renderà non solo legittima e legale, ma anche doverosa, la repressione del dissenso, vero e proprio elemento di scardinamento della società. La *Christianitas* è una società, la *societas christiana*, che coincide con il corpo degli eletti ed è una Chiesa invisibile che si rende visibile, per parafrasare un bel saggio di Pietro Costa, organizzandosi e incarnando quel progetto di monarchia papale che costituisce una delle più grandi novità politico-istituzionali del medioevo. A una Chiesa che assorbe la legge, lo *ius*, riempiendo i vuoti generati dalla flebilità dei poteri secolari, si contrappongono gruppi che rifiutano quella declinazione dello *ius* medesimo e che, quindi, in relazione ad esso, risultano anomici.

Se, poi, la loro anomicità sia interpretabile anche come rivendicazione di libertà, è altra questione.

Il modello di organizzazione sociale sollecitato dalla questione ortodossia / eresia; libertà religiosa / non conformismo è dunque il modello della legittimità, o meglio, della legalità e dei suoi accreditati gestori.

⁵⁹ London, trad. it.: *Credere e pensare*, Bologna 1994, p. 129.

⁶⁰ K.M. GIRARDET, *Libertas religionis: 'Religionsfreiheit' bei Tertullian und Laktanz. Zwei Skizzen*, in *Römische Jurisprudenz- Dogmatik, Überlieferung, Rezeption. Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, a cura di K. Muscheler, Berlin 2011, pp. 205-226.

⁶¹ Cfr. G. VIGGIANI, *Diritto, magia e performatività*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», (2013), pp. 325-338; G. GARZONE, *Performatività e linguaggio giuridico*, Milano 1996.