

Reti Medievali E-Book

32

Reti Medievali E-Book

Comitato scientifico

Enrico Artifoni (Università di Torino)
Giorgio Chittolini (Università di Milano)
William J. Connell (Seton Hall University)
Pietro Corrao (Università di Palermo)
Élisabeth Crouzet-Pavan (Université Paris IV-Sorbonne)
Roberto Delle Donne (Università di Napoli “Federico II”)
Stefano Gasparri (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)
Jean-Philippe Genet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
Knut Görich (Ludwig-Maximilians-Universität München)
Paola Guglielmotti (Università di Genova)
Julius Kirshner (University of Chicago)
Giuseppe Petralia (Università di Pisa)
Francesco Stella (Università di Siena)
Gian Maria Varanini (Università di Verona)
Giuliano Volpe (Università di Foggia)
Chris Wickham (All Souls College, Oxford)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

Peer-review

Tutti gli E-Book di Reti Medievali sono sottoposti a peer-review secondo la modalità del “doppio cieco”. I nomi dei referee sono inseriti nell’elenco, regolarmente aggiornato, leggibile all’indirizzo: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>.
I pareri dei referee sono archiviati.

All published e-books are double-blind peer reviewed at least by two referees. Their list is regularly updated at URL: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>.
Their reviews are archived.

Verbum e ius

**Predicazione e sistemi giuridici
nell'Occidente medievale**

**Preaching and legal Frameworks
in the Middle Ages**

a cura di

Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello

**Firenze University Press
2018**

Verbum e ius : predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale :
preaching and legal Frameworks in the Middle Ages / a cura di Laura Gaffuri
e Rosa Maria Parrinello. Firenze : Firenze University Press, 2018.
(Reti Medievali E-Book; 32)

Accesso alla versione elettronica
<http://www.ebook.retimedievali.it>
<http://digital.casalini.it/9788864538099>

ISBN 978-88-6453-808-2 (print)
ISBN 978-88-6453-809-9 (online PDF)
ISBN 978-88-6453-810-5 (online EPUB)

In copertina: Pedro Berruguete, *Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán*,
1493-1498/99 (Museo Nacional del Prado, Madrid).

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

A. Dolfi (Presidente), M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, M. Garzaniti, M.C. Grisolia,
P. Guarnieri, R. Lanfredini, A. Lenzi, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano,
S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, G. Nigro, A. Perulli, M.C. Torricelli.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution
4.0 International
(CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

This book is printed on acid-free paper

CC 2018 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy
www.fupress.com
Printed in Italy

Indice / Contents

<i>Ringraziamenti</i>	2
<i>La predica e la norma. Osservazioni sui rapporti tra predicazione, teologia, diritto nel medioevo</i> , di Laura Gaffuri	3
Parte I. La predicazione e la legge fra tarda antichità e riforme: Cristianesimo, Ebraismo, Islam / Preaching and Law between late Antiquity and Reforms (Christianity, Judaism, Islam)	
1. <i>Salvezza e legge: Romani 2,14 da Origene ad Agostino</i> , di Marco Rizzi	23
2. <i>La regola della vita monastica nei sermoni di Cesario d'Arles</i> , di Roberto Alciati	41
3. <i>Predicazione e teologia politica: sulle omelie di Leone VI il Saggio (866-912)</i> , di Rosa Maria Parrinello	57
4. <i>Praedicatio, admonitio, correctio vescovile in età carolingia: norme e modelli di comportamento</i> , di Raffaele Savigni	69
5. <i>Argomenti di natura giuridica e strumenti della comunicazione pubblica durante la lotta per le investiture</i> , di Nicolangelo D'Acunto	89
6. <i>Prêcher, corriger, juger: à propos des usages de la «correction», entre habitus monastique et droit ecclésiastique (IX^e-XIII^e siècle)</i> , di Michel Lauwers	109
7. <i>Jewish Law in Medieval Jewish Preaching</i> , di Marc Saperstein	131
8. <i>Law, Tradition, and Innovation in Islamic Preaching in the Medieval Muslim West during the Almohad Period</i> , di Linda Gale Jones	141
Parte II. Predicatori e giuristi, predicatori giuristi / Preachers and Jurists, Preachers as jurists	
1. <i>Juridical formulas in papal decretals of the twelfth and thirteenth centuries</i> , di Carolina Gual Silva	159

2. <i>La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis</i> , di Andrea Errera	175
3. <i>The «Justification» of Johannes Parvus: when preaching makes itself the advocate of tyrannicide</i> , di Catherine Royer-Hemet	201
4. <i>Law as the Sermon: The «Sermones quadragesimales de Legibus» of Leonardo Mattei da Udine (c. 1399-1469)</i> , di Stefan Visnjevac	213
5. <i>Un giurista sul pulpito e sotto il pulpito: note su un quaderno di lavoro di Giovanni da Capestrano</i> , di Filippo Sedda	229
6. <i>Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola e la predicazione sulle leggi urbane</i> , di Lorenza Tromboni	263
7. <i>«Satis vulgaria sunt apud praedicatores». Motivi di riflessione e circolazione di idee in tema di gioco tra giuristi canonisti e frati predicatori (secolo XV)</i> , di Marzia Lucchesi	271
8. <i>La legislazione suntuaria. Comune, giuristi, predicatori</i> , di Maria Grazia Nico Ottaviani	287

Parte III. Norme e procedure giudiziarie tra divulgazione e rappresentazione / Rules and legal proceedings between dissemination and performance

1. <i>La transmission d'un savoir juridique par les recueils d'exempla (XIII^e-XIV^e siècles)</i> , di Marie-Anne Polo de Beaulieu e Jacques Berlioz	297
2. <i>Exempla de legibus. Le similitudini giuridiche di Giovanni da San Gimignano</i> , di Silvana Vecchio	325
3. <i>Preaching, Law and Image in Quattrocento Florence</i> , di Nirit Ben-Aryeh Debby	347
4. <i>La iconografía medieval y la justicia divina</i> , di Sonia Caballero Escamilla	367
5. <i>Rappresentare il giudizio: il Processus Satane (XIV secolo) fra teologia e diritto</i> , di Beatrice Pasciuta	387
6. <i>Tribunale umano e tribunale celeste. Procedure della giustizia nelle sacre rappresentazioni fiorentine</i> , di Pietro Delcorno	403
<i>Conclusioni</i> , di Diego Quaglioni	425

Verbum e ius.

Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale /
Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages

Ringraziamenti

Ogni volume collettivo è il frutto di collaborazioni scientifiche durature che, dalla prima definizione e messa in opera del progetto comune, giungono infine alla pubblicazione dei risultati. Questa è anche la storia del presente volume, punto d'arrivo di un progetto nato in seno alla *International Medieval Sermon Studies Society* e apertosi subito al dibattito storico-medievistico internazionale attraverso il coinvolgimento di specialisti non solo della predicazione medievale. Oggi, a conclusione di questo percorso, desideriamo esprimere la nostra riconoscenza a tutti coloro che in vario modo hanno sostenuto le diverse fasi di questo lavoro: ai membri della *International Medieval Sermon Studies Society* e agli studiosi che hanno accolto con entusiasmo la proposta di un tema così impegnativo, e sostenuto poi con pazienza la gestazione del volume; ai coordinatori della Redazione di Reti Medievali che hanno condiviso con immutata forza d'animo la lunga lavorazione redazionale; e a Carlo Dolcini, senza il quale questo volume di saggi non avrebbe mai potuto vedere la luce.

Il nostro ultimo pensiero va a Phyllis Barzillay Roberts, docente di storia medievale presso la Columbia University e il Graduate Center di New York (USA), e tra i membri fondatori della *International Medieval Sermon Studies Society*. Alla sua ridente intelligenza e alla memoria del suo insegnamento dedichiamo questo nostro volume nella triste circostanza della sua scomparsa.

Torino, giugno 2018

[L. G. e R.M. P.]

La predica e la norma. Osservazioni sui rapporti tra predicazione, teologia, diritto nel medioevo

di Laura Gaffuri

Il contributo analizza il passaggio della *lex* da un inquadramento essenzialmente teologico e orientato al confronto con la Rivelazione e il diritto divino nella cultura e predicazione alto-medievali alle importanti novità successive alla redazione del *Decretum* di Graziano, quando il coinvolgimento dei predicatori nella riforma degli ordinamenti socio-economici e politici, unitamente all'osmosi tra pratiche giudiziarie e penitenza sacramentale, suscitò l'attenzione crescente dei frati per la cultura giuridica del loro tempo. In conclusione si esamina l'effettiva circolazione di una cultura religiosa e giuridica comune a predicatori e legislatori, presentando come caso-studio gli *Statuta* sabaudi del 1430.

The paper focuses on the transition of the idea of "law" from a mainly theological and exegetical framework by the high medieval culture and preaching to the important news following the drafting of the Gratian's *Decretum*, when the greater involvement of preachers in the reformation of socio-economical and political systems, along with the osmosis between judicial practices and sacramental penance, made as a result the increasing attention of the friars to the contemporary legal culture. Finally, the paper discusses the true movement of a common and shared religious and juridical culture between preachers and lawmakers, through the case-study of the Savoy *Statuta* of 1430.

Medioevo; secolo XV; Europa; legge naturale; legge eterna/divina; diritto positivo; legge e religione; ordini mendicanti; francescani; domenicani; predicazione; omelia; sermone; predicazione giuridica; penitenza sacramentale; peccato; *Statuta Sabaudie*; ducato sabauda.

Middle Ages; 15th Century; Europe; natural law; eternal/divine law; positive law; law and religion; mendicant orders; Franciscan friars; Dominican friars; preaching; homily; sermon; juridical preaching; sacramental penance; sin; *Statuta Sabaudie*; Savoy dukedom.

In ricordo di
Phyllis Barzillay Roberts,
nostra comune magistra.

1. La predicazione fra teologia e diritto

Una quindicina di anni fa, il dibattito politico italiano consegnava all'opinione pubblica un lessico rimasto fino a quel momento di uso quasi esclusivo degli studiosi e nel quale i concetti di legge naturale e legge eterna erano posti in competizione con il diritto positivo e con il principio del fondamento umano della legge e della morale. Da allora, il confronto fra Antigone e Creonte, fra una legge eterna intesa come naturale e perciò valida per tutti gli uomini e una sua *ratio* invece storica e immanente, non ha più abbandonato il dialogo fra cattolici e laici riemergendo soprattutto nelle discussioni sui temi cosiddetti antropologici¹.

Il contributo del millennio medievale a questo lessico è stato determinante, avendo provveduto alla sua risemantizzazione nella teologia e nella esegesi cristiane². Su questa tradizione e sui rapporti tra teologia, legge naturale e diritto positivo si interrogano i saggi raccolti nel presente volume, ponendo al centro della propria indagine non tanto i dibattiti e le trattazioni dotte di esegeti, teologi, giuristi e *magistri*, quanto il loro trasformarsi nella comunicazione pubblica della chiesa medievale³. L'attenzione dei singoli studi è rivolta infatti alla relazione tra la norma⁴ e il "verbo" considerato nell'accezione non tanto (non solo) di parola rivelata quanto di comunicazione religiosa e pastorale, che intese trarre dal proprio fondamento teologico – la rivelazione trasmessa dalla Bibbia e dalla esegesi patristica dei primi secoli – regole di comportamento di validità universale.

Sul piano storiografico il tema dello studio congiunto delle culture religiose e giuridiche della civiltà occidentale è ormai uscito dai confini disciplinari della storia della Chiesa, della teologia e della canonistica, e coinvolge a pieno

¹ Ne dà ampiamente conto Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, p. 78: «Rifiutando l'idea di una fonte esterna dei valori, i laici ritengono che la morale sia una costruzione totalmente umana, ovvero che sia l'uomo (anziché Dio o l'ordine naturale che ne rispecchia la volontà o legge eterna) ad essere la sorgente delle norme etiche. A differenza di quanto ipotizza la dottrina cattolica, queste ultime non sono ricavate *ex rerum natura*, cioè da una serie di strutture ontologico-naturali, bensì sono *costruite* dalla nostra intelligenza». Su questi temi si veda il contributo classico di Fassò, *La legge della ragione*, per il quale ringrazio Carlo Dolcini del suggerimento.

² Boureau, *Droit naturel et abstraction judiciaire*, pp. 1463-1488; Tierney, *Natural law and natural rights*, pp. 89-103.

³ L'iniziativa da cui il volume trae la sua origine è il 18° Symposium della *International Medieval Sermon Studies Society*, svoltosi a Brescia nei giorni 20-24 luglio 2012 sul tema "Verbum" e "ius". *Predicazione e sistemi giuridici*.

⁴ Uso il termine nel senso estensivo suggerito da Gauvard, Boureau, Jacob, de Miramon, *Les normes*, pp. 461-482.

titolo gli storici del diritto e gli storici in una prospettiva ampiamente interdisciplinare e interconfessionale. Tra le prime iniziative accademiche sull'argomento va ricordato il programma avviato nel 1982 dalla Emory University di Atlanta (USA), da cui derivarono una rivista – il «*Journal of Law and Religion*» – e un centro di studi – il *Center for the Study of Law and Religion* – diretto oggi da John Witte, Jr. Gli obiettivi del progetto sono stati espressi chiaramente anche in tempi recenti dalle parole introduttive dello stesso Witte al volume *Christianity and Law*, pubblicato una decina di anni fa dalla Cambridge University Press: indagare la «interaction of legal and religious ideas and institutions, norms and practices» al fine di comprendere sia le «religious dimensions of law» sia le «legal dimensions of religion»⁵.

Non c'è dubbio che da questo punto di vista l'età medievale costituisca un oggetto di studio privilegiato, per le profonde osmosi ed interlocuzioni fra teologia e diritto, liturgia penitenziale e processo giudiziario⁶. Non solo i padri della Chiesa e gli esegeti dell'intero millennio medievale indicarono nella Rivelazione la fonte della *lex* e ne sostennero la validità e applicabilità nella vita quotidiana, ma anche i giuristi attinsero ampiamente a quello che Diego Quaglioni – trattando di Bartolo da Sassoferrato – ha definito lo «strumentario concettuale della grande dottrina teologica» del loro tempo⁷. Se per i primi il richiamo al Vangelo sanciva l'inviolabilità di un sistema normativo inteso come espressione della *Ecclesia* corpo mistico di Cristo e del suo itinerario verso la Salvezza⁸, per i secondi il ricorso ai «materiali della tradizione teologico-filosofica» significava «innalzare la *scientia civilis* a sapere sapienziale e oracolare»⁹. Secondo Laurent Mayali, nella sua introduzione al numero monografico della «*Revue de l'histoire des religions*» dedicato a *L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*, l'incontro tra cristianesimo e diritto conferì all'uno una nuova forza nel quadro di un modello normativo cristiano inteso come conforme al progetto divino, e all'altro – colto nella sua dimensione pastorale – l'equiparazione della trasgressione religiosa al crimine¹⁰.

Prima del 1140 e della redazione della *Concordia discordantium canonum* da parte di Graziano, l'impegno degli intellettuali di Chiesa fu volto soprattutto a testimoniare la superiorità del dettato neotestamentario, inteso come *norma normans*¹¹, su ogni *lex* umana. Insieme alla letteratura patristica

⁵ Witte, Jr., *Introduction*, p. 1.

⁶ Per l'età medievale, lo studio delle relazioni tra istituzioni ecclesiastiche, diritto e spiritualità è stato il progetto animato in Italia, durante tutto il secondo Novecento, dalle Settimane Internazionali della Mendola, sulle quali si legga ora Andenna, *Le incidenze ecclesiologiche del Concilio*, pp. 71-86. Sui luoghi d'incontro tra diritto e teologia in età medievale, Beatrice Pasciuta – in una monografia di cui lei stessa dà un'ampia sintesi nel presente volume – lamentava l'inevitabile incompletezza di qualsiasi elenco che tenti di renderne conto: Pasciuta, *Il diavolo in Paradiso*, pp. 9-13.

⁷ Quaglioni, *Diritto e teologia*, p. 337.

⁸ Kuttner, *Reflections on Gospel and Law*, pp. 199-209.

⁹ Quaglioni, *Diritto e teologia*, p. 337.

¹⁰ Mayali, *Introduction*, pp. 475-482.

¹¹ Alberigo, *Fede, istituzione e "Lex fundamentalis"*, pp. 15-37.

ne fu coinvolta anche la prima raccolta di lettere di un pontefice romano. Nel *Registrum epistolarum* di Gregorio Magno¹² la rendicontazione della prassi papale di governo non è mai disgiunta dalla testimonianza di una concezione cristiana della giustizia, che rileggeva la *lex* romana alla luce della Verità escatologica dei Vangeli e dei primi quattro concili ecumenici, la cui autorevolezza era secondo Gregorio pari agli stessi Vangeli in quanto prima manifestazione dell'incarnarsi della legge divina nel mondo¹³. Non fu da meno la predicazione. Nelle *Homiliae in Hiezechielem prophetam* che lo stesso Gregorio predicò tra il 590 e il 592 nelle basiliche e nelle chiese di Roma, il papa ribadì frequentemente la superiorità e inarrivabilità della *lex divina* rispetto ai «precetti legali»¹⁴.

I parametri essenzialmente teologici ed esegetici entro cui si mosse la riflessione altomedievale sulla *lex* emerge di continuo dall'omiletica, anche dall'omiletica di età carolingia, e in particolare dal tema dell'elenco delle leggi. Nel 1995, Lawrence T. Martin e Thomas N. Hall pubblicavano uno studio sulla fortuna di questo tema nella tradizione vernacolare irlandese e nell'omiletica del grammatico anglosassone Ælfric di Eynsham¹⁵. In quella tradizione testuale, la legge è il tempo e designa una parte della storia della Salvezza. Le diverse leggi – naturale, mosaica, profetica ed evangelica – corrispondono di conseguenza ai tempi della profezia veterotestamentaria che si compiono con la venuta di Cristo. A ciascuna legge corrisponde inoltre una lista di comportamenti esemplari e di modelli di santità. La fortuna continentale di questa interpretazione del lemma *lex* veniva trattata dallo stesso Lawrence T. Martin due anni dopo, analizzando le interferenze fra la tradizione irlandese e una raccolta omiletica degli inizi del IX secolo conservata presso la Biblioteca Capitolare di Verona: un'opera di compilazione che utilizzava ampiamente la tradizione patristica e i temi propri dell'esegesi irlandese tra cui l'elenco delle leggi¹⁶.

Dopo il 1140 e la «rinascita della giurisprudenza»¹⁷, l'esemplarità normativa della Bibbia e l'inquadramento teologico del discorso giuridico non si sarebbero attenuati¹⁸. Ne troviamo ampia testimonianza nella letteratura canonica del XII secolo e dei secoli successivi. Il *Decretum* del monaco Graziano indicava nella Bibbia non solo la fonte di esempi e *auctoritates*, ma il model-

¹² Giordano, *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico*, pp. 17-39.

¹³ Kuttner, *Reflections on Gospel and Law*, p. 205.

¹⁴ Francesca Cocchini parla di «superamento dei precetti legali» da parte dell'idea di legge espressa da Gregorio Magno nelle sue omelie: Cocchini, *Temî morali e modelli nell'omiletica patristica*, p. 69.

¹⁵ Martin, Hall, *The enumeration of laws motif in the middle english homily*, pp. 47-65. Il volume raccoglieva gli interventi presentati alla omonima *session* sponsorizzata dalla *International Medieval Sermon Studies Society* nell'ambito del 30° Congresso Internazionale di Studi Medievali della Western Michigan University di Kalamazoo (USA).

¹⁶ Martin, *The Verona Homily Collection and its Irish Connections*, pp. 25-33.

¹⁷ Müller, *Introduction*, p. 2; Kuttner, *The Revival of Jurisprudence*, pp. 299-323.

¹⁸ Per le relazioni tra canonistica e vita monastica medievale, cfr. Picasso, «*Sacri canones et monastica regula*».

lo normativo alternativo alla pluralità di soluzioni delle leggi degli uomini¹⁹. Per il celebre canonista bolognese Rufino, autore di un famoso commento al *Decretum*²⁰, il diritto canonico era una branca della teologia²¹. Sul finire del secolo, il *magister* parigino Pierre le Chantre ricordava, nel capitolo 79 del suo *Verbum Abbreviatum*, l'esemplarità normativa del Vangelo contro la proliferazione eccessiva dei diritti particolari nella chiesa di Roma e nelle chiese locali: «Imo ideo potius praecipendum et laborandum esset, ut Evangelium observaretur, cui nunc pauci obediunt»²². E nel secolo successivo, il francescano francese Jean de la Rochelle, autore di un *Tractatus de legibus*, avrebbe definito «derivate» tutte le leggi in quanto frammenti della legge eterna²³. Nel primo Quattrocento, il domenicano e arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi esponeva alla popolazione urbana fiorentina una «teologia della piazza» che indicava nei principi naturali ed eterni dell'amore di Dio e del prossimo il fondamento di ogni comportamento virtuoso²⁴.

Al tempo stesso però qualcosa stava cambiando. Già in Graziano e nei suoi primi commentatori si faceva strada l'idea che molti passi della Bibbia non potessero più costituire nel presente una norma di comportamento, ma solo un orientamento alla perfezione²⁵. Ciò implicò, a partire dalla fine del XII secolo, il cambiamento del quadro epistemologico della *lex*²⁶ cui seguì la separazione tra foro ecclesiastico (interno ed esterno) e foro laico, tra peccato e crimine²⁷, con importanti conseguenze sulla pastorale e sulla predicazione. La letteratura teologico-canonistica si impegnò allora nella classificazione dei peccati e nella redazione di liste estremamente dettagliate che divennero, con il settenario gregoriano e il decalogo, complementi indispensabili di una predicazione intesa come «catechesi della penitenza»²⁸.

Il riferimento è naturalmente all'interdipendenza tra predicazione quaresimale e penitenza sacramentale che si accompagnò all'attribuzione di incarichi pastorali ai frati mendicanti dopo il Lateranense IV²⁹. L'attenzione che la storiografia ha rivolto a questa svolta pastorale ha permesso di valorizzare il ruolo del sermone come luogo di ricezione ed elaborazione della interpretazione giuridico-religiosa della società e della morale da parte della chiesa

¹⁹ Wei, *Gratian the Theologian*, p. 40.

²⁰ Fiori, *Rufino*.

²¹ Wei, *Gratian the Theologian*, pp. 42, 298.

²² Petri Cantoris *Verbum Abbreviatum*, 79, col. 235; Barzillay Roberts, "Stephanus de Lingua-Tonante", p. 5.

²³ Smith, *The Ten Commandments*, p. 20.

²⁴ Howard, *La legge di natura nei sermoni e scritti di Antonino da Firenze*, pp. 52-68.

²⁵ Wei, *Gratian the Theologian*, p. 40.

²⁶ Grossi, *L'Europa del diritto*, p. 55; Eckert, *Peine judiciaire, pénitence et salut*, pp. 483-508, parla a questo proposito di un ritirarsi progressivo di Dio dal tribunale degli uomini.

²⁷ Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*.

²⁸ Vecchio, *Il decalogo nella predicazione del XIII secolo*, pp. 41-56; Casagrande, Vecchio, *Peché*, p. 888.

²⁹ *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni*.

tardo medievale³⁰. Resasi ormai autonoma dalla liturgia della Messa, la predicazione si collocò tra la scuola e la piazza divenendo la principale forma di divulgazione del sapere³¹. Resta di grande efficacia un passo molto noto della *Postilla* del domenicano Ugo di St.-Cher, nel quale il maestro domenicano leggeva il «transeamus usque Bethleem» di Lc 2,15 come l'invito a recarsi a Parigi per consumare il pane dello studio (Bethleem = «domus panis», nell'interpretazione di san Girolamo trasmessa dalla *Glossa*), per fare poi di quello stesso pane il nutrimento dei fedeli attraverso la cura pastorale: «sic pastores animarum debent transire usque Bethleem, id est Parisios, ut ibi pane coelestis doctrinae reficiantur, et postea reverti ad propria, ut oves suas reficiant pane, quem emerunt Parisiis»³².

Le rinnovate caratteristiche compositive del sermone – tematico o *modernus* – ne fecero uno dei luoghi privilegiati del confronto tra *lex* e *christianitas*, e lo strumento più efficace di una pastorale volta ormai a insegnare al pubblico delle città il corretto ordinamento della *societas christiana*. La *lex* che impegnò i predicatori non fu più la legge naturale teologicamente intesa, ma il diritto positivo, le procedure giudiziarie, le leggi e gli statuti che governavano le comunità. Il lemma *lex* divenne protagonista di un'esegesi che aprì il sermone al confronto fra la tradizione scritturale e il lessico giuridico dell'occidente medievale. Gli scambi testuali tra Bibbia, esegesi e diritto furono facilitati dagli “strumenti di lavoro” ad uso spesso condiviso di predicatori, biblisti, giuristi, e frutto del lavoro di équipes intellettuali attive presso conventi, scuole e università. Di particolare importanza furono le raccolte di *distinctiones*, che gli studi biblici presero probabilmente in prestito dagli studi giuridici³³. L'*Alphabetum in artem sermocinandi* di Pietro da Capua, maestro di teologia a Parigi divenuto cardinale sotto il pontificato di Onorio III, intesse intorno al lemma *lex* una *distinctio* in 5 punti (*Lex nature*: la ragione naturale data all'uomo al momento della creazione; *Lex scripture*: la legge mosaica; *Lex gracie*: il Vangelo; *Lex iusticie*: la carità; *Lex culpe*: lo stimolo a peccare)³⁴. Questi strumenti preparavano all'utilizzo pastorale i concetti della scuola, risultando particolarmente adatti a rispondere all'istanza classificatoria della contemporanea procedura penitenziale sempre più connotata in senso giudiziario³⁵. Molti dei contributi che compongono questo nostro volu-

³⁰ La letteratura sull'argomento è molto vasta. Si rinvia in questa sede a Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge*; Casagrande, Vecchio, *I sette vizi capitali*; Casagrande, Vecchio, *Peché*, pp. 877-891; Rusconi, *L'ordine dei peccati*.

³¹ I contributi sulla nuova pastorale del XIII secolo sono ormai numerosissimi. Mi limito perciò a rinviare a Bériou, *Aux sources d'une nouvelle pastorale*, pp. 325-361.

³² Hugonis de Sancto Charo *Postilla*, VI, c. 143r.

³³ Barzillay Roberts, “*Stephanus de Lingua-Tonante*”, p. 106.

³⁴ Bataillon, *Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les “distinctiones” bibliques alphabétiques*. Le *distinctiones* di Pietro da Capua sono inedite. Si rinvia a Petri cardinalis *Alphabetum in artem sermocinandi*, Parigi, Bibliothèque nationale, ms Lat. 16896, f. 96r. Il ms (XIII secolo) apparteneva alla biblioteca del convento domenicano parigino di St. Jacques.

³⁵ Capitani, *Verso un diritto del quotidiano*, pp. 22-24; Prodi, *Una storia della giustizia*, pp. 77-78; Rusconi, *L'ordine dei peccati*, pp. 27-79, 145-153.

me consentiranno di aggiungere nuova linfa alla conoscenza dell'ampiezza e dell'importanza del fenomeno.

Si distinsero in questa predicazione soprattutto i Domenicani, come emerge dal prologo dei *Sermones communes* di Ugo da Prato (vissuto a cavallo tra Due e Trecento), per il quale i temi più utili al popolo erano i vizi e le virtù, il peccato e la penitenza, la confessione³⁶. Nei sermoni domenicali del predicatore domenicano francese Guillaume Peyraut, composti verso gli anni Cinquanta del Duecento, le ricorrenze della parola *lex* (con le sue forme declinate *legis, legem, lege, leges*) sono ben 246. Ciascuna di esse corrisponde ad altrettante occasioni nelle quali il predicatore spiega al suo pubblico la differenza tra *lex nova, antiqua, naturalis e terrena* nella prospettiva della Salvezza. Un altro domenicano, il predicatore e vescovo di Genova Iacopo da Varazze, in un sermone per il Natale della sua collezione *de sanctis* databile intorno al 1290, menzionava a titolo di esempio il tema della procedura giudiziaria ordinaria facendone discendere l'origine da Cristo stesso³⁷. Di lì a poco la pastorale domenicana avrebbe avuto la propria narrazione trionfale con l'affresco di Andrea di Bonaiuto nella sala capitolare del convento domenicano fiorentino di Santa Maria Novella, che metteva in scena il legame tra la predicazione dottrinale e antieretica (di Domenico), lo studio teologico (di Tommaso d'Aquino), la pastorale della confessione e della penitenza, e infine il giudizio finale e la Salvezza. Nel Quattrocento, il grande predicatore domenicano tedesco Johannes Herolt avrebbe identificato gli «utilia» da predicare al popolo con i «decem precepta, articulos fidei, septem peccata mortalia, septem sacramenta, et de penis inferni et gaudiis celi, quia pene retrahunt a peccatis et gaudia celi inflamant ad bonum»³⁸.

Non furono da meno i Francescani, soprattutto Osservanti, impegnati nel Quattrocento a «ridisegnare lo statuto religioso e sociale di un nuovo “regimen christianum”». Queste parole di Ovidio Capitani si riferivano in particolare a figure come Roberto Caracciolo, Giacomo della Marca, Giovanni da Capestrano, che condivisero il «continuo, reciproco alimentarsi del momento della riflessione teologico-giuridica e di quello dell'attività pastorale»³⁹.

Lungi quindi dall'essere solo un *medium* che si avvaleva a fini retorici del patrimonio normativo coevo, il sermone fu anche una sorta di *fabrique de la norme*⁴⁰ in grado di discuterne, interpretarne, plasmarne i contenuti contribuendo a quel sincretismo normativo che caratterizzò le dottrine e le prassi giuridiche medievali. Darleen Pryds ha etichettato questa predicazione dei frati alla fine del medioevo come una «juridical preaching», intendendo evi-

³⁶ Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, p. 294; Vecchio, *Le prediche e l'istruzione religiosa*, pp. 301-335.

³⁷ Boureau, *Droit naturel et abstraction judiciaire*, pp. 1486-1487.

³⁸ Newhauser, *From Treatise to Sermon*, pp. 185-209; Casagrande, *La moltiplicazione dei peccati*, pp. 172-186.

³⁹ Capitani, *L'Europa del Quattrocento*, pp. 16, 21.

⁴⁰ Si fa riferimento all'uso del termine “fabbrica” come luogo al tempo stesso concreto e astratto della elaborazione e costruzione delle norme: Marmursztejn, *Introduction*, p. 7.

denziarne l'intento di influire sulle norme che regolavano il quotidiano delle comunità⁴¹. Quanto ai predicatori, negli ultimi tre secoli del medioevo molti di loro furono anche giuristi ed esperti di diritto, in grado di esercitare quella funzione di traduzione culturale che viene riconosciuta a tanta predicazione del loro tempo⁴². Poco sappiamo invece della maggior parte dei predicatori attivi nelle piazze, nelle chiese e nelle corti dell'occidente medievale. Conoscevano la *ratio* dei contenuti giuridici che predicavano oppure si limitavano a trasmettere quanto elaborato dai *magistri*, come sostenne polemicamente il filosofo e teologo duecentesco Enrico di Gand⁴³? Anche a questa domanda potranno rispondere i contributi di questo volume, offrendo nuovi percorsi e prospettive di indagine.

2. Dalla predicazione alla norma

Veniamo ora ad un aspetto imprescindibile in ogni studio sulla comunicazione: la sua ricezione. Qual era la ricezione di questa "predicazione giuridica" da parte del legislatore? Se, partendo dalla letteratura pastorale abbiamo potuto seguire l'aprirsi progressivo del sermone ad un lessico, ad un metodo e a temi propri delle contemporanee dottrine e prassi giuridiche, cosa troviamo spostando il punto di osservazione sulle collezioni normative? Quale ricezione degli insegnamenti impartiti dalla contemporanea predicazione giuridica ci restituisce la *lex*? Riuscì, cioè, quella predicazione a normare la norma?

Soprattutto la storia delle istituzioni urbane e comunali tardomedievali ci ha ormai consegnato un'ampia documentazione dei nessi tra la predicazione e la scrittura o revisione di leggi e statuti urbani⁴⁴. Per i principati e i regni un contributo fondamentale è venuto dagli studi di Jean-Paul Boyer per il regno angioino e di Paolo Evangelisti per il regno catalano-aragonese⁴⁵. Per il principato franco-italiano dei Savoia, Rinaldo Comba ha ipotizzato l'influenza di alcune importanti campagne coeve di predicazione mendicante (in particolare, del domenicano Vicent Ferrer) sulle legislazioni

⁴¹ «Since these preachers and the subjects on which they preached are closely tied to legal concerns in one form or another»: Pryds, *Monarchs, Lawyers, and Saints*, p. 142.

⁴² Gehl, *Preachers, Teachers, and Translators*, pp. 289-323.

⁴³ Il riferimento è al *Quodlibet* I, 35, di Enrico di Gand (in Henrici de Gandavo *Opera Omnia*, V: *Quodlibet* I, p. 199); Marmursztejn, *Une fabrique de la norme au XIII^e siècle*, p. 48.

⁴⁴ La letteratura storiografica sull'argomento è estremamente ampia. Ricordo in particolare il saggio di André Vauchez che possiamo definire fondativo di questa storiografia: *Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace*, pubblicato la prima volta nel 1966 dai «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire» della École française de Rome con il titolo *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233*. Mi si permetta inoltre, per il Quattrocento e per la sua contiguità al caso esaminato in questo paragrafo, il rinvio a Gaffuri, Cozzo, *Linguaggi religiosi e rimodulazioni di sovranità in uno spazio urbano*, pp. 253-283.

⁴⁵ Boyer, *Prédication et état napolitain dans la première moitié du XIV^e siècle*, pp. 127-157; Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno stato*, soprattutto le pp. 162 e sgg.

primoquattrocentesche dei Savoia e degli Acaia⁴⁶. Per quanto ampiamente documentata soprattutto dalla verbalizzazione comunale⁴⁷, la predicazione subalpina del *magister* valenciano non ci è giunta però nella sua forma testuale non consentendoci di verificare il suo effettivo rimbalzo sulla scrittura del legislatore. Resta perciò ancora molto da fare per verificare – proprio nel ducato sabauda – la presenza a corte di una cultura religiosa e giuridica comune a predicatori e legislatori. Le pagine che seguono intendono aggiungere qualche ulteriore percorso di ricerca⁴⁸.

Il tema dei rapporti tra gli *Statuta Sabaudie*, promulgati per i propri stati dal duca Amedeo VIII il 17 giugno del 1430, e la dottrina cattolica non è certamente passato inosservato, a causa soprattutto della personalità del primo duca sabauda destinato a salire sul soglio pontificio nel 1439 come antipapa di nomina basileese. La storiografia ne ha messo in evidenza sia gli aspetti più generali, legati ad una esegesi religiosa della società e della politica (comune d'altra parte a tutta la cultura medievale), sia le singole scelte normative tendenti a fare dei principi etico-religiosi cattolici la regola concreta del vivere sociale. Soprattutto il volume del 1992, *Amédée VIII – Félix V*, resta fino ad oggi un cardine di tali ricerche⁴⁹. In particolare, i contributi di Rinaldo Comba, Neithard Bulst e Ugo Gherner⁵⁰ hanno messo in evidenza l'ansia classificatoria (l'ossessione tassonomica) del legislatore nei confronti di tutti gli aspetti della società, della vita e della morale, in evidente specularità con il controllo capillare del quotidiano esercitato dalla chiesa cattolica dal XIII secolo in poi⁵¹.

Entrando ora nel merito dell'ideologia religiosa che ispira l'intera raccolta legislativa del 1430, essa è esposta dal legislatore stesso nel *Prologo* al quinto ed ultimo libro del *corpus*⁵²:

quinque libris huius nostri operis possunt ipse virtutes principales singulariter adaptari, ut trium virtutum theologarum fidei videlicet spei et caritatis liber primus, cardinalium vero scilicet iusticie et fortitudinis secundus, prudencie tercius et quartus, et temperancie presens liber quintus (...)⁵³.

«L'idéologie des *Statuta*» – per citare Neithard Bulst – si esprime dunque nell'inquadramento della vita del principe e dei suoi sudditi in un ordinamen-

⁴⁶ Comba, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana*, pp. 33-56.

⁴⁷ Gaffuri, «*In partibus illis ultra montanis*», pp. 105-120.

⁴⁸ Alcuni percorsi in merito in Gaffuri, *Predicatori tra città e corte nel Piemonte sabauda del Quattrocento*.

⁴⁹ *Amédée VIII – Félix V premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*.

⁵⁰ Comba, *Les «Decreta Sabaudiae» d'Amédée VIII: un projet de société?*, pp. 179-190; Bulst, *La législation somptuaire d'Amédée VIII*, pp. 191-200; Gherner, *La concezione della giustizia*, pp. 201-213.

⁵¹ Capitani, *Verso un diritto del quotidiano*, pp. 25-29.

⁵² I rinvii testuali agli *Statuta Sabaudie* sono tratti dalla nuova edizione critica in corso, a cura di Chantal Ammann-Doubliez: *La loi du Prince. La norma del Principe*, II. *Compendium Statutorum generalis reformationis Sabaudie*; confrontabili con l'edizione quattrocentesca dei *Decreta Sabaudiae ducalia*.

⁵³ *Decreta Sabaudiae ducalia*, c. 153rv.

to giuridico cui fa da cornice il sistema medievale delle sette virtù teologali e cardinali⁵⁴. Come i capitoli di un *liber de virtutibus*, i cinque libri degli *Statuta* regolavano minuziosamente la vita dei sudditi ducali alla luce dei parametri offerti dalla contemporanea letteratura penitenziale: il primo libro nel quadro delle tre virtù teologali (fede, speranza e carità); i libri successivi delle quattro virtù cardinali: la giustizia e la fortezza il secondo libro, la prudenza il terzo e il quarto libro, la temperanza il quinto.

L'aver collocato l'ultimo libro sotto il segno della temperanza appare particolarmente coerente con i contenuti che trattano della *domus* del principe. La virtù della temperanza infatti

consistit (...) principaliter in repressione superflui victus et vestitus, ewangelica doctrina demonstrante in narratione status divitis epulonis de quo dicitur quod *induebatur purpura et bisso et epulabatur cothidie splendide*, ex quibus instruimur vestitus et victus servare moderamen⁵⁵.

Oltre a richiamare la vasta letteratura storiografica sul tema delle leggi suntuarie e della predicazione contro le vanità⁵⁶, questo passaggio mostra l'importanza della visibilità delle virtù principesche. Come evidenziato da Tim Shephard, alla fine del medioevo l'ideologia che faceva del principe il *pastor* cui competeva la *cura* materiale e spirituale della propria *domus* e dei sudditi richiese una nuova visibilità. Le virtù del principe, in primo luogo la *pietas* e la giustizia, dovevano essere visibili e ostentate. In quanto garanzia visibile del suo ruolo ministeriale, esse diventarono il principale strumento di legittimazione e di consenso del potere regio/principesco presso i sudditi⁵⁷. Non stupisce quindi che l'inquadramento morale e religioso della corte e dei suoi stati voluto da Amedeo VIII abbia procurato a lui la fama di sovrano giusto e misericordioso, e alla giustizia ducale il giudizio di conformità al disegno divino⁵⁸.

Negli *Statuta* sabaudi, pur essendo rivolto il *Primo Libro* alle virtù teologali della fede, della speranza e della carità, il *Prologo* si apre sulla prima delle virtù cardinali, la giustizia, e sul suo fondamento nel diritto naturale:

ius ipsum naturale specificè per legalia et ewangelica precepta ab ipso summo rege ordinatissime collatum est, unde tanquam a fonte rivuli cuncta iura humana rationaliter edicta fluxisse dignoscuntur⁵⁹.

⁵⁴ Bulst, *La législation somptuaire d'Amédée VIII*, p. 193.

⁵⁵ *Decreta Sabaudiae ducalia*, c. 153v.

⁵⁶ Izbicki, *Pyres of Vanities*, pp. 211-234; Muzzarelli, *Pescatori di uomini*.

⁵⁷ Shephard, *Princely Piety and Political Philosophy in Italy*, pp. 375-393. L'ostentazione delle virtù principesche passava anche attraverso le *joyeuses entrées*, che alla fine del medioevo composero liturgie di corte dal carattere fortemente crismimimico: Gentile, «*Il principe di Dio tra noi*», pp. 167-184.

⁵⁸ Gherner, *La concezione della giustizia*, p. 213.

⁵⁹ *Decreta Sabaudiae ducalia*, c. 9r.

L'amministrazione della giustizia è quindi il *mezzo* che ordina l'opera del principe al sommo bene, rendendone manifesta la funzione ministeriale. Se la prima responsabilità attiene alla dignità pontificale e imperiale:

sacrosancte pontificalis et imperialis dignitates (...), iusticiam tanquam omnium virtutum perfectissimam arbitantes, cum sit virtus humane societatis conservatrix unicuique quod suum est constanter distribuens, sine qua unaqueque aliarum virtutum nichil horum que competunt poterit operari⁶⁰;

ad essa deve corrispondere una pari responsabilità dei principi, cui compete essere «iusticie cultores»:

Quarum salutaribus exemplis multi principes iusticie cultores ad regimen suorum subditorum constitutiones et statuta sagaciter inierunt, inter quos nonnulla nostri progenitores incliti et nos successive, zelo iusticie ducti, statuta felicia in pluribus codicellis redacta condidimus⁶¹.

Queste istruzioni e modelli di comportamento sono solidamente incardinati nella letteratura destinata ai principi fra dodicesimo e quindicesimo secolo⁶², ma trovano anche — come vedremo fra breve — un veicolo efficace nella predicazione⁶³.

Dal XIII secolo in poi, il *best seller* della trattatistica destinata ai principi fu senz'altro il *De regimine principum* dell'agostiniano Egidio Romano, composto tra il 1270 e il 1280 e dedicato al re di Francia Filippo il Bello⁶⁴.

Trattando del ruolo del principe, Egidio fa suo il paradigma aristotelico secondo il quale il fine di ogni uomo è la ricerca della felicità da realizzarsi attraverso le opere. L'argomentazione dell'agostiniano passa in rassegna tutto ciò con cui il principe non può identificare la propria ricerca della felicità: non nei piaceri, non nelle ricchezze, non negli onori, non nella gloria e nella fama, non nella potenza, non infine nella forza o nella bellezza del corpo, ma solo nell'amore di Dio. Un amore che si esprime non nella vita contemplativa, bensì «in actu» e «in operatione virtutis». A questo punto, il pensiero di Egidio si chiarisce ulteriormente attraverso la spiegazione della

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, c. 9v.

⁶² Quaglioni, *Il modello del principe cristiano*, pp. 103-122.

⁶³ Tra la fine del XII e i primi del XIII secolo il maestro parigino e allievo di Pierre le Chantre Stephen Langton affrontava, in alcuni sermoni rivolti ad un uditorio laico, il tema del potere regio e della legge nella *societas christiana*. Oltre a ribadire l'idea paolina per la quale ogni regnante è subordinato all'ordine divino e alla legge naturale — «ipse enim rex non est nisi quidam servus et minister Dei» — Langton considerava lo statuto giuridico del potere regio e il significato della tirannia alla luce dei rapporti tra il re e i suoi vassalli, tra il re e i suoi sudditi e soldati. Queste riflessioni non rimasero entro i confini della scuola e della pastorale, se si considera il ruolo che più tardi lo stesso Langton ebbe in qualità di arcivescovo di Canterbury in merito alla redazione della *Magna Charta Libertatum*: Barzillay Roberts, "Stephanus de Lingua-Tonante", pp. 124-130. Su Stephen Langton si veda ora anche Étienne Langton, *prédicateur, bibliste, théologien*.

⁶⁴ Del Punta, Donati, Luna, *Egidio Romano*, pp. 319-341.

funzione ministeriale del principe: questi, oltre che uomo, è «*Dei minister*» e «*rector multitudinis*» e, come tale, partecipa in modo imperfetto alla perfezione divina:

quia ergo vim regitivam et potentiam regendi habet principaliter et perfecte solus Deus, oportet quod quicumque principatur sive regnat sit divinum organum sive sit minister Dei⁶⁵.

Dopo aver elencato nel secondo libro le virtù necessarie ai re e ai principi, Egidio ragiona nel terzo libro sulla giustizia e sul rapporto tra il principe e la legge, indicando nel principe il *medium* tra la legge naturale e la legge positiva⁶⁶.

La fortuna del *De regimine* è attestata non solo dalla conservazione di una cospicua tradizione manoscritta che ne documenta la diffusione nelle corti europee di fine medioevo, ma anche dalla predicazione che se ne fece promotrice e mezzo di divulgazione. Così leggiamo nel famoso sermone di Jean Gerson, *Vivat rex*, pronunciato nel 1405 alla presenza del re di Francia Carlo VI e della sua corte, e nel quale spicca l'auspicio che ogni sovrano possa avere per sé e per i propri figli l'opera di Egidio Romano: «Il me samble – dice Gerson – qu'il n'est seigneur qui ne deust avoir pour soy et sez enfans le livre du Regime des princez»⁶⁷.

Non stupirà quindi trovare echi del *De regimine* nella contemporanea predicazione a corte.

Negli stessi anni della predica di Gerson di fronte alla corte di Carlo VI di Francia, che corrispondono negli stati sabaudi all'intervallo tra le due redazioni legislative sabaude del 1403 e del 1430, anche la corte di Amedeo VIII e dei suoi congiunti è frequentata da predicatori che istruiscono i principi facendo della corte «un lieu de vie religieuse», «un diocèse» come scrisse Xavier de la Selle proprio a proposito della corte di Carlo VI⁶⁸. Di queste forme di pedagogia teologico-politica rimangono diverse attestazioni in area sabauda. Oltre alla memoria della già ricordata predicazione del grande *magister* domenicano Vicent Ferrer, anche una predicazione più sommersa che ha tuttavia il pregio di esserci giunta nella sua forma testuale. Mi riferisco al quaresimale recitato in occasione della Pasqua del 1419 dal frate francescano Marco di Sommariva del Bosco alla principessa Bona di Acaia, sorella di Amedeo VIII e vedova del principe di Acaia Ludovico⁶⁹. Il francescano, *magister* e lettore

⁶⁵ Aegidius Romanus, *De regimine principum*, pars I, lb. I, cap. 12.

⁶⁶ *Ibidem*, pars II, lb. III, cap. 29; Lambertini, *Political Thought*, p. 264.

⁶⁷ Perret, *Les traductions françaises du «De regimine principum» de Gilles de Rome*, p. 1 e nota 3. Nel secondo Quattrocento, i duchi di Savoia possedevano un esemplare dell'opera di Egidio Romano in traduzione francese (di Henry de Gauchi), copiata tra il 1467 e il 1468, e donata loro da Ludovico di Lussemburgo: *ibidem*, pp. 163-164.

⁶⁸ de la Selle, *La cour de Charles VI, lieu de vie religieuse*, pp. 65-75. Si veda anche de la Selle, *Le service des âmes à la cour*.

⁶⁹ Gaffuri, «*Monasticum regnum*», pp. 9-17. Il codice, autografo, fu completato da Marco l'8 marzo 1419, come precisa l'*explicit* del quaresimale: Marco di Sommariva del Bosco OFM, *Bonum Quaternarium*, f. 135r.

nella neonata Università di Torino, impartisce alla vedova una istruzione religiosa che non trascura i parametri del *regimen christianum*, proprio mentre andava consumandosi in Piemonte la transizione istituzionale dal principato degli Acaia al ducato di Savoia a seguito della morte senza eredi legittimi del principe Ludovico di Acaia alla fine del 1418.

Il modello del principe cristiano che il predicatore spiega alla principessa di Savoia-Acaia è soprattutto quello del legislatore, rispettoso delle leggi di Dio. La rilevanza, in questa predicazione, dei temi della legge e della giustizia come parti integranti del ruolo del principe va oltre i parametri religiosi e filosofico-morali, come emerge dalla *tabula* finale del quaresimale attraverso i lemmi «lex», «iudex», «iustitia» e «iudicium»: «Lex quid est»; «Leges pravas debet princeps corrigere»; «Leges iustas debet princeps dare suis subditis»; «Leges ad comodum rei publice ordinate sunt». Ai temi più generali si accompagnano argomenti e questioni più precise inerenti le procedure:

«Iudex ante quam proferat sententiam diffinitivam tria debet facere»; «Iudex quid est»; «Iudex corruptus pecunia interficiens an magis peccet quam pars corrumpens»; «Iudices quales debeant esse»; «Iudices iniquos debet princeps corrigere»; «Iudicium ut sit rite ordinatum quattuor requirit»; «Iudicium extremum debere esse non est probabile sed solum persuasibile»; «Iudicium rectum quattuor modis pervertitur»; «Iudicium rectum quattuor debet habere»; «Iusticia facit homines possessores virtutum»; «Iusticia nascuntur sex nobiles virtutes».

Le spiegazioni attraverso le quali prendono forma i *consilia* del francescano alla principessa Bona di Savoia-Acaia riecheggiano in molte loro parti i fondamenti teologico-politici delle istruzioni ai principi del trattato di Egidio Romano. Oltre a ricordarci il ruolo di garanti dell'onore dinastico assegnato alle principesse sabaude benché estromesse dalla successione, i *consilia* di Marco esaltano dunque la responsabilità dei «principi e baroni» ad essere istruiti nella scienza della verità, in modo da poter correggere chi sbaglia e istruire chi non sa e, soprattutto, in modo da comprendere le leggi divine e di istituirne di conformi:

quilibet princeps debet suo gregi modum dare et vivendi regulam. Nam, ut frequenter tibi dixi, quilibet princeps sive dominus debet in suo dominio sive re publica leges condere secundum quas suum debet populum gubernare⁷⁰.

Concludendo questo breve percorso sulla predicazione giuridica nella corte ducale sabauda del Quattrocento, possiamo dire che anche in quella corte la predicazione si conferma come una *fabrique de la norme*⁷¹: cioè, uno degli spazi culturali del confronto non solo tra teologia, esegesi e legge, ma anche tra *lex aeter-*

⁷⁰ Marco di Sommariva del Bosco OFM, *Bonum Quaternarium*, f. 58v (*feria quarta* per la seconda domenica di Quaresima). L'apparato di fonti di questo brano è tradizionale: oltre alle Sacre Scritture e ad Agostino, anche il *Libro dei 12 abusi* dello Ps. Cipriano (il 12° abuso è proprio il popolo senza legge), e il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (ad esempio, il VI libro del IV capitolo, relativo all'obbligo del re di non allontanarsi mai dalla legge di Dio, di essere informato nelle lettere, e di servirsi dei consigli degli uomini di cultura: «Quod debet legem Dei habere prae mente et oculis semper, et peritus esse in litteris, et litteratorum agi consiliis»).

⁷¹ Cfr. *supra*, nota 40.

na e diritto positivo. Di lì a poco, l'obiettivo pastorale di questa predicazione prese forma nella grande legislazione ducale del 1430. Subito dopo, alla predicazione di corte fece eco la predicazione quasi quotidiana dei frati nelle piazze delle città e dei piccoli centri urbani del Piemonte: anch'essa una predicazione giuridica indirizzata ai detentori del potere affinché adeguassero le leggi e gli statuti urbani alle norme eterne del diritto divino ormai garantite dalla legge del principe⁷².

3. Verbum e ius: *il volume*

I temi, gli interrogativi e i percorsi di ricerca appena esposti sono evidentemente il pane quotidiano di chi studia la predicazione medievale. Ne è una dimostrazione l'attenzione che i colloqui e i *symposia* della *International Medieval Sermon Studies Society* che mi onoro di presiedere hanno rivolto a questi temi fin dai loro esordi⁷³. Se c'è quindi una novità nella raccolta di studi qui pubblicata, è nell'averne fatto l'oggetto specifico di una indagine collettiva che si è confrontata con una lunga diacronia: dall'omelia alto medievale alla predicazione dei frati mendicanti degli ultimi secoli del medioevo.

Proprio la scelta ampiamente diacronica ha suggerito la ripartizione dei saggi secondo criteri al tempo stesso cronologici e tematici.

La prima parte del volume (*La predicazione e la legge fra tarda antichità e riforme: Cristianesimo, Ebraismo, Islam / Preaching and Law between late Antiquity and Reforms [Christianity, Judaism, Islam]*) si interroga su un alto medioevo aperto, nel quale il rapporto tra la predicazione e la norma, tra *verbum* e *ius*, riflette sia i processi di cristianizzazione della morale individuale e collettiva sia alcune contemporanee teologie politiche. I temi spaziano perciò dall'inquadramento semantico ed epistemologico del lemma "legge" nella relazione tra legge divina e legge umana (Marco Rizzi, *Salvezza e legge: Romani 2,14 da Origene ad Agostino*); allo snodo teologico-politico del confronto tra una cristianità a guida imperiale o papale, trattato da Rosa Maria Parrinello per l'impero bizantino (*Predicazione e teologia politica: sulle omelie di Leone VI il Saggio [866-912]*) e Nicolangelo D'Acunto per l'Occidente gregoriano (*Argomenti di natura giuridica e strumenti della comunicazione pubblica durante la lotta per le investiture*); all'anomia monastica che non riconosce altra legge dal Vangelo (Roberto Alciati, *La regola della vita monastica nei sermoni di Cesario d'Arles*); alla messa in opera carolingia di un ordinamento regio e imperiale in senso cristiano (Raffaele Savigni, *Praedicatio, admonitio, correctio vescovile in età carolingia: norme e modelli di comportamento*); allo slittamento semantico della *correctio* da un ambito esegetico e teologico ad un ambito giudiziario, che prelude al nuovo inquadramento dei laici e della loro disciplina nelle norme canoniche della eccle-

⁷² Cfr. *supra*, nota 44.

⁷³ Cfr. *supra*, nota 15.

sia tardomedievale (Michel Lauwers, *Prêcher, corriger, juger: à propos des usages de la "correction", entre habitus monastique et droit ecclésiastique [IX^e-XIII^e siècle]*). Gli ultimi due saggi della prima parte riguardano la predicazione ebraica e islamica (Marc Saperstein, *Jewish Law in Medieval Jewish Preaching*; e Linda Gale Jones, *Law, Tradition, and Innovation in Islamic Preaching in the Medieval Muslim West during the Almohad Period*), e descrivono non un "altrove" ma uno spazio di influenze reciproche tra pratiche pastorali cristiane, ebraiche e musulmane, attestato proprio dal ruolo della predica nella trasmissione dei precetti religiosi, morali e di comportamento.

Le due parti successive (*Predicatori e giuristi, Predicatori giuristi / Preachers and Jurists, Preachers as jurists; Norme e procedure giudiziarie tra divulgazione e rappresentazione / Rules and legal proceedings between dissemination and performance*) entrano nel merito del massiccio ingresso del diritto nei *curricula* dei predicatori e nella predicazione, come conseguenza delle novità introdotte nella pastorale e nell'amministrazione della penitenza dal XII secolo in poi.

Gli otto saggi della seconda parte interrogano quindi l'orizzonte culturale della nuova predicazione, orientata verso una esegesi improntata sempre di più sul lessico giuridico che non teologico, e coinvolta in una pastorale preoccupata di contrastare giuridicamente ogni forma di deviazione morale e religiosa (Carolina Gual Silva, *Juridical formulas in papal decretals of the twelfth and thirteenth centuries*; Andrea Errera, *La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis*; Catherine Royer-Hemet, *The Justification of Johannes Parvus: when preaching makes itself the advocate of tyrannicide*; Stefan Visnjevac, *Law as the Sermon: The «Sermones quadragesimales de Legibus» of Leonardo Mattei da Udine [c. 1399-1469]*; Filippo Sedda, *Un giurista sul pulpito e sotto il pulpito: note su un quaderno di lavoro di Giovanni da Capestrano*; Lorenza Tromboni, *Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola e la predicazione sulle leggi urbane*; Marzia Lucchesi, «*Satis vulgaria sunt apud praedicatores*». *Motivi di riflessione e circolazione di idee in tema di gioco tra giuristi canonisti e frati predicatori [secolo XV]*; Maria Grazia Nico Ottaviani, *La legislazione suntuaria. Comune, giuristi, predicatori*).

I sei saggi della terza e ultima parte mostrano infine la diffusione del fenomeno nell'intera filiera della predicazione medievale: attraverso non solo i molti strumenti e ausili testuali ad uso dei predicatori, ma anche le forme non verbali della comunicazione come le immagini e le sacre rappresentazioni (Marie-Anne Polo de Beaulieu, Jacques Berlioz, *La transmission d'un savoir juridique par les recueils d'exempla [XIII^e-XIV^e siècles]*; Silvana Vecchio, *Exempla de legibus. Le similitudini giuridiche di Giovanni da San Gimignano*; Nirit Ben-Aryeh Debby, *Preaching, Law and Image in Quattrocento Florence*; Sonia Caballero Escamilla, *La iconografía medieval y la justicia divina*; Beatrice Pasciuta, *Rappresentare il giudizio: il Processus Satane [XIV secolo] fra teologia e diritto*; Pietro Delcorno, *Tribunale umano e tribunale celeste. Procedure della giustizia nelle sacre rappresentazioni fiorentine*).

Opere citate

- Aegidius Romanus, *De regimine principum*, Roma: apud Bartholomaeum Zannettum, 1607 (repr. Aalen, 1967).
- G. Alberigo, *Fede, istituzione e "Lex fundamentalis" nella tradizione cristiana*, in *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972, pp. 15-37.
- G. Andenna, *Le incidenze ecclesiologiche del Concilio sulle Settimane Internazionali della Mendola (1959-2004)*, in *Il Concilio Vaticano II crocevia dell'umanesimo contemporaneo*, a cura di A. Bianchi, Milano 2015, pp. 71-86.
- P. Barzillay Roberts, "Stephanus de Lingua-Tonante". *Studies in the sermons of Stephen Langton*, Toronto 1968 (Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and Texts, 16).
- L.-J. Bataillon, *Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les "distinctions" bibliques alphabétiques*, in *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Études et documents*, Aldershot 1993, VI.
- N. Bériou, *Aux sources d'une nouvelle pastorale. Les expériences de prédication du XII^e siècle*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*, Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio, Milano 2004, pp. 325-361.
- A. Boureau, *Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 57 (2002), 6, pp. 1463-1488.
- J.-P. Boyer, *Prédication et état napolitain dans la première moitié du XIV^e siècle*, in *L'État Angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*, Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École Française de Rome, l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli Studi di Napoli Federico II, Roma, 1998, pp. 127-157.
- N. Bulst, *La législation somptuaire d'Amédée VIII*, in *Amédée VIII – Félix V premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, Colloque international, sous la direction de B. Andenmatten et A. Paravicini Bagliani, avec la collaboration de N. Pollini, Lausanne 1992, pp. 191-200.
- O. Capitani, *Verso un diritto del quotidiano*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del 23^o Convegno internazionale di Studi Francescani, Spoleto 1996, pp. 3-29.
- O. Capitani, *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del 400, tra papi, crisi conciliare, osservanza e Bernardino da Siena e Giovanni da Capistrano*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del 400*, Atti del Convegno Internazionale di studi, Padova 1997, pp. 13-32.
- C. Casagrande, *La moltiplicazione dei peccati. I cataloghi dei peccati nella letteratura pastorale dei secoli XIII-XV*, in *Morire di peste: testimonianze antiche e interpretazioni moderne della "peste nera" del 1348*, a cura di O. Capitani, Bologna 1995, pp. 169-196.
- C. Casagrande, S. Vecchio, *Peché*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, sous la direction de J. Le Goff, J.-Cl. Schmitt, Paris 1999, pp. 877-891.
- C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.
- J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, Bologna 2010.
- F. Cocchini, *Temi morali e modelli nell'omiletica patristica: aspetti etici nella predicazione di Gregorio Magno*, in *Predicazione e società: riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and social Behaviour*, Atti / Proceedings of the 12th Medieval Sermon Studies Symposium, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova 2002, pp. 53-70.
- R. Comba, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli statuti di Amedeo VIII di Savoia*, in «Rivista storica italiana», 103 (1991), pp. 33-56.
- R. Comba, *Les «Decreta Sabaudiae» d'Amédée VIII: un projet de société?*, in *Amédée VIII – Félix V premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, Colloque international, sous la direction de B. Andenmatten et A. Paravicini Bagliani, avec la collaboration de N. Pollini, Lausanne 1992, pp. 179-190.
- X. de la Selle, *Le service des âmes à la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle*, Paris 1995 (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 43).
- X. de la Selle, *La cour de Charles VI, lieu de vie religieuse*, in *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, sous la direction de F. Autrand, C. Gauvard, J.-M. Moeglin, Paris 1999, pp. 65-75.
- Decreta Sabaudiae ducalia*, Turin: Jean Fabre, 1477 (Facs. Verlag Detlev Auvermann, Glashütten / Taunus 1973).

- F. Del Punta, S. Donati, C. Luna, *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 319-341.
- R. Eckert, *Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XII^e s. - début du XIII^e s.)*, in *L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*, in «Revue de l'histoire des religions», 228 (2011), 4, pp. 483-508.
- Étienne Langton, *prédicateur, bibliste, théologien. Etudes réunies*, eds. L.-J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan, R. Quinto, Turnhout 2010.
- P. Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonesa*, Padova 2006.
- G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna 1964.
- A. Fiori, *Rufino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 89, Roma 2017 < <http://www.treccani.it/>>.
- G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano 2005.
- L. Gaffuri, «*In partibus illis ultra montanis*». *La missione subalpina di Vicent Ferrer (1402-1408)*, in *Mirificus praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de saint Vincent Ferrer en pays romand*, Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, sous la direction de P.-B. Hodel OP et F. Morenzoni, Roma 2006 (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum Romae. Dissertationes Historicae, fasc. XXXII), pp. 105-120.
- L. Gaffuri, P. Cozzo, *Linguaggi religiosi e rimodulazioni di sovranità in uno spazio urbano: Torino fra XV e XVII secolo*, in *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir dans les espaces urbains (XIII^e-XVII^e siècle)*, sous la direction de P. Boucheron et J.-Ph. Genet, Paris, 2014, pp. 253-283.
- L. Gaffuri, «*Monasticum regnum*»: *la religio politica medievale fra testo e contesto*, in «*Monasticum regnum*». *Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Berlin 2015, pp. 9-17 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, 58).
- L. Gaffuri, *Predicatori tra città e corte nel Piemonte sabaudò del Quattrocento*, in *Prêcher dans les espaces lotharingiens. XIII^e-XIX^e siècles*, Colloque organisé par LLSETI et le CRULH, avec le concours de l'Université Savoie Mont Blanc et l'Université de Lorraine dans le cadre de l'ANR LODOCAT (in corso di stampa).
- Cl. Gauvard, A. Boureau, R. Jacob, Ch. de Miramon, *Les normes*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, sous la direction de J.-Cl. Schmitt et O.G. Oexle, Paris 2002 (Histoire ancienne et médiévale, 66), pp. 461-482.
- P.F. Gehl, *Preachers, Teachers, and Translators: The social meaning of language study in Trecento Tuscany*, in «*Viator*», 25 (1994), pp. 289-323.
- L.C. Gentile, «*Il principe di Dio tra noi*»: *liturgia civica e cristomimesi del sovrano nello iocundum ingressum tra Savoia e Piemonte (metà del XIV secolo – inizio del XVI secolo)*, in *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, sous la direction de L. Gaffuri et P. Ventrone, Paris 2014, pp. 167-184.
- U. Gherner, *La concezione della giustizia nel progetto politico di Amedeo VIII*, in *Amédée VIII – Félix V premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, Colloque international, sous la direction de B. Andenmatten et A. Paravicini Bagliani, avec la collaboration de N. Pollini, Lausanne 1992, pp. 201-213.
- L. Giordano, *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno*, Bari 1997 (Quaderni di «*Vetera Christianorum*», 25), pp. 17-39.
- P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari 2009.
- Henrici de Gandavo *Opera Omnia*, V, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, Leuven - Leiden 1979.
- P. Howard, *La legge di natura nei sermoni e scritti di Antonino da Firenze*, in *Legge e Natura. I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, Atti del Convegno, a cura di C. Sulas, R. Saccenti, Roma 2016, pp. 52-68.
- Hugonis de Sancto Charo *Postilla*, Venezia: Stamperia Niccolò Pezzana, 1703.
- Th.M. Izbicki, *Pyres of Vanities: Mendicant Preaching on the Vanity of Women and Its Lay Audience*, in «*De ore Domini*». *Preacher and Word in the Middle Ages*, eds. T.L. Amos, E.A. Green, B.M. Kienzle, Kalamazoo (Mich.) 1989, pp. 211-234.
- S. Kuttner, *Reflections on Gospel and Law in the History of the Church*, in «*Liber amicorum*» *Monseigneur Onclin. Actuele thema's van kerkelijk en burgerlijk recht – Thèmes actuels de droit canonique et civil*, Leuven 1976, pp. 199-209 (rist. in S. Kuttner, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Aldershot 1990, IX).
- S. Kuttner, *The Revival of Jurisprudence, in Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*,

- eds. R. Benson, G. Constable, Cambridge (MA) 1982, pp. 299-323 (rist. in S. Kuttner, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Aldershot 1990, III).
- La loi du Prince. La norma del Principe, sous la direction de F. Morenzoni, avec la collaboration de M. Caesar, II, *Compendium Statutorum generalis reformationis Sabaudie*, Édition critique par Ch. Ammann-Doubliez, Torino 2018 (Biblioteca Storica Subalpina, 228-II).
- R. Lambertini, *Political Thought*, in *A companion to Giles of Rome*, eds. Ch.F. Briggs, P.S. Eardley, Leiden - Boston 2016, pp. 255-274.
- E. Marmursztejn, *Introduction*, in *La fabrique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, sous la direction de V. Beaulande-Barraud, J. Claustre, E. Marmursztejn, Rennes 2012, pp. 7-14.
- E. Marmursztejn, *Une fabrique de la norme au XIII^e siècle: l'Université de Paris*, in *La fabrique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, sous la direction de V. Beaulande-Barraud, J. Claustre, E. Marmursztejn, Rennes 2012, pp. 31-48.
- L.T. Martin, T.N. Hall, *The enumeration of laws motif in the middle english homily "An Bispel"*, in *Models of Holiness in Medieval Sermons*, Proceedings of the International Symposium, eds. B. Mayne Kienzle, E. Wilks Dolnikowski, R. Drage e A.T. Thayer, Louvain-La-Neuve 1996 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 5), pp. 47-65.
- L.T. Martin, *The Verona Homily Collection and its Irish Connections*, in *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University*, Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York, eds. J. Hamesse, B. Mayne Kienzle, D.L. Stoudt, A.T. Thayer, Louvain-La-Neuve 1998, pp. 25-33.
- L. Mayali, *Introduction. De la raison à la foi: l'entrée du droit en religion*, in *L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*, in «Revue de l'histoire des religions», 228 (2011), 4, pp. 475-482.
- P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII^e-XVI^e siècles)*, Louvain-Lille 1962 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 13).
- W.P. Müller, *Introduction: Medieval Church Law as a Field of Historical Inquiry*, in *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, eds. W.P. Müller, M.E. Sommar, Washington D.C. 2006, pp. 1-14.
- M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005.
- R. Newhauser, *From Treatise to Sermon: Johannes Herolt on the «novem peccata aliena»*, in *"De ore Domini". Preacher and Word in the Middle Ages*, eds. T.L. Amos, E.A. Green, B.M. Kienzle, Kalamazoo (Mich.) 1989, pp. 185-209.
- B. Pasciuta, *Il diavolo in Paradiso. Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane (sec. XIV)*, Roma 2015.
- L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, Roma 1999 (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum. Dissertationes Historicae, 26).
- K. Pennington, *The prince and the law 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1993.
- N.-L. Perret, *Les traductions françaises du «De regimine principum» de Gilles de Rome. Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Leiden 2011 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 39).
- Petri Cantoris *Verbum abbreviatum (Patrologia Latina, 205)*.
- G. Picasso, *"Sacri canones et monastica regula". Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 27).
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- D. Pryds, *Monarchs, Lawyers, and Saints: Juridical preaching on holiness*, in *Models of Holiness in medieval Sermons*, Proceedings of the International Symposium, eds. B.M. Kienzle, E.W. Dolnikowski, R. Drage Hale, D. Pryds, A. Thayer, Louvain-La-Neuve 1996, pp. 141-156.
- D. Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli "specula principum" fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, I, a cura di V.I. Comparato, Firenze 1987, pp. 103-122.
- D. Quaglioni, *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 I^o Convegno storico internazionale, Spoleto 2014, pp. 333-350.

- R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002.
- T. Shephard, *Princely Piety and Political Philosophy in Italy, CA. 1430-1530*, in «Viator», 46 (2015), 2, pp. 375-393.
- L. Smith, *The Ten Commandments. Interpreting the Bible in the Medieval World*, Leiden-Boston 2014.
- B. Tierney, *Natural law and natural rights*, in *Christianity and Law: An Introduction*, eds. J. Witte Jr., F.S. Alexander, Cambridge 2008, pp. 89-103.
- A. Vauchez, *Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace*, in *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990, pp. 119-161 (VII).
- S. Vecchio, *Il decalogo nella predicazione del XIII secolo*, in «Cristianesimo nella storia», 10 (1989), pp. 41-56.
- S. Vecchio, *Le prediche e l'istruzione religiosa*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del 22° Convegno internazionale di Studi Francescani, Spoleto 1995, pp. 301-335.
- J.C. Wei, *Gratian the Theologian*, Washington, D.C. 2016 (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 13).
- J. Witte, Jr., *Introduction*, in *Christianity and Law: An Introduction*, eds. J. Witte, Jr., F.S. Alexander, Cambridge 2008, pp. 1-32.

Laura Gaffuri
Università degli Studi di Torino
laura.gaffuri@unito.it

Parte I
La predicazione e la legge fra tarda antichità e riforme:
Cristianesimo, Ebraismo, Islam /
Preaching and Law between late Antiquity and Reforms
(Christianity, Judaism, Islam)

Salvezza e legge: *Romani 2,14* da Origene ad Agostino

di Marco Rizzi

Il contributo esamina l'esegesi patristica di *Romani 2,14* da Origene ad Agostino mettendo a fuoco soprattutto la relazione tra legge Mosaica, legge Naturale e Vangelo affermata da questi ed altri esegeti. Dopo aver collocato la pericope paolina nel suo contesto storico, il contributo illustra il punto di vista di Origene secondo il quale la legge stabilita dal Vangelo ha superato la legge Mosaica e attiene solo alla sfera religiosa. Questo implica che ci sia lo spazio per una legge civile autonoma plasmata sulla legge Naturale, comune a tutti gli esseri umani in quanto creata da Dio. Ambrogio sembra più cauto: diversamente da Origene egli afferma che il peccato di Adamo ha alterato la percezione della legge naturale rendendo necessaria la legge scritta di Mosé. Il Vangelo ha poi superato la legge Mosaica senza tuttavia una coincidenza immediata fra legge civile e religiosa. La posizione di Agostino si allontana profondamente da quella dei suoi predecessori; secondo lui, la manifestazione finale della legge divina sancita nel Vangelo non ha solo surclassato ogni forma precedente di legge Naturale o Mosaica, ma deve anche influenzare la legge civile per renderla corrispondente all'originale legge naturale iscritta da Dio nell'ordine della creazione.

The paper examines the patristic exegesis of *Romans 2:14* from Origen to Augustine by focusing above all on the relationship between Mosaic Law, natural law and Gospel as established by these and other exegetes. After placing the Pauline pericope in its own historical context, the paper illustrates Origen's view on the matter, according to which the law established by the Gospel surpassed the Mosaic one and pertains only to religious matters. In this way, there is space for an autonomous civil law, fashioned after natural law, present in all human beings as created by God. Ambrose seems more cautious: differently from Origen, he states that Adam's sin altered the perception of natural law and, for this reason, Moses' written law became necessary. The Gospel then surpassed the latter, but without an immediate overlapping between civil and religious law. Augustine differs deeply from his predecessors; in his view, the final manifestation of the divine law enshrined in the Gospel not only overcame any previous form of natural or Mosaic law, but also has to influence civil law in order to make it correspond to the original natural law inscribed into the order of creation by God.

Tardo Antico; Medioevo; Occidente cristiano; Legge naturale; Legge mosaica; predicazione; sermone; *ius*; diritto; legge e religione; san Paolo Apostolo; Lettera ai Romani 2,14.

Late Antiquity; Middle Ages; Christian West; Natural law; Mosaic Law; preaching; sermon; *ius*; Law and Religion; saint Paul; *Romans 2:14*.

La lettera ai Romani non è semplicemente il testo dell'Occidente cristiano, ma è, in qualche misura, l'Occidente. Autorità e libertà, autonomia e destino,

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, ISBN (online) 978-88-6453-809-9, ISBN (print) 978-88-6453-808-2, CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

individuo e comunità, universale e particolare, sono tensioni generali che l'attraversano e la strutturano, ancor prima di quelle antinomie teologiche – legge e grazia, predestinazione e salvezza, opere e fede – destinate a diventarne le più consolidate chiavi ermeneutiche. Così, se nella chiesa antica, per rilievo intrinseco e attenzione degli esegeti, le stava accanto almeno la prima lettera ai Corinzi, a partire da Agostino la lettera ai Romani è diventata il testo chiave di ogni successiva svolta teologica ed ecclesiologica, da Tommaso d'Aquino a Erasmo, da Lutero a Wesley a Karl Barth¹, sino all'ebraismo paolino di Jacob Taubes, la cui *Teologia politica di san Paolo*, null'altro se non un'ennesima serrata esegesi di *Romani*, sul finire del secondo Millennio² ha segnato, nel nome di una rinnovata e necessaria antinomia tra ebraismo e cristianesimo, la conclusione stessa della parabola della modernità, apertasi con la *Vorrede* premissa da Lutero all'epistola paolina nella traduzione tedesca del Nuovo Testamento:

Questa lettera è la parte più importante del Nuovo Testamento e il vangelo più puro; è perciò del tutto degno e importante che ciascun cristiano la conosca a memoria parola per parola; non solo: la deve meditare ogni giorno come fosse il pane quotidiano dell'anima. (...) In questa lettera troviamo infatti in modo eccellente cosa deve sapere un cristiano, cioè cosa siano la legge, il vangelo, il peccato, la punizione, la grazia, la fede³.

1. *Da Paolo ad Origene*

Non è un caso che la legge sia la prima a comparire nell'elenco dei contenuti della lettera redatto da Lutero. Composta probabilmente a Corinto nel 55 o nel 56, in un momento decisivo della vicenda di Paolo⁴, la lettera è indirizzata a una comunità – o più precisamente a un insieme di comunità domestiche non particolarmente vincolate tra loro – che Paolo non aveva mai visitato, né tanto meno fondato, a differenza dei destinatari del suo restante epistolario. Tuttavia, sia per la collocazione nella capitale dell'impero, sia per la vivacità della loro fede, i cristiani di Roma dovevano rappresentare un punto di riferimento e un interlocutore ineludibile pure per Paolo, tanto più in un momento in cui la sua predicazione era sottoposta a serrate critiche da parte di quanti, a differenza di lui, concepivano con difficoltà la collocazione della fede in Gesù al di fuori delle consolidate categorie e pratiche dell'ebraismo. In questo quadro, i gruppi cristiani di Roma sia di origine ebraica, sia greca (ovvero non ebraica) erano attraversati da tensioni provocate da quanti accusavano Paolo di slegare la fede in Cristo da qualsiasi rapporto con le pratiche di vita,

¹ Sulla recezione della lettera paolina si veda la recente raccolta *Der Römerbrief als Vermächtnis*; in particolare sul XX secolo, si veda almeno Grenholm, *Romans interpreted*.

² Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*.

³ La *Vorrede* si legge in D. Martin Luthers *Werke*, Abteilung 3, vol. VII 2, p. 3.

⁴ Murphy-O'Connor, *Paul. A critical life*, p. 332; a mio avviso il miglior commentario alla lettera resta quello di Jewett, *Romans. A commentary*.

favorendo in questo modo il lassismo e la condotta di coloro che, provenienti dal paganesimo, non si ritenevano in alcun modo vincolati alle prescrizioni alimentari e comportamentali della tradizione ebraica⁵.

In questo senso, la legge sconta una sostanziale ambiguità, legata allo spettro semantico che le viene associato nel greco coevo: *nomos* è “legge” nel senso di “tradizione” codificata dalla storicità peculiare di ciascun popolo, ma anche “legge” nel senso della normazione scritta di tali costumi. Così, il *nomos* cui fa riferimento Paolo è la legge della tradizione ebraica, il decalogo (consegnato a Mosè sul Sinai), ma anche tutto il Pentateuco con l’insieme dei valori e dei comportamenti, rituali e non, li prescritti, dalla circoncisione al digiuno⁶. Nel clima escatologico dell’incombente giudizio di Dio, che avrebbe dovuto instaurare a breve la signoria cosmica di Cristo, Paolo intende ricomprendere a fondo il significato e il valore intrinseco dei precetti veterotestamentari, che si erano dimostrati incapaci di rendere l’uomo giusto dinanzi a Dio, anche a motivo della minuziosa casuistica elaborata dagli interpreti della legge, che sarebbe sfociata nel periodo immediatamente successivo nel rabinismo della *misnah* prima e del *Talmud* poi. Non solo; di fronte alla pretesa universalistica della fede in Gesù quale Signore del mondo, certificata dalla resurrezione, Paolo intende ripensare la posizione di quanti si collocano al di fuori della tradizione ebraica, risultando apparentemente privi, sino a quel momento, degli strumenti che avrebbero potuto porli al riparo dell’ira divina.

È in questo quadro che si situa la pericope oggetto qui di analisi (Rm 2,12-15):

Tutti quelli che hanno peccato senza la legge periranno anche senza la legge, quanti hanno invece peccato sotto la legge saranno giudicati con la legge. Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati. Quando i gentili, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano, ora li difendono.

Per Paolo, il giudizio di Dio si svolgerà secondo un criterio duplice: per gli ebrei vale l’osservanza della legge codificata nel Pentateuco, mentre quanti appartengono alle genti posseggono una forma di legge morale nei loro cuori, derivante dall’idea, sviluppata da Paolo nel primo capitolo della lettera, di una qualche conoscibilità di Dio a partire dalla osservazione della creazione, anche se la degenerazione etica dell’umanità ha offuscato questa potenzialità⁷. A questo proposito, il pensiero paolino riflette trasparentemente alcune idee di matrice stoica, ma ampiamente diffuse nella *koiné* culturale e filosofica ellenistica, ovvero il concetto di legge naturale o legge non scritta, un nucleo

⁵ *Ibidem*, pp. 59-74.

⁶ Recente messa a punto del concetto di *nomos* in Paolo e negli antecedenti greci e biblici, alla luce delle nuove prospettive di ricerca, in *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe “Paulus neu gelesen”*, pp. 9-25, 128-129.

⁷ Rm 1,18-23.

di contenuti etici universalmente validi e conoscibili quasi istintualmente, e la convinzione della naturale precomprensione del divino (*koine prolepsis*) da parte di ogni uomo, necessariamente rinsaldata dall'osservazione dell'ordine e della bellezza del cosmo⁸. A condizione di non ottundere la propria coscienza, dunque, per Paolo anche ai non ebrei sarebbe stato possibile corrispondere al comandamento divino, codificato nella legge ebraica; solo ed esclusivamente all'interno di questi confini assume senso, per Paolo, il riferimento ad una legge "naturale", sostitutiva di quella mosaica.

Diverso ovviamente risulta il quadro entro cui si muove la successiva esegesi cristiana della pericope paolina; se Paolo si collocava ancora entro l'ebraismo, sia pure dilatandone dall'interno i confini sino al punto di rottura – e se questa sia stata già da lui effettivamente consumata o se invece debba ascrivarsi solo agli sviluppi successivi è oggi tema dibattuto⁹ – i primi commentatori vivono in un mondo in cui la separazione tra ebraismo e cristianesimo era, in qualche misura, un dato di fatto irreversibile.

Inaugura la stagione della matura esegesi patristica della lettera ai Romani il più grande esegeta della chiesa indivisa, Origene; prima di lui, si possono solo cogliere allusioni indirette e brevi citazioni esplicite, volte a sostenere argomentazioni di vario genere e natura, non invece oggetto di specifica attenzione ermeneutica, in Giustino, Ireneo, Tertulliano e Clemente Alessandrino. L'originale greco dei quindici libri consacrati da Origene alla lettera non ci è pervenuto, se non per frammenti; tuttavia possediamo la traduzione latina che ne fece Rufino all'inizio del V secolo, la quale, pur se ridotta a dieci libri, dal confronto con i frammenti greci si dimostra sostanzialmente fedele ai contenuti e all'impostazione dell'originale¹⁰. Complessivamente, Origene si mostra il più risoluto interprete di Paolo in direzione della universalizzazione del messaggio cristiano¹¹. Pur essendo un profondo conoscitore dell'ebraismo coevo, intrattenendo altresì frequenti rapporti con *rabbi* suoi contemporanei, Origene ritiene definitivamente superato l'orizzonte nomistico a favore di un'assunzione del valore dell'Antico Testamento in termini esclusivamente spirituali: la verità storica degli avvenimenti e dei precetti lì contenuti non va messa in discussione, ma si è esaurita nel suo significato letterale; l'unico messaggio attualizzabile risiede nell'interpretazione spirituale, ovvero allegorica, del testo¹². In questo senso, un punto decisivo – che non sarà più raggiunto dall'esegesi successiva che soprattutto con Agostino tornerà a restringere la dialettica paolina al

⁸ Lo studio di riferimento resta Sandbach, *Ennoia and prolepsis*; si veda anche la recente introduzione a una raccolta di testi di Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, pp. 1-71, e specialmente pp. 110-113.

⁹ A partire dallo studio di Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*; sulla questione si veda la recente messa a punto di Yinger, *The new perspective on Paul*.

¹⁰ Fondamentale al proposito resta Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin*, alla base anche della successiva edizione del testo rufiniano curata dalla medesima studiosa.

¹¹ Al riguardo si veda Cocchini, *Il Paolo di Origene*, pp. 54-58.

¹² A questo proposito si veda sinteticamente Simonetti, *Origene esegeta*, pp. 18-20.

rapporto tra legge veterotestamentaria e legge di coscienza – risiede proprio nell'interpretazione della pericope in questione.

Origene, infatti, si trova a disagio di fronte alle parole immediatamente precedenti di Paolo¹³, che – come detto – individuano una dicotomia tra “cristiani” ancora legati alle pratiche nomistiche ebraiche e cristiani provenienti dalle genti. Nel terzo secolo inoltrato, Origene non concepisce più una simile condizione e, al termine di un complesso ragionamento esegetico che scompone il testo paolino avvalendosi di una serie di rimandi a parole di Gesù riportate nei vangeli, individua i soli cristiani in quanti ottengono «la vita eterna per la perseveranza nelle opere buone», mentre a giudei e greci sono riservate le affermazioni successive, relative alla retribuzione delle loro azioni buone o cattive. «Per quanto posso capire – conclude Origene – egli dice questo dei giudei e dei gentili entrambi non ancora credenti»¹⁴. In questo modo, la riflessione paolina, originariamente pensata per il superamento delle fratture interne alla comunità dei seguaci di Gesù, giunge ad abbracciare l'umanità intera, così ridisegnata tra cristiani, ebrei, gentili. Su di una tale tripartizione si innesta una analoga e parallela concezione della legge, distinta tra legge di Cristo, legge di Mosè e legge dei pagani, che Origene, come Paolo, identifica con la legge di natura, considerata possesso comune di tutti gli uomini e da essi razionalmente evincibile, ma intorno a cui spende parole significativamente nuove¹⁵.

Anzitutto, Origene si domanda se il riferimento paolino alla legge come criterio della giustizia di Dio possa estendersi, oltretutto alle tre leggi ora individuate, anche a quella pluralità di legislazioni umane «sotto cui ad ognuno dei mortali capita di vivere»¹⁶. Il quesito viene lasciato momentaneamente in sospeso, ma Origene si affretta a chiarire come non sia in riferimento al digiuno o alla circoncisione che Paolo abbia affermato che i gentili fanno per natura ciò che prescrive la legge, ma solo in relazione a precetti quali non commettere omicidio o adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, ovvero tutte quelle prescrizioni che in seguito verranno ricondotte alla cosiddetta “seconda tavola” dei comandamenti mosaici, in sostanza riassumibile nella regola aurea del non fare ad altri ciò che non si vorrebbe fatto a se stessi. Ed è a questo punto che Origene cortocircuita legge del vangelo e legge naturale (pagana), escludendo di fatto la più parte delle osservanze ebraiche: «In re-

¹³ Rm 2,7-11: «Dio renderà la vita eterna a coloro invero che per la perseveranza nelle opere buone cercano la gloria, l'onore e l'incorruttibilità; ci sarà invece ira e sdegno per quelli che sono ribelli e diffidano della verità mentre ubbidiscono all'iniquità. E tribolazione e angustia per l'anima di ogni uomo che opera il male, del giudeo per primo e del greco. Gloria invece e onore e pace per chiunque opera il bene, per il giudeo per primo e per il greco. Presso Dio infatti non vi è preferenza di persone».

¹⁴ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,7.

¹⁵ Sul tema della legge in Origene si veda la dissertazione di Roukema, *The diversity of laws in Origen's Commentary on Romans*; specificamente sulla legge naturale Banner, *Origen and the tradition of natural law concepts*.

¹⁶ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,8.

altà la legge naturale può concordare con la legge di Mosè secondo lo spirito, non secondo la lettera»¹⁷, ovvero proprio secondo quella particolare modalità interpretativa dell'Antico Testamento che i cristiani avevano messo a punto sulle orme di Paolo. È la legge secondo lo spirito che può essere adempiuta anche dai gentili per via naturale, in quanto sembra scritta da Dio nei loro cuori «non con l'inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente» (2 Cor 3,3). Così, quelle norme scritte nel cuore di ogni uomo appaiono ad Origene concordare piuttosto con le leggi del Vangelo, dove tutte quante le prescrizioni vengono ricondotte alla giustizia naturale¹⁸.

È questa la premessa per il più audace passo esegetico di Origene, che lo conduce a legittimare pienamente un ambito di giurisdizione autonomo e specifico per le concrete legislazioni umane, risolvendo il quesito più sopra ricordato. Commentando Rm 13,1-7¹⁹, il celebre passo sulla sottomissione necessaria alle *sublimiores potestates*, Origene ricorda come gli Apostoli, riuniti nel concilio di Gerusalemme ricordato dagli Atti (At 15,22-29), si fossero limitati a dettare ai cristiani precetti di esclusiva natura religiosa, quali astenersi dagli idoli, dal sangue e dalla fornicazione, senza indicare alcuna norma specifica né per l'omicidio, né per il furto, né per tutti gli altri crimini che vengono normalmente puniti dalle leggi della città. Ora, prosegue Origene, se i cristiani dovessero osservare solo i precetti indicati dagli apostoli, se ne potrebbe erroneamente concludere che fosse stata loro concessa ogni licenza riguardo a tutto il resto. Naturalmente non è questo il caso, ma lo Spirito santo ha stabilito un ordinamento tale per cui i crimini non previsti dalle disposizioni del concilio di Gerusalemme risultano già puniti dalle leggi secolari e sarebbe stato quindi superfluo che venisse proibito dalla legislazione divina quanto è già castigato a sufficienza dalla legislazione umana; tanto che Origene può concludere che il giudice terreno, colui che nelle parole di Paolo porta la spada, mette in esecuzione la maggior parte della legge stabilita da Dio, ovvero la *lex naturalis*²⁰. In un simile quadro, Origene non si perita di affermare che, sul piano meramente storico ed effettuale, le leggi di Atene o di Roma risultino decisamente superiori a quelle di Gerusalemme, laddove queste ultime non vengano prese in termini allegorici²¹. In questo modo, nella visione origeniana, un potenziale conflitto tra legislazione divina in senso stretto, che nell'economia del vangelo si limita alla normazione di aspetti religiosi, e legislazione umana può insorgere solo nel caso in cui quest'ultima vada contro la legge di natura o si rivolga esplicitamente contro il vangelo, nel qual caso vale il monito di Pietro riportato negli Atti (At 5,29), secondo cui occorre obbedire

¹⁷ *Ibidem*, II,9. Su questo aspetto si veda Rizzi, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene*, pp. 183-189.

¹⁸ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,9.

¹⁹ Ho trattato più diffusamente questo aspetto in Rizzi, *Cesare e Dio*, pp. 70-73.

²⁰ Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,28.

²¹ Origene, *Omelie sul Levitico*, VII,5. Sul valore che Origene assegna al *nomos* mosaico si veda Perrone, *Die "Verfassung der Juden"*.

a Dio, piuttosto che agli uomini, anche a costo della testimonianza suprema della vita²². Sarà poi compito del giudizio di Dio punire il legislatore o il sovrano che abbia travalicato i confini legittimi, perché rispettosi della *lex naturae*, del suo potere²³.

2. *In Occidente: Ambrogio e il suo doppio*

Entro queste coordinate si svolgerà anche il dibattito esegetico dell'occidente latino, dove, come detto, il testo origeniano venne veicolato dalla traduzione di Rufino e di cui Ambrogio mostra di avere diretta conoscenza²⁴. Tuttavia, il contesto storico ha conosciuto un cambiamento di grande momento, determinato dalla cristianizzazione del potere imperiale e dal conseguente venir meno della sua estraneità al campo religioso così come teorizzato da Origene. Ambrogio, il suo più diretto discepolo occidentale, si mostra ben consapevole dei rischi insiti in questa nuova situazione, ben al di là dei fraintendimenti del suo pensiero nella storiografia moderna, più condizionata dall'immagine posteriore del vescovo che sottomette gli imperatori che non attenta alle sfumature e alle articolazioni del suo pensiero²⁵. In una coppia di lettere a Studio²⁶, Ambrogio affronta il problema del rapporto tra misericordia e giustizia da una prospettiva dichiaratamente cristiana, affermando che il problema si è fatto più delicato da quando anche i vescovi hanno iniziato a prendere parte attiva nell'accusa dei processi pubblici, arrivando al punto di chiedere e ottenere la pena capitale²⁷. Ambrogio si domanda: «Che dicono costoro di diverso da quello che dicevano i giudei, che cioè i colpevoli di delitti dovevano essere puniti dalle legge pubbliche e che perciò era opportuno che fossero accusati dai sacerdoti nei pubblici giudizi quelli che a loro parere dovevano essere puniti secondo le leggi?»²⁸ Ambrogio sembra qui voler conservare lo scarto origeniano tra legge mosaica e legge evangelica, che dovrebbe far tenere distinti gli ambiti del giudizio religioso da quello secolare, pubblico, tanto da affermare che Cristo vuole che nessuno sia condannato, ma tutti assolti, e da consigliare apertamente Studio di optare per la misericordia, anziché per la pena capitale, quando si trova a dover giudicare²⁹. Tuttavia, esami-

²² Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, II,27.

²³ *Ibidem*, II,26.

²⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, I,1,16-21. Sulla dipendenza di Ambrogio dal commento di Origene si veda anche Wilbrand, *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief*; più in generale, Savon, *Ambroise lecteur d'Origène*, non però condivisibile nella conclusione laddove si vuole vedere Ambrogio più vicino alla concezione della grazia e del peccato agostiniano.

²⁵ Ho cercato di chiarire questo punto in Rizzi, *Some remarks on Ambrose's political theology*.

²⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, VII,50; IX,68.

²⁷ Il riferimento è con ogni probabilità alle richieste formulate agli imperatori in ordine alla repressione dell'eresia.

²⁸ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, IX,68,3.

²⁹ *Ibidem*, VII,50,3; IX,68,17.

nando il celebre caso dell'adultera del vangelo di Giovanni, Ambrogio, da fine giurista, osserva che Gesù non emette una sentenza di assoluzione in senso proprio; piuttosto, ella può essere rimandata perché nessuno si è dimostrato senza peccato così da poterla accusare; di che cosa dunque si sarebbero potuti lamentare quanti per primi avevano rinunciato a perseguire il crimine?³⁰

Da questa nuova prospettiva, in una serie di lettere indirizzate a Ireneo³¹ Ambrogio ripensa pure il problema della successione e del nesso tra legge naturale, legislazione mosaica, legge evangelica³² che per primo aveva analizzato Origene. A differenza di quest'ultimo, Ambrogio ritiene che la legge di natura, originariamente assorbita dalle intelligenze umane, sia stata falsata e alterata dal peccato di Adamo; per questo si rese necessaria la promulgazione di una legge, quella mosaica, che aveva la caratteristica di essere legislazione scritta; e qui Ambrogio ritiene che il *nomos* veterotestamentario non fosse ristretto ai soli ebrei, ma riguardasse anche le genti, come dimostrerebbe il caso dei proseliti. Infine, la comparsa della perfetta legge, quella evangelica, ha svuotato di senso i precetti mosaici, pensati per un popolo, quello ebraico, incostante e debole, e perciò bisognoso delle cure severe di un pedagogo, rappresentato appunto dalla legge, secondo l'immagine di Paolo³³. È interessante osservare come Ambrogio colga le tracce della presenza dell'originaria legge naturale nei bambini, che ai suoi occhi risultano privi di avarizia, ambizione, inganno, crudeltà, arroganza³⁴. Così, il momento dell'acquisizione della consapevolezza intellettuale, coincidente con l'uscita dall'infanzia, determina la fuoriuscita dall'innocenza originaria e, al tempo stesso, la possibilità di conoscere per via razionale quella stessa legge di natura che l'uomo dovrebbe osservare almeno per timore del giudizio divino³⁵. Nelle sue riflessioni, Ambrogio si guarda dal mettere in gioco la legislazione positiva romana, perché originariamente egli riconosce spazi di giurisdizione distinti tra autorità secolare e autorità religiosa, come mostra la sua esegesi dell'episodio dell'adultera. Anche quando ne chiederà l'intervento, Ambrogio ammetterà che la produzione legislativa e l'amministrazione della giustizia risultano di pertinenza della *potestas* politica, su cui il vescovo può agire per via di persuasione o con altri mezzi di pressione, ma non con un esercizio diretto della sua autorità³⁶.

All'incirca nel medesimo torno di anni, a Roma viene redatto un commento all'epistolario paolino e una serie di note su luoghi dell'Antico e del Nuovo Testamento ad opera di un anonimo che, erroneamente identificato con Ambrogio nel corso del medioevo, verrà denominato in epoca rinascimentale

³⁰ *Ibidem*, IX,68,19.

³¹ *Ibidem*, IX,63-65.

³² Al riguardo si veda Pizzorni, *Sulla questione della legge naturale in Lattanzio, Ambrogio e Agostino*.

³³ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, IX,63,6-9; 64,3; 65,4-5.

³⁴ *Ibidem*, IX,63,4. Sulla posizione di Ambrogio, si veda Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, pp. 219-227.

³⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, IX,63,5.

³⁶ Su questo punto si veda più ampiamente Rizzi, *Cesare e Dio*, pp. 80-84.

Ambrosiaster³⁷. Ancora una volta, la riflessione ritorna sulla successione storica delle differenti forme di legge; come Ambrogio, l'Ambrosiaster individua nella regola aurea e nella conoscenza istintiva del divino l'essenza della legge naturale; di essa, ai primordi dell'umanità non si dava necessità di fissazione scritta, proprio per la sua autoevidenza³⁸. Solo la consuetudine del peccato portò all'affievolirsi dell'efficacia della legge naturale e la legge mosaica, fissata in forma scritta, svolse la funzione di richiamare il ruolo di giudice finale svolto da Dio³⁹. Tuttavia, quest'ultimo aggiunse ad essa una serie di oneri ulteriori, a motivo di quella che l'Ambrosiaster definisce la *perfidia Iudeorum*, mentre egli osserva che la legge delle XII tavole conservate in Campidoglio rappresentava la codificazione della *lex naturae* disponibile a quei romani cui Paolo scriveva⁴⁰. Così, per l'Ambrosiaster, l'uomo perfetto nasce dalla combinazione di legge naturale e *lex fidei* portata da Cristo, che riabilita la legge mosaica da quegli oneri aggiuntivi imposti agli ebrei e la riconduce alla sua originaria dimensione naturale⁴¹. Sembrano qui riecheggiare echi origeniani; tuttavia per l'Ambrosiaster in ultima analisi non si danno spazi autonomi di giurisdizione: la natura stessa dell'uomo, in quanto ragione naturale, riconosce il proprio creatore non genericamente nel Dio unico, bensì nella figura specificamente cristiana del Padre e del Figlio; così, i gentili del v. 14 dell'epistola paolina non sono più quanti si trovano al di fuori del giudaismo, come intendeva Paolo, bensì vengono identificati *tout court* con i cristiani, proprio perché «sotto la guida della natura credono in Dio e in Cristo, cioè nel Padre e nel Figlio: perché questo è osservare la legge: riconoscere il Dio della legge», conclude l'Ambrosiaster⁴². La cristianizzazione della legge naturale risulta qui esplicitamente compiuta, ben oltre la semplice regola aurea o la *koiné prolepsis: iustitia legis fides est christiana*⁴³.

3. *Agostino e il destino dell'Occidente*

Gli accenti antigudaici presenti nell'Ambrosiaster risultano radicalizzati dalla critica antinomistica del manicheismo, con cui dovette confrontarsi a fondo Agostino, così come vediamo ad esempio nel *Contra Faustum*. Per il vescovo manicheo⁴⁴, Paolo individuerrebbe tre generi di legge: la prima è quel-

³⁷ La più recente monografia su questo autore è quella di Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*; per quello che qui interessa, si vedano soprattutto i due studi di Geerlings, *Römisches Recht und Gnadentheologie*; e *Das Verständnis von Gesetz im Galaterbrief des Ambrosiaster*.

³⁸ Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 4,1.

³⁹ *Ibidem*, 4,2.

⁴⁰ *Ibidem*, 75,2.

⁴¹ *Ibidem*, 75,5.

⁴² Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, 2,14.

⁴³ *Ibidem*, 2,26.

⁴⁴ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XIX,2. Su questo passo si veda Gathercole, *A Conversion of Augustine*, pp. 149-153. Sull'esegesi agostiniana di Rm 2,12-15 si vedano ancora Verschoren, «*Lex in cordibus scripta*» and conscientia (*Romans 2:15*) according to Augustine;

la degli ebrei, legge del peccato e della morte; la seconda è quella dei gentili, che Paolo indicherebbe con il nome di legge di natura appunto nel passo qui esaminato; e il terzo genere di legge è la verità. Nella ricostruzione di Fausto, la legge naturale, riconducibile ai precetti come quello di non uccidere o non rubare, si sarebbe manifestata in tempi remotissimi con gli insegnamenti di sapienti quali Enoc o Seth, che a loro volta li avevano ricevuti dagli angeli, perché moderassero la natura selvaggia dell'umanità⁴⁵. Questa catena sapienziale, destinata a culminare in Mani, sarebbe stata contaminata e corrotta dagli ebrei, con l'introduzione della circoncisione, dei digiuni e delle altre pratiche legali, «abominevoli e turpissimi precetti», che Fausto non esita a bollare come «lebbra e rogna», «macchie e scabbia», «verruche e turpitudini»⁴⁶. Il rovesciamento dell'originaria prospettiva paolina si spinge sino al punto di negare la qualifica di "legge" ai precetti mosaici; solo l'uso improprio di questo termine da parte ebraica e cristiana ha potuto generare la confusione tra le *hebraicae institutiones* e la vera legge, quella di natura, conservatasi invece tra gli altri popoli. Ne consegue l'espulsione dell'intera tradizione veterotestamentaria dall'orizzonte della legge e della verità, la prima, per i seguaci di Mani, destinata a guidare le azioni degli uomini nella vita terrena, la seconda, invece, necessaria agli eletti per la salvezza trascendente. Dal trattato agostiniano si può ricostruire la serrata polemica condotta dai manichei verso tutti quegli episodi dell'Antico Testamento in cui appaiono legittimate pratiche in contrasto con l'idea della legge di natura, quali la poligamia o le uccisioni in nome e per conto di Dio⁴⁷.

A distanza di quasi due secoli, Agostino si trova così a dover ribattere le medesime accuse che intorno alla metà del secondo secolo Marcione aveva mosso al Dio dell'Antico Testamento; senonché l'attenzione di Fausto a limitare il significato della legge alle più antiche tradizioni umane e ad espellere dall'orizzonte del termine "legge" qualsiasi implicazione di natura religiosa pare sorgere dall'esperienza delle persecuzioni che lo stesso Mani aveva dovuto subire, sino alla morte, nel mondo sasanide e i suoi seguaci anche in quello romano, e dal conseguente timore, ben fondato, che la legislazione dell'impero cristiano potesse prima o poi volgersi nuovamente contro di loro⁴⁸.

Il problema della legge acquisisce così per Agostino una duplice valenza. Da un lato, esso si colloca al centro delle sue riflessioni in tema di grazia e libero arbitrio, in cui la legge mosaica è assunta nell'originaria prospettiva paolina di codificazione delle osservanze, secondo quanto verrà poi compendiato nel dualismo soteriologico di opere e fede. Dall'altro, però, il problema

Oliveira Freitas, *Notas sobre la doble interpretación de Rm 2,14-16*.

⁴⁵ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XIX,3.

⁴⁶ *Ibidem*, XXII,2.

⁴⁷ *Ibidem*, XXII,47.

⁴⁸ L'unica monografia sul *Contra Faustum* apparsa recentemente è quella di Massie, *Peuple prophétique et nation témoin*; sulle posizioni di Fausto circa il *nomos* mosaico e la tripartizione della legge, si vedano le pp. 128-143; sulla visione agostiniana della legge mosaica in risposta alle tesi di Fausto, pp. 458-476.

della legge mantiene la sua concreta dimensione storica, sia per il contesto dell'impero ormai cristiano entro cui si muove Agostino, sia per la necessaria rivendicazione della continuità tra Antico e Nuovo Testamento, ormai un punto fermo della dottrina cattolica proprio da quando il marcionismo era stato liquidato nel corso del secondo e terzo secolo, sia pure distinguendo all'interno del *nomos* mosaico quanto dovesse essere interpretato con Paolo in senso spirituale e quanto invece conservasse un proprio valore effettivo.

A questo fine, Agostino ripensa, nella linea di Ambrogio e dell'Ambrosiaster, la successione storica e la reciproca relazione tra le forme della legge naturale e quelle della legge divina, entro cui ovviamente ricomprende senza esitazione anche la legislazione mosaica⁴⁹. Anche la condizione prelapsaria conosceva una propria legge, trasgredita la quale si instaura nel mondo la «legge del peccato e della morte» che, per Agostino sulle orme di Paolo, ci rende tutti colpevoli di fronte al giudizio di Dio⁵⁰. In questa situazione, la legge naturale si riassume nella regola aurea, che si arriva a conoscere quando si giunge all'uso della ragione⁵¹. A differenza di Ambrogio, però, Agostino non riconosce alcuna esenzione per i bambini dalla «legge del peccato», segnati indelebilmente come sono anch'essi dagli effetti della caduta dei protoplasti⁵². Ovviamente questo tema è particolarmente rilevante per la difesa agostiniana dell'uso del battesimo degli infanti, ma implicitamente può essere ricompreso pure nella difesa della lettura simbolico-spirituale dell'Antico Testamento, in quanto il pedobattesimo rappresenta il *pendant* della circoncisione ebraica quale segno dell'appartenenza dalla nascita al nuovo popolo di Dio, la chiesa.

È però nel rapporto tra legge di natura, legislazione mosaica, codificazione scritta che Agostino introduce elementi di rilevante novità. Egli ammette la presenza della legge di natura anche presso gli ebrei precedenti a Mosè⁵³, ma può affermare – proprio per la riduzione della legge naturale alla sola regola aurea – che la legge divina, di cui quella mosaica è diretta espressione, restaura, convalida o rafforza la *lex naturae*⁵⁴, che raggiunge così la sua pienezza e la sua massima cogenza; proprio potendo contare su di una simile legislazione più efficace di ogni altra, gli ebrei si sono resi molto più colpevoli degli altri popoli agli occhi di Dio. È evidente, allora, come l'ultima e definitiva manifestazione della legge divina, quella evangelica, rappresenti non solo il necessario superamento in senso spirituale del nomismo veterotestamentario, ma debba condizionare anche, a questo punto della storia, ogni concreta

⁴⁹ Si veda Pizzorni, *Sulla questione della legge naturale*, pp. 359-365.

⁵⁰ Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 157,3,15.

⁵¹ Sulla regola aurea in Agostino si veda Catapano, *La regola d'oro in Agostino*.

⁵² Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 157,3,8; *Enarr. Ps. CXVIII*,25,5. Sul problema del pedobattesimo in Agostino si può vedere l'ancora utile Nagel, *Kindertaufe und Taufaufschub*, pp. 119-161 su Agostino; più di recente, Carpin, *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*.

⁵³ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XIX,19.

⁵⁴ Augustinus Hipponensis, *Enarr. Ps. CXVIII*,25,4. Sull'esegesi sviluppata nell'*enarratio* sul salmo 118 si veda Gathercole, *A Conversion*, pp. 153-159.

legislazione umana, proprio perché essa possa compiutamente corrispondere a quella legge di natura iscritta da Dio nell'*ordo* della creazione e, ancor più, condurre l'uomo alla salvezza, emancipandolo dalla «legge del peccato e della morte» per cui la *lex naturalis* non risultava comunque sufficiente.

Il punto emerge dalla riflessione condotta da Agostino sulla poligamia dei patriarchi, in risposta alle obiezioni mosse da Fausto a questo riguardo. Il vescovo di Ippona introduce una distinzione che relativizza la portata della trasgressione a seconda che essa riguardi la natura, le usanze (*mores*) o i comandamenti divini (*praecepta*). Ebbene, dato che la poligamia di Giacobbe non era finalizzata alla lussuria, bensì alla procreazione, la *lex naturae* risultava pienamente salvaguardata; e dato che il costume non percepiva la poligamia come una trasgressione, Agostino può concludere: «Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est»⁵⁵. Risulta così evidente la discontinuità introdotta dal vangelo nella serie delle codificazioni legislative. Lungi dal limitarsi a normare lo specifico religioso, come voleva Origene, il messaggio cristiano si fa necessariamente legge proprio perché è l'unico a volgere il costume dell'uomo nella direzione che gli può garantire la salvezza – e ovviamente la poligamia ne risulta esclusa. Il relativismo storicizzante di Agostino, se gli permette di salvare la lettera dell'Antico Testamento, sottraendola alla critica radicalmente distruttiva di Fausto, si deve però arrestare di fronte alla rivelazione definitiva di Cristo, in cui legge naturale e legge divina sono, come visto, portate a coincidenza al di fuori delle ambiguità legate al *nomos* mosaico; le due leggi sono pertanto destinate ad essere traslate nelle concrete codificazioni storiche in corrispondenza e al tempo stesso a sostegno dei nuovi *mores* introdotti dal cristianesimo, senza che peraltro ciò significhi, per Agostino, sciogliere il mistero del giudizio finale di Dio o garantire chicchessia di fronte ad esso.

Sta qui, in radice, l'ambigua sovrapposizione tra reato e peccato, da cui ancora Ambrogio aveva avuto l'accortezza di tenersi lontano, sottolineando l'aspetto cogente della misericordia di Cristo anche per un giudice cristiano, quale era Studio; la concreta conoscenza dei processi legislativi e giudiziari, derivante dalla sua diretta esperienza di alto funzionario dell'impero, gli suggeriva di lasciare ad altri la responsabilità di operare in questo campo, senza che i vescovi né tanto meno la chiesa in quanto tale vi intervenissero direttamente, pur non rinunciando a dire – eccome! – la loro e a condizionare l'azione del potere civile⁵⁶.

L'opzione agostiniana, destinata a segnare i secoli successivi dell'occidente cristiano tanto sul piano politico della produzione normativa (basti pensare alla legislazione religiosa dei carolingi), quanto su quello ecclesiale dell'elaborazione di un proprio *corpus* giuridico destinato ad assumere pro-

⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, XXII,47.

⁵⁶ Anche la cosiddetta pratica della *episcopalis audientia* (Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, V,24) riguardava il diritto privato, non certo quello penale, e si può assimilare in ultima analisi ad un arbitrato; su Ambrogio si veda Cimma, *L'Episcopalis*, pp. 71-75.

gressivamente valore universale, inizierà ad essere messa in discussione solo a partire dalla riscoperta di Aristotele e dal rilancio della ragione naturale ad opera di Tommaso. Non sarà un caso che nella sua polemica contro le pretese giurisdizionalistiche del papato, Marsilio da Padova si richiamerà alla distinzione tra legislazione religiosa e legislazione civile propria dell'esegesi origeniana alla lettera di Paolo ai Romani⁵⁷. Al contrario, volendo ricondurre il compito del legislatore umano alla tutela di entrambe le tavole del decalogo mosaico, Melantone dovrà apertamente dichiarare il suo dissenso dalla prospettiva alessandrina⁵⁸. Neppure la radicale risoluzione del rapporto con la verità religiosa propugnata dai *politiques* nel XVI secolo e da Grozio alle soglie del successivo, *etsi Deus non daretur*, riuscirà a districare un groviglio problematico destinato a riproporsi in modi inattesi un po' dappertutto nell'odierno Occidente, dai conflitti sull'aborto negli Stati Uniti, alla polemica sui cosiddetti "valori non negoziabili" in Italia, e persino alla sanzione della circoncisione da parte della corte suprema tedesca.

⁵⁷ Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, II,4,9-10; si veda Rizzi, *Cesare e Dio*, pp. 153-158, anche sull'allontanamento dall'idea di legge naturale da parte di Marsilio.

⁵⁸ Nel suo *Argumentum in Epistulam Pauli ad Romanos*, che si legge in *Melanchthons Werke*, V, p. 31.

Opere citate

- W.A. Banner, *Origen and the tradition of natural law concepts*, in «Dumbarton Oaks papers», 8 (1954), pp. 49-82.
- A. Carpin, *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*, Bologna 2005.
- G. Catapano, *La regola d'oro in Agostino*, in *La regola d'oro come etica universale*, a cura di C. Vigna, S. Zanardo, Milano 2005, pp. 103-138.
- M.R. Cimma, *L'Episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989.
- F. Cocchini, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma 1992.
- Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsgeschichten aus zwei Jahrtausenden*, hrsg. C. Breytenbach, Neukirchen-Vluyn 2012.
- E. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Roma 2008.
- H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin 2009.
- S.J. Gathercole, *A Conversion of Augustine: From Natural Law to Restored Nature in Romans 2.13-16*, in *Engaging Augustine on Romans*, eds. D. Patte, E. TeSelle, Harrisburg 2002, pp. 147-172.
- W. Geerlings, *Römisches Recht und Gnadentheologie. Eine typologische Skizze*, in «Homo spiritualis». *Festgabe für L. Verheijen*, hrsg. C. Mayer, Würzburg 1987, pp. 357-372.
- W. Geerlings, *Das Verständnis von Gesetz im Galaterbrief des Ambrosiaster*, in *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für W. Wickert*, hrsg. D. Wyrwa, Berlin 1997, pp. 101-113.
- P.A. Gramaglia, *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973.
- C. Grenholm, *Romans interpreted. A comparative analysis of the commentaries of Barth, Nygren, Cranfield, and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans*, Uppsala 1990.
- C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung*, Freiburg 1985.
- R. Jewett, *Romans. A commentary*, Minneapolis 2007.
- D. Martin Luthers Werke*, Weimar 1883-1929.
- A. Massie, *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le «Contra Faustum manichaeum» de Saint Augustin*, Paris 2011.
- Melanchthons Werke in Auswahl. Studienausgabe*, Gütersloh 1951-1971.
- J. Murphy-O'Connor, *Paul. A critical life*, Oxford 1996.
- E. Nagel, *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis von 3.-5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus*, Frankfurt a.M. 1980.
- NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe "Paulus neu gelesen"*, hrsg. N. Baumert, Würzburg 2010.
- H.D. Oliveira Freitas, *Notas sobre la doble interpretación de Rm 2,14-16 en el «De spiritu et littera» de Agustín de Hipona*, in «Revista Agustiniana», 50 (2009), pp. 323-358.
- L. Perrone, *Die "Verfassung der Juden". Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes' «Contra Celsum»*, in «Zeitschrift für antikes Christentum», 7 (2003), pp. 310-328.
- R.M. Pizzorni, *Sulla questione della legge naturale in Lattanzio, Ambrogio e Agostino*, in *Letica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Roma 1996, pp. 353-368.
- M. Rizzi, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel «Contro Celso» di Origene*, a cura di L. Perrone, Roma 1998, pp. 171-206.
- M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009.
- M. Rizzi, *Some remarks on Ambrose's political theology*, in «Synthesis», 3 (2014), 1, pp. 155-169.
- R. Roukema, *The diversity of laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988.
- F.H. Sandbach, *Ennoia and prolepsis*, in *Problems in stoicism*, ed. A.A. Long, London 1971, pp. 22-37.
- E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion*, London 1977.
- H. Savon, *Ambroise lecteur d'Origène*, in «Nec timeo mori», Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16 centenario della morte di sant'Ambrogio, a cura di L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, pp. 221-234.
- M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

- J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft, München 1993.
- M. Verschoren, «*Lex in cordibus scripta*» and conscientia (*Romans 2:15*) according to Augustine, in «*Augustiniana*», 58 (2008), pp. 75-93.
- W. Wilbrand, *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, in «*Biblische Zeitschrift*», 8 (1910), pp. 26-32.
- K.L. Yinger, *The new perspective on Paul. An introduction*, Eugene 2011.

Marco Rizzi
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
marco.rizzi@unicatt.it

La regola della vita monastica nei sermoni di Cesario d'Arles

di Roberto Alciati

La raccolta di sermoni del vescovo gallico del VI secolo Cesario di Arles (469/70-542) è un valido strumento per mostrare come la relazione fra parola e diritto sia uno degli argomenti più importanti da prendere in esame se veramente si vuole conoscere come qualsiasi società cristiana (o semplicemente religiosa) possa essere costruita. In queste pagine, è descritto come la forma di vita monastica non sia “naturalmente/ontologicamente” legata al (e determinata dal) diritto della società cristiana perché la regola – che talvolta chiamiamo la legge monastica – è piuttosto una consuetudine, uno stile di vita secondo il vangelo. Cesario, come qualsiasi altro vescovo, deve trovare il posto alla forma di vita monastica nella società cristiana che si appresta a definire, perché solo così i suoi principi di visione e divisione del mondo possono funzionare, ossia la sua teodicea può diventare una sociodicea.

The collection of sermons by the sixth-century Gallic bishop Caesarius of Arles (469/70-542) is a valid instrument for showing the relationship between word and law as one of the most important tools for truly understanding how any Christian (or simply, religious) society may be built. These pages will describe how the monastic form of life is not “naturally/ontologically” linked to (or determined by) the law of Christian society because the rules – which we sometimes call monastic law – are closer to a custom, a way of life according to the gospel. Caesarius, as any other bishop, must find a place for the monastic form of life in the Christian society he wishes to define, because only in that way can his principles of vision and division of the world function; that is his theodicy can become a sociodicy.

Medioevo; secoli V-VI; Gallia; regole monastiche; monachesimo; sermone; predicazione; *ius*; diritto; legge e religione; *politeia*; *regula*; *religio*; *societas christiana*.

Middle Ages; 5th-6th Century; Gaul; monastic rules; monasticism; sermon; preaching; *ius*; law; Law and Religion; *politeia*; *regula*; *religio*; *societas christiana*.

1. *Verbum et ius*

Come recita la presentazione generale del volume – e, di conseguenza, della raccolta degli interventi – le diverse forme di comunicazione religiosa costituiscono uno spazio di interazione tra religione e diritto, uno spazio in un certo senso “strategico” nel quale due interpretazioni della realtà, quella religiosa e quella espressa dalle idee e dalle pratiche giuridiche, ben lungi dal

poter essere considerate come variabili indipendenti, si sovrappongono continuamente l'una all'altra modificandosi e contaminandosi reciprocamente. Queste continue modificazioni e contaminazioni reciproche si ritrovano anche quando l'oggetto della produzione omiletica non è "soltanto" la vita del fedele nella *christiana societas*, ma la particolare forma di vita cristiana che siamo soliti chiamare ascetico-monastica.

Come intendo mostrare nelle pagine seguenti, l'indipendenza delle due varianti "religione" e "diritto", semplicemente, non esiste: «là dove gli studiosi parlano solitamente di religione, non v'è altro che una forma inedita di diritto; là dove sembra che vi sia teologia, v'è talvolta un'espressione politica che attende di essere riconosciuta come tale»¹. Fra tutte le forme di vita religiosa, quella ascetico-monastica è, agli occhi degli stessi "studiosi", la più refrattaria alla regolamentazione giuridica, quella che, per il semplice fatto di definirsi *fuga mundi*, non può non essere intesa come essa stessa si considera, ovvero lo spazio dell'anomia. Il carattere giuridico della religione sembra essere naturalmente estraneo al cristianesimo antico, al punto che su questa ingenuità storiografica si è fondata per decenni – ma forse sarebbe più corretto dire per secoli – l'eccezione della religione cristiana².

Lo stesso luogo comune diventa più evidente se ci si concentra sul mondo ascetico-monastico. L'auto-percezione del monaco come abitatore dello spazio anomico per eccellenza – il deserto, reale o simbolico – produce nell'osservatore un'illusione ottica: il monaco è ciò che dice di essere. Invece, anche quando si parla di monaci, lo *ius* è ben presente, sia pure sotto altre forme. C'è, per esempio, la regola, universalmente e generalmente intesa come la legge o la norma che governa la forma di vita monastica; potremmo dire, dunque, la legge monastica. Appurata dunque l'esistenza di uno *ius* monastico, la questione si sposta sulla sua natura:

è sbagliato analizzare quello che è stato chiamato il "diritto dei religiosi" sempre e solo nel riverbero della legislazione che la chiesa o l'impero hanno prodotto nei confronti della vita monastica su temi relativi più disparati (pratiche di trasmissione della proprietà, stato civile, forme e modalità del voto, possibilità di una dispensa, durata del noviziato, possibilità di mutazione d'ordine ecc.). Ancora meno appropriato ci sembra limitarsi a riportare l'opinione di canonisti e civilisti sulla vita monastica. Piuttosto che considerare come la vita monastica si sia riflessa nella legislazione emanata dalla chiesa o dall'impero, bisognerebbe imparare a cogliere in questa immensa produzione testuale una nuova figura del diritto, con una sua logica giuridica specifica, capace di

¹ Coccia, *La legge della salvezza*, p. 131.

² Di questa condizione eccezionale si possono rintracciare lacerti anche nell'opera del padre nobile della storia del diritto antico, Jean Gaudemet, per quaranta anni docente di diritto canonico e, nel 1970, successore di Gabriel Le Bras, altro giurista, alla direzione della quinta sezione (scienze religiose) della *École pratique des hautes études*. La bibliografia degli scritti di Gaudemet è consultabile in Gaudemet, *Formation du droit canonique*, pp. 11-38. Gli stessi limiti – se mi è concesso un tono piuttosto severo – si ritrovano nel recente *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles*; mi permetto di rimandare alla mia recensione in «Revue de l'histoire des religions». Un primo tentativo di collocare il monachesimo nella storia del diritto (soprattutto in età moderna e contemporanea) è invece di Fantappiè, *Les ordres religieux entre histoire, droit et sociologie*. Per quanto più tecnico e circoscritto, altrettanto utile è Jacobs, *Die «Regula Benedicti» als Rechtsbuch*.

articolare una forma di *normatività* che ha principi propri, assolutamente incomparabili a quella sedimentatasi nel diritto civile classico così come in quello canonico. Prima ancora che documenti e testimonianze della storia della spiritualità, le regole andranno studiate come elementi di una storia a lungo termine delle forme di normatività che si sono costituite in Occidente, in ambito civile come in quello canonico³.

L'autonomia del diritto monastico è riconoscibile e va pertanto preservata, pur andando intesa in modo radicalmente diverso. Come sostiene Emanuele Coccia, non si tratta di riconoscere a questo particolare diritto lo statuto di un *tertium genus* giuridico variamente collocato nello spazio ideale situato fra la legislazione della chiesa e quella dell'impero⁴, ma, al contrario, di considerare lo *ius* della forma di vita ascetico-monastica come produttore di normatività e di tecniche giuridico-politiche⁵.

L'opposizione fra il mondo secolare (della chiesa e dell'impero) e la *politeia* monastica si realizza semplicemente nel modo di *stare*, poiché *l'hexis* corporea proposta dallo *ius* monastico è «mitologia politica realizzata, incorporata, diventata disposizione permanente, quindi modo di sentire, di pensare e di stare»⁶. In questo modo, ecco che lo studio delle regole monastiche cristiane, prima e dopo Benedetto, muta radicalmente, diventando storia delle pratiche ascetiche.

Tuttavia, è altrettanto evidente quanto la ricerca della normatività più adeguata sia persistente e come la forma di vita monastica non si dia senza una sua regolamentazione. Ma quali sono i tratti di questa regolamentazione? Ossia, cos'è una regola monastica e come – e se – deve essere classificata all'interno della documentazione giuridica religiosa? Può essere, ad esempio, considerata uno strumento giuridico ecclesiastico al pari dei canoni conciliari⁷ o delle decretali⁸?

³ Coccia, *La legge della salvezza*, pp. 130-131.

⁴ Si veda, a titolo di esempio, Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, dove, alle pp. 199-211, si parla di monachesimo, ma nulla è detto riguardo all'eventuale rapporto della legislazione propriamente monastica col diritto della chiesa. Il rapporto è invece istituito da McLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'occident*. Illuminanti alcuni passaggi della *Préface*: «Notre intention est d'abord de dégager les problèmes présentant un intérêt pour le canoniste qui cherche à connaître les origines des institutions, ensuite de les étudier au point de vue juridique. (...) [Un] pareil travail n'a pas encore été fait pour les institutions du monachisme. Cependant, sans une étude des situations juridiques diverses, on ne peut pas comprendre l'histoire du monachisme. Le monastère n'est pas, en effet, un groupement tout à fait autonome, indépendant, vivant sous une règle. Il existe dans l'Église, dans un État, dans un milieu social où il se trouve en rapport constant avec d'autres institutions. (...) Nous avons pris l'époque de saint Benoît de Nursie comme point de départ de notre étude car avec lui nous assistons à la naissance d'un monachisme occidental dans son esprit et dans son organisation» (pp. V-VI). McLaughlin non nega l'esistenza di pratiche ascetiche prima di Benedetto, ma è evidente che l'istituzione monastica è per lui connaturata all'esistenza di una regola, anzi, *della* regola, destinata a diventare – continua McLaughlin – la regola di tutti i monaci.

⁵ Coccia, *La legge della salvezza*, p. 131.

⁶ Bourdieu, *Il senso pratico*, p. 151.

⁷ Non trascurabile è infatti la presenza della forma di vita monastica e della sua regolamentazione nei canoni dei concili. Per limitare il campo alla sola Gallia, si veda ora *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2, *I concili gallici*.

⁸ Sulle decretali si veda *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 1, *Decretali, concili romani e canoni di Serdica*.

Scorrendo la letteratura relativa alla regolamentazione della forma di vita monastica, si scopre, curiosamente, che tali questioni restano pressoché tutte inevase, anzi, neppure mai poste⁹. Emblematica da questo punto di vista è la risposta che si può dedurre dagli scritti di Yves Congar, secondo il quale le regole fanno parte del variegato *corpus* del diritto ecclesiastico relativo agli «stati di vita»: fra queste, che Congar chiama prerogative giurisdizionali della chiesa, alcune hanno un'origine sacramentale, per esempio il matrimonio, altre invece, come nel caso della vita religiosa, non hanno alcun fondamento sacramentale¹⁰. Non è difficile individuare il sottinteso teologico di una tale argomentazione, dove si prendono per universalmente dati concetti come “giurisdizione ecclesiastica” e “sacramento”. Ma quand'anche si accettasse una tale premessa, la spiegazione fornita da Congar continuerebbe a eludere una distinzione importante, che si colloca, precisamente, a fondamento del diritto cristianamente ispirato.

Tutta la legislazione canonica (ma lo si potrebbe dire in fondo per tutto il diritto classico) si sa pertanto innanzitutto *super litibus dirimendis*, relativa cioè ai *litigia* e non ad una vita nella sua stessa forma. Il suo compito e dunque la sua utilità sta solo nella conoscenza dei *negotia ecclesiastica*. Proprio per questo essa ha potuto assumere in sé il modello, la procedura, la tradizione *casuistica* del diritto classico romano¹¹.

Le regole monastiche – aggiungo io –, sulla base della loro storia redazionale e della loro (s)fortuna, sono costituzionalmente estranee a questo tipo di regime giuridico: «non solo non muovono da alcun contenzioso, ma il loro oggetto cessa di essere il classico *negotium* per divenire la forma stessa di una vita»¹². I *litigia* e i *negotia* del mondo perdono di consistenza, proprio perché la molla della forma di vita monastica è la auto-sottrazione a ogni possibilità di *litigium* o *negotium*; è, in termine meno giuridici, la *fuga mundi*, laddove l'anomia data dal venir meno dello *ius* del mondo impone la necessità di colmare la lacuna con una nuova regolamentazione. La differenza è che la *regula* non si dà nella forma dello *ius* mondano, pur condividendone la forza normativa-coercitiva e l'enunciazione logica.

⁹ Un'eccezione è costituita da Barcellona, Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo nella Gallia tardo-antica*, dove però, sin dal titolo, è chiaro l'approccio degli autori: la fonte del diritto e il luogo del legislatore non possono che essere la chiesa e la sua struttura gerarchica. In altre parole, la regola è sempre intesa come un tentativo giuridico – più o meno riuscito – di imposizione del controllo ecclesiastico sul monastero o, al massimo, come una regolamentazione dei rapporti di forza all'interno della comunità, rigorosamente cenobitica, imposta dall'abate o dalla cerchia degli anziani. Bastino le considerazioni conclusive: «Il quadro emergente dai documenti che abbiamo cercato di esaminare appare macroscopicamente dominato da uno scontro di potere i cui poli si identificano con i vescovi da un lato e la compagine monastica dall'altro, con sullo sfondo le alterne vicende della corona, ma che in filigrana consente di individuare un più ampio ventaglio di situazioni conflittuali a livelli vari e trasversali, i cui fronti risultano raramente segnati da nette linee di demarcazione» (p. 502).

¹⁰ Congar, *Rudolf Sohm nous interroge encore*, p. 294.

¹¹ Coccia, “*Regula et vita*”, p. 108.

¹² *Ibidem*.

Il “peccato” di Congar è tuttavia veniale perché la storia del termine stesso *regula* è ancora da scrivere, nonostante gli imponenti lavori filologici di Adalbert de Vögüé¹³. Questa reticenza è in parte dovuta certamente all’uso del termine così come registrato nei testi più antichi, dove esso indica non tanto un codice legislativo scritto, quanto la stessa condizione monastica oppure, se seguito da un complemento di specificazione, un’osservanza particolare, come nel caso delle comunissime espressioni *regula ieiunii*, *regula oboedientiae* e simili. Il monaco non necessita di un legislatore perché sua norma suprema, unica e vera regola della sua vita, è la sacra scrittura: la forma di vita monastica comunitaria infatti è la continuazione dell’antica chiesa di Gerusalemme descritta negli Atti degli apostoli e il suo fondamento sta nella predicazione apostolica. Questo si legge chiaramente nell’*Ordo monasterii* di Agostino (395), considerato il primo “legislatore” monastico latino, o nella “storia del monachesimo” proposta da Cassiano¹⁴.

Ma ogni *ius* è anche una particolare forma di discorso, perché ogni *nomos* si articola nel *logos*. Si tratta del discorso normativo, quel particolare discorso che vuole orientare diversamente “cose” e “fatti” del mondo che viviamo affinché nei tempi a venire non abbiano luogo o abbiano luogo in condizioni diverse¹⁵.

Fissata e condivisa la necessità della norma, ora il rimando al vuoto e alla lacuna normativa è, nuovamente, il principale strumento con cui si stabilisce la necessità del ricorso a specifiche *élites*, ossia ad agenti specializzati che rappresentano il dispositivo dell’«ordinamento ordinante» (*ordo ordinans*), che li precede, regola e sovrasta. Costoro, a loro volta – ma sempre profittando del ricorso alla mancanza di norme –, dovranno stabilirne di nuove e ribadire il loro dominio su di esse, reiterando così il primato della discrezionalità che il sistema normativo di cui son parte ha assegnato *al* – o assegnatasi *dal* – collegio dei giurisperiti¹⁶.

È, in altre parole, la forza degli enunciatori – i giurisperiti, appunto – di pronunciare il diritto, delimitando, di volta in volta, lo spazio dei possibili e quindi la totalità delle soluzioni propriamente giuridiche.

Se c’è un alfiere di uno *ius* propriamente ecclesiastico nella tarda antichità, questo è certamente il vescovo, ma se si guarda alla produzione omiletica di Cesario vescovo di Arles, allora anche i *sermones ad monachos* assumono un significato particolare, soprattutto per due ragioni: la prima è che Cesario si distingue per una fortunata produzione narrativa relativamente alla vita ascetico-monastica; la seconda è che trascorre parte della sua giovinezza nel

¹³ Per un’introduzione al suo ingente lavoro di *inventio* delle regole prebenedettine si veda de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*.

¹⁴ Alciati, «*Verus Israel, id est monachorum plebs*».

¹⁵ Squarcini, *Forme della norma*, p. 19: «La funzione principale del discorso normativo è quella di “far sapere” ad altri ciò che deve o non deve essere fatto. In tal senso, norma e linguaggio sono praticamente inscindibili, arrivando fino ad essere talvolta mezzo l’uno per l’altro».

¹⁶ *Ibidem*, pp. 40-41.

complesso monastico dell'isola minore dell'arcipelago di Lérins, dove, stando al suo biografo, ricopre anche la non secondaria mansione di *cellarius* (*Vita s. Caesarii*, I,6); conosce dunque direttamente le consuetudini di quella forma di vita e la sua autopercezione di alterità al mondo¹⁷.

I 238 sermoni a lui attribuiti sono stati suddivisi da Germain Morin, il loro primo editore, in cinque categorie: *sermones de diversis seu admonitiones, de scriptura, de tempore, de sanctis, ad monachos*. Stampata a Maréssous per la prima volta nel 1937, l'edizione sarà ripresa dal discepolo di Morin, Cyrille Lambot, nel 1953, e pubblicata in due tomi nella *Series latina* del *Corpus Christianorum* (103 e 104)¹⁸. Questa infatti si apre – potremmo dire programmaticamente, se fosse stato nelle intenzioni dell'autore – con l'esplicitazione dell'alterità ascetico-monastica al mondo¹⁹. Destinatari del sermone sono gli amati *fratres in Christo* del *monasterium* di *Blandiacum*²⁰.

Sanctus ac venerabilis pater vester Arigius religiosa quidem humilitate sed prope indiscreta suggestionem postulat, ut ad sanctam caritatem vestram exhortatorium debeamus proferre sermonem; (...). Quid enim nos dicturi sumus verbo, quod vos iam glorioso non impleatis exemplo? Numquid debemus vobis dicere: *Nolite mundum diligere*, quos cognoscimus cum omnibus desideriiis suis tota fide et devotione contempnere? (...) Numquid praedicare possumus, ut lites et scandala debeatis fugire, quos videmus de periculoso et nimis fluctibus inquieto saeculi huius pelago ad portum monasterii fideliter ac feliciter convolasse? Et licet de his omnibus quae in vobis Deus contulit gaudeamus, et, quia illa Deo propitiante fideliter exercetis, admonere vos minime praesumamus, est tamen quod non incongrue debeamus vestrae caritati suggerere: ut quod Deo inspirante fideliter coepistis, ipso adiuvante usque ad finem gloriosum viriliter compleatis (...). Et quia spiritalem fabricam aedificare Christo adiuvante coepistis, fundamentum verae religionis supra petram fundata humilitate collocare debetis. (...) Quaelibet bona quis habeat, si verae humilitatis fundamentum habere noluerit, firmiter stare non poterit. (...) Duo enim aedificia et duae civitates a mundi initio construuntur: unam aedificat Christus, alteram diabolus; unam aedificat humilis, alteram superbus²¹.

¹⁷ Opera di riferimento per Cesario è Klingshirn, *Cesarius of Arles*. Per un'ampia ricostruzione del contesto nel quale Cesario opera, si veda anche Heijmans, *Arles durant l'antiquité tardive*.

¹⁸ Per le considerazioni seguenti si farà riferimento all'intera produzione omiletica di Cesario, partendo tuttavia dalla sezione *ad monachos*. A mio avviso l'unica divisione davvero significativa è fra i primi quattro gruppi di sermoni (*de diversis, de scriptura, de tempore, de sanctis*) e il quinto *ad monachos*. La prima differenza riguarda la *dedicatio*: i sei sermoni "monastici" presentano un *titulus* al quale segue la giustificazione dell'autore, il quale dice di essere stato interpellato da questi monaci. Tuttavia, una sola è la comunità menzionata, peraltro di difficile localizzazione.

¹⁹ Su Cesario legislatore monastico si vedano anzitutto le parti introduttive e i commenti di Joël Courreau e Adalbert de Vogüé, curatori dell'edizione critica dei suoi scritti monastici (*Sources Chrétienne* [d'ora in poi SC], 345 e 398). Per un ulteriore approfondimento si vedano: de Seilhac, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la règle de s. Augustin*; Nolte, *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit*, pp. 257-271; Del Cogliano, *Caesarius of Arles*, pp. 17-30.

²⁰ Toponimo di incerta collocazione (Blanzac, Blanzay, Blanz, Blandy, Blangy). Si veda *Introduction* in Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, II, pp. 51-52.

²¹ «Il vostro santo e venerabile padre Arigius mi chiede – certamente con rispettosa umiltà, ma allo stesso tempo stimolandomi oltremodo – di indirizzare un discorso di esortazione alla vostra santa devozione. (...) Ma che cosa posso dirvi di fare che già non avete raggiunto col vostro mirabile esempio? Dovrei forse dirvi «non amate il mondo» (1 Gv 2,15), quando so con quanta fede e devozione voi desideriate disprezzarlo? (...) Non posso mica raccomandarvi di fuggire le liti e gli scandali quando tutti vediamo che vi siete precipitati con fede e gioia nel porto nel mo-

Il legislatore episcopale Cesario si arresta sulla soglia del *monasterium*, dismette i suoi abiti da produttore di normatività, ma non per questo viene meno alle richieste del «pater Arigijs»: semplicemente abdica a vantaggio del *consilium*.

2. *Consilium et praeceptum*

L'esortazione di Cesario è invero generica e non si può pensare che il lavoro all'*aedificium Christi* sia compito esclusivo del monaco. Infatti, è l'esordio di questo sermone a contenerne la chiave di lettura: il vescovo Cesario non sa, letteralmente, che dire ai monaci di *Blandiacum*. La ragione di questa afasia è tutta nella *fuga mundi*, la scelta di vita che porta in un luogo, il *monasterium*, esterno alla giurisdizione del vescovo, il quale, invece, non può che raccomandare ai suoi fedeli di perseverare nell'*opus* cristiano per eccellenza, vale a dire la costruzione dell'*aedificium Christi*. Questo è un precetto per tutti, ma che nella relazione vescovo-monaco diventa una *suggestio*, termine che può essere assimilato a quello di *consilium*. Questo, termine tecnico del diritto romano, si accompagna sempre al suo contrario, *praeceptum*: la differenza fra i due è specificamente modale (Gaio parla di due *genera mandati*), dove il precetto implica una necessità, mentre il consiglio la libertà, perciò, come poi sarà nel diritto successivo, la *regula caritatis* sopravanza la *regula iuris*²². *Iustitia* e *caritas* dunque come fondamenti della vita del cristiano.

Nei paragrafi successivi Cesario insiste sull'argomento dicendo che i figli di Dio e i figli del diavolo si distinguono sulla base dell'umiltà o della superbia che manifestano (233,4), perciò «*humilitatem ante omnia teneamus*» (233,5). Ma c'è una differenza sostanziale fra il monaco e il *laicus*:

Quantis enim exemplum verae humilitatis et perfectae caritatis ostenderit, cum tantis et pro tantis aeterna praemia possidebis. Si vero – quod absit – superbiae, iracundiae, murmurationis vel inoboedientiae formam ad imitandum te aliis dederis, non solum pro te, sed etiam pro illis quos destruxeris, gehennae supplicium sustinebis. (...) Nam si laicus homo in saeculo constitutus superbiam habeat, peccatum est; monachus vero si habuerit, sacrilegium est. Taliter vos exhibere debetis, fratres, tam sancte, tam iuste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere, sed etiam peccantibus aliis in

nastero fuggendo i cavalloni del mare in tempesta di questo mondo? E siccome noi siamo lieti di tutte quelle cose di cui Dio vi ha ricolmati e, poiché grazie a lui le mettete in pratica fedelmente, crediamo di non dovervi ammonire ulteriormente; tuttavia, c'è una cosa che non impropriamente dobbiamo suggerire al vostro zelo, affinché ciò che Dio ha sinceramente cominciato a ispirarvi, sempre col suo aiuto, possiate portarlo a termine con determinazione e in maniera eccellente (...). Poiché con l'aiuto di Cristo avete cominciato a costruire l'edificio spirituale, ora dovete stabilire con umiltà le fondamenta sulla pietra della vera *religio*. (...) Qualsiasi bene un uomo possieda, se non ha come fondamento l'autentica umiltà, non potrà reggersi in piedi. (...) Due infatti sono gli edifici e due le città che sono state costruite dall'inizio del mondo: una la edifica Cristo, l'altra il diavolo; una la edifica l'uomo umile, l'altra l'uomo superbo»: Caesarius Arelatensis, *Sermo* 233,1-3 (SC 398, pp. 60-64). La traduzione di tutte le citazioni è mia.

²² Coccia, *La legge della salvezza*, pp. 133-134. Su *iustitia* (*lex*) e *caritas* vedi anche Jacobs, *Die «Regula Benedicti»*, pp. 176-187.

hoc saeculo possint veniam inpetrare. Nam si linguam non refrenamus, non est vera sed falsa religio nostra; et melius fuerat non vovere, quam post votum promissa non reddere²³.

Questo passaggio contiene due affermazioni capitali per comprendere la distinzione fra *consilium* e *praeceptum* e la condizione di vita del monaco. Anzitutto, ciò che per il laico è peccato, per il monaco è sacrilegio. Come scrive Agostino nel suo *Contra Cresconium*, «vero tanto est gravius peccatum, quantum committi non potest nisi in deum»²⁴. In altre parole, il *sacrilegium* è ogni atto che ci oppone alla *religio*²⁵, ma il trovarsi nella condizione di sacrilegio dipende non tanto dall'agire in un certo modo, ma dalla condizione di partenza dell'agente: il monaco è colui che ha fatto un *votum* e mantenerlo segna il discrimine fra la vera e la falsa *religio*. Questo *votum* è la ragione della *religio*, forma di vita che prevede dunque un giuramento.

Nel diritto romano, il *votum* è una promessa condizionata legata all'ottenimento di un determinato favore divino. L'esaudimento della preghiera alle divinità pone il *vovens* nella condizione di dover sciogliere la promessa (*votum solvere*). Sino ad allora costui resta legato a questo vincolo con la divinità. Qui invece il *votum* diventa "per la vita", non può essere sciolto, ovvero il *vovens* resta perennemente *voti damnatus*, pena il *sacrilegium*. Ma perché questo *votum* è solo dei monaci? A cosa dunque è rivolto questo *votum*?

La risposta è nella condizione del monaco: egli è al contempo nel mondo e fuori del mondo. Per tutto ciò che avviene fuori del mondo, ovvero nel monastero, la *congregatio laica*, la sua vita è posta unicamente sotto il controllo e il governo della *regula* e dell'*abbas*, a cui, come ricorda anche Cesario, il monaco deve sottomettersi con voto di obbedienza (*sermo* 236,3). Come lui si rallegra dei vostri progressi, dice Cesario, così i monaci devono gioire in Dio dei meriti del padre loro. Questo doppio rendimento di grazie rappresenta l'armonia interna della *congregatio* monastica. In questo ambito il vescovo non può entrare ovvero non può esercitare il suo *imperium*. E infatti, come esordisce Cesario nel primo sermone *ad monachos*, che può dire un vescovo ai monaci rispetto alla loro condotta? Nulla.

L'inazione di Cesario è la spia lampante di un momento ben definito nella

²³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 233,7 (SC 398, pp. 72-78): «a tutti coloro cui tu mostrerai l'esempio della vera umiltà e dell'amore perfetto, con loro e per loro, tu possiederai i beni eterni. Ma se – Dio non voglia! – ti mostrerai agli altri come un modello di superbia, di iracondia, di animo malmostoso o di disobbedienza, dovrai sopportare il supplizio del fuoco eterno, non solo a causa del tuo comportamento, ma anche per tutti coloro che hai distrutto. (...) Infatti, se qualche uomo laico che vive nel mondo prova superbia, è peccato; ma se in questa condizione si trova un monaco, è sacrilegio. Così dunque, fratelli, voi dovete mostrarvi, tanto giusti, santi, pii che i vostri meriti non bastino solo a voi, ma possano ottenere il perdono per tutti gli altri peccatori che vivono in questo mondo. Infatti, se non tratteniamo la nostra lingua, la nostra non è vera ma falsa *religio*: meglio sarebbe non prestare giuramento piuttosto che non mantenere la promessa dopo che si è giurato».

²⁴ Augustinus, *Contra Cresconium*, 4,10,12.

²⁵ Zeddies, "*Religio et sacrilegium*", p. 27.

storia del cristianesimo occidentale: il momento in cui si delinea, e progressivamente si impone all'ordine del giorno, il problema della natura giuridica delle regole monastiche e, di conseguenza, il rapporto fra il diritto del mondo secolare cristiano e quello che vige all'interno della *congregatio* monastica. È il problema del *nomos* della vita monastica, recentemente messo a fuoco da Giorgio Agamben²⁶.

Lo "stato di eccezione" della vita monastica rispetto al mondo secolare o, se vogliamo, l'irriducibile alterità dell'*oikonomia* monastica, ha molte conseguenze. La prima – quella che sta primariamente a cuore al vescovo Cesario – se non percepita come tale, ha conseguenze destabilizzanti per l'intera *societas*: «etsi quod bonum est ipse non facio, in aures tamen vestras praecepta Domini Salvatoris insinuo» (*sermo* 55,5). Se gli atti sacramentali compiuti da un sacerdote indegno non intaccano la loro efficacia, l'indegnità del monaco semplicemente non si può dare perché la forma di vita monastica non è un agire, più o meno eticamente corretto, ma un *habitus* "incarnato" e per questo non atto a essere dismesso. È una *conversatio* e chi l'abbandona, ovvero trasgredisce alla natura di quella forma di vita, è un sacrilego. Siamo di fronte all'applicazione del principio giuridico dell'*abdicatio iuris*: la forma di vita monastica si pone – o vuole porsi – al di fuori del diritto, obliterando il rapporto giuridico fra uomo e cose che vige nel mondo secolare. La *sacertà* del *monachus*, la cui vita non può essere salvata secondo la poderosa macchina teologica dell'*oikonomia* cristiana, non è quella dell'uomo che vive nel mondo, sia esso laico o ecclesiastico. La *religio* del secolare non è la *religio* del monaco perché al primo mancano quei «doveri d'ufficio» stabiliti dalla regola, alla quale il monaco, in quanto tale, deve uniformarsi. È col monachesimo che nella *christiana societas* i confini fra «vita» e «regola» diventano indistinguibili. In questo senso, espressioni come «vita vel regula», «regula et vita», «regula vitae» non possono dunque essere rubricate come semplici endiadi, ma sono la spia di «un campo di tensioni storiche ed ermeneutiche, che esige un ripensamento di entrambi i concetti»²⁷. Il monachesimo è, rispetto al mondo, il "regno dell'anomia" dove si sviluppano forme di vita altre rispetto a quelle dei non monaci.

Ma per quanto il monaco non viva nel mondo, fa pur sempre parte della *christiana societas*; almeno di questo è convinto il vescovo Cesario, che addita i monaci al popolo come i perfetti, gli spirituali, gli indivisi. Le loro preghiere e la loro condotta irreprensibile per il mondo sono la ragione dell'amore e dell'onore tributati a costoro dall'intero genere umano.

Tutto questo non è un auspicio: è l'armonia della *christiana societas*, che il suo regolatore più alto in grado sulla terra, il vescovo, è tenuto a preservare. Perché tutto funzioni, è necessario che ognuno "stia al suo posto" ovvero faccia ciò che il sistema gli richiede.

²⁶ Agamben, *Altissima povertà*.

²⁷ *Ibidem*, p. 15.

Ab oriente enim usque ad occidentem omnibus paene locis, in quibus christiana religio colitur, gloriosissimae famae vestra conversatio ad Christi gloriam praedicatur. Iure a vobis exigitur, ut, quod in vobis creditur, hoc etiam probetur²⁸.

Quindi, poiché i monaci sono «quasi Christi templa viventia, bonorum operum margaritis ornata, orationum holocaustis impleta», chi li osserva deve poter essere confermato dai suoi occhi su quanto gli è stato raccontato di quella *congregatio*²⁹.

L'*holy man* di Peter Brown e Jonathan Z. Smith è «an entrepreneur without fixed office»³⁰, mentre il monaco di Cesario – ma ben prima già di Casiano³¹ – è il *vir sanctus* che opera nel tempio-*congregatio* monastica ed è esso stesso tempio. A costoro, evidentemente, i laici sono invitati a guardare.

3. *Carnales et spiritales*

Il monaco dunque ha un ruolo ben preciso all'interno della *christiana societas*: con le sue preghiere e il suo esempio aiuta il secolare a non abbandonare la via stretta e angusta, dal monaco percorsa nella sua totalità, che conduce alla salvezza, al porto della vera felicità³². L'argomentazione di Cesario potrebbe sembrare a prima vista ovvia, quasi scontata e banale: i monaci sono più virtuosi degli altri cristiani quindi hanno un posto speciale nel variegato mondo dei credenti in Cristo e contribuiscono, con le loro preghiere e il loro esempio, alla costruzione dell'*aedificium Dei*.

Aedificium Dei è sinonimo di *christiana societas*, dove la supremazia indiscussa spetta al vescovo. Di questo si ha ampia dimostrazione nei sermoni che, per comodità, possiamo definire *ad populum*. Sin dal primo *sermo* della collezione, i vescovi sono chiamati sentinelle («speculatores»),

quia in altiori loco velut in summa arce, id est ecclesia, positi et in altario constituti de civitate vel de agro Domini, id est de tota ecclesia, debeant esse solliciti, et non solum ampla portarum spatia custodire, id est crimina capitalia, praedicatione saluberrima prohibere, sed etiam posterolos vel cuniculos parvulos, id est minuta peccata, quae cotidie subrepunt, ieiuniis, elemosinis vel orationibus observanda vel purganda iugiter admonere³³.

²⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 236,3 (SC 398, p. 112): «Da oriente sino a occidente, in quasi tutti i luoghi dove la *religio* cristiana è professata, la vostra nobilissima forma di vita è magnificata. A buon diritto perciò vi si chiede che ciò in cui credete sia anche provato».

²⁹ *Ibidem*, p. 114: «quasi templi viventi di Cristo, ornati di perle delle buone opere, pieni dei sacrifici della preghiera».

³⁰ Smith, *Map is not territory*, p. 187.

³¹ Alciati, *Monachesimo come tempio*, pp. 246-269.

³² Qui infatti potremmo arrestare la lettura dei sermoni *ad monachos*, seguendo il suggerimento del traduttore per l'edizione *Sources chrétiennes*: fatte salve le trattazioni più ampie di temi come quello dell'umiltà (*sermo* 233) o del buon esempio per i fratelli (*sermo* 237) o della preghiera in tempo di quaresima (*sermo* 238), il restante materiale ruota attorno a tre questioni, già contenute nel primo sermone: la metafora del monastero come porto; carità e umiltà come i due pilastri della vita monastica; la preghiera dei monaci come aiuto e sostegno alla peccaminosa vita dei laici.

³³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1,4 (SC 175, pp. 226-228): «perché, posti in un luogo elevato,

Altri ancora sono poi gli abitatori della «civitas vel ager Domini»:

Tres enim professiones sunt in sancta ecclesia catholica: sunt virgines, sunt viduae, sunt etiam coniugati. Virgines exhibent centesimum, viduae sexagesimum, coniugati vero trigesimum. Alius quidem exhibet amplius, alius minus; sed omnes in caelesti horreo reconduntur, et aeterna beatitudine feliciter perfruuntur³⁴.

Ma quando si rivolge altrove ai fedeli laici, ritiene opportuno arricchire il quadro e restituire un affresco più dinamico della *christiana societas*:

Legimus in quodam libro, fratres dilectissimi, de ulmo et vite propositam nobis similitudinem (...). Quare ista similitudo si posita, diligenter attendamus. Arbor ulmea significat hominem divitem in hoc mundo. Sicut enim arbor illa sublimis est et amoenata et humida, et tamen fructibus vacua; ita et quicumque dives saeculi huius, quamvis sublimetur honoribus, in multis facultatibus amoenus et iocundus esse videatur, tamen si ad vitem, id est, ad pauperem Christi elemosynarum suarum brachia quasi ramos piissimos humiliter non expandit, a fructibus aeternae vitae vacuus remanebit. Vitis autem significat servos Dei, abbates, monachos vel clericos spirituales³⁵, in Deo vacantes (...), qui contempto mundo Deo die noctuque deserviunt³⁶.

A costoro, secondo il dettato di Gal 6,10, bisogna fare del bene, in modo particolare ai «domestici fidei, qui sunt monachi, et quicumque alii servi Dei, impedimenta huius mundi fugientes» (*sermo 27,3*).

Questo articolato ordinamento sociale è inoltre sovrastato da una suddivisione più generale, più semplice:

tota ecclesia catholica non solum habet spirituales, sed habet etiam et carnales, quamvis nonnulli in trinitate se credere dicant, carnales tamen sunt, quia crimina et peccata vitare dissimulant³⁷.

come al sommo della rocca (cioè della chiesa) e dell'altare, devono prendersi cura della città e del campo del Signore, e cioè di tutta quanta la chiesa; e devono sorvegliare non solo gli ampi accessi delle porte, cioè impedire con una predicazione salutare l'accesso ai peccati capitali, ma anche le porticine secondarie e le gallerie, cioè ricordare continuamente che bisogna premunirsi e purificarsi con digiuni, elemosine e preghiere dalle piccole colpe che si insinuano quotidianamente».

³⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo 6,7* (SC 175, p. 332): «Tre infatti sono gli uffici nella santa chiesa cattolica: ci sono le vergini, le vedove e gli sposati. Le vergini procurano cento, le vedove sessanta, mentre gli sposati trenta, ossia qualcuno un po' di più, qualcuno un po' di meno. Tutti però sono riposti nel granaio celeste e felicemente godono della beatitudine eterna».

³⁵ Il *codex Parisinus* presenta la variante «clericos vel monachos spirituales».

³⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo 27,1* (SC 243, pp. 93-94): «Fratelli carissimi, leggiamo in un tal libro (*Il pastore di Erma*, sim. 2) una similitudine relativa all'olmo e alla vite (...). Prestiamo attenzione alla *ratio* di questa similitudine. L'olmo rappresenta il ricco che vive nel mondo, il quale, esattamente come questo albero, è maestoso, gradevole e turgido, tuttavia sterile e privo di frutti. Allo stesso modo, il ricco che vive in questo mondo, per quanto sia elevato dagli onori e paia essere sereno e gioioso, se non tende le braccia delle sue elemosine, come rami misericordiosi, verso il povero di Cristo, rimarrà privato dei frutti della vita eterna. La vite indica i servi di Dio, gli abati, i monaci e i chierici spirituali, che si consacrano a Dio (...), che si dedicano a Dio giorno e notte attraverso il rifiuto del mondo».

³⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo 82,1* (SC 447, p. 102): «l'intera chiesa cattolica ha al suo interno non solamente spirituali, ma anche carnali; sebbene alcuni dicano di credere alla trinità, restano tuttavia carnali, poiché fingono di evitare i delitti e i peccati».

Ma come si legge in Gn 15,10, «aves non divisit», a differenza degli altri tre mammiferi menzionati (la vacca, l'ariete e la capra): tortora e colomba sono una cosa sola, «perché nella chiesa cattolica i carnali sono divisi, mentre gli spirituali no. E, come dice la scrittura, gli uni si pongono contro gli altri (...): costoro sono divisi perché si oppongono vicendevolmente»³⁸. Come gli uccelli del cielo, gli *spiritalis* possono dire con Paolo «nostra conversatio in caelis est» (Fil 3,10; *sermo* 82,2).

Per quanto diversi e per quanto gli *spiritalis* sovrastino i *carnales*, il vescovo resta la sentinella della città e del campo del Signore e quindi il detentore del principio di visione e divisione del mondo:

Come risulta in tutta evidenza dal caso della religione, i sistemi simbolici devono la loro struttura all'applicazione sistematica di un unico e sempre identico principio di divisione e non possono organizzare il mondo naturale e sociale che ricavandovi delle classi antagoniste; poiché, in sintesi, generano il senso, e il consenso sul senso, a partire dalla logica dell'inclusione e dell'esclusione, essi sono predisposti dalla loro stessa struttura ad assolvere contemporaneamente delle funzioni di inclusione e di esclusione, di associazione e di dissociazione, di integrazione e di distinzione (...) operando una *diacrisis* insieme arbitraria e sistematica nell'universo delle cose, alle funzioni socialmente differenziate di differenziazione sociale e di legittimazione delle differenze³⁹.

In altre parole, la teodicea della *christiana societas* si fa sociodicea, ossia è incorporata, diventa la normalità di vita, la giustificazione, percepita come naturale, dell'ordine sociale.

Ecco dunque l'utilità del sermone, delle norme di vita extra-monastiche, per il popolo, per i più, dove comunque anche la vita perfetta del monaco deve trovare il suo posto. Ricorrendo ai molti linguaggi sociologici, possiamo dire che la società descritta da Cesario è un apparato ideologico o un dispositivo o una visione del mondo o una teologia. Io dico – preferendo il lessico di Bourdieu – che è una sociodicea, ovvero una teodicea che si incarna nei corpi e nelle menti delle persone: il punto non è verificare se le cose siano, rankianamente, andate effettivamente così, semmai si tratta di ricostruire le forme di violenza simbolica, ovvero di imposizione di un *habitus*, da parte della burocrazia religiosa dominante attorno al suo bene simbolico di primario valore.

Riassumo quanto già detto: la forma di vita monastica non è *naturalmente/ontologicamente* legata (e determinata) al *nomos* della *christiana societas*; la regola, intesa come consuetudine, come il vivere secondo il vangelo, come sostantivo da specificare (*regula ieiunii, regula oboedientiae...*) è lo *ius* del monastero, ma è uno *ius* extramondano. Il vescovo Cesario tuttavia ha la necessità di stabilire il posto della forma di vita monastica nell'erigenda *christiana societas* perché solo così il suo principio di visione e divisione, quindi la sua teodicea, può farsi effettiva sociodicea.

³⁸ *Ibidem*, 82,2 (SC 447, pp. 102-104).

³⁹ Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, p. 77.

4. Conclusioni

William Klingshirn ha spiegato bene come l'azione politica del vescovo Cesario si trovi costantemente a dover affrontare i "poteri" monastici della regione gallica, così come quelli episcopali concorrenti⁴⁰. Valga, in questa sede, un solo esempio. Il concilio gallico che si tiene a Orléans il 10 luglio 511 è il primo a definire con precisione la giurisdizione episcopale sui monasteri, riconoscendo una sorta di sequenza gerarchica che dal vescovo scende sino al monaco, passando per l'*abbas* (cc. 19-23). Ebbene, questo concilio è convocato dal neo-convertito Clodoveo re dei Franchi, pertanto è limitato ai vescovi del regno franco, escludendo dunque Cesario e tutti i vescovi della Gallia meridionale, che ricadono sotto l'influenza visigotica. La situazione è molto fluida ed è praticamente impossibile appurare la cogenza dei canoni conciliari, già a partire dal concilio di Calcedonia (451), dove per la prima volta si fissa – o sarebbe meglio dire si auspica? – la giurisdizione del vescovo sui monasteri esistenti nella propria diocesi.

Da questo punto di vista, predicazione e canonistica si trovano ad affrontare le stesse criticità. Il vescovo è sempre *speculator* e sorgente di normatività per il popolo della *christiana societas*, ma, nelle sue intenzioni, anche per gli *spiritales*, per coloro cioè che si autodefiniscono *perfecti* o *verus Israel*. Tuttavia, come abbiamo detto, se l'intento principale di ogni discorso normativo è di estendere un insieme di prassi testualizzate ritenute canoniche a una collettività, che deve recepirle nelle proprie abitudini e nei propri costumi, esso deve necessariamente confrontarsi con differenti piani di realtà: gli *spiritales* non sono i *carnales*, quindi le forme della norma non possono essere le stesse. Comunque sia, l'alterità, se accettata, deve essere assimilata e inserita nel sistema di rappresentazioni e di narrazioni condivise a cui viene conferito statuto normativo, il quale però rischia di essere tacciato di patente impraticabilità se, proprio a tali fratture, non riesce a porre rimedio.

In queste pagine sono partito da quelle che i *carnales* percepiscono come fratture, vale a dire le varie forme di *fuga mundi*; ma anche le forme cristiane di vita ascetica mettono in atto processi di esecuzione e socializzazione, consapevoli di come non si possa non partire dalla norma, ovvero dal "far sapere" ad altri ciò che deve o non deve essere fatto. Fissata e condivisa la necessità della norma, si determina la nascita dell'esigenza del ricorso ad agenti specializzati che rappresentano il dispositivo dell'ordinamento ordinante. Ma dire agenti specializzati vuol dire principi di visione e divisione del mondo: al legislatore monastico si affianca il legislatore vescovile, l'uno e l'altro produttori di *praecepta* e *consilia*, ovvero di pratiche.

⁴⁰ Klingshirn, *Caesarius*.

Opere citate

- G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita. Homo sacer*, IV, 1, Vicenza 2011.
- R. Alciati, *Monachesimo come tempio: il cantiere di Cassiano nuovo Chiram*, in «Adamantius», 15 (2009), pp. 246-269.
- R. Alciati, recensione a *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*, eds. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, in «Revue de l'histoire des religions», 227 (2010), pp. 395-397.
- R. Alciati, «*Verus Israel, id est monachorum plebs*». *La genealogia monastica di Cassiano*, in «Adamantius», 17 (2011), pp. 67-80.
- Augustinus, *Contra Cresconium*, in *Scripta contra Donatistas*, ed. M. Petschenig, Wien 1909 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 52).
- R. Barcellona, S. Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo nella Gallia tardo-antica*, in *Proceedings of the eleventh international congress of medieval canon law*, a cura di M. Bellomo, O. Condorelli, Città del Vaticano 2006, pp. 471-503.
- P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Roma 2005 (Paris 1980).
- P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, in P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. Alciati, E.R. Urciuoli, Torino 2012, pp. 73-129.
- I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 1, *Decretali, concili romani e canoni di Serdica*, a cura di T. Sardella, C. Dell'Osso, Roma 2009.
- I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2, *I concili gallici*, a cura di P. Pellegrini, Roma 2011.
- Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, I (Sermons 1-20), éd. M.-J. Delage, Paris 1971 (Sources Chrétiennes, 175); II (Sermons 21-53), éd. M.-J. Delage, Paris 1978 (Sources Chrétiennes, 243).
- Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, I, *Œuvres pour les moniales*, eds. J. Courreau, A. de Vogüé, Paris 1988 (Sources Chrétiennes, 345); II, *Œuvres pour les moniales*, eds. J. Courreau, A. de Vogüé, Paris 1994 (Sources Chrétiennes, 398).
- Césaire d'Arles, *Sermons sur l'Écriture*, I (Sermons 81-105), éd. J. Courreau, Paris 2000 (Sources Chrétiennes, 447).
- E. Coccia, «*Regula et vita*». *Il diritto monastico e la regola francescana*, in «Medioevo e Rinascimento», 20 (2006), pp. 97-147.
- E. Coccia, *La legge della salvezza: Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico*, in «Viator», 41 (2010), pp. 127-146.
- Y. Congar, *Rudolf Sohm nous interroge encore*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 57 (1973), pp. 263-294 (rist. anast. in Y. Congar, *Droit ancien et structures ecclésiastiques*, London 1982).
- M. Del Cogliano, *Caesarius of Arles: On living in community*, in «Cistercian Studies Quarterly», 41 (2006), 1, pp. 17-30.
- L. de Seilhac, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la règle de s. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastiques*, Roma 1974.
- A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985.
- Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*, eds. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008.
- C. Fantappiè, *Les ordres religieux entre histoire, droit et sociologie*, in «Revue du droit français et étranger», 73 (1995), pp. 501-520.
- J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1989².
- J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique*, Strasbourg 2008.
- M. Heijmans, *Arles durant l'antiquité tardive. De la duplex Arelas à l'«Urbs Genesii»*, Roma 2004.
- U.K. Jacobs, *Die «Regula Benedicti» als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung*, Köln-Wien 1987.
- W. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The making of a Christian community*, Cambridge 1994.
- T.P. McLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'occident. Étude sur le développement général du monachisme et ses rapports avec l'Église séculière et le monde laïque de saint Benoît de Nursie à saint Benoît d'Aniane*, Ligugé-Paris 1935.
- C. Nolte, *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur «Regula ad virgines» des Caesarius von Arles*, in *Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre*

- Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden - Probleme - Ergebnisse*,
hrsg. W. Affeldt, A. Kuhn, Düsseldorf 1986, pp. 257-271.
J.Z. Smith, *Map is not territory. Studies in the history of religions*, Leiden 1978.
F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso sudasiatico*, Firenze 2012.
N. Zeddies, "Religio et sacrilegium". *Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Hei-*
dentum (4.-7.- Jahrhundert), Frankfurt a.M. 2003.

Roberto Alciati
Università degli Studi di Torino
roberto.alciati@unito.it

Predicazione e teologia politica: sulle omelie di Leone VI il Saggio (866-912)

di Rosa Maria Parrinello

Nel panorama della storia della predicazione bizantina, spicca la figura di Leone VI il Saggio, l'imperatore-predicatore. Fu un personaggio poliedrico e versatile, abilissimo politico, legislatore, stratega, spregiudicato quanto basta per contrapporsi alla gerarchia ecclesiastica allo scopo di piegarla ai propri fini. L'articolo esamina la peculiare teologia politica di Leone, ricercandone le tracce nelle omelie, in particolar modo nella lunga e articolata *Laudatio funebris* di Giovanni Crisostomo, in cui egli riprende una fonte rielaborandola in modo apparentemente minimo, ma in realtà decisivo, con piccole inserzioni significative con cui ribadisce la stretta unione, ma non la sudditanza, tra *ius* e potere imperiale.

In the framework of the history of Byzantine preaching, Leo VI the Wise, the emperor-preacher, stands out. He was a multifaceted and versatile character, a skilled politician, legislator, strategist, and unscrupulous enough to oppose the church hierarchy in order to bend it to his own ends. The article examines Leo's unique political theology, by searching for its traces in homilies, especially in the long and articulated *Laudatio funebris Iohannis Chrysostomi*, in which he reclaims a source by re-elaborating it in a way that seems minor but is in fact quite decisive. He achieves this with small yet meaningful insertions which reaffirm the close union, but not the subjection, between *ius* and imperial power.

Medioevo; secoli IX-X; Impero bizantino; Giovanni Crisostomo; teologia politica; dinastia macedone; Leone VI il Saggio; predicazione; sermone; omelia; *ius*; diritto; legge e religione.

Middle Ages; 9th-10th Century; Byzantine Empire; John Chrysostom; political theology; Macedonian dynasty; Leo VI the Wise; preaching; sermon; homily; *ius*; Law and Religion.

In una monografia relativamente recente dedicata alla straordinaria figura di Leone VI, imperatore “predicatore”, Theodora Antonopoulos ha messo in evidenza come «the phenomenon of an emperor composing and delivering sermons was rare in Byzantium» e che Leone fu il solo imperatore dopo Costantino e prima di Manuele II¹ a dedicarsi a tale attività. Infatti, secondo il canone 64 del Concilio in Trullo (690-691), a un laico in linea di principio non

¹ Antonopoulos, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, pp. 40-41.

è permesso predicare², a meno che non abbia ricevuto una dispensa particolare (κατ'οίκονομίαν), secondo una vecchia tradizione menzionata già da Eusebio con riferimento a Origene e ai suoi contemporanei³. Ma contro questo canone possiamo citare gli esempi di Leone Choïrosphaktes⁴, segretario personale di Basilio I, nonché letterato di rilievo, che lesse le sue opere a Santa Sofia e Niceta Magistro (870-946 circa)⁵, un altro importante dignitario, scrittore e agiografo, che fece la stessa cosa con la sua vita di santa Teoctista di Lesbo. È chiaro tuttavia che l'imperatore non è un laico qualunque, e su questa autocoscienza di Leone costruiremo il saggio.

Qualche parola inoltre dobbiamo spendere sul sintagma “teologia politica”. Il concetto di “teologia politica” è di origine stoica, giacché sarebbe stato il filosofo Panezio nel II secolo a.C. a suddividere i modi di rappresentazione del divino, cioè la teologia, in teologia naturale, mitica e politica, distinguendo tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dèi della religione pubblica e gli dèi del mito. Anche secondo Marco Terenzio Varrone, autore delle *Antiquitates rerum divinarum*, un testo scritto intorno alla metà del I secolo a.C. e giuntoci frammentario, vi sono tre generi di teologia: mitica (di cui si servono i poeti), fisica (di cui si servono i filosofi) e politica (di cui si servono i popoli). Attraverso quest'ultima cittadini e sacerdoti apprendono che cosa devono conoscere, quali dèi devono essere venerati e con quali azioni. Nel 1670, Baruch Spinoza pubblica il *Tractatus theologico-politicus*, in cui egli afferma che il rapporto tra lo Stato e la religione deve essere di subordinazione della seconda al primo, giacché la politica e la fede sono relative a due sfere della vita sociale, ma anche di tolleranza delle diversità e di tutela della libertà di culto.

Fu però nel Novecento che la ripresa del concetto alimentò un vero e proprio dibattito, che coinvolse *in primis* il giurista Carl Schmitt e il teologo Erik Peterson, amici-nemici (la conversione di Peterson dal luteranesimo al cattolicesimo è dovuta, pare, proprio a Schmitt). Nel 1922 Schmitt, agli inizi sostenitore dell'ideologia nazista da cui prende la distanza a partire dal 1936, nel saggio *Teologia politica* affermò che tutti i concetti giuridici erano in realtà

² Il testo del canone è leggibile in versione greca, latina e traduzione inglese in *The Council «in Trullo» revisited*, pp. 145-146. Per la traduzione italiana, si veda Noce, Dell'Osso, Ceccarelli Morolli, *I concili greci*, pp. 148-149. «Un laico non deve tenere in pubblico un discorso dottrinale o insegnare, arrogandosi in tal modo la dignità dell'insegnamento, ma deve cedere il passo all'ordine tramandato dal Signore e porgere l'orecchio a coloro i quali hanno ricevuto il dono dell'insegnamento e apprendere da loro le cose divine (...). Se qualcuno è sorpreso a trasgredire questo canone, venga scomunicato per quaranta giorni».

³ Antonopoulos, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, p. 41.

⁴ Leone Coïrosphaktes (morto nel 920), noto anche come Leone Magistros, fu un letterato e diplomatico. Uomo di fiducia prima di Basilio, poi di Leone, cadde in disgrazia in quanto implicato nella congiura di Costantino Ducas. Scrisse una *Epitome* della spiegazione del Vecchio e del Nuovo Testamento, una *Chiliostichos theologia*, poesie liturgiche, anacreontiche, epigrammi.

⁵ Niceta di Bisanzio, detto anche Magistros, fu un polemista bizantino attivo nel IX secolo a Costantinopoli. Di contro alla tendenza a considerare l'Islam come un'eresia cristiana egli, in una delle sue opere più famose, *La confutazione dell'Islam*, la considera qualcosa di completamente altro.

concetti teologici secolarizzati. A suo giudizio c'era dunque una corrispondenza tra ordine giuridico-politico e ordine teologico, tra il concetto moderno di Stato assoluto e l'idea di Dio. La teologia politica, secondo Schmitt, era un aspetto del processo di secolarizzazione, una conseguenza della grande crisi del mondo medievale prodotta dalla Riforma, che aveva infranto l'unità religiosa europea determinando la formazione di sfere autonome come la politica e il diritto. Esito del processo secolarizzante fu dunque il trasferimento di funzioni e concetti teologici dal campo teologico a quello giuridico-politico. Peterson, nel saggio *Il monoteismo come problema politico*, pubblicato nel 1935 dopo la conversione, ebbe come scopo quello di criticare la teologia del regno cui si ispirava il movimento dei *Deutsche Christen*, i cristiani tedeschi, che in quegli anni stava identificando il «regno» annunciato da Gesù con l'avvento del terzo Reich e ritrovava nel Dio vivente, da cui scaturiva ogni autorità, la legittimazione della figura del leader carismatico, il Führer. Partendo dal presupposto che la fede cristiana non è fede nel Dio monoteistico, come per gli ebrei, ma nel Dio trinitario, Peterson intendeva dimostrare l'impossibilità teologica di una "teologia politica", che veniva liquidata dal dogma trinitario, che spezzava teologicamente ogni legame tra annuncio cristiano e impero romano. La Trinità non ha alcun equivalente nel creato terreno e non è rappresentabile a livello politico: secondo Peterson la teologia politica poteva darsi solo nell'ambito del paganesimo e dell'ebraismo.

Sebbene il paradigma petersoniano sia stato smontato⁶, il caso di Leone il Saggio mi sembra comunque un'ulteriore interessante tessera nel mosaico della storia frastagliata della teologia politica bizantina, a dimostrazione che la tradizione cristiana ha costruito una propria peculiare teologia politica.

1. *La figura di Leone VI*

Leone VI nacque il 19 settembre dell'866, secondogenito di Basilio I (867-876), il fondatore della dinastia macedone: in realtà, poiché la madre Eudocia Ingerina aveva una relazione con Michele III (842-867), l'imperatore ucciso proprio da Basilio, non si è sicuri della paternità basiliana. Che Leone abbia celebrato Michele III organizzandone una risepoltura e omaggiandolo, forse può deporre in favore della paternità micheliana.

Uno dei suoi maestri fu il grande umanista e patriarca Fozio, che egli però depose, esiliò e perseguitò nel suo primo anno di regno. Leone fu dunque al tempo stesso artefice del successo e della rovina dell'insigne patriarca⁷.

La figura di Leone è stata solo recentemente rivalutata e studiata, mentre in passato è stata sottovalutata e schiacciata dall'interesse suscitato da Basilio

⁶ In generale sulla teologia politica cfr. *Teologie politiche. Modelli a confronto*; in particolare Fatti, *Tra Peterson e Schmitt, ibidem*, pp. 61-101.

⁷ Sull'intera vicenda cfr. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912)*, pp. 68-88.

I e da Costantino VII. Oggi invece si ritiene che egli abbia stabilizzato l'impero, non solo nella politica interna, ma anche in quella estera⁸.

Sopravvissuto a vari attentati, Leone inoltre fu al centro di un vero e proprio scandalo, il cosiddetto «Tetragamy affair». Infatti, probabilmente nell'882, Leone aveva sposato Teofano Martinakiou, scelta da sua madre Eudocia senza interpellare la volontà del figlio e approvata da Basilio. La fanciulla apparteneva a una famiglia strettamente legata alla dinastia imperiale. Sembra che già prima di sposarsi Leone avesse una relazione con Zoe Zaoutzaina, relazione che continuò durante il matrimonio e anche dopo la nascita della figlia Eudocia e le nozze della stessa Zoe. Teofano morì il 10 novembre 895 o 896; prima era morta la figlioletta Eudocia. Nell'898 Leone sposò Zoe, nonostante le obiezioni del patriarca Antonio Caleca, poiché la morte pressoché contemporanea del primo marito di Zoe avrebbe potuto causare sospetti. Zoe morì nel settembre dell'899 o nei primi mesi del 900, dopo aver dato alla luce la figlia Anna. Nel giugno del 900 Leone si risposò, a dispetto della legislazione⁹, con Eudocia Baiane, che morì però l'anno successivo, dopo aver dato alla luce il piccolo Basilio. Nel 903 egli cominciò una relazione clandestina con Zoe Karbounopsina, discendente di Teofane il Confessore, che gli diede un figlio, Costantino (il futuro Costantino VII Porfirogenito, l'autore del *De Ceremoniis*), nel settembre del 905. Egli persuase il patriarca, Nicola I il Mistico, a battezzare suo figlio e nel 906 sposò Zoe. Il prete che aveva benedetto le nozze fu destituito come il predecessore, che aveva benedetto le sue seconde nozze. Zoe fu proclamata Augusta da Leone, ma non incoronata in chiesa. Nicola lavorò per il riconoscimento del matrimonio, ma incontrò una forte opposizione da parte ecclesiastica, mentre Leone si appellò agli altri patriarcati della Pentarchia (Roma, Antiochia, Alessandria, Gerusalemme). Nicola, per evitare uno scisma nella sua chiesa, cambiò idea, vietò per due volte a Leone l'ingresso in Santa Sofia e fu esiliato. I rappresentanti dei cinque patriarcati accordarono a Leone la dispensa, con penitenza annessa. Nel frattempo, nel 908 era diventato patriarca Eutimio, un monaco la cui vita è una fonte assai importante per ricostruire anche la vita di Leone¹⁰. Eutimio (832-917) era infatti stato padre spirituale di Leone, era diventato patriarca e aveva sostenuto l'imperatore nella vicenda del quarto matrimonio, incoronando ufficialmente nel 908 Leone e suo figlio Costantino. A sua volta, la devozione di Leone nei confronti del monachesimo è concretamente ravvisabile nella guida sulla vita spirituale da lui composta, la Οἰαστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις. Leone VI morì a Costantinopoli l'11 maggio 912, all'età di quarantasei anni: gli risultò fatale

⁸ Antonopoulos, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, p. 13.

⁹ La legislazione di Basilio rendeva illegittimo il terzo matrimonio, ma il patriarca Nicola I il Mistico, in una lettera scritta nel 912 al papa Anastasio III, afferma che i sacri canoni non rifiutano il terzo matrimonio ma lo condonano: Tougher, *The Reign of Leo VI*, p. 149. Sul «Tetragamy affair» cfr. pp. 133-163.

¹⁰ Sulle vicende biografiche e la ricostruzione del contesto in cui visse Leone cfr. il già citato Tougher, *The Reign of Leo VI*.

una forma acuta di dissenteria, da subito talmente debilitante da rendergli a stento possibile pronunciare di fronte al senato la rituale allocuzione del tempo di Quaresima.

Leone meritò assai presto l'epiteto di Saggio per la sua grande sapienza e per ragioni politiche. Invece, il collegamento con i cosiddetti *Oracula Leonis*, un testo tardo rispetto alla cronologia del nostro, è una *fabula* popolare che si afferma successivamente: come si è messo in evidenza, nessun altro imperatore bizantino godette di tale reputazione per questa qualità¹¹.

Secondo Karlin-Hayter, l'epiteto fu dovuto ai suoi talenti di «ruler», in particolare nel legiferare e nel coordinamento dello sforzo bellico¹², senza un preciso riferimento ai testi oracolari, peraltro riconducibili a quella che i Bizantini avrebbero chiamato ἡ ἔξω σοφία. Innografo, poeta, scrittore di cose militari e legislatore, Leone fu inoltre anche “predicatore”, come si vedrà più oltre. Per ciò che concerne l'attività legislativa, egli mirò alla ἀνακάθαρσις, cioè alla ripulitura della vecchia legislazione, portando a termine il progetto dei 60 libri di *Basilikoi* iniziato con Basilio I, di cui parleremo tra breve. Nell'887-892 Leone promulgò 113 *Novellae* (Νεαραί) per aggiornare la precedente legislazione. Questo monumentale lavoro giuridico, pari a quello compiuto dall'*entourage* giustiniano quattro secoli prima, è finalizzato a rafforzare il controllo imperiale sugli affari interni, arginando il potere aristocratico.

Il regno di Leone ha visto, dopo secoli, lo sviluppo di una teoria dell'onnipotenza dell'imperatore che, sotto la protezione della Divina Provvidenza, è signore assoluto del governo dell'impero, comandante dell'esercito, giudice supremo e unico legislatore, protettore della Chiesa e guardiano dell'ortodossia.

2. *La teologia politica di un “saggio”*

Tra i motivi che provocano la rottura tra Leone e Fozio vi è sicuramente un modo diverso di intendere i rapporti tra imperatore e patriarca. Fozio infatti aveva certamente contribuito di propria mano all'opera *Eisagoge*, divisa in due sezioni, una sull'imperatore e una sul patriarca, che descrive le sfere di competenza e di autorità di questi due poteri. L'imperatore, chiamato ἔννομος ἐπιστασία, legittima autorità, è preposto al benessere fisico dei sudditi, laddove il patriarca, icona vivente del Cristo, si preoccupa del loro benessere spirituale. Oltre alla chiara demarcazione delle loro funzioni, c'è una distinzione tra le loro attività e capacità legali. L'imperatore deve mantenere e preservare la Sacra Scrittura, il pronunciamento dei sette concili ecumenici e il diritto romano, ma solo il patriarca può interpretare i canoni dei santi padri e i sinodi. Il tentativo di istituire due poteri uguali con sfere separate di influenza (e come non pensare alla teoria dantesca dei due Soli?) ebbe vita breve perché

¹¹ Tougher, *The Reign of Leo VI*, p. 110.

¹² Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae Constantinopolitani*, p. 155.

nel 907, circa trent'anni dopo, l'*Eisagoge* fu rivista dal *Procheiros Nomos*, cioè il *Manuale legislativo*, un prontuario di leggi. Se la formulazione delle sfere separate dei due poteri è dovuta al patriarca, il suo scioglimento è dovuto al suo discepolo, il nostro Leone. Il desiderio dell'imperatore di espungere le formulazioni problematiche e di limitare l'influenza della Chiesa può essere compresa alla luce della sua animosità personale verso Fozio, ma anche dell'opposizione da parte della Chiesa al suo quarto matrimonio¹³. Inoltre, in epoca foziana abbiamo ormai alle spalle secoli di riflessioni sui rapporti imperatore-patriarca, diritto civile-diritto ecclesiastico.

Secondo la specifica concezione bizantina della figura imperiale, il *basilus* è, come Melchisedec, re e sacerdote: egli porta in sé il *typos* e l'immagine di Dio e governa nel nome di Cristo. Lungi dal principio del *rex legibus solutus*, a partire da Giustiniano si ritiene che l'impero sia stato affidato all'imperatore dalla Maestà celeste e che le leggi siano imposte da Dio all'imperatore, quasi inviato da Dio stesso a guisa di una legge animata (*νόμος ἔμψυχος*). Si tratta dunque di una concezione teocratica, in cui però la sovranità trova un limite nella legge, giacché nulla è così essenziale per un governo imperiale quanto il vivere «rispettando la legalità» (*Institutiones*, II,17,8). L'imperatore, in quanto legislatore unico o legge animata, può modificare la legge ma non può infrangerla, perché vincolato ad essa: «Noi, in verità, vogliamo che la responsabilità della sanzione legale sia tutta e interamente nostra e non venga attribuita agli autori delle singole parti di una legge» (*Digesto, Deo auctore*, 7), ma non può andare contro lo *ius* naturale, cioè «quei precetti che per una certa qual divina Provvidenza rimangono sempre validi e immutabili» (*Institutiones*, I,2,11), perché «la politica non può violare i diritti naturali» (*Digesto*, IV,5,8).

Interessante è il passo seguente:

Le cose del mondo sono ben governate e in modo conveniente se il principio che sta alla base di un atto di governo può divenire accettabile e ammissibile da parte di Dio; e noi riteniamo che ciò si verificherà in futuro, se verrà mantenuta l'osservanza di quelle norme sacre che ci hanno trasmesso gli Apostoli (...) (*Novella 6, praef.*). Se noi, a cui Dio per sua benevolenza ha affidato il diritto di emanare le leggi civili, ci preoccupiamo che esse si mantengano stabili, sotto ogni rispetto, a salvaguardia dei sudditi, quanto maggior impegno dovremo porre nell'osservanza di quei sacrosanti canoni e di quelle leggi divine che furono stabilite per la salvezza delle nostre anime? (*Novella 137, praef.*)¹⁴.

Tutto questo è quanto confluisce nell'opera legislativa giustiniana¹⁵. Inoltre Giustiniano, nella *Novella* 131 del 545, deliberò che i santi canoni ecclesiastici emanati e confermati dai quattro santi concili (cioè Nicea, Costantinopoli, Efeso, Calcedonia), avessero lo status di *nomos* e fossero considerati

¹³ Macrides, *Nomos and Kanon*, pp. 62-63.

¹⁴ *Ibidem*, p. 64.

¹⁵ Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, pp. 32-33.

come leggi. L'idea ispira anche i *Basilika*, la collezione di leggi giustinianee in 60 libri, promulgati agli inizi del regno di Leone VI e conosciuti come una "purificazione delle leggi". Con la dinastia macedone, secondo Pertusi, le cose cambiano sensibilmente, nel senso che la legge viene riconosciuta, in quanto di origine divina, superiore al *basileus*: la giustizia è il primo e più importante dovere con cui tutti gli uomini, sovrano compreso, servono Dio. Essa è una convenzione comune (συνθήκη κοινή), un contratto sociale, un ordine rivolto a tutti. Il *basileus* cessa dunque di essere legge animata per diventare conforme alla legge, una *ἐννομος ἀρχή*, un potere legittimo. Egli deve custodire e salvaguardare i poteri, tutelare le tradizioni della Chiesa, dimostrare la sua ortodossia religiosa, essere interprete fedele delle leggi, non deve emanare decreti in contrasto con i canoni ecclesiastici, laddove non deve interpretare, insegnare, giudicare quanto definito dogmaticamente e canonicamente¹⁶. Lo stesso Basilio I afferma risolutamente che non è lecito ai laici intromettersi negli affari ecclesiastici, né opporre resistenza all'integrità della Chiesa¹⁷.

Basilio I dunque promuove il tentativo di concretare in norme giuridiche le posizioni del *basileus* e del patriarca nell'ambito dello stato, secondo una teoria politico-religiosa dei due poteri, civile e religioso. Che però in realtà il *basileus* continui a ritenersi *Imago Dei* sulla terra è testimoniato dalle monete di Basilio I (867-886) e Leone VI (886-911) con le immagini ieratiche dei sovrani, rappresentati con globo crucigero e croce, in abito da cerimonia, che talvolta paiono confondersi con l'immagine stessa della Maestà suprema, al punto che appare sotto i piedi del sovrano un tappeto o cuscino rotondo del tutto simile a quello che viene posto sotto i piedi del Cristo in trono. Insomma, l'imperatore è sottomesso alla legge, ma vi è una distanza enorme tra lui e i comuni mortali¹⁸.

Gilbert Dagron, con la sua consueta lucidità, ha messo in evidenza come Leone VI ritorni ad accentrare nelle proprie mani, come Giustiniano, la legislazione in ogni ambito: sia quando predica in chiesa sia quando scrive di strategie militari, l'imperatore parla da imperatore¹⁹.

3. *Le omelie di Leone VI*

I manoscritti all'unanimità attribuiscono a Leone 40 omelie, mentre su altre quattro non vi è unanimità. Possiamo distinguere due categorie di omelie: la prima comprende discorsi legati a varie feste religiose (Cristo, Vergine, Santi), la seconda include discorsi per occasioni speciali (consacrazioni di chiese, ma anche la celebre omelia per la morte di Basilio)²⁰, ma nessuno di essi è destinato

¹⁶ *Ibidem*, pp. 94-95.

¹⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹⁹ Dagron, *Lawful Society and Legitimate Power: ἔννομος πολιτεία, ἐννομος ἀρχή*.

²⁰ Antonopoulos, *Homiletic activity in Constantinople around 900*.

alle domeniche dell'anno ecclesiastico. Come ben ha detto Theodora Antonopoulos, «some of the “sermons” are actually “discourses” which were not delivered in Church, but the fact that they comment on the subject of a feast» permette «their treatment as sermons for the respective feasts»²¹. L'attività omiletica di Leone copre un periodo di circa vent'anni: la prima egli la compone, su ordine di Basilio I, quando ha sedici anni, l'ultima dopo il 904.

Le *Omèlie* furono comunque concepite per essere pronunciate pubblicamente e Leone effettivamente lo fece, salvo in un caso (l'omelia 33, la seconda su san Tommaso) pronunciata da un segretario in quanto l'imperatore era occupato. Molte omelie furono pronunciate in varie chiese costantinopolitane, principalmente a Santa Sofia; alcune omelie furono invece pronunciate non in chiesa, ma al cospetto di un pubblico ristretto (ad esempio i membri del senato o i vescovi). Esse sono scritte in uno stile alto e sono piene di allusioni letterarie, in specie ad Eusebio²².

Per ciò che concerne il senso generale delle omelie, alla luce del paragrafo precedente è facile intuire, come afferma la Antonopoulos²³, che esse non sono dettate solo dai sentimenti religiosi, ma «the imperial authority took the opportunity to integrate certain elements of the imperial idea in these publicly delivered sermons and orations»²⁴. Le omelie sono dunque funzionali per sviluppare e approfondire il suo concetto di idea imperiale²⁵: laddove esse, infatti, riguardano specifici argomenti religiosi, l'autore coglie l'opportunità per integrare certi elementi della sua idea imperiale. L'oratore si rivolge a Dio, che gli ha affidato l'impero, o alla Madre di Dio o a un santo e prega di aiutarlo a compiere i suoi doveri di imperatore cristiano, responsabile della guida spirituale del suo popolo. Egli è conscio che il suo *officium* deriva da Dio, che gli ha permesso di governare il suo popolo. Il popolo è eletto, santo, speciale, un gregge di cui egli è pastore, titolo tradizionalmente attribuito all'igumeno del monastero, ed *epitropos*, un termine giuridico che può indicare il tutore. Leone riprende Eusebio con la sua idea dell'imperatore come rappresentante di Dio in terra, di fatto criticando i predecessori che sembrano aver dimenticato tutto questo. Sempre riprendendo Eusebio, egli afferma che l'imperatore è maestro (διδάσκαλος) dei misteri divini in quanto icona di Dio sulla terra, contravvenendo al già citato canone trullano: il titolo di apertura delle omelie, ἐν Χριστῷ βασιλεῖ βασιλεύς, imperatore in Cristo re, ribadisce il potere imperiale come specchio del potere divino. Insistendo su questo concetto, Leone cerca di inculcarlo nell'uditorio²⁶.

Se pensiamo all'omelia per la morte di Basilio, in essa Leone codifica una ideologia che riveda il passato recente dandone un'interpretazione valida per

²¹ Antonopoulos, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, p. 27.

²² *Ibidem*, p. 43.

²³ *Ibidem*, p. 42; Antonopoulos, *Homiletic activity*, p. 320.

²⁴ Antonopoulos, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, p. 72.

²⁵ *Ibidem*, in particolare pp. 72-80.

²⁶ *Ibidem*, pp. 76-77.

il futuro, ossia attraverso la costruzione di quello che Odorico ha chiamato un «immaginario sociale» che dia dignità e sacralità al trono e che presenti la gloria di Bisanzio come nobile acquisizione di giusti diritti, legittimi la presenza di Leone sul trono e l'esercizio del potere. La figura dell'imperatore e la funzione imperiale diventano alte e sante, secondo la migliore tradizione universalistica che ha in Giustiniano l'acme. Ecco perché, secondo Odorico, Leone, insistendo sulla politica dell'immaginario, ha mirato alla santificazione della dinastia di Basilio²⁷. Questo stesso titolo, ἐν Χριστῷ βασιλεῖ βασιλεύς, lo ritroviamo nelle *Novelle*, a indicare l'assoluta continuità di operato.

Le *Omèlie* contengono diversi riferimenti ai re veterotestamentari Davide e Salomone, cui del resto Leone si paragona spesso. Davide e Salomone sono stati modelli per gli imperatori bizantini a partire da Costantino, ma i regnanti della dinastia macedone sono particolarmente impegnati nell'identificarsi con essi. Come ha ben mostrato Dagron, l'ufficio imperiale bizantino ha un implicito carattere sacerdotale ispirato dai modelli regali dell'Antico Testamento²⁸.

Le *Omèlie*, a dispetto di quello che ci si aspetterebbe, praticamente non affrontano mai o quasi mai il problema del rapporto tra *sermo* e *ius*, ma vi alludono. In questa sede analizzerò principalmente l'omelia 38, una *Laudatio funebris* in onore di Giovanni Crisostomo, scritta, ci dice Leone, per obbedire agli ordini del padre. È la più lunga delle sue omèlie, nonché una delle sue prime (si può datare all'882).

Crisostomo è stato un formidabile predicatore del tardo-antico, implicato in alcune tumultuose controversie che hanno agitato la Chiesa del periodo. Il modello è la *Vita di Giovanni Crisostomo* scritta da Giorgio di Alessandria. Non bisogna tuttavia pensare a un'adesione pedissequa al modello, su cui invece Leone "lavora" e che interpreta in maniera originale, come vedremo tra breve, anche se sicuramente, essendo l'orazione un suo prodotto "giovane", la sequela del modello doveva metterlo al riparo da eventuali critiche mosse allo stile ancora "acerbo".

In ossequio al genere encomiastico, Leone sviluppa l'ἔπαινος a partire dai natali del Crisostomo, che liquida in poche parole, sottolineando la centralità del momento del battesimo, e passa immediatamente a metterne in luce l'intelligenza che si manifesta negli studi. Senza voler qui riassumere l'orazione, mi soffermerò direttamente su un punto assai originale, nel senso che Leone qui si allontana dalla sua fonte. Egli infatti si sofferma a lungo sul contrasto tra Crisostomo e l'augusta Eudossia, moglie di Arcadio, tacciata di immoralità dal predicatore antiocheno. Più volte depreca il fatto che la legge romana funge da supporto alla condotta peccaminosa dell'augusta, moglie di Arcadio, figlio di Teodosio – con il cui codice abbiamo la prima vera sistematica codificazione cristiana del diritto riguardante le religioni (si veda il libro XVI). Vie-

²⁷ Odorico, *La politica dell'immaginario di Leone VI il Saggio*, pp. 604-605.

²⁸ Dagron, *Empereur et prêtre*.

ne esaltata la pazienza del Crisostomo che cerca di smussare i contrasti. Leone commenta che forse le leggi romane cui Eudocia si appella per giustificare la propria condotta sono state emanate *παρὰ βασιλέων τάχα δὲ τῶν ξένων τῆς πίστεως*, da imperatori forse estranei alla fede: resta dunque imputabile a Teodosio non aver depurato la legislazione dalle leggi contrarie al *mos* cristiano. A questo punto Leone riprende *verbatim* le parole di Giovanni che si rivolge direttamente all'augusta: «Tu sei la legge e ti è toccato in sorte di regnare e la coscienza ti costringe, essendo consapevole del fatto, conoscendolo. E non permettere che molti, costretti, ti chiamino nuova Iezabel²⁹ e dicano di te le cose che sono state scritte nell'Antico Testamento su Naboth³⁰». Rispetto alla fonte, Leone inserisce νόμος εἶ, sei la legge, a ribadire che il *basileus* è il *nomos*. Il dato interessante è il sinolo coscienza-legge naturale, che appartiene alla tradizione e si ritrova già in Origene³¹ e poi, appunto, in Crisostomo³². In particolare, come ben ha detto Osborn,

in John we meet a developed Christian doctrine of natural law. There is a divine law which rules over all things. Man has within him a natural law and conscience (...). Conscience teaches man in advance what is wrong. This innate knowledge of virtue was shown in Adam, who, when he had sinned, hid himself in shame. When God speaks another commandment which is not known through conscience, he gives a reason for it³³ (...). Man knows good and bad through his conscience and the natural law which God has implanted in him³⁴.

Quindi, in Crisostomo, la coscienza è una virtù innata che permette

²⁹ Iezabel, o Iezabèle, figlia del re di Tiro e moglie del re d'Israele Acab, è ricordata come idolatra in Apc 2,20.

³⁰ Leonis VI Sapientis imperatori byzantini *Homiliae*, p. 528.

³¹ Hammond Bammel, *Der RömerBriefKommentar des Origenes*, pp. 498-499, ll. 41-48 e 52-56: «est illa lex de qua frequenter diximus quod in omnium cordibus scripta est non atramento sed spiritu Dei vivi (2 Cor 3,3), et docet unumquemque quid agendum sit quid cavendum. Ipsa est ergo per quam cognoscit homo peccatum suum. Loquitur enim nobis intra conscientiam et dicit non concupisces (...). Ubi autem venit ratio et lex naturalis locum in nobis processu aetatis invenit docere nos coepit quae essent bona et prohibere a malis» (Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, pp. 332-333). Origene sottolinea il fatto che quando Paolo dice «io non ho conosciuto il peccato se non per mezzo della legge» (Rom 7,7) si riferisce a «quella legge di cui abbiamo parlato spesso», che «sta scritta» nei cuori degli uomini «non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente» (2Cor 3,3) e insegna a ciascuno cosa si debba fare e cosa evitare. È questa dunque quella legge mediante la quale l'uomo conosce il suo peccato. Chiaramente qui Paolo afferma che la legge naturale è ignorata da noi fino a quando, con il progredire dell'età, avremo imparato a discernere tra il bene e il male apprendendolo dalla nostra coscienza. (...) Quando però venne la ragione e la legge naturale trovò spazio in noi con il progredire dell'età, essa cominciò ad insegnarci quali cose erano buone e a preservarci dalle cattive». Per quanto riguarda il ruolo della coscienza in Origene, cfr. *La sapienza del cuore*, pp. 14-20.

³² Giovanni Crisostomo, *Homilia XII ad populum Antiochenum*, col. 131: «All'inizio Dio, plasmando l'uomo, gli diede la legge naturale (νόμον φυσικόν): che cos'è mai la legge naturale? Impresse in noi la coscienza (τὸ συνειδός) e fece sì che le fosse insita la conoscenza del bene e del suo contrario»; Giovanni Crisostomo, *Expositio in Psalmum, CXLVII*, col. 482: «Non diede la legge scritta a nessun altro: infatti tutti avevano in sé la legge naturale, che indica cosa è buono e cosa non è tale. Infatti Dio, plasmando l'uomo, gli diede questa facoltà di giudizio priva di corruzione, cioè il calcolo della coscienza (τὸ συνειδός τοῦ ψήφου)».

³³ Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, p. 118.

³⁴ *Ibidem*, p. 119.

all'uomo di distinguere il bene dal male: essa fu il dono di Dio ad Adamo che però, ciononostante, commise peccato. A monte abbiamo lo schema paolino, che individuava quattro tappe nella storia della salvezza, quella della legge naturale, quella della legge mosaica, quella della grazia e quella della gloria³⁵, riprendendo però forse anche la distinzione veterotestamentaria delle quattro ere del mondo, e cioè di Adamo, di Noè, di Abramo e di Mosè³⁶. Quella della legge naturale sarebbe allora, probabilmente, una fase pre-diluviana.

Leone usa dunque l'omiletica al servizio della politica, coltivando l'idea di una intima connessione tra Stato e Chiesa. Si perde così la consueta distinzione tra *nomos* e *canon*, legge dello stato e legge della Chiesa, e l'imperatore-predicatore, *imago Dei et imago legis*, si fa *prostates* dell'intero corpo cristiano, gregge da proteggere e da guidare, su questa terra e verso la vita eterna.

³⁵ Cfr. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, pp. 4, 47.

³⁶ *Ibidem*, p. 45.

Opere citate

- T. Antonopoulos, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Leiden-New York-Köln 1997.
- T. Antonopoulos, *Homiletic activity in Constantinople around 900*, in *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, eds. M.B. Cunningham, P. Allen, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 317-348.
- G. Dagron, *Lawful Society and Legitimate Power: ἔννομος πολιτεία, ἔννομος ἀρχή*, in *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, eds. A.E. Laiou, D. Simon, Washington 1994, pp. 27-51.
- G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris 1996.
- F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la «liquidazione di ogni teologia politica»*, in *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2005, pp. 61-101.
- Giovanni Crisostomo, *Homilia XII ad populum Antiochenum (Patrologia Graeca, 49)*.
- Giovanni Crisostomo, *Expositio in Psalmum CXLVII (Patrologia Graeca, 55)*.
- C.P. Hammond Bammel, *Der RömerBriefKommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins Buch 4-6*, Zum Druck vorbereitet und gesetzt von H.J. Frede, H. Stanjek, Freiburg 1997.
- P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae Costantinopolitani*, Bruxelles 1970.
- Leonis VI Sapientis imperatori byzantini *Homiliae*, ed. T. Antonopoulou, Turnhout 2008.
- A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964.
- R. Macrides, *Nomos and Kanon on paper and in court*, in *Church and People in Byzantium*, ed. R. Morris, Birmingham 1986, pp. 61-85.
- Niketas Magistros, *La confutazione dell'Islam (Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes)*, coll. 669-805 (*Patrologia Graeca*, 105).
- C. Noce, C. Dell'Osso, D. Ceccarelli Morolli, *I concili greci*, Roma 2006.
- P. Odorico, *La politica dell'immaginario di Leone VI il Saggio*, in «Byzantion», 53 (1983), pp. 597-631.
- Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, vol. I, libri I-VII, intr., trad. e note a cura di F. Cocchini, Genova 1985.
- E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge-London-New York-Melbourne 1976.
- A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, Bologna 1990.
- La sapienza del cuore. La coscienza al cuore della vita spirituale in alcuni testi monastici del XII secolo*, intr., trad. e note a cura di R. Larini, Bose 1997.
- Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2005.
- The Council «in Trullo» revisited*, edd. G. Nedungatt, M. Featherstone, Roma 1995.
- S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden-New York-Köln 1997.

Rosa Maria Parrinello
Università degli Studi di Torino
rosamariao7@libero.it

***Praedicatio, admonitio, correctio* vescovile in età carolingia: norme e modelli di comportamento**

di Raffaele Savigni

Dalle fonti di età carolingia emerge un forte intreccio tra predicazione e costruzione di norme e di modelli di comportamento nel quadro di un progetto di *correctio* della società cristiana. Se i capitolari di Carlo veicolano una *admonitio* promossa dal sovrano in quanto *rector Ecclesiae*, all'epoca di Ludovico il Pio gli *specula* rappresentano uno strumento di predicazione mirata, indirizzata a sovrani e aristocratici, chiamati ad esercitare una *admonitio* morale e un ruolo latamente pastorale nei confronti dei loro *subiecti*. La lotta condotta dall'élite ecclesiastica carolingia contro l'incesto, il ripudio delle mogli, l'omosessualità, l'usura evidenzia le ricadute della predicazione morale sul piano disciplinare e normativo. Alcuni statuti sinodali e una lettera di Amulone di Lione presentano la comunità parrocchiale come l'unica *legitima et ecclesiastica religionis forma* contrapposta ad una anarchica *superstitio*, e la predicazione pubblica del vescovo e del suo clero come l'imprecindibile espressione unitaria della Chiesa locale.

In Carolingian sources, a strong interplay between preaching and the formation of norms and patterns of behavior emerges in the frame of a *correctio* project aimed at Christian society. The capitularies of Charlemagne convey an *admonitio* promoted by the king as *rector Ecclesiae*, during the time of Louis the Pious. The *specula* rather represent a targeted preaching tool, addressed to kings and aristocrats, called to perform a moral *admonitio* and in effect a pastoral role toward their own *subiecti*. The struggle undertaken by the Carolingian ecclesiastical élite against incest, the repudiation of wives, homosexuality, and usury highlights the disciplinary and regulatory fallout caused by the impact of moral preaching. Some synodal statutes and a letter by Amulo of Lyon present the parish community as the only *legitima et ecclesiastica religionis forma*, as opposed to an anarchic *superstitio*, and the public preaching of the bishop and his clergy as the undeniable unitary expression of the local Church.

Medioevo; secoli VIII-IX; Europa carolingia; predicazione; sermone; *ius*; omelia; diritto canonico; *specula*; cura pastorale; vescovo; liturgia; penitenza; capitolari carolingi; omosessualità; parrocchia; *societas christiana*; legge e religione.

Middle Ages; 8th-9th Century; Carolingian Europe; preaching; sermon; *ius*; homily; canon law; *specula*; pastoral care; bishop; liturgy; penance; capitulaires of Charlemagne; homosexuality; parish; *societas christiana*; Law and Religion.

Quia enim ecclesia in una adque indiscreta Christi fide ac dilectione concorditer ad caelestia tendens populus dicitur, necesse est, ut praedicatorum bene vivendi ac docendi instantia et auditorum oboediendi atque existendi insistencia perornetur¹.

Con queste parole gli atti del concilio di Aquisgrana dell'836 (redatti sotto la guida di Giona di Orléans, già protagonista del concilio parigino dell'829 e autore di due *specula* indirizzati rispettivamente al conte Matfrido e al re di Aquitania Pipino)² presentano un'immagine di Chiesa fondata sulla distinzione tra *praedicatores* e *auditores*, sottolineando il dovere dei predicatori di insegnare (e stigmatizzando quei vescovi che trascurano la *praedicatio in plebibus* e la *cura subiectorum*)³, ma altresì di testimoniare la Parola con la loro vita (che per Alcuino deve essere *aliorum eruditio* e *assidua salutis praedicatio*)⁴. Nei primi decenni del secolo IX emerge una più viva percezione della centralità della predicazione per il conseguimento della *salus populi* (e quindi della necessità di scuole adeguate per la formazione dei predicatori)⁵, e una rinnovata autocoscienza dell'episcopato, che si traduce nell'elaborazione, a partire dal concilio parigino dell'829, di un nuovo modello episcopale, incentrato sull'idea di uno specifico *ministerium*⁶, da svolgere all'interno di una società che si autodefinisce come *Ecclesia* e che riconosce la religione cristiana come principio organizzativo fondamentale⁷. Se la religiosità carolingia appare largamente ispirata a modelli veterotestamentari, reinterpretati nella prospettiva di una parentela spirituale⁸, occorre evidenziare, al di là di schemi interpretativi incentrati sul "legalismo" e "moralismo" carolingio, lo sforzo di reinterpretazione ecclesiologica e di definizione istituzionale compiuto dall'élite ecclesiastica. I *rectores Ecclesiae* (i vescovi), tendenzialmente identificati con i *praedicatores*, assumono infatti progressivamente un ruolo di supervisione nei confronti della società cristiana, che si traduce nell'elaborazione di una regola di vita per i laici (*institutio*), con cui vengono definite le modalità di esercizio del loro ruolo sociale⁹.

¹ *Concilium Aquisgranense* (836), III 25 (66), p. 723 (MGH Leges. Conc. 2,2).

² Mi permetto di rinviare a Savigni, *Giona di Orléans*.

³ *Concilium Aquisgranense* (836), I,12, p. 708 (MGH Leges. Conc. 2,2), che riprende il *Concilium Parisiense* (829), I,21, *ibidem*, p. 627. Si veda anche l'epistola di Paolino d'Aquileia ai vescovi negligenti: *Epistolae variorum Karolo Magno regnante scriptae*, 18b, p. 526.

⁴ Alcuino, *Liber de virtutibus et vitiis* 18, col. 627C; *Concilium Parisiense* (829), I,4, p. 611.

⁵ *Concilium Attiniacense* (822), II, p. 471 (MGH Leges. Conc. 2,2): «liquido constat, quod salus populi maxime in doctrina et praedicatione consistat, et praedicatio eadem impleri ita ut oportet non potest nisi a doctis».

⁶ Patzold, *Episcopus*.

⁷ Si vedano Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain*, pp. 28-31, 41-47, che sottolinea l'esigenza di evitare un uso anacronistico del termine "religione"; Ortigues, *La révélation et le droit*, pp. 191-238; e, per il costituirsi di un diritto canonico, *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*; Hartmann, *Kirche und Kirchenrecht um 900*.

⁸ Guerreau-Jalabert, "*Spiritus et caritas*", pp. 144-148. Sull'influenza dei modelli biblici si veda Pollheimer, *Of Shepherds and Sheep*.

⁹ Si vedano Giona di Orléans, *Vita sancti Huberti et corporis eius translatio* IV,6,29, p. 817, e gli altri testi analizzati in Savigni, *Giona*, pp. 17-57, 75-109; Savigni, *Les laïcs dans l'ecclesiologie*

1. Predicazione sacerdotale e admonitio regia e laicale

Nel contesto carolingio la predicazione vera e propria non appare ancora nettamente distinta da una più generale *admonitio* o *exhortatio*, che non è considerata monopolio esclusivo del clero¹⁰, e costituisce un aspetto della pastorale o *cura animarum*¹¹. Accanto alle omelie e ai sermoni occorre quindi analizzare altre tipologie testuali che riflettono un progetto di formazione del clero e del popolo cristiano, come le esposizioni battesimali, del Credo o del Simbolo apostolico¹², le lettere, gli statuti episcopali¹³ e i capitolari: questi ultimi, lungi dal costituire testi strettamente tecnico-giuridici, presentano spesso una forte valenza religiosa e pastorale e rappresentano lo strumento principale dell'*admonitio* imperiale, che talora (come nel caso della *Missi cuiusdam admonitio*, databile intorno all'802) sconfinava nella *praedicatio*, richiamando i fedeli alla professione della retta fede e alla pratica delle virtù cristiane, che include il buon governo della *domus*¹⁴.

Nell'ambito del vivace dibattito sul rapporto tra oralità e scrittura e sul passaggio dall'omelia al sermone¹⁵, Emmet McLaughlin ha osservato, prendendo le distanze rispetto al quadro delineato da Rosamond McKitterick¹⁶, che «the period from the sixth to the twelfth century presents an inhospitable landscape to the historian of preaching», sottolineando il primato della liturgia e dei rapporti di discepolato nella formazione del popolo cristiano¹⁷. Se appare ormai scontata la centralità della preoccupazione per la correttezza

carolingienne; nonché Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*. Sul Carolingian noble ethos si vedano Noble, *Secular sanctity*; Stone, *The rise and fall of the lay moral elite in Carolingian Francia*; Stone, *Morality and masculinity in the Carolingian empire*.

¹⁰ Per Alcuino, *Ep.* 136, pp. 208-209, il passo di Mt 25,21 (*Euge serve bone et fidelis*) non riguarda solo i sacerdoti ma anche i *boni laici* e soprattutto le massime autorità, «quorum conversatio bona et vitae sanctitas et ammonitoria aeternae salutis verba suis subiectis praedicatio poterit esse».

¹¹ Staubach, «*Populum Dei ad pasqua vitae aeternae ducere studeatis*» e Alberzoni, *La «cura animarum»* correggono alcune letture in chiave ritualistica e angustamente moralistica della riforma carolingia.

¹² *Explanations symboli aevi carolini*; Keefe, *Carolingian Baptismal Expositions*; Keefe, *Water and the word*; Keefe, *A catalogue of works pertaining to the explanation of the creed in Carolingian manuscripts*. *Diverse Explanations symboli* (ed. Keefe, testi n. 24, p. 112; 39-40, pp. 186 e 188-189; 42, p. 194) precisano che il Simbolo apostolico, redatto per fissare una unitaria norma *praedicationis*, offre una sintesi delle Scritture per gli illetterati e per coloro che, impegnati nel mondo, non possono accedere direttamente ad esse; e lo stesso intento ispira Giona di Orléans, *De institutione laicali*, col. 124AB: ma si veda ora la nuova edizione a cura di Dubreucq; Jonas d'Orléans, *Instruction des laïcs*, vol. I, pp. 122-124.

¹³ *Capitula episcoporum*.

¹⁴ Buck, *Admonitio und praedicatio*, in particolare pp. 157-238 e 376-401.

¹⁵ Menzel, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, pp. 338-350; *De l'homélie au sermon* (in particolare, sulla «oral-literate dichotomy»: Amos, *Early Medieval sermons and their Audience*).

¹⁶ McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, pp. 23-134.

¹⁷ McLaughlin, *The Word eclipsed? Preaching in the early Middle Ages*, in particolare pp. 77, 117, 120.

del culto nella riforma carolingia¹⁸, una recente indagine sulle interazioni tra predicazione e liturgia ha confermato che «les sources liturgiques (...) sont très laconiques sur le sujet de la prédication»¹⁹; e nel *De institutione clericorum* di Rabano Mauro è stata riscontrata la mancanza di un capitolo specifico incentrato sull'*officium praedicandi*²⁰.

In età carolingia furono comunque redatte diverse raccolte di omelie latine, per lo più ordinate secondo i tempi liturgici²¹: si tratta di testi destinati alla lettura di monaci o chierici, e fondati sulla ricezione più o meno fedele di testi patristici²². In molti di essi (come nella raccolta di quattordici omelie redatta nell'Italia settentrionale verso l'850) prevale una prospettiva etico-pastorale²³. Il commento al lezionario inviato da Rabano a Lotario I era destinato ad essere letto pubblicamente davanti al sovrano, che avrebbe dovuto esaminarlo e se necessario farlo correggere²⁴. La raccolta di sermoni da lui indirizzata negli anni 822-829 all'arcivescovo Astolfo di Magonza è parzialmente ripresa nel suo manuale di predicazione *De ecclesiastica disciplina*²⁵. Altre omelie attribuite a Rabano riprendono passi di omelie tardoantiche di Massimo di Torino o di Cesario di Arles per condannare credenze popolari relative al *defectus lunae* e ai giorni infausti²⁶. Non mancano (per lo più in manoscritti inediti) tracce di sermoni indirizzati a tutto il popolo cristiano. Thomas L. Amos ha identificato più di novecento sermoni redatti tra il 750 e il 950²⁷; e Carine van Rhijn ha rivalutato il ruolo svolto dal clero parrocchiale, destinatario dei *Capitula episcoporum* (che invitano i presbiteri a predicare le Scritture o per-

¹⁸ *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*; Staubach, *Cultus divinus und karolingische Reform*; Angenendt, *Libelli bene correcti. Der «richtige Kult»*.

¹⁹ Bériou, *Introduction*, p. 15; Morard, *Quand liturgie épouse prédication*, osserva che «la prédication cléricale est absente de la description de la liturgie» (p. 106).

²⁰ Picker, *Pastor doctus*, pp. 196-199.

²¹ Si vedano Barré, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*; Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux*; Étaix, *Homéliaires patristiques latines*; Hall, *The Early Medieval Sermon*, pp. 221-226.

²² Il Concilio di Meaux-Parigi (845-846), c. 34, p. 101 (MGH Leges. Conc. 3), richiamato nel concilio di Hohenaltheim (916), c. 1, p. 20 (MGH Leges. Conc. 6,1), precisa che nell'espore le divine Scritture occorre seguire il *sanctorum catholicorum et probatissimorum patrum sensum*. Ma rispetto alle omelie dei sec. VI-VII gli autori carolingi tendono ad adattare più liberamente al nuovo contesto i testi patristici: Hall, *The Early Medieval Sermon*, pp. 213, 221-222; Barré, *L'homiliaire carolingien de Mondsee*, p. 87.

²³ *Quatorze homélies du IX^e siècle*: in una di queste omelie compare un riferimento alla «afflictionem quae supervenit nos propter dissonantiam regum», considerata come una conseguenza dei peccati collettivi (*sermo* II,5, pp. 15-160). Si veda anche Phelan, *The Carolingian renewal and Christian formation in ninth century Bavaria*.

²⁴ Rabano, *Ep.* 50, p. 505; Étaix, *L'homélaire composé par Raban Maur*.

²⁵ Étaix, *Le recueil de sermons composé par Raban Maur*. Nel *De ecclesiastica disciplina* (coll. 1193-1216), Rabano riprende numerosi passi del *De catechizandis rudibus* di Agostino, ampiamente utilizzato in età carolingia, soprattutto in ambiente missionario: si veda Bouhot, *Alcuin et le «De catechizandis rudibus»*.

²⁶ Rabano, *Hom.* 42-43, coll. 7-81, che riprende in parte Massimo, *Sermo* 30 e Cesario, *Sermo* 54. Zangara, *I mandata divini nella predicazione di Massimo di Torino*, ha rilevato (p. 507) l'interesse di Massimo «a dimostrare l'esistenza di un "codex" legislativo coerente all'interno della Scrittura».

²⁷ Amos, *Preaching and the sermon in the carolingian World*.

lomeno a trasmettere al popolo un insegnamento morale)²⁸ e di prontuari e manuali che contengono schemi di predicazione e altri testi utili per fornire alle popolazioni rurali una istruzione religiosa elementare²⁹.

All'epoca del concilio di Francoforte (794) Carlo Magno agisce come se fosse il vero *rector* della Chiesa³⁰, facendo ricorso nei capitolari al linguaggio della *admonitio* e della *correctio* (che dalla fine degli anni '20 verrà utilizzato in proprio dai vescovi, la cui lingua, affermerà nell'858 una lettera collettiva dell'episcopato franco occidentale, «facta est per Dei gratiam clavis caeli»)³¹. Ma già con l'*Admonitio generalis* del 789 l'imperatore incarica, evocando la figura di Giosia, i suoi *missi* di procedere insieme ai vescovi all'*admonitio* e alla correzione dei mali della società cristiana³²; e nella lettera inviata ai vescovi spagnoli in occasione del concilio di Francoforte li esorta ad essere «cooperatores in praedicatione veritatis»³³. Alcuino, che riconosce anche ai presbiteri il diritto di esercitare l'*officium* della predicazione, respingendo la tendenza di alcuni ambienti a riservarlo ai vescovi³⁴, assegna a Carlo (presentato come il *dominus messis* di Mt 9,38 e il *dominus vineae* di Mt 20,4)³⁵ il compito di «apostolicae fidei veritatem defendere, docere, et propagare» con lo stesso impegno con cui si sforza di dilatare con le armi l'*imperium christianum*³⁶. In alcuni capitolari si intravede un intreccio tra norme legislative e disposizioni pastorali: riprendendo una disposizione di Bonifacio, il primo capitolare di Carlo (769 c.) invita i vescovi a visitare annualmente la propria diocesi «et populum confirmare et plebes docere et investigare, et prohibere paganas observationes», mentre i presbiteri devono aver cura degli incestuosi per indurli alla penitenza³⁷. L'*Admonitio generalis* ribadisce il dovere dei presbiteri di predicare anzitutto la fede cattolica e quindi di esporre le sue

²⁸ Teodulfo di Orléans, *Capitula*, I,21 e 28, pp. 117-118, 125 (in *Capitula episcoporum*, I), da cui dipendono Rodolfo di Bourges, c. 13, e Ruotgero, c. 14, *ibidem*, pp. 242 e 66. La concentrazione dei *capitula episcoporum* nella parte occidentale dell'Impero sembra essere la conseguenza di una maggiore diffusione della scrittura rispetto alla regione ad est del Reno (Nelson, *Literacy in carolingian Government*, pp. 263-264; van Rhijn, *Sheperds of the Lord*, p. 29).

²⁹ van Rhijn, *Priests and the Carolingian reforms*. La metafora paolina del latte (1 Cor 3,2) viene spesso ripresa in età carolingia per indicare un insegnamento elementare rivolto al popolo *rudis*: Alcuino, *Ep.* 110-111 e 113, pp. 157, 159-160, 165.

³⁰ In Notkerus Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, I,18, p. 22, Carlo ordina una verifica della capacità dei vescovi del regno di predicare, minacciando agli inadempienti la perdita dell'*honor episcopatus*. Si vedano Arnaldi, *La questione dei «Libri Carolini»*; Close, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire*.

³¹ Concilio di Quierzy (novembre 858), c. 15, p. 425 (MGH Leges. Conc. 3).

³² *Die Admonitio generalis Karls des Großen*, pref., pp. 180-184; Rosé, *Le roi Josias dans l'ecclésiologie politique du haut Moyen Âge*.

³³ *Concilium Francofurtense* (a. 794): *Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae*, p. 159 (MGH Leges. Conc. 2, 1).

³⁴ Alcuino, *Ep.* 136, p. 209, analizzata da Lauwers, *La glaive e la parole*, pp. 227-229, 236-240.

³⁵ Alcuino, *Ep.* 111, pp. 161-162. Si veda Ricciardi, *Dal «palatium» di Aquisgrana al cenobio di Saint-Martin*, pp. 34-38.

³⁶ Alcuino, *Ep.* 202, p. 336.

³⁷ *Bonifacii et Lulli epistolae*, *Ep.* 7 (Bonifacio a Cutberto), p. 163; *Karoli Magni capitulare primum*, p. 45.

implicazioni morali³⁸, seguendo le istruzioni dei loro vescovi ed evitando di introdurre innovazioni³⁹; e viene negata ogni credibilità a *pseudodoctores* che (come era avvenuto all'epoca di Bonifacio) cercano di diffondere il culto di angeli sconosciuti e di presunte lettere cadute dal cielo⁴⁰.

A partire dai citati concili dell'829 e dell'836, rispetto all'*admonitio* del sovrano (che nel capitolare *ad omnes regni ordines* dell'825 rappresenta ancora il punto di sintesi e convergenza dei diversi ministeri)⁴¹ acquisisce un ruolo sempre più centrale la specifica *admonitio* vescovile, che sollecita una *correctio* dei sovrani, del clero e dell'intera società cristiana⁴². Tale *correctio* implica un richiamo all'osservanza del precetto domenicale⁴³ e di alcune norme di etica sociale (come il divieto di opprimere i poveri mediante l'usura, l'uso di pesi e misure artefatti o manovre speculative sui prodotti agricoli)⁴⁴, e si traduce talora in un esplicito invito ai fedeli a confessare i loro peccati al sacerdote⁴⁵.

Nel quadro di una ridefinizione più precisa delle funzioni dei diversi *ordines*, il concilio di Parigi prevede che canonici e monaci possano entrare nei monasteri femminili solo «causa praedicationis»⁴⁶. La diffusione della *Regula pastoralis* di Gregorio Magno sollecita una predicazione attenta alle specifiche condizioni dei diversi gruppi di fedeli⁴⁷, e favorisce quindi l'emergere di una

³⁸ *Admonitio generalis* 32, p. 198; 60-61, p. 210; 80, p. 236, che richiama l'elenco dei peccati di Gal 5,19-21. Vengono condannate anche colpe sociali come la corruzione dei giudici, gli spergiuiri, l'invidia, gli omicidi, i furti e gli *iniusta conubia* (63-67, pp. 214-220), l'uso di pesi e misure non corretti (72, p. 226).

³⁹ *Admonitio generalis* 80, p. 234 (passo ripreso nella *Collectio Capitularium Ansegisi*, I,76, p. 473).

⁴⁰ *Admonitio generalis*, 16, p. 192; 76, pp. 228-230 (passo ripreso nella *Collectio Capitularium Ansegisi*, I,73, p. 470); 80, p. 238. Si vedano gli atti del concilio romano del 745, pp. 41-43 (MGH. Conc. II/1); *Bonifatii et Lulli epistolae*, Ep. 59, pp. 115-117; Russell, *St. Boniface and the Eccentric*; Epperlein, *Herrschaft und Volk im Karolingischen Imperium*, pp. 175-187; sui sermoni attribuiti a Bonifacio, cfr. Meens, *Christianization and the spoken word*. Per una reinterpretazione della polemica di Bonifacio contro i "falsi vescovi" Aldeberto e Clemente, cfr. Close, *Aldebert et Clément*.

⁴¹ *Admonitio ad omnes regni ordines*, n. 150, c. 3, p. 303 (MGH Leges. Capit. 1): «ego omnium vestrum admonitor esse debeo, et omnes vos nostri adiutores esse debetis», e 4-14, pp. 303-305, ripresi nella *Collectio capitularium Ansegisi*, 3-12, pp. 523-530. L'imperatore dispone un'indagine per verificare «quam religiose episcopi conversentur et praedicent» (c. 14, p. 305). Si veda Guillot, *Une ordinatio méconnue*; Busch, *Vom Amtswalten zum Königsdienst*, pp. 39-78; Gravel, *Distances, rencontres, communications*, pp. 201-217.

⁴² *Concilium Parisiense* (829), pref., p. 608 (MGH Leges. Conc. 2,1); *Epistola episcoporum*, *ibidem*, pp. 667-668; Giona, *De institutione regia*, pref., pp. 152, 160; 1, p. 178. Il già ricordato *Concilium Parisiense* (I 4, pp. 611-612) applica ai vescovi predicatori l'immagine del gallo (ripresa da Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, III 40), e quelle dello *speculator*, *ianitor*, *claviger*, riprese da Giuliano Pomerio.

⁴³ *Concilium Parisiense* (829), I,50, pp. 643-644; *Capitula Franciae occidentalis*, c. 14, p. 47 (in *Capitula episcoporum*, III).

⁴⁴ *Concilium Parisiense* (829), I,51-53, pp. 644-648; *Concilium Aquisgranense* (836), I,5, p. 707 (MGH Leges. Conc. 2, 2).

⁴⁵ Si veda Ruothero di Treviri, *Capitula* 26, p. 70 (in *Capitula episcoporum*, I).

⁴⁶ *Concilium Parisiense* (829), I 46, p. 640.

⁴⁷ Floryszczak, *Die «Regula Pastoralis» Gregors des Großen*, pp. 277-399.

direzione spirituale indirizzata ai grandi laici mediante gli *specula*⁴⁸, che li richiamano al corretto esercizio delle loro responsabilità sociali e spirituali nei confronti dei loro *subiecti*, che essi devono correggere anche con metodi coercitivi («tam verbis quam et verberibus»)⁴⁹. Paolino di Aquileia invita il duca Enrico ad ammonire tutti coloro che vivono nella sua *domus* per trattenerli dai vizi ed esortarli alle virtù⁵⁰, e Giona attribuisce un ministero pastorale ai padri di famiglia⁵¹. Accanto alla parola autorevole del vescovo c'è quindi ancora spazio (in assenza di quella distinzione formale tra *praedicatio* ed *exhortatio* che verrà precisata più tardi)⁵² per la parola dei laici, chiamati ad ammonire, e persino a *docere*, i loro *subiectos* e a mostrare *sollicitudo* per la loro salvezza eterna, di cui sono responsabili dinanzi a Dio⁵³; e c'è spazio persino per la parola di una donna, Dhuoda, che osa parlare di Dio al figlio, utilizzando il lessico dell'*exhortatio* e dell'*admonitio* e presentando la propria parola ammonitrice come complementare rispetto a quella dei *doctores ecclesiastici*⁵⁴.

Se Smaragdo affida al suo destinatario regale il compito di sorvegliare la *domus Dei*, la Chiesa⁵⁵, nel *De institutione regia* Giona si sente incaricato di esercitare l'*admonitio* nei confronti del re Pipino, definito *filius Ecclesiae*⁵⁶: egli deve verificare se il re esercita correttamente il suo ministero e, se necessario, prendere un *oportunum consultum* per la sua salvezza⁵⁷. Il re è chiamato ad integrare la predicazione vescovile imponendo con mezzi coercitivi il rispetto della disciplina ecclesiastica a coloro che non ascoltano il *doctrinae sermonem*⁵⁸.

2. Una predicazione per la correctio della società cristiana: tra norme morali e diritto

In età carolingia l'intreccio tra teologia e diritto è ancora stretto, e sino a Graziano le collezioni canoniche veicolano molto materiale patristico⁵⁹: il

⁴⁸ Savigni, *Direzione spirituale e laicato in età carolingia*.

⁴⁹ Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, IV,8, pp. 246, 254; VIII,15, pp. 320-322.

⁵⁰ Paolino di Aquileia, *Liber exhortationis*, 29, 225B-226A.

⁵¹ Giona, *De institutione laicali*, II,16,I, pp. 450-454, che riprende Gregorio Magno, *Hom. in Ev.*, I,6,6 e Beda, *Hom. in Ev.*, I,7 (ogni uomo che governa la propria casa «pastoris officium tenet»).

⁵² Si veda *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècle*.

⁵³ Paolino di Aquileia, *Liber exhortationis*, 19, 212B; 29, 225-226; 31, 227AB; 38, 236-237.

⁵⁴ Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, I,2, pp. 98-100; I,7, p. 116; VII,1, p. 298.

⁵⁵ Smaragdus Abbas, *Via regia*, 18, col. 958B.

⁵⁶ Cfr. in particolare Giona d'Orléans, *De institutione regia*, pref., pp. 150, 152, 160; c. 3, p. 192. Si veda Dubreucq, *Fils de l'Église*.

⁵⁷ Giona d'Orléans, *De institutione regia*, 1, p. 178; 8, p. 220; *Concilium Parisiense* (829), I 12, p. 618.

⁵⁸ Giona d'Orléans, *De institutione regia*, 4, p. 202, che richiama Isidoro, *Sententiae*, III,51,4 (passo ripreso dal concilio di Parigi II,2, p. 652; e dal concilio di Aix dell'836, III,2, p. 715).

⁵⁹ Si vedano Wilmart, *L'admonition de Jonas au roi Pépin*; Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*; Berman, *Diritto e rivoluzione*, pp. 175-229; Werckmeister, *The Reception of the Church Fathers in Canon Law*; Austin, *Shaping church law around the year 1000*, pp. 61-63, 108, 228-230.

confine tra norme etico-religiose e norme giuridiche è quindi assai fluido, e i codici di comportamento proposti dall'autorità ecclesiastica vengono veicolati anche dai capitolari, nel quadro di un progetto di disciplinamento sociale che vede coinvolti ad un tempo vescovi e sovrani. Nei *Capitula episcoporum Parisiensia* (secolo IX) i canoni dei grandi concili sono considerati come una *lex legum* che trascende le leggi puramente umane⁶⁰. Nel quadro della tripartizione della *lex* già delineata dall'Ambrosiaster (legge naturale, legge mosaica, legge di Cristo)⁶¹ vengono recuperati diversi aspetti della legge veterotestamentaria⁶², ma viene richiamata anche la legge naturale, soprattutto per condannare l'incesto⁶³ e ancor più la sodomia in quanto *peccatum inrationabile* (e *contra naturam*) che scatena l'ira divina, mettendo in grave pericolo la stabilità stessa del *regnum*⁶⁴. Per Agobardo di Lione l'universalismo cristiano e l'unità del corpo ecclesiale rappresentano il fondamento ideologico dell'unità dell'Impero, che non dovrebbe tollerare un pluralismo di leggi terrene (e ancor meno una legge che, come quella burgunda, ammette l'ordalia) tra coloro che sono accomunati dalla stessa *lex ultraterrena*⁶⁵.

La cristianizzazione di Sassoni e Avari (favorita dalle iniziative politico-militari del sovrano carolingio)⁶⁶ si traduce in un inquadramento delle popolazioni neoconvertite in una rete di rapporti giuridicamente definiti⁶⁷ che implica l'obbligo di pagare le decime⁶⁸. Alcuino sottolinea la necessità di procedere con gradualità in tale direzione: i predicatori che evangelizzano popoli ancora *rudes* non devono presentarsi subito come esattori di decime, ma esse-

⁶⁰ *Capitula parisiensia* (prima metà del secolo IX), c. 1, pp. 26-27 (in *Capitula episcoporum*, III).

⁶¹ Rabano Mauro, *Ep.* 31, p. 456, che riprende, sotto il nome di Ambrogio, l'Ambrosiaster (*Commentarius in Pauli epistolam ad Romanos*, III,20); *Capitula Franciae occidentalis*, pref., pp. 39-40 (in *Capitula episcoporum*, III).

⁶² de Jong, *Old Law and new-found power*; McKitterick, *History, law and communication*, pp. 941-979.

⁶³ Giona di Orléans, *De institutione laicali*, II,13,I, p. 422, «ipsius naturae honestissimo ordine, perdocetur propinquitatis coniugia usque in septimum gradum differenda», che riprende testi di Agostino e Isidoro; Giona di Orléans, *De institutione regia*, 10, pp. 232 e 236; *Concilium Parisiense* (829), II,9, p. 660; concilio di Douzy (874), pp. 583-584 (MGH Leges. Conc. 4).

⁶⁴ *Concilium Parisiense* (829), I,34, pp. 634-635; III,2, p. 669; Incmaro, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, *Resp.* 12, p. 181. Si veda anche l'*Admonitio generalis*, c. 49, p. 204; Rabano, *Ep.* 41, p. 480.

⁶⁵ Agobardo, *Adversus legem Gundobadi*, 2-4, in Agobardi Lugdunensis *Opera*, pp. 19-21; 7, p. 23; Agobardo, *De divinis sententiis contra iudicium Dei*, *ibidem*, pp. 31-49. Sul rapporto tra riflessione teorica e prassi si veda Guillot, *Le duel judiciaire*, pp. 733-745.

⁶⁶ Alcuino, *Vita Willibrordi*, 5, p. 46; 13, p. 54; Dumont, *Alcuin et les missions*.

⁶⁷ Si vedano le dure norme contenute nella *Capitulatio de partibus Saxoniae* (775-790), n. 26, pp. 68-70 (MGH Leges. Capit. 1). Anche la predicazione di Anscario ai popoli scandinavi, che presenta un carattere più profetico, si attua nel quadro di un rapporto col re, che gli concede la *licentiam praedicandi* (Rimberto, *Vita Anskarii*, 11-12, p. 32; 14, p. 36).

⁶⁸ Paolino d'Aquileia (*Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, 18b, p. 526) condanna i pastori che *contra ius divinum* utilizzano per fini mondani le decime. Sull'imposizione della decima come «formidable instrument de construction de l'institution ecclésiiale» e sulle resistenze incontrate dal clero carolingio nell'applicazione della normativa si veda Lauwers, *Pour une histoire de la dîme et du "dominium" ecclésiial*, pp. 26-30.

re disposti a rinunciare ad esse piuttosto che mettere a repentaglio la fede dei neoconvertiti⁶⁹. Agobardo di Lione condanna le credenze superstiziose che attribuivano a presunti maghi, denominati *tempestarii*, il potere di scatenare o fermare la pioggia, accusando questi ultimi di pretendere dai contadini una parte dei raccolti, denominata *canonicum*, in competizione col clero, al quale spetta la decima canonica⁷⁰.

L'élite episcopale carolingia cristianizza progressivamente i rituali della nascita e della morte e il matrimonio (con una crescente insistenza sulla benedizione nuziale)⁷¹, e sollecita una legislazione pubblica che freni comportamenti diffusi come il ratto delle donne⁷², il matrimonio tra consanguinei (definito come incesto e tipico di una società aristocratica che tendeva fortemente all'endogamia)⁷³, il concubinato⁷⁴, il ripudio della sposa. Incmaro di Reims sottolinea, nel *De divortio Lotharii*, la necessità di osservare i *sacri canones* stabiliti dagli antichi concili⁷⁵, richiamando altresì le leggi romane degli imperatori cristiani (*Christiana iura*) e la *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum* per combattere l'incesto, lo *stuprum*, le turpi nozze⁷⁶. Egli auspica una cooperazione tra vescovi e re per il bene della società cristiana, che richiede una *ordinata correctio* e l'osservanza delle regole dei Padri⁷⁷; ma sugli aspetti tecnico-giuridici del matrimonio è disponibile a lasciare uno spazio alla valutazione dei giudici laici, prima del processo canonico⁷⁸.

Le norme canoniche affiancano le leggi civili, talora risparmiando la vita al colpevole, per il quale le leggi civili prevederebbero la pena capitale: l'arci-

⁶⁹ Alcuino, *Ep.* 107, p. 154; *Ep.* 110, p. 158; 111, p. 161; 174, p. 289.

⁷⁰ Agobardo di Lione, *De grandine et tonitruis* (a. 816-817), in Agobardi Lugdunensis *Opera*, pp. 3-15, in particolare 15, p. 14.

⁷¹ Heidecker, *The divorce of Lothar II*, pp. 11-35; Maccioni, «*It is allowed neither to Husband nor Wife...*».

⁷² Si vedano Joye, *Le rapt de Judith par Baudoin de Flandre* (862), p. 361: «Les ravisseurs, en remettant en cause l'autorité du consentement paternel, bouleversaient l'ensemble de l'ordre social, qui était l'image de l'ordre divin»; Joye, *La femme ravie*, che sottolinea l'emergere di una valutazione più severa da parte degli ecclesiastici nei confronti del ratto, ora considerato come un'azione sacrilega.

⁷³ Si vedano le epistole 29 e 31-32 di Rabano (pp. 479-480 e 455-465); Corbet, *Autour de Burchard de Worms*; Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung*.

⁷⁴ Esmyol, *Geliebte oder Ehefrau?*, pp. 140 sgg.

⁷⁵ Si vedano il quarto capitolare di Incmaro, p. 82 (in *Capitula episcoporum*, II); Incmaro di Reims, *De divortio Lotharii*, p. 131; Heidecker, *The divorce*; sulla preparazione giuridica di Incmaro si vedano di Devisse, *Hincmar et la loi; Hincmar archevêque de Reims: 845-882*, II, pp. 1055-1119.

⁷⁶ Incmaro di Reims, *De divortio Lotharii*, *Resp.* 12, p. 185.

⁷⁷ *Ibidem*, *Appendix*, *Resp.* 7, p. 261, che richiama il trattato pseudo-cipriano *De XII abusivis saeculi*.

⁷⁸ *Ibidem*, *Resp.* 1, p. 123: «rex legale iudicium construat et secundum legem ac iustitiam laici coniugati laici regis coniugem iudicent et, si de eorum iudicio ad episcopale iudicium venerit, secundum leges ecclesiasticas episcopi ei iudicium medicinale imponant», e 5, p. 142, che rinvia alla prassi seguita nell'822 ad Attigny: «Nobilibus autem laicis sacerdotalis discretio placuit, quia de suis coniugibus eis non tollebatur iudicium nec a sacerdotali ordine inferebatur legibus civilibus praeiudicium». Si veda anche l'*Ep.* 136 di Incmaro, pp. 87-107 (MGH *Epistolae*. Epp. 8,1).

vescovo di Reims richiama le considerazioni (*praedicamenta*) con cui Agostino invitava i mariti traditi a non spargere il sangue della moglie adultera, ma ancor più a non unirsi ad un'altra donna finché la moglie era viva, ritenendo prioritaria l'astensione da un *inlicitum coniugium* rispetto alla rinuncia al *licitum supplicium* ma raccomandandole entrambe⁷⁹; e sottolinea la superiorità della legge divina (che non ammette l'uccisione dell'adultera ma solo pene medicinali) rispetto alle leggi e consuetudini umane⁸⁰. In connessione con un concilio di Mainz (861-863) è conservata una lettera di papa Nicolò I che contrappone alla *lex mundana* la legge ecclesiastica, che utilizza solo la spada spirituale, la quale non uccide ma vivifica⁸¹.

Paolino d'Aquileia prevedeva per un uxoricida (che per giustificare il suo gesto tentò a posteriori di accusare di adulterio la moglie) la reclusione in monastero o una penitenza pubblica a vita: egli (che non avrebbe dovuto uccidere la moglie neppure se fosse stata colpevole) non avrebbe potuto partecipare a banchetti e cingere armi, né fare la Comunione se non *venialiter* in punto di morte⁸².

L'*admonitio* vescovile (di fatto intrecciata con l'esercizio di funzioni giurisdiziarie e arbitrali da parte dei vescovi)⁸³ si traduce quindi nell'imposizione della penitenza ai colpevoli, che sostituisce spesso la repressione del delitto da parte dell'autorità pubblica, anche se di fatto restava un ampio spazio per l'esercizio della vendetta privata.

I *Capitula* di Isacco di Langres riprendono le norme del Codice teodosiano e di Benedetto Levita contro gli incestuosi, che non potranno ereditare, né svolgere funzioni pubbliche; per i rapporti bestiali o omosessuali è prevista la pena capitale o una severa penitenza secondo le disposizioni del canone 16 del concilio di Ancyra (314)⁸⁴. Se gli *Annales Bertiniani* ricordano che nell'846 un giovane sorpreso in rapporti bestiali con una cavalla fu bruciato vivo *iudicio*

⁷⁹ *Ibidem*, *Appendix*, *Resp.* 5, p. 246: «Scilicet melius est, ut ab utroque se temperet, id est et a licito illa peccante supplicio et ab inlicito illa vivente coniugio», che riprende Agostino, *De adulterinis coniugiis*, II,15,15.

⁸⁰ *Ibidem*, *Resp.* 5, p. 145: «Defendant se, quantum volunt, qui eiusmodi sunt sive per leges, si ullae sunt, mundanas sive per consuetudines humanas; tamen si Christiani sunt, sciant se in die iudicii nec Romanis nec Salicis nec Gundobadis, sed divinis et apostolicis legibus iudicandos, quamquam in regno Christiano etiam ipsas leges publicas oporteat esse Christianas, convenientes videlicet et consonantes Christianitati».

⁸¹ Concilio di Mainz (a. 861-863), p. 131 (MGH Leges. Conc. 4): «Sancta Dei ecclesia mundanis numquam constringitur legibus; gladium non habet nisi spiritalem atque divinum; non occidit, sed vivificat» (testo ripreso nel *Decretum* graziano, pars 2, c. 33, q. 2, c. 6). La distinzione tra potere repressivo del re e potere spirituale dei predicatori era già sottolineata da Alcuino, *Ep.* 17, p. 48.

⁸² *Epistolae variorum Karolo Magno scriptae*, 16 (794 c.), pp. 521-522. Sulla penitenza pubblica cfr. de Jong, *What was public about public penance?*.

⁸³ Si veda il c. 6 del concilio di Francoforte (794), p. 166 (MGH Leges. Conc. 2,1): «Statutum est a domno rege et sancta synodo, ut episcopi iustitias faciant in suis parroeciis (...). Comites quoque nostri veniant ad iudicium episcoporum», e l'indagine di Jégou, *L'évêque, juge de paix*.

⁸⁴ Isacco di Langres, *De incestis*, pp. 207-213 (in *Capitula episcoporum*, II), in particolare c. 1, p. 207; c. 11, pp. 210-211, che richiama la *collectio* di Benedetto Levita, III,356 (van Rhijn, *Shepherds of the Lord*, pp. 152-153).

Francorum, ossia presumibilmente per decisione di un tribunale laico⁸⁵, Rabano Mauro menziona, rispondendo alle questioni poste dal prete Reginbodo, le norme veterotestamentarie, ma altresì la lunga penitenza inflitta ai colpevoli (in alternativa alla pena di morte) dal diritto canonico⁸⁶.

In una società che si sente minacciata da una sorta di contaminazione a causa dei peccati degli uomini del *palatium*⁸⁷ la predicazione, nutrita di richiami ai testi veterotestamentari, tende a tradursi in provvedimenti chiamati a tutelare la purezza del corpo sociale e a placare l'ira divina⁸⁸. Il vescovo deve svolgere la funzione di *speculator*, secondo il modello di Ezechiele 33, stigmatizzando i peccati che gridano vendetta al cospetto di Dio e prevenendo, attraverso forme pubbliche di penitenza e di correzione, il suo intervento punitivo⁸⁹.

Il concilio pavese dell'850 richiama i presbiteri al dovere della predicazione domenicale e li invita ad un controllo capillare, mediante la convocazione dei capifamiglia dei singoli villaggi, sui comportamenti morali dei fedeli (tra i quali sono diffuse pratiche sociali riprovevoli, come l'usura e il ratto delle donne) per sottoporre i peccatori alla penitenza pubblica (che esclude il penitente dall'esercizio della *saecularis militia* e dall'*administratio* della *res publica*) o privata⁹⁰. I padri di famiglia devono tutelare la purità della casa e maritare tempestivamente le figlie per evitare che contaminino la casa paterna⁹¹.

Il battesimo, che segna l'ingresso nella società cristiana, implica una promessa (*sponsio*) e un *pactum* con Dio, ancora più vincolante rispetto ai *pacta* umani⁹²: la normativa canonica fissa i tempi liturgici (Pasqua e Pentecoste) riservati alla celebrazione di questo sacramento (che deve essere accompagnata e seguita da una catechesi che veda impegnati i padrini insieme ai genitori)⁹³ e prevede eccezioni solo qualora sussista un pericolo di morte per il battez-

⁸⁵ *Annales Bertiniani*, ad a. 846, p. 34.

⁸⁶ Rabano, *Ep.* 41 (847), pp. 479-480. Hartmann, *Raban et le droit*, intravede anche in altri casi la disponibilità di Rabano ad attenuare la severità della sanzione in rapporto alla disposizione interiore del penitente.

⁸⁷ Agobardo, *Liber apologeticus*, I,1, p. 309; op. 21, *Liber apologeticus*, II, pp. 316-317; in Agobardi Lugdunensis *Opera omnia*.

⁸⁸ *Concilium Parisiense* (829), pref., pp. 607-608; I,5, pp. 612-613; III,1, p. 669, ripreso sinteticamente in *Capitula neustrica prima*, c. 3, in *Capitula episcoporum*, III, p. 52, con un richiamo ad Is 58,1 (*Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam*).

⁸⁹ Si veda de Jong, *The Penitential State*, che analizza (pp. 112-147) le varianti del lessico dell'*admonitio* (*exhortatio*, *correctio*, *corruptio*, *inrepatio*).

⁹⁰ Concilio di Pavia (850), cc. 5-6, p. 222; 12, p. 225 (MGH Leges. Conc. 3).

⁹¹ *Ibidem*, c. 9, p. 224: «Monendi igitur a presbiteris sunt patres familias, ut filiabus suis tempestive nuptias provideant et calorem ferventis etatis coniugali lege praeveniant».

⁹² *Concilium Parisiense* (829), I,9-10, pp. 615-617, in particolare 10, p. 617: «Verum si iura humane pactionis firmiter conservantur, fixius tamen atque ferventius iura tanti pacti, quae cum Deo facta sunt, inviolabiliter sunt observanda»; Giona d'Orléans, *De institutione laicali*, I,3, p. 158.

⁹³ *Ibidem*, I,6, p. 176; 8, pp. 184-186; concili di Arles (813), c. 19 e di Magonza (813), 47, pp. 252 e 272 (MGH Leges. Conc. 2,1); Radulfo di Bourges, 22, pp. 250-251 (in *Capitula episcoporum* I); *Collectio Ansegisi* II,35 e 44, pp. 557, 562-563.

zando, che in tal caso non potrà accedere ai gradi ecclesiastici⁹⁴. I presbiteri devono insegnare la dottrina cristiana (in particolare il Pater e il Simbolo apostolico) e prendersi cura dei fedeli dalla nascita alla morte: la catechesi e l'insegnamento morale implicano anche una correzione dei colpevoli⁹⁵ e il ricorso a pene medicinali secondo le norme canoniche⁹⁶.

La celebrazione pubblica della penitenza (che assume una valenza politica in quanto implica la rinuncia al *cingulum militiae* da parte dei pubblici penitenti) viene riproposta dai vescovi carolingi in polemica contro i penitenziali irlandesi⁹⁷, anche se di fatto la *collectio Hibernensis* continuò a circolare in età carolingia, tanto attraverso la collezione *Vetus Gallica* (che è stata definita «the quasi official Frankisch systematic collection of the Carolingians») quanto attraverso florilegi e commentari biblici⁹⁸. Se Rabano Mauro osserva che la *religio Christiana* non cancella gli *humanae conditionis iura* (che implicano il dovere di obbedire ai poteri stabiliti da Dio)⁹⁹, Giona di Orléans sottolinea l'esigenza di rispettare non solo le *mundanae leges*, ma ancor più gli *iura caelestia*¹⁰⁰. Talora viene esplicitamente ribadito il primato della *correctio* ecclesiastica rispetto alla durezza della legge terrena: i *Capitula* di Erardo di Tours (856-871), che evocano altresì una predicazione mirata capace di frenare la violenza dei *potentes* nei confronti dei poveri¹⁰¹, prevedono che gli incestuosi e coloro che non pagano le decime «non constringantur per wadios et sacramenta sed ecclesiastice corrigantur» (sino alla scomunica, «post crebras admonitiones et praedicationes», precisano il concilio *Cabillonense* dell'813 e Radulfo di Bourges)¹⁰². Wulfado di Bourges (866-876) e Ruotgero di Treviri (915-931) invitano i predicatori a redarguire senza timore i peccatori e i laici a fare un sistematico esame di coscienza¹⁰³.

⁹⁴ *Concilium Parisiense* (829), I,7, pp. 614-615; I,8, p. 615, che cita il c. 12 del conc. Neocaesariense (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, coll. 545-546).

⁹⁵ *Concilium Aquisgranense* (836), 29, pp. 711-712 (MGH Leges. Conc. 2,2).

⁹⁶ *Capitula Silvanectensia secunda*, c. 19, pp. 90-91 (in *Capitula episcoporum*, III); Incmaro, *De divortio Lotharii*, Resp. 5, p. 139; *Appendix*, Resp. 7, p. 261 (il vescovo deve «medicinali mucrone ut membrum putridum a sanis abscidere» chi viola le leggi divine e umane, mentre il re usa il «gladius iudicialis»).

⁹⁷ *Concilium Parisiense* (829), I,32, p. 633; 34, p. 635; 54, pp. 648-649; e i *Capitula Radulfi*, pref., in *Capitula episcoporum*, I, p. 233; e di Ruotgero (915-931), c. 28, p. 79. Sul rapporto tra penitenza e repressione penale si veda Kottje, *Buße oder Strafe?*.

⁹⁸ Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*; Reynolds, *Unity and Diversity in Carolingian Canon Law Collections*, p. 133.

⁹⁹ Rabano, *Ep.* 16, pp. 417-418, che riprende Beda, *In epistulas septem catholicas. In primam Petri*, 2, 13-14.

¹⁰⁰ Giona di Orléans, *De institutione laicali*, I,20, pp. 290, 308; Giona di Orléans, *De institutione regia*, 11, pp. 238 e 244-246; *Concilium Parisiense* (829), II,7, pp. 656-659.

¹⁰¹ Erardo di Tours, c. 127, p. 155 (in *Capitula episcoporum*, II): «Si quis potentum quemlibet expoliaverit vel oppresserit, per praedicationem sacerdotum revocari debet».

¹⁰² Erardo di Tours, c. 42, p. 137; c. 132, p. 155: «Nullus sacerdotum decimas cum lite et iurgio suscipiat, sed praedicatione et ammonitione»; *Concilium Cabillonense* (813), c. 17, p. 277 (MGH Leges. Conc. 2,1); ripreso nella *Collectio Ansegisi*, II,37, p. 558 e in Radulfo di Bourges, c. 21, p. 250 (in *Capitula episcoporum*, II).

¹⁰³ *Epistolae variorum*, 27, pp. 188-189, con il richiamo (pp. 190-192) a norme di etica sociale, dalla condanna dell'usura al dovere dei giudici di pronunciare *recta iudicia*; Ruotgero di Treviri

3. Predicazione pubblica e costruzione di una territorialità ecclesiastica

Se studi recenti hanno evidenziato la gradualità del processo di costruzione di una territorialità ecclesiastica¹⁰⁴, l'età carolingia segna indubbiamente l'avvio di una riaffermazione del controllo vescovile sulla diocesi. La liturgia eucaristica domenicale viene presentata come il momento della predicazione pubblica, verso la quale tutti i fedeli devono convergere (e se il vescovo non è in grado di predicare non deve mancare «qui verbum Dei praedicet iuxta quod intellegere vulgus possit»)¹⁰⁵. Rispetto al proliferare di santuari improvvisati (nei quali, come denunciano Agobardo e Amulone di Lione, si venerano reliquie di dubbia provenienza)¹⁰⁶ e di oratori privati officiati da presbiteri *domestici*, viene ribadita la centralità e insostituibilità delle celebrazioni pubbliche («publica officia et praedicamenta»), che non possono essere tenute se non nelle basiliche pubbliche¹⁰⁷. I veri santuari sono per Amulone le chiese parrocchiali, ove ciascun fedele riceve i sacramenti, frequenta la liturgia eucaristica, paga le decime e ascolta la Parola di Dio e l'insegnamento morale della Chiesa: questa è la «legitima et ecclesiastica religionis forma», per salvaguardare la quale è lecito costringere i renitenti¹⁰⁸. In una prospettiva non dissimile Teodolfo di Orléans e un *capitulum Remense* (IX-X sec.) vietano di celebrare, la domenica, *missas peculiare*s prima dell'ora terza, in quanto tali liturgie offrono al popolo l'occasione di evitare le più impegnative celebrazioni pubbliche, accompagnate dalla predicazione: occorre quindi che tutti gli abitanti della città e del suburbio «ad publicam episcopi missam et praedicationem devote conveniant», e che eventuali altre celebrazioni in oratori e monasteri suburbani vengano effettuate *caute* e a porte chiuse¹⁰⁹.

Non mancano, nella regione di Lione, tracce di un forte attivismo delle comunità ebraiche, che poteva tradursi in forme di proselitismo¹¹⁰: lo lascia intravedere Agobardo, il quale osserva che i cristiani inesperti si lasciano sedurre dalla propaganda ebraica, sino al punto di ritenere che gli ebrei predi-

(915-931), *Epistola*, pp. 61-62 (in *Capitula episcoporum*, I).

¹⁰⁴ Lauwers, «*Territorium non facere diocesim*».

¹⁰⁵ *Concilium Moguntinense* (813), c. 25, p. 268 (MGH Leges. Conc. 2,1).

¹⁰⁶ Agobardo, Op. 15, *De quorundam inlusione signorum*, in Agobardi Lugdunensis Opera, pp. 237-243; Amulone, Ep. 1, pp. 363-368; West, *Unauthorised miracles in mid-ninth-century Dijon*.

¹⁰⁷ Agobardo, Op. 4, *De privilegio et iure sacerdotii*, 11, in Agobardi Lugdunensis Opera, p. 62.

¹⁰⁸ Amulone, Ep. 1, pp. 366-367: «ubi filios suos baptismatis gratia initiari gratulatur, ubi verbum Dei assidue audit, et agenda ac non agenda cognoscit, illuc, inquam, vota et oblationes suas alacriter perferat, ibi orationes et supplicationes suas alacriter Domino effundat».

¹⁰⁹ Teodolfo, *Capitula*, I,45, p. 141 (in *Capitula episcoporum*, I): «omnes ad publicam sanctam matrem ecclesiam missarum sollemniam et praedicationem audituri conveniant»; *Capitulum Remense, ibidem*, III, pp. 151-152.

¹¹⁰ Agobardo, *De cavendo convictu et societate Iudaica*, in Agobardi Lugdunensis Opera, p. 232. Sulla presenza ebraica nell'Impero carolingio e sulla polemica di Agobardo si vedano Geisel, *Die Juden im Frankenreich*, pp. 553-729; Savigni, *L'immagine dell'ebreo e dell'ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia*.

chino meglio dei preti cristiani¹¹¹. Questo timore, cresciuto dopo lo choc provocato dalla conversione al giudaismo del diacono Bodone (838)¹¹², suscita un insistente richiamo ad evitare ogni forma di promiscuità tra cristiani e giudei¹¹³ e sollecita la rielaborazione di materiale canonistico di diversa provenienza al fine di stabilire una normativa anti giudaica più precisa¹¹⁴.

La predicazione carolingia contribuisce quindi alla costruzione di norme e di modelli di comportamento più precisi e al consolidamento del ruolo del clero in quanto responsabile davanti a Dio della salvezza dei fedeli e impegnato, insieme al re, nella promozione di una generale *correctio* della società.

¹¹¹ Agobardo, *De insolentia Iudaeorum* (826-827), in Agobardi Lugdunensis *Opera*, p. 192: «ut auferent inreverenter praedicare christianis», e 194, con un riferimento alla polemica sulla scelta del giorno di mercato, che i mercanti ebrei vogliono spostare, con l'acquiescenza dei messi regi, dal sabato alla domenica; Amulone, *Epistola sive liber contra Iudaeos* 41, col. 170CD: in alcuni servitori cristiani degli ebrei «tantum proficit eorum impietas (...) ut dicant melius eos sibi praedicare quam presbiteros nostros», con un'allusione (42, 171A) a tendenze sincretistiche.

¹¹² Amulone, *Epistola sive liber contra Iudaeos*, col. 171BC. Si veda Savigni, *La conversion à l'époque carolingienne*, con le fonti e la bibliografia ivi citate.

¹¹³ Si veda Agobardo, *De cavendo convictu et societate Iudaica*, in Agobardi Lugdunensis *Opera*, pp. 231-232: «ex familiaritate nimia et assidua cohabitatione aliqui de grege christiano sabbatum quidem cum Iudeis colunt, diem vero dominicam illicita operatione violant, nec et ieiunia statuta dissolvunt». Sul simbolismo del sangue nella cultura ebraico-cristiana e sulle sue ricadute sul piano giuridico si veda Boni, Zanotti, *Sangue e diritto nella Chiesa*, in particolare pp. 157-203.

¹¹⁴ Blumenkranz, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard*, pp. 227-254 e 560-582, ora in Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens, patristique et Moyen Âge*.

Opere citate

- Die Admonitio generalis Karls des Großen*, eds. H. Mordek, K. Zechiel-Eckes, M. Glatthaar, Hannoverae 2012 (MGH Leges. Fontes iuris 16).
- Agobardi Lugdunensis *Opera omnia*, ed. L. van Acker, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 52).
- M.P. Alberzoni, *La cura animarum*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Atti della 56^a Settimana di studi, Spoleto 2009, pp. 151-190.
- Alcuino, *Liber de virtutibus et vitiis (Patrologia Latina, 101)*.
- Alcuino, *Epistolae*, ed. E. Dümmler, Berolini 1895 (MGH Epistolae. Epp. 4).
- Alcuino, *Vita Willibrordi*, in *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, ed. C. Veyrard-Cosme, Florence 2003.
- T.L. Amos, *Preaching and the sermon in the carolingian World*, in *De ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages*, eds. T.L. Amos, E.A. Green, B. Mayne Kienzle, Kalamazoo 1989, pp. 41-60.
- T.L. Amos, *Early Medieval sermons and their Audience*, in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Actes du Colloque international (1992), éd. J. Hamesse, X. Hermand, Louvain-la-Neuve 1993, pp. 1-14.
- Amulonis Lugdunensis *Epistola sive liber contra Judaeos (Patrologia Latina, 116)*.
- Amulonis Lugdunensis *Epistolae*, ed. E. Dümmler, Berolini 1899 (MGH Epistolae. Epp. 5).
- A. Angenendt, *Libelli bene correcti. Der «richtige Kult» als ein Motiv der karolingischen Reform*, in *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, hrsg. P. Ganz, Wiesbaden 1992, pp. 117-135.
- Annales Bertiniani*, hrsg. G. Waitz, Hannoverae 1883 (MGH SS. rer. Germ. 5).
- G. Arnaldi, *La questione dei «Libri Carolini»*, in *Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, pp. 61-86.
- G. Austin, *Shaping church law around the year 1000: the «Decretum» of Burchard of Worms*, Aldershot 2009.
- H. Barré, *L'homiliaire carolingien de Mondsee*, in «Revue bénédictine», 71 (1961), pp. 71-107.
- H. Barré, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre: authenticité, inventaire, tableaux, initia*, Città del Vaticano 1962.
- N. Bériou, *Introduction*, in *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, eds. N. Bériou, F. Morenzoni, Turnhout 2008, pp. 7-22.
- H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione: le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it. Bologna 1998, pp. 175-229 (ed. or. Cambridge, Mass., 1983).
- B. Blumenkranz, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard*, in «Revue historique du droit français et étranger», 33 (1955), pp. 227-254, 560-582 (ora B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens, patristique et Moyen Âge*, London 1977, XXI).
- G. Boni, A. Zanotti, *Sangue e diritto nella Chiesa: contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, Bologna 2009.
- Bonifacii et Lulli *Epistolae*, ed. M. Tangl, Berolini 1916 (MGH Epistolae. Epp. sel. 1).
- J.P. Bouhot, *Alcuin et le «De catechizandis rudibus» de saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 15 (1980), pp. 205-230.
- T.M. Buck, *Admonitio und praedicatio: zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitularienahen Texten (507-814)*, Frankfurt am Main 1997.
- J.W. Busch, *Vom Amtswalten zum Königsdienst: Beobachtungen zur «Staatsprache» des Frühmittelalters am Beispiel des Wortes «administratio»*, Hannover 2007.
- Capitula episcoporum* (MGH Leges. Capit. episc.): I, ed. P. Brommer, Hannoverae 1984; II, ed. R. Pokorný, M. Stratmann, Hannoverae 1995; III, ed. R. Pokorný, Hannoverae 1995.
- F. Close, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire: contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles 2011.
- F. Close, *Aldebert et Clément: deux évêques marginaux sacrifiés à la réforme de l'Église?, in Compétition et sacré au haut moyen âge: entre médiation et exclusion*, eds. Ph. Depreux, F. Bougard, R. Le Jan, Turnhout 2015, pp. 193-216.
- Collectio Capitularium Ansegisi*, ed. G. Schmitz, Hannoverae 1996 (MGH Leges. Capit. N.S. 1).
- Concilia* (MGH Leges. Conc.): 2,1. hrsg. A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1906; 2,2. hrsg. A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1908; 3. hrsg. W. Hartmann, Hannoverae 1984; 4. hrsg. W. Hartmann, Hannoverae 1998; 6,1. hrsg. E.-D. Hehl, Hannoverae 1987.
- P. Corbet, *Autour de Burchard de Worms: l'église allemande et les interdits de parenté (IX^e-XII^e siècle)*, Frankfurt am Main 2001.

- Culto cristiano e politica imperiale carolingia*, Atti del 18° Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Spoleto 2017 (rist. ed. or., Todi 1979).
- M. de Jong, *Old Law and new-found power: Hrabanus Maurus and the Old Testament*, in *Centres of learning: learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, eds. J. W. Drijvers, A.A. MacDonald, Leiden 1995, pp. 161-176.
- M. de Jong, *What was public about public penance? Paenitentia publica in the Carolingian world*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII)*, Atti della 42ª Settimana di studi, Spoleto 1995, pp. 863-902.
- M. de Jong, *The Penitential State*, Cambridge 2009.
- De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Actes du Colloque international (1992), éd. J. Hamesse, X. Hermand, Louvain-la-Neuve 1993.
- J. Devisse, *Hinemar et la loi*, Dakar 1962.
- J. Devisse, *Hinemar archevêque de Reims: 845-882*, I-III, Genève 1974.
- Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, éd. P. Riché, Paris 1975 (Sources Chrétiennes, 225 bis).
- A. Dubreucq, *Fils de l'Église: genèse et développement d'une conception chrétienne du pouvoir royal*, in *Clovis, histoire et mémoire*, II, éd. M. Rouche, Paris 1997, pp. 85-102.
- B. Dumont, *Alcuin et les missions*, in *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du douzième centenaire de la mort d'Alcuin, éd. P. Depreux, B. Judic, Rennes 2005, pp. 417-430.
- Epistolae variorum*, ed. E. Dümmler, Berolini 1925 (MGH Epistolae. Epp. 6)
- Epistolae variorum Karolo Magno regnante scriptae*, ed. E. Dümmler, Berolini 1895 (MGH Epistolae. Epp. 4).
- S. Epperlein, *Herrschaft und Volk im Karolingischen Imperium: studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich*, Berlin 1969.
- A. Esmyol, *Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen in frühen Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 2002.
- R. Étaix, *L'homélieaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire*, in «Recherches augustinienes», 19 (1984), pp. 211-240.
- R. Étaix, *Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfe de Mayence*, in «Revue des études augustinienes», 32 (1986), pp. 124-137.
- R. Étaix, *Homélieaires patristiques latines. Recueil d'études de manuscrits médiévaux*, Paris 1994.
- Explanationes symboli aevi carolini*, ed. S. Keefe, Turnhout 2012 (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis, 254).
- S. Floryszczak, *Die «Regula Pastoralis» Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*, Tübingen 2005.
- C. Geisel, *Die Juden im Frankenreich: von der Merowingern bis zum Tode Ludwigs des Frommen*, Frankfurt am Main 1998.
- Giona di Orléans, *De institutione laicali (Patrologia Latina, 106)*.
- Giona di Orléans, *Vita sancti Huberti et corporis eius translatio*, ed. C. De Smedt, in *Acta sanctorum novembris*, I, Parisiis 1887.
- Giona di Orléans (Jonas d'Orléans), *Le Métier de roi. «De institutione regia»*, éd. A. Dubreucq, Paris 1995 (Sources Chrétiennes, 407).
- Giona di Orléans (Jonas d'Orléans), *Instruction des laïcs*, I-II, éd. M. Rouche, O. Dubreucq, Paris 2012-2013 (Sources Chrétiennes, 549, 550).
- M. Gravel, *Distances, rencontres, communications: réaliser l'empire sous Charlemagne et Louis le Pieux*, Turnhout 2012.
- R. Grégoire, *Homélieaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto 1980².
- A. Guerreau-Jalabert, Spiritus et caritas. *Le baptême dans la société médiévale*, in *La parenté spirituelle*, éd. F. Héritier-Augé, E. Copet-Rougier, Paris 1995, pp. 133-203.
- A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain: quelle histoire du Moyen Âge au 21. siècle?*, Paris 2001.
- O. Guillot, *Le duel judiciaire: du champ legal (sous Louis le Pieux) au champ de la pratique en France (XI siècle)*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Atti della 44ª Settimana di studi, Spoleto 1997, II, pp. 715-787.
- O. Guillot, *Une ordinatio méconnue: le Capitulaire de 823-825*, in *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious*, eds. P. Godman, R. Collins, Oxford 1990, pp. 455-486.
- N. Hall, *The Early Medieval Sermon*, in *The Sermon*, ed. B. Mayne Kienzle, Turnhout 2000, pp. 203-269.
- W. Hartmann, *Kirche und Kirchenrecht um 900: Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover 2008.

- W. Hartmann, *Raban et le droit*, in *Raban Maur et son temps*, eds. Ph. Depreux, S. Lebecq, M.J.L. Perrin, O. Szerwiniack, Turnhout 2010, pp. 91-104.
- K. Heidecker, *The divorce of Lothar II. Christian marriage and political power in the Carolingian world*, Ithaca-London 2010 (ed. orig. Amsterdam 1997).
- Incmaro di Reims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Resp. 12, ed. L. Böhringer, Hannoverae 1992 (MGH Leges. Conc. 4. Suppl. 1).
- L. Jégou, *L'évêque, juge de paix: l'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu 8.-milieu 11. siècle)*, Turnhout 2011.
- S. Joye, *Le rapt de Judith par Baudoin de Flandre (862): un "clinamen sociologique"?*, in *Les élites au Haut Moyen Âge: crises et renouvellements*, eds. F. Bougard, L. Feller, R. Le Jan, Turnhout 2006, pp. 261-279.
- S. Joye, *La femme ravie: le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du Haut Moyen Âge*, Turnhout 2012.
- Karoli Magni capitulare primum*, ed. A. Boretius, Hannoverae 1883 (MGH Leges. Capit. 1).
- S.A. Keefe, *Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts*, in *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U.R. Blumenthal, Washington 1983, pp. 169-237.
- S.A. Keefe, *Water and the word: baptism and the education of clergy in the carolingian empire*, 2 voll., Notre Dame 2002.
- S.A. Keefe, *A catalogue of works pertaining to the explanation of the creed in Carolingian manuscripts*, Turnhout 2012.
- R. Kottje, *Buße oder Strafe?. Zur iustitia in den «libri paenitentiales»*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII)*, Atti della 42ª Settimana di studi, Spoleto 1995, pp. 443-468.
- La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècle*, éd. R.M. Dessi, M. Lauwers, Nice 1997.
- M. Lauwers, *La glaive e la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du rex praedicator: notes d'écclésiologie carolingienne*, in *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Haut Moyen Âge*, Atti del Colloquio di Tours (2004), eds. Ph. Depreux, B. Judic, in «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest», 111 (2004), 3, pp. 221-243.
- M. Lauwers, «*Territorium non facere diocesim*». *Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (V^e-XIII^e siècle)*, in *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, éd. F. Mazel, Rennes 2008, pp. 23-65.
- M. Lauwers, *Pour une histoire de la dîme et du dominium ecclésiast.*, in *La dîme, l'Église et la société féodale*, ed. M. Lauwers, Turnhout 2012, pp. 11-63.
- P.A. Maccioni, «*It is allowed neither to Husband nor Wife ...*». *The Ideas of Jonas of Orléans on Marriage*, in *Vrouw, familie en Macht. Bronnen over vrouwen in de Middeleeuwen*, eds. M. Mostert, A.L.W. Demyttenaere, E.O. van Hartingsveldt, Hilversum 1990, pp. 99-125.
- G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, Florentiae 1759.
- E. McLaughlin, *The Word eclipsed? Preaching in the early Middle Ages*, in «Traditio», 46 (1991), pp. 77-122.
- R. McKitterick, *History, law and communication with the past in the carolingian period*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, Atti della 52ª Settimana di studi, Spoleto 2005, pp. 941-979.
- R. Meens, *Christianization and the spoken word: the sermons attributed to St Boniface*, in *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift: Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, hrsg. R. Corradini, M. Diesenberger, M. Niederkorn-Bruck, Wien 2010, pp. 211-222.
- M. Menzel, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in «Historisches Jahrbuch», 111 (1991), pp. 337-384.
- M. Morard, *Quand liturgie épouse prédication. Note sur la place de la prédication dans la liturgie romaine au Moyen Âge (VIII^e-XIV^e siècle)*, in *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, eds. N. Bériou, F. Morensoni, Turnhout 2008, pp. 79-126.
- H. Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich: die «Collectio Vetus Gallica», die älteste systematische Kanonensammlung des frankischen Gallien: Studien und Edition*, Berlin-New York 1975.
- C. Munier, *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957.
- J.L. Nelson, *Literacy in carolingian Government*, in *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge 1990, pp. 258-296 (ora in J.L. Nelson, *The Frankish World, 750-900*, London 1996, pp. 1-36).

- T.F.X. Noble, *Secular sanctity: forging an ethos for the Carolingian nobility*, in *Lay intellectuals in the Carolingian world*, eds. P. Wormald, J.L. Nelson, Cambridge 2007, pp. 8-36.
- Notkerus Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, ed. H.F. Haefele, Berolini 1959 (MGH SS rer. Germ. N.S., 12).
- E. Ortigues, *La révélation et le droit*, Paris 2007.
- S. Patzold, *Bildung und Wissen einer lokalen elite des Frühmittelalterlichers: das Beispiel der Landpfarrer im Frankenreich des 9. Jahrhunderts*, in *La culture du haut Moyen Âge: une question d'élites?*, eds. F. Bougard, R. Le Jan, R. McKitterick, Turnhout 2009, pp. 377-391.
- S. Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern 2008.
- Paulinus Aquileiensis, *Liber exhortationis* (*Patrologia Latina*, 99).
- O.M. Phelan, *The Carolingian renewal and Christian formation in ninth century Bavaria*, in *Texts and identities in the early Middle Ages*, eds. R. Corradini, R. Meens, C. Pössel, Ph. Shaw, Wien 2006, pp. 389-399.
- H.C. Picker, *Pastor Doctus: Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Mainz 2001.
- M. Pollheimer, *Of Shepherds and Sheep: Preaching and Biblical Models of Community in the Ninth Century, in Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, eds. W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 233-256.
- Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, éd. P. Mercier, Paris 1970 (*Sources Chrétiennes*, 161).
- Rabanus Maurus, *Homiliae* (*Patrologia Latina*, 110).
- Rabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina libri tres* (*Patrologia Latina*, 112).
- Rabanus Maurus, *Epistolae*, ed. E. Dümmler, Berolini 1899 (MGH Epistolae. Epp. 5).
- Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, hrsg. W. Hartmann, München-Oldenbourg 2007.
- R.E. Reynolds, *Unity and Diversity in Carolingian Canon Law Collections: the Case of the «Collectio Hibernensis» and its Derivatives*, in *Carolingian Essays. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U.R. Blumenthal, Washington 1983, pp. 99-135.
- C. van Rhijn, *Priests and the Carolingian reforms: the bottlenecks of local correctio*, in *Texts and identities in the early Middle Ages*, eds. R. Corradini, R. Meens, C. Pössel, Ph. Shaw, Wien 2006, pp. 219-237.
- C. van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout 2007.
- C. van Rhijn, *The local church, priests' handbooks and pastoral care in the Carolingian period*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto medioevo*, Atti della 61^a Settimana di studi, Spoleto 2014, pp. 689-710.
- A. Ricciardi, *Dal palatium di Aquisgrana al cenobio di Saint-Martin. Le nozioni di ordo e correctio in Alcuino di York tra l'esperienza della renovatio carolingia e i primi anni del soggiorno a Tours*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo», 110 (2008), 1, pp. 3-55.
- Rimberto, *Vita Anskarii*, ed. G. Waitz, Hannoverae 1884 (MGH SS rer. Germ. 55).
- I. Rosé, *Le roi Josias dans l'ecclésiologie politique du haut Moyen Âge*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 115 (2003), 2, pp. 683-709.
- J.B. Russell, *St. Boniface and the Eccentric*, in «Church History», 33 (1964), pp. 235-247.
- R. Savigni, *Giona di Orléans: una ecclesiologia carolingia*, Bologna 1989.
- R. Savigni, *L'immagine dell'ebreo e dell'ebraismo in Agobardo di Lione e nella cultura carolingia*, in «Annali di storia dell'esegesi», 17 (2000), 2, pp. 417-461.
- R. Savigni, *Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne: normes statutaires et idéal de «conversion»*, in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, éd. M. Lauwers, Nice 2002, pp. 41-92.
- R. Savigni, *Direzione spirituale e laicato in età carolingia: tra modello monastico e soggettività dei laici*, in *Storia della direzione spirituale*, a cura di G. Filoramo, vol. II, *Il Medioevo*, a cura di S. Boesch, Brescia 2010, pp. 235-251.
- R. Savigni, *La conversion à l'époque carolingienne*, online in «Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires», 9 (2011), < <http://cerri.revues.org/879> >.
- Smaragdus Abbas, *Via regia 18* (*Patrologia Latina*, 102).
- N. Staubach, *Cultus divinus und karolingische Reform*, in «Frühmittelalterliche Studien», 18 (1984), pp. 546-581.

- N. Staubach, «*Populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis*». Aspekte der karolingische Pastoralreform, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*, Atti della 15ª Settimana della Mendola, Milano 2004, pp. 27-54.
- R.S. Stone, *The rise and fall of the lay moral élite in Carolingian Francia*, in *La culture du haut Moyen Âge: une question d'élites?*, eds. F. Bougard, R. Le Jan, R. McKitterick, Turnhout 2009, pp. 363-375.
- R.S. Stone, *Morality and masculinity in the Carolingian empire*, Cambridge 2012.
- P. Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Atti della 24ª Settimana di studi, Spoleto 1977, pp. 233-285.
- K. Ubl, *Inzestverbot und Gesetzgebung: die Konstruktion eines Verbrechens, 300-1100*, Berlin 2008.
- J. Werckmeister, *The Reception of the Church Fathers in Canon Law*, in *The Reception of the Church Fathers in the West: from the Carolingians to the Maurists*, ed. I. Backus, Leiden 2001, pp. 51-81.
- C.M.A. West, *Unauthorised miracles in mid-ninth-century Dijon and the Carolingian church reforms*, in «*Journal of Medieval History*», 36 (2010), 4, pp. 295-311.
- A. Wilmart, *L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans*, in «*Revue bénédictine*», 45 (1933), pp. 214-233.
- V. Zangara, *I mandata divini nella predicazione di Massimo di Torino*, in «*Annali di storia dell'esegesi*», 9 (1992), pp. 493-518.

Raffaele Savigni
Università degli Studi di Bologna
raffaele.savigni@unibo.it

Argomenti di natura giuridica e strumenti della comunicazione pubblica durante la lotta per le investiture

di Nicolangelo D'Acunto

Durante la lotta per le investiture argomentazioni di natura giuridica furono utilizzate nella predicazione sia per il loro potenziale di performatività nel senso indicato da Bourdieu, sia per la natura stessa della variegata congerie di conflitti e problemi che siamo soliti ascrivere a quella fase della storia europea. Infatti categorie come simonia, nicolaismo e investitura laica esigevano una riflessione prima di tutto canonistica. Le tracce di questa gigantesca «war of words» in verità sono più legate alle pratiche della scrittura che alla sfera dell'oralità, ma non mancano episodi significativi di contaminazioni. Infatti la complessità di quei dibattiti ne impediva una facile traduzione in termini utili alla polemica immediata, che non di rado coinvolse non solo i laici di alto rango dotati della necessaria assistenza chiericale, ma anche le masse che nelle città si schierarono di volta in volta a favore dell'una o dell'altra delle parti in campo. Per questo motivo la lotta per le investiture comportò il ricorso anche a forme di comunicazione «a-logica», come le ordalie e il cosiddetto “sciopero liturgico”, in grado di mettere in scena complesse problematiche giuridiche.

During the Investiture Controversy, arguments of a juridical nature were used in preaching due to both their performative potential, as described by Bourdieu, and the very nature of the complex mass of conflicts and problems that we are used to ascribing to that phase in European history. Indeed categories such as simony, nicolaitism, lay investiture required a predominantly canonistic reflection. Traces of this huge «war of words» are actually more closely tied to the practices of writing than to the verbal sphere, but significant episodes of contamination are not lacking. In fact, the complexity of these debates hindered their easy translation into terms useful to the immediate controversy, which often involved not only lay persons of high rank with access to the necessary clerical assistance but also large groups of citizens. For this reason the Investiture Controversy also involved some forms of “non verbal” communication, such as the trials by ordeal and the so-called “liturgical strike”, which were able to frame complex juridical problems.

Medioevo; secoli XI-XII; Occidente medievale; legge e religione; predicazione; sermone; *ius*; legge; Lotta delle Investiture; “Controversia delle Parole”; ordalia; sciopero liturgico; Pier Damiani; *Libelli de Lite*; riforma gregoriana.

Middle Ages; 11th-12th Century; Christian West; Law and Religion, preaching; sermon; *ius*; law; Investiture Controversy; “War of words”; Ordalia; Liturgical strike; Peter Damian; *Libelli de Lite*; Gregorian reform.

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, ISBN (online) 978-88-6453-809-9, ISBN (print) 978-88-6453-808-2, CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

1. Una guerra di parole scritte e pronunciate

Si deve a Ian Stuart Robinson la felice definizione della lotta per le investiture come «war of words»¹. In questa sede ci chiediamo preliminarmente se le parole con le quali e per le quali questa guerra fu combattuta a sud delle Alpi fossero parole scritte o eventualmente anche proclamate oralmente e in quale misura il rapporto tra oralità e scrittura, nonché la scelta degli strumenti della comunicazione pubblica, volessero e potessero veicolare argomenti di natura giuridica e, infine, con quali modalità questi contenuti a loro volta condizionassero la scelta delle forme della comunicazione. Dal punto di vista degli studi mi sembra che manchi non solo uno specifico contributo che metta a tema queste problematiche, ma anche un lavoro d'insieme sulla predicazione nell'ambito della cosiddetta lotta per le investiture, che oggi preferiamo definire riforma ecclesiastica del secolo XI².

Veniamo a un problema metodologico sotteso al nostro questionario: i tre volumi dei *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, che raccolgono una sorta di canone delle fonti appunto libellistiche, ci restituiscono un'immagine della lotta per le investiture come una guerra di parole scritte. Eppure è evidente che anche quelle parole meditate e affidate alla pergamena spesso dovettero servire a preparare le idee da esporre in scontri di natura puramente verbale oppure di quegli stessi scontri dovevano registrare il burrascoso andamento, costituendone una sorta di precipitato testuale. È, quest'ultimo, il caso della lettera 65 di Pier Damiani che contiene gli *Actus Mediolani*, ove è appunto riprodotto il discorso tenuto dall'eremita e cardinale nel corso della sua legazione milanese del 1059³. Un *sermo* – sia detto per inciso – interamente intessuto di riferimenti canonistici, che conserva una delle più lucide e precoci teorizzazioni del primato petrino⁴. Se poi cerchiamo il processo inverso, dalla scrittura all'oralità, varrà l'esempio della *Disceptatio synodalis*, una finzione dialogica a tema *naturaliter* giuridico, che lo stesso Pier Damiani scrisse in vista di un concilio, destinato, nelle sue intenzioni, a ricomporre lo scisma di Cadalo e a chiarire i rapporti tra Impero e Sede Apostolica⁵.

2. L'impermeabilità degli omeliari liturgici alle tematiche riformatrici

Inutilmente cercheremmo invece delle tematiche *tipicamente riformatrici* nell'omeliario del Damiani. Basta, a titolo di esempio, una semplice incursio-

¹ Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest*.

² *Riforma o restaurazione?*

³ *Die Briefe des Petrus Damiani*, 65, pp. 228-247.

⁴ Per le implicazioni di carattere teologico e dottrinale si veda Maccarrone, *La teologia del primato romano del secolo XI*. Sulle fonti relative alla legazione milanese di Pier Damiani mi sono soffermato in D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*.

⁵ *Die Briefe des Petrus Damiani*, 89, pp. 531-572. Ancora attuale l'interpretazione fornita da Capitani, *Problematica della «Disceptatio Synodalis»*. Sul contesto Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*.

ne nelle concordanze verbali dei suoi scritti, per scoprire che per un lemma come simonia, con tutti i suoi derivati, non si trova nessuna attestazione nei *sermones*, a fronte di decine di occorrenze nell'epistolario⁶. Si arriva qui a una prima ipotesi di lavoro, provvisoria e ovviamente, in quanto tale, meritevole di qualche supplemento di indagine, dato che io ho limitato la mia verifica ai pur importanti *sermones* di Pier Damiani: le tematiche a sfondo giuridico tipicamente riformatrici, come la lotta alla simonia, al nicolaismo e all'investitura laica, quasi non trovarono posto alcuno negli omeliari liturgici del secolo XI, governati da regole di genere talmente ferree e conservative da non consentire nessuna eccezione rispetto al canone dei contenuti e dei metodi, che privilegiava in misura quasi esclusiva il mero esercizio di esegesi scritturale. Alla totale inesistenza di argomentazioni giuridiche si aggiungono solo rari rinvii alle pericopi bibliche potenzialmente foriere di agganci diretti con il tema della simonia, come per esempio all'episodio di Simon Mago narrato in At 8,9-10, oppure a Mt 21,10 (la cacciata dei mercanti dal tempio) e al buon pastore di Gv 10,1, per il quale esiste il sondaggio effettuato da Joseph Benz nell'epistolario di Gregorio VII⁷. Questi ultimi due passi biblici sono utilizzati da Bruno di Segni per una fugace, e proprio per questo particolarmente significativa, tirata antisimoniaca, la cui profondità giuridica è solo implicita⁸. Un bell'esempio, questo, ma purtroppo isolato, di esegesi "riformatrice" e per giunta utilizzato in un'omelia.

3. *Un quadro diverso: strumentalizzazioni canonistiche fra oralità e scrittura nella "predicazione riformatrice"*

Se tuttavia dai testi effettivamente pervenuti in forma scritta attraverso i canali abituali della tradizione omiletica ci spostiamo verso le notizie relative alla predicazione contenute in altre tipologie di fonti, il bottino risulta ben più cospicuo, a segno di una proporzione tra parola scritta e parola declamata ben

⁶ *Thesaurus Petri Damiani*.

⁷ Benz, *Joh. 10,1-14 in der theologischen Argumentation Gregors VII*; Benz, *Noch einmal «Joh. 10,1-14 in der theologischen Argumentation Gregors VII. gegen Simonie und Laieninvestitur»*.

⁸ Brunonis Astensis Homiliae, col. 785: «*Et intravit Jesus in templum Dei, et ejecit omnes vendentes et ementes in templo, et mensas nummulariorum, et cathedras vendentium columbas evertit. Audite haec, Simoniaci, audite nefandi negotiatores; aut cessate a negotiis, aut exite de templo. Non enim unum, vel duos, sed indifferenter omnes et vendentes, et ementes Dominus templi ejecit de templo. Ipse et mensas nummulariorum, et cathedras vendentium columbas evertit. Vos nummularii estis, vos columbas venditis, vos sine nummo et pretio nihil agitis. Columbas enim vendunt, qui vel Ecclesias, vel sancti Spiritus gratias pretio largiuntur: horum autem cathedras Dominus evertit, ut per hoc eos non esse episcopos intelligamus. Et dicit eis: Scriptum est: Domus mea domus orationis vocabitur; vos autem fecistis eam speluncam latronum. Latrones enim vos estis: Qui enim non intrat per ostium in ovile ovium, fur est et latro (Gv 10,1). Ostium enim Christus est, qui, quoniam per eum non intrastis, vestras cathedras evertit; per hoc enim ostium illi intrant, qui secundum canonum instituta constituuntur. Exite igitur de domo orationis, quae, quoniam vos in ea inhabitatis, facta est spelunca latronum»*. Per Bruno di Segni, in assenza di una bibliografia recente, si veda ancora Grégoire, *Bruno de Segni*. In particolare sulle sue posizioni in materia di simonia, Melve, *Intentional ethics and hermeneutics*.

diversa da quella consegnataci dai discorsi effettivamente pervenuti attraverso gli omeliari.

Il conservatorismo dell'omiletica e la conseguente sua resistenza alla penetrazione delle istanze riformatrici risultano tanto più significativi, se solo si consideri quanto in quello stesso contesto l'agiografia, la storiografia, l'epistolografia, la canonistica e persino la prosa rigidamente formalizzata di diplomi e privilegi fossero stati piegati e modificati per corrispondere alle esigenze delle multiformi battaglie delle quali si compose quella guerra di parole, fino a diventare veri e propri strumenti di lotta politica e religiosa⁹. Sono, questi, gli scritti nei quali con maggiore frequenza e inequivocabile chiarezza si verifica quella che Ovidio Capitani definiva l'interpretazione pubblicistica dei canoni¹⁰. In effetti, quando di argomentazioni giuridiche si tratta, occorre rilevare l'assoluta quanto naturale preponderanza del dato canonistico, sebbene proprio autori come Pier Damiani mostrino una grande dimestichezza anche con il *Corpus iuris civilis*; fenomeno, questo, già studiato da Nino Tamassia in un libro del 1930¹¹. Esempio, al riguardo, la disputa tenutasi a Ravenna nel 1046 sui gradi di parentela che dovevano intercorrere tra i coniugi¹². Nella lettera 19 al vescovo di Cesena Giovanni e ad Amelrico, arcidiacono di Ravenna, Pier Damiani riferisce che i *sapientes civitatis* ravennati, sollecitati da non meglio precisati emissari provenienti da Firenze, avevano esposto per iscritto («rescripserint») il proprio punto di vista, a cui egli racconta di avere resistito «nudis verbis», contrastando l'insorgere di quella che per lui poteva addirittura essere definita come una «emergentem heresim». Il circolo tra oralità e scrittura si chiudeva appunto con la lettera, che doveva fornire un compendio in risposta non ai pochi partecipanti alla disputa ma a tutti coloro i quali in futuro avessero sostenuto le tesi dei giuristi ravennati¹³. Il particolare clima politico che fa da sfondo a questa disputa, a pochi mesi dal sinodo di Sutri del 1046 che avrebbe sancito il pieno controllo dell'Impero sul papato, colloca queste rare discussioni liminari tra diritto canonico e diritto civile in un momento nel quale la collaborazione tra le potestà universali non lasciava certo presagire i successivi sviluppi della lotta per le investiture. Infatti Enrico

⁹ Per la storiografia, Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia*. Qualche osservazione sul peso delle esigenze pubblicistiche sulla produzione epistolografica e la diplomatica imperiale in D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*, pp. 231-234.

¹⁰ Capitani, *L'interpretazione «pubblicistica» dei canoni* (d'ora in poi citato nella riedizione: Capitani, *Tradizione e interpretazione*).

¹¹ Tamassia, *Le opere di San Pier Damiano*. Più in generale sulla dimensione giuridica nell'opera damianea si veda la bibliografia raccolta da U. Facchini, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio*. Per gli studi successivi D'Acunto, *Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani*.

¹² *Die Briefe des Petrus Damiani*, 19, pp. 179-199. La vicenda meriterebbe maggiore attenzione in sede storiografica; solo qualche osservazione in Levesley d'Avray, *Peter Damian, Consanguinity and Church Property*.

¹³ *Ibidem*, pp. 179-180: «nudis verbis ista dogmatizantibus restiti ac prout in expeditione licueerat emergentem, ut ita fatear, heresim canonicae testimoniis auctoritatis attrivi (...). Quo tamen vos minime contenti dignum esse decrevistis, ut quod ore protuleram, apicibus traderem, atque ita non paucis sed omnibus hoc errore nutantibus facili compendio responderem».

III, principale sostenitore di Pier Damiani e responsabile della sua proiezione sulla grande scena politico-ecclesiastica della curia pontificia, rifletteva in sé l'immagine più compiuta di una cristianità a guida imperiale, che nel diritto romano si apprestava a trovare nuovi (per quanto antichi!) strumenti normativi. In un quadro siffatto un esperto giurista come Pier Damiani offriva una sorta di ponte verso la tradizione canonistica e metteva le proprie doti oratorie al servizio di un dibattito che si svolgeva all'interno degli ambienti ecclesiastici integrati nella *Reichskirche*.

Questo quadro sostanzialmente unitario cadde in frantumi sotto i colpi della lotta per le investiture, quando il gruppo dirigente della Chiesa romana, con lo scisma di Cadalo, prese sempre più le distanze dalla corte imperiale. In questo mutato contesto risultava molto significativa l'equivalenza tra la *Publizistik* e le *Streitschriften* della lotta per le investiture, appunto tra pubblicistica e libellistica, per effetto della già più volte evocata qualità delle nostre fonti, ma direi anche di una programmatica sottovalutazione della dimensione dell'oralità. Eppure, se solo per un attimo si squarci quel velo di Maia, riesce più agevole di capire come proprio nella dimensione dell'oralità risalta più vivacemente «il nesso che si stabilisce tra l'assunzione a livello di istituto, di definizione di concetto, di un certo determinato materiale canonistico e l'argomentazione polemica». In altri termini, se insieme con Ovidio Capitani ci chiediamo «quanto *sia* stata coartata o costretta la sensibilità dei canonisti alla strumentalizzazione pubblicistica»¹⁴, occorre certamente fare riferimento anche alla produzione di opere storiche del periodo, come lo stesso studioso fece nell'analizzare la storiografia milanese sulla pataria, ma non si deve trascurare nell'analisi delle opere storiche¹⁵ e delle fonti scritte di altra natura il fatto che la strumentalizzazione pubblicistica è contestuale molto spesso a pratiche discorsive e di pensiero chiaramente radicate entro il perimetro dell'oralità, a riprova di quanto osservavamo poc'anzi a proposito dell'importanza rivestita nel secolo XI da forme della comunicazione come le dispute pubbliche, le prediche e le esortazioni individuali e del loro, tutto sommato, limitato (almeno rispetto alla loro effettiva rilevanza) rispecchiamento nelle nostre fonti. Tale attenzione verso il nesso scrittura-oralità potrà, infatti, offrire un punto di vista nuovo e forse non prescindibile sulla libellistica, sulle modalità della sua sedimentazione e sulla sua capacità di cristallizzare e difondere le più svariate idee e interpretazioni delle tematiche di volta in volta strumentalmente utilizzate nei più diversi contesti polemici, i quali erano – lo ripetiamo – connotati da una fortissima preponderanza dell'oralità.

Capitani non mancava di mettere in evidenza molti episodi emblematici della strumentalizzazione del diritto canonico nella pubblicistica del secolo XI, sebbene il risultato più significativo di tutto questo multiforme movimento fosse rappresentato, secondo lo studioso, proprio dal processo di armonizzazione

¹⁴ Capitani, *Tradizione e interpretazione*, pp. 155-158.

¹⁵ Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia*.

dei canoni, al fine di pervenire alla costituzione di un sistema, pur attraverso «i mille dibattiti sugli aspetti pratici della lotta per le investiture»¹⁶. Tuttavia – ci chiediamo noi – ci può essere un diritto non strumentalizzato e costruito a prescindere dalle esigenze pratiche, solo nel nome di astratte esigenze di razionalizzazione del sistema stesso? Quando parliamo – come fanno gli estensori della griglia problematica sottesa ai lavori del convegno e al presente volume di atti che ne ha tratto origine – della «juridicisation du christianisme par la réforme ou plutôt la “révolution pontificale”» rischiamo inconsapevolmente di accettare uno schema secondo il quale la modernità si identifica con la progressiva affermazione di quello che con Max Weber definiamo lo stato burocratico, costruito su un sistema razionale di norme e di pratiche di governo. A mio sommo avviso invece la riforma del secolo XI dimostra al contrario che aveva qualche ragione Pierre Bourdieu, quando affermava che

ceux qui, comme Max Weber, ont opposé au droit magique ou charismatique du serment collectif ou de l'ordalie, un droit rationnel fondé sur la calculabilité et la prévisibilité, oublient que le droit le plus rigoureusement rationalisé n'est jamais qu'un acte de magie sociale qui réussit¹⁷.

Se da questo piano generale veniamo al nostro tema specifico, allora osserviamo che la predicazione e le diverse forme di comunicazione pubblica messe al servizio dell'una o dell'altra causa attingevano le proprie argomentazioni al discorso giuridico, poiché

toutes les théologies religieuses et toutes les théodicées politiques ont tiré parti du faits que les capacités génératives de la langue peuvent excéder les limites de l'intuition ou de la vérification empirique pour produire des discours *formellement* corrects mais sémantiquement vides.

Proprio per colmare questo “vuoto di realtà”, esse fanno ricorso al diritto, che, invece, è

une parole créatrice, qui fait exister ce qu'elle énonce. Elle est la limite vers laquelle prétendent tous les énoncés performatifs (...) parole divine, de droit divin, qui (...) fait surgir à l'existence ce qu'elle énonce, à l'opposé de tous les énoncés dérivés, constatifs, simples enregistrements d'un donné préexistant¹⁸.

Da qui derivano sia le continue interferenze tra teologia e canonistica rilevabili anche nei discorsi in vario modo riportati nei *Libelli de lite*¹⁹, sia la sostanziale indifferenza delle collezioni canoniche pregrazianee verso tale distinzione²⁰.

¹⁶ Capitani, *Tradizione e interpretazione*.

¹⁷ Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, pp. 65-66.

¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

¹⁹ Capitani, *Tradizione e interpretazione*, p. 164.

²⁰ Picasso, *Fonti patristiche tra teologia e diritto canonico* (cfr. anche Picasso, “*Sacri canones et monastica regula*”). Ancora utile il repertorio approntato da Kery, *Canonical collections of*

Nelle collezioni canoniche pregraziane degli ultimi decenni del secolo XI avvennero grandi recuperi di materiale patristico al punto che, per la collezione in 74 titoli e quella in 183 titoli edita da Giuseppe Motta, Giorgio Picasso ha evocato il paradosso che «non si tratti più di collezioni canoniche, bensì di florilegi patristici, se ci si ferma al titolo»: *Diversorum patrum sententiae*. Lo stesso studioso ha poi osservato che i Padri in quel contesto «sono visti innanzi tutto – come ribadisce Graziano – quali interpreti, esegeti della sacra pagina»²¹. Da queste concomitanti esigenze di natura pratica e culturale trae origine l'intricato tessuto di fonti patristiche, argomentazioni giuridiche e citazioni bibliche che sostanzia la comunicazione pubblica in vario modo legata alla riforma.

4. *Le forme della strumentalizzazione canonistica nella lotta della pataria milanese*

A giudicare dai discorsi tenuti in una *querelle* come quella milanese già ricordata, oppure dall'eco lasciata dalle numerose dispute sostenute da Pier Damiani sui più svariati problemi giuridici che componevano l'agenda politico-ecclesiastica dei decenni centrali del secolo XI, colpisce sul piano prettamente metodologico la povertà degli espedienti retorici ed esegetici utilizzati: l'isolamento dal contesto di una stringa di testo utile a sostenere la propria posizione, evitando accuratamente i segmenti contermini e potenzialmente scomodi, oppure – sebbene meno di frequente – il vero e proprio stravolgimento del significato del testo attraverso sapienti, mirate e del tutto consapevoli alterazioni delle fonti. Ciò avviene sia per le fonti bibliche sia, e in misura maggiore, per quelle canonistiche e patristiche, categorie, queste ultime, che si identificano almeno dal punto di vista “materiale” nel senso chiarito dal Ryan, essendo noti gli *excerpta patrum* in massima parte attraverso le collezioni canoniche²². Insomma, accanto a un indubbio lavoro di riorganizzazione del magmatico patrimonio normativo su base sempre più razionale, che pure preludeva alla silloge graziana e alla successiva nascita di una vera e propria scienza canonistica, l'interpretazione pubblicistica dei canoni fiorita nelle dispute del secolo XI era condizionata da strategie comunicative rispondenti a esigenze prima di tutto retoriche, poiché quelle discussioni non venivano combattute nel chiuso di una biblioteca, ove la disponibilità di testi e la calma necessaria per interpretarli avrebbe consentito procedimenti di analisi razionale ben altrimenti elaborati.

Discorso teologico e argomentazioni giuridiche si sorreggono vicendevolmente, poiché alla fonte remota tanto dell'uno quanto delle altre, la Bibbia,

the Early Middle Ages.

²¹ Picasso, *Fonti patristiche tra teologia e diritto canonico*, p. 91.

²² Ryan, *Saint Peter Damiani and his canonical sources*.

viene riconosciuto un enorme potenziale normativo. Lo dimostra a sufficienza l'esame delle *auctoritates* (le lettere di san Paolo e i Padri, *in primis* Ambrogio) citate nella disputa tra i patarini Arialdo e Landolfo e i rappresentanti del clero milanese uxorato, di cui Landolfo Seniore fornisce quasi un resoconto stenografico²³. Infatti nella *Historia Mediolanensis* il cronista, ispirato da una profondissima consapevolezza delle prerogative della Chiesa ambrosiana e della specificità del suo clero uxorato²⁴, riferisce che per ordine di Erlembaldo era stato convocato un incontro nel quale i rappresentanti di entrambe le parti, purché ecclesiastici «natura et scientia majores», potessero esporre le ragioni dei patarini e dei loro avversari ricorrendo a «capitulis et sententiis» e usando le sentenze dell'apostolo Paolo e dei canoni («apostoli Pauli et canonum»), così da pervenire a una soluzione del conflitto²⁵.

L'apertura del dibattito spettò ad Arialdo e a Landolfo, i quali esordirono richiamandosi a 2 Cor 5,17 («Vetere transierunt, et facta sunt omnia nova») per ricavarne un principio di fondamentale importanza: «Quod olim in primitiva ecclesia a patribus sanctis concessum est, modo indubitanter prohibetur»²⁶. Il riferimento implicito è ovviamente alla disciplina che regolava il matrimonio del clero, ma ora importa rilevare come nel *sermo* dei capi patarini la *forma Ecclesiae primitivae* perda del tutto la sua carica di esemplarità vincolante per l'attualità, perfettamente in linea con una concezione del moderno tipica dei riformatori radicali e che avrebbe trovato in Gregorio VII la sua più lucida tematizzazione, laddove le fonti di parte imperiale insistevano sulla continuità (*in primis* su quella giuridico-istituzionale!) quale cardine delle strategie di autolegittimazione del potere regio²⁷.

La stessa linea, quest'ultima, che sorregge gli argomenti dei tradizionalisti ambrosiani, le cui ragioni troviamo illustrate nel *sermo* di Guiberto, arcidiacono della Chiesa milanese, «utriusque linguae magister», esperto, cioè, di greco e di latino. Nella sua orazione-sermone egli difende il matrimonio del clero ricorrendo a una rigorosa ecclesiologia di comunione:

omnes tamen laici et clerici, quicumque sunt filii Ecclesiae, sacerdotes sunt (...). Ungimur enim in sacerdotium sanctum, offerentes nosmetipsos Deo hostias spirituales.

La dottrina del sacerdozio comune dei fedeli consentiva, infatti, di stemperare le differenze tra chierici e laici, configurando un *Priesterbild* che i patarini contrastavano per sostituirlo con un'immagine del sacerdote più vicina

²³ Landulphus Senior, *Historia Mediolanensis*, pp. 89-94.

²⁴ Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*; Alzati, «Ambrosiana ecclesia».

²⁵ Landulphus Senior, *Historia Mediolanensis*, p. 89: «Interea aliquantis transactis diebus, jubente tamen ipso Herlembaldo, convenerunt in secretario utriusque partis ordinis tantum ecclesiastici natura et scientia majores, quatenus super hoc negotium capitulis et sententiis alterutrum rimarentur, et quaecumque pars ratione convinceretur, alteri subjacens obediret».

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Su questo tema si veda *Il moderno nel medioevo*, in particolare Cantarella, *La modernità in Gregorio VII*, e D'Acunzio, *Il moderno negato*, pp. 47-60.

al modello monastico²⁸. Ne conseguiva per gli antipatarini il divieto di troncare i legittimi matrimoni dei chierici, poiché «qui dimittit uxorem, carnem suam scindit, dividit corpus»²⁹.

Motivazioni non dissimili si ritrovano nell'intervento del diacono Ambrogio, fiero difensore delle ragioni del clero milanese, che ribadisce il valore normativo della Bibbia e dei Padri a proposito della netta distinzione tra verginità e condizione chiericale³⁰. Proprio su questo aspetto si appuntano le critiche di Arialdo e di Landolfo, i quali sostengono le ragioni della purezza rituale quale presupposto del mantenimento dello stato sacerdotale. Interessa da vicino il tema di questo contributo il confronto tra le molte *auctoritates* citate con precisione dagli antipatarini (*in primis* Ambrogio, Agostino e Girolamo, i cui canoni ebbero larghissima diffusione attraverso le collezioni canoniche) e la vaghezza del riferimento addotto da Arialdo e Landolfo: «Ita quid sancti canones dicant scitis, maxime cum dicit *in quodam loco*: “Sacerdotes qui duxerunt uxorem, deponantur”»³¹, a segno della difficoltà per i patarini di trovare nella tradizione i documenti a sostegno della loro rivoluzionaria concezione della Chiesa e del sacerdozio.

Questa specie di accerchiamento dei patarini viene completato dal prete decumano Andrea, che muove un'accusa precisa ai suoi avversari: quella di avere provocato una guerra civile nella Chiesa milanese che da lungo tempo il clero reggeva «pacifice et caste», aprendo così le porte con la loro intransigenza al disordine morale del clero:

Enim et nos multis cum temporibus et ordinem nostrum pacifice ac caste degentes regebamus. Vituperando nos grave bellum civile nunc excitasti (...). Vetando unam et propriam uxorem, centum fornicatrices ac adulteria multa concedis.

Il chierico milanese si dice d'accordo con l'affermazione di Arialdo per la quale il sacerdote che si sia sposato merita la deposizione, ma lo stesso non vale per un uomo coniugato che riceva l'ordinazione, la cui situazione è perfettamente legittima qualora sia «unius uxoris virum»³². Ancora una volta la tradizione e il diritto vengono evocati a sostegno dei matrimoni legittimi, contro i quali i patarini si erano scagliati solo con la forza e la violenza³³.

Questi *sermone*s, pronunciati «in secretario» cioè nel chiuso di una sa-

²⁸ Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*.

²⁹ Landulphus Senior, *Historia Mediolanensis*, p. 90.

³⁰ *Ibidem*, pp. 90-91.

³¹ *Ibidem*, p. 91.

³² *Ibidem*, p. 94: «Dixisti: “Sacerdos qui duxerit uxorem, deponatur”. Bene dicis, et ego dico, si post acceptum sacerdotium duxerit uxorem, sui ordinis periculo subjaceat, sin autem in sacerdotio unius uxoris virum inveneris, quid separas quod non licet? Cur enim dividis corpus? Da mihi Ambrosium sanctum doctorem nostrum, qui dividat uxorem ordinis nostri a viro, altero nolente; et credamus semperque teneamus».

³³ *Ibidem*, p. 93: «Separasti nos ab uxoribus nostris, tu qui es Apostolo justior, sanctorum prophetis, mundior patriarchis, non justitia, non caritate, imo lanceis et ensibus durissimisque injuriis, quas legaliter ab initio christianitatis nostri antecessores, sibi et nobis vim propter vitium naturae facientes, tradiderunt».

crestia, mostrano un volto della vicenda patarinica del tutto diverso da quello consegnatoci dallo stesso Landolfo Seniore nel seguito della sua narrazione, ove alla pacata dialettica teologico-giuridica subentra un'oratoria pubblica finalizzata alla sobillazione del popolo, simboleggiata dal patarino Landolfo che, fremente di rabbia, raduna il popolo nel teatro della città per rivolgergli una «orationem excitativam». Di quel discorso significativamente il cronista non riferisce i dettagli ma solo l'esito: l'indignazione generale contro il clero e la decisione di passare alla violenza per risolvere il problema³⁴.

La qualità stessa dell'impiego di argomentazioni giuridiche era condizionata in misura decisiva dalle condizioni effettive in cui le dispute si svolgevano, *in primis* la necessità di rispondere alle affermazioni degli avversari oralmente, in tempo reale e in contesti caratterizzati talora da una fortissima pressione emotiva. L'eco di tale tensione era talmente forte da oltrepassare perfino il filtro dell'inevitabile rilettura e ripulitura che la trasposizione per iscritto di quelle discussioni imponeva.

Che il clima a Milano fosse particolarmente rovente lo si capisce anche dalla relazione scritta da Pier Damiani di ritorno dalla legazione del 1059, laddove l'Avellanita riferisce che solo grazie alla sua concione sul *privilegium Romanae ecclesiae* riuscì miracolosamente a placare il popolo, dopo che Guido da Velate e i suoi collaboratori avevano fatto leva sul patriottismo ambrosiano per delegittimare l'intervento pontificio a sostegno della pataria. In effetti qualche dubbio sussiste circa l'effettiva possibilità che l'esaltazione del primato romano e la subordinazione della Chiesa di Ambrogio a quella di Pietro tranquillizzasse l'infuocata platea ambrosiana. Troppo evidente risulta il salto logico che Pier Damiani ci chiede di sopportare in questo caso, dopo averci raccontato di avere temuto per la sua stessa vita a causa dell'ira dei Milanesi³⁵. Siamo evidentemente in presenza di una oculata rivisitazione degli avvenimenti, alla quale non è estranea la necessità di approfittare della relazione sull'ambasceria per soddisfare la precedente richiesta del destinatario, l'arcidiacono Ildebrando, di una sorta di compendio delle motivazioni a sostegno della dottrina del primato romano. Da qui un testo ove la cronaca si interrompe bruscamente per lasciare spazio a una zeppa contenente una versione molto verosimilmente rimaneggiata del sermone tenuto da Pier Damiani di fronte alla ribollente assemblea milanese. Un bell'esempio, anche questo, delle cautele metodologiche necessarie per leggere in controluce quelle che solo in apparenza costituiscono una innocente *reportatio* dei sermoni dell'età della riforma ecclesiastica.

³⁴ *Ibidem*, p. 94: «Landulfus (...) furialiter ex secretario in theatrum prosiliens, omnibus convocatis plebeicis orationem incitativam permultum super ordines universos, astante tamen Herlembaldo, lacrimabiliter edidit. Quo audito, Herlembaldo adortante et tamquam rex imperante, in manibus populi super sacerdotes illico fit concursus. Quod si ipsos in secretario aut in ecclesia, in quibus nullam exhibebant reverentiam, comperissent, profecto ipso die gladiis et fustibus universos interemissent».

³⁵ *Die Briefe des Petrus Damiani*, 65, pp. 231-232.

5. *Il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba a giudizio*

Meno drammatico, ma pur sempre emotivamente molto carico, ci appare il clima nel quale si svolse la discussione sinodale della Quaresima del 1067, che doveva giudicare la contestazione mossa dai Vallombrosani contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba³⁶. Perfino dalle agiografie antiche di Giovanni Gualberto traspare che furono tutt'altro che amichevoli i toni usati contro i "rivoluzionari" monaci toscani, apostrofati pubblicamente dallo stesso Pier Damiani con un poco lusinghiero paragone con le «locuste che devastano il giardino della santa Chiesa» di Esodo 10,5³⁷. Goverrà ricordare che la stessa immagine ricorre nella lettera 146 dello stesso cardinale-eremita, una sorta di riassunto delle posizioni da lui sostenute nel corso della legazione informale da lui svolta a Firenze proprio per dirimere l'*affaire* Mezzabarba³⁸. La lettera mira a sintetizzare la posizione moderata di Pier Damiani in materia di ordinazioni simoniache. Lo stesso autore ci tiene a notare la perfetta corrispondenza degli argomenti adottati per iscritto rispetto a quanto aveva sostenuto nei suoi discorsi pubblici a Firenze: «Haec itaque si oblitus non estis, omnia me vivis vocibus proferentem frequenter audistis. Non enim alia scribimus quam quae locuti sumus»³⁹.

Tale circolazione degli argomenti e perfino delle immagini utilizzati per iscritto nella lettera 146 e oralmente sia a Firenze sia nel sinodo romano del 1067 apre uno spaccato significativo sulle modalità con le quali la dimensione della scrittura interagiva con quella dell'oralità nella comunicazione pubblica del secolo XI, che per il resto risulta a dir poco avaro di indicazioni esplicite in tal senso.

Anche l'anonimo autore della *Vita* di Giovanni Gualberto conservata presso la Biblioteca Nazionale di Firenze si mostra molto attento alla dimensione comunicativa. Secondo l'agiografo, Alessandro II per esempio motivò la sua simpatia per i Vallombrosani proprio sottolineando la semplicità (accanto alla retta intenzione) con la quale essi esponevano le loro ragioni⁴⁰. Di tenere opposto il giudizio di Rainaldo di Como, vescovo imperiale ostile al radicalismo dei monaci toscani, con cui ingaggiò una vera e propria battaglia verbale («multam verborum contentionem»), culminata con una provocazione atta

³⁶ D'Acunto, *Letà dell'obbedienza*, pp. 142-144.

³⁷ *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, pp. 1106-1107: «Tunc Petrus Damianus episcopus Hostiensis, ut michi videtur compulsus et rogatus ab emulis adversae partis, obstitit nostrae parti, secundum quod audivi. Et surgens locutus est antedonnum papam dicens: "Domne pater, isti sunt locustae, quae depascuntur viriditatem sanctae ecclesiae; veniat auster et perferat eas in mare rubrum"».

³⁸ *Die Briefe des Petrus Damiani*, 146, p. 542: «Huiusmodi quippe genus hominum ranis sive locustis merito comparatur, quia sicut Aegyptum illa tunc animalia percusserunt, ita per hos nunc vastatur aecclesia».

³⁹ *Ibidem*, p. 534.

⁴⁰ *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, p. 1107: «Domnus vero papa, contemperando se utrisque, benigne respondit dicens: "Isti homines non omnino sunt refellendi, quia boni homines sunt et ea, quae dicunt, simpliciter et bona intentione locuntur"».

a semplificare fino all'estremo la problematica giuridica dell'idoneità ad amministrare il culto dei sacerdoti uxoriati: due preti celebrano la messa; uno è casto e buono, l'altro ha giaciuto la notte precedente con sua sorella. Di quale dei due l'eucarestia è migliore? Dietro il tranello ordito da Rainaldo di Como, che ricorda da vicino analoghe trappole teologiche approntate a danno dei Valdesi nel secolo successivo⁴¹, sta naturalmente il tentativo di delegittimare l'avversario dimostrandone l'inadeguatezza a sostenere il dibattito. La semplicità dell'eloquio dei Vallombrosani elogiata da Alessandro II viene mutata di segno fino a diventare la prova della loro "quasi ereticità". Infatti Rodolfo, abate di Moscheto, cade nella trappola e risponde che quello consacrato dal prete incestuoso semplicemente non è il corpo di Cristo⁴². Il tranello ha funzionato e il sinodo prende una piega ostile ai Vallombrosani, che da accusatori del vescovo simoniacò si trasformano in imputati, «utpote agni inter lupos», potendo contare solo sull'aiuto di Ildebrando, che condivideva molta parte del radicalismo della loro *veritas*⁴³.

6. *Una fonte quasi completamente perduta: i discorsi sinodali*

Il testo agiografico ora citato offre un osservatorio privilegiato sul sinodo quaresimale del 1067, mentre per le altre assemblee consimili dello stesso periodo le fonti sono assai scarse e la cronologia dei problemi in esse trattati si presenta estremamente fluida⁴⁴. Ciò vale anche per i sinodi dell'inizio degli anni Sessanta, a cui si riferisce però un passaggio famoso del *Liber ad amicum* di Bonizone di Sutri. Questi narra che Adelmanno, vescovo di Brescia, di ritorno dal sinodo del 1059 o del 1060, contrariamente a quanto avevano fatto gli altri vescovi lombardi, ostili alle norme sul celibato del clero e sulla simonia, radunò i sacerdoti della sua diocesi per dare pubblica lettura dei *decreta*

⁴¹ Map, *De nugis curialium / Svaghi di corte*, vol. 1, pp. 178-183.

⁴² *Vita sancti Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, p. 1107: «Inter omnes autem Rainaldus episcopus Cumanus vehementius restitit nostris. Nam sicut ipsum domnum Rodulfum abbatem referentem audivi, post multam verborum contentionem proposuit idem episcopus hanc questionem domno Rodulfo dicens: "Ecce dicamus, quod sint hic duo presbyteri, unus bonus et castus, alter vero preterita cum sorore sua iacuit nocte. Qui hodie ambo celebrant missam. Dic ergo, cuius horum sacrificantium corpus Domini videtur tibi esse melius?". Respondit domnus Rodulfus: "Neutrum dico esse melius vel deterius, sed dico illud, quod tanti conscius reatus optulit, non esse corpus Domini". At ille indignatus respondit: "Nunquam tecum amplius loqui volo". Et abbas illi: "Nec ego tecum"».

⁴³ *Ibidem*: «Cum itaque pene omnes furerent contra monachos et dignos morte iudicarent eos, qui temerarie contra prelatos ecclesiae armari auderent, ceperunt nostri utpote agni inter lupos vexari et turbari nimis et clamare ad Dominum. Interea surrexit in concilio quidam vir egregius et excellentissimus alter amaliel, scilicet Ildebrandus monachus et archidiaconus ecclesiae Romanae, qui non pedetemptim ratiocinando, sed aperte atque fortissime defendit monachos contra omnium opinionem. Et quia placuit sibi, ut fieret defensor Christi, factus est postea vicarius Christi, hoc est papa urbis Romae. Nam quia Christus est veritas, cum defendendo testatur veritatem, testis extitit Christi».

⁴⁴ Prezioso e a questo proposito esemplare *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 1023-1059*.

di Niccolò II, ma fu bastonato, fino quasi a morirne, dai suoi stessi chierici, evidentemente poco contenti di realizzare quelle riforme⁴⁵. Dobbiamo immaginare che in quei casi la lettura dei decreti sinodali fosse accompagnata dalla predicazione atta a spiegarne la *ratio* sul piano giuridico, anche se l'esito violento di questo sfiorato assassinio nella cattedrale lascia pochi dubbi circa la disponibilità del clero bresciano a farsi persuadere, fosse pure con discorsi infarciti di citazioni canonistiche.

Negli stessi tutt'altro che tranquilli sinodi romani, che rispecchiavano le profonde differenze dottrinali e politiche presenti all'interno del mondo ecclesiastico, vescovi e grandi abati mettevano a frutto, accanto alla loro preparazione canonistica, anche le doti di eloquenza necessarie per sostenere le proprie idee. È interessante osservare a tale proposito che di una figura poliedrica come Pier Damiani nel *Liber ad amicum*, scritto a poco più di un decennio dalla morte dell'Avellanita, il già citato Bonizone di Sutri ricordasse solo che era un «vir eloquentissimus»⁴⁶. Un ricordo a dir poco riduttivo e deludente, visto che il Damiani era stato, in quanto cardinale-vescovo di Ostia, al vertice della gerarchia ecclesiastica, punto di riferimento indiscusso per il monachesimo occidentale del tempo suo, giurista esperto e grande scrittore. Eppure quel richiamo di Bonizone alle sue doti oratorie non è casuale e anzi certamente costituisce un indice dell'importanza che aveva assunto agli occhi dei riformatori del secolo XI la parola declamata e il monopolio che su di essa doveva esercitare la gerarchia ecclesiastica, a fronte di una concorrenza laicale che si faceva sempre più pressante e per molti versi pericolosa⁴⁷.

7. *Un giurista e predicatore laico: Cencio di Giovanni Tignoso*

Lo stesso Pier Damiani per esempio apprezzava il prefetto urbano Cencio di Giovanni Tignoso per la capacità di coniugare l'amministrazione della giustizia con una forma di comunicazione pubblica a metà strada fra l'oratoria civile e la predicazione⁴⁸. Infatti Cencio, il giorno dell'Epifania del 1067, aveva parlato ai fedeli non come un *praefectus reipublice*, ma piuttosto come un *sacerdos ecclesiae* e, quando parlava lui, «nec saecularis hominis verbum, sed apostolicae praedicationis audiebatur eulogium»⁴⁹. La dottrina del sacerdozio

⁴⁵ Bonizonis episcopi Sutri *Liber ad amicum*, p. 594: «Concilio igitur rite celebrato episcopi Longobardi domum remeantes, cum magnas a concubinatis sacerdotibus et levitis accepissent pecunias, decreta papae celaverunt preter unum, Brixiensem scilicet episcopum; qui veniens Brixiam, cum decreta papae publice recitasset, a clericis verberatus, fere occisus est». Commento il brano in D'Acunto, *La solitudine di Adelmanno*.

⁴⁶ Bonizonis episcopi Sutri *Liber ad amicum*, p. 588.

⁴⁷ Incentrato sull'epoca immediatamente successiva, ma utile anche per il secolo XI, Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt*.

⁴⁸ Su questa figura e sulle problematiche ad essa connesse si veda D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*, pp. 47-83.

⁴⁹ *Die Briefe des Petrus Damiani*, 145, p. 528.

regale dei fedeli consentiva al Damiani di saldare i diversi piani dell'esperienza di questo funzionario pontificio, autorizzato a declinare in maniera affatto particolare l'*officium exhortationis*, ma pur sempre tenuto a conservare la *mensura* del suo *ordo* di appartenenza e a non sacrificare sull'altare di un *proprium commodum* spirituale il perseguimento attraverso l'attività giudiziaria della *communem salutem plebis*: «Iustitiam ergo facere quid est aliud quam orare?»⁵⁰. Risulta chiaro, in questa pagina come nelle lettere al marchese di Toscana Goffredo il Barbuto, la complementarità ma anche la distinzione dei compiti propri della gerarchia ecclesiastica e dei detentori del potere politico, inteso prima di tutto in termini giurisdizionali, in ordine al dovere di correggere i reprobri attraverso l'applicazione rigorosa delle leggi e l'esercizio della violenza pubblica⁵¹. Il prefetto Cencio incarnava agli occhi di Pier Damiani una sorta di modello perfettamente speculare rispetto al sacerdote, perché aggiungeva alle prerogative giurisdizionali le sue indubbie capacità oratorie, del tutto assimilabili a quelle del buon predicatore. Di questo modello lo stesso Avellanita scorgeva tuttavia la pericolosità sul piano ecclesiologico, data la difficoltà per la gerarchia ecclesiastica di rinunciare al monopolio della parola pubblica o comunque di stabilire i limiti della comunicazione pubblica dei laici, la quale, sebbene chiusa entro il recinto dell'esortazione morale, rischiava fatalmente di sconfinare in ambiti dottrinali e dogmatici potenzialmente forieri di conflitti.

8. *Miscele imprevedibili: predicazione, diritto e riforma*

In effetti nel secolo XI la predicazione (nel senso più esteso possibile), la dimensione giuridica e l'impegno per la riforma della Chiesa furono miscelati in maniera a dir poco imprevedibile. Inedito era nella storia europea soprattutto il coinvolgimento dei laici e delle collettività cittadine in questo vasto moto di rinnovamento di carattere organizzativo e disciplinare prima ancora che morale. L'equivoco di una Chiesa feudale immorale, generato e alimentato da storiografie di segno apologetico paradossalmente opposto, non consentiva infatti di capire che i riformatori non si opposero ai sostenitori di un sistema lontano dalla genuina ispirazione evangelica⁵². Si trattava piuttosto dello scontro tra due sistemi, entrambi perfettamente legittimi. Anche in questo la predicazione dell'età della riforma si rivela del tutto in linea con i risultati degli studi dai quali emerge la sostanziale omogeneità del materiale canonistico utilizzato nella libellistica, che si poteva piegare indifferentemente a sostegno delle ragioni tanto dei riformatori di parte gregoriana che dei loro avversari⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*, 155, p. 71.

⁵¹ D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*, pp. 330-353.

⁵² Su questo risulta ancora utile Violante, *Chiesa feudale e riforme*.

⁵³ Zafarana, *Ricerche sul «Liber de unitate ecclesiae conservanda»*.

Le agitazioni patariniche e le risposte messe a punto dai “tradizionalisti” lombardi, così come le sollevazioni orchestrate dai Vallombrosani contro alcuni vescovi toscani forniscono il materiale più ricco per chi voglia osservare la predicazione durante la lotta per le investiture, ma non dobbiamo né possiamo lasciarci trarre in inganno dall’indubbia attrattiva esercitata da questi episodi. La parola predicata fu impiegata anche in ambiti e con modalità affatto diversi che vanno dai già citati sinodi quaresimali, alle discussioni tenute nel chiuso delle corti marchionali come quella di Goffredo il Barbuto o quella di Adelaide di Susa. Mentre alla corte di Tuscia l’argomento principale di discussione verteva sulla natura della simonia⁵⁴, nella marca arduinica di Torino teneva banco il celibato ecclesiastico. In entrambi i casi troviamo l’alto clero locale, inquadrato nelle strutture delle chiese marchionali, impegnato a difendere, oralmente e canoni alla mano, le concezioni “tradizionali”, a fronte di una nuova e diversa visione tanto del legame che intercorreva tra patrimonio e *officium* ecclesiastico, quanto del *Priesterbild* forgiato a imitazione del modello monastico⁵⁵.

9. *Metodi nuovi della comunicazione pubblica per una veritas nuova*

Anche la già citata discussione semi-pubblica sostenuta «in secretario» da Arialdo e Landolfo contro i chierici designati per sostenere le ragioni del clero ambrosiano rese evidente la frattura fra tradizione e modernità: *modo*, adesso, cioè allora, le antiche leggi non valevano più. Nuova era infatti la *veritas* predicata dai patarini e nuovi dovevano essere i metodi della loro propaganda, tesa a ottenere il consenso delle collettività cittadine. Di ciò appare pienamente avvertito anche Andrea di Strumi, quando nella *Vita* di Arialdo riferisce che furono diffuse in città delle «cartulae» (oggi diremmo forse dei volantini) e furono fatti suonare dei campanelli per richiamare l’attenzione sulle *novae praedicationes* per ascoltare le quali il popolo, *semper novorum avidus*, si ammassava⁵⁶. Infatti lo stesso Arialdo che, quando era «in secretario», aveva utilizzato le medesime tecniche argomentative dei suoi avversari, sapeva benissimo che la sottigliezza delle distinzioni giuridiche mal si adattava alla predicazione nelle piazze, ove occorreva semplificare i contenuti. Da qui derivava la riduzione in termini morali di tutta la complessa discussione sul celibato del clero e sulla simonia. Per i patarini la vita austera dei *doctores* sostituiva la *lectio*, che i laici non erano in grado di capire e lo spessore ecclesiologico della discussione sul matrimonio del clero doveva essere ridotto nei termini molto più accessibili della necessità di garantire la purezza rituale dei sacerdoti.

⁵⁴ D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*, pp. 321-329.

⁵⁵ Si veda ora Ciccopiedi, *Diocesi e riforme nel Medioevo*.

⁵⁶ Andreae abbatris Strumensis *Vita sancti Arialdi*, p. 182: «per urbem mittuntur cartulae, tintinnant tintinnabula, nuntiantur novae praedicationes, ad quas populus semper novorum avidus cumulatur».

Nella stessa prospettiva occorre leggere la *mise en scène* orchestrata da Erlembaldo ai danni degli *ordinarii* milanesi radunati a forza il sabato santo del 1066 nel teatro della città. Strappati dalle loro mani i vasi contenenti il crisma che solo due giorni prima Guido da Velate aveva consacrato, il patarino sparse il crisma per terra e lo calpestò, come se fosse fango («quasi lutum»), come riferisce un indignato Landolfo Seniore⁵⁷. Quella profanazione non mirava a negare il valore dei sacramenti in generale, bensì a destrutturare il legame tra significante e significato⁵⁸, poiché secondo i patarini non valevano i sacramenti amministrati da (quelli che secondo loro erano) sacerdoti simoniaci e nicolaiti. Alle discussioni condotte su base razionale si sostituiva una *mise en scène* che in maniera a-logica rendeva immediatamente evidente il punto di vista dei *radicals* su un tema che non per questo perdeva la sua connotazione eminentemente giuridica e teologica.

Del tutto simili, anche se più articolate, furono le tecniche messe a punto dai Vallombrosani a Firenze. Bertoldo di Reichenau riferisce che anche i monaci di Giovanni Gualberto durante la polemica contro Pietro Mezzabarba «scriptis quibusdam publice protestati sunt», dichiarando nulli i sacramenti amministrati dai loro avversari⁵⁹. Quali fossero questi «scripta» non è chiaro, anche se viene spontaneo di pensare all'*Adversus simoniacos* di Umberto di Silva Candida. La parola scritta conservava intatta la sua autorevolezza, come conferma l'invito rivolto da Romualdo di Ravenna in tutt'altro contesto ai chierici simoniaci delle Marche a mostrargli i «canonum libros» che li giustificavano⁶⁰. Eppure quella predicazione attenta alla disamina razionale delle *auctoritates* canonistiche era integrata con gesti e atteggiamenti che esprimevano ancora una volta alogicamente (qui nell'accezione che rinvia all'assenza delle parole pronunciate) le idee dei riformatori radicali e le rendevano accessibili ai fedeli incapaci di cogliere le sfumature concettuali del dibattito teologico-giuridico che solo chierici e monaci erano in grado di sviluppare. Anche i Vallombrosani fecero amministrare il battesimo in tre pievi della città senza il crisma, perché quello disponibile era stato consacrato da Pietro Mezzabarba. Inoltre essi ritenevano che le chiese officiate dai chierici fedeli al vescovo simoniaco fossero indegne del loro ingresso e del loro «obsequium salutationis» e, infine, si rifiutavano di impartire la benedizione a persone che ritenevano indegne⁶¹. Tutte pratiche, queste, che miravano a ottenere lo stesso effetto della profanazione del crisma da parte di Erlembaldo, in virtù della loro capacità di evocare il dato giuridico mettendone in evidenza il riflesso esteriore e la conseguenza più clamorosa: l'incapacità di simoniaci e nicolaiti di garantire ai fedeli il bene primario costituito dalla mediazione sacerdotale con la sfera del sacro.

⁵⁷ Landulphus Senior, *Historia Mediolanensis*, pp. 96-97.

⁵⁸ Su questo tema mi sia permesso di rinviare a D'Acunto, *La profanazione dei simboli religiosi*.

⁵⁹ Bertholdi *Chronicon*, ad. a. 1067, p. 204.

⁶⁰ Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, p. 75.

⁶¹ Cfr. *Die Briefe des Petrus Damiani*, 146, pp. 535, 540.

Questa consapevole strategia di “predicazione” raggiunse il suo culmine con la prova del fuoco organizzata a Firenze dai Vallombrosani. Anche in quella occasione il complesso contenzioso giuridico fu semplificato e ridotto nei termini molto essenziali di una lotta dapprima fra il Cristo e Simon Mago, quindi fra quest’ultimo e Simon Pietro, che alla fine uscì vincitore dall’ordalia. La lettera dei canonici di Firenze ad Alessandro II copiata nella vita di Giovanni Gualberto di Andrea di Strumi ha la struttura del verbale relativo a una procedura giudiziaria, con una *narratio* iniziale, la parte probatoria consistente nella vera e propria prova del fuoco e il dispositivo finale della sentenza con la quale si chiede la deposizione del vescovo Pietro Mezzabarba⁶². Non deve trarre in inganno la forte tensione liturgica che percorre tutta l’ordalia. Il suo rituale rigidamente pianificato e codificato denota infatti la piena consapevolezza dell’importanza dell’aspetto procedurale, che rinvia inequivocabilmente anche alla dimensione giuridica. I Vallombrosani non fecero prediche nel senso proprio del termine poiché la forza persuasiva dell’ordalia consisteva proprio nella sua capacità di dimostrare la loro *veritas* in maniera finalmente inoppugnabile sul piano dialettico. Le fiamme avvaloravano i contenuti delle prediche antisimoniache dei Vallombrosani, ma solo la correttezza della procedura ne garantiva l’efficacia sul piano giuridico. Il cerchio si chiudeva attorno al povero Pietro Mezzabarba e al mondo antico il cui tramonto involontariamente aveva avuto il compito di personificare.

Epilogo

In conclusione possiamo affermare che le fonti relative alla riforma ecclesiastica del secolo XI ci consegnano una sorta di cristallizzazione testuale di fenomeni nei quali la parola pronunciata (o meglio, *predicata*) aveva invece una dimensione preponderante per la qualità stessa della lotta che si stava conducendo. In tutto questo la dimensione giuridica svolgeva un ruolo fondamentale proprio perché di natura prima di tutto giuridica erano i problemi di organizzazione della Chiesa che agitavano il dibattito e che consentivano di tradurre in efficaci scelte istituzionali le istanze di rigenerazione che agitavano tutto l’Occidente.

⁶² Andreae abbatis Strumensis *Vita sancti Iohannis Gualberti*, pp. 1096-1099. Da ultimo su questa ordalia si veda Frugoni, *La prova del fuoco*.

Opere citate

- C. Alzati, "Ambrosiana ecclesia". *Studi su la chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993.
- Andrae abbatiss Strumensis *Vita sancti Arialdi*, ed. F. Baethgen, Lipsiae 1926-1934 (MGH Scriptorum. SS 30,2).
- Andrae abbatiss Strumensis *Vita sancti Iohannis Gualberti*, ed. F. Baethgen, Lipsiae 1926-1934 (MGH Scriptorum. SS 30,2).
- K.J. Benz, *Joh. 10, 1-14 in der theologischen Argumentation Gregors VII. gegen Simonie und Laieninvestitur*, in *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje zum 65. Geburtstag*, hrsg. H. Mordek, Frankfurt a. M. 1992, pp. 239-270.
- K.J. Benz, *Noch einmal «Joh. 10,1-14 in der theologischen Argumentation Gregors VII. gegen Simonie und Laieninvestitur»*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 49 (1993), pp. 201-206.
- Bertholdi *Chronicon*, ad. a. 1067, in *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, hrsg. I.S. Robinson, Hannover 2003 (MGH Scriptorum. SS rer. Germ. N.S., 14).
- Bonizonis episcopi Sutrinus *Liber ad amicum*, ed. E. Dümmler, Hannoverae 1891 (MGH Scriptorum. Ldl, 1).
- P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001.
- Brunonis Astensis episcopi Sigiensis *Homiliae (Patrologia Latina, 165)*.
- Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, Teil 1. (1-40), München 1983 (MGH Epistolae. Briefe d. dt. Kaiserzeit. 4,1).
- Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, Teil 2. (41-90), München 1988 (MGH Epistolae. Briefe d. dt. Kaiserzeit. 4,2).
- Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, Teil 3. (91-150), München 1989 (MGH Epistolae. Briefe d. dt. Kaiserzeit. 4,3).
- Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, Teil 4. (151-180), München 1993 (MGH Epistolae. Briefe d. dt. Kaiserzeit. 4,4).
- G.M. Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*, in *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Atti del 29° Convegno del Centro studi e ricerche per l'Antica provincia ecclesiastica ravennate, a cura di M. Tagliaferri, Bologna 2009, pp. 233-257.
- G.M. Cantarella, *La modernità in Gregorio VII*, in *Il moderno nel medioevo*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2010, pp. 33-46.
- O. Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo Seniore di Milano)*, in *La storiografia altomedievale*, Atti della 17ª Settimana di studi, Spoleto 1970, pp. 557-629.
- O. Capitani, *Problematica della «Disceptatio Synodalis»*, in *Studi gregoriani. Per la storia della libertas Ecclesiae*, in «Studi gregoriani», 10 (1975), pp. 141-174 (ora anche in O. Capitani, *Tradizione e interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma 1990, pp. 49-83).
- O. Capitani, *L'interpretazione "pubblicistica" dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici (secc. XI-XII)*, in *Fonti medievali e problematica storiografica*, Atti del congresso internazionale per il 90° anniversario della fondazione dell'Istituto Storico italiano, 1883-1973, 1, Roma 1976, pp. 253-283 (ora anche in O. Capitani, *Tradizione e interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma 1990, pp. 151-183).
- C. Ciccopiedi, *Diocesi e riforme nel Medioevo. Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi nel Piemonte dei secoli X e XI*, Cantalupa (Torino) 2012.
- N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma 1999.
- N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007.
- N. D'Acunto, *La profanazione dei simboli religiosi*, in *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Le «Settimane internazionali della Mendola», Nuova Serie, a cura di G. Andenna, Milano 2009, pp. 407-422.
- N. D'Acunto, *La solitudine di Adelmanno, scholasticus di Liegi e vescovo di Brescia (secolo XI)*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», IIIª s., 14 (2009), pp. 179-186.
- N. D'Acunto, *Il moderno negato: terminologia della modernità e concetti temporali nelle fonti di parte imperiale del secolo XI*, in *Il moderno nel medioevo*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2010, pp. 47-60.
- N. D'Acunto, *Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 64 (2010), pp. 538-549.

- U. Facchini, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma 2007.
- L. Frugoni, *La prova del fuoco: non sempre Dio si lasciava tentare*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti», ser. IX, 22 (2012), pp. 297-303.
- R. Grégoire, *Bruno de Segni. Exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto 1965.
- L. Kery, *Canonical collections of the Early Middle Ages, ca. 400-1140. A biographical guide to the manuscripts and literature*, Washington D.C. 1999.
- Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 1023-1059* (Concilia aevi Saxonici et Salici MXXXIII-MLIX), ed. D. Jasper, Hannover 2010 (MGH Leges. Conc. 8).
- Landulphus Senior, *Historia Mediolanensis*, edd. L.C. Bethmann, W. Wattenbach, Hannoverae 1848 (MGH Scriptores. SS. 8).
- J. Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Koln-Wien 1984.
- D. Levesley d'Avray, *Peter Damian, Consanguinity and Church Property*, in *Intellectual life in the Middle Ages*, eds. L. Smith, B. Ward, Woodbridge 1992, pp. 71-80.
- M. Maccarrone, *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI-XII: papato, cardinalato ed episcopato*, Atti della quinta Settimana internazionale di studio, Milano 1974, pp. 21-122, ora anche in M. Maccarrone, *Romana ecclesia cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, Roma 1991, pp. 541-670.
- L. Melve, *Intentional ethics and hermeneutics in the «Libellus de symoniaciis»: Bruno of Segni as a papal polemicist*, in «Journal of Medieval History», 35 (2009), pp. 77-96.
- Il moderno nel medioevo*, a cura di A. De Vincentiis, Roma 2010.
- Petri Damiani *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957.
- G. Picasso, *Fonti patristiche tra teologia e diritto canonico nella prima metà del secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione*, Atti della decima Settimana internazionale di studio, Milano 1989, pp. 21-35 (ora in G. Picasso, «Sacri canones et monastica regula». *Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano 2006, pp. 85-102).
- Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, Atti del 26° Convegno del Centro Studi Avellaniti, S. Pietro in Cariano (Verona) 2006.
- I.S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest: The Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, Manchester 1978.
- G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Atti della 24ª Settimana di studi, Spoleto 1977, II, pp. 473-554.
- J.J. Ryan, *Saint Peter Damiani and his canonical sources. A preliminary study in the antecedents of the gregorian reform*, Toronto 1956.
- N. Tamassia, *Le opere di San Pier Damiano. Note per la storia giuridica del secolo XI*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 62 (1902-1903), pp. 881-908 (ora in N. Tamassia, *Scritti di storia giuridica*, 2, Padova 1967, pp. 649-670).
- Thesaurus Petri Damiani: enumeratio formarum, index formarum a tergo ordinarum, tabulae frequentiarum, index formarum secundum orthographiae normam collatarum, concordantia formarum*, curante CTLO, Centre "Traditio Litterarum Occidentalium", moderante P. Tombeur, Turnhout 2004 (Corpus christianorum. Thesaurus patrum latinorum. Series A. Formae).
- C. Violante, *Chiesa feudale e riforme in Occidente (secc. X-XII)*, Spoleto 1999.
- Vita sancti Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo*, ed. F. Baethgen, Lipsiae 1926-1934 (MGH Scriptores. SS. 30,2).
- Walter Map, *De nugis curialium / Svaghi di corte*, a cura di F. Latella, Parma 1990.
- Z. Zafarana, *Ricerche sul «Liber de unitate ecclesiae conservanda»*, in «Studi medievali», IIIª s., 7 (1966), pp. 638-643 (ora in Z. Zafarana, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di O. Capitani, C. Leonardi, E. Menestò, R. Rusconi, Perugia-Firenze 1987, pp. 30-35).
- R. Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zur Verständnis des Predigtamtes und zur seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1974.

Nicolangelo D'Acunto
 Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.
 nicolangelo.dacunto@unicatt.it

**Prêcher, corriger, juger:
à propos des usages de la “correction”,
entre *habitus* monastique et droit ecclésiastique
(IX^e - XIII^e siècle)**

par Michel Lauwers

L'appel évangélique à corriger son prochain (Matthieu 18,15-17) donna naissance, dans l'Occident médiéval, à la catégorie de la *correctio*, élaborée par des exégètes qui reconnurent ainsi une forme de pastorale susceptible d'être exercée par tous les chrétiens – clercs, moines ou laïcs – au sein de leur communauté. Au fil des siècles, cette catégorie exégétique fut transformée en catégorie juridique, permettant de décider du caractère licite de certaines prises de parole dissociées de la prédication ecclésiastique, mais également de définir des procédures d'exclusion ou, au contraire, de réintégration des pécheurs au sein du corps social. La question du respect de ces procédures et celle de savoir si tous les fidèles étaient autorisés à exercer un droit de *correctio* firent l'objet d'âpres débats entre le XI^e et le XII^e siècle, dans le contexte des tensions ou conflits liés à la grande transformation que connut alors l'institution ecclésiastique. Au sortir de la crise «grégorienne», les scolastiques distinguèrent une *correctio* liée à l'*officium* ecclésiastique et une autre, dite «fraternelle», fondée sur le devoir de charité des fidèles: cette double catégorie permet de sauvegarder les prérogatives et la juridiction des clercs, tout en reconnaissant à tous la possibilité d'admonester proches ou voisins.

In the Medieval West, the evangelical injunction to rebuke thy neighbour (Matthew 18,15-17) gave birth to *correctio*, a category defined by exegetes who recognized within it a form of pastoral care accessible to all Christians – clerics, monks or laymen – within their community. Gradually, the exegetical category was transformed into a juridical one by which certain speech, other than ecclesiastical preaching, could be judged lawful. It also served to define procedures of exclusion or reintegration of sinners within the social body. The issue of respecting these procedures and that of determining if all believers were authorized to exert the right of *correctio* were the object of intense debate during the 11th and 12th centuries, in a context of tension and conflict brought on by significant changes undergone by the Church. After the “Gregorian crisis”, the scholastics made a distinction between the *correctio* pertaining to the ecclesiastical *officium* and a “fraternal” *correctio*, which was based on the faithful's duty of charity. Thus, the double category helped preserve the prerogative and jurisdiction of clerics, while simultaneously granting to all permission to rebuke thy neighbour.

Moyen Âge; 9^{ème}-13^{ème} siècle; Moyen Âge Occidental; loi et religion; prédication; sermon; homélie; droit; loi; correction; exégèse; réforme Grégorienne; Saint Augustin; règle de saint Benoît; Pierre le Chantre; Robert de Courson; société chrétienne; Grégoire le Grand.

Middle Ages; 9th-13th Century; Medieval West; Law and Religion; preaching; sermon; homily; *ius*; law; *correctio*; exegesis; Gregorian reform; Augustine of Hippo; rule of st. Benedict; Petrus Cantor; Robert de Courson; *societas christiana*; Gregory the Great.

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, ISBN (online) 978-88-6453-809-9, ISBN (print) 978-88-6453-808-2, CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Si autem non te audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos ut in ore duorum testium uel trium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic ecclesiae; si autem et ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus (Mt 18,15-17)¹.

Amplement commentée par les exégètes, cette péricope de l'Évangile de Matthieu, qui évoque avec une certaine précision les formes d'intervention et de prises de parole par lesquelles les chrétiens doivent «corriger» leur prochain, servit du support à l'élaboration par les clercs du Moyen Âge d'une catégorie de la *correctio*. Dans les pages qui suivent, je m'attacherai tout d'abord à la genèse de cette catégorie, distincte de la *praedicatio*, progressivement associée à l'*exhortatio* et volontiers rapportée aux moines et aux laïcs, ainsi qu'à son rôle dans la définition de la procédure de l'excommunication. Je m'intéresserai ensuite à son actualité particulière à l'époque de la "réforme grégorienne", au cours de laquelle la *correctio* émanant des fidèles fut envisagée sur un plan résolument juridique. J'évoquerai enfin les redéfinitions auxquelles procédèrent les scolastiques, juristes ou théologiens, sur fond de discussions, voire de contestations au sein de l'Église. L'histoire complexe des usages de la *correctio* paraît en somme une voie royale pour explorer les rapports entre prédication, exégèse et droit dans l'Occident médiéval.

1. *Correctio et exhortatio: exégèse, habitus monastique et juridiction épiscopale*

Augustin fonde sur la péricope de l'Évangile de Matthieu la nécessité pour tous les chrétiens de «corriger» leur prochain. Ce devoir de *correctio* (ou *correctio*), qu'il justifie notamment dans la *Cité de Dieu* (I,9), contribue à l'édification de la communauté chrétienne. Dans son *sermo* 82, en commentant l'Évangile de Matthieu, Augustin explique que la *correctio* peut être secrète ou publique. Or il importe de ne pas corriger publiquement quand la faute n'est pas publique. Lorsque toi seul connais la faute, parce que le coupable a péché à ton encontre, poursuit Augustin, si tu le corriges publiquement «non es corrector, sed proditor» («tu ne corriges pas, tu trahis»). Il ne faut corriger de manière publique que les péchés commis au vu de tous; il faut au contraire corriger de façon secrète les péchés commis dans le secret². Une telle affirma-

¹ «Si ton frère vient à pécher à ton encontre, va le trouver et corrige-le, entre toi et lui seul. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes pour que toute l'affaire se règle sur la parole de deux ou trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église, et s'il refuse aussi d'écouter l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain». Voir aussi Luc 17,3-4: «Si ton frère vient à t'offenser, reprends-le; et s'il se repent, pardonne-lui. Et si, sept fois le jour, il t'offense, et que sept fois il revienne à toi en disant: "Je me repens", tu lui pardonneras».

² «Intendite, et uidete: si peccauerit, inquit, in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum. Quare? Quia peccauit in te. Quid est, in te peccauit? Tu scis quia peccauit. Quia enim secretum fuit, quando in te peccauit; secretum quaere, cum corrigis quod peccauit. Nam si solus

tion a pu fonder la distinction entre pénitence publique et pénitence privée, dont les travaux récents ont montré l'histoire complexe au cours du Moyen Âge³. Au IX^e siècle, le moine Christian de Stavelot relève en outre que la péricope de Matthieu s'adresse à ceux qui, violant la *caritas*, ont péché à notre rencontre. Le texte scripturaire dit bien: «Si peccaverit in te frater tuus». *In te*, car c'est une chose de pécher à notre rencontre (*in te*, ou *in nobis*), et une autre de pécher à l'encontre de Dieu (*in Deum*). Les simples fidèles peuvent corriger et pardonner les péchés commis à leur rencontre; il en va différemment des péchés commis à l'égard de Dieu⁴.

Une forme de *correctio* pouvait donc être administrée par tous les chrétiens: visant à rétablir la *caritas* entre les personnes, elle a pu, durant le haut Moyen Âge, trouver un terrain d'élection dans les communautés religieuses, prédisposées à devenir les lieux par excellence d'une «correction» mutuelle. Certaines pratiques instituées au sein de ces communautés, comme la réunion régulière des frères au chapitre, ont certainement favorisé échange de paroles et rappels à l'ordre⁵. Le *Praeceptum*, noyau de ce qui allait devenir la Règle de saint Augustin, évoque ainsi la manière dont il convient de «corriger» son frère, en l'«admonestant» d'abord «secrètement», avant d'en référer au supérieur, en recourant au besoin, si le frère coupable ne se corrige pas, à deux ou trois témoins⁶. Car si la *correctio* participait à l'*habitus* monastique, elle fut très tôt comprise dans une perspective hiérarchique: dès lors, la «correction» prévue par les Règles fut moins envisagée comme une parole

nosti quia peccavit in te, et eum uis coram omnibus arguere; non es corrector, sed proditor. (...) Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus: ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius. Distribuite tempora, et concordat scriptura. (...) Prorsus nec prodo, nec negligo: corripio in secreto; pono ante oculos dei iudicium; terreo cruentam conscientiam; persuadeo poenitentiam. Hac charitate praediti esse debemus» (Augustinus, *Sermo* 82).

³ Hamilton, *The Practice of Penance*; de Jong, *The Penitential State*.

⁴ «Si autem peccaverit in te frater tuus». Superius docuit non contemnendos humiles qui Christiani nobiscum adhuc perseuerant, ut si in nobis peccauerint, non propterea alienemus nos ab ipsis usquequo sciamus si possumus conuerti et emendare de uiolatione charitatis. Nam in alio euangelista dicit: «Si peccauerit in te frater tuus, increpa illum, et si poenitentiam egerit, dimitte illi». Attendere autem debemus quod dicit «in te», quia aliud est peccare in nobis, alius in Deum. Si in nobis peccauerit aliquis, habemus potestatem dimittere. Si autem in Deum peccauerit aliquis, secundum quod definitum est ab antiquis in canonibus emendandum est, sicut in libro Regum dicitur: Si peccauerit uir in uirum, placare ei potest Deus; si autem in Deum peccauerit uir, quis orabit pro eo? «Vade et corripie eum inter te et ipsum solum». Solus cum solo debet corripiri, ni si pudorem amiserit, peior fiat» (Christian de Stavelot, *Expositio in Mattheum* 41 [*De remittendo fratre*], coll. 1409-1410).

⁵ Thomas d'Aquin évoque cette réunion, dont l'institution remonte au haut Moyen Âge, dans la question de sa *Somme théologique* sur la «correction fraternelle» (cfr. ci-dessous).

⁶ «Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod uellet occultare, cum timet sanari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur? Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne perniciosus putrescat in corde? Sed antequam aliis demonstretur, per quos conuincendus est, si negauerit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit secretius correptus, non innotescere ceteris. Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus conuinci» (Augustinus, *Praeceptum*, pp. 417-437).

administrée mutuellement que comme le ressort d'un processus accusatoire renvoyant à l'autorité de l'abbé. C'est en effet au supérieur de la communauté qu'il faut s'adresser, selon la Règle du Maître, lorsqu'un frère «contumax aut superbus aut murmurans aut inoebediens», «monitus et correptus» («averti et corrigé») une première, une deuxième, puis une troisième fois, refuse de s'amender⁷. Que le frère désobéissant – celui, par exemple, qui a transgressé la clôture – soit pour son monastère, au terme de la troisième correction, «comme le païen et le publicain» (Mt 18,17)⁸. Dans le deuxième chapitre de la Règle de saint Benoît, le devoir de correction est présenté parmi les qualités nécessaires de l'abbé: celui-ci doit avertir (*increpare*) et corriger (*corrîpere*) les négligents et les rebelles⁹. Un autre chapitre de la Règle de saint Benoît (28) examine le cas des frères qui, bien que souvent repris par leur supérieur, refusent de se corriger¹⁰.

Avant de conduire à l'accusation (et à la sanction), la «correction» semble avoir été très proche de la parole d'«exhortation» que recommande le pape Grégoire le Grand:

Hinc etenim scriptum est: qui audit, dicat: ueni; ut qui iam in corde uocem superni amoris acceperit, foras etiam proximis uocem exhortationis reddat¹¹.

Pour Grégoire, les «saints prédicateurs», mais également les «simples» et les «abstinents» doivent en effet «exhorter leur prochain»¹². Dans le cadre de l'organisation sociale trifonctionnelle (bien attestée du reste dans l'œuvre de Grégoire le Grand et de ses contemporains), l'*exhortatio* pouvait être administrée par les laïcs (les «simples») et par les moines (les «abstinents»),

⁷ «In his omnibus supradictis, si quis frater contumax aut superbus aut murmurans aut inoebediens praepositis suis frequenter extiterit, et secundum diuinam praeceptionem semel et secundo uel tertio de quouis uitio monitus et correptus non emendauerit, referatur hoc a praepositis abbati, et qui praest secundum qualitatem uel meritum culpae perpenderit et tali eum excommunicatione condemnet» (*Regula Magistri* 12 [de excommunicatione culparum], in *La règle du maître*).

⁸ «Frater si exierit frequenter de monasterio, usque tertio reuersus resuscipiatur, amplius non iam. Ideoque post tertiam correptionem iuste monasterio sit ut ethnicus et publicanus» (*quoniam debet frater relinquens monasterium et iterum ab errore reuertens suscipi?*: cfr. *La règle du maître*).

⁹ «Negligentes et contemnentes ut increpat et corripat admonemus» (*Regula sancti Benedicti*, 2, *qualis debeat abbas esse*: *Benedicti Regula*, p. 16).

¹⁰ «Si quis frater frequenter correptus pro qualibet culpa, si etiam excommunicatus non emendauerit, acrior ei accedat correptio: id est, ut uerberum uindicta in eum procedant. Quod si nec ita correxerit aut forte, quod absit, in superbia elatus etiam defendere uoluerit opera sua, tunc abbas faciat quod sapiens medicus: si exhibuit fomenta, si unguenta adhortationum, si medicamina scripturarum diuinarum, si ad ultimum ustionem excommunicationis uel plagarum uirgae» (*Regula sancti Benedicti*, 28, *de his qui saepius correpti emendare noluerint*: *Benedicti Regula*, p. 76).

¹¹ Gregorius Magnus, *Hom. in Euangelium*, 1,6,6, col. 1098. Le pape appelle «celui qui reçoit dans son cœur la voix de l'amour d'en-haut» à «rendre en échange à son prochain la voix de l'exhortation».

¹² «Sive autem sancti praedicatores in Ecclesia, seu quilibet simplices et abstinentes prout uires accipiunt, in ea proximis suis canticum bonae exhortationis reddunt» (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, 20,41, col. 186).

contrairement à la *praedicatio*, réservée aux clercs sinon aux évêques. Sous la plume de Grégoire, le mot *exhortatio* désigne même tout particulièrement la prise de parole des moines: dans les *Dialogues*, l'abbé Equitius de Valérie, l'abbé Éleuthère et le moine Eutichius de Nursie ne «prêchent» pas, mais «exhortent». Or Grégoire identifie «exhortation» et «correction»¹³, de même qu'Isidore de Séville associe la *correctio fraterna* et l'*admonitio*¹⁴. Les deux notions furent ensuite souvent associées: au XI^e siècle, par exemple, Pierre Damien assimile la *correctio* selon Matthieu et le *verbum caritativae exhortationis*¹⁵, tandis qu'un siècle plus tard, Pierre le Chantre articule *verbum increpationis* et *verbum exhortationis*¹⁶. La *correctio* avait été par ailleurs associée à l'*admonitio*, parfois synonyme d'*exhortatio*, dès l'époque carolingienne, dans le contexte de la réforme mise en œuvre par les évêques et appuyée par le pouvoir royal, puis impérial¹⁷.

J'avais tenté, il y a quelques années, de montrer comment s'était construite, entre l'âge carolingien et le XIII^e siècle, une catégorie de l'*exhortatio*, élaborée à partir d'une combinaison et d'une interprétation de deux passages scripturaux: I Pt 2,9 sur le sacerdoce royal de tous les fidèles et Rm 12,3-8 sur la répartition des charismes. Celle-ci constitua bien une alternative à la *praedicatio* réservée au clergé, autorisant au sein de l'Église des prises de parole, parfois publiques, émanant de moines, mais aussi de laïcs – souverains, juges et magistrats, puis *laici religiosi* selon l'expression d'Henri de Suse (vers 1250). Entre la fin du XII^e et le début du XIII^e siècle, du théologien Pierre le Chantre et du canoniste Huguccio au pape Innocent III, l'utilisation de la double catégorie *praedicatio* (réservée aux clercs)/*exhortatio* (incluant certaines prises de parole laïques) permit aux autorités ecclésiastiques de reconnaître, voire d'intégrer des pratiques et des groupes qui auraient autrement mis en péril l'institution ecclésiastique; ceux qui refusèrent l'obéissance et rejetèrent ces stratégies de distinction ecclésiastiques furent déclarés «hérétiques». Ainsi une notion travaillée dans un cadre exégétique s'était-elle transformée en une catégorie quasiment juridique, utilisée pour

¹³ «Et quis erit, cuius exhortatio uel correctio hoc poterit emendare, si magna et admirabilis doctrina eius hoc sine emendatione reliquerit?» (Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, 13,42).

¹⁴ «Qui ueraciter fraternam uult corripere ac sanare infirmitatem, talem se praestare fraternae utilitati studeat, ut eum quem corripere cupit humili corde admoneat, et hoc faciens ex compassione quasi communis periculi, ne forte et ipse subiciatur temptationi» (Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, lib. 3, cap. 32 [*de correptione fraterna*], p. 269).

¹⁵ «Cum te frater tuus uidet in aliquod uitium delabentem et corripit, cum in bono opere tepidum et ad feruorem te uerbis caritativae exhortationis accendit: si non resistis, si non contradicis, sed humiliter audis, et te ad id quod uocaris accingis, mox reditum tuum ad patriam unde inoboediens dieiectus fueras, per uirtutem obedientiae reformabis» (Petri Damiani *Sermones*, 32, p. 192). La notion de correction charitable est bien attestée dans l'œuvre de Pierre Damien.

¹⁶ Buc, «*Vox clamantis in deserto*»?, pp. 43-44.

¹⁷ Je ne reviens pas sur cette question, traitée dans ce volume par Savigni, *Praedicatio, admonitio, correctio vescovile in età carolingia: norme e modelli di comportamento*. Je me permets également de renvoyer à Lauwers, *Le glaive et la parole*, à compléter par de Jong, «*Admonitio and criticism of the Ruler at the Court of Louis the Pious*».

définir des statuts et délimiter des prérogatives, alors même que la distinction entre clercs et laïcs se mettait à relever du «genre» ou de la substance de la société chrétienne (ainsi que l'indique le *Décret* de Gratien, affirmant l'existence de *duo genera christianorum*)¹⁸.

L'histoire de la notion de *correctio*, qui renvoyait à une péricope évangélique commentée par les exégètes tout en s'inscrivant dans une perspective normative, semble confirmer ce phénomène d'élaboration de catégories efficaces, entre exégèse et droit, sur fond de revendications et de prises de parole multiples. L'association entre la «correction» et l'idée de sanction se renforça considérablement à partir du X^e siècle, lorsque la péricope de Matthieu servit de fondement à la mise au point d'un *ordo* de l'excommunication. La démarche de correction/accusation évoquée dans l'Évangile de Matthieu se transforma alors en *procédure*, décrite notamment dans les *Deux livres des causes synodales* de l'évêque Reginon de Prüm (vers 906), puis dans le *Pontifical Romano-Germanique* (entre 950 et 962). Lorsqu'était identifié un acte répréhensible, l'évêque compétent devait avant toute chose envoyer au coupable l'un de ses prêtres ou quelque lettre comminatoire, et ce à trois reprises: «semel et iterum atque tertio», en l'invitant canonice à s'amender, à faire pénitence et à donner satisfaction. La *correctio* se faisait «paterno affectu», et ce n'est que dans le cas où le coupable persévérerait qu'il fallait recourir à l'excommunication. L'*ordo* se fonde très explicitement sur le passage de Matthieu: «Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum», en ajoutant que le frère coupable pèche en réalité à l'encontre de chacun d'entre nous, «quia in sanctam ecclesiam peccat». Dès lors, «le Seigneur ordonne que le frère, c'est-à-dire le chrétien, qui pèche à notre encontre, doit être corrigé d'abord secrètement, ensuite en présence de témoins, avant que ne se forme enfin une assemblée *in conventu aecclesiae*». Il y avait donc *tres ammonitiones*: si ces «pieuses corrections» étaient négligées, «sit tibi sicut ethnicus, id est gentilis atque paganus, ut non iam pro christiano sed pro pagano habeatur». La formule d'excommunication qui suit, chez Reginon de Prüm et dans le *Pontifical Romano-Germanique*, fait à nouveau état des «exhortations fréquentes», repoussées à trois reprises¹⁹.

À l'époque de la «réforme grégorienne», la péricope de Matthieu fut sollicitée dans la littérature polémique et dans les collections canoniques²⁰. Alors

¹⁸ Lauwers, *Praedicatio - Exhortatio*. Il conviendrait désormais d'ajouter aux réalités envisagées dans cette étude les éléments relatifs à la forme de vie et à l'*exhortatio* des clercs savants («philosophes») comme Abélard: Valente, *Exhortatio*.

¹⁹ Reginonis abbatis Prumiensis *Libri duo de synodalibus causis*, II, 412-413 (cfr. *Pontifical Romano-Germanique* 85, pp. 308-311). Lauwers, *L'exclusion comme construction de l'Ecclesia*.

²⁰ Le vocable de «réforme grégorienne» désigne ici le grand basculement social et culturel que connut l'Église occidentale entre le milieu du XI^e et la fin du XII^e siècle: processus de sacramentalisation et exaltation des dispensateurs de sacrements; division essentielle, et non plus fonctionnelle, de la société en deux catégories, clercs et laïcs; immunité absolue des *res ecclesiasticae* et mise en place d'une distinction entre *spiritualia* et *temporalia*, soit une séparation qui a (re)fondé l'institution ecclésiale et entraîné une recomposition du *dominium* ecclésial et des dominations aristocratiques.

que se raidissait la papauté, la péricope fut alléguée par le camp anti-grégorien pour dénoncer les interventions trop radicales du pape et de ses légats, peu respectueuses de la progression que réclamait toute *correctio*: la nécessité de corriger seul à seul, puis devant quelques témoins et, seulement dans un dernier temps, publiquement, devant l'Église entière. Le pape fut ainsi accusé de transgresser les étapes préalables à l'accusation et à la sanction publiques²¹. Dans le camp opposé, les partisans des idées réformatrices défendaient le principe d'une *correctio* immédiatement publique (et non secrète) dès lors que les péchés commis – comme le mariage des clercs – étaient de notoriété publique²².

2. Droit de “corriger” et “règle évangélique” à l'époque de la réforme de l'Église

Dans la seconde moitié du XI^e siècle, la question de l'intervention des laïcs au sein de l'Église s'est posée de manière tout à la fois aigüe et complexe: alors même qu'ils refusaient toute action des puissances séculières dans le domaine ecclésiastique, les réformateurs avaient souvent fait appel aux fidèles pour dénoncer publiquement les mauvais prêtres. Le souci d'endiguer l'activisme de ces fidèles se posa toutefois bientôt, plusieurs canonistes rassemblant les autorités qui affirmaient la séparation des clercs et des laïcs, en même temps qu'une hiérarchie entre les “pasteurs” et leur “brebis”. Selon la *Collection en 74 titres* et la *Collection d'Anselme de Lucques*

²¹ Ainsi dans les *Tractatus Eboracenses*, libelles favorables au pouvoir royal, composés vers 1100: «Sed forte dicit Romanus pontifex: “Quod ego facio, hoc facio per iusticiam, quia corripio eos, qui in me peccauerunt per inobaedientiam”. Sed dominus noster Iesus Christus non ita Petrum docuit, non ita discipulos suos instruxit, non talem correptionis regulam eis instituit. Sed dixit: “Si peccauerit in te frater tuus, uade et corripe eum inter te ipsum solum. Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Si autem te non audierit, adhibe tecum unum uel duos, ut in ore duorum uel trium testium stet omne uerbum” – correptionis uidelicet, non transeat ad plures, si eos audierit frater. “Quod si eos non audierit, dic ecclesiae. Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus”. Hunc correptionis ordinem instituit Christus, hunc obseruare debet omnis christianus et ante omnes Romanus episcopus et legati, qui ab eo mittuntur. Sed non obseruant, quia fratres suos episcopos hoc ordine minime correptos faciunt sicut ethnicos et publicanos et non sibi tantum, sed quantum in ipsis est, etiam Deo et omnibus hominibus, quod in euangelio non precepit Christus» (*Tractatus Eboracenses*, V, p. 684).

²² Voir ainsi l'argumentaire de l'auteur du petit traité *De uitanda missa uxoratorum*, fondé sur Augustin et Grégoire le Grand: «Gregorius papa I. Felici episcopo: “Manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda, sed palam sunt arguendi qui palam nocent, ut, dum aperta oburgatione sanantur, hi qui eos imitando deliquerant, corrigantur. Dum enim unus corripitur, plures emendantur”. Et multo melius est, ut pro multorum saluatione unus condempnetur, quam per unius licentiam multi periclitentur. Melius est enim, ut mali manifeste corrigantur, quam pro illis boni pereant. Augustinus in sermone xiiii. de uerbis Domini super Matheum: “Si peccatum in secreto est, corripe in secreto; si peccatum publicum est et apertum, publice corripe, ut et ille emendetur et ceteri timeant”. Idem super psalmum C: “Propter correptionem tenemus nos etiam a fratribus nostris et cum eis non conuiuiamur, ut corrigantur”» (*Epistola de uitanda missa*, p. 10).

Sicut laici et saeculares homines nolunt clericos recipere in accusationibus et infamationibus suis, ita nec clerici debent eos recipere in infamationibus suis, quoniam in omnibus discreta debet semper esse et segregata vita et conversatio clericorum ac saecularium laicorum²³.

Plusieurs canons déclarent aussi que «les inférieurs ne peuvent pas accuser les supérieurs», que «les brebis ne peuvent pas accuser leurs pasteurs». Les laïcs se voyaient toutefois reconnaître la possibilité de «corriger» ou d'«admonester». Selon un canon,

Doctor autem uel pastor ecclesie si a fide exorbitauerit, erit a fidelibus corrigendus, sed pro reprobis moribus magis est tolerandus, quia doctores ecclesie a Deo iudicandi sunt²⁴.

Les fidèles ne devaient pas aller jusqu'à «accuser» les mauvais pasteurs, mais ils pouvaient les «admonester» au nom de la «charité»²⁵. Lorsqu'un pasteur errait en matière de foi, ses «sujets» devaient le «corriger» «d'abord secrètement»; s'il s'avérait «incorrigible», il leur fallait certes le dénoncer, mais en s'adressant «aux primats ou au siège apostolique», ainsi que le précisent les canonistes grégoriens (là où l'Évangile de Matthieu évoquait seulement l'«Église»). Dans certains cas, il était pourtant préférable que le pasteur fût «toléré par ses brebis et ses sujets plutôt qu'accusé publiquement»²⁶. La ques-

²³ Anselmi *Collectio canonum*, p. 131 («Quod nec clerici laicos, nec laici clericos in sua accusatione debent recipere»): «de même que les laïcs et les séculiers refusent de recevoir des clercs des accusations et des dénonciations, ainsi les clercs ne doivent pas recevoir de ceux-là des dénonciations, parce que la vie et le comportement des clercs et des laïcs séculiers doivent être discrets en toutes choses et séparés». Cfr. aussi lib. 3, c. 26, pp. 129-130.

²⁴ «Anacletus in apostolica sede a Domino constitutus omnibus episcopis. Sententia Cham filii Noe damnantur qui suorum doctorum uel prepositorum culpam produunt ceu Cham, qui patris pudenda non operuit sed deridenda monstrauit. Doctor autem uel pastor ecclesie si a fide exorbitauerit, erit a fidelibus corrigendus, sed pro reprobis moribus magis est tolerandus, quia doctores ecclesie a Deo iudicandi sunt [«Si le docteur ou le pasteur d'une église dévie de la foi, il doit être corrigé par les fidèles (*corrigendus*), mais lorsqu'il se laisse aller à des comportements répréhensibles, il est préférable de le tolérer (*tolerandus*), car c'est par Dieu que doivent être jugés les docteurs de l'Église], sicut ait propheta: "Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos diiudicat". Unde oportet unumquemque fidelem, si uiderit aut cognouerit plebes suas aduersus pastorem suum tumescere aut clerum detractationibus uacare, hoc uitium pro uiribus extirpare; prudenterque corrigere satagat nec eis in quibuscumque negotiis misceri, si incorrigibiles apparuerint, antequam suo reconcilientur doctori, praesumat» (*Coll. 74 titres*, IX [Quod non possint oues accusare pastores], 74, pp. 58-59). Cfr. Anselmi *Collectio canonum*, lib. 3, c. 37, lib. 6, c. 122; Grat. C. 2 q. 7 c. 12.

²⁵ «Anacletus urbis Rome episcopus omnibus episcopis. Si quis aduersus pastores uel ecclesias eorum commotus fuerit aut causas habuerit, prius recurat ad eos caritatis studio, ut familiari colloquio commoniti ea sanent que sananda sunt, et caritatiue emendent que iuste emendanda agnouerint. Si autem aliqui eos, priusquam hec egerint, lacerare accusare aut infestare presumpserint, excommunicentur et minime absoluantur, antequam per satisfactionem condignam egerint penitentiam, quoniam iniuria eorum ad Christum pertinet, cuius legatione funguntur» (*Coll. 74 titres*, VIII [Quod ecclesiarum pastores prius sint admonendi quam accusandi], 70, p. 56). Cfr. Anselmi *Collectio canonum*, lib. 3, c. 36; Ivo Carnutensis, *Panormia*, 4.34; Grat. C. 2 q. 7 c. 15 § 4.

²⁶ «Fabianus presul omnibus episcopis. Statuentes apostolica auctoritate iubemus ne pastorem suum oues que ei commisse fuerant, nisi in fide errauerit, reprehendere audeant. Si autem a rite

tion de la «correction» et son articulation avec l'admonestation et l'exhortation, d'une part, et l'accusation et la dénonciation, d'autre part, semblent ainsi avoir été cruciales à l'époque où se transformait et se renforçait l'institution ecclésiastique.

Certains canonistes maintinrent une position que l'on pourrait dire ouverte à l'égard de l'action des laïcs. Ce fut le cas d'Alger de Liège, favorable aux idéaux réformateurs en même temps que fidèle serviteur d'un évêque proche de l'empereur Henri IV. Marquée par les discussions et les polémiques liées à la Querelle des investitures, sa collection canonique *De misericordia et iustitia* (entre 1095 et 1121, peut-être avant 1101) entend favoriser une réforme précisément fondée sur la «correction» des représentants de l'Église par les fidèles – ou du moins par certains d'entre eux²⁷. Aussi le *De misericordia et iustitia* comporte-t-il deux longues séries de *capitula* relatifs à l'intervention des «fidèles» ou «sujets» dans les affaires de l'Église, à leur droit de réprimande et d'accusation des supérieurs, que le canoniste reconnaît donc.

Une première série de *capitula* (livre I) s'ouvre, en effet, sur l'affirmation selon laquelle «il ne faut pas obéir dans le mal» (I,32), et poursuit en avançant que «les mauvais prélats doivent être dénoncés et corrigés par leurs sujets» (I,33), que «le prélat doit accepter volontiers et humblement la correction [émanant] de ses sujets» (I,34). La correction des prélats est cependant maintenue à l'intérieur de certaines limites: «les sujets ne doivent pas réprimander à la légère et amèrement, mais humblement et avec discrétion leurs prélats» (I,35); «les sujets, bien qu'ils réprimandent les vices des prélats, doivent cependant leur manifester la révérence due par un sujet» (I,36); «les sujets ne doivent pas rendre publiques les vices cachés des prélats» (I,37). Si le propos est repris, en certains points, à la *Règle pastorale* de Grégoire le Grand (= I,34,35,36), il était d'une actualité brûlante au moment de la Querelle des investitures. Alger pense néanmoins que la «correction» ne doit pas mettre en péril la hiérarchie ecclésiastique: «à moins qu'il ne dévie de la foi, le prélat doit être plutôt toléré qu'accusé par ses sujets» (I,38); «les mauvais doivent être tolérés pour préserver l'unité de la paix» (I,42), «cela ne nuit pas aux bons s'ils reçoivent les sacrements divins de la part de mauvais, même si ceux-ci sont connus» (I,47; I,48). Le premier livre de la collection se termine par des considérations sur le fait que «la correction des pécheurs doit être exercée avec charité, miséricorde et discrétion» (I,86), et que certes, si «c'est un péché de différer la correction» (I,87), en même temps, «lorsque plusieurs sont contaminés par le même mal, il vaut mieux différer plutôt qu'exercer la

deuiauert, erit corrigendus prius secrete a subditis, quod si incorrigibilis, quod absit, apparuerit, tunc erit accusandus ad primates suos aut ad sedem apostolicam. Pro aliis uero actibus suis magis est tolerandus ab ouibus et a subditis suis quam accusandus aut publice derogandus, quia cum in eis, dicente apostolo: "Dei ordinationi resistit qui potestati resistit"» (*Coll. 74 titres*, IX [*Quod non possint oues accusare pastores*], 78, p. 60). Cfr. Anselmi *Collectio canonum*, lib. 3, c. 31; Ivo Carnutensis, *Panormia*, 4,41.

²⁷ Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat «De misericordia et iustitia»*. Cfr. Brunn, *Des contestataires aux "cathares"*, pp. 70-74.

correction, car il est préférable que quelques-uns ne soient pas corrigés dans l'Église plutôt que l'Église elle-même soit divisée» (I,88)²⁸. Certaines de ces propositions empruntent aux polémiques d'Augustin contre les donatistes (notamment I,42, ainsi que I,88 = lettre contre Parménien). Le balancement des propositions d'Alger de Liège se conçoit dans un diocèse divisé ou écartelé entre l'engagement de certains abbés au service de la réforme promue par le pape et l'alliance de l'évêque avec Henri IV. Dans le deuxième livre, une autre série de *capitula* vante la «véritable miséricorde» qui consiste à «corriger les mauvais» (II,10), dénonce ensuite la «paresse» qui détourne de la «correction» (II,11), pour conclure que «les prélats doivent être non seulement réprimandés par leurs sujets, mais aussi accusés et convaincus [de leurs fautes]» (II,13). Alger envisage enfin la qualité des sujets susceptibles de procéder à la correction: un clerc peut accuser le membre d'un ordre supérieur, y compris un évêque (II,15); les «bons laïcs» sont aussi autorisés à accuser des évêques (II,17); les jeunes gens bons (*boni iuuenes*) doivent frapper d'une sévère correction les mauvais anciens (*malos senes*) (II,18), etc.²⁹.

Si certains de ces *capitula* constituant une partie essentielle de la collection d'Alger de Liège se retrouvent dans le *Décret* de Gratien, ils y sont quelque peu noyés au sein de canons affirmant plus volontiers la nécessité du respect de la hiérarchie. Selon le *Décret*, les laïcs ne peuvent accuser un évêque; l'accusation par les subordonnés n'est autorisée que le cas où les pasteurs tomberaient dans l'hérésie³⁰. Cependant, dans la seconde moitié du XII^e siècle, des décrétistes, comme Rufin de Bologne et Huguccio, et des théologiens, comme Pierre le Chantre, ceux-là même qui envisageaient pour les laïcs un droit à l'«exhortation», leur ont également reconnu celui de «corriger». Nous sommes

²⁸ Alger de Liège (ed. Kretschmar), *De misericordia et iustitia*, I,32: «Quod in malo non est obediendum». I,33: «Quod prelati mali sunt arguendi et corrigendi a subditis». I,34: «Quod prelati correctionem subditorum libenter et humiliter amplecti debet». I,35: «Quod subditi non temere uel amare, sed humiliter et discrete prelatos reprehendere debent». I,36: «Quod subditi, quamuis prelatorum uitia reprehendant, tamen eis exhibere debent subiectionis reuerentiam». I,37: «Quod subditi prelatorum occulta uitia publicare non debent, sed magis tolerare, ne, cum merito plebis constituatur princeps, suam culpam in eis uindictent». I,38: «Quod prelati a subditis, nisi a fide deuiauerit, magis tolerandus quam accusandus est aut detrahendus». I,42: «Quod tolerandi sunt mali pro unitate pacis seruanda». I, 47: «Quod non nocet bonis etiam, si sacramenta diuina cum malis etiam cognitis communicent». I,48: «Quod non noceat suscipere sacramenta a malis prelati consecrantibus et ministrantibus ea, quamuis hoc sancti quibusdam suis sententiis innuere uideantur». I,86: «Quod correctio peccatorum caritatiue et misericorditer exercenda est et discrete». I,87: «Quod peccatum est correctionem differi, si sine impedimento potest fieri». I,88: «Quod, quando plures eodem morbo sunt contaminati, potius differenda est quam exercenda correctio, quia melius in ecclesia aliquos non corrigi quam ipsam ecclesiam scindi».

²⁹ Alger de Liège (ed. Kretschmar), *De misericordia et iustitia*, II,10: «Quod uera est misericordia malos corrigere». II,11: «Quod non simplicitati aliquando, sed pigritie imputandum est non corrigere malos». II,13: «Quod prelati a subditis non solum reprehendi sed etiam accusari et conuinci debent». II,15: «Quod clericis licitum sit quemlibet superioris ordinis accusare, etiam episcopum, et quod etiam ipse episcopus non debet prohibere». II,17: «Quod etiam boni laici ad accusationem episcoporum sunt admittendi. II,18: Quod boni iuuenes districta increpatione malos senes ferire debent».

³⁰ Lemesle, *Corriger les excès*, p. 767.

désormais bien loin de la «correction» du premier Moyen Âge, imposée par l'abbé à ses moines: la «correction» dont discutent désormais les clercs, juristes et théologiens, marqués par les débats de la «réforme grégorienne», renvoie aux droits et aux devoirs de tout fidèle au sein de la société chrétienne. Rufin, Huguccio et Pierre le Chantre s'opposèrent à certains de leurs prédécesseurs (Pierre le Mangeur est nommément cité) qui avaient interprété en un sens très restrictif la péricope de Matthieu, en prétendant que le droit de corriger n'appartenait qu'aux prélats. Or, pourvu que la «correction» soit dispensée avec modération, écrit Rufin, celle-ci constitue une «règle évangélique» qui s'impose «à tous les fidèles»: «dicamus itaque illam regulam euangelicam ad omnes fideles pertinere»³¹.

À condition de mener une vie irréprochable, des laïcs, même illettrés, pouvaient mettre en accusation des prêtres coupables, mais il n'était pas licite que les laïcs homicides, adultères, etc. pussent porter des accusations: «perfecti enim laici illitterati possunt sacerdotes accusare, non autem homicide, adulteri, serui, bigami et huiusmodi»³². En glosant Mt 18,15-17, Pierre le Chantre fait de la *correctio* un devoir pour tous (*omnibus*): «et paribus in pares, et maioribus in minores, et minoribus in maiores»³³. Dans le *Verbum adbreuiatum*, il dénonce le silence des chrétiens face au mal, et explique une nouvelle fois que la «correction», qu'il envisage comme une prise de parole, doit se réaliser «pari in parem» (entre pairs), «minori in maiorem» (d'un inférieur vers un supérieur), «maiori in minorem» (d'un supérieur vers un inférieur) et «cuilibet in quemlibet» (entre quiconque), selon le cercle vertueux de la *caritas* qui constitue la société tout entière³⁴. Sous sa plume, nous retrouvons en outre les moines, mais de façon singulière, pour relever que la situation du moine cloîtré, auquel la Règle impose le silence, risque de l'éloigner de la «cor-

³¹ Rufin, *Summa ad Decr.*, C. 2 q. 1 c. 19, in *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, p. 241.

³² *Ibidem*, C. 2 q. 7 c. 38, p. 257.

³³ «Si peccauerit» [...] *Hoc capitulum ad solos prelatos dicunt quidam pertinere, eo quod in antiquis codicibus inuenitur [...]. Alii econtra asserunt, ut Io(hannes) Fa(ventinus) (= Jean de Faenza) et Rufinus (= Rufin de Bologne), eo quod uitatio scandali omnibus sit inhibita. [...] Hoc precipi omnibus et paribus in pares, et maioribus in minores, et minoribus in maiores [...]* (Pierre le Chantre, *Super unum ex quatuor: in Mt 18,15-17*, p. 355, n. 122). Buc, *L'ambiguïté du Livre*, a bien mis en évidence la façon dont le maître de Notre-Dame de Paris reconnaît aux *minores* le droit de s'exprimer, tandis qu'il recommande aux *maiores* d'accepter leurs interventions. Voir aussi Buc, «*Vox clamantis in deserto*», en dépit des interprétations divergentes de Lauwers, *Praedicatio - Exhortatio*, et de Tasca, *Il «Super unum ex quatuor»*, pp. 393-416.

³⁴ Pour dénoncer ainsi le silence de ceux qui devraient corriger leur prochain, Pierre le Chantre se place sous l'autorité d'Augustin qui aurait ainsi interprété Mt 18,15 (mais je n'ai pas trouvé de tels propos dans l'œuvre d'Augustin): «Tacetur etiam male ad increpandum proximum; unde auctoritas: Si uideris iniquitatem proximi et eum non argueris, sanguinem eius de manu tua requiram» (Ez 3,18); et in Eeuangelio: «Si peccauerit in te frater tuus corripe eum inter te et ipsum solum» (Mt 18,15). Vnde Augustinus: «Correctio fratris precipitur pari in parem, minori in maiorem, maiori in minorem, cuilibet in quemlibet». Pierre le Chantre évoque ensuite, en le distinguant, le silence des prédicateurs: «Tacetur male ad predicandum»; unde Dominus: «Quod in aure auditis, predicate super tecta»; et Apostolus: «Insta oportune inportune» (Petrus Cantor, *Verbum adbreuiatum. Textus conflatus*, I,60 [*De mala taciturnitate prelatorum*], p. 412).

rection» du prochain: en se taisant alors qu'ils pourraient réprimander, «les moines cloîtrés (*claustrales*) sont en très grand péril». L'exemple des moines enfermés dans leur communauté fait ici figure de cas d'école, un cas extrême, propre à souligner que la *correctio* du prochain est obligatoire pour tous – ce que fait Pierre le Chantre, en renvoyant une fois encore à Mt 18,15-17, qui s'adresse à «tous ceux qui, bien qu'ils le puissent, ne font pas obstacle et ne s'opposent pas à leurs prélats quand ces derniers font le mal, dans la mesure où c'est à tous qu'a été dit: “Si ton frère devait commettre une faute contre toi”»³⁵.

3. *Officium et caritas: normalisation scolastique et “correction fraternelle”*

La «correction» est évoquée de manière récurrente par les disciples de Pierre le Chantre. Dans les premières années du XIII^e siècle, après avoir aligné les arguments *pro* et *contra*, Robert de Courson (mort en 1219) reprend l'idée de son maître³⁶: «tu uel quicumque alius debes proximum tuum etiam maiorem corripere», car «chacun est tenu d'accuser celui qui léserait la foi ou briserait l'unité ecclésiastique». Précisant les cas dans lesquels l'intervention des simples fidèles est un devoir (simonie, lèse-majesté, hérésie), Robert rejoint les décrétistes. Il se réclame aussi explicitement de l'enseignement de Pierre le Chantre, qui admettait la *correctio* de la part de chacun, «siue maior siue minor, siue liber siue seruus»³⁷.

³⁵ «Ergo in maximo sunt periculo claustrales constituti; omnes etiam [cum omnibus dictum sit: “Si peccauerit in te frater”] qui prelatis suis peruerse agentibus non contradicunt et obuiant cum possunt» (Petrus Cantor, *In Rm* 1, 32, in Buc, *L'ambiguïté du Livre*, pp. 352-353, nn. 113 et 115).

³⁶ Cfr. Kennedy, *The Content of Courson's «Summa»*. D'origine anglaise, né vers 1155-60, Robert avait étudié à Paris, où il s'était lié au futur Innocent III. Maître en théologie, il fut chanoine à Noyon, puis à Paris. Il rédigea sa Somme vers 1204, fut fait cardinal le 15 mars 1212.

³⁷ «Item probatur quod minores tenentur corripere maiores, et hoc pro prima parte quia Petrus erat princeps apostolorum et maior inter omnes alios, et tamen Paulus, et ipsemet testatur, corripuit eum hesitantem utrum populus in primitiua ecclesia licite comederet de suilla. Unde et ipse Paulus ait: “Ego restiti cephe in faciem”. Eadem ratione, tu uel quicumque alius debes proximum tuum, etiam maiorem, corripere. Prophetissa Alemannie, scilicet mulier quedam habens spiritum propheticum, fertur ita exposuisse capitulum illud: “Si peccauerit in te” etc. [...] Que expositio satis concordat illi canonici qui admittit immundissimam meretricem in accusationem summi pontificis in crimine simonie et in crimine lese maiestatis et in crimine hereseos; quemlibet ergo secundum hoc qui ledit fidem uel qui ecclesiasticam scindit unitatem tenetur quilibet accusare. Nobis uidetur, sicut a Cantore Parisiensi accepimus, quod quilibet, siue maior siue minor, siue liber siue seruus, tenetur ad correctionem fratris, ut eum corripiat zelo iusticie, sed nec in omni tempore nec in omni loco, quia tempus est tacendi et tempus loquendi, ut dicit Salomon. Et Dauid dicit: “In corde meo abscondi eloquia tua”, etc. Non enim incaute debet effundi correptio, ne peior efficiatur correptus. Et si quis forte obloquatur quod non ad quemlibet spectat fraterna correctio, obtunde os eius illa auctoritate Iohannis Baptiste. Qui cum sciret Herodem esse alienigenam et incorrigibilem, tamen quia eius erat proximus, restitit ei in facie, dicens: “Non licet tibi habere uxorem fratris tui”. Eadem ratione, cuilibet hodie licet, immo quilibet tenetur corripere quemlibet de ecclesia, ubi scit crimen eius, quamuis etiam uideat eum incorrigibilem, quia plus tenetur se diligere quam alium. Sic enim absoluit se ut possit dicere cum Psalmista: “Neque iniquitas mea, neque peccatum meum”» (Paris, BnF, latin 14524, fol. 76).

Partant de ces prémices, Robert de Courson en vient à examiner les cas où une personne «privée», «stupide» ou «idiote», serait tenue de corriger un «savant» ou un «prince de la terre», et celui, examiné de manière conjointe, d'une correction émanant d'un moine cloîtré (*claustralis*), dès lors forcé de sortir du cloître. L'«idiot» et le «cloîtré», c'est-à-dire le laïc et le moine, représentent ici les deux «ordres» exclus de la *praedicatio* et de la juridiction épiscopale. La solution donnée par Robert au problème posé est quelque peu obscure, notamment du fait qu'il associe l'*ydiota* et le moine, et qu'il fonde un principe général sur une analogie, avant de proposer un *exemplum*, qui ne semble guère concerner que des moines savants:

Sed quid dicemus de priuata qualibet persona, uel stulto, uel ydiota, an teneatur talis corripere sapientem delinquentem uel principem terre, cum scit per uisum crimen eius, et tenetur ne claustralis exire claustrum ad corrigendum tales. Solutio. Ad hec dicimus quod sicut non omni tempore habet uir reddere debitum uxori nec econverso propter multa impedimenta que inferius dicemus, ita multi possunt interuenire casus rationabiles propter quos non oportet priuatam quemlibet personam teneri ad correctionem maiorum. Puta si fatuus est, si simplex claustralis, uel si est priuatus non ualens habere accessum ad principem, si adeo infamis uite quod a nullo reciperetur, si excommunicatus, si detentus sit in carcere aut pluribus aliis inuincibilibus rationibus impeditus. Tamen si litteratus est in claustro et imminet subuersio fidei uel ecclesie, tunc tenetur rumpere obedientiam abbatis propter obedientiam maioris, id est Dei, et opponere se murum pro domo Domini contra heresim, sicut fecit magister Lanfrancus qui, cum esset uas litterarum et uite probate, diu in summa humilitate permansit in claustro, usque adeo ut crederent omnes claustrales eum esse illitteratum, eo quod pronuntiabat falsis accentibus et infantilia uerba proponebat, ne promoueretur aut aliquo modo cognosceretur; qui, cum uideret per magistrum Berengarium totam opprimi gallicanam ecclesiam, rupit obedientiam abbatis, et irruit uiriliter in fauces illius belue insanientis in concilio Turonensi, ubi coram omnibus eius heresim confutauit et fidem reformauit, ita quod respondit Berengarius: aut tu es Lanfrancus, aut Lanfranci angelus. Sed si illiteratus est claustralis, ad corripiendum uel instruendum proximum non tenetur tunc exire, sed per scripta et litteras potest et debet corripere ubi ipse nouit crimen³⁸.

³⁸ Paris, BnF, latin 14524, fol. 76 («De même que l'homme ne doit pas en tout temps rendre son dû à son épouse, et inversement, à cause de nombreux empêchements que nous dirons plus bas, ainsi peuvent intervenir de nombreuses causes raisonnables en vertu desquelles il ne convient pas que n'importe quelle personne privée soit tenue à la correction des supérieurs. Par exemple s'il s'agit d'un fou, d'un simple moine cloîtré, ou s'il s'agit d'un privé qui n'a pas accès au prince, ou quelqu'un à la vie tellement infâme qu'il n'est reçu par personne, s'il est excommunié, s'il est détenu en prison ou empêché pour de nombreuses autres raisons invincibles. Cependant, s'il s'agit d'un lettré dans un cloître et que menace une subversion de la foi ou de l'Église, alors il est tenu de rompre l'obéissance [due] à l'abbé, en raison de l'obéissance [due] à un supérieur, à savoir Dieu, et de s'opposer comme un mur pour la maison du Seigneur contre l'hérésie, comme l'a fait maître Lanfranc qui, bien que réceptacle des lettres et de vie probe, est demeuré au cloître dans la plus grande humilité, à tel point que tous les moines croyaient qu'il était illettré, parce qu'il prononçait [les mots] avec des accents fautifs et parlait comme un enfant, afin de ne pas être promu ou reconnu de quelque manière; comme il avait vu toute l'Église de Gaule être opprimée par maître Bérenger, il rompit l'obéissance [due] à son abbé, et se jeta virilement à la gorge de cette bête insensée lors du concile de Tours, au cours duquel, en présence de tous, il réfuta son hérésie et rétablit la foi, de sorte que Bérenger répondit: "ou tu es Lanfranc, ou l'ange de Lanfranc". Mais s'il s'agit d'un moine illettré, il n'est pas tenu de sortir pour corriger et instruire son prochain, mais il peut et doit le corriger par des écrits et des lettres lorsqu'il a la connaissance d'un crime»).

Cette histoire qui fait allusion aux erreurs de prononciation latine du moine Lanfranc remonte à la biographie de celui-ci: son auteur raconte, en effet, que le prieur de l'abbaye du Bec avait coutume de reprendre la prononciation de Lanfranc, lui ordonnant notamment de prononcer le mot latin *docere* en substituant un "e" long au "e" bref dont il était coutumier³⁹. Pierre le Chantre avait ensuite mis en scène, dans un petit *exemplum*, selon la trame qu'allait reprendre Robert de Courson, la «correction» de Bérenger par un Lanfranc que tous croyaient illettré. Chez Pierre le Chantre, la mention du silence initial de Lanfranc soutenait toutefois un développement sur les remèdes à adopter contre l'orgueil pouvant naître du savoir⁴⁰. Robert de Courson réinterprète l'*exemplum*, qui lui permet d'aborder deux questions: celle de la *correctio* par les moines et celle du lien entre *correctio* et savoir. La première de ces questions renvoyait à un cas d'école que nous avons déjà rencontré et que soulevèrent au xiii^e siècle la plupart des maîtres soucieux d'accorder les exigences de la vie cloîtrée à la nécessité d'une pastorale menée au cœur de la société. Les discussions relatives à la *correctio* exercée par les religieux cloîtrés furent alors envisagées du point de vue du conflit entre «règle monastique» et «évangélique»: faut-il suivre la *regulam monachalem* ou la *[regulam] euuangelistam*, se demande Gérard d'Abbeville (mort en 1272)⁴¹ Le moine devait certes corriger ses frères au sein du monastère, mais ne risquait-il pas de «scandaliser» s'il en sortait pour s'adresser à son prochain?⁴² Favorable à une diffusion assez large du devoir de «correction», Robert de

³⁹ Milo Crispinus, *Vita Lanfranci*, 2,150,32.

⁴⁰ Dans Petrus Cantor, *Verbum adbreuiatum*. *Textus prior*: «Sic se magister Lanfrancus curauit a superbia, breuiando scilicet producendas et producendo corripendas. Qui tamen ita subtiliter et acute postea in Turonensi concilio contra berengarianam heresim disputauit» (p. 69). Dans la même oeuvre, dans un chapitre *De vicio lingue*: «Et Ecclesiasticus ait: "Abominabilis et odibilis est ciuitate est homo linguosus et qui sepe labitur in lingua". Lanfrancus ne pro sua sciencia superbiret semper tacuit quousque peruentum est ad periculum fidei» (p. 363).

⁴¹ Gérard d'Abbeville, q. V, l, dans Paris BnF latin 16405, fol. 63rb.

⁴² *La quaestio* examinée dans le ms Douai, Bibliothèque municipale, 434, fol. 77vb (*de fraterna correctione*), atteste une réticence à généraliser la correction par les moines: «Unde [claustralis] non tenetur exire de claustra ratione corripendi alios, quia de exitu sua possent multi scandalizari et multis esset occasio uagandi, sed in claustro debet fratrem delinquentem corripere modo predicto. Même position chez Guillaume d'Auxerre, dans une présentation des arguments contre la correction généralisée: Item, si quilibet tenetur corripere peccantem et ex hoc preceptum Domini, ergo monachus claustralis ex precepto Domini tenetur corripere peccantem; ergo si sciat aliquem peccare in ciuitate ista et dictet ei conscientia quod propter correptionem suam dimittet peccare, debet exire claustrum etiam contra preceptum abbatis, magis enim ligat preceptum Domini quam preceptum abbatis; sed si hoc esset, sepius exirent monachi de claustro» (Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, lib. III, tract. 53, cap. 1, p. 1036). Et plus loin, dans la *solutio*, à propos des moines (*de monachis*): «dicimus quod non tenentur corripere illos qui extra sunt, absoluti enim sunt ab illo precepto propter maius bonum, sicut cum intrant claustrum, absoluuntur propter maius bonum ab hoc precepto: *Honora patrem et matrem* etc., quantum ad exhibitionem necessariorum, tenentur tamen corripere fratres suos claustrales loco et tempore» (p. 1037). Au principe de la primauté de la règle monastique, Guillaume admet une exception (le fait qu'il n'y ait personne pour corriger): «quod dictum est de monachis, qui absoluti sunt propter maius bonum ab huiusmodi correptione, intelligendum est non absolute, tanta enim posset esse correptionis indigentia, ut tenerentur exire claustrum, etiam inuito abbate, sicut dicitur in Cantico: *Egrediamur ad agros*, id est de contemplatione ad actionem» (p. 1038).

Courson le lie ici au savoir: Lanfranc, que tous pensaient ignorant, ne l'était pas en fait, et c'est grâce à son savoir qu'il avait pu intervenir dans la controverse avec Bérenger.

À la même époque, Thomas de Chobham (mort entre 1233 et 1236) reprenait l'image d'un Lanfranc humble, mais aussi celle d'un moine n'hésitant pas, lorsque la situation l'exigeait, à prendre la parole pour corriger un hérétique:

Ut autem pestem superbie uitaret, beatus Lanfrancus, postea cantuariensis episcopus, cum ingressus esset claustrum et ibi monachus esset, quotiens legere debuit, ne compariretur literatura eius et ita generaretur superbia, breuabat longas et longabat breues, et in accentibus peccauit ut ita ultimus in choro haberetur. Verumtamen, cum postea necessitas exigeret, expetita licentia ab abbate, uenit Thuronis ad expugnandam heresim Berengarii, et ibi eum confutauit. Vnde ait Berengarius: aut diabolus est qui mecum loquitur, aut Lanfrancus qui me conuincit⁴³.

Thomas de Chobham défend l'idée, qui s'était imposée au XI^e siècle, à l'occasion des conflits liés à la réforme de l'Église, selon laquelle, lorsque la foi est menacée, tous les chrétiens, *sine exceptione conditionis et etatis et sexus*, doivent prendre la parole⁴⁴. Dans sa *Somme sur l'art de prêcher*, il propose trois exemples: celui de sainte Catherine qui n'hésita pas, bien que *non uocata*, à se rendre au palais de l'empereur pour défendre la foi chrétienne; celui de l'ermite Paul qui, bien qu'inculte, fut le seul à soutenir la lutte d'Hilaire de Poitiers contre l'hérésie arienne; celui, enfin, de Lanfranc du Bec qui, bien que réputé presque illettré, se rendit au concile de Tours, en 1059, où il prit la parole, après avoir constaté l'impuissance des prélats présents, *quasi invito*, afin de réfuter avec succès les opinions hérétiques de Bérenger⁴⁵. La prise de parole des moines était ainsi licite lorsqu'une situation de crise et de pénurie la rendait nécessaire. Les religieux avaient l'habitude de procéder à la «correction» au sein de leur monastère, mais les circonstances pouvaient exiger leur intervention hors de la clôture.

⁴³ Thomas de Chobham, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, V, p. 242, ll. 1352-1361 [«Comme il avait gagné le cloître et y fut fait moine, afin d'éviter la peste de l'orgueil, chaque fois qu'il devait lire, pour que sa culture littéraire (*literatura eius*) ne transparaît pas, et qu'ainsi ne soit engendré l'orgueil, le bienheureux Lanfranc, ensuite évêque de Canterbury, abrégait les longues et allongeait les brèves; il commettait des fautes d'accentuation, de sorte qu'il était le dernier dans le chœur. Cependant, alors que la nécessité l'exigea bientôt, ayant obtenu la permission de l'abbé, il se rendit à Tours pour combattre l'hérésie de Bérenger et confondre ce dernier. Alors Bérenger dit: "ou bien c'est le diable qui parle avec moi, ou bien Lanfranc qui me convainc"»].

⁴⁴ Concernant la prise de parole des moines et des laïcs dans le contexte de la "réforme grégorienne": Lauwers, *Praedicatio - Exhortatio*, pp. 189-204, et Tasca, *Il «Super unum ex quatuor»*, pp. 409-411.

⁴⁵ Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi*, III, pp. 71-72: «Similiter, Berengarii tempore, cum audisset Lanfrancus, postea cantuariensis archiepiscopus, conflictum futurum contra Berengarium in concilio turonensi de corpore Christi quod ipse negabat uerum esse in altari, expetiit ab abbate cuius ipse erat monachus ut duceret eum secum ad predictum concilium, quem tamen credebat abbas fere esse illitteratum. Facto autem conflictu, Lanfrancus, fideles clericos pene deficere et non plene respondere Berengario cernens, surrexit quasi inuito abbate et ita confutauit Berengarium cum omnibus rationibus suis. Quod ipse Berengarius dicebat: certe, aut diabolus est qui me confundit, aut Lanfrancus est qui mecum loquitur».

Parce qu'il liait la possibilité de «corriger» à la maîtrise du savoir ou à l'urgence d'une situation de crise, l'*exemplum* mettant en scène Lanfanc ne pouvait tout à fait satisfaire les partisans d'une conception réellement extensive de la *correctio*. En abordant, au sein de *Summae* et à l'occasion de questions quodlibétiques, le problème de la *correctio fraterna*, selon l'expression qui s'imposait alors, et celui de la «correction des supérieurs par les inférieurs», les maîtres du XIII^e siècle, Guillaume d'Auxerre (mort en 1231), Alexandre de Halès (mort en 1245), Thomas d'Aquin (mort en 1274) et bien d'autres, allaient forger une nouvelle définition de la «correction» propre au non-clerc et même au non-moine⁴⁶. Leur propos se fonde encore sur la péripécie de Matthieu (18,15-17), qui leur permet de présenter la *correctio* comme un «précepte évangélique»⁴⁷. La société chrétienne est alors envisagée comme une société spirituelle, constituée de «frères dans le Christ», où circule la *caritas*: dans un tel contexte, il est du devoir de tous de procéder à la «correction» du prochain, une action qui représente une «œuvre de miséricorde spirituelle»⁴⁸. Rien de très neuf, semble-t-il, dans ces propos, si ce n'est la désignation systématique de la «correction», ou d'un type de «correction», comme «fraternelle», qui n'est pas sans importance dès lors que cette désignation s'imposa en même temps qu'une nouvelle distinction.

Deux formes de «correction» ou de *cura animarum* furent en effet distinguées: la première, exercée *ex officio*, caractérisait le ministère des prélats («sicut in prelati»), tandis que la seconde, fondée *ex caritate*, concernait tous

⁴⁶ En ce qui concerne les *Summae*, cfr. ci-dessous celles de Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et Thomas d'Aquin. Dans la littérature quodlibétique, la «correction» est évoquée par exemple par Gérard d'Abbeville (mort en 1272), q. V, 1-2 et XI, 16 (ms Paris, BnF, latin 16405), par Jean de Turno, maître dominicain, éd. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, p. 308 et sv., et dans plusieurs *quaestiones* du ms Douai, Bibliothèque municipale, 434, notamment fol. 77rv.

⁴⁷ Guillaume d'Auxerre, *Summa Aurea*, lib. III, tract. 53, cap. 1: *Utrum preceptum euangelicum pertinet ad omnes* (éd. pp. 1034-1039). Notons que la question de la *correctio* émanant d'un «idiot» n'est pas prise en considération par Guillaume d'Auxerre, mais qu'il aborde cependant, à partir du cas de Judas et des hérétiques, celle de savoir s'il faut corriger un lettré: Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, lib. III, tract. 53, cap. 3, p. 1043.

⁴⁸ «Si omnes sumus fratres in Christo, et correctio fraterna fratres respicit, ergo omnes possumus corrumpere; ut sicut caritas fraterna inter nullum distinguit, sed est ad omnes in quantum pares sunt, [ita et correctio]. Videtur ergo quod correctio fraterna extendatur ad praelatos, ita quod subditi teneantur ad hoc»: Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae* «antequam esset frater», qu. 28, mb. 6, p. 506. Le même auteur, qui s'interroge pour savoir «si la correction procède de la justice ou de la miséricorde» (qu. 28, mb. 3), tire argument de la notion d'«aumône spirituelle» pour justifier l'extension de la correction à tous les fidèles. De même que tous les fidèles sont tenus à l'«aumône corporelle», ils le sont à l'«aumône spirituelle»: «si ad eleemosynam corporalem tenentur omnes, uidetur similiter quod ad eleemosynam spiritualem teneantur omnes, et non solum praelati» (qu. 28, mb. 1, p. 498). La correction fraternelle est-elle un acte de charité? La question est également examinée par Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, II^a II^{ae}, qu. 33. art. 1, qui répond par l'affirmative. C'est Augustin qui avait fait de la correction un *opus misericordiae* (*Sermo* 106, c. 4, col. 627), terme que reprend par exemple Rupert de Deutz pour désigner la correction fraternelle (Rupertus Tuitiensis *Liber de Divinis officiis*, IV,16, p. 129).

les fidèles («et hanc habent omnes, qui caritatem habent»)⁴⁹. Selon Alexandre de Halès, seule la seconde forme constitue à proprement parler une «correction fraternelle»⁵⁰. Dans la longue question 33 de la II^aII^{ae} de sa *Somme théologique*, consacrée à la *correctio fraterna*, Thomas d'Aquin considère que la «correction» inspirée par la *caritas* (dont l'initiative peut venir du supérieur en faveur de l'inférieur, du frère en faveur de son frère, ou même, «cum mansuetudine et reuerentia», de l'inférieur en faveur du supérieur) correspond à une «simple admonition», tandis qu'il fait de l'autre forme de correction «un acte de justice, qui vise le bien commun et qui procure ce bien, non seulement en admonestant le coupable, mais parfois aussi en le punissant». Pour Thomas, cette seconde forme de correction «appartient aux supérieurs seuls», c'est-à-dire aux juges⁵¹. Ces derniers pouvaient désormais se saisir *ex officio*, d'office, sans qu'un accusateur eût porté plainte, selon une procédure qui ne nécessitait plus, ou du moins amoindrissait, l'action des fidèles pour «corriger les excès» du clergé⁵².

À partir du XIII^e siècle, la notion et la pratique de la «correction» renouèrent en outre avec l'*habitus* monastique. La *correctio fraterna* est ainsi évoquée dans la Règle d'Augustin qu'adoptèrent les Prêcheurs⁵³. Et si la première Règle des frères Mineurs (1221) comprenait déjà un chapitre sur «la correction des frères qui ont péché», la deuxième Règle (1223) en comporte un autre «sur l'admonition et la correction des frères» («de admonitione et correctione fratrum»), mentionnant la charité qui doit présider à la «correction». La bulle de canonisation de Claire d'Assise la présente comme «in exhortatione attenta, diligens in admonitione, in correctione moderata, temperata

⁴⁹ Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, lib. III, tract. 53, cap. 1, p. 1037. La distinction entre les deux formes de *cura animarum* élimine l'objection selon laquelle «corripere peccantem est curare ipsum; sed non quilibet habet curam animarum; ergo non quilibet tenetur corripere peccantem» (p. 1036). Variante de cette objection dans une question quodlibétique: «Corripere delinquentem est curare infirmum, sed hoc est tantum medicorum. Medici autem spirituales sunt prelati. Ergo corripere delinquentem est tantum prelatorum» (ms Douai, *Bibliothèque municipale*, 434, fol. 77^rb). La solution adoptée est la même: «Ad primum dicimus quod duplex est cura animarum. Quedam est ex officio dignitatis. Hanc habent soli prelati large sumpto uocabulo (...). Alia est ex officio caritatis. Hanc habent omnes, ut qui audit Spiritum Sanctum in se loquentem» (fol. 77^vb).

⁵⁰ «Nota quod duplex est correptio. Una est fraterna, et haec est ex caritate et amore fraternitatis; ad hanc omnes obligantur pro loco et tempore. Alia est ad quam soli praelati ex sponsione quam fecerunt et ratione officii tenentur (...). Illa ergo correptio, ubi dicitur: "Si peccauerit in te frater" etc., pertinet ad omnes; illa enim consistit in uerbo discreto» (Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*, pp. 499-500). Et plus loin, le Franciscain conclut de manière similaire: «Est correptio altera ex amore, altera ex officio; et haec est superioris ut praelati, altera omnium est ad inuicem ex caritate in quantum fratres sunt» (qu. 28, mb. 3, p. 514).

⁵¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^aII^{ae}, qu. 33, art. 3. Thomas d'Aquin développe donc la notion de «correction fraternelle» plutôt que la distinction prédication/exhortation, qui est délaissée après Innocent III, sous Grégoire IX.

⁵² Cfr. Lemesle, *Corriger les excès*.

⁵³ La Règle envisage le cas, mentionné dans l'Évangile de Matthieu, où le pécheur, bien qu'averti par son prochain, négligerait de se corriger: lorsque la correction secrète n'est d'aucune efficacité, il convient de dénoncer le pécheur à un supérieur, en s'appuyant au besoin sur deux ou trois témoins. Augustin fait ici de la parole de l'Évangile une norme et une règle de vie.

in praeceptis»⁵⁴. Ce n'est cependant pas toujours la « correction fraternelle » qui est ici évoquée. Les constitutions générales de l'ordre des frères Mineurs consacrent une longue rubrique à la « correction des délinquants », évoquant le cas des frères manquant à leur profession, celui des religieux coupables de crimes (*excessus* ou *enormitas*), et envisageant la situation des frères « incorrigibles », c'est-à-dire refusant toute correction⁵⁵: c'est la dimension judiciaire de la *correctio*, renvoyant à la hiérarchie des fonctions au sein de l'ordre, qui est donc examinée. Il y avait certes place, au sein du couvent, pour une *correctio* assurée *in occulto* ou *secundum formam euangelicam*, mais celle-ci, traitée d'ailleurs sous une autre rubrique dans les constitutions générales, ne pouvait être administrée en passant outre l'autorité du « supérieur »⁵⁶. À la fin du Moyen Âge, plus que dans les ordres religieux, c'est d'ailleurs au sein des groupements semi-religieux que la pratique de la « correction fraternelle » trouva sa plus parfaite expression, s'intégrant progressivement aux usages dévotionnels des pénitents, jusqu'à devenir essentielle, par exemple, dans le mouvement de la *Devotio moderna*.

Les distinctions élaborées par les scolastiques entre les deux formes de « correction » (*ex caritate* et *ex officio*) autorisèrent de multiples prises de parole en dehors de l'office de la *praedicatio*. Dès lors qu'étaient respectées les modalités concrètes de la correction énoncées dans l'Évangile de Matthieu, celle-ci s'exerçait d'abord en secret, seul à seul, n'impliquant que le « correcteur » et l'« auditeur » ainsi que l'écrivait Rupert de Deutz⁵⁷; si cette première correction n'aboutissait pas à l'amendement du pécheur, il était nécessaire de recourir à un, deux ou trois témoins; enfin, comme en dernier recours, intervenait l'« Église », c'est-à-dire les autorités ecclésiastiques. L'ensemble de ce processus constituait ce que Robert de Courson, Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès appellent l'*ordo corrigendi*⁵⁸. Selon certains, la première étape du processus, renvoyant à une correction privée et secrète, était particulièrement adaptée aux fautes « non manifestes », restées « cachées »⁵⁹. La *cor-*

⁵⁴ *Bulle de canonisation de sainte Claire, 1255*, par. 9, pp. 501-507.

⁵⁵ Voir la *VII^a rubrica (de correctionibus delinquentium)*, dans les constitutions de Narbonne (en 1260), in *Constitutiones generales ordinis fratrum Minorum*, I (*Saeculum xiii*), pp. 85-87, d'Assise (en 1279), pp. 128-132, d'Argentine (en 1282), pp. 186-193, de Milan (en 1285), pp. 244-251, etc.

⁵⁶ Les constitutions d'Assise interdisant aux frères « de dogmatizare uel tenere quod frater, qui fratrem monet uel corripit aliquem de aliquo excessu » – encore s'agit-il donc d'un crime –, « secundum formam euangelicam in occulto, non tenetur dicere superiori, quamuis per obedientiam requisitus » (*Assisienses*, VI, 22b, éd. p. 126).

⁵⁷ « Et quia ubi duo consentiunt, scilicet corrector et auditor, neque opus est, ut alium adhibeas neque ecclesiae dicas eo, quem corripis inter te et ipsum solum » (Ruperti Tuitiensis *Liber de diuinis officiis*, IV, 16, p. 129).

⁵⁸ Voir Rufin, Robert de Courson, Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, tract. 53, cap. 2, in Guilhelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, pp. 1039 et sq.; Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*: qu. 48, mb. 2, pp. 501-502.

⁵⁹ Par exemple, Huguccio, *ad Decr.* C.2, q.1, c. 19: « quod occulta non sunt punienda uel publicanda, quod ostendit illa auctoritate euangelica: Si peccauerit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum; si te non audierit, adhibe tecum unum uel duos; quod si eos non audierit, dic

rectio pouvait donc naître de l’initiative de simples fidèles et ne passait donc que progressivement du privé au public, pour être finalement prise en charge par l’institution. Les distinctions entre les deux types de correction qui s’imposèrent au cours du XIII^e siècle reconnaissent ainsi une mission pastorale aux simples fidèles, tout en renvoyant à une hiérarchie qui menait à la correction *per poenam*, dont seul le prélat était maître⁶⁰. C’est ce système qui fut mis en cause, au XIV^e siècle, par Marsile de Padoue, lorsque ce dernier vit dans l’«Église» de la péricope de Matthieu 18,17, non pas l’«apôtre», l’«évêque», le «prêtre» ou même le «collège des prêtres», mais la «multitude des fidèles ou le juge établi à cette fin par son autorité » (*Defensor Pacis*, II,6,13).

Ecclesie; quod si Ecclesia non audierit, sit tibi sicut ethnicus et paganus» (Paris, BnF, latin 15396, fol. 110vb). Et Alexandre de Halès: «Ad hoc quod quaeritur, utrum intelligitur de occulto uel manifesto, dico quod de occulto progrediente paulatim in manifestationem; et quanto plus progreditur, tanto plures adhibendi sunt testes et corripiendum coram pluribus. Post uero, si adhuc progrediat, tunc dicendum est Ecclesiae» (qu. 28, mb. 2, p. 503). Les positions de Guillaume d’Auxerre (*Summa aurea*, tract. 53, cap. 2, in Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, pp. 1040-1041) et de Thomas d’Aquin (*Somme théologique*, II^aII^{ae}, qu. 33, art. 7) sont plus nuancées, dans la mesure où ceux-ci s’efforcent de prendre en considération les effets que peuvent entraîner les péchés dans la société: un péché «public» doit être corrigé non pas seulement en fonction du pécheur, mais de tous ceux qui en ont eu connaissance, afin d’éviter le scandale; quant aux péchés «secrets», il faut en distinguer divers types. De telles préoccupations renvoient à des questions caractéristiques des débats de l’époque grégorienne. Voir notamment la question de l’hérésie. Mais ils admettent le plus souvent que l’admonition secrète doit précéder la dénonciation publique. Les auteurs citent fréquemment à ce propos le sermon 82,7 d’Augustin.

⁶⁰ «Postea quaeritur quid per “Ecclesiam” significatur, an multitudo fidelium? Si sic, tunc uidentur quod multi scandalizentur per hoc. – Respondeo: “Ecclesia” dicitur hic et praelatus et multitudo. Cum enim praelatus uidet quod poena quam infligit non emendatur, debet significare multitudini» (qu. 28, mb. 2, p. 502). Et un peu plus loin: «quod omnino manifestum est, relinquendum est praelato corrigendum» (p. 503). Cela revient à distinguer à nouveau deux types de correction: «Est correctio in uerbo, et praeter hoc in poena. Illa quae est in poena non extenditur ab inferiori ad superiorem» (Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae* «antequam esset frater», qu. 28, mb. 6, p. 507).

Ouvrages cités

- Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*, ed. V. Doucet, Firenze 1960.
- Anselmi Lucensis *Collectio canonum*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1906-1915.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones (Patrologia Latina, 38)*.
- Augustinus Hipponensis, *Praeceptum*, in *La Règle de saint Augustin*, ed. L. Verheijen, 1, Paris 1967, pp. 417-437.
- Benedicti *Regula*, ed. Ph. Schmitz, Maredsous 1987³.
- U. Brunn, *Des contestataires aux "cathares". Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006.
- P. Buc, «Vox clamantis in deserto»? *Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in «Revue Mabillon», n.s. 4 (1993), pp. 5-47.
- P. Buc, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994.
- Christian de Stavelot, *Expositio in Mattheum*, c. 41 (*De remittendo fratre*) (*Patrologia Latina, 106*).
- Coll. 74 titres = *Diversorum patrum sententiae sive Collectio in LXXIV titulos digesta*, ed. J.T. Gilchrist, Città del Vaticano 1973 (Monumenta iuris canonici, series B: Corpus collectionum, 1).
- Constitutiones generales ordinis fratrum Minorum, I (Saeculum xiii)*, edd. C. Cenci, R.G. Mailleux, Roma 2007.
- M. de Jong, "Admonitio" and criticism of the Ruler at the Court of Louis the Pious, in *La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites?*, eds. F. Bougard, R. Le Jan, R. McKitterick, Turnhout 2009, pp. 315-338.
- M. de Jong, *The Penitential State. Atonement and Authority in the Ages of Louis the Pious (814-840)*, Cambridge 2009.
- Epistola de vitanda missa uxorum sacerdotum*, ed. E. Sackur, Hannover 1897 (MGH Scriptores. Ldl, 3).
- P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Kain 1925.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Euangelium (Patrologia Latina, 76)*.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob (Patrologia Latina, 76)*.
- Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum. Libri I-VII*, ed. D. Norbert, Turnhout 1982 (Corpus Christianorum. Series Latina, 140A).
- Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, ed. J. Ribaillier, Paris-Roma 1980.
- S. Hamilton, *The Practice of Penance, 900-1050*, London 2001.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, Turnhout 1998 (Corpus Christianorum. Series Latina, 111).
- Ivo Carnutensis, *Panormia*, coll. 1041-1344 (*Patrologia Latina, 161*).
- V.L. Kennedy, *The Content of Courson's «Summa»*, in «Mediaeval Studies», 9 (1947), pp. 81-107.
- R. Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat «De misericordia et iustitia». Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits Untersuchungen und Edition*, Sigmaringen 1985.
- M. Lauwers, *Praedicatio - Exhortatio. L'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles)*, in *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, eds. R.M. Dessi, M. Lauwers, Nice 1997, pp. 187-232.
- M. Lauwers, *Le glaive et la parole: Alcuin, Charlemagne et le modèle du "rex praedicator". Notes d'écclésiologie carolingienne*, in *Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du douzième centenaire de la mort d'Alcuin, eds. Ph. Depreux, B. Judic, in «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest», (Numero spécial) 111 (2004), 3, pp. 221-244.
- M. Lauwers, *L'exclusion comme construction de l'Église. Genèse, fonction et usages du rite de l'excommunication en Occident entre le IX^e et le XI^e siècle*, in *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e s.)*, eds. G. Bürer-Thierry, S. Gioanni, Turnhout 2015, pp. 263-284.
- B. Lemesle, *Corriger les excès. L'extension des infractions, des délits et des crimes, et les transformations de la procédure inquisitoire dans les lettres pontificales (milieu du XII^e siècle - fin du pontificat d'Innocent III)*, in «Revue historique», 660 (2011), 4, pp. 747-779.
- Milo Crispinus, *Vita Lanfranci (Patrologia Latina, 150)*.
- Petri Damiani *Sermones*, ed. I. Lucchesi, Turnhout 1983 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 57).

- Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum. Textus conflatus*, ed. M. Boutry, Turnhout 2004 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 196).
- Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum. Textus prior*, ed. M. Boutry, Turnhout 2012 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 196A).
- Il processo di canonizzazione di s. Chiara d'Assisi*, a cura di Z. Lazzeri, in «Archivum Franciscanum Historicum», 13 (1920), pp. 403-507.
- Reginonis abbatis Prumiensis *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. F.G.A. Wasserschleben, Leipzig 1840, pp. 369-372 (cfr. *Pontifical Romano-Germanique*, 85, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, edd. C. Vogel, R. Elze, t. 1, Città del Vaticano 1963).
- La règle du maître*, éd. A. de Vogüé, Paris 1964 (Sources chrétiennes, 105-106).
- Ruperti Tuitiensis *Liber de Divinis officiis*, ed. H. Haacke, Turnhout 1967 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 7).
- Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, ed. H. Singer, Paderborn 1902.
- F. Tasca, *Il «Super unum ex quatuor» di Pietro Cantore e i primi valdesi: proposta di rilettura*, in «Cristianesimo nella storia», 27 (2006), pp. 393-416.
- Thomas de Chobham, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, ed. F. Morenzoni, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 82B).
- Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi*, ed. F. Morenzoni, Turnhout 1988 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, 82).
- Tractatus Eboracenses*, ed. H. Boehmer, Hannover 1897 (MGH Scriptorum. Ldl, 3).
- L. Valente, *Exhortatio e recta vivendi ratio. Filosofi antichi e filosofia come forma di vita in Pietro Abelardo*, in *L'Antichità classica nel pensiero medievale*, Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), ed. A. Palazzo, Porto 2011, pp. 39-66.

Michel Lauwers
Université Nice Sophia Antipolis
michel.lauwers@unice.fr

Jewish Law in Medieval Jewish Preaching

by Marc Saperstein

Jewish preaching is integrally bound to *aggadah* — the non-legal components of classical rabbinic literature — rather than *halakhah*, Jewish law. Nevertheless, the extant texts of medieval Jewish sermons contain abundant evidence of legal material in its broader sense, regulating all aspects of Jewish life including both the realm of ritual (prayer, kashrut, observance of the Sabbath) and topics of civil law (vows, obligations to the poor, lending money on interest). Examples are taken from sermons delivered at Toledo in 1281 (Todros ben Joseph Abulafia), early fifteenth-century Saragossa (Zerahiah Halevi), early fifteenth-century Byzantine Jewish sermons, and in Spain on the eve of the 1492 Expulsion (Isaac Aboab).

Middle Ages; 13th-15th Century; Law and Religion; Spain; Byzantine World; *Aggadah*; confraternity; *Halakhah*; *Kashrut* (Dietary Laws); *Neder* (vow); Rebuke; *Responsum*; *Tsedakah* (Charity); Talmud; Torah; Yom Kippur; preaching; sermon; law; Todros ben Joseph Abulafia; Zerahiah Halevi; Isaac Aboab.

1. Halakhah and aggadah

Both in common usage and in much traditional Jewish discourse, legal and homiletical material, the realm of the lawyer and the realm of the preacher, are assumed to be fundamentally distinct. The legal passages of the Torah are clearly of a different genre from the narratives that preachers frequently find so fertile for their discourse. The rabbinic literature of Talmud and Midrash is commonly divided into the categories of *halakhah* (Jewish law) and *aggadah*, often defined as “everything else”, but frequently characterized as homiletical material actually connected with preaching in the ancient synagogues. There is a common consensus that the legal conclusions of the rabbis attested in the Talmud are binding upon Jews, while the *aggadah*, including statements with important theological significance, are valuable to be sure, but – with few exceptions – not considered to be binding upon Jews to believe¹.

¹ A classical formulation of this distinction was made by Rabbi Moses ben Naḥman (RaMBaN)

This division of categories is an oversimplification. Not infrequently, medieval and early modern Jewish preachers did indeed incorporate legal material into their sermons. Now in order to understand the significance of this statement, I need to clarify two possible understandings of “legal material”. One would be a narrow definition: laws analogous to the role of law in our society, pertaining to criminal, civil, and personal status issues. The other understanding is much broader and much more fitting the medieval context of Jews, Muslims, and to some extent the Roman Catholic Church. For the Jews, *halakhah* includes laws pertaining to criminal acts, financial disputes, marriage and divorce. But it is much broader than that, as can be seen in the great codifications of Jewish law: it includes what one may and must not eat, what one may, must and must not do on the Sabbath and holy days, the rules regarding public prayer and the structure of the liturgy for daily and holiday worship, and many other areas we associate with religious life.

It is in this sense that we find legal material entering into medieval Jewish sermons. Two of the most significant preaching occasions were the Sabbath preceding the holiday of Pesach, and the Sabbath between Rosh Hashanah and Yom Kippur. According to traditions that go back to the Talmudic period, rabbis were expected to deliver lengthy sermons on these occasions, and while these were not restricted to Jewish law, this was often a significant component. The laws regarding the holiday of Pesach, especially those pertaining to foods that may and may not be eaten, are extremely complicated, and rabbis believed it to be their responsibility to remind Jews from the pulpit of the rules governing what they were expected to do. (Sometimes this could be carried to excess: a fifteenth-century rabbi from Saragossa was excoriated hyperbolically with the accusation that on the Sabbath preceding Pesach, «he would ascend the pulpit and preach for six hours on the laws of *haroset* and parsley», both of them foods used as a relatively insignificant part of the seder service².

This rather technical material might not always be fully recorded in the written texts that have been preserved. Jacob Anatoli, a thirteenth-century preacher from southern France, left a manuscript of a sermon appropriate for

in the context of the mid-thirteenth-century Disputation of Barcelona: «We have a third kind of writing, called *Midrash*, that is to say sermon literature [*sermones*, in the Hebrew original], of the sort that would be produced if the bishop here should stand up and deliver a sermon which someone in the audience who liked it would write down. To a document of this sort, should any of us extend belief, then well and good, but if he refuses to do so no one will do him any harm (...). Furthermore, this literature is given by us the title *aggadah*, which is the equivalent of *razionamiento* in the vernacular, that is to say it is purely conversational in character». For a broader discussion of the authority of *aggadah*, see Saperstein, *Decoding the Rabbis*, pp. 8-11; the passage cited is quoted there on p. 11.

² By contrast, the leading rabbinic figure of Aragon at the end of the fourteenth century, Ḥasdai Crescas, wrote the text of a sermon for Pesach in which he engages in an analysis of the laws regarding the requirement of cleansing the home from leaven that would have been both of intellectual interest and practical significance to his listeners: Ravitzky, *Crescas' Sermon on the Passover*, pp. 160-164.

this Sabbath preceding Pesach, in which he wrote, «Here is a place where one may preach about the laws of leavened and unleavened bread and their ramifications. At the end, one should say that all this comes to remind us of the marvelous redemption that follows after harsh servitude». But other texts, including some of the earliest extant European Jewish sermons, are primarily devoted to the legal issues regarding the holiday of Pesach. Some preachers moved from the details of what one could eat to a deeper significance, such as the conclusion in a late thirteenth-century text that «the prohibition of leaven contains an allusion to the Evil Urge, over which man is obligated to make the Good Urge dominant»³.

Similarly with sermons for the Days of Awe in the autumn. The central theme was repentance and forgiveness, but Jewish law demanded that before an individual was entitled to ask forgiveness from God for a sin that harmed another person, he was required to make restitution and receive pardon from the person whom he had hurt. This process had legal significance and was frequently addressed from the pulpit. In addition, a major responsibility of the preacher especially at this time of year was that of rebuke: chastising the congregation for what they were doing wrong. For this too, the rules had to be explained.

I will move now to several specific examples of sermons that are not connected with these major preaching occasions.

2. *Todros ben Joseph Abulafia*

The first was delivered in Toledo in the year 1281; the preacher was a well-known figure: the elderly rabbi, mystic and courtier, Todros ben Joseph Abulafia. The circumstances were rather dramatic: at the end of a long and glorious reign, King Alfonso *el Sabio* of Castile responded viciously to a revolt led by his son Sancho; many Jewish courtiers were caught in the middle and bore the brunt of the king's fury. The community of Toledo was especially devastated. Under these circumstances, the common response of Jewish preachers was not to lash out against the king, or even those who had conspired against him, but to turn inward. The harrowing events that occurred must be the expression of God's will; it must be a punishment for our failing to fulfill our obligations under the covenant. The preacher's responsibility was therefore to identify specifically what these failings were and how they can be rectified – and this includes important legal material.

Many of the complaints in the sermon cluster around two themes – relations with women, and relations with Gentiles – which overlap on the issue of Gentile servant women (primarily Muslims) living in Jewish homes. We see a concern for defending traditional standards of modesty for Jewish women

³ Saperstein, *Preaching for Pesach*, in Saperstein, «*Your Voice Like a Ram's Horn*», pp. 12-13.

and morals for Jewish men in a passage such as the following, which comes at the very end of the 1281 sermon text:

There is also the matter of the bride: they may allow her [face] to be uncovered *before* the wedding, but they should cover her after the wedding. The law is not in accordance with the [Talmudic] rabbi who says that it is permissible to gaze upon the bride [following the wedding ceremony; this is not permissible] even for a single hour⁴. Furthermore, people *must* recognize her *before* her marriage, so that there can be witnesses to the marriage. Also, there should always be two special witnesses there to observe the ring beforehand and ascertain whether it is worth a *prutah* or not, and they may hear the betrothal formula said by the husband⁵.

Here we see a tension between popular practices and strict legal standards pertaining to a central institution of Jewish life.

A different issue concerns women in the context of the laws regulating relations between Jews and Gentiles. Talmudic legislation prohibited Jews from eating bread baked by a Gentile. But conditions of the medieval Jewish community often made it unfeasible for Jews to maintain their own bakeries, and so the rabbis took a lenient stance: so long as the Jewish woman threw a wooden chip into the oven, they would consider it as if the baking was being done jointly by a Jew and a Gentile, and the bread could be eaten⁶. But we see from this sermon that problems arose:

Also, a woman must not bring *cazuela* [or *panada*]⁷ to the oven of a Gentile and give it to the baker to bake along with the bread. She must herself place it in the oven, not the baker, whether he is a Muslim or a Christian. The wooden chip that the women throw into the oven, or their raking of the coals under the *cazuela* or the fire in the oven under the chip does not help here. The permission of the rabbis applies only to bread.

⁴ See B. Ketubot 17a: «R. Samuel bar Nahmani said in the name of R. Joḥanan, “It is permissible to gaze upon the bride during the entire seven days [of the wedding festivities] in order to make her more desirable to her husband”. But the *halakhah* is not in accordance with him». R. Asher ben Jehiel, who came from Germany to Toledo some two decades after the sermon was delivered, wrote on this passage, «There are those who say that for the rest of the wedding week it is prohibited, but on the first day, the day of most intense love in the husband, it is permitted, for if it were not so, who would testify that she went out with a veil and her hair uncovered? But this is not the case. It is forbidden to gaze upon the bride for even a single hour. When they see the veil that was made and say, “This belongs to such and such a bride”, that counts as testimony. Also, seeing the veil when she is wearing it or the uncovering of her head is not the same as gazing at her face» (R. Asher on Ketubot, chap. 2, sect. 3). Cfr. also *Tur, Even ha-‘Ezer* 21.

⁵ The requirement of proper witnesses to testify that the betrothal ceremony has been carried out properly is crucial in determining the marital status of the woman. Indeed, there was some effort at this time to pass communal ordinances requiring the presence of ten witnesses: see Elon, *Jewish Law*, 2, pp. 711-712, 853-855.

⁶ M. ‘Avodah Zarah 2:6; B. ‘Avodah Zarah 38b; Tosafot there, *va’ata*; Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhoh Ma’akhalot Asurot* 17: 12-13; R. Asher on ‘Avodah Zarah, chap. 2, sect. 33; Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, p. 40.

⁷ *Cazuela* is both a clay implement in which cooked foods were prepared and the name of a dish, made with various vegetables and meat and cooked in this implement (apparently linked with our “casserole”). See *Diccionario de autoridades*, 1, pp. 247-248; *Diccionario crítico etimológico castellano e hispanico*, 1, p. 934. *Panada* (or possibly, *panarra* or *panata*), apparently refers to some kind of breaded dish; see *Diccionario crítico etimológico*, pp. 364-366.

Apparently there was an attempt to push this leniency further, and the preacher protested, and tried to draw the legal line clearly.

Considerable attention is given to the problems arising from having Gentile servant women living in the house. There are two aspects of such problems. First is using these servants to circumvent established Jewish laws, such as the prohibition of taking interest from a fellow Jew: «They must also prevent the servant woman of a Jew from lending on interest to another Jew, for whatever the servant woman acquires is the acquisition of her master, and it is as if the Jew himself made the loan on interest». This was clearly a ruse, a legal fiction to evade the law, and the rabbis opposed it strenuously. I will return to the law prohibiting lending on interest to another Jew near the end of my presentation.

Gentile servants raised a series of legal issues pertaining to the observance of the Sabbath. We see the tension points in passages from the sermon such as the following:

Concerning the Sabbath. They command their servant women to kindle lights, and other such things. It is absolutely clear that this is forbidden. It is obviously forbidden to command them, for whatever a Jew may not do he must not tell a Gentile to do. More than this: even if one does not command the Gentile, it is still forbidden to benefit from their work, as is written in the Talmud [B. Shabbat 122a], “If a Gentile kindles a candle, a Jew may use its light, but if it is done *for* the Jew, it is forbidden to use its light”.

As for those who command Christians or Muslims to write on the Sabbath because of their own necessities, or because of matters pertaining to leased properties – there being no lives endangered or urgent communal concern – it is obvious that this is forbidden and a profaning of the Sabbath to command a Gentile to do work for a *public* need is forbidden unless there are lives endangered, and all the more so is it forbidden for a private need⁸.

Here, as elsewhere in the sermon, the preacher cites Talmudic passages in support of his point. This suggests that he was not simply speaking as an authority to a group of ignorant listeners who felt obligated to accept whatever he said. For some, who may not have known the law and followed their own traditions, the sermon may have served an educational function. The permissibility of using Gentiles for various tasks on the Sabbath represented a complicated interaction of legal mandates and practical needs, and the preacher apparently felt the need not only to educate but to substantiate his position⁹.

⁸ Cfr. also the earlier passage, «Concerning the Sabbath. You already know that it teaches about the creation of the world, and also about the world to come. God has commanded us to rest on it. It is forbidden to *think about*, let alone to deal with, our possessions. Nor may we tell a Gentile to do something – not to write, not to kindle a candle, not to kindle a fire in the winter – for it is forbidden to benefit from any work done on the Sabbath».

⁹ On this issue, see the excellent study by Katz, *The «Shabbes Goy»*, especially pp. 50-52. For a fuller discussion of the sermon as a whole, see Saperstein, *Leadership and Conflict*, chap. 1.

3. Zerahiah Halevi

The second example is a sermon by Zerahiah Halevi from early fifteenth-century Spain that I published from manuscript in both the original Hebrew text and an annotated translation¹⁰. It was delivered not as part of a Sabbath or holiday service, but at a special gathering in the synagogue of the Society for the Pursuers of Justice (*Rodefei Tsedeq*), a confraternity probably from Saragossa.

The biblical text for the sermon is Psalm 76,12, «Make vows and pay them to the Lord your God»; and the preacher announces that the subject of his sermon will be an analysis of the central term in this verse, the *neder* or *vow*. Perhaps best known from the opening of the Yom Kippur evening liturgy, *Kol Nidre*, «All vows», this is indeed a legal category, presented in legal sections of the Torah (eg. Num 30,3, Deut 23,22-24), to which an entire tractate of the Talmud (Tractate Nedarim) is devoted.

The most interesting part of the sermon in my judgment is the third component, where the preacher raises a challenging theoretical question: is an act performed in fulfillment of a vow more or less praiseworthy than the same act done without the vow? He treats this as a formal “disputed question” following the classic scholastic format: five arguments why such an act is more praiseworthy, four arguments for the antithetical position, five true underlying premises on which all would agree and the conclusion based on a distinction, followed by refutations to the five initial arguments. It turns out – though I did not know this when I published the text – that Thomas Aquinas treated precisely this question in a somewhat less extensive manner¹¹. But since the question is defined as which is more praiseworthy, it is more an exercise in ethical reasoning than in strictly legal analysis.

However, the detailed definition of the vow with which the preacher begins this section does indeed sound like a point of law: the vow is «a binding agreement, uttered verbally, to do something or not to do it, teaching about a matter in the soul, by choice, upon which acquiescence rests». There is no such definition of a vow in the Bible or the Talmud; in his comprehensive Code of Jewish law, Maimonides does not bother defining the vow, to which he devotes chapters of analysis. After the definition is presented, each of its components is analyzed in detail. The definition, which may also be influenced by Christian sources (though not Aquinas), reveals what we might well consider to be a legal mind at work¹².

¹⁰ Saperstein, «Your Voice Like a Ram's Horn», pp. 179-250. The manuscript does not provide the name of the preacher, and I did not suggest one; the identification of the author as Zerahiah Halevi, a disciple of the influential rabbi and thinker Hasdai Crescas, was made by Ackerman in his doctoral dissertation, *The Philosophic Sermons of R. Zerahiah Halevi Saladin*.

¹¹ Ackerman, *Zerahiah Halevi Saladin and Thomas Aquinas on Vows*, pp. 47-71. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II^aII^{ae}, qu. 88, Pars 6: «More meritorious to do a thing from a vow, or without a vow?».

¹² Compare the precise definition of theological terms such as “prophecy” and “immortality”

4. *Byzantine Jewish preaching*

My third example is taken from a collection of manuscript sermons delivered in the early fifteenth century in the Byzantine Empire. In these sermons, the preacher cites a full range of Jewish legal authorities on more than a few occasions¹³. Some of the issues pertaining to religious matters, such as the mandatory afternoon prayer called *Minḥah*. The preacher notes that Jews who had to work throughout the day would say the afternoon prayer individually; but this made it less likely that the public prayer in the synagogue would have the legal quorum of ten (*minyan*) necessary for mourners to say the *Kaddish* or mourner's prayer. He therefore raises the following questions of Jewish law. Could a Jew who had already fulfilled his obligation as an individual join the community before the *Kaddish* and be counted for the quorum? What is the minimum age at which a child may be counted? Some authorities permitted counting a child below age 13 who is holding a Torah scroll, others even permitted a child of 9 holding a codex of the Pentateuch. All these legal positions are noted and discussed in a sermon triggered by Abraham's negotiation with God to save the city of Sodom if ten righteous men could be found.

My favorite passage in this manuscript is triggered by a Talmudic discussion of the obligation to give charity (*tsedakah*) (B. Baba Metsia 71a). The Talmud sets up a hierarchy of priorities that places responsibility toward those nearby higher than those who are emotionally and geographically far away. Here is how the preacher resolves an ambiguity in the Talmudic formulation, beginning with a citation from a legal responsum regarding the strangers or aliens in our midst. Rabbi Isaac ben Barukh wrote in response to a legal question:

The [Talmudic] statement "The poor of your city have priority over the poor of another city" (B. Baba Metzia 71a) means that that you do not send charity to a different city if it is needed in your own. But regarding those who *come* from a different city to yours, we do *not* say, "The poor of your city have priority". Rather, we diminish the amount to be given for the local poor in order to give to the poor who have come from elsewhere.

This is the end of the quotation from the responsum. The preacher then continues:

Even though [Jacob ben Asher] the author of the Turim [the most important post-Maimonidean Code of Jewish law from a century earlier: *Yoreh De'ah* 251] states that he is not persuaded by this decision, in fact the reasoning makes sense to me. A poor person who comes from afar and knows none of the local people is in danger of dying of starvation. Whoever draws him near is worthy of a great reward for hospitality. We do not investigate who this foreigner is and what he is about before giving to him; rather,

by Zerahiah's master Hasdai Crescas in his major philosophical work, *Or Ha-Shem*, 2,4,1 and 3,1,2,1, and – more relevant to our sermon – the definition of the Passover commandment of cleaning out anything leavened in his sermon for Passover (above, note 2, cfr. Ackerman, *The Philosophical Sermons*, p. 52). Like Zerahiah, after providing what appears to be an original definition, Crescas analyses each of the components in his definition.

¹³ Saperstein, Kanarfogel, *A Byzantine Manuscript of Sermons*.

we should give to whoever holds out his hand in need. The Sages have said that even a Gentile should be given food together with poor Jews for the sake of peaceful relations; how much more so the foreign Jew¹⁴.

Unfortunately, such medieval empathy for the stranger, extending even to the needy Gentiles, is both in legal codes and sermons rather unusual.

5. *Isaac Aboab*

My final text is by Isaac Aboab, one of the greatest Talmudists in the generation of the Expulsion from Spain, who was not afraid to speak out about social justice among Jews in his sermons. Let me begin, however, by citing one of the few legal responsa that have been preserved by this rabbi. It deals with a trustee who sold the portion of a house belonging to orphans; when they reached maturity, the orphans challenged the validity of the sale. Like the Byzantine preacher just cited, Aboab shows considerable independence in his decision, writing:

The Talmudic statement [B. Gittin 52a] that trustees may not sell real estate applied to *their* age, when real estate was the basis of their livelihood, and their primary responsibility pertained to it. Today, however, when our livelihood is based primarily on moveable property, which is better than real estate in every respect, and it is well known in our time that there is no work more demeaning than [that involving] real estate [cf. B. Yebamot 63a], we should change the law in accordance with the place and the time (...). In this decision of mine, I do not rely on anyone else, for I have not found it in any other legal authority. However, together with my other arguments, this is what the law should be¹⁵.

Similar/Considerable independence is revealed in a sermon where he discusses the problem of loans to the poor in the context of the Biblical legislation (Deut 15,7-9), then proceeds to make a specific contemporary application:

This problem pertaining to loans has arisen many times, especially where I live. Because the Torah forbids the taking of interest when a loan is given to a Jew, Jewish money-lenders do not want to extend credit to other Jews. Since the impoverished Jew cannot get an interest-bearing loan as a Gentile can, he cannot find the money he needs, and he dies of hunger. Thus the commandment turns into a transgression. I am tempted to say that it should be considered a greater sin for someone to refuse to make the loan than it is for someone to make the loan and take interest, for in the first case there is danger and in the second there is not. (...) I have dwelt at length on this because I see wretched Jews crying out and not being answered, because of our sins, in this time of dearth¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, p. 173. On the legal statement in the final sentence, see Moses Maimonides, *Code of Jewish Law (Mishneh Torah)*, Laws of Gifts to the Poor 1,9.

¹⁵ *Shiv'ah 'Einayim*, Leghorn, 1745, pp. 54a-58b; quotation from 55a. Cfr. the use of this responsum by Gutwirth, *Abraham Seneor*, p. 214. On changing the law because of changed historical circumstances, see Jacobs, *A Tree of Life*, pp. 122-165.

¹⁶ «Qetsat Parashiyot me-ha-RR'Y. Aboab», Oxford Bodleian MS 952, Huntingdon 342, fol. 16a;

I find this to be a rather extraordinary passage. Jewish ethical and homiletical literature is filled with denunciations by moralists of businessmen who fail to observe properly the prohibitions against loans on interest; rabbis frequently emphasize the seriousness of these laws and urge that Jews consult with competent authorities who will keep them from improper loans¹⁷. Rarely do we find a leading rabbinic figure saying, in effect, that the transgressions entailed in taking interest from a fellow Jew are less serious than depriving the poor of what they need to survive. Just as in the responsum, he insists that the law should be adapted to changing economic circumstances, here the preacher insists that the negative consequences of obeying the law – even an explicit commandment of the Torah – must be considered in deciding whether to enforcing it. And he said this from the pulpit to an entire community of Jews. To my mind, this statement bespeaks a leader of considerable conscience and courage for whom the sermon could be a vehicle not only for teaching the law, but for adapting it to the most pressing humanitarian needs of the time.

for the full sermon in which this appears, see Saperstein, «*Your Voice Like a Ram's Horn*», pp. 293-365, with English text pp. 313-314 and Hebrew text, pp. 346-347. For possible datings of the reference to «this time of dearth», see *ibidem*, p. 295, note 9. For a fuller discussion of Aboab's preaching in its historical context, see Saperstein, *Leadership and Conflict*, chap. 7.

¹⁷ See examples in Saperstein, «*Your Voice Like a Ram's Horn*», pp. 138-139. Azariah Figo, a Seventeenth-century Italian preacher, condemned the financial arrangements of Jews in his community in the following words: «If a group of Jews were to be seen going to a Gentile butcher and were then seen publicly eating pig or other forbidden meat, they would be stoned by all, although this entails only one negative prohibition, for which the punishment is lashes. Yet here we see those who lend money on interest, which involves six transgressions for the lender, as well as others for the borrower, the guarantor, the witnesses and the scribes, and all are silent» (*ibidem*, p. 101).

Works cited

- A. Ackerman, *The Philosophic Sermons of R. Zerahiah Halevi Saladin*, Thesis (Ph. D.), Hebrew University of Jerusalem 2000.
- A. Ackerman, *Zerahia Halevi Saladin and Thomas Aquinas on Vows*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 19 (2011), 1, pp. 47-71.
- Diccionario de autoridades*, 3 vols., Madrid 1963.
- Diccionario critico etimológico castellano e hispanico*, 6 vols., Madrid 1984-1991.
- M. Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, 4 vols., Philadelphia 1994.
- E. Gutwirth, *Abraham Seneor: Social Tensions and the Court-Jew*, in «Michael», 11 (1989), pp. 169-229.
- L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, Oxford 1984.
- J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, New York 1962.
- J. Katz, *The «Shabbes Goy»*, Philadelphia 1989.
- A. Ravitzky, *Crescas' Sermon on the Passover and Studies in His Philosophy (Heb.)*, Yerushalayim 1988.
- M. Saperstein, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge 1980.
- M. Saperstein, «Your Voice Like a Ram's Horn»: *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati 1996.
- M. Saperstein, E. Kanarfogel, *A Byzantine Manuscript of Sermons: A Description and Selections about Prayer and the Synagogue (Heb.)*, in «Pe'amim», 78 (1999), pp. 164-184.
- M. Saperstein, *Leadership and Conflict. Tensions in Medieval and Early Modern Jewish History and Culture*, Oxford 2014.
- Shiv'ah Einayim*, Livorno: Stamperia di Abraham Meldula, 1745.

Marc Saperstein
Leo Baeck Institute, London
msaper@gwu.edu

Law, Tradition, and Innovation in Islamic Preaching in the Medieval Muslim West during the Almohad Period

by Linda Gale Jones

While the symbiosis between law, morality, and religion is generally true of premodern Islamic societies, the interrelation among them was unparalleled under Almohad rule in the Maghreb and al-Andalus. This article discusses how the so-called “Almohad sermon” epitomized this heightened legal-moral-theological interaction. It begins with an overview of Maliki law, the legal prescriptions that determined the juridical validity of preaching, and the problem of «innovation (*bid‘a*)» as it pertains to preaching and preachers. It then analyzes the innovations that the Almohads introduced into the canonical sermon in order to propagate their revolutionary model of synthesized theological and juridical authority.

Middle Ages; Law and Religion; Iberian Peninsula; Maghreb; 12th-13th Century; Islamic preaching; Shari‘a; law; *khuṭba*; Almohads; Maliki law; *bid‘a* (innovation); sermon.

1. Introduction

Muḥammad Ibn ‘Idhārī al-Marrākushī, an early fourteenth-century Moroccan chronicler, preserves a striking testimony regarding the legal policies of the Almohads, a revolutionary dynasty that ruled over North Africa and parts of Muslim Iberia in the twelfth and thirteenth centuries¹. A young boy, whom Ibn ‘Idhārī identified only as «the young son of Ibn al-Ṣaḡar», «had spoken back to the preacher during his sermon and called him a liar when he mentioned the [doctrine of the] infallibility of the Mahdī» referring to Ibn Tūmart (d. 1130), the Masmuda Berber who founded the Almohad movement².

¹ On Ibn ‘Idhārī al-Marrākushī, an historian and military commander of Marinid-ruled Fez, see Bosch-Vilà, *Ibn ‘Idhārī, Abū ‘l-Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Idhārī al-Marrākushī*, p. 805. For the origins of the Almohad dynasty, see Fromherz, *The Almohads*; Fierro, *The Almohad Revolution*. On their legal policies, see Fierro, *The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd’s “Bidayat al-mujtahid”*.

² Ibn ‘Idhārī, *Al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib li-Ibn ‘Idhārī al-Mar-*

The reigning Almohad caliph, Abū Ḥafṣ ‘Umar al-Murtadaḍā (r. 1248-1266), ordered the boy to be «incarcerated but not killed», however the Almohad jurists and ministers attempted to persuade the sovereign to impose the death penalty³. I shall leave the fate of the son of Ibn al-Ṣāqar for the conclusion of this article and state here that not only did the life of the boy hang in the balance as the Almohad caliph and jurists deliberated over which punishment to apply for his insolent interruption of the sermon. What also hung in the balance was «the [very] principle upon which the Almohads had built their religion», to cite Aḥmad al-Wansharīsī, a late fifteenth-century Moroccan jurist, who recorded the incident in his compilation of juridical *responso*⁴.

One of the principal tenets of Almohadism was the assimilation of the authority of Almohad rule with God's supreme authority. Just as there could be no resisting, no defying, and no contesting the will of God as Regulator of the universe and Law-giver and Judge over humanity, so too could there be no resisting or contesting the divinely-ordained power of the Almohads, whose founding principles were the absolute oneness of God and the infallibility of His messianic envoy, the “Mahdi (divinely-guided)” Ibn Tūmart, whom had God sent to restore a pure and just Islamic order⁵. Ibn Tūmart himself imposed the proclamation and unconditional acceptance of these theological principles as a legal duty, the infringement of which was punishable under Islamic law or Shari‘a. From the very beginning of the Almohad movement, Ibn Tūmart and his successors deployed preaching to articulate the revolutionary creed of Almohadism and to assert their divinely-ordained religious and juridical authority⁶. Toward this end they implemented unprecedented changes in the content, ritual order, performance, and juridical status of the traditional canonical sermon, so much so that it gained notoriety as “the Almohad sermon” among historians both sympathetic to and critical of the dynasty. The ability to legally enforce the performance and attendance of “the Almohad sermon” became a sign of Almohad juridical and religious power. Contrarily, challenges to “the Almohad sermon” came to be synonymous with opposition to Almohad rule.

The interruption of the sermon by the son of Ibn al-Ṣāqar will serve as a point of departure to explore some of the ways in which preaching intersected with law and religion in premodern Islamic societies. While the symbiosis between law, moral ethics, and religion holds true generally for the

rākushī. *Qism al-Muwaḥḥidīn*, pp. 445-446. On mahdism in the thought of Ibn Tūmart, see Goldziher, *Le livre de Ibn Tūmert*; Fletcher, *Al-Andalus and North Africa in Almohad Ideology*; and García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*.

³ al-Wansharīsī, *Kitāb al-Mīyār*, II, p. 469.

⁴ *Ibidem*: «wa-qatalūhu khawfan an yaqūla dhālika ghayrihi fa-takhattala ‘alayhim al-qā‘ida allāti bānū dīnahum ‘alayhā».

⁵ On the philosophical underpinnings of Almohadism, see Fletcher, *The Almohad Tawhid*.

⁶ Regarding the political uses of oratory and preaching under the Almohads, see Jones, *The Preaching of the Almohads*.

medieval Islamic world⁷, I would argue that the blurring of the boundaries between them was virtually unparalleled under Almohad rule. This article will discuss how the so-called “Almohad sermon” functioned as a vector of this heightened legal-moral-theological interaction. The first part has three aims: to summarize the key developments in Islamic law especially relating to Malikism, the dominant school of law in the Muslim West, illustrate how Maliki legal prescriptions inform the preaching event, and examine the problem of “innovation (*bid'a*)” as it pertains to preaching and preachers. The second part identifies the principal innovations that the Almohads introduced into the canonical preaching rituals and explains how the regime deployed the “Almohad sermon” to propagate their revolutionary ideology. Finally, I will discuss the legal implications of this transformation, suggesting that the “Almohad sermon” epitomized the revolutionary nature of a regime that supplanted the normative balance of power between the ruler and a relatively independent judiciary with a political model of synthesized theological and juridical authority. My primary sources for this study include chronicles from the Almohad and post-Almohad periods and juridical *responsa* and treatises composed by Maliki jurists.

2. *Maliki Law, Tradition, and Innovation in Religious Preaching*

In order to appreciate the theological and legal transformations that the Almohads introduced into the canonical sermon, a word must be said about the nature of Islamic law and its application to preaching in the Muslim west prior to the Almohad conquests. To begin with, the confluence between law, moral ethics, and religious doctrine and practices was the normative situation across the medieval Islamic world.

As the legal scholar Wael Hallaq argues, «the legal was an organically derivative category from the moral: what is moral is *ipso facto* legal»⁸. Furthermore, in Qur'anic discourse faith (*īmān*), which comprises belief in the oneness of God, the prophetic mission of Muḥammad, and the realities of the angels, the Last Judgment, heaven, and hell, is inextricably linked to the moral imperative of doing “good works” and «doing what is right [morally and legally]». According to one Companion of Muḥammad, «performing a good deed is belief in the oneness of God (*al-ḥasana tawḥīd*)»⁹. And deeds encompass not only the performance of acts that we associate with religion, such as prayer, pilgrimage, rituals, or charitable giving. All human activities – social, law. Hence a key concern for the early Muslim community was how to interpret divine law and apply it to society. As many scholars have observed, this process of legal interpreta-

⁷ On the origins and evolution of Islamic law, see Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*.

⁸ Hallaq, *Groundwork of the Moral Law*, pp. 258-259. On law in the Islamic West, see Powers, *Legal Consultation («Futya») in Medieval Spain and North Africa*.

⁹ *Ibidem*, p. 267.

tion and pragmatic application evolved into two independent yet interacting trends: the moral-religious law, which was developed by jurists (fuqahā), and the positive law, which consisted of «enforceable legal rules» and was administered in courts under the aegis of a judge (qāḍī)¹⁰.

For our purposes, the moral-religious law as developed by the traditionalist jurists is the most relevant trend. By the ninth century there emerged four major schools of jurisprudence in the Sunni Islamic world: Maliki, Shafi'i, Hanbali, and Hanafi, and all religious personnel, especially judges and jurists, but also preachers and prayer leaders, as well as laypersons were expected to adhere to a particular school (*madhhab*)¹¹. Of these four schools, Malikism had the widest following in al-Andalus and the Maghreb¹². The schools perpetuated themselves institutionally through formal study of the works of their founders and author-jurists. Thus Andalusī and Maghrebi scholars would begin their legal studies by taking classes with experts in the field of Maliki law, usually a jurist (*faqīh*), author-jurist, or *muftī*. The curriculum of study typically included hadith reports, legal treatises, code-books, compilations of legal *responsa* (*fatāwā*), queries (*masā'il*), or other works attributed to the eponymous founder of the Maliki school, al-Imām Mālik ibn Anas (d. 795)¹³, his disciples, and later interpreters. Of relevance is that juridical texts such as the *al-Muwatta'* of Mālik ibn Anas, the *al-Mudawwana* of Saḥnūn (d. 854)¹⁴, or the *al-Risāla* of Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (d. 996)¹⁵ clarify the Maliki position regarding the correct practices of the canonical festivals and other events for which preaching is prescribed or recommended. Some texts, such as the famed philosopher and *qāḍī* Ibn Rushd's *Bidāyat al-mujtahid*¹⁶, methodically explain the differences of opinion among the legal schools or even within a single *madhhab* regarding ritual practices, which include preaching. Compendia of *fatāwā*, including those of the aforementioned Moroccan jurist, al-Wansharīsī, Abū l-Walīd Ibn Rushd (d. 1126, grandfather of the famous philosopher)¹⁷, and the Andalusī jurist Ibrāhīm al-

¹⁰ Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, pp. 13-15. The debate over the relationship between Islamic legal theory and practice has a long history. Some of the seminal works include Coulson, *A History of Islamic Law*; and Kramers, *Droit de l'Islam et droit islamique*.

¹¹ Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, p. 15; and Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, pp. 25-31. See also Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*.

¹² Other Sunni schools of law, notably Shafi'ism and Zahirism, also enjoyed a following in al-Andalus, while Shi'i law was applied in the Maghreb during the Zaydi Idrisid Dynasty (r. 789-974). See Powers, *Law, Society and Culture in the Maghrib*; Adang, *From Malikism to Shafi'ism to Zahirism*; and Brett, *The Rise of the Fatimids*.

¹³ On the life and works of Malik ibn Anas, see Imam Malik ibn Anas, *Al-Muwatta' of Imam Malik ibn Anas*; and *al-Muwatta'*.

¹⁴ Saḥnūn ibn Sa'īd ibn Ḥabīb at-Tanūkhī, author of the famous legal manual, *al-Mudawwana al-Kubrā*.

¹⁵ A Moroccan jurist whose many works include this famous treatise on Maliki law: Ibn Abi Zaid al-Qairawani, *La Risāla*.

¹⁶ The famous philosopher and jurist during the Almohad period, Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*.

¹⁷ *Masā'il Abi l-Walīd Ibn Rushd (al-Jadd); Fatāwā Ibn Rushd*.

Shāṭibī (d. 1388)¹⁸, are pertinent because they record cases involving irregularities that affected the legal validity of the liturgical sermon or cast doubt upon the probity of the preacher.

The mention of judges and jurists raises the issue of how Maliki law operated in the Muslim West. The most powerful figure was the chief justice (*qāḍī al-quḍāt*) of a royal capital. The judgeship was a political office since it was the ruler or one of his designated representatives who appointed the chief justice of a major province or city. In the Maliki court system the *qāḍī* was required to work with a council of legal advisers (*majlis al-shūrā*)¹⁹ composed of jurists and *muftīs* (legal specialists). Although the *muftī*'s opinions (*fatāwā*) were not legally binding, in practice they were considered definitive and rarely challenged by judges, rulers, or private individuals²⁰. As we shall see, legal queries could concern some aspect of the preaching event or affect the preacher's reputation.

Judges and jurists also relied upon "author-jurists"²¹ who composed practical manuals that adapted the law to contemporary society, and treatises examining «novelties (*ḥawāḍith*)» and «innovations (*bida'*)» that deviated from the established practices (*sunna*) of Muḥammad and the early community in Medina²². Andalusī Maliki jurists were particularly prolific in composing treatises against innovation²³. A text composed by the Egyptian Maliki jurist Ibn al-Ḥājj al-'Abdarī al-Fāsī (d. 1336), gained a wide following in al-Andalus and the Maghreb²⁴.

Another important figure was the *muḥtasib* or «inspector» whose principal duties were to regulate public morals and guarantee the application of Islamic law in all areas affecting civil, religious, and political society. Some Andalusī inspectors composed manuals of public morality (*ḥisba*), which delineated the proper conduct for Muslims in public places and for all public occasions, including those in which sermons were pronounced²⁵. In sum, there exists a wealth of premodern Maliki juridical texts, both theoretical and casuistic, which affirms that Islamic preaching was bound by norms that governed virtually every aspect of the preaching event.

Space does not allow for a detailed explanation of all the norms that govern the delivery of the sermon. It suffices to comment upon the major areas in which the law informed the preaching event and provide a few choice

¹⁸ al-Shāṭibī, *Fatāwā l-Imām al-Shāṭibī*.

¹⁹ On the *majlis al-shūrā* in al-Andalus, see Marín, *Shūrā et ahl al-shūrā dans al-Andalus*.

²⁰ On the roles of the *mufti*, jurist, judge, and the ruler see Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 1-7.

²¹ On the role of the «author-jurist», see Hallaq, *Introduction to Islamic Law*, pp. 2-8.

²² On the concept of innovation in Islam, see 'Abd-Allah, *Innovation and Creativity in Islam*.

²³ Fierro, *The Treatises against Innovation: (Kutub al-Bida')*. See also Muḥammad b. Waddāḥ, *Al-Bida' wa-l-nahy 'an-hā (Innovations and their Interdiction)*; and Abū Bakr al-Ṭurtushī, *Ki-tāb al-Ḥawāḍith wa-l-bida'*. *El libro de las novedades y las innovaciones*.

²⁴ Ibn al-Ḥājj, *Madkhal al-shar' al-sharīf*. It was quoted extensively by the Moroccan jurist al-Wansharīsi.

²⁵ The most well-known is that by Ibn 'Abdūn, *Seville musulmane*.

illustrations of what were considered deviations or «innovations» from the established homiletic practices. I will begin by referring back to Hallaq's affirmation regarding the organic or symbiotic relation between morality and the law. This model of religiously-based moral law has two important implications for preaching. First of all, one may qualify as "legal" the sum total of the sermon's moral imperatives to carry out good deeds (*ṣāliḥat*), righteous acts (*ḥasanāt*), and perform the ritual injunctions (*ibadāt*). From a methodological viewpoint, this means that to scour the sermons and related sources in search of "strictly legal" messages or terminology is myopic and overlooks the fact that moral messages were intended to be understood as legally prescriptive and would have been received as such by their audiences.

Secondly, from a juridical point of view, preaching, like all other human activities, was classified according to one of five legal-moral categories: obligatory acts, which include individual obligations and collective obligations; recommended acts; acts about which the law is neutral or indifferent; reprehensible acts; and forbidden acts²⁶. Moreover, these legal-moral categories varied according to the distinct genres of oratory. The «canonical» or «liturgical» sermon is an obligatory act whose performance and time of delivery are explicitly prescribed in Islamic law. Technically, it is classified as a collective obligation, meaning that the celebration of the sermon is a legal duty, however attendance is required only of a fixed percentage of a given populace, normally a sufficient number of adult Muslim males. The other people are exempted from the obligation to attend the service. The earliest Hadith collections and Islamic legal codebooks, which date from the eighth and ninth centuries, mention specific juridical norms for canonical preaching: where and when the sermon should be held, the appropriate gestures of the preacher and the audience, the obligatory liturgical formulae, Qur'anic verses, and pious exhortations the preacher should pronounce, and even the color of the preacher's clothing are legislated in accordance with practices attributed to Muḥammad, his Companions, and immediate successors²⁷. Maliki law recognizes a fixed number of obligatory «canonical orations (*khuṭab shar'iyya*)». These are the Friday sermon, which must be held in the congregational mosque immediately prior to the Friday communal prayer; the sermons for the two canonical feast days (the Festival of the Breaking of the Ramadan Fast and the Festival of the Sacrifice, which marks the end of the Hajj pilgrimage season). Unlike the Friday sermon, these two festival sermons must be delivered after the communal prayer and held in the mosque's outdoor oratory (*muṣallā*). Other prescriptive orations included the rain rogation sermon, which is part of the rituals prescribed during times of extreme drought; the sermon for the solar or lunar eclipse; and the marriage oration.

²⁶ Hallaq, *Introduction to Islamic Law*, pp. 20-21.

²⁷ The following discussion is based on Jones, *The Power of Oratory*, pp. 38-86.

There were also «*Sunna*-prescribed sermons», which emulated Muḥammad's practices, but did not have the same compulsory status as the Shari'a-prescribed *khuṭba*²⁸. The legal schools dissented over which sermons to include in this category. The Malikis sanctioned three sermons during the pilgrimage season or Ḥājj: the first takes place on the seventh day of the month of *Dhū al-Ḥijja* when the imam preaches at the Ka'ba after the afternoon prayer. He delivers the second sermon on the ninth of *Dhū al-Ḥijja*, the day of the «standing» on Mount 'Arafat, just before the ritual prayer. He pronounces the third sermon the following day, which is in fact the *khuṭba* for 'Īd al-Adhā, when the sheep are slaughtered²⁹. There also existed an array of occasional and thematic orations, some of which were delivered on para-liturgical festivals, such as the *Mawlid al-Nabī* (the Prophet Muḥammad's birthday) or *Laylat al-Qadr* (the "Night of Power" during the month of Ramadan when the Qur'an was first revealed). Others were pronounced whenever the *khaṭīb* felt the need to exhort moral, social, or political reforms or to urge the public to wage jihad³⁰. A separate genre of pious exhortation (*wa'z*) was practiced mainly by religious ascetics and mystics³¹.

The «court preacher (*khaṭīb al-ḥadra*)» and the «reception orator (*khaṭīb al-maḥāfil*)» delivered ceremonial and reception speeches, political addresses, and war harangues, although these orations could be pronounced by a liturgical preacher, judge, or jurist as well. Linda Gale Jones has explained in detailed the nature of political oratory and court orations³². Here it suffices to mention that sometimes preachers attempted to influence royal or legal policies. An example from the Almohad period is a *khuṭba* that Abū Ḥafṣ al-Aghmātī (d. 1206), the Moroccan *qāḍī* of Seville, delivered vilifying the «lies» and «filth» of the Greek and Muslim philosophers and extolling the «truths of prophetic revelation»³³. The legal and political implications of this *khuṭba* become apparent when one recalls that the Almohads had promoted Greek philosophy, as seen in their patronage and appointment of philosophers Ibn Ṭufayl (d. 1185) and Ibn Rushd to elevated court positions³⁴. Al-Aghmātī was a contemporary of Ibn Rushd and most likely delivered this *khuṭba* toward the end of the reign of Caliph Ya'qūb al-Manṣūr (r. 1184-1199) at a time when attacks upon philosophy and philosophers were tolerated. Although we cannot establish a direct link to al-Aghmātī's sermon, it is noteworthy that Ibn Rushd

²⁸ Rifa'i, *Khuṭbat al-jum'a*, p. 157.

²⁹ *Ibidem*, p. 158.

³⁰ Jones, *The Power of Oratory*, p. 41.

³¹ On these "popular preachers" see Swartz, *The Rules of the Popular Preacher in Twelfth-Century Baghdad*; Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority*; and Jones, "Witnesses of God".

³² Jones, *A Case of Medieval Political "Flip-Flopping"?*; Jones, *The Power of Oratory*, pp. 112-114, 209-215.

³³ On Abū Ḥafṣ al-Aghmātī and his *khuṭba*, see al-Manūnī, *al-'Ulūm wa l-adab wa l-fanūn 'alā 'ahd al-Muwaḥḥidīn*, pp. 172-173, 207.

³⁴ See Fletcher, *The Almohad Tawhid*; Fletcher, *Almohadism*.

was temporarily dismissed from the qadiship of Cordoba and banished to Lucena in 1195, his philosophical teachings were banned, and his philosophical writings were publicly burned³⁵.

Another salient point is that Maliki law differentiated between these other forms of oratory and the canonical sermons. Significantly, they did not share the canonical *khuṭba*'s status as a religious obligation nor were they subject to the same legal prescriptions in terms of the location and time of delivery, length, content, or the other ritual norms. Thus, whereas the canonical sermons could only be delivered in the main mosque, the other orations could be delivered elsewhere – in the palace mosque, in the case of court and reception orations, in neighborhood or private mosques or religious schools (*madrasas*), or in a public square in the case of hortatory, thematic, or occasional sermons. The legal sources agree that the *khaṭīb* should actually pronounce two brief sermons during the canonical Friday and feast day rituals. He should stand on a pulpit or other elevated place facing the audience while speaking, but pause and sit down briefly between two sermons. While standing he should lean upon a wooden sword or rod. Maliki jurists generally agreed that the preacher should hold the sword or rod in his right hand, although some admitted the use of the left hand³⁶. Juridical opinions differed regarding the permissibility of remaining seated while delivering longer sermons such as the wedding *khuṭba*³⁷. If wearing one's best clothing was prescribed for the imam-preacher presiding over the canonical Friday and festival celebrations, the law mandated that he should wear old clothing and adopt a posture of extreme humility when performing the prescriptive rain rogation and sermon rituals. The precedent for this ritualized humiliation is found in a hadith in the *Sunan of Abū Dāwūd*, which states that Muḥammad went out «wearing old clothes in a humble and lowly manner until he reached the place of prayer»³⁸.

One example concerning the preacher's attire will suffice to illustrate how pedantic some juridical debates could be concerning whether an aspect of the preaching event was obligatory, recommended, neutral, censurable, or forbidden. Numerous hadiths affirm that Muḥammad preferred white garments and that he enjoined the Muslims to «choose white clothing, as it is the best clothing» to wear on sacred occasions, which included not only the communal rituals; the Muslim should also be buried in a white shroud³⁹. Thus it became a matter of contention when some religious agents chose to wear black. The Shafī'i theologian Abū Ḥamīd al-Ghazālī (d. 1111), declared that «a white garment was more beloved to God» than a black one and that preachers who wore

³⁵ Arnaldez, *Ibn Rushd*.

³⁶ Jones, *The Power of Oratory*, pp. 53-61.

³⁷ Cfr. al-Kalā'ī, *Iḥkām ṣan'at al-kalām*, p. 171, who said there was no harm in doing so.

³⁸ *Sunan Abī Dāwūd*, chapter 3, number 1163.

³⁹ See the Hadith collections of al-Tirmidhi, *Al-Shamā'īl*, chapter 8, number 15; and Abū Dāwūd, *Sunan*, chapter 27, number 4050.

black silk robes would be condemned to hell⁴⁰. The Maliki jurist Ibn al-Ḥājj likewise asserted that the very «first thing that the prayer leader must avoid» is black clothing, although he conceded that technically it was licit because «the Prophet himself had worn black and preached in it». Still, he argued that the prayer leader or *khaṭīb* who was «obstinate about (*al-muwāḏaba 'alā*)» wearing black on Fridays «to the exclusion of any other [color]» was indeed committing an «innovation»⁴¹.

Another factor to bear in mind is that the positions of court, reception, and liturgical preacher were official appointments. As with the *qāḍī*, the *khaṭīb* was appointed by the ruler or his local representative. In particular, the liturgical *khaṭīb* represented the ruler and mediated between him and the polity. At the same time, he was expected to be the exemplary model (*quḍwa*) of the virtues and practices enshrined in the Qur'an and the *sunna* (example) of the Prophet and the first generation of Muslims⁴². While he would be praised for his oratorical skills and booming voice, the liturgical preacher was expected to have mastered the core disciplines of Qur'anic recitation and interpretation, Hadith studies, and the principles of the law. This knowledge should not only inform the content of the sermon, it should also guide the preacher's own comportment and delivery of the sermon⁴³. Yet it is important to observe that the expectation that the *khaṭīb* be thoroughly grounded in the law and especially the norms regarding preaching cut both ways: He was beholden to these norms and could be censured for infringing them or otherwise comporting himself in an unbecoming manner. Thus in a case from fourteenth-century Nasrid Granada some villagers rebelled against the imam-preacher who participated in the murder of an «enemy Muslim fighter (*muḥārib*)» and refused to perform the communal rituals with him⁴⁴. Believing that the preacher had committed a grave sin by murdering a fellow Muslim, they sought the opinion of the jurist Ibn Lubb (d. 1388) regarding whether the preacher's conduct absolved them of the religio-legal duty to pray behind him and listen to his sermon. One infers from Ibn Lubb's arguments that since the «enemy Muslim fighter» was a soldier in a Christian army, «there was no question of any wrongdoing on the part of [the *khaṭīb*] who participated in killing him, and there was consequently no harm in saying the ritual prayer behind him»⁴⁵.

Conversely, because the liturgical *khaṭīb* was as an authority figure and community model, he could assert his authority over jurists or laypersons when disputes arose concerning one of the grey areas in which there was no consensus in Maliki law. For instance, in 1246, Ibn al-Murābiṭ, the *qāḍī* and *khaṭīb* of Orihuela, was invited by the court secretary to deliver a *khuṭba*

⁴⁰ Cited in Ibn al-Aṭṭār, *Adab al-Khaṭīb*, p. 106.

⁴¹ Ibn al-Ḥājj, *al-Madkhal*, vol. 2, p. 266.

⁴² Jones, *The Power of Oratory*, pp. 58-67.

⁴³ al-Kalā'ī, *Iḥkām*, pp. 166-175; Ibn al-Aṭṭār, *Adab al-Khaṭīb*, pp. 89-91.

⁴⁴ al-Wansharisī, *Kitāb al-Mi'yār*, I, pp. 132-133.

⁴⁵ *Ibidem*, II, p. 404.

khatmiyya or sermon marking the completion of the recitation of the entire Qur'an during Ramadan in the Great Mosque⁴⁶. Yet in so doing Ibn al-Murābiṭ defied the legal opinion of influential Andalusī Maliki jurists such al-Ṭurṭuṣhī (d. 1126), who had censured this popular custom as a «blameworthy innovation». Some jurists had called for this sermon to be banned altogether or at least to be prevented from taking place in the congregational mosque⁴⁷.

Another case from Nasrid Granada illustrates how preachers could deploy the sermon to exert their juridical power: Ibn Rushayd (d. 1321), a famous Ceutan liturgical *khaṭīb* and hadith transmitter, was appointed chief preacher and prayer leader of the Great Mosque of Granada⁴⁸. Apparently Ibn Rushayd was unaware that the custom in Granada was that four muezzins perform the call to prayer (*adhān*) in concatenation before the *khaṭīb* stood up to preach, because when the third muezzin finished Ibn Rushayd stood up and began to deliver his sermon. This caused a scandal among the congregation, some of whom admonished him and urged him to be quiet until the fourth muezzin had finished. As a result of this commotion, Ibn Rushayd forgot to utter the obligatory praises of God and testimony of faith and began the *khuṭba* abruptly, improvising a sermon in rhymed prose that censured audience's reaction:

Oh people, May God have mercy upon you! Verily (...) the call to prayer that / comes after the first one is not a prescribed / obligation, so prepare to seek / knowledge and take hold of it eagerly and remember the words of the / Almighty and Sublime, «So take what the Messenger has brought to you and / deny yourselves that which he has forbidden you»⁴⁹. And (...) [Muḥammad] – May God bless him and grant him salvation--said, / «Whoever says to his brother / while the imam is preaching, “be quiet”, has spoken in error»⁵⁰, and whoever has / spoken in error, his Friday worship is invalidated. God has made you and me / among those who learned and thus acted, who acted and [whose deeds were] / accepted [by God], and who showed devotion (to God) and will be saved⁵¹.

Ibn Rushayd used his sermon to exert his religious and juridical authority over the congregation by masterfully invoking the irrefutable authority of Qur'anic scripture and a famous hadith of Muḥammad concerning the obligation to remain silent during to sermon, against the innovative and hence juridically dubious custom of the four-fold *adhān*. That some audience members dared to interrupt the preacher and urge him to wait until the fourth muezzin had completed shows that they had mistakenly elevated this custom to the status of one of the obligatory acts of the *khuṭba* ritual. Ibn Rushayd's response articulated a strict interpretation of divine law by which the only prescriptive obligations were those explicitly ordained by God and his Messenger; proper Muslims should refrain «from that which he has forbidden

⁴⁶ Ibn al-Murābiṭ, *Zawāhir al-fikar wa-jawāhir al-faqar li-Ibn al-Murābiṭ*, vol. 2, pp. 533-549.

⁴⁷ al-Ṭurṭuṣhī, *al-Ḥawādith wa-l-bida'*, pp. 243, 256; Ibn al-Ḥājj, *al-Madkhal*, vol. 2, p. 295.

⁴⁸ Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī akhbār al-Gharnāṭa*, vol. 3, p. 102.

⁴⁹ Qur'ān 59:7.

⁵⁰ *Saḥīḥ Muslim*, chapter 150, book 4, number 1846.

⁵¹ Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa*, vol. 3, p. 103.

you», which included interrupting the preacher. Ibn Rushayd reminded his audience that at time of the obligatory ritual sermon it was he – and not the muezzins or the audience – who truly embodied and fulfilled the authentic prescriptions based upon the irrefutable sources of the Qur’an and the Sunna of the Prophet.

It is interesting to note that some innovations in the canonical sermons were ascribed to the corrupting influences of Jewish or Christian practices⁵². For example, Muslim jurists debated whether it was licit for prayer leaders and preachers to recite from scripture while holding a written copy (*muṣḥaf*) of the Qur’an. While some legists approved of the practice, others disagreed, saying, «One should not perform the recitation [holding] a copy of the Qur’an as the Jews and Christians do»⁵³. A fourteenth-century Syrian jurist and preacher of Jewish origin was adamant that the preacher must not turn his back to the audience while delivering the sermon. He affirmed that «the preacher’s facing the direction of prayer is a custom of the Jews and Christians in their temples and churches and it is reprehensible (*qabīḥ*)»⁵⁴. Another “Judaizing” custom that Muslim jurists unanimously condemned was the preacher’s wearing a garment called a *taylasān*, with which Jewish rabbis covered the head and shoulders while leading the prayers⁵⁵.

3. *The “Almohad Sermon” as a Vector of Almohad Ideology*

Although the juridical distinction first articulated in the eighth century between praiseworthy, neutral, reprehensible, and forbidden innovations was broadly accepted during Ibn Tūmart’s lifetime, Almohad historiography depicts Ibn Tūmart as a fierce opponent of innovation *per se*. Ibn Tūmart believed that his mission as the “infallible Mahdī” was to reestablish the “pure true” religion and religious laws inscribed in the Qur’an and the firmly established practices of Muḥammad. He sought to abolish the innovations that had crept into Muslim communities of the Maghreb, in his opinion, as a result of the moral corruption of the Almoravid rulers, and as a result of the ignorance and discrepancies among the Maliki judiciary. Only under the firm leadership of a man endowed with impeccable knowledge of Islam’s authentic doctrines and legal precepts, who was morally sinless and wielded absolute religious and legal authority could the ideal Islamic state, shorn of innovations, corruption, and injustice, be reestablished⁵⁶.

⁵² Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-Khaṭīb*, p. 106.

⁵³ al-Ṭurtuṣhī, *Kitāb al-Ḥawādith wa-l-bida’*, pp. 237-238.

⁵⁴ Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-Khaṭīb*, p. 106.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 98-99. See also Stillman, Stillman, *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: A Short History*.

⁵⁶ For Ibn Tūmart’s conception of the role of the Mahdī and of the notion of infallibility, see ‘Alī al-Idrisī, *Al-Imāma ‘indā Ibn Tūmart*, pp. 131-132, 162-185.

It is thus ironic that in the process of preaching his message of Islamic reform and purification Ibn Tūmart introduced many innovations into the canonical sermon. In what follows I synthesize the most salient innovations that would comprise “the Almohad sermon” and offer a brief explanation of their legal implications. The first of these was the duty to recite the creed of the infallible Mahdī as part of the prescribed liturgy of the sermon on par with the obligatory utterance of the introductory doxology and the testament of faith in the oneness of God and the prophethood of Muḥammad. The chronicler al-Marrākushī preserves the liturgical formula of a typical Almohad sermon, which states: «And God bless the infallible ruler (...) al-Mahdī [the rightly guided one] (...), whose infallibility has been endorsed [by God] and whose authority is a legal injunction»⁵⁷. This proclamation effectively added a creed to the original Islamic testament of faith, «There is no god but God; Muḥammad is the messenger of God» as expressed in numerous Qur’anic passages. The Qur’an does not mention the term “al-Mahdī” nor is there consensus in the extra-Qur’anic traditions (commentaries or Hadith) about the identity of this figure. Some traditions identify him with Muḥammad, others with Jesus, still others claim that he would descend from the Prophet’s family⁵⁸. In sum, since there was no Qur’anic prescription that included belief in an “infallible Mahdī” as one of the essential pillars of the Muslim faith, nor was there a firm consensus in the canonical sayings of the Prophet regarding this tenet, it follows that the Almohad treatment of this creed as an obligatory article of faith was a legal as well as a theological innovation. And if this be true, then we must also conclude that the imperative to add the recitation of the creed of the infallibility of the Mahdī to the obligatory liturgical formulae of the canonical sermon likewise constituted an innovation to the juridical norms of the sermon ritual⁵⁹.

The second innovation the Almohads introduced into the canonical sermon was the obligation to invoke individualized blessings upon the Mahdī Ibn Tūmart and each of his Almohad successors in the sermon. The earliest sermon specimens preserved in literary collections dating from the ninth century reveal that it had become customary to pronounce a liturgical formula of blessing upon Muḥammad, his family and his Companions. Yet various Maliki jurists pointed out that there was no established custom, much less an obligation, to single out other individuals, including the current ruler, for a special blessing in the sermon. Indeed, some surviving specimens of orations from Muslim Iberia during the period of the *taifa* rulers reveal that it was customary to *avoid* men-

⁵⁷ ‘Abd al-Wāhid al-Marrākushī, *Al-Mu’jib fī talkhīṣ akhbār al-Maghrib*, p. 487: «wa-‘alā al-imām al-ma’šūm al-Mahdī (...) alladhī uyyīda bi-l-‘iṣma fa-kāna amruhu ḥataman». Masud, *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*, p. 77; al-Wansharīsī, *Kitāb Mī’yār*, vol. 1, pp. 252-274 and vol. 2, p. 465; Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge*, p. 49, no. 184 b.

⁵⁸ On the various theories regarding the Mahdī, see al-Idrisī, *al-Imāma ‘indā Ibn Tūmart*, pp. 134-162; and Madelung, *Al-Mahdī*.

⁵⁹ Cfr. Masud, *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*, p. 77.

tioning the sovereign by name⁶⁰. At most, some Maliki legists conceded that pronouncing a short blessing for the ruler could be classified juridically as a recommendable act, but never obligatory, and that lengthy grandiose laudatives were an offense against God⁶¹. Hence the Almohads innovated by transforming this practice into a religious and legal obligation.

The third of the homiletic innovations was the compulsory attendance of “the Almohad sermon”, thereby changing the juridical status of this ritual from a collective duty into an individual one. The Almohad chronicler Ibn Šāhib al-Šalāt, stated that the measure was officially imposed in 1182 by the son of Caliph Abū Ya’qūb Yūsuf (r. 1163-1184) to obligate the people to attend the Friday service in the new congregational mosque in Seville⁶². Yet the edict would have been extended throughout the empire.

These innovations exemplify how the “Almohad sermon” became a vector of Almohad ideology and religio-legal power through its routinization and institutionalization, a process that Ibn Tūmart began in his lifetime, and which was continued following his death in 1130. In addition to the traditional occasions for which canonical sermons were pronounced, during the Friday communal worship and the other canonical festivals, the “Almohad sermon” was customarily performed at weekly public assemblies hosted by the caliph or his representatives. Wherever the Almohads governed they appointed preachers and prayer leaders loyal to the regime and duly trained in the Almohad creed. Networks of Almohad officials and spies reported back to the caliph the slightest deviation or imperfection in the delivery of the Almohad sermon, which led almost invariably to the dismissal of the preacher. Chronicles and biographical dictionaries of Muslim elites from the Almohad period attest to the lengths some preachers were willing to go to in order to avoid having to preach the Almohad sermon. Some of these “conscientious objectors” fled town⁶³. Others respectfully declined the post of preacher pleading old age or infirmity. Those who stubbornly persisted in preaching the traditional sermon or who dared to invoke the blessing upon a rival dynasty could be removed from their posts, incarcerated, subjected to torture, or even executed⁶⁴. Indeed, the application of the death penalty for missing or defying “the Almohad sermon” constituted the gravest innovation, for it added crimes to the infractions that Islamic law traditionally penalized by execution. The anecdote with which I began this paper, referring to the imprisonment of the son of Ibn al-Šaqar for calling the preacher a «liar» when he mentioned the infallibility of the Maḥdī Ibn Tūmart, shows that Almohad intolerance of dissent toward the “Almohad sermon” applied to members of the audience as well.

⁶⁰ Jones, *The Power of Oratory*, pp. 137-138.

⁶¹ al-Wansharīsi, *Kitāb al-Mi’yār*, vol. 2, pp. 469-470.

⁶² Ibn Šāhib al-Šalāt, *Al-Mann bi-l-imāma*, p. 389.

⁶³ Ibn Zubayr, *Šilat al-šila*, vol. 3, pp. 119-124, p. 122. Cited in Calero Secall, *Málaga almohade*, II, p. 304.

⁶⁴ Jones, *The Preaching of the Almohads*, pp. 97-98.

Given the Almohads' "jihad"⁶⁵ against innovations in the norms established in the Qur'an and the practices of Muḥammad and the early community, how are we to explain the changes they introduced into the canonical sermon? And what is the larger legal significance of these changes? The answer may be found by considering the legal implications of the dogma of the Mahdī's infallibility and the affirmation of Almohad rule as an extension of the divine will⁶⁶. For Ibn Tūmart, infallibility encompassed the notions of moral impeccability, faultless knowledge of orthodox doctrine and law, and freedom from sin, innovation, or error in doctrinal and legal matters. As Ibn Tūmart himself declared, «the Mahdī is infallible with respect to whatever he invokes as the truth, for error is inconceivable in him, he cannot be opposed, nor can he be refuted, fought against, resisted, contradicted, or contested»⁶⁷. Preachers systematically reiterated these messages in the Almohad sermon along with the aforementioned obligatory liturgical formula, which stated that the Mahdī's infallibility was «confirmed by God» and that submission to Almohad authority was «a legal obligation».

Crucially, the doctrine of infallibility positioned Ibn Tūmart and, by extension, the Almohad caliphs beyond the norms that had come to guide the traditional division of power between the caliph and the judiciary. Referring to premodern Muslim societies, scholar Wael Hallaq explains that «the caliph and the entire political hierarchy were subject to the law of God like anyone else. No exceptions could be made. The very reason for the caliphate itself was to enforce the religious law not to make it». Prior to the nineteenth century Muslim rulers generally did not involve themselves in court decisions or other legal matters, deferring instead to the expertise of the Muslim legists, the virtuous "Guardians of Religion" upon whom the leadership depended for its political legitimacy. Although it is true that rulers could appoint and dismiss judges, they could not make law nor influence how the law should be applied⁶⁸. The true juridical authorities were the muftis, whose expert legal opinions (*fatāwā*) were considered definitive and were rarely challenged by judges or rulers⁶⁹. In the premodern Muslim world the law did not reside in the precedents established by courts of law, nor was it to be found in edicts or legal codes issued by the caliphs⁷⁰. In fact, there is no Islamic equivalent of the Justinian Code or Alfonso el Sabio's *Siete partidas*. At most, the sovereign might personally issue a ruling or edict from the pulpit or entrust the court orator or liturgical preacher with the task of

⁶⁵ In several places in his manifesto, *A'azz mā yutlab*, Ibn Tūmart refers to the jihad against Muslims who fail to «forbid wrongdoing», including the innovators. See M. Ibn Tūmart, *A'azz mā yatlub*, pp. 392-395, 491-495, et al.

⁶⁶ Another justification may be found in arguing that Ibn Tūmart believed himself to be not only the infallible Mahdi but also a mujtahid, one who is able to.

⁶⁷ Cited in al-Idrisi, *al-Imāma 'indā Ibn Tūmart*, 174.

⁶⁸ Hallaq, *Introduction to Islamic Law*, p. 8.

⁶⁹ Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 1-7.

⁷⁰ Hallaq, *Introduction to Islamic Law*, p. 40.

delivering the address in the mosque pulpit. Rather, the law was to be found in the legal treatises written by «author-jurists» who recorded the *fatāwā* of successive generations of muftis, adapting them to the contemporary exigencies of their own society.

Almohad claims of the Mahdī Ibn Tūmart's infallibility and the self-representation of their authority as an extension of the divine will (*amr*) broke with this status quo⁷¹. Not only did the Almohads usurp the authority of the Maliki jurists who had virtually monopolized the legal system in the Muslim west by replacing them with Almohad loyalists⁷². Ibn Tūmart and the Almohads decisively changed the balance of power between rulers and jurists by appropriating the function of promulgating legal knowledge and effectively innovating in the law when they established belief in the infallibility of the Mahdī as a prescriptive dogma and a religious and legal obligation on par with belief in the oneness of God and the prophethood of Muḥammad. The juridical innovations that the Almohads imposed upon the canonical sermon, together with the legal penalties, which included incarceration, torture, and execution, which they inflicted upon dissident preachers and audience members alike, were the tangible signs of this synthesis of political, juridical, and religious power. For this reason chroniclers of the Almohad period invariably related imperfections in or challenges to “the Almohad sermon” with the declining power of the regime.

I will conclude by returning to the case of the young son of Ibn al-Ṣāqar. The chronicler Ibn 'Idhārī made a point of mentioning that the incident occurred at a time when the Almohad caliph al-Murtaḍā was in politically “dire straits”⁷³. Between 1252 and 1257, al-Murtaḍā had suffered various military reverses at the hands of their Fez-based political enemies, the Marinids, as well as the defection of one of his key allies⁷⁴, circumstances which must have diminished his power to enforce the preaching of the Almohad sermon. This political weakness could explain the caliph's reticence to apply the death penalty to the son of Ibn al-Ṣāqar. Ibn 'Idhārī explained that the Almohad jurists had urged al-Murtaḍā to sentence the boy to death «for fear that it would be said that this went against his customary procedures». In the end, the boy was indeed executed. I agree with the opinion of the Maliki jurist al-Wansharīsī that had al-Murtaḍā not followed the customary Almohad rule of law, which dictated execution in such cases, it would not only have signaled his personal weakness as a ruler; it would have damaged the ideological edifice upon which the Almohads staked their claim to religious and juridical power. Discrepancy and inconsistency in applying the law signifies fallibility and error, concepts that were, in the words of the

⁷¹ Jones, *The Preaching of the Almohads*, p. 81; Vega Martín et al., *El mensaje de las monedas almohades*, pp. 77-91.

⁷² Fierro, *The Legal Policies*, pp. 234-240; and Farhat, *Le pouvoir des fuqaha dans la cité*.

⁷³ Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib. Qism al-Muwahhidin*, p. 446.

⁷⁴ Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, II, pp. 547-552.

Mahdī Ibn Tūmart, “inconceivable” of the Mahdī, but also, by extension, of the decisions promulgated by his successors in his name. Although the Almohad sermon represents an exceptional case of the nexus between theological doctrine and the law, the role of preaching in promulgating ethical, legal and religious precepts was by no means unusual.

Works cited

- ‘U.F. ‘Abd-Allah, *Innovation and Creativity in Islam*, The Nawawi Foundation 2006. Paper published online: <https://www.irshadmanji.com/sites/default/files/news/innovation-creativity-islam nawawi-foundation.pdf>
- C. Adang, *From Malikism to Shafi‘ism to Zahirism: The “Conversions” of Ibn Hazm*, in *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam méditerranéen*, éd. M. García-Arenal, Paris 2001, pp. 73-88.
- R. Arnaldez, *Ibn Rushd, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rushd al-Ḥafīd*, in *Encyclopedie de l’Islam*, II^{ème} éd., vol. 3, Leiden-Paris 1960, pp. 909-919.
- J.P. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle 2001.
- J. Bosch-Vilà, *Ibn ‘Idhārī, Abū ‘l-Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Idhārī al-Marrākushī*, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 3, Leiden 1999 (sub voce).
- M. Brett, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean & the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leiden 2001.
- M^a I. Calero Secall, *Málaga almohade: políticos y ulemas*, in *Biografías almohades*, dir. M.L. Ávila, M. Fierro, Madrid 2000, II, pp. 285-314.
- N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- H. Farhat, *Le pouvoir des fuqaha dans la cité: Sabta du XII^e au XIV^e siècle*, in *Saber religioso y poder político en el Islam*, Actas del Simposio Internacional, Granada 1994, pp. 53-70.
- M. Fierro, *The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd’s “Bidayat al-mujtahid”*, in «Journal of Islamic Studies», 10 (1999), 3, pp. 226-248.
- M. Fierro, *The Treatises against Innovation: (Kutub al-Bida’)*, in «Der Islam», 69 (1992), 2, pp. 204-246.
- M. Fierro, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farmham 2012.
- M. Fletcher, *The Almohad Tawhid: Theology which Relies on Logic*, in «Numen», 38 (1991), 1, pp. 110-127.
- M. Fletcher, *Al-Andalus and North Africa in Almohad Ideology*, in *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.Kh. Jayyusi, Leiden 1999, I, pp. 237-258.
- M. Fletcher, *Almohadism: An Islamic Context for the Work of St. Thomas Aquinas*, in *Los Almohades. Problemas y perspectivas*, ed. P. Cressier et al., Madrid 2006, II, pp. 1163-1226.
- A. Fromherz, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, London 2010.
- M. García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden 2006.
- I. Goldziher, *Le livre de Ibn Tūmert, mahdi des Almohades*, Algiers 1903.
- W. B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge-New York 2009.
- W.B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, Cambridge 2004.
- W.B. Hallaq, *Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur’an and the Genesis of the Shari‘a*, in «Islamic Law and Society», 16 (2009), pp. 239-279.
- A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, 2 vols., Tetouan 1966-1967, reprint 2004.
- Ibn ‘Abdūn, *Seville musulmane au début du XII^e siècle: le traité d’Ibn ‘Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, trans. E. Levi-Provençal, Paris 1947.
- ‘A. Ibn Abi Zaid al-Qairawani, *La Risāla. Tratado de creencia y derecho musulmán*, trans. ‘Ali Laraki, Palma de Mallorca 2000.
- M. Ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa’ of Imām Mālik ibn Anas: The First Formulation of Islamic Law*, trans. A. Abdurrahman Bewley, London 1989.
- M. Ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa’*, ed. B.A. Ma‘rūf, 2 vols., Beirut 1996-1997.
- M. Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-Khaṭīb*, ed. M.b.H. al-Sulaymani, Beirut 1996.
- S. I. S. Ibn Ḥabīb at-Tanūkhī, *al-Mudawwana al-Kubrā*, s. n., 6 vols., Cairo 2005.
- Ibn al-Ḥājj, *Madkhal al-shar‘ al-sharīf*, ed. (s. n.), 4 vols., Cairo 1960, reprint 1981.
- Ibn ‘Idhārī, *Al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib li-Ibn ‘Idhārī al-Marrākushī . Qism al-Muwaḥḥidīn*, eds. M.I. al-Kattani et al., Beirut 1985.
- Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī akhbār al-Gharnāṭa*, ed. M.A. ‘Inān, 4 vols., Cairo 1973.
- Ibn al-Murābiṭ, *Zawāhir al-fikar wa-jawāhir al-faqar li-Ibn al-Murābiṭ*, ed. A. Miṣbahī, 3 vols. Rabat 1992-1993.
- Ibn Rushd, *Fatāwā*, ed. M. b. T. al-Talyalī, 3 vols., Beirut 1987.

- Ibn Rushd, *Masā'il Abī l-Walīd Ibn Rushd (al-Jadd)*, ed. M.H. al-Tajkani, 2 vols., Tetouan 1992.
- Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, trans. I.A. Khan Nyazee, 2 vols., Ithaca 2000.
- Ibn Ṣāhib al-Salāt, *Al-Mann bi-l-imāma. Ta'riḫ bilād al-Maghrib wa-l-Andalus fī 'ahd al-Muwahhidīn*, ed. 'A.H. al-Tāzī, Beirut 1987.
- M. Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, ed. 'Abd al-Ghanī Abū l-'Azm, Rabat n.d.
- M. Ibn Waddāh, *Al-Bida' wa-l-nahy 'an-hā (Innovations and their Interdiction)*, ed. 'A. 'A.M. Salim, al-Qahira 1996.
- 'A. al-Idrīsī, *Al-Imāma 'indā Ibn Tūmart. Dirāsa muqārana ma'ā l-imāmiyyati l-Ithnā 'Ashariyya*, Algiers 1991.
- L.G. Jones, "Witnesses of God": Exhortatory Preachers in Medieval al-Andalus and the Maghreb, in «Al-Qantara», 28 (2007), 1, pp. 73-100.
- L.G. Jones, A Case of Medieval Political "Flip-Flopping"? Shifting Allegiances in the Sermons of al-Qadī 'Iyād, in *Preaching and Political Society from Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, ed. F. Morenzoni, Turnhout 2013, pp. 65-110.
- L.G. Jones, *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, New York 2012.
- L.G. Jones, *The Preaching of the Almohads: Loyalty and Resistance across the Strait of Gibraltar*, in «Medieval Encounters», 19 (2013), pp. 71-101.
- A.Q. al-Kalā'ī, *Iḥkām ṣan'at al-kalām*, ed. M.R. al-Dayā, Beirut 1966.
- J.H. Kramers, *Droit de l'Islam et droit islamique*, in «Archives d'histoire du droit oriental», 1 (1937), pp. 401-414.
- V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: Analyse du Mi'yar d'al-Wanṣarīšī*, Madrid 1995.
- W. Madelung, *Al-Mahdi*, in *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, 2016, pp. 1230-1238, < http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mahdi-COM_0618 >.
- M. al-Manūnī, *Al-'Ulūm wa l-adab wa l-fanūn 'alā 'ahd al-Muwahhidīn*, Tetouan 1950.
- M. Marín, *Shūrā et ahl al-shūrā dans al-Andalus*, in «Studia islamica», 62 (1985), pp. 25-51.
- 'A.W. al-Marrākushī, *Al-Mu'jib fī talkhīṣ akhbār al-Maghrib*, ed. M. Ḥaqqī, Casablanca 1978.
- M. Kh. Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad 1995.
- C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries*, Leiden 1997.
- D.S. Powers, *Legal Consultation («Futya») in Medieval Spain and North Africa*, in *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, ed. C. Mallat, London 1993, pp. 85-106.
- D.S. Powers, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge 2002.
- M.A. L. Rifa'i, *Khuṭbat al-jum'a. Ahammiyyatuhā, ta'thīruhā, waqī'uhā, kayfiyyat al-nahūdḥ bi-hā*, Tarabulus 1995.
- A.I.I. al-Shāṭibī, *Fatāwā l-Imām al-Shāṭibī*, ed. M. Abū l-Ayfan, Riyad 2001.
- Y.K. Stillman, N. Stillman, *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: A Short History*, Leiden 2000.
- M.L. Swartz, *The Rules of the Popular Preacher in Twelfth-Century Baghdad, according to Ibn al-Jawzī*, in *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, éd. G. Makdisi et al., Paris 1983, pp. 223-239.
- A.B. al-Ṭurtushī, *Kitāb al-Ḥawādith wa-l-bida'.* *El libro de las novedades y las innovaciones*, trans. and ed. M. Fierro, Madrid 1993.
- M. Vega Martín et al., *El mensaje de las monedas almohades. Numismática, traducción y Pensamiento islámico*, Cuenca 2002.
- A. al-Wansharīsī, *Kitāb al-Mi'yār al-mughrib wa-l-jāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifriqiyyā wa-l-Andalus wa-l-Maghrib*, ed. M. Ḥājji, Rabat 1981, 11 vols.

Linda Gale Jones
Universitat Pompeu Fabra, Barcelona
linda.jones@upf.edu

Parte II
Predicatori e giuristi, predicatori giuristi /
Preachers and Jurists, Preachers as jurists

Juridical formulas in papal decretals of the twelfth and thirteenth centuries*

by Carolina Gual Silva

A significant number of Pope Alexander III's decretal letters were incorporated into the *Liber Extra* becoming part of a cohesive juridical work that would remain as the principal source of Canon Law well into the Twentieth Century. If his direct association with the School of Bologna and Master Gratian is disputed (Noonan, 1977), the presence of juridical elements in his writings is undeniable. In face of the discussions surrounding Alexander III's background, the present text analyzes the use of juridical formulas and terms in some of the pope's decretals as well as his references to works of canon law, particularly to Gratian's Decretum.

Midde Ages; 12th-13th Century; Law and Religion; Christian West; Decretals; pope Alexander III; Canon law; Marriage; parish; tithes; preaching; sermon; law; *ius*; Gratian.

1. *Alexander III and decretal law*

The role of decretals, letters from the pope answering to demands and interrogations coming from outside the Holy See, in the formation and consolidation of Canon Law has been long discussed by historiography. One of the most important names in the development of what would later come to be called “new law”, as opposed to “old law” - represented by Gratian's Decretum and formed by patristic sources, the Holy Scripture, pope's letters and the canons of councils held prior to 1140 – was pope Alexander III, who was at the head of the Curia for more than twenty years (1159-1181). However, historians have frequently questioned whether the decretals can be seen as examples of an effort at juridical systematization or not¹.

* Many of the reflections developed in this text were improved by the debates raised during the symposium's sessions. I would particularly like to thank Professors Peter D. Clarke, Diego Quaglioni, Michel Lauwers, and Barbara Bombi for their thought-provoking questions. My deepest gratitude, as well, to Professors Rosa Maria Dessì and Laura Gaffuri who generously accepted my contribution.

¹ Many authors have dedicated their studies to this topic. Among these works we can highlight collections that bring together many articles and offer an overview of the main discussions

A decretal is not a law. It is not, in most cases, initiated by the papacy, but is rather a reaction to a request or question coming from outside the curia. In its original conception, the decretal has no intention of creating a precept of universal application. Its function is to deal with or solve a specific case in light of the known circumstances, even in the cases in which it is actually following pre-existing canons. According to Gérard Fransen, a decretal has nothing more than a decisive and constraining value to the case in question, even though it may come to create grounds for a jurisprudential precedent². This view of decretals, along with documentary analysis that put in check the once-accepted theory that Alexander III had been a canon law professor in Bologna, have made scholars question the real weight of juridical elements in the pope's production.

The present text aims to bring this debate once more to light supporting the idea that, although Alexander III was probably not a canon law scholar, the production of the Holy See during his pontificate was guided by notions of law and fed upon the discussion of canonists from the twelfth century. In order to establish this point, it is imperative to recover some elements of the historiographical debate involving the identity of Pope Alexander III. Therefore, we will begin with an overview of the historiography concerning the notion of "lawyer pope" in Alexander III, followed by remarks from the pontiff's contemporaries regarding his abilities and practices. Finally, we propose an analysis of some elements in the decretals that could contribute to the discussion of the opposition (perhaps excessively unnatural) between legislator/jurist and theologian.

2. *The historiographical debate*

«There is no evidence that Alexander <III> ever studied law. By training he was a theologian, not a lawyer»³, Colin Morris wrote in 2001. The author was answering a long-standing tradition that associated Pope Alexander III, named *Rolandus*, to an unknown canonist, also named *Rolandus*, who had supposedly been a professor in Bologna alongside Gratian in the early twelfth century. This tradition, initiated in the mid-nineteenth century, helped to

such as Kuttner, *Studies*; Gaudemet, *La formation du droit canonique*; Fransen, *Canones et Quaestiones*; Duggan, *Decretals and the creation of "New Law"*, and Duggan, *Twelfth-century decretal collections*; Gilchrist, *Canon law; Bishops, texts, and the use of Canon*; Brundage, *Medieval Canon Law*; Blumenthal, *Papal Reform; The history of medieval canon law; Law as profession*. The discussion has recently widened to the forms of use of legal documents and the definitions of juridical action and systems. In this context, we highlight the ideas presented in the special number *Histoire et droit*, in «*Annales - Histoire, Sciences Sociales*», 57 (2002), 6; Gauvard et al., *Les normes, among others*.

² Fransen, *Les Décrétales et les Collections de Décrétales*. This idea is further corroborated in other works by Fransen, particularly in articles present in *Canones et Quaestiones*.

³ Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church*, p. 402.

shape the image of the pope and marked his association to the figure of a “lawyer pope”. The absence of information on Alexander’s life prior to his becoming pope and a series of misinterpretations helped to consolidate this theory.

The first element leading to the notion of lawyer pope was, evidently, the impressive production of “legal” documents during the pontificate of Alexander III and the incorporation of the majority of his known decretal letters into canonical collections⁴. Even more remarkable is this presence of Alexander’s decretals in the *Decretals of Gregory IX (Liber Extra)*. The collection compiled in 1234 deals with issues such as the Church’s organization and hierarchy, the administration of justice, clerics’ behavior and moral, marriage, properties, benefits, among others. It contains a total of 1971 canons of which 470 belong to Alexander III. The only pope that was more used is Innocent III (1198-1216) who is counted 685 times in the collection⁵. Clearly Alexander III’s contribution to the consolidation of a *rescriptum* system, in which normative determinations were given in response to petitions coming from outside the See is undeniable⁶.

This massive production of decretals and their subsequent incorporation to the collections led scholars to suppose that Alexander III must have had some kind of legal training. The problem was that there was virtually no information on his life prior to his joining of the papal See during the pontificate of Eugene III (around 1149), since his biographer, *Boso*, did not provide us with any information beyond his name, Roland, his birthplace, Siena, and his father’s name, *Rainulfus*. But in 1859, from the discovery of a manuscript entitled *Stroma*, which was a commentary on Gratian’s *Decretum*, Friedrich Maassen, supposed that the *Rolandus* to whom the text was attributed was the same who would become pope a few years later. In 1885, a new text by a certain *Rolandus* was also attributed by Heinrich Denifle to Alexander III, the *Sententiae*. From these two discoveries it was deduced that Alexander III had been a canon law professor in Bologna at around the same time as Gratian and that these works were his first compositions. This would explain the See’s predilection for legal matters and the extensive production of decretal letters. Marcel Pacaut in his studies about the pope, for example, based his

⁴ The estimated total number of decretals produced during the pontificate of Alexander III is of 713, according to Duggan, *Decretals and the creation of “New Law”*, p. 107. The first works which compiled decretals from Alexander III can be dated to the end of his pontificate, for example with the *Appendix Concilii Lateranensis* whose approximate date of composition ranges from 1181-1185. Friedberg, *Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*. Many other so-called primitive collections include decretals from Alexander III which were not necessarily incorporated into the *Liber Extra*. Robert Sommerville offers a list of these collections in *Pope Alexander III and the Council of Tours*.

⁵ These numbers are extremely relevant when we remember that the *Liber Extra*, incorporated into the *Corpus Iuris Canonici*, remained the main reference of Canon Law until the beginning of the twentieth century.

⁶ See Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church*, p. 212. The author uses the term «rescript government».

arguments on this notion in order to trace the path of Roland's educational background up to his ascendance to the Holy See in a continuous evolution of ideas in these texts⁷.

Until the second half of the 1970's, no author questioned the idea that the *magister Rolandus* and pope Alexander III were the same person. Circumstantial issues and even misinterpretations or mistakes in the transcriptions of different manuscripts were repeated by several authors who confirmed the two "Rolandus" as being one⁸.

It was only in 1977 that John T. Noonan conducted for the first time in little over a century a study on the manuscript evidence which the authors had used to come to the conclusion that Alexander III had been the author of the *Stroma* and the *Sententiae*. His conclusion was that the manuscripts did not support the thesis and that *magister Rolandus* had been another person who had possibly taught in Bologna, but who was not himself the pope Alexander III. Using some of the same arguments and adding other manuscript and textual evidence, Rudolf Weigand also claimed that the author of the *Summa* could not have been the pope⁹. Since then, a total revision of historiography has led authors to completely discard the thesis of the Bolognese background¹⁰.

One of the consequences of this revision has resulted in statements such as the one from Colin Morris mentioned at the beginning of this section. Other authors have also adopted a much more reticent tone in ascribing any kind of juridical training to Alexander III. In the most recent volume published on Alexander III, Anne J. Duggan argues that

Alexander's decisions were issued only as a result of the growth of an appellate and consultative culture in which litigants appealed to the Holy See and bishops and their advisors consulted the Curia on problems and uncertainties as they arose; and the decretals acquired enduring legal force because they were collected and circulated and finally received into the compilations upon which academic lawyers found their teaching¹¹.

Ms. Duggan goes on to state that: «Alexander thus emerges not as a papal legislator re-fashioning the substance and functioning of the canon law, but as the president of a committee of legists»¹². But can we really separate the actions of the papal curia from those of the pope? And is the fact that the legal force of the decretals comes from later incorporation to collections enough to invalidate the notion of an effort to organize Church Law?

⁷ Pacaut, *Alexandre III*.

⁸ For more details on the development of this historiography and its misinterpretations, see Noonan, *Who was Rolandus*.

⁹ Weigand, *Magister Rolandus und Papst Alexander III*.

¹⁰ Although Pacaut still accepted the idea that Alexander III was the *Rolandus* from Bologna in a text from 1994 for the *Dictionnaire Historique de la Papauté* (2003).

¹¹ Duggan, *Master of the decretals*, p. 366.

¹² Duggan, *Twelfth-century decretal collections*, p. 387.

3. A “lawyer pope”?

In fact, calling Alexander III “lawyer pope” transfers to the twelfth century a contemporary notion of law which can obscure our understanding of how matters of the juridical sphere were viewed and decided on. Even knowing today that Alexander III was not the author of the *Stroma* or of the *Sententiae*, we cannot deny his contribution, through the works of the Papal See, to the formalization and structuring of canon law.

This contribution can be seen, for example, through the image created of the pope by his own contemporaries. The descriptions made by several authors corroborate the notion that the juridical knowledge was an important element of Alexander’s abilities as pontiff. Robert of Torigny, abbot of Mount Saint Michel, for example, wrote around 1182 that Alexander III had a reputation for having been a theology professor («in divina pagina preceptor maximus») and for having knowledge of the canons and of Roman Law («et in decretis et canonibus et Romanis legibus precipuus»). He also stated that the pope dealt with and solved very difficult legal matters («nam multas questiones difficillimas et graves in decretis et legibus absolvit et enucleavit»)¹³.

Boso, the author of Alexander III’s *vita*, characterized the pope as follows:

Erat enim vir eloquentissimus, in divinis atque humanis scripturis sufficienter instructus et in eorum sensibus subtilissima exercitatione probates; vir quoque scholasticus¹⁴.

In the sequence, the author describes Alexander III’s moral attributes:

vir siquidem prudens, benignus, patiens, misericors, mitis, sobrius, castus, et in elemosynarum largitione assiduus, atque aliis operibus Deo placitis semper intentus¹⁵.

A part of the description made by Boso is certainly due to rhetorical formulas that are repeated in the composing of other lives. Some moral characteristics such as patience, kindness, sobriety, mercifulness and the generosity in the giving of alms are constant *topoi* in the *vitae*. But two things are specific to Boso’s narrative of the life of Alexander III: first, the fact that he practically starts his story already listing the pope’s personal characteristics without even speaking about Roland’s early life (in the other lives written by Boso, he gives us elements about the childhood or adolescence of the popes, their religious background, and their family life). In Adrian IV’s (1154-1159) life, for example, the first four paragraphs describe Adrian’s trajectory from

¹³ Robert de Torigny, *Chronica*, p. 298. Cited by Noonan, *Who was Rolandus*, p. 22.

¹⁴ *Le «Liber Pontificalis»*. «Roland is a man of great eloquence, well enough learned in the writings both of human and divine authors, and skilled by careful practice in the understanding of them; moreover he is a man of the Schools»: translation by Ellis, *Boso’s life of Alexander III*, p. 43.

¹⁵ *Ibidem*: «thoughtful, kind, patient, merciful, gentle, sober, chaste, assiduous in the bestowing of alms, and ever intent on performing all the other good works that please God».

adolescence to his election as pope before making a description of his characteristics. In the case of Alexander's life, the characteristics appear already in the first paragraph, indicating perhaps the importance of the pope's "scholar" knowledge. On top of this, Boso also includes in his narrative the canons of the Council of Tours in 1163, breaking the sequence of the text. A possible interpretation for the author's choice is the political need (in face of the context of the schism) to show Alexander III as a pope who was a legislator and who could help structure the Church and normalize its power.

Beyond the image created by twelfth-century writers, Alexander's work itself provides plenty of examples of his use of Canon Law knowledge. In the composition of the decretals we can find numerous indications that the pope (or those working under his orders in the papal curia) knew Gratian's work with some depth. In many of his decisions regarding marriage, for example, Alexander III makes explicit references to the *Decretum*, indicating that, even though he was not a commentator of Gratian, the pope was familiar with and used the canonist's work. Discussing the ties of consanguinity that prevent marriage, Alexander III states that the seven degrees of separation must be respected: «Aeque enim, ut canones dicunt, abstinendum est a consanguineis uxoris, ut propriis, usque ad septimum gradum», reproducing the content of Gratian's text: «Usque ad septimam generationem nullus de sua cognatione ducat uxorem»¹⁶. On spiritual affinity and co-parentage, the decretal even comments on differences between the texts presented by Gratian:

canones secundum diversorum locorum consuetudines contrarii inveniuntur. Et licet primus canon exinde editus natos post compaternitatem adinvicem copulari prohibeat, alter tamen canon posterius editus primum videtur corrigere, per quem statuitur, ut, sive ante sive post compaternitatem geniti sunt, simul possint coniungi, excepta illa persona duntaxat, per quam ad compaternitatem venit¹⁷.

In another moment, discussing the matter of whether to believe the husband or the wife, Alexander refers again to Gratian, declaring that

quum in decretis habeatur expressum, quod, si vir dixerit quod uxorem suam cognoverit, et mulier negaverit, viri standum est veritati, unde praefato viro, qui dicit, se mulierem ipsam cognovisse, fides est adhibenda, si id firmaverit iuramento¹⁸.

¹⁶ X,4,14,1 («as the canons say, one must abstain from those consanguineous to one's wife, as from one's own blood relations to the seventh degree»). The citation is a reference to Gratian, C. 35, q. 2-3, c. 1 («No one may take a wife related to him within the seventh degree»). The *Liber Extra* and Gratian's *Decretum* are being used here from the 1582 Roman edition of the *Corpus Iuris Canonici*.

¹⁷ X,4,11,1 («the canons and customs of different places contradict each another. The first canon included on this forbids those born after co-parentage arose to marry. Another canon, included after the first, seems to correct this; it provides that those born either before or after co-parentage arose may marry, unless they are the person through whom it arose»). Citation of Gratian, C. 30 q. 3 c. 4 e 5.

¹⁸ X,4,2,6 («*Decretum* says explicitly that, if a husband claims to have known his wife, and his wife denies it, the man is presumed to be telling the truth»). Reference is to Gratian C. 33, q. 1, c. 3: «Si quis accepit uxorem et habuit eam aliquot tempore, et ipsa femina dicit quod nunquam

This series of elements points to a reinforcement of the idea that the Holy See under Alexander III was indeed deeply involved in legal matters. Are there also elements, then, to support Morris's argument of a theologian pope?

An interesting topic to investigate the presence of theological arguments in Alexander's writings regards the payment and collection of tithes, since the first main justification for this mandatory tax is associated to its very ancient practice already mentioned in the Old Testament, which constitutes one of the aspects of divine law. A theological knowledge was, therefore, essential for building an argument for the payment of tithes. Alexander III's contribution to this matter is highly significant and has a great impact in all of the development of the juridical discussions surrounding tithes.

The title of the *Liber Extra* dedicated to tithes (X, III, XXX), *De decimis, primitiis et oblationibus*, contains 35 chapters, of which 15 belong indisputably to Alexander III (chapters 5-19). There are also two chapters attributed to Adrian IV (chapters 3 and 4) but classified as being Alexander's in the *Regesta Pontificum* – both addressed to Thomas Becket. But even if they were written by Adrian IV, it is important to remember that Alexander III was canceller of the papal curia during the pontificate of Adrian IV. Therefore, Alexander III's decretals represent the majority of the title, since the second most used pope is, once again, Innocent III, with eleven chapters¹⁹.

Following the traditional justification of tithes through the Old Testament, the title begins with an extract from Jerome's commentary on Ezekiel (45), concerning the offering of premises by the Levites. The second chapter, by Paschal II again uses the Levites, in order to attach the payment of tithes to God's law. Alexander III also uses the argument of the divine institution of tithes, in chapter 14, when he states that tithes are instituted to the profit of God and not of men («Quum decimae non ab homine, sed ab ipso Domino sint institutae»). The idea that tithes are instituted by God since the beginnings of time and that their mention in the Old Testament proves their appurtenance to divine law, though not explicitly mentioned in the other decretals by Alexander present in the title, explains, for example, the penalties imposed by the pope, particularly in cases of the usurpation or misuse of tithes by laymen.

In chapter 7, for example, the pope recommends a condemnation to anathema in the case of laymen who calculate the value of their donation after extracting their expenses instead of doing so immediately after the reaping of the crop. According to chapter 19, which is an extract from the fourteenth canon from the Third Lateran Council, lay men who hold tithes and transfer

coisset cum ea, et ille, vir dicit, quod sic fecit, in veritate viri constat: quia vir caput est mulieris».

¹⁹ Throughout the thirteenth century, with the increasing number of legal texts and studies, the *Liber Extra* will remain the base reference for the decretalists, such as Henry of Suse. The disputes over the payment or exemption of payment from tithes occupied was a fruitful field for canonists, both in the solving of practical cases and in the elaboration of hypothetical cases to further elaborate juridical concepts. Alexander III and Innocent III, as the popes with the greatest production of legal sources via the decretals, were constantly referred to in the many works.

them to other laymen without rendering them to the Church should be denied a Christian burial. The most radical sentence, excommunication, is suggested twice, first in chapter 5 for those who refuse altogether to pay tithes for the product of mills, fishing, and wool and again in chapter 15 for those who pretend to have a hereditary right over the collection of tithes.

Despite these examples of theological knowledge, when we analyze Alexander III's prescriptions regarding tithes, it is not exactly the biblical element that stands out, but a strong juridical tone with an awareness perhaps of the possibility of creating a type of legislation, or definition, for the Church's *dominium*²⁰.

The classic formula, «per apostolica scripta mandamus» (we order by apostolic decree), which is recurrent in the decretals, appears in six different cases (chapters 4, 5, 6, 7, 9, and 12), emphasizing the legislative tone of Alexander III's prescription. The different forms of the verb *compellere* and *compellare* (as compel or appeal to, respectively) appear seven times. Other verbal forms, usually in the first person plural in the present, serve a similar purpose, such as: *mandamus*, *statuimus*, *prohibemus*, *dedimus*, *diligimus*. Thus we have the pope, using a plural form to indicate that he is the representative of the Holy See (or of the Church as whole), prescribing actions to be taken by those requesting assistance and indicating the punishment which may be given in the case that these prescriptions are not followed.

The possession, the use, the transfer and the mode of payment of tithes by laymen is clearly on top of Alexander's concerns. We see then that the main focus in the fifteen decrees written by the pope and present in title 30 of the *Liber Extra* is not to define the nature of tithes or even to justify their collection on the basis of a divine prescription, but to ensure a realm of power, or a *dominium*, that is exclusive of the Church. In order to establish this control, it was necessary to turn to more juridical and legal formulas that could ensure the force of the prescription. The theological element clearly cannot be overlooked as it is an essential and mandatory part of the pope's formulations and he uses it – even if only in an underlying way – when it seems to be the most effective means of making his point²¹. But we cannot deny either that the legal aspect, including the intention of legislating, is also of fundamental importance in view of the political and religious context of the mid-twelfth century. This does not make Alexander III necessarily a “lawyer pope”, but it does seem to indicate a preponderance of a normative impulse and an influence of Canon Law over theology in this specific form of communication, the decretal letters, by the Holy See at this period.

At the end of the brief study presented here – and which is far from being

²⁰ We refer here to the concept as proposed by Guerreau, *Le féodalisme, un horizon théorique*.

²¹ In fact, the studies of these two disciplines were intertwined, one fed on the other in order to produce the best argumentation. Elsa Marmursztejn shows how closely related law and theology were in scholastic discussions of the late twelfth to mid-thirteenth centuries: Marmursztejn, *Débats scholastiques sur la dîme au XIII^e siècle*.

considered finished – we can summarize some of the major developments in the evolution of the research on Pope Alexander III. As is commonplace with many medieval characters, very little concrete biographical information was available to truly determine the educational background of *Rolandus*, the future Alexander III. Based on the discovery of manuscripts containing commentaries on Gratian's *Decretum* and a new legal text entitled *Sententiae*, scholars Friedrich Maassen and Heinrich Denifle seemed to have found the first works of this prolific writer, from before his ascension to the Throne of Saint Peter. For almost a century these assumptions went unquestioned and, in fact, guided the work of many scholars that followed. These writings supposedly shed light into Alexander's juridical influences, but they also brought about doubts and questions regarding apparent contradictions in the works from the two different periods.

But the recognition of contradicting points of view between *Rolandus*, student of Law in Bologna, and *Rolandus*, the pope, did not imply in a questioning of the real authorship or of the scientific methodology used by Maassen and Denifle. Not even the clear speculative nature of the findings seemed to be a problem in the eyes of other nineteenth and even early twentieth century scholars. As historiographical interests changed²², researchers dropped the discussion, Alexander III was relegated to a secondary role (always in the shadow of Innocent III), and no more thought was given to the matter. This until John T. Noonan and Rudolf Weigand set about to demonstrate the flaws in the initial hypothesis of Alexander's identity and conclude that, in fact, the writer (or writers) of the *Stroma* and the *Sententiae* was not the same person as Pope Alexander III. If at first this discovery did not seem to have caused great impact, with time medievalists began to revise the most accepted notions about Alexander's educational background and the nature of his writings.

As we have seen, this new vision about Alexander III along with a renewed interest for legal history made many historians question the juridical nature of the pope and of his writings. Could we consider the decretals a form of legislation? Did they have the force of law? Was Alexander III in fact a jurist?

It has been our main goal in this article to support the juridical nature of Alexander's decretals and the normative drive of his pontificate, even if we concede that it may be inappropriate to label him the "lawyer pope". But it is equally important to suggest ways in which we can deal with the difficulties presented by the sometimes lacking, sometimes biased documents, particularly in the case of the so-called "legal" or juridical sources. In light of the specific case which we presented – the papal decretals from the twelfth century –

²² From the mid-nineteenth century onwards, religious and Church history tended to be regarded as a form of institutional history which carried specific political interests and obscured the understanding of society itself. New historiographical approaches shifted and the focus of researchers changed. The study of the papacy, for example, was in many cases relinquished. For more on the relationship between political ideologies and the study of religious and Church history, refer to Michel Lauwers's article *L'Église dans l'Occident Médiéval*.

it is imperative to take a different approach in order to better understand the motivations for the production and the effects of this kind of text in medieval society. Therefore, it is our belief that we may further explore the impact of Alexander's decretals by thinking about them not as completed bodies of law, but as law under construction.

The relevance of the decretals comes from the fact that they were compiled and incorporated into collections and used as manuals and guides to later canonists, legislators, and jurists. An important element in the development of both law and theology in the twelfth century is the dependence on the written text, something that Michael Hoeflich and Jasonne M. Grabher call a «text-based study»²³. Therefore knowledge developed through a small number of texts considered authorities and which were exhaustively studied and glossed. The texts were thus chosen for their pertinence and contribution to dealing with a certain point of law, for example, and the weight of their authority came from their inclusion in the collections.

We can also change the focus from law to jurisprudence. Fransen, in saying that the decretals were not legislative but jurisprudential work, put two juridical systems in a scale of values. He stated that «les collections de décrétales ne sont rien d'autre que des recueils de jurisprudence choisie»²⁴. But the nature of the study and development of Law in the twelfth and thirteenth centuries depended on jurisprudence so this does not invalidate the role of decretals in the formation of Canon Law²⁵.

This element of jurisprudence can also be seen as part of the development of the studies of Canon Law at the schools, as a practical need to apply theoretical precepts. The decretals were compiled and organized in order to make the texts more accessible and useful for the resolution of practical problems. They reflect something that is part of the nature of medieval law which is a tension between the need to prepare for the practice and the need of an approach fully based on the authority of texts. So, even if Alexander III did not create a cohesive body of law throughout his pontificate, the production of the papal curia must be seen in its duplicity: initially fruit of a practical need, motivated by interests coming from outside the See, the decretals eventually become – through the compilations – symbol of authority, normative texts that legislated over and also created new situations²⁶.

²³ Hoeflich, Grabher, *The Establishment of Normative Legal Texts*.

²⁴ Fransen, *Les Décrétales*, p. 35.

²⁵ For a discussion on the development of *ius commune* and jurisprudence, refer to: Hartmann, Pennington, *Acknowledgements*.

²⁶ Pierre Bourdieu proposes that we look at the juridical field as a dialogue/conflict between different forces: «il faut prendre en compte l'ensemble des relations objectives entre le champ juridique, lieu des relations complexes et obéissant à une logique relativement autonome, et le champ du pouvoir et, à travers lui, le champ social dans son ensemble. C'est à l'intérieur de cet univers de relations que se définissent les moyens, les fins et les effets spécifiques qui sont assignés à l'action juridique»: Bourdieu, *La force du droit*, p. 14. If we think about this combination of fields, the variations that appear in the decretals can be seen not as an inconsistency of thought, but as a process typical and necessary for the creation of Law.

One example of this kind of behavior can be seen again in the dealing with tithes. Alexander III was aware of the repetition of certain questions posed to the Holy See and of the differences in responses, for example in the case of payment of tithes. In trying to solve the matter of whether one should pay tithes to the parish to which they are associated or to that where the lands are actually located, he states that

quaestio temporibus praedecessorum nostrorum saepius mota fuerit, nec ab aliquo terminata, aliis intuitu territorii, aliis personarum obtentu asserentibus debere persolvi²⁷.

The solution proposed was to follow local custom depending on whether we were talking about one or two different episcopates. Mathieu Arnoux has interpreted this decretal as being an indication of how reticent the Church was to judge over matters related to the payment of tithes, never really elaborating a true legislation on the subject²⁸. But we can also see this as an effort at normalization by the papacy through mechanisms of negotiation among the different legal spheres existing in society, in a jurisprudential practice.

Alexander III established a precise limit to accepting customs in the case of payment of tithes: the territory of the dioceses. Custom could only interfere where there was no precision or definition in patristic, Biblical or other legal authorities. The pope made it clear that there was no consensus among the different authorities regarding the location of payment of tithes. So, in this case, the most effective way to create the necessary normalization was through custom, as long as it did not overpower the authority of the parishes and dioceses. The acceptance of custom seems to be, then, not necessarily a sign of the disinterest in legislating, as Arnoux proposed, but it was, in fact, a strategy of ordination in a context that accepted a series of different legal, juridical, theological, and customary sources.

Alexander III's decretals specifically, and Canon Law in general, must be understood as multiple constructions imbued with a normative syncretism²⁹. Therefore, the fact that we can find elements to support the thesis that Alexander III was both a jurist and a theologian does not indicate any contradiction, but is in reality in perfect alignment with the characteristics of the developing study and creation of medieval Law. Religious thought was jurisdicized and at the same time religion offered a new legitimacy to a normative model in accordance with the divine plan.

However, despite the presence of the theological knowledge in Alexander III's work, we must recognize that the choice to compile decretals and use them in the formation of normative codes such as the *Liber Extra* comes, ev-

²⁷ X,3,30,18 («this question has been frequently asked over time to our predecessors and never resolved, some saying that it should be paid according to the territory and others saying that it should be done according to the person»).

²⁸ Arnoux, *Pour une économie historique de la dîme*.

²⁹ Mayali, *De la raison à la foi*, p. 482.

idently, from the presence of legal and juridical terms, formulas, and theories in them. We must, then, look at Alexander III's decretals not as a rigid code of unchangeable laws, but as a living law under construction – as all law should always be. Was Alexander III a “lawyer pope”? Probably not, but during his pontificate the Curia produced a massive number of documents which found in legal works – as well as in theological ones – the basis for their argumentation and that would later be responsible for the establishment of a cohesive *corpus* of Canon Law.

Works cited

- M. Arnoux, *Pour une économie historique de la dîme*, in *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, éd. R. Viader, Toulouse 2010, pp. 145-159.
- Bishops, Texts and the Use of Canon Law around 1100. Essays in Honour of Martin Brett*, eds. B.C. Brasington, K.G. Cushing, Ashgate 2008.
- U.-R. Blumenthal, *Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Centuries*, Ashgate 1998.
- P. Bourdieu, *La force du droit: éléments pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 64 (1986), pp. 3-19.
- J. Brundage, *Medieval Canon Law*, New York 2013 (1st ed., London & New York 1995).
- Dictionnaire Historique de la Papauté*, Paris 1994.
- A.J. Duggan, *Master of the decretals: a reassessment of Alexander III's contribution to canon law*, in *Pope Alexander III (1159-81): the art of survival*, eds. P.D. Clarke and A.J. Duggan, Surrey-Burlington 2012, pp. 365-417.
- C. Duggan, *Twelfth-century decretal collections and their importance in English history*, London 1963.
- C. Duggan, *Decretals and the creation of "New Law" in the Twelfth century*, Aldershot 1998, pp. 87-151.
- G.M. Ellis, *Boso's life of Alexander III*, Oxford 1973.
- G. Fransen, *Les Décrétales et les Collections de Décrétales*, Turnhout 1972.
- G. Fransen, *Canones et Quaestiones. Evolution des doctrines et système du droit canonique*, 2 voll., Goldbach 2002.
- E. Friedberg, *Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia*, Graz 1958.
- J. Gaudemet, *La formation du droit canonique medieval*, London 1980.
- C. Gauvard et al., *Les normes*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, eds. J.-C. Schmitt, O.G. Oexle, Paris 2002, pp. 461-482.
- J.-T. Gilchrist, *Canon law in the Age of Reform, 11th-12th Centuries*, Ashgate 1993.
- A. Guerreau, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris 1980.
- W. Hartmann, K. Pennington, *Acknowledgements*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classic Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, eds. W. Hartmann and K. Pennington, Washington D.C. 2008, pp. VII-VIII.
- M.H. Hoeflich, J.M. Grabher, *The Establishment of Normative Legal Texts. The Beginnings of the "Ius commune"*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classic Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, eds. W. Hartmann and K. Pennington, Washington D.C. 2008, pp. 1-21.
- S. Kuttner, *Studies in the History of Medieval Canon Law*, London 1990.
- M. Lauwers, *L'Église dans l'Occident Médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 121 (2009), 2, pp. 267-290.
- Law, Church, and Society: essays in honor of Stephan Kuttner*, eds. K. Pennington and R.E. Sommerville, Philadelphia 1977.
- Law as profession and practice in medieval Europe: essays in honour of James A. Brundage*, eds. K. Pennington and M.H. Eichbauer, Ashgate 2011.
- Le «Liber Pontificalis». Texte introduction et commentaire*, éd. L. Duchesne, Paris 1892 (1981, 3 tomes).
- E. Marmursztejn, *Débats scholastiques sur la dîme au XIII^e siècle*, in *La dîme, l'Église et la société féodale*, ed. M. Lauwers, Turnhout 2012, pp. 507-526.
- L. Mayali, *De la raison à la foi: l'entrée du droit en religion*, in «Revue de l'histoire des religions», 228 (2011), 4, pp. 475-482.
- C. Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford 2001.
- J.-T. Noonan, *Who was Rolandus*, in *Law, Church, and Society: essays in honor of Stephan Kuttner*, eds. K. Pennington and R.E. Sommerville, Philadelphia 1977, pp. 21-48.
- M. Pacaut, *Alexandre III: étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris 1956.
- Robert de Torigny, *Chronica*, ed. R. Howler, London 1889.
- R.E. Sommerville, *Pope Alexander III and the Council of Tours*, Los Angeles 1977.
- R. Weigand, *Magister Rolandus und Papst Alexander III*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 149 (1980), pp. 3-44.

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale

Carolina Gual Silva

Universidade Estadual de Campinas - École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
carolgual@hotmail.com

La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della *inquisitio generalis*

di Andrea Errera

Sin da quando l'Inquisizione medievale si affidò al rigore e alla determinazione di due Ordini religiosi di grande fedeltà e devozione alla fede come i domenicani e i francescani, e cioè almeno a partire dalla metà circa del XIII secolo, gli istituti strutturali salienti della giurisdizione inquisitoriale cominciarono a modellarsi sulla caratteristica più precipua ed emblematica di quegli Ordini, e cioè la loro attitudine alla predicazione. Accadde cioè che la predicazione iniziò a svolgere inevitabilmente un ruolo centrale e preminente nella costruzione della disciplina processuale antiereticale, per la quale non esisteva ancora una sufficiente produzione normativa di matrice papale. In particolare, la predicazione acquistò un ruolo preminente soprattutto all'inizio e alla fine dell'intera procedura, essendo destinati i sermoni dell'inquisitore da una parte ad aprire e sostenere il meccanismo processuale delle indagini preliminari nella fase dell'*inquisitio generalis*, e dall'altra parte a concludere e suggellare l'intero procedimento giudiziario con la liturgia pubblica delle abiure, delle penitenze e delle condanne al termine della fase dell'*inquisitio specialis*.

Since the medieval Inquisition was entrusted, towards the middle of the thirteenth century, to the rigour and the determination of two religious orders of such great loyalty and devotion to the Faith as Dominicans and Franciscans, the main institutions of the inquisitorial jurisdiction began to reflect the principal and most emblematic feature of those orders, which was their aptitude to preaching. Preaching began inevitably to play a central and dominant role in the construction of the procedural rules against heresy, concerning which the Popes had not yet enacted adequate legislation. Preaching acquired a particularly prominent role at the beginning and at the end of the whole judicial procedure, as the sermons of the inquisitors were intended on one hand to open and support the procedural mechanism of the preliminary investigation stage of the *inquisitio generalis*, and on the other hand to finish and seal the entire court proceedings through the public liturgy of the reading of abjurations, penances and sentences at the end of the *inquisitio specialis*.

Medioevo; secoli XII-XIV; legge e religione; Christian West; Inquisizione; predicazione; sermone; omelia; processo; giudizio; *ius*; legge.

Middle Ages; 12th-14th Century; Law and Religion; Christian West; Inquisition; preaching; sermon; homily; judicial proceedings; trial; *ius*; law.

1. *Inquisizione e predicazione: una storia parallela*

L'Inquisizione, intesa come la specifica forma di procedura giudiziaria concepita e sviluppata dalla Chiesa medievale per difendere l'ortodossia re-

ligiosa contro il dilagare dell'eresia, nacque ufficialmente nel 1184 con la decretale *Ad abolendam* del papa Lucio III, con la quale venne prospettata per la prima volta una tecnica di persecuzione delle deviazioni ereticali diversa e distinta dalle forme processuali di tipo accusatorio ordinariamente previste sino ad allora dal diritto romano-canonico¹. Una volta aperta la strada alla nascita di una giurisdizione specializzata per combattere l'eresia, molte altre decretali furono poi dedicate, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, dal papa Innocenzo III a sviluppare le regole della procedura di investigazione d'ufficio a tutela della fede, mediante provvedimenti riguardanti, tra l'altro, le modalità di avvio e di svolgimento del processo, nonché le pene da infliggere agli eretici².

Ciò che più interessa tuttavia in questa sede è che Innocenzo III non si limitò a tratteggiare le linee essenziali della nuova macchina processuale, ma indicò anche chiaramente a chi fosse riservato il ruolo di inquisitore: infatti nella decretale *Excommunicamus* del 1215 il pontefice precisò con estrema chiarezza che la competenza a svolgere le indagini e a punire gli eretici sa-

¹ Ecco il testo della decretale (dalla *Compilatio prima*: cfr. *Quinque Compilationes Antiquae*): «Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem, quae in perisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare, vigor debet ecclesiasticus excitari, cui nimirum imperialis fortitudinis suffragante potentia, et haereticorum protervitas in ipsis falsitatis suae conatibus elidatur, et catholicae simplicitas veritatis in ecclesia sancta respiciens, eam ubique demonstret ab omni execratione falsorum dogmatum expiatam. (...) Praesenti nihilominus ordinatione sancimus, ut, quicumque manifeste fuerint in haeresi deprehensi, si clericus est vel cuiuslibet religionis obumbratione fucatus, totius ecclesiastici ordinis praerogativa nudetur, et sic omni pariter officio et beneficio spoliatus ecclesiastico, saecularis relinquatur arbitrio potestatis, animadversione debita puniendus, nisi continuo post deprehensionem erroris ad fidei catholicae unitatem sponte recurrere, et errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abiurare, et satisfactionem congruam exhibere. Laicus autem, quem aliqua praedictarum pestium notoria vel privata culpa resperserit, nisi, prout dictum est, abiurata haeresi et satisfactione exhibita confestim ad fidem confugerit orthodoxam, saecularis iudicis arbitrio relinquatur, debitam recepturus pro qualitate facinoris ultionem» (Comp. I,5,6,11= X,5,7,9). Su questa decretale si veda Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, p. 382. Per la storia della contrapposizione tra modello accusatorio e modello inquisitorio si veda Fiorelli, *Accusa e sistema accusatorio*; Cordero, *Guida alla procedura penale*, pp. 43-74; Dezza, *Accusa e inquisizione*.

² Innocenzo III dettò in tema di procedura da osservare nelle cause di repressione dell'eresia la decretale *Vergentis in senium* (Comp. III,5,4,1= X,5,7,10), indirizzata nel 1199 al clero e al popolo di Viterbo e riguardante la confisca dei beni degli eretici; la decretale *Licet Heli* (Comp. III,5,2,3= X,5,3,31), risalente anch'essa al 1199, che poneva le basi del procedimento «per inquisitionem» fissando i requisiti pregiudiziali necessari per il legittimo avvio del processo; la decretale *Inter sollicitudines* (Comp. III,5,17,1= X,5,34,10), sempre del 1199 e relativa alle regole della *purgatio canonica* cui si dovevano sottoporre i sospettati di eresia; la decretale *Si adversus nos* (Comp. III,5,4,2= X,5,7,11) del 1205, che imponeva ad avvocati e notai di astenersi dal prestare la loro opera a favore degli eretici sotto pena di sospensione dall'ufficio; le due omonime decretali *Qualiter et quando* emanate nel 1206 (Comp. III,5,1,4= X,5,1,17) e in occasione del IV Concilio Lateranense del 1215 (Comp. IV,5,1,4= X,5,1,24), mediante le quali rispettivamente si stabiliva la necessità che gli inquisitori osservassero un «debitum inquisitionis ordinem» e si fissavano le tre forme di introduzione del giudizio «per accusationem, denunciationem et inquisitionem». Sulle decretali di Lucio III (*Ad abolendam*) e di Innocenzo III (*Licet Heli*, *Qualiter et quando*) che stabilirono i criteri salienti del procedimento inquisitoriale si veda Craveri, *Leresia*, pp. 130-131.

rebbe spettata ai vescovi, pena la loro deposizione in caso d'ignavia³. Si tratta della prima tipologia di Inquisizione, in realtà assai risalente nel tempo, che la storiografia identifica con il nome di Inquisizione episcopale⁴.

Questa forma di giurisdizione inquisitoriale affidata ai vescovi non prevedeva specificamente la predicazione come strumento di lotta all'eresia: il ruolo dei vescovi per quanto concerneva la difesa giudiziaria della fede era principalmente quello di sorvegliare con la massima efficacia il territorio sottoposto alla loro giurisdizione al fine di scovare gli eretici per indurli all'abiura, sanzionare i recidivi nell'errore e punire i dissidenti pervicaci⁵. E tuttavia, malgrado le severe conseguenze minacciate nei confronti dei vescovi poco solerti nel compiere la loro opera inquisitoriale, questa metodologia iniziale di repressione dell'eresia si rivelò ben presto del tutto fallimentare: evidentemente il connubio di interessi tra l'ordinario e la sua diocesi non consentiva serenità e imparzialità di giudizio ai vescovi come giudici della fede, con la conseguenza di lasciare spesso impuniti gli eretici⁶.

³ Nella decretale *Excommunicamus*, pronunciata in occasione del IV Concilio Lateranense del 1215 (*Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, pp. 47-51), Innocenzo III con queste parole incaricava i vescovi di procedere giudizialmente contro coloro che fossero sospettati di eresia: «Volumus igitur et mandamus, et in virtute obedientiae districtae praecipimus, ut ad haec efficaciter exsequenda episcopi per dioeceses suas diligenter invigilent, si canonicam velint effugere ultionem. Si quis enim episcopus super expurgando de sua dioecesi haereticae pravitatis fermento negligens fuerit vel remissus, quum id certis indicibus apparuerit, ab episcopali officio deponatur, et in locum ipsius alter substituatur idoneus, qui velit et possit haereticam confundere pravitatem» (Comp. IV,5,5,2= X 5,7,13, § 8).

⁴ La bibliografia sulla storia dell'Inquisizione medievale canonica è ovviamente vastissima; senza alcuna pretesa di completezza si possono citare – oltre ai dati (e metodologicamente superati) studi di Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione*, e di Lea, *Storia dell'Inquisizione – le sintesi di Douais, L'inquisition; Guiraud, L'Inquisizione medioevale; Della Veneria, L'Inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio; Mollat, Inquisizione*, coll. 43-48; Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition; Dossat, Inquisition; Hamilton, The Medieval Inquisition; Shannon, The medieval Inquisition; Wakefield, Inquisition; Kamen, Inquisition; Alessi, Processo penale (diritto intermedio); Trusen, Inquisitionsprozeß; Aubert, Inquisition; Vones, Inquisition; Given, Inquisition and medieval Society; Merlo, Inquisizione*, pp. 960-961 (ivi bibliografia); *L'inquisizione*; Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 79-88; Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*. Un repertorio bibliografico sull'Inquisizione medievale si legge in Gonnet, *Bibliographical appendix*.

⁵ Recita la decretale *Excommunicamus* del 1215: «Adiicimus insuper, ut quilibet archiepiscopus vel episcopus per se aut per archidiaconum suum, aut alias honestas idoneasque personas, bis aut saltem semel in anno propriam parochiam, in qua fama fuerit haereticos habitare, circumceat, et ibi tres vel plures boni testimonii viros, vel etiam, si expedire videbitur, totam viciniam iurare compellat, quod, si quos ibidem haereticos sciverit, vel aliquos occulta conventicula celebrantes, seu a communi conversatione fidelium vita et moribus dissidentes, eos episcopo studeat indicare. Ipse autem episcopus ad praesentiam suam convocet accusatos, qui, nisi se ab obiecto reatu purgaverint, vel, si post purgationem exhibitam in pristinam fuerint relapsi perfidiam, canonice puniantur. Si qui vero ex eis, iuramenti religionem obstinatione damnabili respuentes, iurare forte noluerint, ex hoc ipso tanquam haeretici reputentur» (Comp. IV,5,5,2= X,5,7,13, § 7).

⁶ A proposito del "torpore" e della "indolenza" nella repressione dell'eresia da parte degli Ordinari, oppressi dal peso delle cariche amministrative ovvero eccessivamente tolleranti verso i loro conoscenti o addirittura i loro parenti, si veda Testas, Testas, *L'Inquisizione*, pp. 18-19; Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, pp. 67-69; Fliche, Thouzellier, Azais, *La cristianità romana (1198-1274)*, pp. 395 e 404.

Per questa ragione, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo i pontefici decisero di migliorare questo meccanismo, e scelsero quindi di inviare all'interno delle diocesi una nuova figura di inquisitore, ossia un legato pontificio esperto in teologia e diritto, generalmente individuato tra le file dei chierici secolari e dei cistercensi⁷. I legati, scelti direttamente dal papa, godevano di piena indipendenza dai vescovi, in quanto erano responsabili solo verso il pontefice: si tratta della fase che la storiografia ha denominato Inquisizione legaziale⁸. Per quanto concerne quindi la legittimazione all'esercizio dell'ufficio inquisitorio, mentre nell'Inquisizione episcopale il potere giurisdizionale del vescovo contro gli eretici dipendeva dalla stessa generale ordinazione episcopale, nell'Inquisizione dei legati pontifici i poteri degli inquisitori trovavano invece la loro origine in una delega eccezionale e specifica di poteri da parte dell'autorità papale⁹.

E fu proprio grazie alla latitudine dei poteri conferiti ai legati e alla loro indipendenza dal vescovo, che i Pontefici riuscirono effettivamente ad accrescere sensibilmente il successo antieretico dell'Inquisizione. Ciononostante, anche questa soluzione si mostrò ben presto gravida di effetti negativi, derivanti dal ripetersi di fenomeni caratterizzati da un esecrabile abuso di zelo repressivo: infatti in alcuni casi la missione inquisitoria fu gestita con un accanimento pervicace, smodato ed esageratamente cruento. Responsabili di queste aberrazioni furono ad esempio Corrado di Marburgo, che nel 1231 era stato nominato inquisitore per il territorio renano, ma la cui ferocia persecutoria ne provocò la morte violenta nel 1233¹⁰, e il domenicano Roberto il Bulgaro, dal 1235 creato inquisitore per la Francia settentrionale, ma sospeso pochi anni dopo dalle funzioni e condannato al carcere da Gregorio IX per la sfrenata spietatezza nella persecuzione giudiziaria dell'eresia¹¹. La discrezionalità individuale di questi inquisitori produsse insomma effetti così iniqui e devastanti da imporre ai Pontefici di intervenire per rimuovere dall'incarico i giudici troppo solerti nella punizione degli eretici e per ripristinare la necessaria moderazione. Questi eccessi dipendevano dal fatto che anche nella fase dell'Inquisizione gestita dai legati pontifici la procedura inquisitoria non

⁷ Per quanto concerne il ruolo dei cistercensi nell'Inquisizione si veda Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, pp. 70-72; Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, p. 248.

⁸ Su questo tema si veda Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, pp. 69-70; Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, pp. 395-396. Si vedano inoltre Segl, *Einrichtung und Wirkungsweise*, pp. 31-33; Kolmer, "... ad terrorem multorum". *Die Anfänge der Inquisition in Frankreich*, pp. 91-92; Kurze, *Anfänge der Inquisition in Deutschland*.

⁹ Si veda Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, p. 154; da Alatri, *Il vescovo e il "negotium fidei" (secoli XII-XIII)*; Abbiati, *Intorno ad una possibile valutazione giuridico-diplomatica del documento inquisitorio*, p. 176 nota 43.

¹⁰ Si veda Quetif, Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, p. 487a; Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, pp. 404-405, 416-418; da Alatri, *Inquisizione*; Patschovsky, *Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg*; Dedieu, *L'Inquisizione*, p. 20; Cammilleri, *Storia dell'Inquisizione*, p. 21; Albaret, *L'Inquisizione*, pp. 30-32.

¹¹ In proposito si veda Testas, Testas, *L'Inquisizione*, pp. 28-29; Dedieu, *L'Inquisizione*, pp. 19-20. Per notizie sugli eventi che portarono alla condanna di Roberto il Bulgaro è rilevante da ultimo il contributo di Tugwell, *The Downfall of Robert le Bougre*.

era ancora stata disciplinata da un rigido schema normativo certo e omogeneo, sicché l'arbitrio individuale – che si tramutava spesso in incontrollabile brutalità – era reso possibile dall'assenza di una regolamentazione chiara ed esauriente di diritto canonico che imponesse in modo adeguato e preciso le direttive da seguire nel processo inquisitoriale¹².

La situazione si presentava quindi palesemente critica per la difesa dell'ortodossia: la pericolosità delle eresie che continuavano a prosperare, l'insufficienza della legislazione che avrebbe dovuto guidare i tribunali della fede, l'inadeguatezza degli inquisitori, troppo accondiscendenti o troppo intransigenti, imponevano una radicale trasformazione del meccanismo giudiziario destinato a contrastare l'eresia. Ed è a questo punto che la storia dell'Inquisizione comincia a legarsi in modo inestricabile alla predicazione¹³. Dopo i primi problematici tentativi di gestire l'Inquisizione tramite i vescovi o tramite i legati, i Pontefici decisero infatti di coinvolgere stabilmente nella lotta all'eresia gli ordini mendicanti dei domenicani e dei francescani, che avrebbero esercitato le loro funzioni direttamente su delega papale. Si tratta della terza e ultima fase dell'Inquisizione medievale: l'Inquisizione affidata agli Ordini mendicanti¹⁴.

L'ordine stesso dei domenicani era nato d'altronde come il frutto degli sforzi di san Domenico per combattere l'eresia albigese con l'esercizio della predicazione: sin dal 1206 l'opera evangelizzatrice di Domenico di Guzmán aveva condotto invero a significativi successi contro i catari nella provincia ecclesiastica di Narbona. Si trattava in sostanza dello stesso obiettivo cui tendeva l'Inquisizione, ossia la sconfitta dell'eresia, ma perseguito con un approccio completamente differente, giacché non prevedeva indagini, processi e condanne, ma si prefiggeva la propagazione della vera fede attraverso la persuasione originata dalla predicazione. A questa missione di evangelizzazione dedicò la sua intera esistenza san Domenico, sino all'ap-

¹² In sostanza, gli inquisitori dovevano istruire e condurre un intero processo senza un preconstituito modello normativo di riferimento al quale attenersi ma, nonostante l'assenza di soddisfacenti regole legislative, erano comunque soggetti a un attento controllo del corretto svolgimento del loro mandato e, in modo particolare, dell'opportuno e proficuo esercizio dell'attività giudiziaria. Per quanto riguarda questo argomento è stato scritto che «nella procedura l'inquisitore era tenuto ad attenersi scrupolosamente alle norme giuridiche vigenti; in caso contrario, si sarebbe esposto al ricorso al papa, cui l'inquisito aveva sempre diritto in ogni fase del procedimento» (Cammilleri, *Storia dell'Inquisizione*, p. 23; su questo tema si veda anche Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, pp. 86-88).

¹³ Sulla storia generale della predicazione nel Medioevo si può fare rinvio a Longère, *Prédication*, I. *Histoire de la prédication*; *Storia del Cristianesimo*, V, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità (1054-1274)*, pp. 716-722; da ultimo si vedano i saggi del volume *The sermon*.

¹⁴ Sulle tre fasi di sviluppo del sistema inquisitoriale si veda Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, pp. 154-250; Segl, *Einrichtung und Wirkungsweise*, pp. 15-16; Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, pp. 67-90; Pappalardo, *Lo "scandalo dell'Inquisizione"*, pp. 354-357; Merlo, *Inquisizione*. Sul ruolo svolto da domenicani e francescani nella repressione inquisitoriale dell'eresia si veda Bock, *Die Beteiligung der Dominikaner*, pp. 312-333; da Alatri, *Inquisizione*, coll. 1707-1709; Dossat, *Inquisiteurs ou enquêteurs?*, pp. 105-113, ora in *Église et hérésie en France au XIII^e siècle*, sub XXVI; Merlo, *Il limite della diversità*, pp. 393-404.

provazione pontificia nel 1215 da parte di Innocenzo III dell'ordine dei frati predicatori¹⁵.

Negli stessi anni si svolge anche la vicenda umana di san Francesco che, dopo la conversione, nel 1209 si consacra non solo all'ascesi ma anche alla predicazione. Anche in questo caso, Francesco di Assisi si propone di formare predicatori itineranti in grado di diffondere il messaggio evangelico tanto con l'esempio quanto con la parola. Fu di nuovo Innocenzo III ad accordare oralmente a san Francesco e ai suoi confratelli la facoltà di predicare, anche se la definitiva approvazione della regola intervenne solo nel 1223 da parte di Onorio III¹⁶.

Appare significativa a questo proposito la singolare omogeneità di linee evolutive tra inquisizione e predicazione: in origine entrambe spettavano unicamente al vescovo, ma a partire dai primi decenni del XIII secolo sia per l'una sia per l'altra funzione si cominciò ad affiancare in modo sempre più incisivo al vescovo una nuova figura, e cioè rispettivamente la figura del predicatore, ossia di un missionario diocesano in grado di testimoniare e insegnare con fervore le verità dogmatiche e morali *verbo et exemplo*, e la figura dell'inquisitore, ossia di un inviato pontificio in grado di svolgere con sagacia e impegno la repressione giudiziaria dell'eresia¹⁷. Queste due figure di predicatore e di inquisitore in una prima fase erano ancora ben distinte, e solo a titolo personale era talvolta accaduto che qualcuno dei titolari della delega papale per l'esercizio della giurisdizione inquisitoriale fosse anche appartenente all'ordine domenicano¹⁸.

È solo con il pontificato di Gregorio IX, e più specificamente a partire dalle decisioni assunte nell'aprile del 1233 con cui il Papa conferì al priore provinciale dei domenicani di Provenza-Linguadoca l'incarico di individuare i confratelli a cui affidare nel Mezzogiorno della Francia una *praedicatio generalis* contro l'eresia, che le sorti degli ordini mendicanti cominciano a riverberarsi sui destini dell'Inquisizione¹⁹. A ciò conduceva inevitabilmente

¹⁵ La bibliografia su san Domenico e sull'Ordine da lui fondato è ovviamente sconfinata, sicché in questa sede ci si limiterà a poche citazioni idonee ad offrire sintetiche informazioni sull'ulteriore copiosa letteratura esistente, e cioè: Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, pp. 240-243; *Storia del Cristianesimo*, V, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità*, pp. 736-738.

¹⁶ Anche per quanto concerne san Francesco ci si dovrà ovviamente limitare in questa sede a succinti cenni bibliografici: si veda Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, pp. 244-251; *Storia del Cristianesimo*, V, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità*, pp. 734-736.

¹⁷ Sulla predicazione degli Ordini mendicanti si vedano: *La Predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del '300*; Pasquato, *Predicazione*.

¹⁸ Su questo argomento si veda Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana (1198-1274)*, pp. 403-408, ove si indica la contemporanea presenza dell'Inquisizione episcopale, monastica o per mandato speciale nei primi decenni del XIII secolo come pratica corrente sia in Germania, sia in Italia, sia in Francia.

¹⁹ La bolla del 13 aprile del 1233, seguita dai brevi del 20 e 22 aprile, viene convenzionalmente considerata come l'atto di nascita del tribunale speciale dell'Inquisizione affidato ai domenicani (così in Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, pp. 76-77; Testas, Testas, *L'Inquisizione*, pp. 18, 28;

lo zelo per la fede, la devozione al papato e la vocazione di povertà di quei nuovi ordini religiosi. E tuttavia, la bolla pontificia del 1233 non conferiva per il momento ai frati predicatori nessuna posizione privilegiata nella persecuzione giudiziaria dell'eresia. Anzi, non conferiva loro neppure un ruolo specificamente giudiziario. Conferiva loro solamente una missione: quella di predicare contro l'eresia²⁰.

Ricapitoliamo. L'Inquisizione episcopale, attiva tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, fallisce per troppa arrendevolezza. L'inquisizione legatizia, subentrata a sostegno della prima, produce intorno al 1235 alcuni clamorosi scandali per il suo eccessivo rigore e per il furore repressivo degli inquisitori. Pochi anni prima, segnatamente nel 1215 e nel 1223, gli ordini mendicanti dei domenicani e dei francescani si erano imposti all'attenzione dei Pontefici per la potente carica di spiritualità che li animava e avevano quindi ottenuto l'approvazione delle loro regole. Appare perfettamente coerente con tutto ciò che la scelta di Gregorio IX per rivitalizzare la lotta all'eresia vedesse come ovvi destinatari i nuovi ordini religiosi improntati alla predicazione della fede evangelica.

Sulla base di tutte queste premesse, non susciterà stupore a questo punto la constatazione che il meccanismo giudiziario dell'Inquisizione si presenti a ben guardare proprio come un frutto generato dalla predicazione²¹. In altre parole, le regole processuali che dovevano essere applicate dagli inquisitori cominciano in questa fase ad essere elaborate alla luce della predicazione, perché l'Inquisizione stessa nasce e dipende interamente dalle sorti della predicazione²². Mi rendo conto tuttavia che un'affermazione così significativa e impegnativa esige un'adeguata dimostrazione, e per fornirla mi propongo di esaminare due profili essenziali per la storia dell'Inquisizione, ossia da una

Fliche, Thouzellier, Azaïs, *La cristianità romana [1198-1274]*, p. 410; sul ruolo dei domenicani come inquisitori nel Sud della Francia si veda Dedieu, *L'Inquisizione*, pp. 22-24). Va tenuta inoltre in debita considerazione l'esistenza della bolla *Ille humani generis* di Gregorio IX del 1231, che affidava ai domenicani la giurisdizione inquisitoriale a Regensburg (su cui Caldwell Ames, *Righteous Persecution*, pp. 6 e 101-103, che costituisce peraltro un imprescindibile testo di riferimento per la ricostruzione della storia dei domenicani come giudici inquisitoriali, a cui si può aggiungere più di recente per l'età medievale il volume *Praedicatores Inquisitores*). Più difficile fissare un momento iniziale per l'affidamento dello stesso compito ai francescani: «inutile cercare l'atto di nascita dell'inquisizione francescana: forse esso non venne mai alla luce», scriveva da Alatri, *L'Inquisizione francescana*, p. 11, anche se in dottrina è stata proposta in verità la data del 1246 (si veda Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, p. 77).

²⁰ Dice il Guiraud a questo proposito che la bolla con cui il papa Gregorio IX aveva stabilito l'avvio della *praedictio generalis* contro l'eresia nel Meridione della Francia da parte dei domenicani «non dava ai Frati Predicatori il monopolio dell'Inquisizione nel Mezzogiorno; non li incaricava nemmeno di collaborare alla ricerca dell'eresia. Non si trattava che di predicare» (Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, p. 80).

²¹ «Les dominicains sont avant tout des prédicateurs» (Maisonnewe, *Études sur les origines de l'Inquisition*, p. 249). Sul punto si veda anche Caldwell Ames, *Righteous Persecution*, pp. 6-10.

²² Appare significativo in questo senso il seguente passo del Maisonnewe: «La prédication tend naturellement à l'inquisition. Il y a là, plutôt que deux charges distinctes, deux aspects ou deux modalités de l'unique mission dominicaine» (Maisonnewe, *Études sur les origines de l'Inquisition*, p. 249).

parte le modalità attraverso le quali è nata la disciplina del processo contro gli eretici, e dall'altra parte le caratteristiche fondamentali dei principali istituti giuridici del processo inquisitoriale.

2. I predicatori e la nascita del diritto inquisitoriale

Iniziamo dunque dalla prima questione, ossia dalle fonti di produzione del diritto processuale inquisitoriale. Abbiamo visto come nella fase dell'Inquisizione legatizia (e segnatamente in occasione degli abusi perpetrati dai legati papali nel terzo decennio del Duecento) la procedura giudiziaria antiereticale fosse ancora gravemente lacunosa e imperfetta a causa dell'assenza di una legislazione dettagliata e coerente: si ricordi che era appena stata completata una raccolta del diritto canonico vigente, e cioè il *Liber Extra* promulgato nel 1234 da Gregorio IX, ma le gravi incertezze manifestate dagli inquisitori nella loro attività giudiziaria dimostrano con tutta evidenza che era necessario articolare in maniera ben più chiara, sicura e precisa la disciplina normativa del processo contro gli eretici²³.

Si è anche visto che gli inquisitori erano comunque soggetti ad un attento controllo da parte dei Pontefici sul corretto svolgimento del loro mandato e, in modo particolare, sull'opportuno e proficuo esercizio delle iniziative processuali messe in atto per la lotta all'eresia, con possibili gravi sanzioni per tutte le inadempienze e gli errori: lo dimostrano le severe misure prese dal potere papale nei confronti di Roberto il Bulgaro²⁴.

Questa complessiva situazione di disagio si doveva quindi presentare agli Ordini mendicanti come allarmante, e ciò per una ragione semplicissima: la formazione dei frati era prevalentemente, se non esclusivamente, di natura teologica, sicché l'affidamento di un nuovo compito di carattere strettamente tecnico-giuridico come quello di inquisitore avrebbe messo in difficoltà i religiosi domenicani e francescani, addestrati sino a quel momento alle armi della predicazione e assai meno a quelle del diritto²⁵. E questa constatazione vale a maggior ragione ove si consideri che il quadro normativo era, come si è detto, imperfetto e incompleto, in grado di trarre in inganno anche i giuristi più esperti. Il tutto veniva reso peraltro ancor più evidente per le possibili serie sanzioni riservate agli inquisitori che si fossero rivelati ignoranti di diritto.

Quando il papa Gregorio IX cominciò ad incaricare i religiosi degli Ordini mendicanti del ruolo di inquisitori per la loro abilità nella predicazione, nac-

²³ Una più dettagliata trattazione di questo argomento si può leggere in Errera, *Il Tempus gratiae*, pp. 657-660.

²⁴ Si veda *supra*, nota 11.

²⁵ La formazione dei frati predicatori prevedeva l'apprendimento delle discipline della grammatica, della retorica e della teologia, mentre la preparazione dei frati minori si presentava generalmente più modesta: sul tema si veda Mulchahey, «*First the bow is bent in study*»; Pasquato, *Predicazione*, pp. 1226-1227.

que quindi verosimilmente da subito in loro una pressante esigenza: quella di conoscere il diritto inquisitoriale esistente e, ove questo si rivelasse insufficiente, di colmare le lacune in modo certo e affidabile. Ecco spiegata l'origine di un genere letterario destinato ad una poderosa evoluzione e ad un prodigioso successo per molti secoli: quello della manualistica inquisitoriale, ossia di un tipo di testo appositamente concepito per la formazione degli inquisitori e per l'ausilio dei giudici della fede nella loro attività processuale²⁶.

Lo sviluppo di questo genere letterario è in grado di testimoniare in modo lampante l'esistenza delle considerevoli lacune presenti a livello normativo: sono infatti pressoché assenti, o hanno comunque un ruolo non preponderante nella manualistica, le semplici raccolte di testi normativi ufficiali di matrice ecclesiastica o civile riguardanti il processo inquisitoriale. Evidentemente, un inquisitore non avrebbe ricevuto alcun valido aiuto da una sinossi che si limitasse pedissequamente a raccogliere le norme promulgate dai Papi o dagli Imperatori²⁷.

Ben presto, per colmare le imperfezioni della legislazione vigente si cominciarono quindi a moltiplicare le richieste rivolte ad autorità ecclesiastiche, o ad esperti di diritto, per sopire i dubbi sorti nell'esercizio della repressione giudiziaria dell'eresia: si tratta delle *consultationes*, con cui si cercava di risolvere le perplessità originate dall'inadeguatezza del quadro normativo, grazie a pareri che venivano resi da giuristi autorevoli e stimati. Si possono menzionare ad esempio il *consilium* di Pierre Amiel, arcivescovo di Narbona, risalente al 1243, il *consilium* di un altro arcivescovo di Narbona, Guglielmo di Broa, composto in occasione del concilio Biterrense del 1246, il *consilium* di Petrus Albanensis, ossia Pietro da Collemezzo, vescovo d'Albano e cardinale, del 1251 circa, e il *consilium* redatto da Guido Fulcodi, *alias* Gui Foulques, prima della sua elevazione al soglio pontificio nel 1265 con il nome di Clemente IV²⁸.

Il passo successivo fu evidentemente quello di trasformare le singole e puntuali *consultationes* in veri manuali, ossia in testi concepiti per illustrare analiticamente i punti controversi della procedura o comunque per descrivere i profili più importanti del meccanismo processuale. In questo quadro si collocano il *Directorium* del domenicano san Raimondo di Penyafort del 1242 (testo nato come risposta ad una *consultatio* del vescovo di Tarragona, Pietro di Albalat, e poi riproposto in seguito, inalterato, anche all'interno di svariati manuali successivi)²⁹, l'*Ordo processus Narbonensis* (redatto da una *équipe* di inquisitori domenicani attivi nella Linguadoca sotto il pontificato di Inno-

²⁶ In generale sulla manualistica inquisitoriale medievale si può rinviare a Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, pp. 85-194, ora in *Les hérésies et l'Inquisition, XII^e-XIII^e siècles*, sub II; Caldwell Ames, *Righteous Persecution*, pp. 16-17, 28-35; da ultimo si veda la sintesi contenuta in Errera, *Manuali per inquisitori*.

²⁷ Si veda Errera, *Il Tempus gratiae*, p. 661.

²⁸ Per quanto concerne il genere letterario del *consilium* inquisitoriale si rivela prezioso da ultimo Parmeggiani, *I consilia procedurali*, pp. IX-XXXV.

²⁹ Sul *Directorium* di san Raimondo si veda Errera, *Il «Directorium inquisitoriale» di San Raimondo*, pp. 165-191.

cenzo IV, e quindi negli anni che vanno dal 1243 al 1254)³⁰, l'*Explicatio super officio inquisitionis* (scritto per gli inquisitori tolosani nel periodo compreso tra il 1262 e il 1277) e il *De inquisitione haereticorum* (opera forse da ascrivere al francescano tedesco David di Augsburg, morto nel 1271).

A questa prima generazione di testi per inquisitori si sostituisce poi una seconda categoria di manuali, che si differenzia dalla prima perché è arricchita di una serie di formule predisposte per facilitare la redazione di ogni atto processuale da parte del tribunale. Tra questi manuali con *specimina* figurano ad esempio la *Doctrina de modo procedendi contra haereticos* (composta da quattro testi diversi cuciti insieme, tra cui il *Directorium* di san Raimondo e un formulario finale) e il manuale francese conservato nel ms. *Vat. lat.* 3978 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Questi testi si presentano però ancora profondamente disomogenei, perché consistono in una semplice giustapposizione di frammenti e brani diversi, non correlati o armonizzati tra loro.

Ecco perché la vera e significativa evoluzione si registra con la nascita dei "trattati ragionati", ossia di manuali che possono essere considerati completi, organici e coerenti, concepiti non come semplice somma alluvionale di norme, di *consilia* e di formulari preesistenti, ma come una trattazione nuova, originale e diversa, originata dalla capacità di organizzazione teorica e di esposizione sistematica del loro autore. A questa categoria appartengono ad esempio il *De auctoritate et forma inquisitionis* (opera degli ultimi decenni del XIII secolo), la *Practica inquisitionis* del domenicano Bernardo Gui del 1323 circa (in parte basata sul modello del *De auctoritate et forma inquisitionis*), il *De officio inquisitionis* (importante manuale di procedura scritto probabilmente da un domenicano dell'Italia settentrionale negli anni che vanno dal 1320 al 1325), il *Tractatus super materia haereticorum* (o *Tractatus de haereticis*) del giurista italiano Zanchino Ugolini (opera all'incirca del 1330). Nell'ambito di questa categoria, il *Directorium inquisitorum* dell'inquisitore domenicano Nicolas Eymerich del 1376 chiuderà il quadro, proponendosi sino ai cambiamenti che interverranno nel XVI secolo come il modello insuperato e indiscusso di manuale inquisitoriale³¹.

In questa progressiva evoluzione manualistica, è del tutto evidente il proposito degli autori, che sono quasi tutti inquisitori domenicani o (in misura minore) inquisitori francescani, di agevolare l'opera dei loro confratelli inquisitori, che erano indubbiamente attrezzati per svolgere una missione di predicazione, ma erano molto meno competenti a gestire una complessa macchina processuale come quella inquisitoriale. Da qui l'esigenza delle opere di cui si è detto, che contenevano chiarimenti semplici, sintetici e facilmente comprensibili circa il diritto processuale.

³⁰ Per la datazione e l'attribuzione dell'*Ordo processus Narbonensis* si veda Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, pp. 97-101; Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, p. 78; Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, p. 93; Dossat, *Le plus ancien manuel de l'Inquisition méridionale*; Testas, *L'Inquisizione*, p. 43.

³¹ Su tutta questa materia si veda Errera, *Processus in causa fidei*, pp. 20-21.

Si badi bene: ormai da più di un secolo erano attive e autorevoli le scuole universitarie, che avevano contribuito a sviluppare una ricca e approfondita scienza giuridica anche tramite appositi generi letterari come ad esempio le *glossae*, le *summae* o le *quaestiones*. Ma i testi per la formazione e l'attività degli inquisitori non rispondono a queste tipologie letterarie scientifiche: si tratta invece di opere concepite per la prassi corrente, e si avvicinano quindi di più ad alcune trattazioni appartenenti al genere letterario degli *ordines iudicarij*, ossia a testi sul diritto processuale concepiti prevalentemente da pratici del diritto e rivolti generalmente all'uso corrente nella quotidiana attività forense³². Opere quindi non di scienza, ma di divulgazione, pensate per destinatari pressoché digiuni di diritto: e gli unici possibili destinatari di manuali di procedura giudiziaria inquisitoriale che non fossero esperti giuristi erano proprio gli inquisitori, la cui formazione concerneva la predicazione ma non la scienza giuridica. Lo strabiliante successo riscosso nel XIII e XIV secolo dalla manualistica inquisitoriale – redatta da frati mendicanti per frati mendicanti – è quindi una piena e limpida dimostrazione del ruolo della letteratura destinata all'illustrazione della procedura giudiziaria antiereticale a religiosi che erano esperti pressoché esclusivamente nelle tecniche della predicazione.

Ma non è tutto. Gli autori dei manuali di cui abbiamo parlato non si sono solo limitati ad aiutare i confratelli inquisitori che erano meno versati nel diritto raccogliendo e sistemando la normativa esistente, ma hanno talvolta addirittura contribuito loro stessi a creare alcuni istituti del processo inquisitoriale, o hanno consolidato con la loro trattazione alcune tecniche giudiziarie già in uso nella prassi. E anche in questo caso, la predicazione ha svolto un ruolo determinante nel guidare la creazione del diritto processuale attraverso la quotidiana attività forense. D'altronde, come si è detto, la legislazione era lacunosa, sicché la dottrina doveva necessariamente svolgere un insostituibile ruolo di supplenza normativa. Ciò ci porta alla seconda constatazione: l'importanza della predicazione nella costruzione del meccanismo processuale dell'Inquisizione.

3. *La predicazione e la inquisitio generalis*

Per comprendere questo aspetto occorre immedesimarsi nella situazione in cui si trovava un frate mendicante incaricato del ruolo di inquisitore nella

³² Esiste invero anche una letteratura inquisitoriale di carattere scientifico sviluppata dai decretisti e dai decretalisti, anche a partire dai testi normativi romani e imperiali (come rilevato da Skibniewski, *L'influence du droit romain sur la procédure judiciaire*; Lefebvre, *Les origines romaines de la procédure sommaire*; Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, pp. 157 e 277-286; Maisonneuve, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*; Aimone, *Il processo inquisitorio*; Gargani, *Dal corpus delicti al "Tatbestand"*, pp. 184-187), che non ha tuttavia come destinatari gli inquisitori. Per quanto concerne il genere letterario degli *ordines iudicarij* si veda Fowler-Magerl, «*Ordines iudicarij*» and «*Libelli de ordine iudiciorum*».

seconda metà del XIII secolo. La sua era una giurisdizione itinerante, perché il tribunale inquisitoriale non aveva una sede stabile, ed era costretto quindi a peregrinare di luogo in luogo per svolgere anche nella più remota zona la missione di lotta all'eresia: infatti all'inquisitore era stata assegnata una competenza territoriale generale che riguardava un intero regno o una vasta regione, e svolgeva quindi il suo ruolo di giudice spostando la sfera d'azione del tribunale all'interno di quel territorio³³.

Da ciò nasceva però con tutta evidenza un problema: se l'inquisitore non aveva dimestichezza con i luoghi, come poteva conoscere l'identità di coloro su cui avrebbe dovuto indagare e contro cui avrebbe poi dovuto procedere giudizialmente come eretici? La sua situazione era evidentemente ben diversa da quella del vescovo, che conosceva a fondo i luoghi e le persone della diocesi: per l'inquisitore era invece tutto nuovo e sconosciuto.

Per affrontare e risolvere questa difficoltà la prassi escogitò un espediente, partendo proprio dall'attività che Gregorio IX nel 1233 aveva inizialmente commissionato ai domenicani provenzali, ossia la *praedicatio generalis* contro l'eresia nel Sud della Francia. Se il primo atto che compie l'inquisitore, in quanto frate predicatore, è una predicazione pubblica delle verità di fede e della pericolosità dell'errore per la salvezza spirituale, l'inquisizione dovrà necessariamente trovare in quell'attività la sua base e la sua origine³⁴. Ecco quindi che si afferma la prassi in virtù della quale l'inquisitore comincia ad associare al sermone iniziale sulla necessità del rispetto dell'ortodossia anche la pronuncia dell'editto di fede, ossia l'intimazione a tutti coloro che sono al corrente di informazioni su palesi o sospette dottrine eretiche – e sulle persone in esse coinvolte – di dichiarare entro un breve lasso di tempo qualsiasi notizia riguardante le eresie diffuse nella regione, sotto pena di scomunica in caso di silenzio: si tratta della fase della *inquisitio generalis*³⁵.

Nell'ambito di questa indagine generale e preliminare circa l'eresia, na-

³³ Della Veneria, *L'Inquisizione medioevale*, afferma che gli inquisitori «avevano giurisdizioni vastissime» (p. 106) e che la giustizia inquisitoriale fu dunque alle sue origini di natura «ambulante» (p. 112). La giurisdizione inquisitoriale dell'età medievale aveva per giunta carattere strettamente personale e non istituzionale; sul punto si veda Kieckhefer, *The Office of Inquisition and Medieval Heresy*. Il carattere ambulante della giurisdizione inquisitoriale affidata ai frati mendicanti si rivela in perfetta sintonia con la predisposizione alla mobilità che caratterizzava la loro formazione culturale e la loro predicazione: si veda *Storia del Cristianesimo*, V, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità*, pp. 739-741.

³⁴ Si parla del *sermo generalis* che deve essere tenuto dall'inquisitore all'inizio della sua attività giudiziaria già nel *Consilium* del Concilio di Narbonne, tenutosi tra il 1243 e il 1244 (il testo è edito in Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, pp. 24-25). I temi e i metodi di redazione della predica introduttiva dell'inquisitore che erano in uso nella metà circa del XIII secolo possono essere oggi ricostruiti grazie a due modelli di questo tipo di sermone inseriti da Umberto di Romans nel suo *De modo prompte cudendi sermones*, su cui si veda Caldwell Ames, *Righteous Persecution*, pp. 40-46. Per quanto riguarda il sermone generale inquisitoriale come "azione teatrale" del tutto peculiare si vedano le considerazioni di Merlo, *Il "sermo generalis" dell'inquisitore*.

³⁵ Si veda Schmidt, *Die Herkunft des Inquisitionsprocesses*, pp. 89-90; Douais, *L'inquisition*, pp. 165-166.

sceva così l'istituto processuale del *tempus gratiae sive indulgentiae*, ossia di quel termine – in genere da 15 a 30 giorni dopo la formulazione dell'editto di fede – entro il quale gli eretici che si presentassero spontaneamente per confessare i loro delitti, pentirsi dei peccati commessi e indicare gli eventuali complici, potevano evitare di subire gravi sanzioni e incorrere perciò solo in lievi penitenze canoniche³⁶. Questa strategia si rivelava indispensabile all'inquisitore itinerante, perché mediante le delazioni acquisite nel *tempus gratiae* ricavava le necessarie conoscenze circa la situazione di corruzione ereticale esistente in ciascuna delle regioni che venivano di volta in volta toccate dalla sua predicazione³⁷. L'istituto dell'indulgenza nei confronti degli *sponte comparentes* svolgeva quindi un ruolo di primaria importanza nella corretta gestione della giurisdizione inquisitoriale, giacché senza l'istituto del *tempus gratiae* l'inquisizione avrebbe rischiato di essere inefficace, per il gran numero di soggetti da sottoporre ad indagine senza alcun indizio preventivo dell'esistenza di focolai ereticali, e perciò senza poter procedere in modo rapido e sicuro all'individuazione dei responsabili dell'eresia³⁸.

Ebbene, malgrado l'evidente importanza dell'istituto del *tempus gratiae* nel contesto del processo inquisitoriale, un esame della legislazione decretalistica contenuta nelle raccolte normative del XIII secolo dimostra la lacunosità e il silenzio delle fonti ufficiali: infatti la normativa esistente, pur reputando necessaria in ogni caso l'*infamia* per poter avviare l'*inquisitio* canonica, non indicava agli inquisitori quale strumento giudiziario fosse necessario adottare per disporre degli elementi infamanti che erano essenziali al fine di intentare il processo contro gli eretici. Ad esempio, nella decretale *Licet Heli* del 1199 Innocenzo III disciplinava il procedimento «per inquisitionem» stabilendo che l'*inquisitio* dovesse essere preceduta da una «clamosa insinuatio»³⁹, e nella decretale *Inquisitionis negotium* del 1212 lo stesso Pontefice confermava che «inquisitio fieri debeat solummodo super illis, de quibus clamores aliqui praecesserunt»⁴⁰. Questa espressa disciplina legislativa imponeva dunque che in ogni processo l'*inquisitio infamiae* dovesse precedere l'*inquisitio super veritate criminum*⁴¹, ma non si rinviene nel *Liber Extra* alcun cenno alla

³⁶ Si veda Caputo, *Inquisizione*, p. 712; Testas, Testas, *L'Inquisizione*, pp. 44-45. Specificamente su questo tema si può rinviare a Errera, *Il Tempus gratiae*, pp. 663-680.

³⁷ Si veda Merlo, *Inquisizione*, p. 960.

³⁸ Sul declino dell'istituto del *tempus gratiae* (e dell'intera *inquisitio generalis*) in età moderna come conseguenza della trasformazione della giurisdizione inquisitoriale da itinerante a territorialmente definita e circoscritta si veda Errera, *Processus in causa fidei*, pp. 68-72.

³⁹ «In omnibus diligens adhibeatur cautela, sicut accusationem legitima praecedere debet in scriptio, sic et denunciationem caritativa correctio, et inquisitionem clamosa debet insinuatio praevenire» (Comp. III,5,2,3= X,5,3,31).

⁴⁰ «Ad haec respondemus, nullum esse pro crimine, super quo aliqua non laborat infamia, seu clamosa insinuatio non processerit, propter dicta huiusmodi puniendum, quin immo super hoc depositiones contra eum recipi non debere, quum inquisitio fieri debeat solummodo super illis, de quibus clamores aliqui praecesserunt» (Comp. IV,5,1,2= X,5,1,21,1).

⁴¹ Una eccezione a questa regola si incontra per la prima volta nella decretale *Si is* di Bonifacio VIII, ma solo nell'ipotesi che l'inquisito sia «praesente, nec reclamante, aut quicquam super hoc excipiente» (VI,5,1,2).

tecnica processuale di cui si dovessero effettivamente avvalere gli inquisitori per raccogliere i *clamores* relativi all'*infamia* dei presunti eretici nel tempo a loro disposizione in ogni regione. Esistevano anzi alcune decisioni (un concilio provinciale di Tolosa del 1229 e alcune *constitutiones* pontificie per l'Italia settentrionale del 1243) volte ad imporre un rapido allontanamento degli eretici *sponte comparentes* dopo una loro pesante punizione, e ciò avrebbe prodotto un inevitabile indebolimento della strategia processuale inquisitoriale che si alimentava proprio del prezioso ausilio offerto dalla delazione degli eretici pentiti⁴².

Ecco quindi che a partire dal 1233 le esigenze dei predicatori itineranti investiti della funzione inquisitoriale impongono di modificare la disciplina degli *sponte comparentes* rispetto a ciò che era stato dettato sia nella legislazione pontificia precedente sia nelle direttive del concilio provinciale di Tolosa del 1229: lo dimostra il fatto che furono proprio gli inquisitori domenicani della Linguadoca ad inventare l'istituto del *tempus gratiae*, poi divenuto pratica abituale e corrente per l'esercizio della fase iniziale del processo inquisitoriale⁴³. Una delle prime testimonianze di tutto ciò si legge infatti nel già citato testo redatto da alcuni inquisitori domenicani attivi nella Linguadoca sotto il pontificato di Innocenzo IV, e cioè negli anni che vanno dal 1243 al 1254, e noto con il nome di *Ordo processus Narbonensis*. Ivi si parla espressamente della *praedicatio generalis* e del suo ruolo, con il proposito di disciplinare in modo uniforme l'esercizio della fase iniziale della giurisdizione inquisitoriale e ridurre l'anarchia giuridica⁴⁴ che caratterizzava l'attività processuale dei predicatori come giudici della fede:

Processus talis: Infra terminos inquisitionis nobis per Priorem Provincie, auctoritate praedicta, commisse ac limitate, locum eligimus, qui ad hoc commodior esse videtur, de quo vel in quo de locis aliis inquisitionem faciamus, ubi, Clero et populo convocatis, generalem faciamus predicationem, Litteris tam D^m Pape quam Prioris provincialis de Inquisitionis forma et commissione publice legimus, et sicut convenit explanamus, et exinde generaliter citamus vel verbo presentes, vel absentes per litteras in hunc modum: «Inquisitores heretice pravitate Capellano tali (...) salutem in D^{no}. Auctoritate qua fungimur districte vobis precipiendo mandamus quatenus parochianos sive habitatores omnes illius ecclesie sive loci, masculos a XIV, feminas a XII et inferioris etatis, si forte deliquerint, et ex parte et ex auctoritate nostra citetis ut, tali die et tali loco responsuri de hiis quae contra fidem commiserint et heresim abjuraturi compareant coram nobis; et si de loco illo alia Inquisitio facta non fuerit, omnibus de ipso loco qui nominatim citati vel aliter venia digni non essent, immunitatem carceris indulgemus, si, infra tempus assignatum, sponte venientes et penitentes tam de se quam

⁴² Si veda Errera, *Il Tempus gratiae*, pp. 666-668.

⁴³ Sulla storia dell'inquisizione in Linguadoca nel XIII secolo si veda Devic, Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, lib. XXV; Dossat, *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*; Kolmer, «*Ad capiendas vulpes*»; Sibly, Sibly, *The history of the Albigensian Crusade*. Da ultimo si vedano i saggi editi nel volume *L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*.

⁴⁴ La natura dell'opera è discussa in Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, p. 99, ove si sottolinea «le souci des deux inquisiteurs de conformer le plus possible leur action aux règles du droit et de la jurisprudence traditionnelle (...) l'anarchie juridique des premières inquisitions n'est plus admise».

de aliis puram et plenam dixerint veritatem». Quod et tempus gratie sive indulgentie appellamus⁴⁵.

L'importanza di questa descrizione dello svolgimento della *praedicatio generalis* consiste nel fatto che l'*Ordo processus Narbonensis* appartiene ad una fase in cui la procedura inquisitoriale è ancora in corso di sviluppo, e documenta quindi lo sforzo creativo svolto dalla giurisprudenza e dalla dottrina della metà del XIII secolo per elaborare e chiarire alcuni istituti processuali appena introdotti dalla prassi⁴⁶. E la spontaneità di questa fase genetica è testimoniata dalla frase conclusiva «Quod et tempus gratie sive indulgentie appellamus», che documenta come gli inquisitori domenicani che composero l'opera ricorrono con cautela alla scelta di una locuzione nuova e inusitata, ossia *tempus gratiae sive indulgentiae*, forse coniata dagli stessi redattori dell'opera o comunque da loro utilizzata per la prima volta all'interno di un manuale per inquisitori⁴⁷.

Un altro testimone coevo di questa evoluzione nata dalla prassi della Linguadoca è il *Consilium* del Concilio di Béziers, svoltosi nel 1246⁴⁸, a cui si aggiunse in seguito il *Consilium* di Gui Foulques del 1255 circa⁴⁹, e poi il manuale francese del ms. *Vat. lat. 3978*, risalente al 1265 circa⁵⁰.

Furono insomma certamente i tribunali inquisitoriali di Tolosa e di Carcassonne i primi a sviluppare dalla pratica del *sermo generalis* la tecnica pro-

⁴⁵ La citazione è tratta dall'edizione curata da Balme (e pubblicata da Tardif): *Document pour l'histoire du "processus per inquisitionem"*, p. 671.

⁴⁶ «Nous sommes au moment où la procédure inquisitoriale va se fixer dans des formes juridiques qu'elle n'abandonnera plus» (Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, p. 99).

⁴⁷ A proposito della frase «Quod et tempus gratie sive indulgentie appellamus», il Dondaine ha fatto notare che questa espressione «laissant entendre que la dénomination est nouvelle, voire même que les deux inquisiteurs sont les premiers à l'employer. Elle fera carrière dans le vocabulaire technique de la procédure inquisitoriale» (Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, p. 100); sullo stesso tema anche Errera, *Il Tempus gratiae*, pp. 670-672.

⁴⁸ «Ac deinde mandetis, ut omnes qui se vel alios sciverint in crimine labis haereticae deliquisse, compareant coram vobis veritatem dicturi. Assignato eis termino competenti, quod tempus gratiae vocare soletis, quibus tamen alias hujusmodi gratia non est facta: infra quem terminum venientes poenitentes, et dicentes plenam de se et de aliis veritatem, habeant impunitatem mortis, immurationis, exilii, et confiscationis bonorum» (questo passo è stato edito da ultimo in Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, p. 37).

⁴⁹ «Quoniam illis, qui sponte redeunt ante tempus gratiae, promittitur, et observatur impunitas, mortis videlicet, carceris, et confiscationis, quod fieri posse credo iuxta mandatum Pape, et Concilium Tholosanum, queritur hic, qui sponte redire dicantur. Sponte igitur iudicio meo redeunt, qui infra tempus gratiae redeunt, licet in generali sint moniti, nec enim coacti videntur, quia a nemine sunt praeventi» (cito dall'edizione Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, p. 63).

⁵⁰ Queste le parole del manuale francese a proposito del sermone generale in cui doveva essere pronunciata l'intimazione a denunciare gli eretici: «Citatio universalis in aliquo castro seu villa noverint universi quod anno et die talibus, ego talis iudex ordinarius delegatus vel inquisitor in tali terra auctoritate se <dis> ap<ostolice> contra labem hereticam constitutus, convocato clero et populo talis loci, predicationem faciens generalem perlectis etiam potestatis mee litteris monui et hortatus sum et tanquam iudex citavi peremptorie universos et singulos mares et feminas dicti loci cuiuscumque conditionis sint et etatis» (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms *Vat. lat. 3978*, f. 32ra; su questo manuale si veda Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, pp. 106-107).

cessuale del *tempus gratiae*, come conferma d'altronde con piena sicurezza all'inizio del XIV secolo il domenicano Bernardo Gui nella quarta parte della sua *Practica inquisitionis*:

in isto autem loco notandum est incidenter, quod inquisitores heretice pravitatis in partibus Tholosanis et Carcassonnensibus consueverunt stilusque et usus officii inquisitionis ab exordio quo incepit usque in odiernum diem extitit et cucurrit, ubi et quando expediens et rationabile visum fuerit, assignare et prefigere tempus gratie, promittendo videlicet gratiam et servando promissam impunitatis mortis, carceris sive muri, exilii et confiscationis bonorum uni persone vel pluribus sponte venientibus infra tempus seu diem gratie eis prefixum ad confitendum super facto heresis de se et de aliis plenariam veritatem; et stilus et usus huiusmodi observatus sic extitit iuxta et secundum consultationes seu consilia prelatorum⁵¹.

Come si legge, gli inquisitori domenicani della Linguadoca riuscirono a sfruttare appieno le potenzialità insite in quello che rappresentava l'atto introduttivo della missione inquisitoriale affidata agli ordini mendicanti, e cioè la recita del sermone e l'intimazione dell'editto di fede: è la prassi forense insomma (*stilus et usus*) ad escogitare e a perfezionare il *tempus gratiae sive indulgentiae* per favorire la comparsa – dopo la predica generale dell'inquisitore – di alcuni solerti delatori in grado di formulare circostanziate accuse contro i sospetti di eresia, ovvero per consentire che eventuali eretici pentiti – allettati dalla prospettiva di non subire gravi sanzioni – si presentassero dinanzi all'inquisitore per svelare i loro complici ancora occulti, dando vita così alla necessaria *infamatio*⁵². Appare anzi significativo il fatto che, contravvenendo alle prescrizioni del concilio tolosano del 1229, nella seconda metà del XIII secolo gli inquisitori di Tolosa e di Carcassonne promettessero agli eretici *sponte comparentes* di tenerli indenni dalla pena dell'esilio, che si era rivelata una sanzione incongrua rispetto all'esigenza di ottenere l'immediata presentazione e la spontanea confessione degli eretici meno pervicaci⁵³.

Di lì a poco questo istituto cominciò ad essere recepito anche in altri contesti territoriali, e iniziò così a ricevere una denominazione e una disciplina omogenee e condivise grazie all'inserimento nei manuali ad uso degli inqui-

⁵¹ Nell'edizione Douais, *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis*, il brano riprodotto nel testo si trova a p. 182. Il passo non figura nell'edizione con traduzione francese curata da Mollat e Drioux (*Manuel de l'inquisiteur*), recentemente tradotta in italiano da N. Pinotti con il titolo *Manuale dell'inquisitore*, giacché queste edizioni e traduzioni riguardano solo la quinta e ultima parte della *Practica inquisitionis*. Su Bernardo Gui (Bernardus Guidonis Lemovicensis) e la sua opera si veda Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, pp. 78-80; Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, pp. 205-226. Il passo citato nel testo è analizzato anche in Errera, *Il Tempus gratiae*, pp. 668-670.

⁵² Sulla giurisdizione inquisitoriale domenicana nella regione di Carcassonne si veda Griffe, *Carcassonne*, col. 1005. Sull'eresia catara si rinvia a Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 39-49 (con bibliografia alle pp. 131-132); Paolini, *L'albero selvatico*, pp. 119-150; Roquebert, *Histoire des Cathares*.

⁵³ La testimonianza di Bernardo Gui sulla prassi del *tempus gratiae* è certamente attendibile perché egli stesso esercitò a lungo (dal 1307 al 1323) l'ufficio di inquisitore nel Tolosano. In generale su Bernardo Gui si veda *Bernard Gui et son monde*; Guenée, *Entre l'Église et l'État*, pp. 49-85.

sitori: circa la diffusione geografica dell'uso del *tempus gratiae* nell'Italia settentrionale possono essere ad esempio menzionati il *consilium* «Cum nuper» di Pietro da Collemezzo del 1251 circa⁵⁴, il coevo anonimo *consilium* «Hic est modus»⁵⁵, i due *Consilia* attribuiti a Giovanni Gaetano Orsini (risalenti al sesto o settimo decennio del XIII secolo)⁵⁶, nonché – tra gli altri manuali inquisitoriali successivi – il testo dell'inizio del XIV secolo noto con il nome di *Libellus*⁵⁷, e il coevo *De officio inquisitionis*⁵⁸.

Nasceva così gradualmente, all'interno della letteratura scritta dagli inquisitori per gli inquisitori (e non nella legislazione ufficiale pontificia), una disciplina sempre più dettagliata per regolamentare l'*inquisitio generalis*, ossia per disciplinare la fase processuale destinata all'individuazione di tutte le possibili violazioni ereticali verificatesi nella regione, che si rivelava ovviamente preventiva e propedeutica rispetto alla fase dell'*inquisitio specialis*, rivolta specificamente ad accertare le responsabilità dei singoli soggetti accusati di eresia.

In sintesi, la possibilità stessa di svolgere un efficace processo contro gli eretici dipendeva dalla necessità di individuare i possibili destinatari dell'azione giudiziaria, e questa individuazione dipendeva a sua volta dalle delazioni, che a loro volta erano rese possibili dal vigore e dalla passione che l'inquisitore aveva trasfuso nell'evento iniziale dell'intera procedura dell'inquisizione, ossia nel sermone introduttivo. Ecco quindi che la predicazione iniziale svol-

⁵⁴ «Quando ergo inquisitores heretice pravitatis accesserint ad locum aliquem, volentes inquirere de hereticis, credentibus, fautoribus et defensoribus et receptatoribus eorundem, convocent populum et exponant eis mandatum a summo pontifice sibi factum, et mandato exposito expresse dent illis de loco illo tempus, pro ut eis videbitur expedire, dum tamen id mensis spacium non excedat, infra quod ad mandata Ecclesie venire valeant qui contumaces fuerint ea labe» (il passo è stato edito da ultimo in Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, p. 53).

⁵⁵ «Hic est modus quem debent inquisitores habere. In primis, cum veniunt ad civitatem, antequam predicent, debent ire ad episcopum vel vicarium et ostendere auctoritatem et officium sibi commissum, et rogare quod congreget sibi clerum, quo congregato sermonem faciant, et ostendant litteras, et auxilium episcopi et cleri postulent ex parte domini pape, et consilium et favorem. (...) Post hec, postulent magnam concionem populi et universalem, et similiter faciant, et attendant quod in talibus convocationibus sit brevis sermo propter illa que legi debent. (...) Post hec, inquisitor semel in ebdomada predicet de fide, per se vel per alium aut per alios, et ordinet sicut melius poterit, quod populus melius conveniat. Item cum pluries de fide predicaverit, quando sibi expediens videbitur, hereticos et eorum fautores et receptatores vocabit ad gremium matris ecclesie, ac ecclesiasticam unitatem, promittens redire volentibus, quod quicquid dixerit privatum erit, et secum misericorditer agetur, nisi retro aspicerent et ad vomitum redirent. Et dabit eis terminum decem dierum. Item post decem dies assignabit alios decem, et post illos alios decem. Et de hoc faciet sibi fieri publicum instrumentum. Post triginta dies vero excommunicabit omnes hereticos et eorum fautores et receptatores» (ediz. Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, pp. 56-57).

⁵⁶ Per questi due *Consilia*, ove si parla di «tempus misericordie» e di «tempus gracie», si veda Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, pp. 73-75, 76, 83, 95-97.

⁵⁷ Su questo manuale italiano, che dipende strettamente dal *consilium* «Hic est modus» sopra citato, si veda Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, pp. 111-112; Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale*, p. 55.

⁵⁸ Nel *De officio inquisitionis* si parla di «citatio generalis, tempus gratiae, generalis et notoria inquisitio»: Paolini, *Il «De officio inquisitionis»*, p. 124.

ta dall'inquisitore assumeva nell'intera macchina processuale inquisitoriale una funzione indispensabile e vitale: senza una predicazione autorevole e opportunamente convincente, non sarebbero esistiti gli *sponte comparentes*, e senza questi delatori non ci sarebbe stata neanche la *clamosa insinuatio* tramite la quale individuare tutti gli imputati da indagare e processare. Affinché l'inquisizione potesse avere successo appariva quindi indispensabile che la predica iniziale fosse dotta e incontrovertibile (perché doveva scuotere le certezze che erano state generate nei fedeli dagli errori degli eretici), sicura e perentoria (perché doveva infervorare i possibili delatori), e infine persuasiva e seducente (perché doveva allettare all'abiura gli eretici meno determinati).

L'importanza di questa predica iniziale è d'altronde confermata dal suo carattere solenne: la predica è rivolta a tutto il popolo, che doveva essere stato opportunamente congregato con l'attiva collaborazione del vescovo e dei parroci, affinché il sermone potesse avere la massima diffusione e pubblicità. Questi sono infatti i tempi liturgici da rispettare per la recita della predica generale introduttiva dell'inquisizione secondo il manuale di Eymerich del 1376, il celebre *Directorium inquisitorum*, che in poche parole condensa la disciplina medievale dell'istituto:

Dum predicta taliter peraguntur seu disponuntur (...) inquisitor (...) inducat sermonem generalem non pro aliquo festo solemnem ne officium festi impediatur et populus a suis ecclesiis protunc parrochialibus detrahatur sed pro aliqua die dominica communi que non sit quadragesime vel adventus⁵⁹.

L'esigenza di predisporre un sermone così importante e complesso doveva verosimilmente essere un serio cruccio anche per predicatori esperti come i domenicani e i francescani, giacché dalla riuscita di questo strumento di persuasione e di intimidazione sarebbe dipeso il successo di tutta l'inquisizione successiva. Non stupisce quindi se ad un certo punto vediamo comparire nella manualistica alcune precise descrizioni dei contenuti del sermone iniziale (arricchite di formule già predisposte), per evitare che l'inesperienza e l'improvvisazione potessero condurre gli inquisitori meno avvezzi al loro ruolo

⁵⁹ Il brano si trova nel *Directorium inquisitorum* edito a Barcellona nel 1503 nel f. 153vb (nel volume della Biblioteca Apostolica Vaticana che reca la segnatura Ross. 3468, da me consultato, la numerazione dei fogli è aggiunta a mano in alto a destra). Questa edizione è l'ultima (e più completa) stampa del manuale di Eymerich (*editio princeps*: Siviglia 1500) che sia stata realizzata prima della fondazione dell'Inquisizione romana nel 1542, quindi la redazione più prossima alla stesura medievale dell'opera (sulle più antiche edizioni del *Directorium inquisitorum* occorre fare riferimento a van der Vekene, *Die gedruckten Ausgaben des «Directorium inquisitorum» des Nicolaus Eymerich*, p. 287; per un quadro completo delle edizioni del *Directorium inquisitorum* si veda anche Peters, *Editing Inquisitor's Manuals in the Sixteenth Century*, p. 104 nota 3; Borromeo, *A proposito del «Directorium inquisitorum» di Nicolaus Eymerich*, pp. 500-501 note 3-6). Sul *Directorium* è stato scritto che «l'opera di Eymerich fu uno dei testi di consultazione più diffusi, con un'incidenza anche maggiore di quella, pur celebre, di Bernardo Gui» (Cammilleri, *Manuale dell'inquisitore*, p. 13), e ciò perché «rappresenta il trattato più sistematico ed elaborato che la letteratura inquisitoriale del Medio Evo abbia prodotto» (Borromeo, *A proposito del «Directorium inquisitorum»*, p. 500). Su Eymerich esiste l'utile contributo di Heimann, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399)*.

giuridico a pericolose sviste o dimenticanze, pregiudicando così l'iniziativa giudiziaria inquisitoriale che nasceva e dipendeva dalla predica. Queste prescrizioni vengono poi conservate per completezza anche nella manualistica della prima fase dell'Inquisizione moderna (cioè dalla metà del XVI secolo in poi)⁶⁰, quando cioè esse non hanno più alcun reale significato o utilità a causa della trasformazione della giurisdizione inquisitoriale da ambulante a stanziale, con la connessa perdita del ruolo essenziale del *sermo generalis* pronunciato dall'inquisitore itinerante come strumento cruciale per la sollecitazione delle delazioni⁶¹.

4. *Il sermone finale dell'inquisitore*

Esiste però anche un'altra fase in cui l'inquisizione si lega profondamente allo strumento della predicazione, e cioè il momento in cui l'inquisitore, dopo aver celebrato il processo contro gli eretici, giunge infine alla pronuncia dei verdetti, e stabilisce quindi quali penitenze o quali sanzioni siano da infliggere agli eretici a seconda delle diverse colpe e della diversa tenacia nell'errore. Si tratta anche in questo caso con tutta evidenza di un momento saliente della giurisdizione antiereticale, giacché il ruolo dell'Inquisizione è ovviamente

⁶⁰ Troviamo ad esempio istruzioni in questo senso nell'*Enchiridion iudicum violatae religionis* del Simancas, manuale che conobbe tre edizioni tra il 1568 e il 1573 (su cui Errera, *Processus in causa fidei*, pp. 108-112), ove si legge: «Deinde voce praeconis convocare debent Clerum, et Populum, ut certo die festo conveniant in majorem Ecclesiam, ubi concio habenda est, in qua declaratur jurisdictio Inquisitorum, et quamobrem missi fuerint, et utilitas ac necessitas sacrosancti huius officii; et concione peracta, jurare debent omnes, praecipue iudices seculares, quod auxilium, et favorem praestabunt Sanctae Inquisitioni» (*Opera Jacobi Simancae episcopi Pacensis*, tit. XXII *De inquisitionis ordine*, cc. 474b-475a). Allo stesso modo, dettagliate indicazioni si trovano anche nel *Directorium inquisitorum* dell'Eymerich persino dopo la rielaborazione fattane nel 1578 dal Peña (su cui Errera, *Processus in causa fidei*, pp. 118-126); nel *commentarium* 17 di Francisco Peña al titolo *De tertio modo procedendi in causa fidei per viam inquisitionis* del *Directorium inquisitorum* di Eymerich si legge infatti: «Haec vero inquisitio precitatis locis duplex constituitur, una generalis, specialis altera; quarum utraque in hoc tribunalium magnum habet momentum. Et generalis tunc locum habet, quotiens inquisitores provinciam visitant, et generalia edicta promulgant ad inquirendos occultos et incertos haereticos, ad quam exercendam non exigitur infamia praecedens; nam ex officio certis satisque temporibus incumbit inquisitoribus ea uti. (...) Specialis vero inquisitio est quoddam ius per officium procedendi ad condemnationem et punitionem contra aliquos nominatim inquisitos de certis delictis diffamatos» (*Directorium inquisitorum*, c. 417a-b; sono presentate oltretutto una *Forma litterarum indicendi sermonem generalem* e una *Forma admonitionis in sermone generali de haereticis revelandis*, con note di commento del Peña, nelle cc. 408a-409a).

⁶¹ «Mentre nel medioevo gli inquisitori venivano nominati secondo le necessità dei momenti e dei luoghi, dopo la creazione di una commissione cardinalizia stabile nel 1542, la Congregazione del Sant'Ufficio, in pratica ogni diocesi importante ebbe un inquisitore fisso» (Del Col, *Domenico Scandola detto Menocchio*, p. XXV), sicché l'intervento dell'inquisitore in età moderna «non fu più occasionale e sussultorio, svolto solo in presenza di singole e gravi devianze o di specifiche organizzazioni ereticali, ma divenne continuo e quasi quotidiano. All'Inquisizione si dovette poter ricorrere momento per momento, per lo stesso impulso che portava i singoli fedeli al confessionale», e l'istituto della *spontanea comparitio* degli eretici «di fatto rese inutile l'editto di grazia» (Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 328).

non solo quello di punire i colpevoli di eresia, ma in modo ben più significativo quello di celebrare in modo pubblico ed eclatante con un vigoroso sermone la sconfitta dell'errore e la piena vittoria delle verità di fede⁶². Vista l'importanza dell'evento, nei primi decenni del XIV secolo l'inquisitore domenicano Bernardo Gui dedica nella sua *Practica inquisitionis* al sermone conclusivo una particolareggiata e analitica descrizione che ci consente di seguire con precisione lo svolgimento di questa forma di predica così come veniva pronunciata nelle regioni di Tolosa e di Carcassonne⁶³.

Ecco quindi che, accanto e oltre alla pronuncia privata delle sanzioni nei confronti dei rei⁶⁴, il manuale prevede che l'inquisitore proclami pubblicamente e solennemente le condanne in un sermone generale in cui dimostri e celebri tutta la potenza e l'efficacia della repressione dell'eresia. A questo fine, l'inquisitore deve convocare in anticipo tutti coloro che siano stati destinatari di penitenze o di condanne perché si presentino il giorno fissato per il sermone⁶⁵. Dopo di che, il giorno stabilito, di buon mattino, l'inquisitore comincerà il suo discorso con una breve prolusione generale, nonché con la consueta indulgenza concessa a tutti i fedeli convenuti, a cui farà poi seguito la cerimonia con cui viene ricevuto il giuramento delle autorità civili⁶⁶.

A questo punto l'inquisitore provvederà a dare comunicazione delle grazie concesse, nonché della commutazione delle pene più gravi in penitenze⁶⁷. Dopo di che, si giunge alla parte più significativa, in cui l'inquisitore leggerà in lingua volgare (e non in latino, per garantire la migliore comprensione da

⁶² Sul sermone conclusivo dell'*inquisitio* e sulle sue caratteristiche si veda Caldwell Ames, *Righteous Persecution*, pp. 41, 44.

⁶³ Su questa descrizione contenuta nella *Practica inquisitionis* si veda Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, pp. 105-107, che ricorda (p. 105) come «le sentenze venivano proclamate in una assemblea solenne e pubblica che si chiamava in Francia *sermo generalis*, ed in Spagna *auto de fe* (atto di fede). Si teneva, dietro convocazione dell'inquisitore proclamata in tutte le chiese della città, sia in alcune chiese che nel palazzo episcopale, o in chiostrì, sia nella casa comunale o municipio» (si veda anche Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, pp. 105-106). Del sermone generale tenuto dall'inquisitore per la lettura delle sentenze tratta anche Testas, Testas, *L'Inquisizione*, pp. 51-53.

⁶⁴ «Predicta quoque brevis extractio culparum persone cujuslibet recitatur seu legitur in vulgari, per unum vel duos dies ante sermonem, cuilibet persone singillatim ad partem per inquisitorem cum notario et aliquibus personis; item eadem extractio recitatur in publico sermone, dirigendo verba ad illum de quo agitur, in hunc modum: Tu talis de tali loco, sicut constat per confessionem tuam, fecisti hoc et hoc» (Douais, *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis*, III pars, p. 84).

⁶⁵ «Item in vigilia sermonis, inquisitor per se ipsum vel per alium, sicut sibi visum fuerit opportunum, assignat omnibus et singulis diem crastinam in tali loco in sermone publico ad recipiendum penitentiam vel audiendum sententiam, secundum negotii qualitatem» (*ibidem*).

⁶⁶ «Et in sequenti die crastina bono mane proceditur ad sermonem. Hec sunt que in generali sermone inquisitorum heretice pravitatis in partibus Tholosanis et Carcassonensibus sub ordine qui sequitur sunt agenda: Primo omnium fiat sermo brevis propter proximitatem agendorum; quo facto, pronuncietur indulgentia consueta. Secundo recipitur juramentum officialium curie regalis et consulum et aliorum presentium jurisdictionem habentium temporalem» (*ibidem*).

⁶⁷ «Tertio deponuntur cruces personis illis quibus talis gratia fuerit facienda. Quarto educuntur de muro viri et mulieres de quibus expediens fuerit, et imponuntur eis cruces et peregrinationes» (*ibidem*).

parte di tutti i presenti) le colpe di coloro che stanno per ricevere penitenze e sanzioni, in ordine crescente di gravità delle violazioni commesse: farà quindi menzione anzitutto delle colpe di coloro che sono destinatari di semplici penitenze; poi delle colpe di coloro che dovranno essere reclusi; poi delle colpe dei falsi testimoni, che saranno afflitti sia con penitenze sia con reclusione; poi delle colpe dei sacerdoti, che saranno degradati dallo stato clericale e reclusi; poi delle colpe dei defunti, che saranno puniti con la pena simbolica della reclusione o, in caso di condotta eretica più grave, con l'esumazione dalla terra consacrata; poi delle colpe dei fuggitivi, che saranno condannati alla stregua di eretici conclamati; poi delle colpe dei recidivi nell'eresia da consegnare al braccio secolare e, tra questi, prima dei laici e poi dei chierici; poi delle colpe degli eretici pertinaci che non hanno voluto abbandonare la loro fede eretica; infine delle colpe di coloro che, dopo aver inizialmente confessata l'eresia, hanno in seguito revocato la confessione, oppure contro i quali esiste una piena prova processuale dell'eresia ma che non hanno comunque voluto confessare la loro colpa né sono riusciti peraltro a dimostrare l'infondatezza delle prove processuali contro di loro, i quali ultimi andranno tutti consegnati al braccio secolare per l'esecuzione della pena capitale⁶⁸.

Una volta finita la lettura delle colpe degli imputati contro cui sono stati celebrati i processi, l'inquisitore riceverà la pubblica abiura degli eretici che hanno confessato i loro errori di fede e che hanno abbandonato l'eresia, prima che a costoro siano assegnate pubblicamente le rispettive penitenze⁶⁹.

In conclusione, giunge la lettura pubblica delle sentenze, dapprima in latino e poi in forma sintetica in lingua volgare⁷⁰, secondo lo stesso ordine seguito nella lettura precedente delle colpe degli inquisiti, a meno che ragioni di ordine pubblico o di cautela non consiglino all'inquisitore un ordine diverso,

⁶⁸ «Quinto recitantur et leguntur culpe eorum qui penitentiandi aut sentenciandi sunt in vulgari, tali ordine: primo si quidem eorum quibus sunt penitentie arbitrarie injungende de peregrinationibus faciendis et crucibus portandis, et regulis vivendi generalibus observandis; deinde eorum qui fuerint simpliciter immurandi; deinde eorum qui tanquam falsi testes fuerint penitentiandi et inmurandi; deinde sacerdotum aut clericorum, si qui fuerint degradandi et inmurandi; deinde personarum defunctorum que fuerint declarande, si viverent, inmurande; deinde personarum defunctorum inpenitentium de crimine heresis quarum corpora fuerint exhumanda; deinde fugitivorum qui fuerint velut heretici condemnandi; deinde relapsorum in heresim in iudicio abjuratam qui fuerint seculari brachio relinquendi, et primo laycorum, deinde clericorum, si qui tales fuerint; deinde hereticorum perfectorum qui converti noluerunt ab heresi, nec redire ad ecclesiasticam unitatem, sive fuerint Manichei, sive Valdenses, sive de secta seu heresi eorum qui se dicunt Bequinos, seu Pauperes Christi, separantes se a communitate aliorum et potestatem pape et Ecclesie evnervantes; ultimo vero eorum qui prius confessi fuerunt de heresi in iudicio, et postea revocant confessata, aut qui testibus superati sunt et convicti de crimine heresis, de quo nolunt confiteri veritatem, nec se possunt defendere in iudicio aut purgare, qui tanquam inpenitentes de crimine heresis sunt seculari curie relinquendi» (*ibidem*, pp. 84-85).

⁶⁹ «Sexto, recitatis culpis antequam penitentie personis penitentibus injungantur, recipiatur abjuratio heresis ab eisdem et iuramentum de parendo mandatis Ecclesie et inquisitorum, et sic absolvantur a sentenciis excommunicationis quas propter culpas commissas in facto heresis incurrisse noscuntur contra tales a jure generaliter promulgatas» (*ibidem*, p. 85).

⁷⁰ Sull'importanza dell'uso del volgare nella predicazione medievale si vedano Delcorno, *Predicazione volgare dei secc. XIII-XV*; Pasquato, *Predicazione*, p. 1229.

che sia in ogni caso idoneo ad accrescere ancor di più l'efficacia e la potenza simbolica di questo sermone per ostentare la forza dell'Inquisizione nella repressione dell'eresia⁷¹.

5. Conclusioni

Da tutto quel che si è detto, si ricava pertanto che sin da quando l'Inquisizione medievale si affidò al rigore e alla determinazione di due Ordini religiosi di grande fedeltà e devozione alla fede come i domenicani e i francescani, e cioè almeno a partire dalla metà circa del XIII secolo, gli istituti strutturali salienti della giurisdizione inquisitoriale cominciarono a modellarsi sulla caratteristica più precipua ed emblematica di quegli Ordini, e cioè la loro attitudine alla predicazione. In altre parole, con l'assunzione dell'incarico di gestire l'Inquisizione da parte dei frati mendicanti, la predicazione iniziò a svolgere inevitabilmente un ruolo centrale e preminente nella costruzione della disciplina processuale antiereticale, per la quale non esisteva ancora una sufficiente produzione normativa di matrice papale.

In particolare, come si è detto, la predicazione acquistò un ruolo preminente all'inizio e alla fine dell'intera procedura, essendo destinati i sermoni dell'inquisitore da una parte ad aprire e sostenere il meccanismo processuale delle indagini preliminari nella fase dell'*inquisitio generalis*, e dall'altra parte a concludere e suggellare l'intero procedimento giudiziario con la liturgia pubblica delle abiure, delle penitenze e delle condanne al termine della fase dell'*inquisitio specialis*. Possiamo dire quindi che non sarebbe potuto esistere un bravo inquisitore che non fosse prima di tutto e soprattutto un bravo predicatore.

⁷¹ «Septimo leguntur sententiae primo in latino, et ultimo exponuntur sub compendio in vulgari, sub eodem ordine quo culpe prius fuerint recitate, si possit comode observari, quia interdum multitudo personarum que penitentiande aut puniende seu sententiande fuerint, non bene patitur aliquociens predictum servare ordinem, set cogit rationabiliter in aliquo aliter observari; quod dependet ex arbitrio iudicis, prout congruentius et expedientius viderit et iudicaverit observandum» (Douais, *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis*, III pars, p. 85).

Opere citate

- S. Abbiati, *Intorno ad una possibile valutazione giuridico-diplomatica del documento inquisitorio*, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», 3 (1978), pp. 167-179.
- P.V. Aimone, *Il processo inquisitorio: inizi e sviluppi secondo i primi decretalisti*, in «Apollinaria», 67 (1994), pp. 591-617.
- L. Albaret, *L'Inquisizione. Baluardo della fede?*, trad. it. E. da Fiesole, s.l. 1999 (Paris 1998).
- G. Alessi, *Processo penale (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, 36, Milano 1987, pp. 370-372.
- Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter, mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*, hrsg. P. Segl, Köln-Weimar-Wien 1993.
- R. Aubert, *Inquisition*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, 25, Paris 1995, coll. 1294-1296.
- F. Balme, A. Tardif, *Document pour l'histoire du "processus per inquisitionem" et de la "inquisitio heretice pravitatis"*, in «Nouvelle revue historique du droit français et étranger», 7 (1883), pp. 669-678.
- Bernard Gui et son monde*, Toulouse 1981 (Cahiers de Fanjeaux, 16).
- F. Bock, *Die Beteiligung der Dominikaner an den Inquisitionsprozessen unter Johann XXII*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 6 (1936), pp. 312-333.
- A. Borromeo, *A proposito del «Directorium inquisitorum» di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, in «Critica storica», 20 (1983), pp. 499-547.
- C. Caldwell Ames, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009.
- R. Cammilleri, *Storia dell'Inquisizione*, Roma 1997.
- R. Cammilleri, *Manuale dell'inquisitore. A.D. 1376*, Casale Monferrato 1998.
- G. Caputo, *Inquisizione*, in *Enciclopedia del diritto*, 21, Milano 1971, pp. 711-714.
- J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Bologna 2010.
- Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano 1981.
- F. Cordero, *Guida alla procedura penale*, Torino 1986.
- M. Craveri, *L'eresia. Dagli gnostici a Lefebvre, il lato oscuro del cristianesimo*, Milano 1996.
- M. da Alatri, *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, Roma 1954.
- M. da Alatri, *Il vescovo e il "negotium fidei" (secoli XII-XIII)*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Atti del 2° Convegno di storia della Chiesa in Italia, Padova 1964, pp. 349-363.
- M. da Alatri, *Inquisizione*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 4, Roma 1977, col. 1709.
- J.-P. Dedieu, *L'Inquisizione*, Cinisello Balsamo 1990.
- A. Del Col, *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, Pordenone 1990.
- A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano 2006.
- C. Delcorno, *Predicazione volgare dei secc. XIII-XV*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, a cura di V. Branca, III, Torino 1986, pp. 532-544.
- C. Della Veneria, *L'Inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*, Milano 1939.
- C. Devic, J. Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, VI, Toulouse 1879, lib. XXV.
- E. Dezza, *Accusa e inquisizione dal diritto comune ai codici moderni*, I, Milano 1989.
- Directorium inquisitorum*, Romae: apud Georgium Ferrarium, 1587.
- A. Dondaine, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 17 (1947), pp. 85-194 (ora in *Les hérésies et l'Inquisition, XII^e-XIII^e siècles: documents et études*, éd. Y. Dossat, Aldershot 1990, sub II).
- Y. Dossat, *Le plus ancien manuel de l'Inquisition méridionale: le «Processus Inquisitionis»*, in «Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1715)», (1948-1949-1950), pp. 33-37 (ora in Y. Dossat, *Eglise et hérésie en France au XIII^e siècle*, London 1982, sub XXIII).
- Y. Dossat, *Inquisiteurs ou enquêteurs? A propos d'un texte d'Humbert de Romans*, in «Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1715)», (1957), pp. 105-113 (ora in Y. Dossat, *Eglise et hérésie en France au XIII^e siècle*, London 1982, sub XXVI).
- Y. Dossat, *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux 1959.
- Y. Dossat, *Inquisition*, in *New Catholic Encyclopedia*, 7, Washington 1967 (rist. 1981), pp. 535-541.

- C. Douais, *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis*, Paris 1886.
- C. Douais, *L'inquisition: ses origines, sa procédure*, Paris 1906.
- A. Errera, *Processus in causa fidei. L'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*, Bologna 2000.
- A. Errera, *Il «Directorium inquisitoriale» di San Raimondo*, in *Magister Raimundus*, Atti del Convegno per il 4° centenario della canonizzazione di san Raimondo de Penyafort (1601-2001), a cura di C. Longo, Roma 2002, pp. 165-191.
- A. Errera, *Il Tempus gratiae, i Domenicani e il processo inquisitoriale*, in *Praedicatorum Inquisitores, I, The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*, pp. 655-680.
- A. Errera, *Manuali per inquisitori*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, Pisa 2010, II, pp. 975-981.
- P. Fiorelli, *Accusa e sistema accusatorio (diritto romano e intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, 1, Milano 1958, pp. 332-334.
- A. Fliche, Ch. Thouzelier, Y. Azaïs, *Storia della Chiesa*, 10. *La cristianità romana (1198-1274)*, Torino 1968 (ed. or. Paris 1950).
- L. Fowler-Magerl, «*Ordines iudicarii*» and «*Libelli de ordine iudiciorum*» (*From the Middle of the Twelfth to the End of the Fifteenth Century*), Turnhout 1994.
- A. Gargani, *Dal corpus delicti al «Tatbestand». Le origini della tipicità penale*, Milano 1997.
- J.B. Given, *Inquisition and medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*, Ithaca-London 1997.
- G. Gonnet, *Bibliographical appendix: recent european historiography on the medieval Inquisition*, in *The Inquisition in early modern Europe. Studies on Sources and Methods*, eds. G. Henningsen, J. Tedeschi, C. Amiel, Dekalb 1986, pp. 199-223.
- E. Griffe, *Carcassonne*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, 11, Paris 1949 (sub voce).
- B. Guenée, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies des prélats français à la fin du Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris 1987.
- J.-B. Guiraud, *Elogio dell'Inquisizione*, a cura di R. Cammilleri, Milano 1994.
- J. Guiraud, *L'Inquisizione medioevale*, Milano 1933 (Paris 1928).
- B. Hamilton, *The Medieval Inquisition*, New York 1981.
- C. Heimann, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399), «praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius». Leben und Werk eines Inquisitors*, Münster 2001.
- T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, I, Romae 1970.
- H. Kamen, *Inquisition*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 16, Berlin-New York 1987, pp. 189-193.
- R. Kieckhefer, *The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transition from Personal to Institutional Jurisdiction*, in «*The Journal of Ecclesiastical History*», 46 (1995), pp. 36-61.
- L. Kolmer, «*Ad capiendas vulpes*». *Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn 1982.
- L. Kolmer, «... *ad terrorem multorum*». *Die Anfänge der Inquisition in Frankreich*, in *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, pp. 77-102.
- D. Kurze, *Anfänge der Inquisition in Deutschland*, in *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, pp. 131-185.
- La Predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del 22° Convegno Internazionale di Studi Francescani, Spoleto 1995.
- H.C. Lea, *Storia dell'Inquisizione. Fondazione e procedura*, trad. it. P. Cremonini, Torino 1910, rist. Milano 1974 (New York 1888).
- C. Lefebvre, *Les origines romaines de la procédure sommaire au XII^e et XIII^e siècles*, in «*Ephemerides iuris canonici*», 12 (1956), pp. 151-166.
- L'Inquisizione*, Atti del Simposio internazionale, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano 2003.
- J. Longère, *Predication*, 1. *Histoire de la prédication*, in *Catholicisme*, 11, Paris 1988, coll. 781-790.
- L'ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale*, Toulouse-Fanjeaux 2001.
- H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960².
- H. Maisonneuve, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, 2, Paris 1965, pp. 931-942.
- Manuale dell'inquisitore. Medioevo: eresie alla sbarra*, a cura di N. Pinotti, Milano 1998.
- G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989.
- G.G. Merlo, *Il «sermo generalis» dell'inquisitore: una sacra rappresentazione anomala*, in *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano 1998, pp. 203-220.

- G.G. Merlo, *Inquisizione*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, II, Roma 1998, pp. 960-961.
- G.G. Merlo, *Il limite della diversità: frati Predicatori ed eretici*, in "Vita Religiosa" im *Mittelalter*, Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, hrsg. F.J. Felten, N. Jaspert, S. Haarländer, Berlin 1999, pp. 393-404.
- G. Mollat, *Inquisizione*, in *Enciclopedia cattolica*, 7, Roma 1951, coll. 43-48.
- G. Mollat, G. Drioux, *Manuel de l'inquisiteur*, 2 voll., Paris 1964.
- M.M. Mulchahey, «*First the bow is bent in study*»: *Dominican education before 1350*, Toronto 1998.
- Opera Jacobi Simancae episcopi Pacensis ...*, Ferrariae: Typis Bernardini Pomatelli, 1692.
- L. Paolini, *Il «De officio inquisitionis». La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, Bologna 1976.
- L. Paolini, *L'albero selvatico. Eretici del Medioevo*, Bologna 1989.
- F. Pappalardo, *Lo "scandalo dell'Inquisizione". Tra realtà storica e leggenda storiografica*, in *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, a cura di F. Cardini, Casale Monferrato (Alessandria) 1995³, pp. 353-371.
- R. Parmeggiani, *I consilia procedurali per l'Inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna 2011.
- O. Pasquato, *Predicazione: nel Medioevo*, in *Dizionario di omiletica*, a cura di M. Sodi, A.M. Triacca, Torino-Bergamo 1998, pp. 1225-1226.
- A. Patschovsky, *Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 37 (1981), pp. 641-693.
- E.M. Peters, *Editing Inquisitor's Manuals in the Sixteenth Century: Francisco Peña and the «Directorium inquisitorium» of Nicholas Eymeric*, in «The Library Chronicle of the Friends of the University of Pennsylvania Library», 40 (1974), pp. 95-107.
- Praedicatores Inquisitores, I. *The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*, Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition, Roma 2004.
- A. Proserpi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- J. Quetif, J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 1, Lutetiae Parisiorum 1719.
- Quinque Compilationes Antiquae*, ed. E. Friedberg, Leipzig: Bernhard Tauschnitz, 1882 (Reprint Graz: Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, 1956).
- R. Schmidt, *Die Herkunft des Inquisitionsprocesses*, Freiburg i. Br.-Leipzig 1902.
- M. Roquebert, *Histoire des Cathares*, Paris 1999.
- P. Segl, *Einrichtung und Wirkungsweise der inquisitio haereticae pravitatis im mittelalterlichen Europa. Zur Einführung*, in *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, pp. 1-38.
- The sermon*, ed. B. Mayne Kienzle, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83).
- A.C. Shannon, *The medieval Inquisition*, Washington 1983.
- W.A. Sibly, M.D. Sibly, *The history of the Albigensian Crusade* (traduzione inglese e commento della *Historia Albigensis* di Pietro di les Vaux-de-Cernay), Woodbridge 1998.
- M. Skibniewski, *L'influence du droit romain sur la procédure judiciaire des tribunaux de l'inquisition*, in *La Pologne au 7^e Congrès international des sciences historiques*, I, Varsovie 1933, pp. 357-364.
- Storia del Cristianesimo*, V, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità (1054-1274)*, a cura di A. Vauchez, Roma 1997.
- P. Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione*, 2 voll., Milano 1862 (rist. anast. Foggia 1992).
- G. Testas, J. Testas, *L'Inquisizione*, trad. it. A. De Maria, Acireale 1989 (Paris 1966).
- W. Trusen, *Inquisitionsprozeß*, in *Lexikon des Mittelalters*, 5, München-Zürich 1991, coll. 441-442.
- S. Tugwell, *The Downfall of Robert le Bougre, OP*, in Praedicatores Inquisitores, I. *The Dominicans and the Mediaeval Inquisition*, pp. 753-756.
- E. van der Vekene, *Die gedruckten Ausgaben des «Directorium inquisitorium» des Nicolaus Eymeric*, in «Gutenberg-Jahrbuch», (1973), pp. 286-297.
- L. Vones, *Inquisition*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5, hrsg. W. Kasper, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1996, coll. 527-532.
- W.L. Wakefield, *Inquisition*, in *Dictionary of the Middle Ages*, 6, New York 1985, pp. 483-489.

The «Justification» of Johannes Parvus: when preaching makes itself the advocate of tyrannicide

by Catherine Royer-Hemet

The murder of Louis, duke of Orléans, in November 1407 was the starting point of a bitter feud between the two great rival houses of the kingdom of France, the Armagnacs and the Burgundians. This was no random killing and had been engineered by John, duke of Burgundy. Once the deed was done, this mighty vassal of Charles VI, the mad king of France, had to find someone good enough for his defence. Master Jean Petit, a member of the University of Paris, devised and delivered the *Justification* of the Duke of Burgundy, a well-known speech, with all the attributes and technical characteristics of a medieval sermon, which barely, even at that time, managed to justify the unjustifiable.

Middle Ages; 15th Century; Law and Religion; Kingdom of France; *Justification*; tyrannicide; preaching; civil war; political murder; sermon; Holy Bible; *ius*; law; usurpation; Valois; Hundred Years War.

To my beloved Gérard

If, at the onset of the XVth century, France had any real pretension to peace – at least on the home front – it was doomed to be shattered by the harsh reality of facts. On 23 September 1407, Louis d'Orléans, brother to King Charles VI of France, was brutally murdered in a dark Parisian alleyway. This was to be the starting point of a merciless struggle that divided fifteenth-century France opposing the two great rival houses of the kingdom, the Armagnacs and the Burgundians.

Within the framework of that bitter feud, many so-called agreements were reached, many speeches were made, many sermons were preached and, more generally speaking, many documents were written. Among them, we find what came to be called the *Justification of the duke of Burgundy*. The purpose of this paper is to show that the text of the *Justification* can be

deemed a sermon, to determine what sort of sermon, eventually to show how this sermon managed to justify the unjustifiable and more precisely, how the violation of divine law came to be pardoned.

The murder of Louis d'Orléans has traditionally been acknowledged to have been a terrible deed, as shown in contemporary chronicles and the name of his perpetrator, John, duke of Burgundy, nicknamed the Fearless, became synonymous with the notions of deceit, treachery, hypocrisy and murder, just to name a few. To sum it up, John the Fearless has the reputation of a bad man¹. He is often called «tyrannicide», since the word designates both «the killing of a tyrant» and «the person who kills a tyrant»².

Before we actually deal with the text itself, let us try to clarify a number of elements since, as it very often happens but particularly here, the text cannot be dissociated from the context. We shall see how intricately woven the text is with the events it refers to.

1. *The historical context*

In 1407, King Charles VI of France has been reigning for twenty-seven years, fifteen of which blighted by his mental illness, his “disorder” as the contemporary chroniclers tactfully refer to it³. As a consequence of his frequent inability to rule the kingdom, the enmity between the two dukes, Orléans and Burgundy, has evolved and deteriorated to such an extent as to convince the latter that he had no other choice but to eliminate his rival if he wanted to have his way. Which he did, hiring henchmen to do the deed and we have the event profusely related in several chronicles, especially in that by Enguerran de Monstrelet.

This murder was indeed no random killing but a planned assassination. Again, we know of the details thanks to the account in Monstrelet's chronicle, which reads: «So many rushed on him that he was struck off his mule, and his skull was split that his brains were dashed on the pavement. They turned him over and over, and massacred him that he was very soon completely dead»⁴. Those somewhat gory details of the deed are worth mentioning for two reasons: the first one is that they are a contrast to the reactions to the duke's death. His enemies are known to have said: «A blessing on him who struck this blow (...) for had Orléans lived the whole kingdom would have been ru-

¹ Schnerb, *Jean Sans Peur*. As for many historical villeins or people who earned much criticism, John the Fearless had to wait until 2005 for a historian, Bertrand Schnerb, who undertook to explore the unknown aspects of the duke's personality and the hidden motives of his political action.

² *Oxford English Dictionary*, p. 794.

³ «A disorder which deprived him of his reason»: *The Chronicles of Enguerrand de Monstrelet* (hereafter, *Monstrelet*).

⁴ *Ibidem*, p. 96.

ined»⁵. On the one hand, we learn from Monstrelet that the duke was attacked by no less than eighteen men so this was a lost battle for him; the initiator of the murder had made sure that he would not come out alive. Furthermore, if we bear in mind the reputation of Louis d'Orléans as a profligator, who had taken from the royal coffers a big share for himself, the whole thing hardly comes as a surprise. The second reason is that the murder itself is never mentioned in the *Justification*.

We only have very subtle allusions to «what has happened to the duke of Orléans»; furthermore, the orator uses the adjective «criminal» to qualify the victim, not the perpetrator⁶. Now, we come to the *Justification* itself, or more exactly, the *Justifications* in the plural.

The particular speech, which posterity chose to call «the *Justification* of the duke of Burgundy», was delivered on 8 March 1408 by a Master Jean Petit. It was in fact one in several texts of the same sort; it is so to say “the tip of the iceberg”. The duke of Burgundy acknowledged his responsibility as early as two days after the duke's death. He did so privately, to his uncles Berri and Sicily, who were more than surprised. Then, the following day, he was not allowed to attend the meeting of the Royal Council and he made his decision to leave Paris and retreat to his northern territories, for fear of arrest⁷. Once he was in Flanders, he decided to acknowledge the deed in a more public manner. He did not wish to express regret or seek forgiveness; he wanted to justify the act as necessary for the welfare of the king and the kingdom. The etymology of the verb «justify» tells us that it originally means (c. 1300), «to administer justice»; (late 14th c.), «to show (something) to be just or right», «act justly toward; make just»⁸. So, there is this pervasive idea of righteousness, of making things right and this is exactly what the defensor of John of Burgundy undertakes:

My lord of Burgundy therefore supplicates the king to withdraw from him any hatred he may have conceived against him, and he would show him that benignity and grace due to his loyal vassal and subject, and to one nearly related to him as he is by blood, while I shall explain the causes of justification for my lord of Burgundy⁹.

Prior to that, the duke had appeared in front of his subjects at Ghent and had a ducal councilor read a justification aloud. Unfortunately, the text has not been preserved but we know that it was largely broadcast¹⁰. The next step is often called the Conferences of Amiens; they took place in January 1408. They were attended by the royal princes, Berri and Sicily and royal councilors.

⁵ Cartellieri, *The Court of Burgundy*, p. 37.

⁶ *Monstrelet*, p. 148.

⁷ Coville, *Jean Petit*, p. 91.

⁸ «Justify», in Online Etymology Dictionary <<https://www.etymonline.com/search?q=justify>> (consulted on 15/03/2018).

⁹ *Monstrelet*, p. 110.

¹⁰ Cartellieri, *The Court of Burgundy*, p. 37.

They all advised John of Burgundy to petition the king for pardon and mercy for, after all, a crime had been committed. But the obstinate duke declined to do so. Instead, he demanded that the crime should be ascribed to him as merit¹¹. A second justification which has likewise disappeared, was written and at that point, the duke had made sure to be represented by a team of skilled advocates, among whom we find Master John Petit.

The two main royal princes were flabbergasted by the duke's arrogance but they wanted to avoid conflict at any rate; they did not want civil war. They tried to explain to the duke that it was not such a good idea to go to the capital and justify in front of the sovereign the murder of his brother. John the Fearless was true to his nickname and, eventually, the princes vaguely assented to his return to Paris.

In late February, John of Burgundy was in Paris with his soldiers; the greeting from the Parisians was most warm-hearted. But this was not the duke's objective; what he wanted was the official justification of his deed so that, afterwards, he could take over, unhindered, the governance of the realm.

Parallel to that, we also know of a kind of third justification, an unofficial one, unpublished as well, a sort of *manifesto*, a proclamation of the Duke of Burgundy's glorious action when he had the duke of Orléans killed. The pamphlet contains such assertions as «We are mindful that the Greeks decreed divine honours to tyrannicides, that tyrannicides, as we read in the chronicles, have filled the whole world with their glory»¹². But no matter how many bombastic scholarly authorities were inserted in the text, it was not to satisfy the duke who, according to his will, appeared in front of the King, on 8 March 1408, and was represented by Master John Petit.

Except that he did not appear in front of the king because Charles VI was unwell. Actually, it is a shame that the meeting was not scheduled for the day after because on 9 March, the king was better and he received his nephew; he even granted him a full and complete pardon¹³. Anyway, on the eighth, Charles VI was represented by his son, the duke of Guyenne, a nine-year-old child and we can truly sympathize with the boy who had to remain seated and put for four long hours, which was the duration of the speech.

2. *The «Justification», a proper sermon?*

One important question concerning that speech is: is the *Justification* being worthy of being called a sermon. The appellation may indeed seem a bit far-fetched in the sense that the text is nowhere to be found called a «sermon». In the contemporary chronicles, it is either designated by the term

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cartellieri, *The Court of Burgundy*, p. 39.

¹³ *Ibidem*, p. 47.

«justification» or, more plainly, «speech». But, on the one hand, we know that a sermon is a multi-faceted genre and can appear under different names and on the other hand, preaching was one of the most powerful, if not the mightiest, means of spreading a message, and not only a Christian one¹⁴.

If we start with the primary meaning of the word «sermon» in the sense of «discourse», speech, talk, “originally” a «stringing together of words»¹⁵, it is indeed a very long «stringing together of words» since the text is approximately 16,000 words long. The text that has reached us is in macaronic form, that is interspersed with Latin quotations, some of them very long, up to ninety-two words in one go for the longest. There is however little doubt that the oral delivery was very close to the version we have, since we know from contemporary chronicles that Jean Petit spoke for as long as four hours.

So the text definitely meets the requirements of a sermon in the sense that it is an oral discourse, spoken in the voice of a preacher who addresses an audience. The purpose of the *Justification* was, like a sermon, to instruct and exhort the audience: it is a communicative discourse with a view to persuading the audience of the worthiness of a certain message contained.

Last but not least, the sermon is supposed to deal with a topic concerned with faith and morals and usually based on a sacred text. Here again, the *Justification* meets the requirements of a proper sermon: Jean Petit took as his theme the words of St Paul, the Apostle, in 1Tim 6,10, «radix omnium malorum est cupiditas» (Covetousness is the root to all evils) and very skillfully emphasized the nefarious importance of the sin of covetousness. Petit said that *cupiditas* was in fierce competition with *superbia* for precedence. Which is exactly the reason why he chose Eccli 10,15: «initium omnis peccati est superbia» as his exordium, according to the rules of medieval preaching.

If we go back to a basic definition of preaching, it is public, open instruction in faith and morals or good conduct. The *Justification* was certainly a public event, even a momentous day during which there was, prior to the speech, a solemn procession led by Duke John of Burgundy from his Hôtel d'Artois, which was his Parisian residence, to the Hôtel St Pol where the meeting was to take place¹⁶. And we know that it was attended by many people. The aim was to instruct people, to tell them how they should understand, interpret the death of Louis d'Orléans. As a sermon is supposed to edify the audience, the *Justification* seeks to direct people's way of regarding Burgundy's responsibility in the murder of his cousin.

If we adopt the principle that the *Justification* is indeed a sermon, then, the next question is: what sort of sermon? We know that, traditionally, sermons were not supposed to deal with current events since their primary pur-

¹⁴ Coletti, *L'éloquence de la chaire*, p. 56.

¹⁵ «serm-, sermo-», in English-Word Information < <http://wordinfo.info/unit/1944> > (consulted on 15/03/2018).

¹⁶ Cartellieri, *The Court of Burgundy*, p. 39.

pose was the teaching of the Sacred Word¹⁷. But we also know that there was a particular category of sermons, called *sermones de occasionibus*, circumstantial sermons, that were preached on particular occasions so as to meet the requirements of the day. This is definitely the case of the *Justification*.

3. *The orator*

Let us turn to the man who spoke on behalf of John the Fearless. The question that comes to one's mind is: why him? John Petit was a theologian and a professor at the University of Paris. He did not belong to any particular religious order and obviously owed his education to the generosity of the Duke of Burgundy who granted him a pension as he very explicitly says in the introduction to his *Justification*.

The reason for the *Justification* by John Petit is clearly enunciated: he was in the paid service of the duke and as such, could not refuse the task he had been given: «I am bound by my oath, given to him three years ago, to serve him»¹⁸. As to why he had been chosen among other clerks, by John the Fearless, that was presumably because he had been made a doctor of theology a few years before. We also know that he was an active member of the faculty of theology, known to have played a role in the attempts to find a solution to the Great Schism. A short time before the *Justification*, he had been a member of an embassy sent by the king of France to urge the two rival popes to abdicate for the sake of Western Christendom. It is true that the embassy had been fruitless but it had certainly earned a reputation of some sort to John Petit¹⁹. Thus, John of Burgundy picked this particular individual because he met his requirements: he belonged to his retinue and he could not be refuted by anyone as not fitting the frame: he was an acknowledged theologian even though he endeavours to assert the contrary: «were I a theologian»²⁰; «I am no theologian», as though he wanted to demonstrate that the duke of Burgundy had picked the wrong man.

In spite of a few established drawbacks such as the pedantic characteristics of his orations, John Parvus had begun to acquire some fame in the University circles of Paris. However, the *Justification* was going to give him definite notoriety. It was known later (1413) that his colleagues had actively tried to deter him from speaking on behalf of the duke of Burgundy, the college to which he belonged (the college of the Treasurer) having no particular connection or antagonism with the duke of Burgundy. They simply did not wish to see one of them involved in a most doubtful business. The least that

¹⁷ Spencer, *Middle English Sermons*, p. 634.

¹⁸ *Monstrelet*, p. 110.

¹⁹ All the information concerning Jean Petit come from: Dégert, *John Parvus* <<http://www.newadvent.org/cathen/08482b.htm>>.

²⁰ *Monstrelet*, p. 113.

can be said is that, obviously, John Petit was not comfortable in his role of justifier of the murder of Louis of Orléans since, both at the beginning and at the end of his address, he takes many precautions so as to avoid antagonism: «should I utter anything improper»; «I therefore very humbly entreat you»; «I now protest that I intend no injury whatever to any person»²¹; in fact, to put it plainly, John Petit, the justifier of the duke of Burgundy, makes his own justification in the introduction.

Of course, this is only a fragmentary interpretation of the title. The essential part of the *Justification* is not about John Petit but about the duke of Burgundy, what he did to the duke of Orleans and the fact that he should not be condemned for it. To the former's credit, the reactions to his demise were ambiguous and far from unanimous; the royal princes, for example, did not present a united front: some wanted to react, others wanted to compromise with John of Burgundy. The truth is that they were afraid of taking steps against him. John was popular in Paris, particularly with the people; they expected him to make reforms in the administration and there was no regret for the murdered duke who had heavily taxed the Parisians to line his purse. Also, in university circles, he was not mourned for he had supported the Avignonese pope and this had angered university circles²².

4. *The tyrannicide*

Now, let's have a look at the *Justification* from a different angle: if the murder of the duke of Orléans was a tyrannicide, which category did it belong to? We know that there are 3 different opinions on the ethical questions:

- a) Those who hold that the sixth commandment («non occides»: Ex 20,13) is to be interpreted as forbidding killing in any form, naturally believe tyrannicide to be included in the prohibition.
- b) Those who (on the basis of Rom 13,1²³) hold that force is by Divine authority invested in the *de facto* civil government also believe tyrannicide to be morally unjustifiable.
- c) Those who hold that rebellion, including tyrannicide, is defensible and right in circumstances where, if the oppressor were an alien, war would be justified, and provided that the grievance is considerable, that the circumstances offer no milder means of redress, and that the killing is not simply an act of revenge²⁴.

It goes without saying that John Petit was the sort of theologian who went for the third kind of opinion. He was going to demonstrate that the killing had

²¹ *Monstrelet*, p. 112.

²² Cartellieri, *The Court of Burgundy*, p. 87.

²³ «Let every soul be subject to the governing authorities. For there is no authority except from God, and the authorities that exist are appointed by God» (King James Version).

²⁴ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 1649.

not been a simple act of revenge and that the grievance had been so considerable as to endanger the welfare of the king and his kingdom. John Petit maintains that the duke had no other solution than to rid the kingdom of Louis d'Orléans's tyranny. But then, if Louis had been a tyrant, what sort of tyrant?

There are two classes of tyrants whose circumstances are widely apart: tyrants by usurpation and tyrants by oppression. A tyrant by usurpation (*tyrannus in titulo*) is one who unjustly displaces or attempts to displace the legitimate supreme ruler. A tyrant by oppression (*tyrannus in regimine*) is a supreme ruler who uses his power arbitrarily and oppressively.

The question is of course: was Louis d'Orléans a proper tyrant? It is true that the king's young brother was not exactly popular, particularly with the Parisians, whom he harassed with taxes; just before his death for example, a new tax had been levied, apparently on the instigation of the duke of Orléans and the opposition of the new duke of Burgundy, John the Fearless. Thus, «(...) the duke of Burgundy received the favour of the people, while Louis of Orléans received their scorn and hatred»²⁵.

To the question: «can Louis d'Orléans, be deemed a tyrant?», the answer is yes and no. On the one hand, he certainly tended to act like a tyrant; for example, he walked out of the Crusade to Hungary; he was in favour of the renewal of the war against England. He had worked hard to enlarge his territorial possessions and to strengthen his influence on the king's government²⁶. He had done his best to evict his uncle of Burgundy from the royal council. He didn't approve of the government's attitude towards the Avignonese pope, Benedict XIII. He wanted to support him for his own interests. He placed his supporters at every level of the French administration so as to have people, everywhere, at his beck and call²⁷. He used to levy heavy taxes to finance his offensive policies (particularly against England and also to fight his uncle). Last but not least, he had notoriously acquired much land and thus extended his power thanks to his brother's generosity and weakness. In one word, he had lined his purse.

On the other hand, and as far as elements in his favour were concerned, he had a more legitimate claim to the throne (or to power, at least) than John the Fearless. He was the king's next-of-kin. In case of the king's death and because the heir to the throne was underage, it would have been normal and accepted that he should become regent. Such lawyers as Bartolus *de Saxoferato* and Jean de Terre Vermeille have argued that a legitimate prince (which, again, Louis d'Orléans was) cannot become a tyrant. They take into account that tyranny is the violent usurpation of power by a man who separates himself from law and the life of the mystical body of the king. In that sense, tyrannicide cannot really exist and, in any case, places itself at the limit of the political and the religious²⁸.

²⁵ Famiglietti, *Royal Intrigue*, p. 39.

²⁶ Schnerb, *Armagnacs et Bourguignons*, p. 60.

²⁷ *Ibidem*, p. 62.

²⁸ Vauchez, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen-Âge*, p. 1545.

Going back to 8 March 1408, John Petit delivered a pedantic address, bristling with propositions, syllogisms, Scriptural texts, and examples from Holy Writ. His argument may be expressed in the following syllogism: Whosoever is guilty of high treason and becomes a tyrant, deserves to be punished with death, all the more so when he is a near relative of the king; and in that case the natural, moral, and Divine laws allow any subject whatever, without any command or public authorization, to kill him or to have him killed openly, or by stealth; and the more closely the author of the slaying is related to the king the more meritorious the act. Now, the Duke of Orléans — so ran the minor proposition — a slave to the passion of greed, the source of all evil, was guilty of high treason, and was a tyrant; which was proved by holding him guilty of all the pretended crimes which popular imagination and the partisans of the Duke of Burgundy laid to his charge. The conclusion was therefore that the Duke of Burgundy not only should not be punished or blamed for what had been done to the Duke of Orléans, but rather should be rewarded. This thesis seemed preposterous to the more rational members of the assembly; but the Duke of Burgundy was present with his troops, ready to suppress any attempt at reply and, additionally, he was in the good graces of the university; so he had no difficulty in winning his case, if we use modern terminology.

Now, how did the *Justification* manage to justify the unjustifiable? Or did it?

No matter how often and fervently the duke repeated that he had accomplished a meritorious act by killing his rival of Orléans, the bottom line was that blood had been shed, in a most horrific manner and that went against the sixth commandment contained in Ex 20,13, «non occides», thou shalt not kill. How did John Petit go about demonstrating that this was not to be condemned? It was violation of the divine law in the first degree.

Obviously, he did not bother with the subtle distinction between tyrannicide and political murder. Oscar Jaszi, in his article written in 1944, entitled *The Stream of Political Murder*, distinguishes between no less than six different types of political murder. It appears that which the duke d'Orléans was a victim of was a mixture of two of them: first, «assassination committed for personal motives» since the deed was done against a prominent person connected with the State and was motivated by hatred, revenge and jealousy.

Secondly, it was also «assassination for power» with the aim to eliminate «dangerous or hated political opponents»²⁹.

It is widely acknowledged by all the authors who have been working on the *Justification* of the duke of Burgundy, that the text, the event, the orator, the circumstances, everything remotely connected with the event, are notorious. All the more so as the *Justification* gave rise to numerous consequences, its refutation and condemnation by Jean Gerson among them. In 1415, the Council of Constance was to regulate the concept of tyrannicide and expressly condemn some of Jean Petit's propositions such as:

²⁹ Jaszi, *The Stream of Political Murder*, p. 359.

Any vassal or subject can lawfully and meritoriously kill, and ought to kill, any tyrant. He may even, for this purpose, avail himself of ambushes, and wily expressions of affection or of adulation, notwithstanding any oath or pact imposed upon him by the tyrant, and without waiting for the sentence or order of any judge³⁰.

5. Conclusion

It is often said that sermons are in a sense representative of the contemporary societies in which they were preached. This is particularly true of the *Justification*. The speech was delivered at a key-moment of the political life in fifteenth-century France. It is certainly representative of the chaotic situation that prevailed at the time in the kingdom due to rivalries and the inability of Charles VI to rule his kingdom. It is representative of the capacity of orators to twist the legal frameworks in which they evolved, as did Jean Petit, but up to a point because, as a matter of fact, the *Justification* is also representative of the versatility of both politics and men. In 1407, the duke of Orléans is murdered and barely a year later, the *Justification* is delivered. The point is apparently made by the orator. The following day, the duke of Burgundy is officially pardoned by the king.

As for Jean Petit who, in his address was not ashamed to admit that he was receiving, and expected still to receive, a pension from the Duke of Burgundy, he found it more prudent to withdraw from Paris and retire to the estate of the Duke of Burgundy in Artois, where he died shortly afterwards in a house of his protector, regretting, it is said, that he had ever allowed himself to defend such a proposition.

Historical hindsight allows us to add that as long as the Duke of Burgundy was all-powerful in Paris, the argument could not be attacked publicly, but when things turned sour for him and he was expelled, another scholar, Jean Gerson, in a sermon delivered before the king, strongly denounced several of Jean Petit's propositions as heretical and scandalous. That was in 1413. There followed a lengthy dispute involving the bishop of Paris as well as sixty doctors into what was called the «Council of the Faith» which ended in the formal condemnation of Jean Petit's *Justification*.

The council had no intention of lending its authority to any political party, and in its fifteenth session, 6 July, 1415, contented itself with a general condemnation of tyrannicide as upheld in the following proposition:

A tyrant may be licitly and meritoriously, and rightly put to death by any vassal or subject, even by resorting to secret plots, adulation, and feigned friendship, notwithstanding any oath of fealty to him or treaty concluded with him, without any judicial decree or order.

³⁰ *Monstrelet*, p. 137.

But Johannes Parvus was not mentioned and the council avoided saying that any such proposition was contained in his address, and no further decision was pronounced by the council on the particular case of John Petit.

As for the versatility of men, after securing the condemnation of John Petit in August, 1416, King Charles VI two years later disavowed Gerson and his supporters in October, 1418, and in November, 1418, he rehabilitated Petit and annulled the sentences pronounced against him. By then, John Petit had been dead several years and a year later, John the Fearless, who had obviously and ostentatiously defied divine law, met his death on the Pont de Montereau in November 1419, by being, in his turn, brutally murdered. Historians are still discussing the responsibility of the Dauphin, the future Charles VII, in this other very violent deed of fifteenth-century France, as to whether this was another tyrannicide.

Works cited

- O. Cartellieri, *The Court of Burgundy*, London (1929) 1972.
The Chronicles of Enguerrand de Monstrelet, ed. J. Henderson, 1, London 1809.
- V. Coletti, *L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin, entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris 1987.
- A. Coville, *Jean Petit, la question du tyrannicide au commencement du XV^e siècle*, Genève 1974.
- A. Défert, *John Parvus*, in *The Catholic Encyclopedia*, 8, New York 1910 <<http://www.newadvent.org/cathen/08482b.htm>> (consulted on 16/04/2018).
English-Word Information <<http://wordinfo.info/>>.
- R.C. Famiglietti, *Royal Intrigue: Crisis at the Court of Charles VI, 1392-1420*, New York 1986.
- O. Jaszi, *The Stream of Political Murder*, in «The American Journal of Economics and Sociology», 3 (1944), 3, pp. 335-356.
- Online Etymology Dictionary* <<https://www.etymonline.com/>>.
- Oxford English Dictionary*, 13, Oxford 1989.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, eds. F.L. Cross, E.A. Livingston, Oxford (1957) 2005.
- B. Schnerb, *Jean Sans Peur, le prince meurtrier*, Paris 2005.
- B. Schnerb, *Armagnacs et Bourguignons*, Paris 2009.
- H.L. Spencer, *Middle English Sermons*, in *The Sermon*, ed. B. Mayne Kienzle, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83), pp. 597-660.
- A. Vauchez, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen-Âge*, Paris 1997.

Catherine Royer-Hemet
Université du Havre
catherine.hemet.royer@gmail.com

**Law as the Sermon:
The «*Sermones quadragesimales de legibus*»
of Leonardo Mattei da Udine (c. 1399-1469)**

by Stefan Visnjevac

The participation of popular preachers in the creation and enactment of statutes in Italian towns of the Late Middle Ages is a phenomenon which has received significant scholarly attention. Less well known is the influence of laws and law-making on the preachers' composition of their own sermons. This article explores one such example where the influence of laws is prominently in evidence – the *Sermones de legibus* Lenten cycle of sermons of the Dominican Leonardo Mattei da Udine (1399-1469). Leonardo explored numerous subjects within the framework of eight forms of law, from natural and divine, to ecclesiastical and secular. But in addition to shaping the structure of these sermons, laws also formed the main content, with frequent references to canon and Roman law. The article in particular focuses on a sermon on human laws, in which Leonardo expounded upon the obligations of those responsible for laws as well as those subject to them, and elaborated on the law's stance on forty issues (mirroring the forty fasting days of Lent). Leonardo upheld the superiority of canon law to secular law, but stressed that harmony among types of law would promote comparable social concord. By linking his advice and examples with laws, Leonardo imbued the sermons with authoritative voice and simultaneously grounded them in a practical, if basic, legal education for his audience – whether ruler, lawmaker, or common man.

Middle Ages; 15th Century; Law and Religion; Italy; Canon law; Justice; Lent; Leonardo Mattei from Udine; Preaching; Roman law; sermon; *ius*; Law; Thomas Aquinas.

1. *Introduction*

Preaching in Quattrocento Italy and its relation to law and legislative activity is, alongside participation in extraordinary events and peacemakings, among the most oft-examined aspects of the preacher's direct participation in fifteenth-century civic affairs. Yet, the actual sermons surrounding these developments, where they remain extant, are at times left untreated, set aside in favour of examining (through chronicles and civic administrative records, such as council minutes) a preacher's extra-curricular activity, their direct participation in the revision of statutes and the establishment of sumptuary

legislation¹. But the observance of laws and its attendant themes – justice, most especially, but also administrative structures, modes of governance, and the well-ordered community – were frequent and popular topics in the sermons of the mendicant preachers of the towns of Quattrocento Italy. These sermons, or at times diversions in sermons which were ostensibly focused on other themes, commonly took the form of exhortations towards equality in judgement and the establishment of fair and just law, in addition to the other side of the coin – obedience toward, respect for, and maintenance of the law. Such exhortations were therefore as much intended for the ears of the governors as the governed. The closely-related theme of justice was a frequently recurrent concern, concerning which judges and minor civic officials, as the purveyors of everyday justice, could expect to be targeted with calls to preserve its fair balance. Bernadette Paton's study of local preaching in late medieval Siena noted, for instance, that justice was among the most discussed topics of Sienese mendicant pastoral literature, a pattern which thus translated to the sermons².

Laws were framed as the instruments by which the populace could be guided, kept on the path of stable order and working toward the common good of the city. In this, the thought of the preachers strode similar lines to those of lay writers and jurists, with a main differentiation lying in the ultimate goal of the salvation of souls, rather than the sole temporal aim of a peaceful community. Human laws were aids which pushed men towards virtuous acts, and natural for men to be placed under. The establishment of good laws was often among the first factors named by preachers espousing on topics of good government. As one Dominican preacher opined, «Laws are [to men] just as bridles, harnesses, and fetters are for horses»³. Equally, contemporary governing authorities recognised and understood the potential utility of preaching in buttressing support for new legislation. Peter Howard, for instance, brought to light the example of Giovanni Giugni, captain of Castrocaro, who wrote to Florence in 1472 with a request to send to him Florentine preachers who could assist with the promotion of proposed new legislation⁴.

Thus, preachers were heavily concerned with issues of law and justice within their sermons, whether in setting out ideal guidelines or frameworks for their use, or in relation to an immediate practical context. But interaction between sermons and law could also be mirrored, with laws and legal

¹ For instance, Maria Giuseppina Muzzarelli intriguingly noted the reform and/or addition to sumptuary legislation which came about following the preaching of Giacomo della Marca and Bernardino da Feltre in the papal states, but perhaps could have delved more thoroughly into how the preachers set about achieving this through their sermons (Muzzarelli, *Pescatori di uomini*, pp. 246-248). Roberto Rusconi has also previously focused on reaction to preaching which preceded statutory reform as recorded in narrative sources, but lacks analysis of extant sermons (Rusconi, *Predicò in piazza*).

² Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, p. 135

³ Thomasinus de Ferrara, *Sermones quadragesimales*, p. 442.

⁴ Howard, *The Politics of Devotion*, p. 32.

frameworks employed to influence and affect the composition, structure and outcome of sermons. This aspect of the relationship – the sermon employed to direct opinion and makeup of laws, but also simultaneously itself being shaped by an understanding of legal theory and practice – has received less scholarly attention. Yet, it is ideally encapsulated in a fifteenth-century Lenten sermon cycle composed by the Dominican preacher Leonardo Mattei da Udine (c. 1399-1469).

2. *The «juridical preaching» of friar Leonardo*

Known as the *Sermones quadragesimales de legibus*, this cycle of forty-eight sermons survives in a tripartite manuscript copy. The first part is comprised of twenty-seven sermons (for the first twenty-five days of Lent, a sermon for the feast-day of the Annunciation, and another concerning lust, intended for the final Tuesday of Lent) and is currently held at the Biblioteca Comunale Teresiana in Mantua⁵. This part is of a greater quality to the latter two parts, and contains decorated initials, stylised marginalia, and miniature illustrations throughout. Parts two and three, held at the Biblioteca Capitolare in Udine, are smaller volumes and contain much denser text with no decoration, written in a different hand to that of the first⁶. The second part comprises the twenty-sixth to forty-fourth sermons (from the fourth Sunday of Lent to the final Wednesday), and also includes the Annunciation and final Tuesday sermons. The third and final part is the shortest, made up of the final four sermons for the Lenten period, including Easter Sunday. The manuscripts were completed in 1458⁷. The entire collection of sermons has also survived in numerous early printed editions. One such edition is the earliest book to have come from the press of Conrad Winters de Homborch in Cologne which can confidently be dated – a detail which may hold a clue to its status at the time⁸.

This distinctive cycle of sermons might be said to fall into the rough category of «juridical preaching» – a term coined by Darleen Pryds – due to both the content found within and their structural makeup⁹. Although the subjects of the sermons range widely (whilst continuing to cover the standard set of topics to be found in Lenten sermons, such as fasting and penitence, usury and avarice, and meditations on the life of Christ), nevertheless each sermon is divided up into the same main eight divisions. These are: Natural law; Di-

⁵ Mantova, *Biblioteca Comunale Teresiana*, ms 97.

⁶ Udine, *Biblioteca Capitolare*, mss 44 and 45 (hereafter ms 44 and ms 45).

⁷ Ms 45, explicit.

⁸ Leonardus Matthaedi de Utino, *Sermones Quadragesimales de legibus fratris Leonardi de Utino*. A copy of this edition is held at the British Library in London, IC. 4080. Conrad Winters worked for Ulrich Zel before setting up his own shop around 1472.

⁹ Pryds, *Monarchs, Lawyers, and Saints*, p. 142.

vine law; Prophetic law; Human law; Evangelical law; Apostolic law; Canon law, and finally, Ecclesiastical law. Whilst each sermon begins with a *thema* taken from Scripture, this is neither further expounded upon nor employed as the connecting framework of the sermon subject matter, as would be the case normally with thematic structure sermons. Instead, each topic is treated ostensibly according to the responses and interpretations concerning it found within what Leonardo categorises as belonging to each of the above forms of law. The decision to employ such a method over more standard thematic models is not elucidated, save for a partial explanation which is found in the explicit to a printed edition produced in Venice in 1473. This states that:

In this work, each sermon has eight most beautiful laws, with one conclusion being drawn from the lessons of the Gospel, the Epistles, and the prophets. Of these [eight laws], four are said to be drawn from the Old Testament – namely, natural, divine, prophetic, and human law. The other four laws are from the New Testament, and these are evangelical, apostolic, canon, and ecclesiastical law¹⁰.

In addition to a uniform divisional structure, each sermon also follows an identical narrative pattern. The preacher begins by describing how an individual attends Mass one day, where they hear a wonderful sermon on the very topic which is about to be expounded upon by Leonardo. The lesson of this fictional sermon is detailed in brief (and is always drawn from the conclusions of Thomist teachings), after which Leonardo describes the individual exiting the Church, feeling satisfied and enlightened, and eager to return home to share the lesson.

However, as it transpires, the demon Belial appears and accosts them on their journey. Belial proceeds to refute the conclusions of the sermon, and sows great doubts in the poor unfortunate. But further down the street the individual meets Moses, who illustrates to them that the conclusion which the sermon had come to was indeed the correct inference, demonstrating this through the evidence provided by the first four laws (natural, divine, prophetic, and human), and which serves as the first half of Leonardo's own sermon. At the midpoint, Leonardo breaks off briefly again from his own sermon in order to continue the narrative, which sees Moses passing the individual over to Thomas Aquinas. Aquinas also proves the initial conclusion by means of the evidence provided by the last four forms of law (evangelical, apostolic, canon, and ecclesiastical), and the individual's mind is finally at peace again.

Leonardo Mattei himself was a notable individual. A well-known and celebrated preacher in his own time, he is, conversely, virtually forgotten today in comparison with his Observant Franciscan contemporaries. Born in Udine, Leonardo studied and then taught theology at Bologna in the 1420s¹¹. He appears to have made his name as a preacher after being appointed to

¹⁰ Leonardus Matthaei de Utino, *Sermones Quadragesimales*, explicit.

¹¹ Cinelli, *Mattei, Leonardo (Leonardo da Udine)*.

deliver sermons for Lent in Florence in 1434, and subsequently in Venice in 1436¹². This reputation was solidified during his attendance at the Council of Ferrara-Florence in 1438-9, where he delivered speeches before the pope refuting the resolutions of the Council of Basel¹³. After preaching in Venice again in 1442, Leonardo accepted an invitation three years later to preach for Lent and for feast-days in his hometown of Udine¹⁴. He was to remain in the Friuli region for much of the rest of his career, regularly involving himself in public life, whether through promoting the case for sainthood for a local cult of the thirteenth-century tertiary Benvenuta Boiani, or as provincial prior for the San Domenico territory from 1457-65, or in his later role as the town theologian – as well as, of course, continuing to preach¹⁵.

As is apparent, Leonardo was no canonist, but rather a theologian, most familiar with the works of Thomas Aquinas (as will be made apparent below). Yet, there was much common ground between the two fields in the fifteenth century, and between that of theologians and jurists, not least in the shared technical expertise which was required in order to grasp the intricacies of their fields. Although this does not explain how Leonardo came to, for instance, what appears a robust knowledge of Roman law, it does help to rationalise how the Dominican felt able to compose a work couched in legal terminology such as is the *sermones de legibus*.

It is uncertain where the *Sermones de legibus* fit into Leonardo's chronology. They may have been composed some years earlier than the 1458 date of the manuscript copy, possibly in the period 1434-1446, during which Leonardo was at his most active as a preacher. Sharon Jansen has stated that the sermons originate from Leonardo's Lenten preaching in Florence in 1434, but provides no evidence (and, indeed, the sermons which survive from this period as the *Sermones floridi de dominicis* bear little resemblance)¹⁶. Given factors such as the sermons' considerable length and the near-absence of references to contemporary events, it could also be argued that they were intended as a model sermon collection, or, at the very least, that its textual form was significantly revised and expanded from any originally preached material. Indeed, asides such as a detailed enumeration of the laws of Lycurgus of Sparta in the sermon on human law (which is explored further below), speak to a modicum of self-indulgence, and a keenness to show off the breadth of knowledge rather

¹² Some of these sermons remain extant as *Sermones floridi*. Mattei delivered his Florentine sermons at Santa Maria Novella, and in Venice at SS. Giovanni e Paolo. Udine, Biblioteca Civica, ms Joppi 193, *Agostino Bruni «Memorie del suo convento»*, p. 7.

¹³ Padova, Biblioteca Universitaria, ms 2063, ff. 45r-47v, *Responsio contra conclusiones Concilii Basiliensis*.

¹⁴ Udine, Biblioteca Civica, *Annales Civitatis Utini*, 28, f. 118.

¹⁵ See Cinelli, *Mattei, Leonardo*. In 1463, Udine's governing council requested that Mattei compose a treatise in response to the newly-revived controversy concerning the divine nature of the blood spilled by Christ on the Cross (San Daniele del Friuli, Biblioteca Guarneriana, ms 96, *De divinitate sanguinis Christi in triduo mortis effusi*).

¹⁶ *Anne of France*, p. 30.

than to keep the attentions of a live audience. In any event, the future intended use of these as model sermons is evidenced with certainty in some early printed editions, which contain subject indices for the application of material within the sermons for other Sundays throughout the year outside of Lent¹⁷.

Leonardo's employment of forms of law as divisions is not unknown in sermons by other preachers, although their use as an overall framing device for the cycle, in addition to the majority of content being depicted as of that origin, is more novel. Leonardo's structure builds upon the foundations of the patristic formula of *ante legem, sub lege, sub gratia* which appears in the works of Augustine, including in one of his sermons¹⁸. The actual employment of a sequence of forms of laws has also been employed in other sermons – in particular, in the early medieval Irish homiletic tradition – but normally as three to five types of law as opposed to the more expansive eight which Leonardo employs¹⁹. Further, this was most often employed as a method of enumerating salvation history (for instance, Abel and Noah portrayed as messengers of natural law, Moses bringing divine law, and apostolic law delivered by Christ and his disciples)²⁰. By contrast, Leonardo's intention was not to present a version of salvation history, save as a by-product of the very rough chronological structure of authorities employed within the sermons. This aspect is perhaps most noticeable in the bipartite division between old and new law, as represented by the figures of Moses and Thomas Aquinas. Such a division itself has an extremely long tradition, and in sermons is frequently addressed with reference to Matthew 5:17 (which Leonardo also cites on numerous occasions)²¹. Aquinas himself explored the subject at length, of which it is doubtless that Leonardo would have been aware²². Yet, even here Leonardo diverges in part from what is customarily considered as old and new law in sermons. The scriptural interpretation of old and new law is expanded to include, for instance, classical *exempla* and Roman law under the umbrella of old law.

Leonardo's conclusions concerning the various subjects he expounds upon in the *Sermones de legibus* are largely typical, and owe a heavy indebtedness to Thomist thought. His originality, therefore, does not lie so much in the outcome, but in the process of thought, construction and presentation. Authorities, *exempla*, and logical reasoning are all transformed into implicit forms of law by the preacher, a definition which arguably gave each citation and pronouncement added strength of validity. This technique is at its most remarkable in the sermon composed for the final Wednesday of Lent (and which is also the final sermon before Leonardo switches from debating in-

¹⁷ For instance, Leonardus Matthaeni de Utino, *Sermones quadragesimales*.

¹⁸ Augustinus, *De doctrina christiana*, II,xvi,25; Augustinus, *Sermo* 110,1.

¹⁹ Martin, Hall, *The Enumeration of Laws Motif*, pp. 48-49, 55, 65.

²⁰ *Ibidem*, p. 56.

²¹ «Do not imagine that I have come to abolish the Law of the Prophets. I have come not to abolish them, but to complete them». See also, Taylor, *Soldiers of Christ*, p. 87.

²² Reilly Jr., *Saint Thomas on Law*, pp. 172-173.

dividual topics to a complete focus on the deeds of Christ in the buildup to Easter Sunday). The subject of this sermon is human law itself²³.

Human law is the only one of Leonardo's eight divisions to also receive its own sermon. As with the other sermons in the cycle, it begins with a scriptural *thema*, «a man will meet you», which is not alluded to again²⁴. Leonardo then describes how a, «simple, faithful and devoted soul» hears a sermon on whether law binds the conscience to its observance. The conclusion that just and fair laws do indeed bind the conscience to their observance is taken directly from the discussion of human law in Thomas Aquinas' *Summa theologiae*²⁵. Leonardo then has the demon Belial produce arguments against this conclusion, which are comprised of Aquinas' proposed objections on the topic²⁶. The soul, worried and full of doubts, goes to consult «legis doctores», and soon meets Moses, and afterwards Thomas Aquinas, who each promise to show the original conclusion to be true by means of the evidence of four forms of law²⁷.

The following divisions which make up the main body of the sermon vividly illustrate Leonardo's classification and mode of procedure. Each division is comprised to a large extent of only a certain, related body of sources; and each division is employed to deliver advice on a standalone topic ostensibly related to the overarching theme of human law. Thus, the division on Natural law examines how good laws should be made, and the relationship between ruler and law. The content, meanwhile, is comprised mostly of pre-Christian classical authorities and *exempla*, themselves divided into natural reasoning, moral philosophers (for instance, Cicero, Suetonius, Aristotle, but also Augustine, Boethius, and Isidore of Seville are quoted by the preacher), poets (for example, Lucan, Ovid, Terence, and Juvenal are found here), and examples from ancient history (such as a recounting of the story of Alexander the Great and Diomedes the Pirate, a favourite of medieval moralists)²⁸. The evidence of Divine law, on the other hand, is demonstrated through *exempla* from the first books of the Old Testament, and advises on the correct administration of justice²⁹. Prophetic law is concerned with proving that justice is more important for good governance than prudence, and employs to a large extent the Books of Amos, Jeremiah, and Isaiah to this end³⁰. The Human law division takes as its subject the interests of judges, and what virtues they ought to hold. Here, the *Corpus iuris civilis*, mainly the Codex and the Digest, are the overwhelming sources of authority³¹.

²³ Ms 44, ff. 232r-251v.

²⁴ Lc 22,10.

²⁵ Ms 44, f. 232r.

²⁶ *Ibidem*, f. 232r; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^oII^{ae}, 96,3.

²⁷ Ms 44, ff. 232v, 240v.

²⁸ *Ibidem*, ff. 232v-237r.

²⁹ *Ibidem*, f. 237r-v.

³⁰ *Ibidem*, ff. 237v-238v.

³¹ *Ibidem*, ff. 238v-240v.

3. Leonardo and Thomas Aquinas

Evangelical law contains the longest sub-division or diversion in the sermon. After showing how the testimony of the four Gospels reveals Christ's approval of law binding the conscience, the majority of the division instead focuses on elucidating the duties of the good prince, and in what manner he would go about fulfilling them. Varied authorities are employed here, but each point ends with a corroboration found in the Pauline epistles³². The short Apostolic law division returns briefly back to the primary question of the sermon – again employing the Epistles as evidence – in addition to discussing whether justice or friendship is of greater benefit to the good order of the state. The penultimate division, Canonical law, addresses the issue of human law itself, and what factors are necessary to make up a good law. Here Leonardo turns to Gratian's *Decretum*, with some additions from the decretals of Gregory IX³³. Finally, the short division entitled Ecclesiastical law revisits the original subject of whether law binds the conscience to its obedience, with reference to the works of Fathers of the Church, such as Gregory the Great, Jerome, Ambrose, and Augustine³⁴.

Although each division is a comparatively distinct entity, four main themes emerge – and which are themselves summed up in Leonardo's *conclusio* to the sermon. The *conclusio* has Thomas Aquinas declare to the individual:

O simple soul, you can now understand how the conscience is bound to the observance of human laws, if they are not contrary to divine law or justice. Yet, lest Belial should boast of his arguments, I will teach you how to respond to them³⁵.

There follows four points extracted from Aquinas' chapters on human law from the *Summa*, which summarise the main lessons of the sermon – namely, that the force of law depends on the extent of its justice; man is not subject to those laws which are inconsistent with divine law; a ruler is not coerced by law in the same manner as other men, but is subject to it by his own will; and finally, man is not bound to follow unjust and oppressive laws³⁶.

The first conclusion is principally found within the midpoint of the sermon. The division on prophetic law, through biblical *exempla*, serves essentially as a warning of the breakdown of society and a strong rebuke to those who consider acting unjustly or enacting unjust laws. Interestingly, this is the only point of the sermon where Leonardo indulges in extended castigation of wrongdoers – primarily, the sermon is composed of advice on how to act virtuously, rather than being an admonition of those who do not. The division

³² *Ibidem*, ff. 240v-246r.

³³ *Ibidem*, ff. 246v-247r.

³⁴ *Ibidem*, f. 247r-v.

³⁵ *Ibidem*, f. 251v.

³⁶ *Ibidem*. See Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^aII^{ae}, 95,2; 96,5; 96,4.

on human law most strongly focuses on the theme of justice, and does so by advising on the correct actions of judges and minor civic officials – a favourite subject target of Quattrocento preachers (both for a general belief in their corruption, and likely because the preacher risked no repercussions, such as he might as a result of the castigation of higher officials)³⁷. This topic also contains one of the rare instances (up until the final section of the sermon) of Leonardo referring to contemporary custom and events. For instance, the friar states that

the judge ought not to adjudicate with bias; whence, in order to avoid bias and personal acceptance which can be caused by close relationship or friendships, some cities of Italy carry out the commendable practice of appointing a foreign judge, which is in concord with civil law, [as in the] Digest, *de assessoribus*, law [beginning] *an eadem*³⁸.

In another example, wherein Leonardo describes how laws are to be observed at time of war as well as during peacetime, he casts a pragmatic but dark picture of the contemporary socio-political situation:

Arms are linked together with laws, because neither laws without arms nor the reverse can govern well. But alas! nowadays is increased that which Seneca in the *tragedia* says – prosperous and successful crime goes by the name of virtue; good men obey the bad, might is right, and fear oppresses the law³⁹.

Leonardo does not, however, address judges and the general populace concerning justice. The observance of equity and justice by rulers and governors is likewise one of the four main conclusions in the division on ecclesiastical law, which is concerned with good governance. Leonardo here observes that

The ruler governs well if he will observe equity and justice (...) the ruler ought to have this virtue before his eyes, or otherwise be useless to the state, because just as rule was not acquired without might, so it is not retained without justice,

before then enumerating the methods by which justice might be maintained, such as punishing the impious and those who would offer bribes⁴⁰.

The second and fourth conclusions, which specify that human law ought to follow divine mandate and cannot be oppressive or burdensome, are indeed points which are elaborated upon and emphasised early on by the preacher. Considering this within the Natural law division, Leonardo declares via Aquinas and Isidore of Seville that

[human law] fosters religion, inasmuch as it is proportionate to the divine law; that it be helpful to discipline, inasmuch as it is appropriate to the natural law; and that it further the commonweal, inasmuch as it is proportionate to the utility of mankind⁴¹.

³⁷ Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, p. 135.

³⁸ Ms 44, f. 239r.

³⁹ *Ibidem*, f. 239v.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 244v.

⁴¹ *Ibidem*, f. 233v.

Addressing the observance of laws of common utility in the very next section, Leonardo offers Aquinas' example of the besieged city whose gates are kept closed by law, but should be nonetheless opened if it transpires that to do so would be for the good of the public welfare⁴². Further into the sermon, the Prophetic law division addresses lawmakers, with a stark image of a state destroyed by its oppressive laws being preceded by the scriptural quotation,

woe to them that make wicked laws, and when they write, write injustice: to oppress the poor in judgement and do violence to the cause of the humble of my people⁴³.

The Canonical law division is wholly given over to the espousal of commendable laws which are consistent with divine law. To this end, Leonardo suggests that secular laws look to canon law for guidance, declaring that

secular laws ought to follow canons (...) secular laws should not disdain to imitate sacred canons, because law that comes out of the sacred scriptures, papal decretals, and good morals ought to be of value⁴⁴.

What can be discerned from Leonardo's approach within this sermon is that the preacher sought to definitively cover these conclusions on human law for three separate sections of society – those ostensibly not subject to the law, that is the ruler/governing body; those who made the law (the lawmakers, judges and legislators); and those who lived under the law, the general populace. Only the third conclusion – that rulers are subject to the laws of their own free will – somewhat understandably moves away from this comprehensive pattern.

However, even in this Leonardo makes certain to at least briefly mention that judges and subjects were obligated to correct those rulers who had strayed from attention to the law. Whilst human law might be determined *by* princes and governors, Leonardo perfectly subscribes to Thomist thought by demonstrating that the system of law is not only *of* the princes and governors⁴⁵. The other predominant theme which flows through the sermon – that of man and law working to and for each other's benefit – itself originates from Aquinas' promotion of the common good as a tool for the attainment of virtue and salvation⁴⁶.

The obvious devotion to Aquinas and Thomist teachings illustrated by this cycle of sermons is not unusual for this period. Thomist thought experienced a revival in the fifteenth century, particularly among – though by no means exclusive to – the more reformist Dominican houses (of which Leonardo, a conventual, was admittedly not a part)⁴⁷. Neither was Leonardo the only

⁴² *Ibidem*, ff. 233v-234r; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^oII^{ae}, 96,6.

⁴³ *Ibidem*, f. 238r; Is 10,1-2.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 246v.

⁴⁵ Bagnulo, *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, p. 125.

⁴⁶ See Walter, Bubacz, *The Common Good in Thomas Aquinas' Politics*.

⁴⁷ See Tavuzzi, *Renaissance Inquisitors*, p. 45.

Dominican preacher to employ Aquinas as both a narrative device and as the content fulcrum. For instance, the near-contemporary Dominican preacher Tommaso dai Liuti, in his Lenten sermons dated around 1460, similarly employed the works of Aquinas to give immediate response to the questions set by his sermons, and which would then be elaborated upon throughout the main body. This work also employs a narrative of an inquisitive soul, to whose questions, «the Lord replies through Saint Thomas»⁴⁸. Leonardo's admiration of, and more importantly, his knowledge of, Aquinas and his works is made further apparent in a 1446 sermon delivered in Udine for the saint's feast-day; and by a detailed subject index for the *Summa* composed by Leonardo, presumably in the first place for his own use⁴⁹. It has been suggested that this revival in the use of Aquinas' works amongst preachers followed greater political stability in some of the city-states of Italy from the middle of the century. The generally more positive outlook on man found in Aquinas (in comparison to, for instance, Augustine), may have resonated with the preachers of a more hopeful period⁵⁰.

4. *Church and civil law*

The sermon on human law contains one significant departure, in terms of both structure and content, in comparison with the other sermons of the cycle. Following the end of the sermon proper, but before the final *conclusio*, there exists a lengthy addition. Leonardo declares that «we sin in forty ways, and therefore we fast for forty days [during Lent]»⁵¹. The friar then goes on to expand in brief on each of these forty ways of “sinning”. There appear to be a number of intentions behind this section. Most noticeably, for a large section of these points, Leonardo cites a piece of civil law which appears to render the sin licit. For instance, the fourth point, entitled «occidendo», states:

For according to imperial law it is permitted for a man to kill his wife's lover, having caught them in adultery, unless it is a person who ought to be respected. Digest *de adulteriis*, the law [beginning] *grachus*⁵².

Leonardo normally follows this by explaining why the deed in question should not be committed even if there is some legal ground in human law which renders it permissible. The preacher most often cites canon law (usually from the *Liber extra* of Gregory IX) in his justification, though he also at times resorts to scripture or even invoking simple reasoning and the con-

⁴⁸ A 1466 copy of these sermons is now at Firenze, Biblioteca Nazionale, ms D. 6. 1460.

⁴⁹ Leonardus Matthaei de Utino, *Sermones aurei de sanctis fratris Leonardi de Utino*, cc. 279-294; Padova, Biblioteca Universitaria, ms 2063, ff. 1-44v.

⁵⁰ Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos*, pp. 95-99.

⁵¹ Ms 44, ff. 247v.

⁵² *Ibidem*, f. 248r; *Dig.*, 48,5 concerns adultery, but the Gracchian law is actually found at *Cod.*, 9,9,4.

science. Two examples of this method are below. First, the second point, titled «rapiendo»:

For according to imperial laws, a raped girl cannot enter into a marriage with her rapist, as in Cod. *de raptu virginum*, law [beginning] *unica*, and the same was formerly true concerning ancient canon law. But today, the raped can if they wish enter into marriage with her rapist, as [according to] Extra. *de raptoribus*, chapter [beginning] *accedens*⁵³.

And, by contrast, the nineteenth, «permittendo», which cites scripture:

For according to imperial laws usury is permitted. Codex *de usuris*, but according to God and conscience it is completely prohibited: Psalms, «he did not give his money to usury», and Luke 6, «lend without expecting anything back»⁵⁴.

This pattern over the majority of the list has the cumulative effect of demonstrating the superiority of divine, church, and canon law to that of secular law. This is quite apparent in the thirteenth point, «mercando»:

For according to imperial laws, deceit is permitted between sellers and buyers, because human law permits many impunities, but punishes only when there is a great excess between the buying price and the selling price (...) but according to divine law it is deemed unlawful if in buying and selling equality and just price is not observed, and the person who has lost more [than this] ought to be compensated, [as deemed in] Extra. *de donationibus*, chapter [beginning] *per tuas*⁵⁵.

Also visible within several of Leonardo's forty points is the motivation to justify the division of church from state, and to invalidate the subordination of religious and church property to civil law. For instance, the twenty-third point, «exigendo», declares that:

Those who make laws and statutes which bind not only laymen, but also ecclesiastics, do so for their own ambitions and grant [these laws] for their own provision. If they are singular persons, they are excommunicated for that reason; and if the college or university or town or city should make such statutes, they are placed under an interdict for that same reason. Nor can they be absolved unless they make satisfaction and full restitution⁵⁶.

While the subsequent point, «statuendo», emphasises the point in the strongest language found within this section:

If laws should be established against the mandates of the church, for example ones which permit simony, or alienate the estate of the church and other things like these, then these laws are invalid (...) On the contrary, the makers and preservers [of such laws] sin mortally, [as shown by] Extra. *de simonia* chapter [beginning] *cum in ecclesia* and chapter [beginning] *non satis*, and if such laws are instituted, then they are damned, and their heirs are held to full restitution⁵⁷.

⁵³ Ms 44, f. 248r; Cod., 9,13,2; *Liber Extra*, 5,17,6-7.

⁵⁴ Ms 44, f. 249r; Ps 15,5; Lc 6,35.

⁵⁵ Ms 44, f. 248v; *Liber Extra*, 3,24,5.

⁵⁶ Ms 44, f. 249v.

⁵⁷ *Ibidem*; *Liber Extra*, 5,3,8

Yet, demonstrating the superiority of a church law to which civil law should aspire and reflect, and simultaneously the necessity of a separate legal status for the church, do not appear to be Leonardo's sole intentions. In several instances, Leonardo puts forth examples from both forms of law on a particular issue, but without espousing any judgement openly over which is to be preferred. In these cases, citations from canon law appear to support or expand upon, rather than invalidate, citations from Roman law. For instance, the twenty-first, «nesciend»:

Generally speaking, all people of the commune are held to know and to observe the statutes and constitutions of their commune. Inst. *de iura naturali*, points 1 and 2. Yet, the advancing opinion is that the ignorant are excused from [knowing] the statutes of the Ordinaries, because they are not bound to these (...). As it is shown in Extra. *de constitutionibus*, chapter [beginning] *ut animarum*⁵⁸.

This has the further consequence of rendering questionable Leonardo's initial classification of these as "sins" made licit by human law. In effect, they instead become short pieces of practical advice on particular legal issues, rather than solely a tract on the superiority of one form of law over another. Indeed, Leonardo at one point even declares that, «when something is expressed in law, civil and canon should not be contrary, so that it seems reinforced».⁵⁹ This view of the list as also providing a set of practical advice is further strengthened by the decision to categorise together points on related themes. Thus, points 1-3 concern personal relationships (degrees of consanguinity, rape, and sex outside of marriage); 4-7 concerns issues of marriage; 8-11 concerns children and inheritance; 12-15 is trade; 16-18 concerns evil thoughts (for example, divination and magery); 19 deals with usury; 20-22 deal with statute-related issues; 23-26 concerns lawmaking; 27 is concerned with the duties of civic officials; 28 with hunting and trapping; 29-34 are concerned with justice (the largest group, again providing an indicator of the significance of this particular topic to late medieval preaching); 35-38 concerns money (payments, wages and pledges, theft, dowries); 39 concerns suicide; and 40 idolatry. In effect, underneath the anticipated moralising veneer and in parallel with aims personal to a religious, there exists within this section a beneficial, if rough and hardly thorough, guide to issues which concerned daily life under the laws.

Although Leonardo never references local or customary secular law (except in abstract allusions to statutes and customs never much developed upon), instead relying upon the Roman law of the *ius commune*, these still served a purpose thanks to the commonality of reference to Roman law amongst disparate places and social levels. Humanistic jurisprudence, still yet to break new ground in Italy with regards to the usage of the *ius commune*

⁵⁸ Ms 44, f. 249r; *Inst.*, 1,2; *Liber Extra*, 1,2,1, and also 1,31,13.

⁵⁹ Ms 44, f. 249r.

in this period, had no impact on Leonardo's view of the significance and relevance of these laws⁶⁰. For Leonardo, Roman and canon law were not simply to be applied in exceptional circumstances, but continued to be highly-relevant guides to public and private life, as demonstrated throughout each sermon in the *de legibus* cycle. Through these, the preacher was, for instance, able to demonstrate for his audience the limits of certain laws and then, usually through comparison with church mandate, ask his audience to live to a standard even higher than that set for them by the boundaries of human law.

Although their possible origin as preached material is unknown, the *sermones de legibus* of Leonardo Mattei did achieve a widespread posthumous popularity as printed books. This is, for instance, aptly demonstrated by the numerous references to this work in the famous *Lessons for My Daughter* by the late fifteenth-century French regent, Anne of France⁶¹. By producing practical and, importantly, authoritative examples made all the more commanding by their denotation as law, Leonardo here set simple and achievable everyday goals for his audience which could be followed by the layman – be they commoner, lawmaker, or ruler – and who was pointed towards a virtuous path and, ultimately, salvation under the law.

⁶⁰ Bellomo, *The Common Legal Past of Europe*, pp. 205, 209.

⁶¹ See *Anne of France*.

Works cited

- Anne of France, *Lessons for my Daughter*, ed. S.L. Jansen, Woodbridge 2004.
- Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum. Series Latina, 32).
- Aurelius Augustinus, *Sermones ad populum (Patrologia Latina, 38)*.
- R. Bagnulo, *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, Milano 1983.
- M. Bellomo, *The Common Legal Past of Europe, 1000-1800*, ed. L.G. Cochrane, Washington D.C. 1995.
- L. Cinelli, *Mattei, Leonardo (Leonardo da Udine)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 72, Roma 2009, pp. 163-166.
- P. Howard, *The Politics of Devotion: Preaching, Piety and Public Life in Renaissance Florence*, in *Cultures of Devotion: Studies in Medieval and Renaissance Religion*, eds. P. Howard, C. Troup, Clayton 2000, pp. 29-42.
- Leonardus Matthahei de Utino, *Sermones Quadragesimales de legibus fratris Leonardi d'Utino*, Venezia: Franciscus Renner, Nicolaus de Frankfordia, 1473. An extant edition is housed at the British Library, London (IB. 19833).
- Leonardus Matthahei de Utino, *Sermones aurei de sanctis fratris Leonardi de Utino sacre theologie doctore ordinis predicatorum*, Augsburg: Druckerei des Klosters St. Ulrich und Afra, 1474.
- Leonardus Matthahei de Utino, *Sermones Quadragesimales de legibus fratris Leonardi de Utino*, Köln: apud Conrad Winters, de Homborch, 1475.
- Leonardus Matthahei de Utino, *Sermones quadragesimales de legibus fratris Leonardi de Utino*, Ulm: apud Johann Gainer, 1478.
- L.T. Martin, T.N. Hall, *The Enumeration of Laws Motif in the Middle English Homily An Bispel*, in *Models of Holiness in Medieval Sermons*, eds. B. Mayne Kienzle et al., Louvain-la-Neuve 1996, pp. 47-65.
- M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna 2005.
- B. Paton, *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena 1380-1480*, London 1992.
- D. Pryds, *Monarchs, Lawyers, and Saints: Juridical Preaching on Holiness*, in *Models of Holiness in Medieval Sermons*, éd. B. Mayne Kienzle, Louvain-la-Neuve 1996, pp. 141-156.
- J.P. Reilly Jr., *Saint Thomas on Law*, in *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*, Toronto 2008, pp. 163-178.
- R. Rusconi, *Predicò in piazza: politica e predicazione nell'Umbria del '400*, in *Signorie in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. L'esperienza dei Trinci*, Foligno 1989, pp. 113-141.
- M. Tavuzzi, *Renaissance Inquisitors: Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden 2007.
- L. Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France*, Oxford 1992.
- Thomasinus de Ferraria, *Sermones quadragesimales*, Köln: apud Johann Koelhoff, der Ältere, 1474.
- E.F. Walter, B.S. Bubacz, *The Common Good in Thomas Aquinas' Politics*, in *The Medieval Tradition of Natural Law*, ed. H.J. Johnson, Kalamazoo (MI) 1987, pp. 201-211.

Stefan Visnjevac
University of Roehampton, London
stefan.visnjevac@roehampton.ac.uk

Un giurista sul pulpito e sotto il pulpito: note su un quaderno di lavoro di Giovanni da Capestrano

di Filippo Sedda

Il contributo prende in esame il primo sermone predicato ad Assisi da Bernardino da Siena il 2 agosto 1425 e riportato da Giovanni da Capestrano con scrittura autografa nel codice detto «Modena, San Cataldo», e ora conservato a Bologna. L'intento è quello di mostrare le varie fasi attraverso le quali si giunge alla predicazione dal pulpito, non pedissequa “sequela” del frate senese ma atto finale di un intenso scambio tra Giovanni e Bernardino.

The contribution examines the first sermon given in Assisi (2 August 1425) by Bernardino from Siena, and reported by Giovanni from Capestrano in the handwritten manuscript known as «Modena, San Cataldo», now preserved in Bologna. The purpose is to show the various stages through which we reach the preaching from the pulpit, intended not as a simple emulation of the friar from Siena but as the final stage of a complex exchange between Giovanni and Bernardino.

Medioevo; XV secolo; Italia; legge e religione; Assisi; Giovanni da Capestrano OFM; Bernardino da Siena OFM; *reportatio*; sermone; predicazione; omelia; *ius*; legge.

Middle Ages; 15th Century; Italia; Law and Religion; Assisi; John of Capestrano OFM; Bernardinus of Siena OFM; *reportatio*; sermon; law; preaching; homily; *ius*.

In un contributo del 1986 rimasto fondamentale¹, Diego Quaglioni portò all'attenzione l'importanza in Giovanni da Capestrano² del rapporto tra cultura universitaria e predicazione popolare³: «tale (...) da fornire una delle chiavi principali per la lettura del suo pensiero, segnato come in nessun altro pre-

¹ Quaglioni, *Un giurista sul pulpito*.

² Per un profilo biografico sul frate osservante Giovanni da Capestrano cfr. Angiolini, *Giovanni da Capestrano*; l'ultima (e unica) biografia critica di riferimento è Hofer, *Johannes von Capestrano*.

³ Tale rapporto è stato dimostrato anche per Bernardino (cfr. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, pp. 45-66) e per Giacomo della Marca, il cui sermone *De usuris* dipende direttamente dal *Directorium iuris* di Pietro Quesvel, cfr. Lioi, *Il «Directorium Juris»*.

dicatore del suo tempo dalla “giuridizzazione” del linguaggio ecclesiologico e scritturale»⁴. Ecco perché lo studioso sceglieva di intitolare il proprio contributo sul frate abruzzese con la felice espressione «un giurista sul pulpito».

Più recentemente, Letizia Pellegrini notava che questa dimensione del frate predicatore è certo enfatizzata dalle bio-agiografie, ma in termini del tutto stereotipati, mentre è completamente taciuta dal più sensibile testimone “interno” della storia dell'Osservanza cismontana, frate Bernardino Aquilano da Fossa⁵.

Molti indizi lasciano trasparire come il pulpito fosse – peraltro comprensibilmente – una preoccupazione per Giovanni, che si impegnava nel cercare un modo efficace di predicare adattando ad un uditorio popolare la propria impostazione di marca squisitamente giuridica. È utile quindi indagare il modo di operare del Capestranese non solo “sul pulpito”, ossia nell'effettivo esercizio della predicazione, ma anche “sotto il pulpito”: nella ricerca di strategie efficaci e nelle impegnative fasi preparatorie delle sue *performance* omiletiche. Tale dimensione preparatoria, che di per sé e di norma sfugge alla nostra osservazione, può essere fortunatamente ricomposta nel caso di Giovanni da Capestrano attraverso un manoscritto autografo, noto come «Modena San Cataldo», che si configura come un vero e proprio “laboratorio redazionale” di testi destinati alla declamazione, dall'effervescente natura di *work in progress*.

Ma chi era Giovanni da Capestrano? La rilevanza storica che questo personaggio riveste per la prima metà del Quattrocento, in quanto indiscusso protagonista di un secolo a cerniera tra evo medio e modernità, è un dato ormai acquisito nella moderna storiografia⁶. La sua parabola biografica si inquadra, infatti, tra gli estremi cronologici del 1381, quando nacque nella cittadina di Capestrano in Abruzzo, e il 1456, quando morì ad Ilok, strategico centro della Slavonia ancora oggi fiorente in quella lingua di terra croata, che fende a ovest il territorio serbo. Prima di entrare nel noviziato dei Minori osservanti (1416), Giovanni è attivo come giudice a Perugia per conto di Ladislao d'Angiò-Durazzo re di Napoli⁷. Divenuto frate Minore⁸, opera come vicario della famiglia Osservante e principale artefice delle metamorfosi (anche normative) del suo statuto e della sua fisionomia, come predicatore e taumaturgo, fautore e propagatore della santità di Bernardino da Siena⁹, come giurista,

⁴ Quagliani, *Un giurista sul pulpito*, p. 130. Sulla cultura giuridica del Capestranese cfr. anche Favino, *Giovanni da Capestrano*, e ora Bartocci, Parent, *Giovanni da Capestrano*.

⁵ Cfr. Pellegrini, *Giovanni da Capestrano predicatore*.

⁶ Tra gli altri si veda Capitani, *La figura di Giovanni da Capestrano*. Tra i diversi convegni dedicati al Capestranese – oltre ai due sopra citati che accolgono i contributi di Diego Quagliani e Letizia Pellegrini, rispettivamente del 1986 e 2006 – segnalò solo l'ultimo in ordine di tempo, ossia la Giornata Internazionale di Studio organizzata dalla Facoltà di Scienza Giuridiche di Teramo il 17 aprile 2013, dal titolo *Per un progetto di società: Giovanni da Capestrano e l'Europa nel Quattrocento* (in corso di stampa): a conferma dell'interesse che il frate va suscitando anche tra gli storici del diritto.

⁷ Nicolini, *San Giovanni da Capestrano*.

⁸ Elm, *L'importanza di Giovanni da Capestrano*. Sul suo ingresso nella famiglia dei frati minori Osservanti si veda ora Sedda, *Giovanni da Capestrano a Perugia*.

⁹ Pellegrini, *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*, in particolare pp. 35*-59*.

consigliere e amico di principi, cardinali e papi, come legato papale, inquisitore degli eretici (fraticelli ed hussiti), esecutore delle disposizioni sugli ebrei¹⁰, come missionario e predicatore nell'Europa centrale¹¹ e, davvero infine, come sostenitore della crociata contro i Turchi e come condottiero dell'esercito cristiano nella vittoriosa battaglia di Belgrado (22 luglio 1456)¹².

La peculiare vocazione giuridica di Giovanni da Capestrano era già consolidata prima dell'ingresso in religione, risalendo agli anni in cui fu allievo a Perugia alla scuola di Pietro degli Ubaldi, e nell'esercizio della professione di giudice prima a Napoli e poi nuovamente a Perugia (allora compresa tra i possedimenti angioini)¹³.

In un'epoca in cui la civilistica in Italia vive una fase di declino con la morte di Baldo degli Ubaldi, uno dei maggiori legisti del XIV secolo che muore proprio a Perugia nel 1400, si apre invece per la canonistica un periodo di riviviscenza sollecitato dalle questioni del conciliarismo e della *potestas papae*. Nonostante Giovanni nella propria formazione universitaria non avesse incrociato personalmente Baldo, che morì quando il Capestranese arrivò a Perugia, né il più noto Angelo degli Ubaldi fratello di Pietro, certo conobbe e si servì dei loro scritti, come si ricava dalle frequenti citazioni dei loro testi giuridici nei suoi scritti.

Come ha già dimostrato Diego Quaglioni¹⁴, i rimandi al diritto canonico e civile popolano i sermoni di Giovanni poiché, come lui stesso sostiene, «qui habent curam animarum deberent scire bene *Decretum et Decretales*, qui est quasi torcular theologie et succus expressus»¹⁵. Egli cita autori come Egidio Romano, l'*Archidiaconus* (Guido da Baisio), l'Ostiense (Enrico di Susa), Giovanni d'Andrea, Giovanni da Imola, Bartolo di Sassoferrato, Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), Bartolomeo da Brescia e appunto Baldo degli Ubaldi.

Per descrivere la versatilità della profonda cultura di Giovanni da Capestrano, Diego Quaglioni si serve dello stringato, seppure eloquente, giudizio espresso sul dotto minorita da Tommaso Diplovatazio (1468-1541), fondatore della biografia giuridica in campo umanistico:

Acerimus et egregius predicator et sacrarum litterarum ac iuris pontificii doctissimus (...) predicando docendo scribendo monendo castigando ac bene beateque vivendo (...) claruit et multos tractatus et quidem egregios post se reliquit. Et maxime in iure canonico¹⁶.

¹⁰ Solvi, *Giovanni da Capestrano inquisitore*; Pellegrini, *Giovanni da Capestrano*; Sedda, *Giovanni da Capestrano inquisitore contro gli Ebrei?*; Sedda, *Giovanni da Capestrano esecutore generale contro gli Ebrei*.

¹¹ Elm, *Johannes Kapestrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451-1456)*.

¹² Masala, *San Giovanni da Capestrano e l'assedio di Belgrado*.

¹³ Hofer, *Giovanni da Capestrano*, pp. 60-72.

¹⁴ Quaglioni, *Un giurista sul pulpito*.

¹⁵ Maria Saal, *Archiv des Collegiatstiftes*, 6, c. 249r, cit. in Łuszczki, *De sermonibus s. Ioannis a Capistrano*, p. 205, nota 1, che corrisponde al sermone n. 359 (d'ora in poi = Łu. 359).

¹⁶ Thomas Diplovatatus, *Liber de claris iuris consultis*, p. 373.

Persino Bernardino Aquilano testimonia che nell'anno giubilare 1422-1423, durante una predica tenuta a Roma, Giovanni giunge a pronunciare 500 *conclusiones*¹⁷. Il diritto dunque scorre nelle vene del frate e naturalmente ciò non può che influenzare il suo stile sermocinatorio; anzi egli stesso ritiene il diritto canonico «quasi medulla theologie»¹⁸.

Tale era l'inclinazione del Capestranese verso il diritto che anche nel faticoso peregrinare oltralpe durante gli ultimi anni della sua vita, pur avendo presso di sé tutta una serie di codici giuridici¹⁹, non abbiamo testimonianze, come per Bernardino, che il frate abruzzese fosse consueto portare «libros iuris canonici in pulpitem et ibi publice lege[re] decretales»²⁰.

Il Quaresimale di Siena del 1424: la svolta

Nella predicazione di Giovanni da Capestrano il Quaresimale tenuto a Siena nel 1424, tradito nel manoscritto autografo Capestrano, Biblioteca del Convento di San Giovanni, XXXI, registra un peculiare momento di svolta nell'attività sermocinatoria del frate: «Hic mutavi modum predicandi ad instantiam auditorum petentium me predicare ad detestationem vitiorum»²¹.

Infatti, fin a quel momento Giovanni aveva tenuto a Siena ben dodici sermoni tutti scanditi secondo la prassi del *sermo modernus* nel «discorso tropologico», nella «devota meditazione» e nella «sottile esaminazione»²². La struttura tripartita del sermone dedica la prima parte, legata alla lettura del giorno, a una trattazione morale inerente i vizi «in universalibus»; segue la seconda parte più meditativa sul tema dell'ascesa dell'anima verso Dio; e, quindi, la terza e ultima parte più scolastica sui sacramenti, in cui prevale l'u-

¹⁷ «Retulit mihi quod tempore Martini quinti, multi Ultramontani Romam veniebant, et ipsi consuerunt non excellentes viros Ytalicos reputare. Dixit summus Pontifex patri: "Unam praedicationem singularem facere studeas". Dixit mihi: "Studui, et quingentas catholicas conclusiones in una praedicatione praedicavi". Questa è la testimonianza della *chronica* di Bernardino Aquilano (Bernardinus Aquilanus, *Chronica fratrum Minorum observantiae*), ma che ho verificato direttamente sull'unico ms che la tramanda, ossia Napoli, *Biblioteca Nazionale*, VII-I.C.12; il testo citato si trova alla c. 14vb. Letizia Pellegrini sta approntando una nuova edizione critica della cronaca dell'Aquilano.

¹⁸ München, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 13571, c. 18v (= Lu. 431): si tratta di un sermone predicato a Norimberga il 18 luglio 1452.

¹⁹ Lo stesso Capestrano dispose che alla sua morte i codici della sua biblioteca personale ritornassero nel convento di Capestrano, e i suoi seguaci ne composero l'inventario ad Ilok il 3 dicembre 1456; tale inventario dei codici-reliquie fu pubblicato da Chiappini, *Reliquie letterarie capestranensi*, pp. 285-291.

²⁰ *Consilium domini Alexandri de Nevo de Vincentia reprobatorum consilii domini Angeli de Castro super articulo: «An Iudei possint conduci ad fenerandum cum dispensatione pape»*, c. 342ra, citato in Quaglioni, *Un giurista sul pulpito*, p. 134, nota 31.

²¹ Capestrano, *Biblioteca del Convento di San Giovanni dei frati Minori*, XXXI, c. 41r; cfr. Łuszczki, *De sermonibus s. Ioannis a Capistrano*, p. 35. «Qui ho mutato il mio modo di predicare per la richiesta dei miei ascoltatori che mi chiesero di predicare sul disprezzo dei vizi» (la traduzione è mia).

²² «Ut tripliciter populus consoletur: in tropologizatione, devota meditatione et subtili examinatione»: Capestrano, *Biblioteca del Convento di San Giovanni dei frati Minori*, XXXI, c. 9r.

so di Pietro Lombardo e Ugo di San Vittore. È probabile che proprio nell'ambito delle «sottili esaminazioni» si inserisca lo svolgimento penitenziale dei contenuti dogmatici, con l'uso delle *allegationes* o *conclusiones*, testimoniate da Bernardino Aquilano, che richiamano ancora non tanto il metodo della scolastica, quanto piuttosto la dimestichezza con gli usi giuridici confluiti nella predicazione del frate.

Pertanto è proprio a partire dal Quaresimale tenuto a Siena nel 1424 che Giovanni, tralasciando una trattazione teologico-giuridica condotta «con uno stile che sembrava arido e talvolta troppo astratto»²³, abbraccia quella etico-sociale come risposta alle nuove esigenze del suo uditorio. Probabilmente anche per questo il frate abruzzese decise di intensificare i suoi rapporti con Bernardino e di collaborare con lui per più di un anno dal giugno 1424 al novembre 1425, dal momento che lo stesso Senese appena un anno prima, nel 1423, durante la predicazione del quaresimale di Padova, abbandonò un'esposizione escatologica e si concentrò su una predicazione di morale individuale e sociale²⁴.

Il manoscritto

Testimone privilegiato della svolta compiuta del frate di Capestrano è il codice autografo²⁵ noto come «Modena, San Cataldo», attualmente conservato presso l'Archivio storico della Provincia [di Cristo Re] dei frati Minori dell'Emilia Romagna (APMnBO) e siglato «Sez. VII, mss. XV-XVI secc., Ms. 5». Il codice è composito, cartaceo, della prima metà del XV secolo; misura 225 x 145 mm (coperta, 215 x 140 mm); di 283 carte + una carta di guardia; presenta una doppia cartulazione: quella moderna a lapis sul *recto* di ogni carta, quella originaria variamente operata; il testo è su specchio unico (ma su due colonne nel fasc. VIII); la scrittura è di mani diverse, prevalente quella autografa di Giovanni da Capestrano; la legatura è con coperta in cartone, sul dorso in pelle è impresso: «Mss. S. Ioannis / de Capistrano». Il manoscritto è stato sommariamente descritto da Serafino Gaddoni nel 1908²⁶ ed è stato studiato, quanto al contenuto, da Gustavo Cantini²⁷, che curò l'edizione di due sermoni bernardiniani nel 1936. Tra 1939 e 1940, Dionisio Pacetti²⁸ ha stu-

²³ Łuszczki, *De sermonibus s. Ioannis a Capistrano*, p. 278.

²⁴ Delcorno, *L'ars praedicandi di San Bernardino da Siena*, pp. 419-429; Miccoli, *Bernardino predicatore*; Rusconi, *L'attesa della fine*, cap. VI; cfr. anche Pellegrini, *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450)*, p. 47*.

²⁵ Per uno sguardo complessivo sull'autografia dei santi francescani dell'Osservanza si veda il contributo di Giovè Marchioli, *Sante scritture*. La studiosa si sofferma in particolare sulle autografie di Bernardino da Siena, Giacomo della Marca, Pietro da Mogliano, Caterina Vigri e Camilla Battista da Varano, solo *en passant* cita Giovanni da Capestrano. Ringrazio per questa segnalazione Marco Bartoli.

²⁶ Gaddoni, *Descriptio duorum codicum*.

²⁷ Cantini, *Una ignorata redazione latina*; Cantini, *Un secondo sermone sul Nome di Gesù*.

²⁸ Pacetti, *La predicazione di san Bernardino da Siena*, 10 (1940); ma si veda anche Pacetti, *De sancti Bernardini Senensis operibus*.

diato e registrato tutti i sermoni di Bernardino contenuti nel codice. Ancora su di esso ritornano Luciano Łuszczki²⁹, che regista i sermoni di Giovanni da Capestrano, e infine Ottokar Bonmann³⁰.

Mi vorrei soffermare in particolare sulla descrizione della fascicolazione del codice in parallelo con il suo contenuto, per evidenziare l'uso che Giovanni fece di questo manoscritto, testimone muto della sua predicazione. La seguente tabella evidenzia nel codice 4 unità codicologiche distinte:

<i>unità cod.</i>	<i>fasc.</i>	<i>consistenza</i>	<i>cartul. moderna</i>	<i>cartul. antica</i>	<i>lettera identificativa del fasc.</i> ³¹	<i>contenuto</i>
A	I	Quinione	1-10			raccolta di diritto canonico
B ³²	II	Ottonione -1 c.	11-25	2-16	b (11r)	<i>tabula</i> alfabetica + schemi sermoni GdC (11r-33v)
	III	Ottonione	26-41	17-32	c (26r)	
	IV	Ottonione	42-57	33-48	d (42r)	<i>reportationes</i> del ciclo di predicazione di Bernardino ad Assisi (34r-105v)
	V	Ottonione	58-73	49-64	e (58r)	
	VI	Ottonione	74-89	65-80	f (74r)	
	VII	Ottonione	90-105	81-96	g (90r)	
C	VIII	Nonione - 1 c. + 3 carte	106-122 + 123-125		h (106r)	Indulgenza della Porziuncola (106r-118r) Vita di san Ludovico vesc. (118r-121r) Stigmate di san Francesco (121r-122v) Sermone di Bernardino (123r-125r)
D	IX	Settenione - 1 c.	126-138	98-110	k (126r)	126r-168r:
	X	Decanione	139-158	111-130	l (139r)	<i>Reportationes</i> di GdC della predicazione di Bernardino ad Assisi (13 sermoni)
	XI	Senione	159-170	131-142	m (159r)	
	XII	Ottonione	171-186	143-158	n (171r)	
	XIII	Ottonione	187-202	159-174	o (187r)	
	XIV	Ottonione	203-218	175-190	p (203r)	169r-281v: <i>Reportationes</i> di GdC della predicazione di Bernardino a Perugia.
	XV	Ottonione	219-234	191-206	q (219r)	
	XVI	Ottonione	235-250	207-222	r (235r)	
	XVII ³³	Ottonione - 1 c.	251-265	223-237	s (251r)	Opuscolo già annotato con esempi di sermoni non di mano di GdC.
	XVIII	Ottonione	266-281	238-256	t (266r)	

²⁹ Łuszczki, *De sermonibus s. Ioannis a Capistrano*, pp. 48-54.

³⁰ Bonmann, *12 Exkurs: Das Kapistran-Autograf in Modena*.

³¹ Si tratta probabilmente di una mano del XVI secolo coeva alla legatura del codice.

³² Tutti i fascicoli di questa unità hanno la custodia in pergamena all'interno e all'esterno.

³³ Manca la c. 233 della cartulazione antica, di cui la moderna non tiene conto.

L'unità codicologica A è composta da un unico quinione con traccia di rigatura a lapis e scrittura su 35 linee; il suo contenuto è unitario e consiste in una raccolta di diritto canonico il cui *incipit* coincide con le parole della prima *distinctio* del *Decretum Gratiani* «Humanum genus duobus regitur naturali, videlicet iure et moribus». In testa alla carta è vergato per mano di Giovanni «ad usum fratris Iohannis de Capistrano» e nel suo margine destro, sempre della stessa mano, il numero 42 che potrebbe indicare l'anno di redazione del quinione, ossia il 1442.

L'unità codicologica B è composta da sei ottonioni³⁴, rinforzati da una striscia di pergamena all'interno e all'esterno di ciascun fascicolo. Il contenuto è omogeneo e consta di due raccolte di sermoni:

1) nel fascicolo II e parte del III, alle carte 117-33v³⁵, sono contenuti 23 schemi più o meno estesi di sermoni di Giovanni da Capestrano, preceduti da una «tabula per alfabetum eorum que in hoc volumine continentur co[n]tata per cartas»; la *Tabula* si riferisce ai soli sermoni dell'unità B.

2) nella parte restante del III fascicolo fino al VII compreso, alle cc. 34r-105v, sono riportati 25 sermoni sui 33 complessivi del ciclo assisiato di Bernardino da Siena, predicati appunto ad Assisi tra il 2 agosto (festa del Perdono della Porziuncola) e il 9 settembre 1425 e riportati dalla mano di Giovanni da Capestrano³⁶. Alla c. 105v è presente un indice con i *themata* dei primi 25 sermoni del Senese.

L'unità codicologica C risulta chiaramente un inserto seriore, probabilmente confluito nel *codex* in fase di legatura³⁷. Essa è disomogenea rispetto al resto del manoscritto sia nella fattura materiale (due colonne) che nel contenuto:

cc. 106r-118r: *De indulgentia Sancte Marie de Angelis de Assisio secundum magistrum Bartholomeum de Pisis ordinis Minorum. Incipit*: «Beatissimi patris Francisci amorem et dilectionem ad Christum et affectus, etsi omnia vite ipsius gesta prodant». *Explicit*: «Calculus habuit quia Christo totus iunctus fuit et unitus ut dicit IX^o legende. Sic ergo beatus pater Franciscus non mercenarius extitit, sed verus et bonus pastor erga oves suas, id est fratres a Deo sibi traditos et commissos. Quibus omnibus patet declarata 2^a pars huius 2^e conformitatis, videlicet *Franciscus <animatur>* et generaliter et specialiter»³⁸.

cc. 118r-121r: *Vita beati Ludovici episcopi et confessoris. Incipit*: «Ante obsidatum in custodia cuiusdam militis fuerat sub cuius ferula et directione discebat sicut est in domo Francie solitum circa dottrinam». *Explicit*: «De voto coniugum qui XII fuerunt

³⁴ L'identificazione dei fascicoli è resa più agevole dal fatto che ciascuno è segnato con una lettera progressiva dell'alfabeto latino posta nell'angolo in basso a destra sul *recto* della prima carta. Sia la scrittura più tarda della mano che verga le lettere sia la coerenza della disposizione dei fascicoli fa supporre che esso sia da attribuire alla fase di assemblamento e legatura del codice, certamente successiva a quella di scrittura delle varie unità codicologiche ivi individuate.

³⁵ I riferimenti alle carte in questo saggio – se non indicato diversamente – si riferiscono sempre alla cartulazione moderna.

³⁶ Pacetti, *La predicazione di san Bernardino da Siena*, presenta un'edizione per *excerpta* dei sermoni; Gustavo Cantini edita i sermoni n. 26 e n. 33 (secondo la numerazione di Pacetti): Cantini, *Una ignorata redazione latina*; e Cantini, *Un secondo sermone sul Nome di Gesù*.

³⁷ Desumo ciò da quanto scrive Giovanni da Capestrano alla c. 265v: riferendosi ai *Capitula* della *Vita Ludovici*, egli registra «in medio libri».

³⁸ Bartholomeus de Pisis, *De conformitate vite beati Francisci*, fructus XIV, pp. 28-57.

et non poterant habere prolem et habuerunt per invocacionem et merita dicit Ludovici». Della vita vengono riportati unicamente i titoli dei capitoli e il sommario.

cc. 121r-122v. *Glossa*: «*Ego enim stigmata domini Iesu in corpore meo porto*, ad Gal. ultimo capitolo, notaque hic in bono sumitis stigma, sed Levit. 19 sumitur in malo ubi textus ita dicitur super mortuo non incidetis carnem vestram nec figuras aliquas et stigmata facietis vobis. De stigmatibus sacris beati Francisci». *Incipit*: «Queritur utrum Franciscus potuerit habere stigmata per naturam?». *Explicit*: «afflictiones et passiones Christi et crucis sue in afflictione habeo et hic est quidem dicitur gloria et sic post ad totam q. amen».

cc. 123r-125r. *Incipit*: «*Ab altitudine diei timebo ego vero in te sperabo*, Ps 55 quia iam instat». *Explicit*: «sed revelata facie gratiam domini contempletur qui iustamente perfetta vivit et regnat amen». *Rubrica c. 125r*: «Hunc sermonem beatus Bernardinus composuit et propria manu litteram hanc scripsit» (poi depennato).

La citazione si riferisce al sermone sul ss. Sacramento di Bernardino, corrispondente al sermone 54 del Quaresimale *De Christiana religione* di san Bernardino³⁹. Il sermone è vergato su tre fogli di carta di altro tipo, con scrittura su colonna unica ed evidente segno di piegatura certamente precedente all'inserimento di essi nel codice.

L'unità codicologica D, è composta da 10 fascicoli, in prevalenza ottonioni, il cui contenuto è interamente costituito da sermoni bernardiniani, riportati da Giovanni. I primi 8 sermoni (cc. 126r-168r) sono stati predicati ad Assisi entro il 9 settembre 1425, completando così il ciclo assisano del Senese. Segue, quindi, il ciclo predicato a Perugia dal mercoledì 19 settembre alla domenica 11 novembre. Si tratta di 38 sermoni (cc. 169r-276v) con l'aggiunta di altri 2 (cc. 277r-281v), di cui non si sa esattamente la data di predicazione, ma dal contenuto si desume che l'ultimo fu rivolto al solo clero perugino⁴⁰. Alla c. 265v si trova un secondo indice delle 38 prediche bernardiniane (sono appunto escluse le ultime due) con l'indicazione delle carte, tranne che per le ultime quattro, per le quali Giovanni scrisse semplicemente «in medio libri». Si noti che più in alto scrive «Capitula 40^a de vita et morte sancty Ludovicy episcopi: in medio libri» ad indicare che ancora quei fascicoli non erano stati rilegati insieme agli altri.

L'unità codicologica D risulta essere un quaderno di riuso, come si evince dal fatto che al suo interno si trovano incastonati degli abbozzi di sermoni non di mano di Giovanni e sempre individuati con un'iniziale miniata e decorata. Essi sono organizzati secondo l'ordine alfabetico sulla base del *thema*: si può, infatti, rinvenire nella raccolta la presenza di quasi tutte le lettere dell'alfabeto e ben 17 schemi di sermoni (ovviamente non attribuibili a Bernardino) talvolta cassati o semplicemente incastrati nella scrittura della *reportatio* di una predica.

Tali rilievi sull'assetto codicologico e i contenuti del testimone consentono di ipotizzare che il ms. «Modena, San Cataldo» rappresenti un vero e proprio

³⁹ A c. 125r, la scritta novecentesca a matita «Sancti Bernardini Senensis ordinis Minorum» identifica il sermone: Sancti Bernardini Senensis ordinis Minorum *Opera quae extant*, pp. 390-395. Cfr. anche Sancti Bernardini Senensis *Opera omnia, synopsis ornata*, p. 56.

⁴⁰ Cfr. Pacetti, *La predicazione di san Bernardino da Siena*, pp. 187-188, sermone n. 40.

quaderno di lavoro del predicatore di Capestrano, esattamente come il ms. XXXI della Biblioteca di Capestrano, anch'esso autografo.

Già Paolo Vian e Alberto Forni hanno dimostrato che questo codice, oltre al Quaresimale predicato a Siena nel 1424 da Giovanni, contiene anche cinque sermoni di Bernardino che il frate riporta in latino, tutti eccetto il primo, che secondo Ottokar Bonmann è autografo dello stesso Bernardino⁴¹. Così infatti i due studiosi concludono che il codice XXXI presenta

il caso di un quaderno di lavoro vicendevolmente scambiato tra i due più famosi predicatori del tempo. Allora Capestrano, recatosi da Siena a Firenze subito dopo la Pasqua, avrebbe dato a Bernardino il proprio codice, su cui già aveva trascritto gran parte del Quaresimale senese, il confratello, inaugurando il 6° degli otto fascicoli di cui si compone il manoscritto, avrebbe personalmente trascritto in latino il proprio sermone per l'ottava di Pasqua; dal lunedì seguente, per tre giorni, Capestrano avrebbe proseguito da solo fino alla conclusione del ciclo di S. Croce⁴².

3. *Tra le righe della reportatio*

Rimane infine da fare un'ultima considerazione in merito a cosa Giovanni annoti dei sermoni di Bernardino e a quale sia il contenuto di tali glosse.

Non potendo ovviamente in questa sede condurre un'analisi esaustiva, prenderò come esempio il primo sermone del ciclo assisano, di cui propongo un'edizione in appendice⁴³. Il suo *thema* è costituito dal versetto del Sal. 72,2: «Inflammatum est cor meus et renes mei commutati sunt et ego ad nihilum redactum sum»; il sermone è trascritto alle cc. 34r-36r e fu predicato alla Porziuncola il 1° o più probabilmente il 2 agosto 1425 per la festa del Perdono d'Assisi, in cui si lucrava la celeberrima indulgenza⁴⁴. L'argomento affrontato nel sermone è quello dell'acquisto o mercanzia del divino amore, sull'esempio di Francesco, che da mercante terreno divenne «sensalis divini amoris»; non a caso, in occasione della festa assisana già dal XIV secolo la Porziuncola «si

⁴¹ Cfr. Hofer, *Johannes von Capestrano*, p. 389 (Exkursus 11: *Predigthandschriften Kapistrans aus der italienischen Zeit*).

⁴² Vian, Forni, *Per un'edizione delle opere di san Giovanni da Capestrano*, p. 159.

⁴³ Cfr. Pacetti, *La predicazione di san Bernardino da Siena*, pp. 11-12.

⁴⁴ Stando alla ricostruzione storica proposta da Mario Sensi, il 1° agosto fu tenuta una predica presso la Basilica subito dopo l'ora Prima, poi «quando la Porziuncola divenne la casa madre degli osservanti [1416] si introdusse la consuetudine che, ai primi vesperi del Perdono, i frati di Santa Maria degli Angeli si recassero presso quelli del Sacro Convento e quindi, insieme a questi ultimi, discendessero processionalmente a Santa Maria degli Angeli»: Sensi, *Il perdono di Assisi*, pp. 154-170. Bisogna ricordare che la concessione dell'indulgenza andava dai primi Vesperi del 1° ai secondi Vesperi del 2 agosto; è dunque più probabile che la predica fosse stata tenuta il 2. Infatti, anche la testimonianza della vita di Barnaba da Siena, che attesta la presenza ad Assisi di Bernardino nel 1425, afferma: «Post paucos dies [fr. Bernardinus] Assisium venit, ubi solemnitas augusti sancti Francisci vetusta consuetudine annali fiebat: quibus in locis plusquam ducenta milia hominum fuisse, qui iure rerum talium experti sunt, existima[ve]runt; moti partim praesentiam huius sancti viri videre, partim ut culpae ac poenae indulgentiam consequi valerent. Quam quidem multitudinem tam innumeram, cum ego vidissem, reliquam gentem quae Italiam incolunt tantam numero fuisse dubitabam»: *Acta Sanctorum maii*, pp. 111-112.

riempiva di bancarelle di venditori la cui presenza si iniziò a regolamentare dal 1372», attirando tra l'altro molti pellegrini ad Assisi⁴⁵.

Il medesimo *thema* e la medesima scansione delle tassonomie e persino il tenore delle *auctoritates*, si ritrovano nella prima predica di Bernardino nel ciclo senese del 1425, edita da Dionisio Pacetti⁴⁶; così come mostra molti parallelismi il sermone «di santo Francesco e del suo infiammato amore e fervore», declamato nel Campo di Siena nel 1427 e pubblicato da Carlo Delcorno⁴⁷. Ma soprattutto è evidente come il primo sermone predicato ad Assisi da Bernardino contenga *in nuce* – o talvolta già per esteso – sia i contenuti sia le scansioni tassonomiche che si ritrovano nel *Quadragesimale de Evangelio eterno*⁴⁸.

Dunque si può stabilire un confronto sul tenore dei contenuti, delle scansioni tassonomiche e delle *auctoritates* utilizzate, tra il sermone assisano di Bernardino riportato in latino da Giovanni da Capestrano e il quaresimale *De Evangelio eterno*, ma in parte – anche se con una certa cautela – con i sermoni predicati a Siena nel 1425 e nel 1427, in quanto riportati in volgare. Il confronto evidenzia una sostanziale uniformità della scansione, una meticolosa propensione di Giovanni ad annotare le varie tassonomie o quantomeno dei riferimenti veloci per lo svolgimento di ciascuna di esse e le autorità usate dal Senese. Giovanni procede come era d'uopo per una *reportatio* diretta o *immediata*⁴⁹: stando sotto il pulpito, riportava in latino la predica del Senese tenuto in volgare, lasciando di volta in volta spazi bianchi nel foglio per un successivo intervento a tavolino; inoltre dove il fascicolo era già annotato con precedenti sermoni – è questo ad esempio il caso dell'unità codicologica D – saltava al primo spazio vuoto disponibile. In un secondo momento si ha una *reportatio* indiretta o *mediata* – se si vuole anche meditata – con integrazioni successive negli spazi bianchi, o con glosse interlineari o marginali seriori come si ricava facilmente dal tipo di inchiostro più scuro. Con lo stesso

⁴⁵ Sensi, *Il perdono di Assisi*, p. 155: oltre ad una visione d'insieme, lo studio offre una ricca raccolta documentaria. Per le pratiche devozionali e fieristiche dell'epoca moderna si veda Buffon, «*Il popolo si scaglia quale impetuoso torrente*».

⁴⁶ Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite*, pp. 393-405: si tratta della prima predica del ciclo senese tenuto dal 20 aprile al 10 giugno del 1425 che coincide con la seconda parte principale del nostro sermone; la scansione della prima parte principale invece si ritrova nella 52^a predica del ciclo di Firenze del 1424: *ibidem*, pp. 349-370.

⁴⁷ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul campo di Siena 1427*, sermone XLIV, pp. 1315-1344.

⁴⁸ Per riferimenti più specifici e puntuali si rimanda al secondo livello di note dell'edizione, che riporta i paralleli con i sermoni latini di Bernardino, per cui ci si è serviti di Sancti Bernardini Senensis *Opera omnia* (d'ora in poi *Op.O.*, seguito dal numero del volume). Ad esempio il sermone XLVI *De ardentissimo amore sanctissimae Magdalenae (feria quinta post dominicam de Passione)* del *Quadragesimale de Evangelio aeterno* (*Op.O.*, III, pp. 417-428) ha lo stesso *thema* e la stessa scansione principale del nostro; vi sono diversi rimandi anche al sermone LIX, art. II, *De stigmatibus sacris gloriosi Francisci*, (*Op.O.*, V, pp. 213-224); ma soprattutto si vedano i primi otto sermoni del *Quadragesimale de Evangelio eterno*.

⁴⁹ Anche Ottokar Bonmann si è soffermato su questa *reportatio immediata* del Capestranese nell'*excursus* 26, in cui si occupa dell'analisi grafologica della scrittura di Giovanni: Hofer, *Giovanni da Capestrano*, pp. 512-515. Solo dopo la mia scelta mi sono accorto che lo studioso tedesco aveva trascritto la metà inferiore della c. 35^r: *ibidem*, p. 513.

inchiostro Giovanni interviene per correzioni su singole parole o citazioni errate, depennando e sovrascrivendo l'inchiostro più chiaro; anche il tratto più disteso e meno cursorio delle aggiunte è un ulteriore indice del fatto che si tratti di un'integrazione più meditata fatta a tavolino.

Gli interventi seriori di integrazione possono distinguersi in due tipi:

- quelli che vanno a correggere o completare quanto ascoltato sotto il pulpito e di cui non si era riportato interamente il tenore delle *auctoritates*; questi interventi sono solitamente interlineari o posti negli spazi bianchi lasciati nella prima fase di scrittura di Giovanni;
- quelli che integrano *exempla*, spiegazioni etimologiche o osservazioni varie; questi sono generalmente vergati ai margini dello specchio di scrittura.

Da un confronto con i sermoni editi di Bernardino, riportato nel secondo livello di note dell'edizione, queste ultime aggiunte in genere non si ritrovano in altri sermoni di Bernardino, per cui occorre concludere che siano propri di Giovanni.

È altresì interessante osservare il contenuto delle glosse interlineari e marginali apposte dal Capestranese. Da quanto detto sulla sua indole essenzialmente giuridica, ci si aspetterebbe forse l'uso di aggiunte tratte dal diritto, sia canonico che civile, invece le sue integrazioni sono anzitutto relative ad *auctoritates* della sacra Scrittura. Anche Forni e Vian hanno osservato che l'originalità del Capestranese «in primo luogo sta nell'uso della Scrittura. I suoi sermoni contengono in media trenta citazioni, lì dove Bernardino non arriva a dieci»⁵⁰. Ma già Łuszczki aveva rilevato, facendo dei calcoli sulla ricorrenza delle citazioni bibliche nei cicli di Vienna, Erfurt e Breslavia⁵¹, che i suoi sermoni risultano veri e propri mosaici di *loci* biblici. In generale, dunque, così come nel sermone da me scelto come modello, Giovanni usa a piene mani del testo sacro, che interpreta attraverso l'argomentazione deduttiva, oppure secondo i quattro sensi, come lui stesso spiega nel sermone *Renovavit sapientiam*: «Sacra scriptura quatuor habet intellectus: historicum, alegoricum, tropologicum et anagogicum, quod est sperare de bono eterno»⁵².

Nel nostro sermone Giovanni inserisce anche una glossa che rimanda a Ugo di San Vittore e un'altra all'opera *De perfectione vitae spiritualis* di Tommaso d'Aquino, che si ritrovano però nei sermoni del *Quadragesimale de Evangelio Aeterno*. Il fatto che il frate *reportator* annoti in particolare queste

⁵⁰ Forni, Vian, *Per un'edizione delle opere di san Giovanni da Capestrano*, p. 148.

⁵¹ Łuszczki, *De sermonibus s. Ioannis a Capistrano*, p. 198.

⁵² Sedda, «*Renovavit sapientiam*», p. 85, ll. 6-8. Sull'uso delle fonti così si esprime Luciano Łuszczki: «Methodus argumentationis S. Ioannis, non solum consistit in deductione, id est non procedit tamen linea verticali, sed potius et super omnia currit linea horizontali. Profecto enim ad demonstrandam aliquam veritatem, Capestranensis recurrit simul ad varios fontes, Scripturam scilicet et Traditionem, ad varias auctoritates ecclesiasticas ac civiles, ad diversos auctores, scil. theologos, iurisperitos, scriptores quoque paganos, ad exempla et experientiam insuper propriae vitae, ita ut eius argumentatio revera ampla et copiosa semper evadat»: Łuszczki, *De sermonibus s. Ioannis a Capistrano*, p. 262. Si veda pure il sermone Łu. 393: *ibidem*, p. 199, nota 1.

due rivela la sua propensione a servirsi soprattutto di Tommaso d'Aquino, definito «il proprio patrono particolare e preferito»⁵³ tra i dottori, mentre Bernardino preferisce i dottori francescani come Alessandro di Ales, Bonaventura, Duns Scoto, Pietro di Giovanni Olivi, Francisco de Mayronis e Nicola da Lira.

Ma Giovanni da Capestrano per accompagnare il tema che Bernardino stava sviluppando inserisce in questa *reportatio* soprattutto glosse riguardanti esempi⁵⁴, spesso introdotti dai sintagmi «nota quod» o «exemplum». Il confronto con le summenzionate *reportationes* in volgare o con i sermoni dei quaresimali, evidenziano che Bernardino non ha mai usato tali “esempi”, per cui cautamente se ne dedurre che tali glosse non fossero integrazioni fatte in un secondo momento ricordando a memoria il discorso di Bernardino, ma piuttosto aggiunte personali di Giovanni, che potessero aiutarlo nell'esposizione del tema. Gli “esempi” in effetti non si presentano mai come racconti estesi, ma come brevi rimandi mnemonici.

A mo' di conclusione, ovvero piste di ricerca

Per concludere questa indagine sul lavoro del predicatore, sarebbe a questo punto utile avere un sermone predicato da Giovanni in altra circostanza, che riprenda la scansione delle tassonomie di questo *thema*, e dunque le sue *auctoritates*. Ma sia la scarsità dei sermoni editi, sia l'assenza di tale *thema* tra i sermoni registrati da Łuszczki impedisce il confronto, anzi Giovanni quando deve affrontare l'argomento del santo fondatore dell'Ordine, sembra preferire il versetto di Gal 6: «Mihi autem absit gloriari nisi in cruce domini nostri Iesu Christi». Pare dunque che il Capestranese si serva della predicazione di Bernardino solo come spunto per la sua *performance*, ma non sia affatto pedissequo, anzi si mostri al quanto libero nella scelta dei *themata* e dei contenuti, anche se questa asserzione andrebbe verificata in modo sistematico e dopo un'edizione più completa dei sermoni.

Ciò che emerge dallo studio condotto sul codice autografo «Modena, San Cataldo» è in realtà la pratica di un vero e proprio *atelier* dell'atto sermocinatorio dei frati dell'osservanza, in cui Giovanni e Bernardino si scambiano

⁵³ Forni, Vian, *Per un'edizione delle opere di san Giovanni da Capestrano*, p. 150. Cfr. Łu. 602, in Bamberg, *Staatsbibliothek*, Msc. Patr. 105 (vecchia segnatura: B.VI.4), c. 120v e c. 122r, citato in Hofer, *Giovanni da Capestrano*, p. 110 nota 23: «Plus me fundo in scriptis Beati Thomae, quam in scriptis omnium aliorum doctorum non canonisatorum; (...) quem [Thomas] habeo pro speciali patrono meo». Il da Capestrano usa un'espressione simile anche nei confronti di Girolamo nel ms Maria Saal, *Archiv des Collegiatstiftes*, 6, c. 235v: «Sed plus credo Hieronymo quam omnibus Iudeis».

⁵⁴ Uso il termine generico di “esempio” e non quello tecnico di *exemplum*, perché la glossa non fornisce un racconto breve con finalità morale, ma si potrebbe ipotizzare che alcuni di essi possano essere sviluppati a mo' di *exemplum*.

quaderni di lavoro, si dividono gli uffici in base alle proprie competenze⁵⁵, ma soprattutto si illuminano reciprocamente in una continua ricerca di efficacia comunicativa per il proprio uditorio. Il rapporto di discepolato di Giovanni nei confronti di Bernardino va dunque rivisto e ribilanciato, tenendo conto che poco ancora sappiamo sulla predicazione del Capestranese, vista la mole dei suoi sermoni ancora inediti, contrariamente al Senese, i cui sermoni sono editi nella quasi totalità.

Ancora, l'analisi di questo codice autografo di Giovanni da Capestrano chiarisce come abbia lavorato il nostro predicatore-giurista: prima, seduto sotto il pulpito, riporta nel suo quaderno i sermoni di Bernardino, in un secondo momento li completa con le proprie glosse, prediligendo i *loci* biblici e arricchendolo di alcuni "esempi". Poi, sale sul pulpito e annuncia il suo eloquio non più scolastico e finemente erudito, ma improntato a un'etica sociale e ad un contenuto tropologico. Per completezza, infine, bisogna immaginare il frate seduto a tavolino, che raccoglie per iscritto i contenuti della sua predicazione, quando sveste dai suoi panni il sermone, per trasformarlo in un trattato, conferendo all'atto sermocinatorio – come ancora afferma Quagliani – una sorta di «circularità»

che fonde (...) la sua produzione dottrinale alla sua produzione omiletica: dal *tractatus* al *sermo*, dal *sermo* al *tractatus*, in un continuo reciproco alimentarsi del momento della riflessione teologico-giuridica e di quello dell'attività pastorale⁵⁶.

⁵⁵ Nicola da Fara afferma «ille [Bernardinus] pacem praedicabat, iste [Iohannes] pacem inter discordes conficiebat» (Nicolaus de Fara, *Vita clarissimi viri fratris Johannis de Capistrano*, p. 462, § 63); ma a tal proposito si veda anche quanto da me scritto dei cosiddetti *statuta Bernardiniana* di Perugia del 1425: Sedda, *Giovanni da Capestrano a Perugia*, pp. 53-54.

⁵⁶ Quagliani, *Un giurista sul pulpito*, p. 126.

Appendice

Sermo Bernardini reportatus a Iohanne de Capistrano (Assisii, 1/2 Augusti 1425)

Archivio storico della Provincia [di Cristo Re] dei Frati minori dell'Emilia Romagna, «Sez. VII, mss. XV-XVI secc., Ms. 5»

Criteri di edizione

Data la natura di *reportatio immediata* sulla quale Giovanni interviene in un secondo momento correggendo e annotando con inserzioni interlineari e marginali (*reportatio mediata*), si è ritenuto utile proporre un'edizione interpretativa che storicizzi e insieme interpreti criticamente il documento, conservando la stratificazione delle varie fasi redazionali. Non si potrà certo restituire nel testo a stampa la *mise en page* del manoscritto, date la sua provvisorietà e la caoticità di uno scrivente che, nella fase *mediata*, cerca di riempire gli spazi bianchi rimastigli a disposizione. Si darà conto invece delle aggiunte seriori fatte nel manoscritto con un inchiostro più scuro, riportandole nel testo in corpo più piccolo. Di queste aggiunte, quelle interlineari saranno mantenute in seno al testo principale; quelle marginali saranno invece inserite nel margine interno della pagina (sul lato legatura) o esterno (sul lato taglio) rispettandone la disposizione nel manoscritto. Anche i depennamenti (compresi quelli di singole parole) saranno lasciati a testo tra parentesi uncinate per evidenziare il lavoro del riportatore, mentre gli altri interventi d'autore saranno indicati nell'apparato. Saranno lasciati a testo anche i segni di richiamo.

Per quanto riguarda gli interventi che l'editore dovrebbe apportare al testo per consentirne una maggiore comprensibilità, mi limiterò a rarissime integrazioni tra parentesi quadre. Infatti, la natura di testo di lavoro e di appunti cursori e non di testo rifinito, rende la sintassi latina alquanto incerta e ricca di anacoluti, così da impedirne talvolta la comprensibilità se non fosse per l'esposizione più estesa e piana che si ritrova nei sermoni composti da Bernardino.

Lo stile cursorio del testo porta anche ad una moltiplicazione delle abbreviazioni, il cui scioglimento sarà dato tra parentesi tonde solo quando incerto. Le parentesi tonde si useranno anche per restituire le citazioni bibliche troncate nel codice e indicate dalla sola lettera iniziale seguita da un puntino, per dare conto della frequenza di questa pratica. A testo le abbreviazioni dei libri biblici saranno mantenute come nel manoscritto, nelle note saranno uniformate alle sigle normalmente usate per la *Vulgata* (ed. Weber) e solo in questa sede si apportheranno le correzioni di eventuali sviste. Infine, tutti i riferimenti abbreviati delle altre *auctoritates* saranno sciolti nel testo tra parentesi tonde.

Sigle e abbreviazioni

Quadr. Ev. aet.	= Quadragesimale de Evangelio æterno
Quadr. Chr. rel.	= Quadragesimale de Christiana religione
Op.O.	= Sancti Bernardini Senensis <i>Opera omnia</i>
PL	= Patrologia latina (ed. Migne)
add.	= addidit
canc.	= cancellavit
corr.	= correxit
dub.	= dubitanter
fort.	= fortasse
s. l.	= supra lineam
()	= restituzione passi biblici abbreviati o scioglimento dubbio
[]	= integrazione dell'editore
< >	= parola o frase depennata dal <i>reportator</i>

Sermo Bernardini reportatus
a Iohanne de Capistrano
Assisii, 31 Iulio 1425

f. 34r *Inflammatum est cor meum et renes mei commutati sunt et ego ad nichilum redactus sum*, Ps. 72 ¹. Cogitavi quod si omnes gentes existentes hic sint a longe venientes, et mihi videtur quod talis
5 intentio sit omnium venire ad mercantias et beatus qui bene mercabitur, et totum dabit ut margaritam ² emat divini amoris; locus istius ferie sive nundinarum est Sancta Maria de Angelis, Christus mercator, sanctus Franciscus
10 sensalis et ego preco. Et qui volunt emere debent habere bursam plenam, scilicet animam amoris inflammatam. Ideo propono: *Inflammatum est cor meum* etc., in quibus quidem verbis tria sunt attendenda circa
15 inflammatum amorem, est namque triplex amor:
primo amor inflammatum, quia *inflammatum est cor meum*;
2° amor comparatus, quia *renes mei commutati sunt*;
20 3° amor consumatus, quia *ad nichilum redactus sum*.
Primo oportet videri qualis est mercantia;
2° quod est pretium;

5 ad] *add. mer* 14 attendenda] attendendam *cum m. canc.*

¹ Ps 72,21-22. | ² Mat 13,46.

1 Inflammatum...3 72] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo XLVI (Op.O. IV, pp. 417-439): si tratta di un sermone della «Feria quinta post dominicam de Passione: De ardentissimo amore sanctissimae Magdalene» che ha lo stesso *thema*.
8 Sancta...9 Angelis] Cfr. BERNARDINUS, *De religione Christiana*, sermo IX (Op.O. I, p. 103). 13 Inflammatum...22 sum] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo XLVI (Op.O. IV, p. 417).

3° ut si mercantia bona est et pretium bonum 25
omnia expendantur.

Ad primum notatur quod mercantia est amor,
habens 12^m singulares conditiones, nam amor est
virtus:

1. naturalior 30
2. continuabilior
3. regalior
4. fortior
- ~~conformabilior~~
5. delectabilior 35
6. meritorior
- ~~fructuosior~~
7. necessarior
8. pulcrior
9. conformabilior 40
10. levior
11. utilior
12. pacabilior

Primo dixi quod amor est naturalior virtus
quam esse possit; fons namque divini amoris 45
naturaliter insitus est nobis, quia anima *ad
ymaginem et similitudinem* Dey creata est,
Gen. 2³. Nam sicut Deus habet duo in se
primo quia est caritas infinita, 1 Io. 4: *Deus
caritas est* 4, 2° quia ab ipsa caritate procedit
infinite actum amoris; ita has duas conditio- 50
nes inseruit Deus in anima nostra primo quia
habet in se innatam virtutem amoris, 2° quia
oportet habere obiectum amoris, videlicet
quod aliquid actualiter amet. Posuit enim Deus 55
animam inter duo extrema, scilicet bonum
temporale et bonum eternum ad que potest di-
verti secundum usum liberi arbitrii et quasi
illud efficitur ad quod se vertit, ut dicit
Augustinus 5: «Si terram amabis, terra eris; si 60

25 si] *corr. ex sit* 60 amabis] *corr. ex amas* | eris] *s. l., corr. ex
es*

³ Gen 1,26. | ⁴ I Ioh 4,8. | ⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *In epistulam
Ioannis ad Parthos tractatus decem*, tract. 2, n. 14 (PL 35,
1997).

28 nam...29 virtus] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo

celum amabis, celum eris et si Deum amabis,
Deus eris», quia anima magis est ubi amat
quam ubi animat. Cogaris enim amare, sed
quid ames in libertate tua positum est, unde si
65 amas bestiam bestialis es, iuxta illud Ps. *Homo
cum in honore esset non intellexit iumentis in-
sipientibus comparatus est et similis factum
est illud* ⁶. Et ideo sic per similitudinem non
per proprietatem supradicta intelligenda sunt,
70 ut per similitudinem sui per participationem
vel per imitationem, nam qui Deum diligit per
participationem, prolem similis Deo efficitur,
Ps. *Ego dixi dii estis et filii* ⁷ etc. Similitudo
autem est in actu et ymago in habitu, quia
75 amor est velox et prolixus; o domina, ubi est
sponsus tuus tantum tibi dilectus? Si est Ro-
me, statim amor transivit Romam et si alibi
etc. et si in celo etc. Necesse ergo est tibi amare
aut sensum, aut deorsum, aut deoorsum, sed Deus
80 precipit a a a m a m i ⁸; unde cum dicitur *ad ymagi-
nem* ⁹, scilicet amantis Dey et sic ad ymaginem caritatis
quasi habitus et similiter quasi actus, unde ab ymagine
procedit similitudo quasi velox actus amoris; ita quod
ymago sit habitus caritatis et similitudo sit actus caritatis.
f. 34v Secundo, ad actum amoris, quia anima magis
est ubi amat quam ubi animat, quia *ubi est
thesaurus tuus*, Mt. 6 ¹⁰ et ideo qui amat mun-
dum perdit totum. Mt. 16: *quid enim prodest homini
si universum mundum lucretur, anime vero sue*

61 amabis¹] corr. ex amas | eris] corr. ex es | amabis²] corr. ex
amas 62 eris] corr. ex es 76 tantum] add. d. can. 79 sensum] dub.

⁶ Ps 48,21. | ⁷ Ps 81,6. | ⁸ La ripetizione delle vocali è uno
stratagemma per indicare l'enfasi posta da Bernardino su quelle
parole. | ⁹ Gen 1,26. | ¹⁰ Mat 6,21.

III (Op.O. III, p. 46). 60 Augustinus ...62 eris] Cfr.
BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 50).

75 est¹...prolixus] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III
(Op.O. III, p. 47, l. 33). 84 habitus...caritatis²] Cfr. BERNARDI-
NUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 54, l. 1). 86 ubi³...
87 tuus] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O.
III, p. 49, l. 30).

*detrimentum patiatur? aut quam dabit homo 90
commutationem pro anima sua?* ¹¹ Et sic econverso qui
amat Deum manet in eternum, 1 Io. 2: *Et mundum
transit et concupiscentia eius qui autem diligit Deum
manet in eternum* ¹².

Thomas, *De perfectione vite spiritualis.* Ad 2^m quia continuabilior virtus, nam nulla virtus 95
ita continuabitur sicut *caritas que numquam
excidit* ¹³, 1 Cor. 13; nam fides deficiet et spes et
patientia ¹⁴ etc., quia *cum essem parvulus* ¹⁵,
sicut parvulus diligit cereseum et similia, sed
effecti viro non diligit puerilia sed virilia. Et ideo 100
soli desperati intrant Paradisum etc. Ps. *Omnis
consumationis vidi finem, latum mandatum tuum
nimis* ¹⁶.

Ad 3^m quia regaliore est, namque imperatrix
omnium virtutum, Ps. *Astitit regina a destris* 105
tuis ¹⁷; Ugo de Sancto Victore: «Regina virtutum est
caritas» ¹⁸; et talis regina stat ad dexteram Dey ornata
multiplici virtuoso ornamento; 1 Pt. 4: *caritas operit multi-
tudinem peccatorum* ¹⁹.

Nota quia etiam Ad 4^m quia fortior, nam non destruitur nec mi- 110
dyabolum diligit nuitur, sed augetur nec in igne deficiet sicut Lau-
caritas; nota rentius, nec in lapidibus sicut Stephanus nec in gladio
diferentiam inter sicut Paulus etc. Ro. 8: *quis nos separabit a
dyabolum et caritate Christi?* ²⁰ Et Cant. 8: *fortis est ut
demonium, demon enim interpretatur
sapiens, dyabolus proditor; amatur
ergo dyabolus non ratione culpe, sed
ratione creature, quia creatura Dey
est.*

¹¹ Mat 16,26. | ¹² I Ioh 2,17. | ¹³ I Cor 13,8. | ¹⁴ Cfr. I Cor 13,1-13.
¹⁵ I Cor 13,11. | ¹⁶ Ps 118,96. | ¹⁷ Ps 44,10. | ¹⁸ Più correttamente
RICHARDUS DE S. VICTORE, *Mysticae annotationes in Ps. 44* (PL
196, 321) | ¹⁹ I Pet 4,8. | ²⁰ Rom 8,35.

92 Et...94 eternum] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 58, l. 7). **95** Thomas...spiritualis] Cfr. ad esempio BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo VII (Op.O. III, pp. 121-122). **99** sicut...100 virilia] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, pp. 42-43). **101** Omnis...103 nimis] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, prologus (Op.O. III, p. 16, ll. 25-29). **106** Ugo...108 ornamento] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 51) e *incipit* sermo II (Op.O. III, p. 30). **108** 1...109 peccatorum] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 52). **111** sicut...112 Stephanus] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo IV (Op.O. III, p. 69, l. 22). **114** Cant...123 amore] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 57, ll. 27-30).

115 *mors dilectio, dura sicut inferus emulatio* ²¹
etc. Nota sicut mors que occidit Christum nec
potuit occidere eius amorem; mors enim
omnia vincit, sed non amorem, *dura sicut*
inferus. Augustinus ²² in Ps. *Voluntarie sacri-*
120 *ficabo tibi* ²³; et Ugo de Sancto Victore, nam
anima non curat ad infernum accedere cum
amore Dei quam esse in Paradiso sine Dey
amore ²⁴. *Aque enim multe* etc. ²⁵.

Ad 5 quia delectabilior, nam omnes sancti martires
125 magis delectabantur in tormentis quam quicumque
seculares in quibuscumque consolationibus, sicut
dicebat Franciscus: «Tanto è lo bene che aspetto
che omne pena me è delecto» ²⁶. Gaudet namque
de paupertate, de infirmitate, de senectute, de
130 exilio, de quacumque tribulatione, Ro. 5:
Gaudemus in tribulationibus ²⁷ etc. Nam Spi-
ritus est qui gaudet, quia *Spiritus est qui*
vivificat, caro autem non prodest quicquam ²⁸,
Io. 6; amor namque spiritualis est vita
135 angelica, sed amor carnalis est vita ferica et
bestialis, nullus namque poterit se excusare ut
non possit amare. Et Deum amasse numquid
aliquem penitebit, sed male penitebit non amasse et non
amare; non enim mihi prodest predicare populis nisi
140 secundum mensuram caritatis: Mt. 22 de vidua que dedit
duo monuta ²⁹ (!).

Ad 6^m meritorior virtus, quia nulla virtus ali-
quid mereri potest sine caritate. Et ideo qui

Nota de lanarolis:
qui dat quindecim
vacias pro
duodecim ad
filandum et multi
furatur residuum et
utri ibit ad domum
dyaboli; nota quia
finis caritatis
extimatur.

124 multi] *dub.*

²¹ Cant 8,6. | ²² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 53, n. 10, ed. E. DEKKERS - I. FRAIPONT (CCSL 39), Turnhout, 1956, pp. 653-654 | ²³ Ps 53,8 | ²⁴ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, (PL 176, p. 952). | ²⁵ Cant 8,7. | ²⁶ *Actus beati Francisci et sociorum eius*, cap. IX, 8, Nuova edizione postuma di J. CAMBELL con testo dei *Fioretti* a fronte, a cura di M. BIGARONI e G. BOCCALI (Pubblicazione della Biblioteca Franciscana Chiesa Nuova - Assisi, 5), Santa Maria degli Angeli, 1988, p. 74. | ²⁷ Rom 5,3: *Gloriamur in tribulationibus*. | ²⁸ Ioh 6,64. | ²⁹ Più correttamente Luc 21,1-4 e Mar 12,41-44.

140 de...141 monuta] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 93, ll. 16-20).

sine caritate venerint ad indulgentiam totum
perdiderint. Et ideo magis lucrabitur quis ¹⁴⁵
dando denarium quam centinarium, scilicet
sine amore et caritate.

Ad 7^m necessarius, quia sine ea non potest vivi;
nam vanitati subiecta est creatura non volens ³⁰ Ro. 6. Nam sicut non possumus vivere ¹⁵⁰
sine cibo in corpore, ita non possumus vivere
sine caritate in anima. Augustinus: nemo invitus
bene agit ³¹.

Ad 8^m quia pulcrior, qua sine [ea] anima turpis
est sicut carbo sine igne ³²; Trenorum 4^o ¹⁵⁵
denigrata est facies eorum super carbones ³³.

Ad 9^m est etiam conformabilior, quia sicut cera calefacta
recipit impressionem sigilli sic anima diligens etc. Iacobonis: «L'amore tene la forma de quello chesse trans-
formato» ³⁴. Nota mirabile dictum beati Francisci quod ¹⁶⁰
dominus Bonaventura refert in libro *Illuminati-
bus* ³⁵ quod plus potest dare pauper quam dives, quia
diviti semper remanet quid det, sed pauper totum quod
habet dat, scilicet affectum, preter quem nichil habet. ¹⁶⁵
Unde *fili prebe mihi cor tuuuuum* ³⁶.

Ad 10^m quia est levior, omnes enim possunt amare sive
divites sive pauperes, sive nobiles sive ignobiles, sive
fortes sive debiles etc. Mt. XI: *tollite iugum meum super*

³⁰ Più correttamente Rom 8,20. | ³¹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, cap. 12, n. 19, ed. L. VERHELJEN (CCSL 27), Turnhout, 1981, p. 11: «Nemo autem invitus bene facit». | ³² Cfr. BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, in Pentecoste, sermo X, in *Opera Omnia*, IX, Ad Claras Aquas, 1901, p. 344a. | ³³ Tr 4,8. | ³⁴ IACOPONE DA TODI, *Laude*, n. 79, vv. 101-104, ed. F. MANCINI, Roma-Bari, 1977, p. 240. | ³⁵ Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 9, n. 5, in *Opera omnia*, vol. V, Ad Claras Aquas, 1891, pp. 354b-355a. | ³⁶ Prov 23,26.

154 pulcrior...156 carbones] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 50, ll. 13-29). **161** dictum...165 habet²] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo IV (Op.O. III, p. 78, ll. 24-32). **166** fili...tuuuum] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo I (Op.O. III, p. 23, l. 20). **169** tollite...171 leve] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 57, ll. 20-21).

170 *vos et discite a me quia mitis sum et humilis corde,*
iugum enim meum suave est et onus meum leve ³⁷;
Actum 5; *Ibant Apostoli gaudentes a conspectu concilii*
quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam
pati ³⁸; hoc est quia in tali nomine dulcorati omne onus

175 leviter ferebant.

f. 35r Ad XI^m quia utilior, nam caritas totum solvit.
Ideo substinetur labor in nutritione filiorum et
in quacumque occupatione propter amorem,
Deutero. 30 *mandatum quod dedi tibi non est*
180 *supra te neque longe a te neque in celo, sed in*
corde tuo ³⁹; tanta namque est amoris utilitas,
quod Deus ~~magis~~ non potest te cum caritate
dampnare.

Ad 12^m quia pacabilior, ut patet de Magdalena, que
185 statim facit pacem cum Domino, quia *dilexit multum* etc.
Luc. 7 ⁴⁰.

Ad 2^m principale, quia amor comparatus *renes*
mei etc., scilicet a vitioso amore ad virtuosum;
nam duodecim leges continet in se:

- 190 prima lex libertatis
2^a lex generalitatis
3^a lex proprietatis
4^a lex singularitatis
5. lex pretiositatis
195 6. lex novitatis
7. lex virtuositatis
8. lex utilitatis
9. lex copiositatis

173 quoniam] qui. **176** XI^m] *corr. supra* 9^m **179** 30] X *canc.*
et corr. supra 20 **181** tuo] *corr. ex suo* **183** dampnare] *add.*
dampnare in alia linea canc. et cum d scribit Ad sequentis
lineae **188** vitioso] vitioso *cum s canc.* **194** pretiositatis]
corr. ex pretiositas **195** novitatis] novitas

³⁷ Mat 11,29-30. | ³⁸ Act 5,41. | ³⁹ Cfr. Deut 30,11-14. | ⁴⁰ Luc 7,47.

172 *Ibant...*174 *pati*] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo
IV (Op.O. III, p. 70, ll. 25-26). **179** *mandatum...*181 *tuo*] Cfr.
BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, p. 57, ll. 15-
17). **184** *Magdalena*] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo
XLVI (Op.O. IV, p. 417). **190** *prima...*201 *pecuniositatis*] Cfr. la
scansione del sermo V (Op.O. III, p. 87).

10. lex facilitatis

11. lex dubietatis

200

12. lex pecuniositatis.

Nota ergo lex libertatis quia mors et vita etc.⁴¹ Nota punctum predestinationis et pone exemplum infirmi facientis contra preceptum medici et dicentis «si debeo sanari sanabor». Item de precipitante se a summitate turris. Lex libertatis, Apoc. 3, ecclesia 7⁴²: *Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum ut locuples fias*⁴³; ubi octo istarum legum in 8 verbis. Nam libertas in verbo ‘suadeo’, quia verbum libertatis est, quia iustitia cum misericordia⁴⁴. Ideo beato Francisco revelata fuit indulgentia, nam occulta utilia non revelata non sunt proficua. Labores namque suadent amorem, sed non compellunt libertatem, quia nec angeli neque demones nec Deus te compellit ultra voluntatem tuam. Ideo voluntas dicitur altare, quasi alta res est humana voluntas; suadet igitur non compellit etc., Ps. *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*⁴⁵. Unde Deus suadet inspirando, predicando, legendo, meditando et contemplando semper accendimur ad divinum amorem, Io. 15 *ego elegi vos* etc.⁴⁶ ex misericordia, et vos acceptetis.

Nota exemplum solis accedentis ad fenestram clausam, nam nisi aperiatur non intrat sol et sic oculus clausus non videt solem. Item si duo vasa equalia unum sit totaliter vacuum et alium plenum cinere etc. Secunda est lex generalitatis, in verbo ‘tibi’⁴⁷ demonstrative, quia cuilibet dicitur generaliter tibi; omnibus namque volentibus venire ad indulgentiam datur, sed cum pretio, scilicet amoris; nam Iudey, Sarraceni, Patareni et qui

202 7] corr. ex y | Suadeo] corr. ex suadit

⁴¹ Prov 18,21. | ⁴² La “septima ecclesia” fa riferimento alla chiesa di Laodicea che nel computo di Ap 2-3 è appunto la settima. | ⁴³ Ap 3,18. | ⁴⁴ Cfr. Ps 84,11. | ⁴⁵ Ps 84,11. | ⁴⁶ Ioh 15,16. | ⁴⁷ Il riferimento è sempre alla parola contenuta in Ap 3,18.

202 Lex...207 misericordia] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 88, ll. 1-25). | exemplum...turris] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 90, ll. 19-25). **207** beato...209 proficua] Cfr. BERNARDINUS, *Quadragesimale de Christiana religione*, sermo IX (Op.O. I, p. 103, ll. 36-41). **212** Ideo...214 voluntas] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 94, ll. 11-12). **220** ...222 omnibus] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 89, ll. 15-26 e p. 90, l. 28). | exemplum...nam] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 89, ll. 30-31).

- 225 cumque peccatores possunt habere indulgen-
1 Thy. 2 qui vult tiam m(eri)tis, pretio, amore. Considera sa-
omnes homines gium, *centies peccat peccator* etc. Eccl^{ci} 8⁴⁹.
etc.⁴⁸ Respice solem, quia est presagium amoris,
nam *solem suum oriri facit super bonos et*
230 *malos et pluit* etc., Mt. 5⁵⁰.
Mt. 25, emite vobis 3^a est lex proprietatis, in verbo 'emere', non
etc.⁵¹ donare vel in dono aut in furto vel robaria vel
commodo, sed emptione. Et quid facient ergo
235 pauperes persone, que non habent pecuniam,
poteruntne forte commutare vel permutare
cum aliis rebus quas haberent? Forte certe
possum commutare cum taxillis et ampullectis
etc.
4^a est lex singularitatis; nota magazinum et
240 apothecam, nam mercator Christus, magazi-
nus crux Christi, apotheca locus S. Marie de
Angelis; angeli namque sunt quasi domicelli
apothecarii. Lex ergo singularitatis est quia 'a me',
unde qui vult emere amorem accedat ad Deum, quia ipse
245 mercator [est]; et ut possitis ad Deum accedere, ambula
per hominem Christum Iesum crucifixum et invenies
Deum in cruce, ergo Eph. 4 ~~ut possitis comprehendere~~
~~eum omnibus sanctis que sit latitudo, longitudo,~~
~~sublimitas et profundum~~⁵²; Iacobonis⁵³. Unus Dominus,
250 una fides, unum baptisma, unus Deus etc.⁵⁴.

226 Considera] *add. sa canc.* | sagium] presagium *cum pre*
canc. **228** presagium] *cum pre canc.* **237** et ampullectis] *corr.*
ex etc. **244** ad] *add. in s. l.* **247** ut...249 Iacobonis] *canc.,*
sequitur vacuum ut 6 licterae

⁴⁸ I Tim 2,4. | ⁴⁹ Eccl 8,12. | ⁵⁰ Mat 5,45. | ⁵¹ Mat 25,9-10. | ⁵² Eph
3,18. | ⁵³ Dal sermone di Bernardino si ricava che si tratta della
laude 85, vv. 21-24. Si noti che qui il Capestranese dopo aver
riportato erroneamente il passo di Eph 3, seguito dalla lauda di
Iacopone, lo cancella. | ⁵⁴ Eph 4,4-5.

226 Considera...227 peccator] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev.*
Aet., sermo V (Op.O. III, p. 89, ll. 29-30). **228** Respice...230
pluit] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p.
89, ll. 29-30). | est...231 3a] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*,
sermo V (Op.O. III, p. 90, ll. 7-9). **247** ut...249 Iacobonis] Cfr.
BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 92, ll. 14-
19).

Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis etc.,
Mt. XI ⁵⁵.

Io. 10 : *Ego sum hostium etc.*⁵⁶

5^a est lex pretiositatis, in verbo 'aurum'; omnia f. 35v
namque pretiosiora aurum (!) mensurantur, 255
nam elemosina, ieiunium, peregrinatio et
omnis bona operatio non recipit valorem nisi
regula caritatis, Eph. 4: *ut possitis comprehen-*
*dere cum omnibus sanctis etc.*⁵⁷. « Amore
longo et fidele in eterno durante etc. » ⁵⁸. 260

6^a est lex novitatis, nam *gustate et videte quo-*
nam suavis est Dominus ⁵⁹; ideo sequitur
'ignitum', Luce 12: *ignem veni mictere in*
terra, et quid volo nisi ut accendatur ⁶⁰? Nam
amor Dei «operatur magna si est; si autem operari 265
renuit, amor non est», Gregorius ⁶¹. Levit. 6: *ignis in*
*altari meo semper ardebit etc.*⁶² Altare est cor
humanum et sacerdos intellectus rationalis,
ignis est amor et ligna sunt virtuose operatio-
nes, dona et gratie divine. Et ideo recogita per 270
singula bona spiritualia, corporalia, temporalia

251 onerati] hone. *cum h. canc.* **254** lex] *add. s. l.* **261** lex]
add. s. l. **263** ignem] igne **264** terra] terram

⁵⁵ Mt 11,28. | ⁵⁶ Ioh 10,7 o 9. | ⁵⁷ Più correttamente Eph 3,18. | ⁵⁸
IACOPONE DA TODI, *Laude*, n. 21, v. 3, ed. MANCINI cit. (nota 32),
p. 59. | ⁵⁹ Ps 33,9. | ⁶⁰ Luc 12,49. | ⁶¹ GREGORIUS MAGNUS,
Homiliarum XL in euangelia libri duo, lib. II, omelia 30, cap. 2
(Gregorii Magni Opera, 2), Roma, 1994, p. 382. | ⁶² Lev 6,12.

251 Venite...252 XI] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo
V (Op.O. III, p. 92, ll. 25-27). **254** lex...255 mensurantur] Cfr.
BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 93).
258 ut...260 durante] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*,
sermo V (Op.O. III, p. 92, ll. 14-19). **261** lex novitatis] Cfr. BER-
NARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, pp. 93-94). | gu-
state...262 Dominus] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo
IV (Op.O. III, p. 68, 70, 75). **263** ignitum...264 accendatur] Cfr.
BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 94, ll. 1-8).
265 amor...266 Gregorius] Cfr. BERNARDINUS, *Opera omnia:*
synopsibus ornata postillis illustrata, a cura di La Haye,
Huguetan et Ravaud, 1650, p. 49. **266** Levit...270 divine] Cfr.
BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 94, ll. 9-
17).

et eterna et sic replebitur caritate et continuo ardebit.

275 7 lex virtuositatis, ideo 'probatum'; et propterea non te confidas in navi fracta, *nichil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*, 1 Cor 4⁶⁵.

Lob etiam *si simplex fuero hoc ipsum ignorat anima mea, Iob 9⁶⁶*.

280 Ps. *Ab occultis meis munda me Domine et ab alienis parce servo tuo* 67.

Ideo anima conservanda est in humilitate probationis sicut aurum archimiatum; nam pretiosius aurum in igne resistit, sed non archymiatum, probatum in igne septem vicibus, sed bonum aurum bene resistit septem vicibus, archymiatum autem transit septima vice in furnum. Et ideo septies probari debet verus amor:

290 primo corde,

2° ore,

3° opere, nam *bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bona*, Mt. 12⁶⁸;

295 4° intentione, quia quicquid agant homines etc.⁶⁹, nam *si oculus tuus simplex fuerit* 70;

5° dilige inimicum tuum 71 aliter non habebis indulgentiam;

6° benefacere hiis qui tibi male fecerunt;

Nota exemplum Iacobonis⁶³ quod quando aliquis petit aliud a Domino et efficitur contrarium et tunc crescit amor, patet quia aurum est probatum. Sap. 3: *tamquam aurum in fornace probavit electos Dei et quasi olocausti ostiam*⁶⁴. Item quando contra se ipsum crescit odium ex offensionem Dey etc.

278 ipsum] *add. s. l.*

⁶³ Cfr. IACOPONE DA TODI, *Laude*, n. 89, ed. MANCINI (nota 32), pp. 280-289. | ⁶⁴ Sap 3,6. | ⁶⁵ I Cor 4,4. Il senso non è perspicuo. | ⁶⁶ Iob 9,21. | ⁶⁷ Ps 18,13-14. | ⁶⁸ Mat 12,35. | ⁶⁹ Il riferimento è al proverbio «quicquid agant homines, intentio iudicat omnes». | ⁷⁰ Mat 6,22. | ⁷¹ Cfr. Mat 5,43.

274 lex...probatum] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, pp. 94-95), anche se qui Bernardino usa il termine *lex puritatis*. 275 nichil...281 tuo] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo XXI (Op.O. III, p. 354, ll. 8-12). 283 aurum... 304 probatum] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 94, l. 31- p. 95, l. 9). 294 intentione...295 fuerit] Cfr. BERNARDINUS, *Quadragesimale de Christiana religione*, sermo IX (Op.O. I, p. 104).

Mt. 6: *diligite inimicos vestros, bene facite hiis qui oderrunt vos et orate pro persequentibus et calumpniantibus* 300 *vos* ⁷².

7° perseverantia usque ad mortem, quia nemo scit utrum odio an amore dignus sit, ergo probatum, Mt. 24 *qui autem perseveraverit etc.*⁷³

8 lex utilitatis, quia sicut zucarum omnibus 305 vivandis bene convenit, ita amor utilis est in prosperitate, in adversitate et quibuscumque; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, Ro. 8 ⁷⁴. Nam etiam armigeri possunt accedere in vitam eternam, quia id quod aliter 310 esset peccatum ex caritate factum efficitur non peccatum, ut in homicidio facto ex caritate, scilicet propter iustitiam; nam armiger quantumcumque iniquus et peximus [propter] suam multam nequissiam ex caritate salvabitur, si dum vivit convertitur. Pone exemplum 315 in subventionem infirmorum ex caritate; preponendo salutem anime proximi saluti sue corporali, ut si esset pestis et vellet citius mori quam infirmum relinquere, quia maiora fecit 320 se morti exponendo quam confitendo se, vel alius satisfaciendo, nam *maiolem hac dilectionem nemo habet etc.* Io. 15 ⁷⁵. O quam utilis est ista mercantia, quod quantumcumque fuerit sceleratus peccator, si ad caritatem redeat, salvabitur! Nota quia 325 numquam licet peccare nec fornicari nec occidere nisi quando a Domino preciperetur, ut patet de fornicatione,

299 Mt...301 vos] *add. in margine inter 5° et 6° item*
307 prosperitate] *corr. ex properitate* **311** ex] *add. i cane.*
322 dilectionem] *dilectione*

⁷² Più correttamente Mat 5,44. | ⁷³ Mat 24,13 che coincide con Mat 10,22. | ⁷⁴ Rom 8,28. | ⁷⁵ Ioh 15,13.

302 perseverantia...304 perseveraverit] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 95, ll. 5-9). **308** nam...309 8] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 95, ll. 15-16). **317** preponendo...323 15] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo VII (Op.O. III, pp. 131-132), ma anche sermo IV, (Op.O. III, pp. 85-86). **322** maiolem...323 habet] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo VII (Op.O. III, p. 132-133).

- Os. 1 *sume tibi uxorem fornicariam etc.*⁷⁶, de homicidio patet in Sansone, Iudic. 16 ⁷⁷ uterque enim excusatus fuit
330 a peccato, quia Dey voluntate factum extitit.
f. 36r **Pone autem exemplum: si armiger exponeret se morti pro defensione puelle, que ab aliquo struprari (!) quereretur.**
9^a *lex est copiositatis, nam tanta est copia caritatis quod non potest aliquo modo mensurari. Deus enim caritas est, 1 Io. 4* ⁷⁸ et Deus ubique est, ergo talis mercantia ubique potest emi in hac vita.
335 **10 [lex] est facilitatis.** Tanta namque facilitas est omnibus ad emendum divinum amorem quod omnes et
340 ubique possunt eam emere et omni tempore et quocumque iusto pretio, quia amorem querunt.
Ideo *lex est facilitatis, quia ita est facile amare quod nullus infirmus vel pauper potest se excusare, quia regnum Dey intra nos est, scilicet*
345 *in corde, Luc. 17.*
11^a *lex dubietatis, quia tantum durat quantum durat vita, que tantum incerta est, nam vivens vivens ipse confitebitur tibi, Ps.*⁷⁹ Et ideo *sanus et vivus confiteberis, Eccli. 17* ⁸⁰; Ps.
350 *Dominus mortificat et vivificat* ⁸¹.
12 *lex pecuniositatis; ponatis manus ad bursas et extrahatis pecuniam, sed non sicut si velles pulcrum pannum emere pro vestimento domine tue, pro quo velles solvere de pecunia mercatoris et querens clavem cassecte sue.*
355 *Certe duo genera pecuniarum habere possu-*

341 querunt] querit **342** Ideo] *corr. fort. ex 10*

⁷⁶ Os 1,2. | ⁷⁷ Cfr. Iud 16. | ⁷⁸ I Ioh 4,8. | ⁷⁹ Più correttamente Is 38,19. | ⁸⁰ Eccl 17,27. | ⁸¹ Più correttamente I Reg 2,6.

328 Os...fornicariam] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 95, ll. 30-33). **334** lex...336 mensurari] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 96, ll. 5-19). **338** facilitatis...345 17] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 96, ll. 22-31). **346** lex dubietatis] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 97). **350** Dominus...vivificat] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, p. 97, ll. 5-6). **351** lex...370 etc] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo V (Op.O. III, pp. 97-99): il testo di Bernardino usa «lex paupertatis».

mus: unum bonum alterum malum. Nam omnis virtus, omnis gratia, omne donum et omne bonum est Dey, Iac. 1: *omne datum optimum* etc.⁸². Mala autem omnia sunt nostra, scilicet vitia et peccata: fornicationes, homicidia, blasfemie etc., nam bonum spirituale, temporale, eternale Dey est, quia *Domini est terra* ³⁶⁰⁸³. Solve igitur de tuo, quia *manifesta sit opera carnis*, Gal. 5 ³⁶⁵⁸⁴. Solve igitur dando peccata ex contritione, confexione et satisfactione possibiliter, Ps. *Dixi confitebor* etc.⁸⁵. Solve igitur quia reddetur tibi pretium gratie in presenti et glorie in futuro ~~ad quam etc.~~ *Fulcite me floribus stipate me malis, quia* ³⁷⁰⁸⁶ *amore languero*, Can. 2 ⁸⁶.

Ad 3^m principale ⁸⁷ de amore consumato; nota 12^m prerogativas eius, quas Apostolus ponit 1 Cor. 13 *caritas patiens est, benigna est* etc.⁸⁸, *sunt enim infra 12 signa consumati amoris.* ³⁷⁵
1^m est patientia, *unde patiens est*; Iac. 1: *patientia opus perfectum habeat ut sitis perfecti et integri* etc.⁸⁹

362 homicidia] homicidie

⁸² Iac 1,17. | ⁸³ I Cor 10,26. | ⁸⁴ Gal 5,19. | ⁸⁵ Ps 31,5. | ⁸⁶ Cant 2,5. Non è immediatamente perspicuo se questa citazione debba essere riferita al testo che precede o a quello che segue. Di fatto essa si presenta con un carattere minore, alla fine di una riga, disposta su due linee che occupano lo stesso spazio del resto della riga, con sporgenza oltre lo specchio di scrittura: sembrerebbe un'aggiunta seriore se non fosse che l'inchiostro pare lo stesso della prima stesura. | ⁸⁷ Per questa parte finale sul terzo punto principale, che occupa la seconda metà del foglio si veda sopra alle pp. 193-194. | ⁸⁸ I Cor 13,4-8. | ⁸⁹ Iac 1,4.

373 12m...375 amoris] La medesima scansione del passo di I Cor. 13 si trova in BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo III (Op.O. III, pp. 51-52). Per i 12 *signa* che Bernardino riorganizza in 15 gradi della carità cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo II, art. II (Op.O. III, pp. 35-39). **376** patientia²...378 integri] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*, sermo II (Op.O. III, p. 35, ll. 7-8).

- 2^m est clementia, unde benigna est; Ro. 2: an-
380 divitias bonitatis eius et patientie et lon-
ganimitatis contemnis ignorans quoniam
benignitas⁹⁰.
3^m est benivolentia, unde non emulatur; Ps.: noli
emulari in malignantibus⁹¹; 2 Cor. 10: emulor
385 enim vos⁹².
4^m est continentia, unde non agit perperam; Eccli. 26:
omnis autem ponderatio non est digna
continentis anime⁹³.
5^m est obedientia, unde non inflatur non est
390 ambitiosa; 1 Pe. 1: animas vestras castificantes
in obedientia caritatis⁹⁴.
6^m est munificentia, unde non querit que sua sunt; et
ergo dicit Apostolus Phil. 2: omnes que sua sunt
querunt etc.⁹⁵
+ 7^m est magnificentia, unde non irritatur; 2
Mach. 1: de magnis periculis a Domino libe-
rati magnifice gratias autem ipsi etc.⁹⁶
8 est innocentia, unde non cogitat malum; Ps.:
ego autem in innocentia mea ingressus sum⁹⁷.
400 9^m est iustitia, unde non gaudet super iniqui-
tatem; Eze. 18: iustitia iusti super istum erit⁹⁸.
10^m est veri letitia, unde congauDET autem
veritati; Prover. 10: expectatio iustorum
letitia⁹⁹.
405 11^m est vera fides, unde omnia credit; Heb. XI:
credere oportet accedentem ad Deum¹⁰⁰.
12^m est vera spes, omnia sperat; Ps.: spera in
Domino et fac bonitatem¹⁰¹.
Et licet plura proferat verba ad ista tamen in
410 effectum omnia reducuntur. De hiis omnibus
vide in sermone Luce¹⁰² ibidem de isto con-

381 ignorans] ignoras **395** +] signum reclamans verba in fine
400 iniquitatem] iniquitate **405** vera] add. s. l.

⁹⁰ Rom 2,4. | ⁹¹ Ps 36,1. | ⁹² Più correttamente II Cor 11,2. | ⁹³
Eccl 26,20. | ⁹⁴ I Pet 1,22. | ⁹⁵ Phil 2,21. | ⁹⁶ II Mach 1,11. | ⁹⁷ Ps
25,11. | ⁹⁸ Ez 18,20. | ⁹⁹ Prov 10,28. | ¹⁰⁰ Heb 11,6. | ¹⁰¹ Ps 36,3.
¹⁰² Cfr. Luc 7,47.

393 omnes...394 querunt] Cfr. BERNARDINUS, *Quadr. Ev. Aet.*,
sermo III (Op.O. III, p. 58, ll. 21-22). **411** sermone Luce] Il
richiamo è probabilmente al *thema* usato da Bernardino per il

sumato amore; vide pulcram laudem Iacoboni
«Ben moro d'amor, ben moro d'amore», ad
cartam 64 ¹⁰³.

+ Numeri 15: *anima que per superbiam et* ⁴¹⁵
infra verbum enim Domini contempsit et
mandatum eius fecit irritum ¹⁰⁴.

¹⁰³ Cfr. IACOPONE DA TODI, *Laude*, n. 89, ed. MANCINI cit. (nota 32), pp. 280-289. | ¹⁰⁴ Num 15,30-31.

Quadr. Ev. Aet., sermo XLVI (Op.O. IV, p. 417), in cui si parla dell'amore della Maddalena.

Opere citate

- H. Angiolini, *Giovanni da Capestrano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, pp. 744-759.
- Acta Sanctorum maii*, V, Parisiis et Romae 1866.
- A. Bartocci, S. Parent, *Giovanni da Capestrano*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletti, I, Bologna 2013, pp. 1012-1013.
- Bartholomeus de Pisis, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, Ad Claras Aquas (prope Florentiam) 1912.
- Bernardinus Aquilanus, *Chronica fratrum Minorum observantiae*, ex codice autographo primum ed. fr. L. Lemmens, Roma 1902.
- Sancti Bernardini Senensis *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, I-II, Ad Claras Aquas (Florentiae) 1950; III-V, Ad Claras Aquas (Florentiae) 1956.
- Sancti Bernardini Senensis *Opera omnia, synopsis ornata, postillis illustrata, necnon variis tractatibus et eximiis, precipue in Apocalipsim comentariis locupletata opera et labore R. P. Iohannis de la Haye Parisini*, IV, Venetiis: in aedibus Andreae Poletti, 1745.
- Sancti Bernardini Senensis ordinis Minorum *Opera quae extant omnia tam hucusque impressa quam recens inventa in quatuor tomos distincta* a fr. Petro Rodulphio ep., I, Venetiis: apud Iuntas, 1592.
- Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite: Firenze 1424, 1425 – Siena 1425*, a cura di D. Pacetti, Siena 1935.
- Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, Milano 1989.
- Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Atti del 16° Convegno del Centro Studi sulla Spiritualità medievale, Todi 1976.
- O. Bonmann, *12 Exkurs: Das Kapistran-Autograph in Modena*, in J. Hofer, *Johannes von Capestrano. Ein Leben in Kampf um die Reform der Kirche*, neue bearbeitete Ausgabe von O. Bonmann, 2 voll., Heidelberg 1964-1965, I, pp. 391-392.
- G. Buffon, «Il popolo si scaglia quale impetuoso torrente», in *San Francesco e la Porziuncola. Dalla "chiesa piccola e povera" alla Basilica di Santa Maria degli Angeli*, Atti del Convegno di studi storici, a cura di P. Messa, Assisi 2008, pp. 345-436.
- G. Cantini, *Una ignorata redazione latina di sermoni bernardiniani*, in «Buletino di studi bernardiniani», 2 (1936), pp. 284-300.
- G. Cantini, *Un secondo sermone sul Nome di Gesù secondo il Codice di S. Cataldo (Modena)*, in «Buletino di studi bernardiniani», 3 (1937), pp. 290-295.
- O. Capitani, *La figura di Giovanni da Capestrano alla luce dei problemi del suo tempo*, in *La presenza francescana tra medioevo e modernità*, a cura di M. Chessa, M. Poli, Firenze 1996, pp. 125-134.
- A. Chiappini, *Reliquie letterarie capestranensi: storia, codici, carte, documenti*, in «Buletino della Regia Deputazione abruzzese di storia patria», 9-10 (1918-1923), pp. 27-185.
- C. Delcorno, *L'ars praedicandi di San Bernardino da Siena*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, a cura di D. Maffei, P. Nardi, Siena 1982, pp. 419-449.
- Thomas Diplovatatus, *Liber de claris iuris consultis, pars posterior*, edd. F. Schulz, H. Kantowicz, G. Rabotti, Bononiae 1968 (Studia Gratiana, X).
- K. Elm, *L'importanza di Giovanni da Capestrano e dell'osservanza francescana per la Chiesa del XV secolo*, in K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, a cura di R. Paciocco, trad. A. Falcone, Santa Maria degli Angeli (Assisi) 2004, pp. 407-423 (trad. it. di *Die Bedeutung Johannes Kapistrans und der Franziskanerobservanz für die Kirche des 15. Jahrhunderts*, in *San Giovanni da Capestrano nella chiesa e nella società del suo tempo*, L'Aquila 1990, pp. 373-390; apparso anche in «*Vitas fratrum*». *Beiträge zur Geschichte der Eremiten und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Festgabe zum 65. Geburtstag, Werl/Westfalen 1994, pp. 309-320).
- K. Elm, *Johannes Kapestrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451-1456)*, in *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik-Bildung. Naturkunde-Theologie*, hrsg. von H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, pp. 500-519 (ora K. Elm, *Il viaggio e la predicazione di Giovanni da Capestrano oltralpe [1451-1456]*, in K. Elm, *Alla sequela di Francesco d'Assisi. Contributi di storia francescana*, a cura di R. Paciocco, trad. A. Falcone, Santa Maria degli Angeli [Assisi] 2004, pp. 381-405).

- L. Favino, *Giovanni da Capestrano ed il diritto civile*, in «Studi medievali», s. III, 36 (1995), pp. 255-284.
- S. Gaddoni OFM, *Descriptio duorum codicum Bibliothecae S. Cataldi (Mutinae)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 1 (1908), pp. 623-626.
- San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, Atti del Convegno storico internazionale, a cura di E. Pásztor, L. Pásztor, L'Aquila 1989.
- N. Giovè Marchioli, *Sante scritture. L'autografia dei santi francescani dell'Osservanza del Quattrocento*, in *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècle)*, Actes du colloque international, eds. N. Bériou, M. Morard, D. Nebbiai, Turnhout 2014, pp. 161-187.
- J. Hofer, *Giovanni da Capestrano: una vita spesa nella lotta per la riforma della Chiesa*, trad. G. di Fabio, L'Aquila 1955 (trad. it. di J. Hofer, *Johannes von Capestrano. Ein Leben in Kampf um die Reform der Kirche, neue bearbeitete Ausgabe von O. Bonmann*, 2 voll., Heidelberg 1964-1965).
- R. Lioi, *Il «Directorium Juris» del francescano Pietro Quesvel nei sermoni domenicali di san Giacomo della Marca*, in «Studi francescani», 59 (1962), pp. 213-269.
- L. Łuszczki, *De sermonibus s. Joannis a Capistrano. Studium historico-criticum*, Romae 1961.
- A. Masala, *San Giovanni da Capestrano e l'assedio di Belgrado*, in *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, pp. 333-353.
- G. Miccoli, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 9-37.
- Nicolaus de Fara, *Vita clarissimi viri fratris Johannis de Capistrano*, in *Acta Sanctorum Octobris*, X, Parisiis et Romae 1869.
- U. Nicolini, *San Giovanni da Capestrano studente e giudice a Perugia (1411-1414)*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 53 (1960), pp. 39-77.
- D. Pacetti, *La predicazione di san Bernardino da Siena a Perugia e ad Assisi*, in «Collectanea franciscana», 9 (1939), pp. 494-520; 10 (1940), pp. 5-28, 161-188.
- D. Pacetti, *De sancti Bernardini Senensis operibus. Ratio criticae editionis*, Ad Claras Aquas (prope Florentiam) 1947, pp. 162-168.
- L. Pellegrini, *Giovanni da Capestrano*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 2, Pisa 2010, pp. 702-703.
- L. Pellegrini, *Giovanni da Capestrano predicatore*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, Atti del 5° Convegno storico di Greccio, a cura di A. Cacciotti, M. Melli, Milano 2008, pp. 77-94.
- L. Pellegrini, *Il processo di canonizzazione di Bernardino da Siena (1445-1450). Studio ed edizione*, Grottaferrata 2009.
- D. Quagliani, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano predicatore e canonista*, in *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, pp. 125-140 (anche in D. Quagliani, *Civilis sapientia. Dottrine politiche e dottrine giuridiche fra medioevo ed età moderna*, Rimini 1989, pp. 193-206).
- R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979.
- F. Sedda, *Giovanni da Capestrano a Perugia: il giudice, il frate, il predicatore*, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo Studium del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*, Atti del Convegno, Firenze 2012, pp. 37-56.
- F. Sedda, «Renovavit sapientiam»: un sermone inedito di Giovanni da Capestrano, «summula» della sua predicazione, in «Archivum Franciscanum Historicum», 102 (2011), pp. 65-105.
- F. Sedda, *Giovanni da Capestrano esecutore generale contro gli Ebrei: la lettera «Super regem dominicum» di Niccolò V (1447)*, in «Studi francescani», 110 (2013), pp. 297-326.
- F. Sedda, *Giovanni da Capestrano inquisitore contro gli Ebrei? Le vicende romane*, in «Giornale di Storia. Rivista elettronica registrata», URL: < www.giornaledistoria.net >.
- M. Sensi, *Il perdono di Assisi*, S. Maria degli Angeli (Assisi) 2002.
- D. Solvi, *Giovanni da Capestrano inquisitore e la dissidenza francescana*, in *San Giovanni da Capestrano: un bilancio storiografico*, Atti del Convegno Storico Internazionale, a cura di E. Pásztor, L'Aquila 1999, pp. 25-46.
- P. Vian, A. Forni, *Per un'edizione delle opere di san Giovanni da Capestrano. Il quaresimale Senese del 1424*, in *Santità e spiritualità francescana fra i secoli XV e XVII*, Atti del Convegno storico internazionale, a cura di L. Antenucci, L'Aquila 1991, pp. 127-162.

Z. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 39-70 (ora in: Z. Zafarana, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di O. Capitani, C. Leonardi, E. Menestò, R. Rusconi, Perugia-Firenze 1991, pp. 249-278).

Filippo Sedda
Pontificia Università Antonianum, Roma
filippo.sedda@gmail.com

Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola e la predicazione sulle leggi urbane

di Lorenza Tromboni

Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola sono conservati presso la Biblioteca Nazionale di Firenze, fondo *Conventi Soppressi*, ms D.VIII.985. Il manoscritto trasmette due raccolte di appunti nelle quali sono riunite citazioni, brevi riassunti e annotazioni alle opere di Aristotele e Platone. Essi provano che Savonarola ebbe una chiara conoscenza della filosofia classica e permettono di capire come il domenicano usò i concetti e le idee aristoteliche e platoniche nella sua attività di predicazione. Il contributo fornisce anche esempi dell'utilizzo di tali concetti sui temi della legge e dell'educazione dei fanciulli.

The philosophical notes of Girolamo Savonarola are held in Firenze, Biblioteca Nazionale, *Conventi Soppressi*, ms D.VIII.985. The manuscript transmits two collections of notes, in which quotations, brief summaries and observations on Aristotelian and Platonic works can be found. They represent the proof that Savonarola had a clear knowledge of classical philosophy and they also allow the reader to understand the way in which Girolamo employed Aristotelian and Platonic concepts and ideas in his preaching. The paper provides examples of this use in reference to law and the education of children.

Medioevo; XV secolo; legge e religione; Italia; Firenze; Girolamo Savonarola OP; predicazione; Rinascimento; Aristotelismo; Platonismo; sermone; *ius*; legge; diritto; infanzia; bambini.

Middle Ages; 15th century; Law and Religion; Italy; Florence; Girolamo Savonarola OP; preaching; Renaissance; aristotelianism; platonism; sermon; *ius*; law; childhood; children.

Tra i temi peculiari che caratterizzano la predicazione di Girolamo Savonarola, quello della legge e della sua applicazione riveste un ruolo di grande importanza, come si nota fin da una prima lettura delle sue prediche. In particolare, si distinguono due punti di vista tra loro complementari. Da un lato, il suo discorso coinvolge il concetto di legge a livello filosofico e teologico, muovendosi nel contesto della riflessione tomistica sul concetto di *lex* nelle sue molte articolazioni¹; dall'altro, il frate domenicano mostra una grande attenzione alle questioni contingenti, alla vita quotidiana della città di Firenze,

¹ Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, I^oII^{ae}, qq. 90-108.

bisognosa, per essere corretta e guidata, di un sentiero scandito precisamente da segni inequivocabili. Continue e puntuali sono le indicazioni del frate che dal pulpito si rivolge in maniera diretta, e in certi casi perentoria, al popolo che lo segue e a chi guida la città.

Questo doppio binario, teorico e pratico insieme, accompagna tutta l'opera di Savonarola e scandisce il suo rapporto con il concetto di legge, con crescente intensità negli ultimi quattro anni della sua vita, tra il 1494 e il 1498. Esso costituisce anche la traccia di questo breve contributo.

1. *Appunti di filosofia greca*

La figura di Girolamo Savonarola è legata soprattutto alle vicende politiche fiorentine che, tra il 1490 e il 1498, trasformarono le sorti della città e dell'Italia intera. In quel contesto drammatico, l'autorità del frate toccò il massimo livello nell'autunno del 1494 in occasione della discesa di Carlo VIII di Francia nella penisola². Proprio nei quattro anni che precedettero la sua morte, Savonarola intensificò la sua attività pastorale, nonostante i rapporti conflittuali con papa Alessandro VI che tentò di interromperne più volte la predicazione³: una predicazione che conserva anche per il lettore moderno grande fascino e capacità comunicativa, grazie a numerosi elementi – sociali, politici e religiosi – che rendono il suo messaggio completo e penetrante. Tutte le componenti di questo messaggio miravano a un unico scopo, ovvero la salvezza del popolo fiorentino e dell'Italia intera nel segno del ritorno alla Sacra Scrittura.

Obiettivo di queste mie pagine è verificare l'utilizzo del concetto di legge nella predicazione savonaroliana, con particolare attenzione a due testi editi recentemente che arricchiscono in modo significativo la nostra conoscenza della fisionomia culturale del frate domenicano: il *De doctrina Aristotelis* e il *De doctrina Platoniorum*, due raccolte di appunti sulle opere dei due filosofi greci, conservate nel codice della Biblioteca Nazionale di Firenze, *Conv. Soppr.*, D.VIII. 985⁴.

² Si veda Delaborde, *L'expédition de Charles VIII*, pp. 452-485; Biancardi, *La chimera di Carlo VIII (1492-1495)*. Sul significato dato da Savonarola all'impresa italiana del re francese, mi permetto di rinviare a Tromboni, *La restaurazione di Firenze*.

³ Tra l'Avvento del 1495 e la Quaresima del 1496, ad esempio, Savonarola fu costretto al silenzio da un breve papale del 16 ottobre 1495. Per la biografia savonaroliana si veda Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*; Weinstein, *Savonarola*.

⁴ Editi in «*Inter omnes Plato et Aristoteles*» (d'ora in poi: *Inter omnes*). Il titolo della raccolta di appunti aristotelici è stato deciso in sede di edizione perché non presente nel codice, a differenza di *De doctrina Platoniorum*, che invece compare al f. 208r. Il primo raccoglie annotazioni sul corpus aristotelico nella sua quasi totalità, ad eccezione delle opere logiche. I paragrafi che lo compongono sono dedicati a testi autentici e pseudoepigrafi: *Metaphysica*, *Physica*, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteora*, *De anima*, *De somno et vigilia*, *De sensu et sensato*, *De memoria et remiscencia*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De phisionomia*, *De bona fortuna*, *De motu animalium*, *De causis proprietatum ele-*

L'aspetto più interessante di queste annotazioni consiste nel fatto che esse venivano utilizzate da Savonarola nella sua attività pastorale: lo studio condotto parallelamente all'edizione critica – con cui sono stati individuati tutti i luoghi delle opere aristoteliche e platoniche annotati – ha permesso di ricostruire il metodo di lavoro del frate sui testi di cui si serviva. Dopo una lettura attenta, egli prendeva appunti su quelle parti che più si prestavano a essere impiegate nel contesto teologico-pastorale del sermone e a scopo esemplificativo e retorico; questi brani venivano poi inseriti nella trama della predica, cuciti sapientemente alla spiegazione del passo biblico da cui il sermone prendeva avvio e alle tematiche morali che ne costituivano il nucleo. Gli appunti aristotelici, raccolti nel *De doctrina Aristotelis*, presentano un'ulteriore caratteristica che ne conferma la finalità didattica: essi sono mescolati a un numero consistente di *sententiae* ricavate dai *Parvi flores* (o *Auctoritates Aristotelis*), uno dei più diffusi florilegi filosofici medievali, utilizzato in molti e differenti contesti, da quello scolastico a quello monastico, da quello privato – come in questo caso – a quello divulgativo⁵.

La frequenza e il modo con cui gli scritti di Platone e Aristotele vengono impiegati da Savonarola danno la possibilità di parlare a buon diritto di una “cultura filosofica” del frate ben documentata da questi brevi testi destinati ai giovani confratelli del convento di San Marco, e fino ad oggi solo parzialmente nota dai tre compendi scritti durante il primo soggiorno fiorentino: il *Compendium philosophiae moralis*, il *Compendium philosophiae naturalis*⁶ e il *Compendium logicae*⁷. Questi tre manuali erano delle rielaborazioni semplificate delle opere di Tommaso d'Aquino, Alberto Magno e, in misura inferiore, di Boezio: anche qui il pensiero di Aristotele era presente, ma in una forma mediata e assai comune all'interno di una certa produzione di ambito domenicano, che utilizzava gli scritti dei due *doctores* come strumento di accesso ai classici. Dal *De doctrina Aristotelis* e dal *De doctrina Platoniorum*, al contrario, emerge la conoscenza di prima mano delle fonti classiche da parte di Savonarola, che non manca di esprimere una propria idea precisa dei due filosofi: «E' sono stati dua e' maggiori naturali che si trovino: l'uno Platone, l'altro Aristotele, l'uno maestro e l'altro suo discepolo». Essi, rammentati spesso dal

mentorum, De mundo ad Alexandrum regem, Epistola ad Alexandrum (Rhetorica ad Alexandrum), De pomo (Vita Aristotelis), De inundatione Nili, De plantis, Liber de causis, Ethica Nicomachea, Politica, Rhetorica, De generatione animalium (libri II e IV). Il secondo, più breve contiene appunti sui seguenti testi platonici: la *Vita Platonis* di Marsilio Ficino e il *Comento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico della Mirandola, seguiti da appunti su *Teagete, Menone, Alcibiade I e II, Eutifrone, Minosse, Filebo, Teeteto, Ione, Politico*, commento al *Convivio* di Marsilio Ficino, *Convivio, Fedro, Apologia, Critone, Fedone, Repubblica, Timeo, Leggi* (I, II, V, VI, IX, X), *Epinomide, Epistole* (II, IV).

⁵ Il florilegio è edito in *Les «Auctoritates Aristotelis»*; Hamesse, *Du manuscrit à l'imprimé*. L'autore è stato identificato con Giovanni de Fonte: Hamesse, *Johannes de Fonte, compilateur des «Parvi flores?»*. Per il rapporto con gli appunti savonaroliani si veda Tromboni, *Percorsi paralleli nella lettura dei classici*.

⁶ Savonarola, *Scritti filosofici*, II.

⁷ *Ibidem*, I.

domenicano come esempi di saggezza e moderazione, gli apparivano limitati solo dalla mancanza della luce che viene dalla grazia divina:

ma per dirti la ragione per la quale si mossono Platone e Aristotele, sappi che loro intendevano molto bene che el nostro intelletto non può andare più là, se non quanto gli mostrano e' primi principii (...) però, essendo le cose divine al tutto aliene da' nostri sensi, però non possono essere prese dalla fantasia né dallo intelletto e però non possono essere intese dalli uomini se non gli sono rivelate da Dio⁸.

Lo stesso vale per il primo paragrafo del *De doctrina Platonicorum*, nel quale è riassunta la *Vita Platonis* di Marsilio Ficino, utilizzata come uno specchio biografico⁹. In queste poche righe viene dato risalto alla nobiltà d'animo del fondatore dell'Accademia, al suo scarso attaccamento ai beni materiali e al suo coraggio. Scorrendo i paragrafi che formano le due raccolte di appunti ci si accorge che, pur avendo un carattere molto stilizzato, esse riflettono tutte le tematiche principali di Girolamo. Inoltre, confrontandole con i sermoni, si vede chiaramente come il domenicano utilizzi le fonti classiche a sostegno delle proprie affermazioni, e per esortare e motivare il proprio uditorio a seguirlo fedelmente. Anche in questo si coglie l'intelligenza del predicatore che riesce perfettamente a fare uso dei testi che ha a disposizione, un uso strumentale e finalizzato a uno scopo preciso. La predicazione è per lui anche una forma di insegnamento, di divulgazione e di educazione insieme, rieducazione al rispetto dell'unica legge dalla quale le altre dipendono, quella della Sacra Scrittura.

2. Leggi a tutela dei fanciulli

Si può davvero parlare dell'attività di Girolamo a Firenze tra il 1494 e il 1498 come di un percorso di rieducazione: un'attività che non fu solo predicazione, ma tentativo di influire concretamente sulle scelte politiche e normative della repubblica fiorentina.

L'esempio più noto di questa influenza del frate sul governo è senza dubbio la riforma costituzionale del 23 dicembre 1494, che sancì la formazione del Maggior Consiglio, frutto della fusione del Consiglio del comune e del Consiglio del popolo: un nuovo organo fortemente voluto da Savonarola nel segno della maggiore partecipazione popolare al governo della città. Lo stesso vale per l'amnistia concessa a tutti coloro che avevano collaborato con il regime mediceo prima della cacciata di Piero de' Medici, nel novembre del 1494¹⁰: una proposta votata e adottata nella primavera del 1495 al fine di favorire una

⁸ Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, II, p. 150.

⁹ Scritta in forma epistolare nel 1477, fu ristampata con qualche modifica nell'*editio princeps* della traduzione ficiniana dei dialoghi platonici, cfr. Plato, *Opera*, I, cc. 3r-6v.

¹⁰ Sui cambiamenti introdotti dalla riforma si veda il dettagliato volume di Cadoni, *Lotte politiche e riforme istituzionali*; Cadoni, *La croce e la spada*. Per il periodo precedente si veda Rubinstein, *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*.

rinascita civile e politica della città, nel nome della pace e della concordia¹¹. Il sostrato teorico di queste iniziative di riforma è costituito dai molti passi delle prediche in cui il domenicano tratta della tirannide, del regime cioè al quale Firenze era stata sottoposta nel periodo mediceo, e in maniera più completa nel *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*¹².

Un altro ambito nel quale Savonarola e i suoi più fedeli seguaci furono molto attivi fu l'educazione dei fanciulli e il regolamento del loro comportamento pubblico e privato. Si tratta di uno dei temi che attraversano dall'inizio alla fine tutta la predicazione di Girolamo, e che si collocano nel più generale richiamo alla moderazione dei costumi e al ritorno a un modello evangelico nella vita quotidiana. Dal 1496, l'attenzione del frate per questi temi si intensifica di concerto con il fedelissimo confratello Domenico da Pescia che – impiccato e bruciato insieme a lui nel maggio del '98 – condivide la vicenda savonaroliana fino alla sua tragica fine. L'attenzione dei due domenicani si rivolge, in particolare, al fenomeno delle bande giovanili che compivano ogni genere di violenza nelle strade delle città italiane del Rinascimento. Queste bande di ragazzi e adolescenti si accanivano anche sui cadaveri dei nemici politici, trascinandone i corpi e inscenando macabre rappresentazioni a scopo di divertimento. A dispetto dei frequenti richiami delle autorità, esisteva anche un diffuso sentimento di approvazione verso questi comportamenti che si credeva potessero rafforzare il senso di appartenenza dei giovani alle proprie comunità. Firenze non faceva eccezione e anzi era celebre lo scempio che i ragazzi fiorentini avevano fatto del cadavere di Jacopo Pazzi dopo la decapitazione avvenuta nel 1478¹³. Savonarola intese correggere questa deriva delle bande di fanciulli agendo, con temporaneo successo, su un doppio canale: da un lato l'appello alle istituzioni, dall'altro il coinvolgimento dei giovani in attività più proficue come l'aggregazione in confraternite giovanili.

Anche rispetto a questo tema, gli appunti aristotelici e platonici si confermano di grande importanza per lo sviluppo delle argomentazioni del discorso savonaroliano: le due fonti classiche studiate attentamente dal frate si soffermano infatti in più punti sulla questione dell'educazione e delle norme per regolarla. Durante la Quaresima del 1496, nella predica del 21 febbraio, egli si rivolge direttamente agli Otto di Guardia per richiamare l'attenzione sul problema:

Signori Otto, voi doverresti far levar via quelle taverne che sono in quelli luoghi, ché non sta bene in questo tempo di quaresima andare a simili luoghi e massime e' fanciugli, che vi sono poi sviati. Aristotile, che era pagano, dice nella *Politica* che non si debba fare dipignere figure disoneste rispetto a' fanciugli, perché vedendole diventano lascivi; ma che dirò io di voi, dipintori cristiani, che fate quelle figure là spettorate, che non sta bene? Non le fate più¹⁴.

¹¹ Cfr. Cadoni, *Lotte politiche e riforme istituzionali*, cap. II; Weinstein, *Savonarola*, cap. XI.

¹² Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*.

¹³ Niccoli, *Il seme della violenza*, pp. 24-36.

¹⁴ Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, I, p. 149.

La citazione esplicita del capitolo XVII del settimo libro della *Politica* (1336b1-25), in cui Aristotele parla della necessità di proteggere i giovani da contenuti potenzialmente dannosi, è un ottimo esempio per mostrare la corrispondenza tra le prediche e gli appunti filosofici. Nel paragrafo XV del *De doctrina Aristotelis* troviamo infatti proprio il brano corrispondente a questa citazione: «Ut non videant nec audiant aliquid turpe; unde prohibendum ne picture vel sculpture vel sermones tales in publicum prodeant»¹⁵. La stessa citazione aristotelica risulta peraltro versatile e si presta a contesti argomentativi diversi. Nella predica del 9 marzo 1497, Savonarola se ne serve per esortare le donne a essere più sobrie e a non circondarsi di manufatti eccessivamente vistosi che inducono a comportamenti lascivi:

Voi, donne, pigliate quelle cose vane, quelle figure brutte che avete, ché io vi do licenza da parte di Cristo che le mettiate in sul fuoco. Che vuoi tu fare di Ercole e di Anteo? (...) Cantiamo la canzona nuova. Fate una legge nuova che non se ne dipinga più. Li pagani l'hanno fatta, loro: Aristotele, nella sua *Politica*, e Platone pongono questa legge¹⁶.

Mentre nel passo della *Politica* vengono menzionati anche i *sermones*, cioè i discorsi tenuti in pubblico, nelle prediche si pone l'accento sulle raffigurazioni pittoriche e sulle immagini in generale, considerate evidentemente più influenti per l'educazione dei giovani.

Come accennato, il tema dell'educazione è presente fin dall'inizio del secondo soggiorno fiorentino di fra Girolamo, come dimostra un passo dell'*Apologeticus ratione poeticae artis*¹⁷, un'opera del 1491 scritta in risposta al *Carmen de christiana religione* di Ugolino Verino sul tema della poesia sacra e profana¹⁸. La posizione di Savonarola in merito è molto netta nel separare l'ambito poetico da quello religioso, ed egli non esita ad attaccare direttamente chi è del parere opposto: «contra hoc poetarum genus Plato legem ferendam censuit quam nostri christiani hodie nec intelligere nec servare volunt, ut in die iudicii surgat Plato et infidelis homo christianorum capita condemnet»¹⁹. Tra i «nostri christiani» che non vogliono osservare la legge di Platone egli annovera Marsilio Ficino, oltre ovviamente al Verino stesso che nella lettera prefatoria del *Carmen* aveva citato proprio Platone e il furore poetico dello *Ione*. Subito dopo Savonarola aggiunge:

Ait enim ferendam esse servandamque legem ut poetae de civitatibus pellantur, quia omnia et exemplo et auctoritate falsorum nephandissimorumque deorum ac turpissimorum versuum pruritu titillationeque devastantes libidinibus ignominiosissimis repleverunt. Quid igitur faciunt principes nostri? Cur haec mala dissimulant²⁰?

¹⁵ *Inter omnes*, p. 218; Aristotele, *Politica*, 1336b3-16.

¹⁶ Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, II, p. 138.

¹⁷ Edito in Savonarola, *Scritti filosofici*, I, pp. 209-272.

¹⁸ Edito in Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*; si veda anche Bausi, *Ugolino Verino*.

¹⁹ Savonarola, *Apologeticus*, pp. 264-265.

²⁰ *Ibidem*, p. 265.

dove i *principes* sono chiamati direttamente in causa per intervenire in una questione che pare secondaria ma è, in realtà, fondamentale per tutti i fiorentini, poiché riguarda il futuro della città stessa. Si percepisce sotto traccia il richiamo al II libro della *Repubblica*, in cui Platone evidenzia la necessità di un controllo sull'immagine degli dèi che i poeti trasmettono, e uno dei pochissimi estratti dal dialogo platonico che Savonarola abbia annotato nel *De doctrina Platoniorum*: «Dicit quod fabule honeste pueris essent discende, et doceant eas nutrices et matres filiis etc. Contra poetas turpes et pictores dicit etc.»²¹. Una brevissima citazione, che ha una corrispondenza ancora più fedele nella predica del 13 dicembre 1494, dove il Frate puntualizza che solo ciò che ha un fondamento di verità, come la Sacra Scrittura, può avere un'interpretazione allegorica:

Bisogna che quella scrittura che ha allegoria sia cosa ferma e non favole e ch'el suo senso letterale sia vero e saldo, come è questa che ti esponiamo, che è istoria vera e registrata nella sacra Scrittura. Non hanno allegoria né significato vero le favole de' poeti, come alcuni dicano ed errano grandemente²².

Ecco dunque il modo in cui un predicatore in possesso di una profonda conoscenza delle fonti filosofiche poteva dare maggior spessore al proprio messaggio pastorale, arricchendolo di elementi esterni alla tradizione biblico-patristica. Si vede chiaramente che non si tratta di un'integrazione vera e propria tra pensiero classico e pensiero cristiano, ed è quindi molto lontana dall'operazione compiuta dalla Scolastica con l'aristotelismo: siamo di fronte, piuttosto, a un utilizzo, a un prestito di temi, immagini e citazioni tra due contesti concettuali che restano profondamente diversi.

²¹ *Inter omnes*, p. 257; Platone, *Repubblica*, II, 377B-E.

²² Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, p. 196.

Opere citate

- Les «Auctoritates Aristotelis»: un florilège médiéval, étude historique et édition critique, éd. J. Hamesse, Louvain-Paris 1974.
- F. Bausi, *Ugolino Verino, Savonarola e la poesia religiosa tra quattro e cinquecento*, in *Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, Atti del primo seminario, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1996, pp. 127-135.
- S. Biancardi, *La chimera di Carlo VIII (1492-1495)*, Novara 2011.
- G. Cadoni, *La croce e la spada*, in «Memorie domenicane», 29 (1998), pp. 51-74.
- G. Cadoni, *Lotte politiche e riforme istituzionali a Firenze tra il 1494 e il 1502*, Roma 1999.
- H. Delaborde, *L'expédition de Charles VIII en Italie: histoire diplomatique et militaire*, Paris 1888.
- A. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Firenze 1887.
- J. Hamesse, *Johannes de Fonte, compilateur des «Parvi flores?» Le témoignage de plusieurs manuscrits conservés à la Bibliothèque Vaticane*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 88 (1995), pp. 515-531.
- J. Hamesse, *Du manuscrit à l'imprimé: l'évolution d'un florilège philosophique du XIII^e au XVII^e siècle*, in «Ad ingenii acuitionem». *Studies in Honour of Alfonso Maiorani*, eds S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 127-143.
- «*Inter omnes Plato et Aristoteles*». *Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola*, intr., edizione critica e commento a cura di L. Tromboni, Porto 2012.
- O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Bari 1995.
- Plato, *Opera*, trad. Marsilio Ficino, Firenze: Lorenzo d'Alopa [1484-1485] (ISTC, n. ip00771000; IGI, n. 7860; GW, n. M33912).
- R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze 1997⁶.
- N. Rubinstein, *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*, trad. G. Ciappelli, Firenze 1999.
- Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, 2 voll., Roma 1955.
- Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato sopra il reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Roma 1965.
- Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di P. Ghislieri, 3 voll., Roma 1971-1972.
- Girolamo Savonarola, *Apogeticus de ratione poeticae artis*, in *Scritti filosofici*, a cura di G.C. Garfagnini e E. Garin, I, Roma 1982, pp. 209-272.
- Girolamo Savonarola, *Scritti filosofici*, a cura di G.C. Garfagnini, E. Garin, 2 voll., Roma 1982-1988.
- L. Tromboni, *La restaurazione di Firenze e il mito di Gerusalemme nella predicazione di Girolamo Savonarola: le prediche sopra Aggeo e il Compendio di rivelazioni (1494-1495)*, in *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, mimesi dei luoghi santi in Italia tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di A. Benvenuti, P. Piatti, Firenze 2013, pp. 133-158.
- L. Tromboni, *Percorsi paralleli nella lettura dei classici. Girolamo Savonarola e le «Auctoritates Aristotelis»*, in *L'utilisation et l'influence des «Auctoritates Aristotelis»: état de la question 40 ans après la publication*, Actes du colloque, éd. J. Hamesse, J.F. Meirinhos, Porto 2015.
- D. Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven - London 2011.

Lorenza Tromboni
Università di Firenze
lorenza.tromboni@gmail.com

«Satis vulgaria sunt apud praedicatores».
Motivi di riflessione e circolazione di idee
in tema di gioco
tra giuristi canonisti e frati predicatori (secolo XV)

di Marzia Lucchesi

Nel corso del Quattrocento, il fenomeno di una ludicità che si va infiltrando sempre più fra le pieghe del vivere quotidiano getta luce su un articolato rapporto tra giuristi canonisti e frati predicatori. È quanto emerge in merito al gioco d'azzardo, talmente radicato nei comuni medievali da apparire inestirpabile. In questa prospettiva, l'apporto dei frati predicatori si rivela prezioso nel disciplinamento del *ludus azardi* ad opera delle autorità comunali, sia come ispiratori che come estensori di riforme sul gioco. Queste ultime offrono molteplici spunti di riflessione sull'esistenza di un legame di reciproca alimentazione fra dottrina canonistica e predicazione.

During the 15th century, games and entertainment become a more common activity in everyday life and as such imply a complex relationship between preaching friars and jurists. The practice of gambling was so diffused that it was ineradicable from daily medieval life. In this perspective the preaching friars – as inspirers and compilers of reforms – provided a precious contribution to regulate gambling practices through municipal governments. These reforms provide us with many opportunities of analysis on the existence of a bond of mutual encouragement between canon law and preachers.

Medioevo; secolo XV; legge e religione; Pavia; gioco; azzardo; diritto canonico; statuti; Stefano Costa; predicazione; sermone; *ius*; legge; diritto; Ordini mendicanti.

Middle Ages; 15th Century; Law and Religion; Pavia; gamble; canon law; statutes; Stefano Costa; preaching; sermon; *ius*; law; Mendicant orders.

1. *Il disciplinamento giuridico del gioco*

Quale svago e ricreazione dell'animo umano il gioco si riassume in una infinità di espressioni che si declinano con la sensibilità nuova che si va profilando nella società quattrocentesca. Non a caso Le Goff osserva che nella quotidianità «i dadi rotolano su tutte le tavole»¹, per cui *l'homo ludens*² non

¹ Le Goff, *La civiltà dell'occidente medievale*, p. 384.

² Huizinga, *Homo ludens*.

è soltanto il fannullone o il perditempo, il nullatenente o il giocatore dissipatore, il bestemmiatore o chi vive ai margini della collettività. Ma è anche l'onesto cittadino, l'operoso artigiano e, con le dovute cautele, il chierico e il religioso. Salendo nei gradi della gerarchia sociale, l'*homo ludens* è il ricco mercante, il nobile, il giovane rampollo di illustri casate ed anche il giurista di professione. Fonti erudite dicono che giocatori incalliti e impenitenti furono Giovanni Bassiano, Bartolomeo Sozzini, Tommaso Azzio da Fossombrone e Giasone del Maino³.

Ed è questo motivo della trasversalità del gioco a preoccupare non poco le autorità laiche e religiose. Nella società medievale, il tempo dedicato al gioco è il non fare, è il tempo sottratto al lavoro e alla preghiera. Non a caso l'infamia del *lusor* – ovverosia del giocatore d'azzardo e del biscazziere che passa le sue giornate nella baratteria (in quello spazio cioè specificamente riservato dai comuni all'azzardo nel tentativo di controllare/arginare il contagio sociale che ne deriva) – è l'infamia di chi taglia trasversalmente tutti i cicli del tempo, da quelli naturali a quelli artificiali e rituali⁴.

In questa prospettiva, il legislatore comunale opera un'attenta disciplina della realtà ludica. Per rendersene conto, basta sfogliare uno statuto qualsiasi e leggere il contenuto della rubrica riguardante il gioco, la cui struttura è quasi sempre la stessa⁵. In apertura, una serie di divieti riguardanti il *ludus azardi*, la diffusissima zara (il gioco che si faceva con tre dadi «in cui vinceva chi realizzava il numero proclamato ad alta voce prima di gettarli») ⁶, i giochi

³ Von Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, p. 292, racconta di Giovanni Bassiano che «ludo (...) deditus nonnunquam pannis exutus nudus remanebat in alea». La fonte da cui Savigny trae la notizia è il *De viris illustribus et de originibus* di Guglielmo da Pastrengo (sul quale si veda il saggio di Bottari, *De viris illustribus*). E così pure Zdekauer, *Sull'organizzazione pubblica del giuoco in Italia nel Medioevo*, pp. 85 e 121. A tener buona la testimonianza di Gabotto, *Giasone del Maino*, p. 37, un giocatore "disperato" fu Bartolomeo Sozzini, il quale «passava le intere notti al tavoliere». E anche Tommaso Azzio, scrive Gabotto, «si appassionava tanto pel gioco degli scacchi che giungeva a fare strana miscela di teorie giuridiche e scacchistiche in un suo libro molto curioso». Eclatante fu poi il caso di Giasone del Maino, il quale (secondo la testimonianza del Panciroli ripresa da Gabotto, *Giasone del Maino*, p. 38, nota 3) travolto dalla passione del gioco, «vendette le vesti, vendette ogni suppellettile, vendette persino i suoi libri» e solo grazie all'intervento paterno, «consacratosi tutto agli studi, in breve riparò i falli passati» (p. 40).

⁴ «Il giocatore d'azzardo taglia trasversalmente tutti i cicli del tempo, da quelli naturali (giorno/notte) a quelli artificiali (lavoro/riposo) a quelli rituali (lavoro/preghiera). La sua vita è una sistematica infrazione all'ordine su cui le altre vite sono costruite»: così Degrandi, *Problemi di percezione e di rappresentazione del gioco d'azzardo*, pp. 118-119. Inoltre Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 48-53 ove si sottolinea che «il gioco di fortuna appariva infatti, nonostante l'indigenza, le epidemie ricorrenti o le carestie diffuse, uno strumento alla portata di chi avesse voluto moltiplicare le proprie speranze di vita. Per questo approdavano al mondo dell'azzardo persone di ogni ceto sociale e fascia d'età, disposte appunto, per la precarietà economica in cui si viveva, ad affidarsi volentieri e facilmente alla fortuna».

⁵ Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 53-87; Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 324-325; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 69-73.

⁶ «La statutaria usa *ludus açare* o *azardi* o "zogo de azar" per il gioco della zara (...), ma anche per indicare semplicemente il gioco proibito. Per quest'ultimo è adoperato anche *ludus biscacarie* o *biscacie* (alla lettera il gioco "della biscaccia", cioè della bisca, dal luogo in cui lo si praticava)»: così Rizzi, «*Ludus/ludere*», p. 53, nota 1; Zdekauer, *Il gioco in Italia nei secoli XIII e XIV*, (pp. 24-28), pp. 21-25.

cum taxillis cioè con i dadi e i *ludi chartarum* ossia i giochi con le carte. Di seguito, una regolamentazione che stabilisce nel dettaglio tempi e luoghi d'interdizione e che fissa un'articolata serie di sanzioni che colpiscono in vario modo chi gioca e chi assiste, chi presta denaro per giocare e chi gestisce una bisca clandestina e così via. Chiude il dettato normativo della rubrica statutaria la formula «salvo quod ad ludum scacorum et tabularum», che apre alla possibilità di giocare agli scacchi e alle tavole sia pure con delle limitazioni quanto ai tempi e ai luoghi.

Per gli scacchi, l'esenzione del divieto statutario e dunque la sua liceità si collega alla natura intrinseca di questo gioco, tutto basato sull'intelligenza dei giocatori. Per il *ludus tabularum* (un gioco di dadi e di pedine che si fa su di un tavoliere il cui esito dipende dalla fortuna ma anche dall'astuzia dei giocatori)⁷, l'esistenza di una consuetudine favorevole induce il legislatore comunale a consentirne la pratica. Il disciplinamento giuridico del gioco attuato dagli statuari procede sulla scorta del pensiero della dottrina civilistica e canonistica. In altri termini, il legislatore statutario utilizza le teorie dei giuristi dottori e le rielabora, semplificandole in un'ottica normativa finalizzata alle proprie necessità.

In questa prospettiva, l'azione repressiva esercitata dalle autorità comunali – pur nella sua sostanziale ambiguità e intermittenza – mira a circoscrivere in spazi ridotti (e tuttavia tollerati) il gioco d'azzardo e a limitare lo svolgimento di attività ludiche pericolose, come ad esempio le battaglie, in ragione dei pericoli che tali pratiche comportano sul piano della stabilità sociale e dell'ordine pubblico⁸. Qualche esempio giova a illustrare meglio questo punto.

Per quel che concerne la suaccennata tripartizione statutaria fra gioco di mero ingegno, gli scacchi; gioco basato interamente sulla fortuna, le carte e la zara; gioco fondato in parte sulla fortuna e in parte sull'ingegno, le tavole, l'analisi delle fonti testimonia la messa a punto di questa distinzione nella civilistica, già dai tempi della scuola bolognese della glossa, ed anche nella canonistica. Più nello specifico, per quel che concerne gli scacchi, il legislatore statutario non esita a ritenerli leciti in base a quanto stabilito «tam de iure civili quam canonico». In effetti, se così è sul fronte della legislazione statutaria e della scienza civilistica, è invece su quello della canonistica che si definisce al riguardo una variegata casistica dettata dal fatto che ciò che sta a cuore alla chiesa è il profilo morale di questo gioco.

In quest'ottica precisa, la lettura del *Tractatus de ludo* (1478) del canonista Stefano Costa – una trattazione giuridica sul tema del gioco tra le pri-

⁷ Come nota Zdekauer, *Il gioco in Italia nei secoli XIII e XIV*, pp. 23-24, il gioco delle tavole si distingue da quello dei dadi per il fatto che in esso si adoperano «le pedine e lo scacchiere, sopra di cui (...) ora si gettano i tre dadi. La parola *tabula* non significa lo scacchiere, ma la pedina; lo scacchiere si chiama *tabolerium*. È ovvia la disposizione degli statuti, che si debba giocare con tutte le tavole («cum omnibus tabulis»), il che vuol dire con trenta tavole («cum triginta tabulis»).

⁸ Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 39-102; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 73-81.

missime del genere – si rivela quanto mai istruttiva. Apprendiamo difatti dal giureconsulto pavese che nella canonistica riguardo ai laici si distingue tra gioco degli scacchi lecito, in quanto esercitativo della *virtus animi*, e gioco degli scacchi illecito nel quale la *principalis intentio ludendi* è invece quella di lucrare e di spogliare il prossimo⁹. Se è la *causa avaritiae* a prevalere (ovvero la bramosia di ricchezza e la sete di denaro) il gioco diventa peccato e i proventi da esso derivati devono essere restituiti o elargiti in elemosina. Su questo fronte è interessante cogliere l'utilizzo da parte della canonistica delle dottrine teologiche maturate in tema di penitenza e di *male ablata*, intendendosi con questa espressione i lucri derivanti dal peccato.

Riguardo ai chierici, invece, Costa dà conto di due diverse opinioni espresse dalla canonistica, la prima più indulgente, volta a consentire il gioco degli scacchi a condizione che i chierici «non negligent domino deservire», cui aderisce lo stesso Costa; la seconda, più severa, centrata su quel fattore-tempo cui poc'anzi si accennava. Gli scacchi richiedono una concentrazione che sottrae tempo alla preghiera e ciò basta a considerarli una pratica dannosa dalla quale i chierici devono rifuggire¹⁰.

Riguardo alle tavole, il fatto che si trattasse di un gioco *mixtus*, poco pericoloso e basato in parte sulla fortuna e in parte sull'ingegno, induce il legislatore statutario a tollerare questo tipo di svago sia pure con delle limitazioni. A questo proposito è interessante notare come un'analogia apertura nei confronti di questo passatempo sia espressa da una corrente minoritaria della canonistica e in particolare da Giovanni d'Andrea, il quale considera le tavole prive di quei *mala occurrentia* che caratterizzano i giochi d'azzardo¹¹. L'opinione *communis* è però di segno contrario. Costa ci informa che proprio a motivo della suddetta *mixtura* la gran parte della canonistica considera le tavole fonte di tutte quelle depravazioni (le bestemmie, gli inganni) che scaturiscono dal gioco d'azzardo, sicché le tavole sono da considerarsi illecite come la zara¹².

E veniamo all'azzardo. La condanna della zara è espressa con forza e decisione dalla dottrina. *Ludus est crimen* ripetono civilisti e canonisti. Per i canonisti, cui sta a cuore il profilo morale del gioco, l'azzardo oltre che un

⁹ Stefano Costa, *Tractatus de ludo*, f. 166r, nn. 24-28. «Quest'ultima considerazione e il risalto che il dottore conferisce alla *damnata intentio* dei giocatori offrono il destro per svolgere due ordini di riflessioni. Il primo sottolinea (...)l'importanza veramente centrale del fattore psicologico, dell'*animus ludendi*, nel pensiero del canonista pavese. Il secondo riguarda invece la pratica effettiva degli scacchi. La *damnata intentio* sulla quale si appunta l'interesse del *doctor* testimonia, sia pur indirettamente, come anche un gioco «in ingenio totaliter consistente» potesse essere abilmente condotto dalle parti sul piano di una pericolosa ambiguità oscillante fra una liceità formale (derivante dalla "copertura" fornita dal *ludus scachorum*) e una illiceità sostanziale (l'azzardo) e come in definitiva, sulla base di queste circostanze, i confini fra lecito e illecito risultassero quanto mai incerti e labili». Così Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», p. 149. Sulle vicende librarie che interessano la diffusione e la stampa del *Tractatus de ludo* di Stefano Costa, si veda Lucchesi, *Il «Tractatus de ludo» di Stefano Costa*.

¹⁰ Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 73, 148-153.

¹¹ Giovanni d'Andrea, *In tertium decretalium librum novella commentaria*, ad C. 15, X, III, 1 f. 6r, n.13.

¹² Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 60, 148, 287; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 70, 78-81.

grave crimine è un peccato mortale, è un *ludus contra Deum*. Ugucione, ad esempio, nella sua *Summa* al Decreto graziano di fine XII secolo (1188-1190) è chiarissimo nel dire che l'azzardo è un peccato mortale sia per i chierici che per i laici, tale da giustificare rispettivamente l'inflizione della pena della deposizione e della scomunica¹³.

Una diversa impostazione riguarda invece il problema dei lucri derivanti dall'azzardo¹⁴. Per la civilistica il dibattito si sviluppa per tempo attorno alle due posizioni: quella minoritaria del Piacentino che, applicando gli schemi della *condictio ob turpem causam*, sostiene il valore vincolante dell'obbligazione in cui la turpe causa coinvolge entrambe le parti con la conseguenza della irripetibilità del pagato. E quella dominante di Azzone che invece considera nulle le stipulazioni contratte al gioco in quanto vietate dalle leggi giustiniane con la conseguenza della *repetitio*, ovvero della ripetibilità del pagato¹⁵.

Per la canonistica la questione è più complessa dal momento che l'azzardo è al tempo stesso «un comportamento peccaminoso, un'attività vietata dal diritto ecclesiastico e una pratica proibita dalla legislazione romano-bizantina»¹⁶. In questa prospettiva, per i canonisti si pone il difficile compito di raccordare il pensiero della civilistica con la dottrina della penitenza. Fondamentale è a questo proposito il contributo del frate domenicano Raimondo da Peñafort il quale, agli inizi del XIII secolo, nella sua *Summa de paenitentia* (1225-1227), che è un manuale per i confessori, distingue in base alla «disposizione d'animo dei giocatori» l'ipotesi in cui taluno gioca «voluntarius et ex cupiditate» da quella in cui il giocatore è invece «invitus per vim vel per nimiam alterius importunitatem».

Nel primo caso, chi vince dovrà restituire la vincita nel foro di coscienza. Nel secondo, invece, in cui si riscontra una situazione di prevaricazione, se chi è stato costretto a giocare vince non dovrà restituire la posta ma dovrà devolverla ai poveri («pauperibus erogare»). Inoltre Raimondo distingue il caso di chi «causa recreationis, modicum lusit, dummodo alium ad ludum non compulerit, ut supra», in cui il vincitore non è tenuto a restituire ma dovrà comunque elargire in elemosina, da quello in cui il gioco coinvolge servi, minori, monaci, mogli, furiosi, prodighi e altre categorie di persone nei confronti delle quali il vincitore «indistincte tenetur (...) restituere» al tutore o

¹³ Huguccio, *Summa Decretorum*, Parma, *Biblioteca Palatina*, ms Parm. 1122, f. 31 va (in D. 35. c.1). Sul punto si veda Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 54.

¹⁴ Sul quale sono da vedere i lavori di diverso taglio di Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, e Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*.

¹⁵ Piacentino, *Summa Codicis*, ad C. 3, 43, «de religiosis et sumptibus funerum et aleae lusu et aleatoribus», p. 129; Azzone, *Summa super Codicem*, ad C. 3, 43, «de religiosis, et sumptibus funerum, et aleae lusu, et aleatoribus», p. 103. Sul punto Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 329-343; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 158-159.

¹⁶ Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 350-361; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 87.

al curatore¹⁷. Si tratta di una casistica complessa destinata a essere ripresa più avanti da Tommaso d'Aquino e poi anche, come vedremo, dalla omiletica quattrocentesca¹⁸.

Ciò che dunque emerge con evidenza dal pensiero del penitenziere catalano è che chi trae profitto dall'azzardo acquisisce beni senza averne titolo. Pertanto chi detiene tali beni senza giusta causa li deve restituire (*restitutio*) al giocatore che ha subito il danno. In questa specifica ipotesi, la *restitutio* della vincita consente al peccatore di ottenere l'assoluzione¹⁹. Solo in mancanza di danno il confessore può invitare il giocatore a elargire ai poveri i lucri ottenuti dal gioco (*largitio*) trattandosi di una acquisizione comunque riprovevole.

2. L'apporto dei frati predicatori

E veniamo ora al contributo dei frati predicatori che in tema di gioco è preziosissimo perché capace di rafforzare l'azione moralizzatrice della Chiesa attraverso la capillare diffusione del suo messaggio²⁰.

La novità della predicazione minoritica quattrocentesca si inquadra alla luce del fatto che la Chiesa sente il bisogno di riaffermare la sua credibilità e la sua autorità gravemente incrinata nel corso del Trecento dalla lontananza della sede apostolica e dallo scisma d'Occidente²¹. In questa prospettiva, la predicazione, «punto di forza, degli ordini dei mendicanti», si rinnova nel segno di una concreta attenzione per i bisogni e le necessità della gente e di una «consapevolezza (...) di essere mero strumento di una volontà e di una voce che è quella di Cristo»²². Si definisce così «un nuovo modello di predicazione»²³ capace di andare incontro «alle immediate esigenze, ai gusti, alla capacità emozionale, alla cultura in senso lato, del pubblico»²⁴. In altri termini, sul

¹⁷ Raimondo da Peñafort, *Summa de paenitentia, Commentariorum pro religiosis*, II, tit. 9, n.12, col. 573. Sul punto si vedano Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 373-375; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 86-89; 95-99; 433-434; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 160-161.

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 32, ar. 7, ra 2. Sul punto si vedano Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 380-382; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 111-141; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 161-162.

¹⁹ In conformità con la massima agostiniana «non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum» confluita nel canone graziano *Si res aliena* C. XIV, q. VI, c. I.; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 89.

²⁰ Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa*, pp. 165-169 ove si sottolinea come «nel Quattrocento (...) la predicazione non solo fu più sistematica e capillare ma anche più incisiva soprattutto laddove parlava di rigenerazione spirituale, di moralizzazione dei costumi e di punizione dei vizi. Si spiegano così i sempre più numerosi attacchi alle istituzioni quando si dimostravano incapaci di porvi un rimedio, e agli uomini che perseverando nel peccato andavano incontro alla dannazione eterna»; si veda anche Rizzi, *Gioco, disciplinamento, predicazione*.

²¹ Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, pp. 7-10; Miccoli, *Bernardino predicatore*, p. 13; Rizzi, «*Ludus/ludere*», p. 20.

²² Miccoli, *Bernardino predicatore*, p. 15.

²³ Rizzi, «*Ludus/ludere*», p. 21.

²⁴ Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, p. 275 [p. 67]. Sul punto an-

piano espositivo, il linguaggio del predicatore si fa più sciolto, più realistico, più incisivo, mentre sul piano psicologico la sua efficacia si misura nella capacità di spaventare e di riscattare il peccatore e di indurlo al pentimento. Ciò favorisce una presa di coscienza da parte del predicatore nei confronti dei vizi del tempo con una significativa attenzione per la realtà ludica nei suoi variegati aspetti. Prova ne è il fatto che mentre nelle raccolte omiletiche del Trecento gli accenni al gioco sono piuttosto scarsi, a partire dal Quattrocento essi si infittiscono al punto che nel repertorio di ogni predicatore non manca quasi mai un sermone dedicato al gioco²⁵.

Ma l'interesse per il gioco si lega anche a un'altra importante circostanza. Come è noto, nel corso del XV secolo i comuni medievali richiedono l'intervento dei frati predicatori. L'incapacità degli statuari nel fronteggiare i pericoli derivanti da pratiche ludiche illecite e pericolose induce costoro a rivolgersi ai frati. È ciò che accade, ad esempio, a Perugia dove nel 1425 gli uomini del comune invitano fra Bernardino da Siena in città nel tentativo di abolire la pericolosissima costumanza della battaglia che si combatte in piazza con lanci di sassi. Lo stesso accade a Firenze verso la fine del Quattrocento con Savonarola che riesce a impedire il gioco dei sassi²⁶.

Più di frequente l'intervento dei frati scaturisce però dal bisogno di sconfiggere la diffusissima zara. Nei loro sermoni, i frati si scagliano non soltanto contro i giocatori d'azzardo ma anche contro gli ufficiali del comune, in particolare i giudici, colpevoli, come i giocatori, del male che deriva da questa pratica diabolica per il fatto di non applicare le leggi che disciplinano l'azzardo con la dovuta fermezza. In questo modo essi, con il loro comportamento corrotto, anziché contrastare il gioco finiscono col favorirlo.

L'accusa di corruzione è mossa ai giudici senesi da Bernardino da Siena nel 1427, che non risparmia a essi tutto il suo disprezzo²⁷, dal momento che per il

che Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 329-331.

²⁵ A cominciare da Bernardino da Siena la cui predicazione contro il gioco «per tutto il corso del Quattrocento (...) si rivelò la più originale ed esauriente» e anche la più severa. Sul punto, considerazioni in Rizzi, *"Ludus/ludere"*, pp. 22, 25-38, 131; Rizzi, *Gioco, disciplinamento, predicazione*, p. 82.

²⁶ Le "battagliole" erano pratiche ludiche largamente diffuse in Italia nel corso del Trecento e del Quattrocento. Combattute con i pugni o con i sassi, furono sovente all'origine di sanguinosissimi scontri e di vere e proprie guerriglie urbane. Sull'antica usanza della sassaiola a Perugia si veda Rizzi, *"Ludus/ludere"*, pp. 22, 100, 144. Inquadrano il fenomeno delle "battagliole" Settia, «*Ut melius doceantur ad bellum*»; Crouzet Pavan, *Quando la città si diverte*; Zorzi, *Battagliole e giochi d'azzardo a Firenze*, pp. 82-86; Settia, *La "battaglia"*.

²⁷ «Talvolta fa così uno rettore (...) manda il bando, che niuno biastemi Iddio, che non si vadi di notte, che non si giuochi (...) mandato il bando, vanno facendo la cerca (...) e talvolta truovano chi va di notte, e chi gioca, e chi biastemia Iddio; sarà menato a la signoria far far lo pagare la pena». Ed ecco che « Subito giognarà uno al rettore: o missere (...) avete il tale, il quale fu trovato di notte; io vi prego che voi gli facciate grazia (...). Oh! dice il rettore, li statuti dicono sì e sì: oh! non udi elli il bando? (...) Dice colui: oh, elli è usanza di mandare il bando, e così anco è usanza di fare queste tali grazie. Elli appena il sa disdire, e così il lassa»: Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, pp. 732-733. Sul punto Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa*, pp. 167-168; Rizzi, *"Ludus/ludere"*, pp. 106-107.

frate è «ingiustizia gravissima non punire i malvagi»²⁸. La stessa indignazione condurrà qualche tempo dopo fra Giacomo della Marca a bollare come *periurii* gli ufficiali del comune che non fanno «observare statuta quod non ludatur»²⁹. Dal canto suo Bernardino da Feltre denuncia apertamente il comportamento di «qui debent providere, peius aliis faciunt lusores e baratarie publice»³⁰.

Le critiche dei frati predicatori investono non solo il sistema giudiziario ma anche quello normativo di cui lamentano svariate lacune. «Ubi sunt tot pulcre leges contra barateri?» si chiede Bernardino da Feltre nel predicare ai Pavesi³¹. In questa prospettiva, nel corso del Quattrocento essi intervengono a fianco degli statutari come ispiratori ma anche come estensori di riforme sul gioco. È il caso, ad esempio, di quelle dettate da Bernardino da Siena nel 1425 a Siena e a Perugia (con gli *Statuta bernardiniana*) e probabilmente, l'anno dopo a Todi³². O dei regolamenti scritti a Lanciano e Ortona nel 1427 da Giovanni da Capestrano³³. E di quelli predisposti da Giacomo della Marca a Macerata (1426), a Recanati, a Todi (1444) e a Terni. E da Matteo da Camerino a Fermo nelle Marche (1450)³⁴. Su questo articolato rapporto fra i comuni medievali e i frati predicatori non è possibile, in questa sede, dire di più.

Ciò che invece è importante sottolineare è la maggior severità della normativa varata dai predicatori rispetto a quella precedente. Se è vero che, come ha rilevato la più recente storiografia, la ragione di questo inasprimento sarebbe da ricercare più che nell'azione dei frati, nella nuova organizzazione del potere che succede al comune cittadino e che fa capo all'ordinamento signorile³⁵, non sembra dubitabile che in questa delicata fase di passaggio essi abbiano tratto una precisa ispirazione dalle fonti canonistiche. Si consideri, ad esempio, il gioco degli scacchi e quello delle tavole, ambedue consentiti dal legislatore statutario, sia pure con qualche limitazione. Ebbene, uno sguardo agli statuti riformati dai predicatori illustra il proposito di azzerare pressoché la pratica di questi due giochi. Pur senza citare espressamente le fonti, i frati

²⁸ Miccoli, *Bernardino predicatore*, pp. 19-20.

²⁹ Iacobus de Marchia, *Sermones Dominicales*, p. 201. Sul punto Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa*, pp. 167-168; Rizzi, "Ludus/ludere", pp. 106-107.

³⁰ Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre, sermo 69: *De iustitia*, p. 351.

³¹ *Ibidem*.

³² E anche a Brescia, Orvieto, Gubbio, Verona, Massa Marittima. Sul punto Maire Vigueur, *Bernardino et la vie citadine*, pp. 253-282, pp. 275; Cardinali, *Il santo e la norma*, pp. 183-191; Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa*, pp. 163-165; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 332, nota 5.

³³ Sulla figura di questo predicatore si veda Quagliani, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano*, pp. 193-239; e ora il contributo di F. Sedda in questo volume. Inoltre Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Sozzini il vecchio*, pp. 313-334. Sul ruolo di Capestrano negli statuti bernardiniani di Perugia del 1425 si vedano Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa*, p. 164, nota 66; Cardinali, *Il santo e la norma*, p. 186.

³⁴ Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa*, p. 165.

³⁵ Sul punto Maire Vigueur, *Bernardino et la vie citadine*, pp. 275-280; Rizzi, *Gioco, disciplinamento, predicazione*; Rizzi, "Ludus/ludere", pp. 109-120, 149-163 in particolare le pp. 149-152; Cardinali, *Il santo e la norma*, pp. 188-189; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 332-333.

predicatori traggono spunto dalla canonistica maggioritaria che accomuna il gioco delle tavole a quello d'azzardo e guarda agli scacchi con forte sospetto³⁶.

L'idea di un collegamento, se non addirittura di un legame di reciproca alimentazione fra dottrina canonistica e predicazione, si conferma poi in tema di azzardo. Per la canonistica, come si è già detto, l'azzardo è un *crimen* e al tempo stesso un *ludus contra Deum*, un peccato mortale fonte a sua volta di molteplici peccati. Limpida è al riguardo la testimonianza di Raimondo il quale nella sua *Summa de paenitentia* scrive che l'azzardo è un «magnum peccatum» fonte di una serie di vizi, di nefaste conseguenze, ben nove, che egli elenca in rapida sequenza: il desiderio di lucrare e la volontà di spogliare il prossimo, l'usura, la menzogna, la bestemmia, la corruzione, lo scandalo, il disprezzo dei divieti imposti dalla chiesa e la perdita di tempo, cioè l'ozio³⁷.

Qualche decennio più tardi Enrico da Susa si spinge più in là. Nella sua *Summa aurea* (1250-1261) egli si cimenta addirittura in una composizione in versi nella quale il cardinale di Ostia aggiunge ai nove vizi indicati da Raimondo altri sette per un totale di 16 *crimina*. Si inizia con il disprezzo per il divieto della Chiesa, l'usura e la rapina, per poi proseguire con la bestemmia, il furto, la violenza, il falso. Il gioco è inoltre «mortis causa» dal momento che, spiega l'Ostiense, dall'azzardo fatalmente scaturisce un vero e proprio iter criminoso che in breve conduce dalle male parole alle percosse, e dalle percosse all'omicidio. Seguono, da ultimo, la *deceptio*, la *perditio temporis*, il *desiderium lucrandi*, la *corruptio*, l' *adulatio* e la *vita turpis*³⁸. La «filastrocca» è facile da mandare a memoria, tant'è che la topica dei peccati di gioco si diffonde per tempo in ambito penitenziale per poi approdare a quello dell'omiletica quattrocentesca³⁹: «satis vulga-

³⁶ Rizzi, *Gioco, disciplinamento, predicazione*; Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 114-115 e 131.

³⁷ S. Raimondus de Pennafort, *Summa de paenitentia*, II, tit. 8, n. 11, col. 572: «Quam magnum peccatum sit patet, inter alia, ex novem quae in talibus ludis attenduntur. Primum, desiderium lucrandi: ecce cupiditas, quae radix est omnium malorum. Secundum est voluntas spoliandi proximum: ecce rapina. Tertium est usura maxima, scilicet, undecim pro duodecim, non solum in anno vel mense, sed in eadem die. Quartum est multiplicata mendacia et verba otiosa et vana. Quintum est blasphemia: ecce haeresis. Sextum, corruptio multiplex proximorum qui ad ludum inspiciendum de consuetudine prava conveniunt. Septimum est scandalum bonorum. Octavum contemptus prohibitionis sanctae matris ecclesiae. Nonum est omissio temporis et bonorum quae in illo tempore tenentur facere». Sul punto, considerazioni in Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 363-364; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 56; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», p. 75.

³⁸ Enrico da Susa, *Summa aurea*, rubr. «de excessibus praelatorum et subditorum», V, f. 439r, n. 5: «Haec cum taxillis ludendo crimina fiunt / ecclesiae spretus, usuraque rixa, rapina / scandala, tum nuge, blasphemia, tum faciendi / furti doctrina, et violentia, copia falsi / et mortis causa, deceptio, perditioque temporis ac desiderium, corruptioque ingens / istis praedictis adulatio, vitaeque turpis». Sul punto, Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, pp. 364-366; Ceccarelli, *Il gioco*, pp. 56-57; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», p. 76.

³⁹ Sulla «sapienza espositiva e psicologica» dell'omiletica quattrocentesca, ricca nei suoi contenuti di «sequenze di versi atti alla memorizzazione, schemi e tracce brevissime, di poche linee, che si intuisce facilmente utilizzati e riutilizzati in continuazione come canovaccio per la predicazione» si vedano Miccoli, *Bernardino predicatore*, pp. 21-22; Quaglioni, *Un giurista sul*

ria sunt apud praedicatores» scrive a questo proposito il canonista pavese Stefano Costa⁴⁰.

In effetti, questo catalogo dei vizi – sia quello di Raimondo che quello dell'Ostiense – è largamente sfruttato dai frati predicatori. Sul fronte della comunicazione esso contribuisce a rendere ancora più sferzanti e corrosivi i loro sermoni⁴¹. Bernardino da Siena, ad esempio, lo utilizza e riutilizza come una sorta di canovaccio per la predicazione. Egli difatti lo accorcia e lo allunga a seconda del bisogno, e lo impiega come schema di base per scriverci su le sue prediche sul gioco. Così, nel *Quaresimale* fiorentino del 1424, Bernardino media tra Raimondo e l'Ostiense, nel senso che egli aggiunge tre peccati ai nove già indicati dal frate catalano (la frode, l'ira e la disperazione; la disperazione che conduce alla morte) con un significativo sconto sul totale dal momento che, dice Bernardino, l'«Ostiense ne pone (...) quindici peccati, e io te gli riducerò a dodici»⁴².

L'anno dopo, rivolgendosi ai senesi, Bernardino tiene invece un sermone infuocato. Il suo proposito è quello di spaventare la folla; in quest'ottica egli traduce a parole una visione diabolica dell'azzardo in cui la barattaria è la chiesa contraria a Dio. Si tratta di una rappresentazione «tutta bernardiniana» sulla quale è opportuno soffermarsi in breve⁴³. In essa i cardinali vendono le barattarie, i vescovi le comprano, i preti sono i giocatori, le chiese parrocchiali sono i ridotti dove si disfanno le anime, le pievi sono le taverne. La liturgia che si pratica in questa chiesa è a sua volta diabolica. L'altare è il tavoliere, la messa ha i nomi dei vari giochi d'azzardo, il messale sono i dadi e chi ascolta la messa del diavolo è «chi sta a vedere giocare»⁴⁴.

L'equivalenza fra gioco d'azzardo ed emanazione satanica induce Bernardino ad allungare di parecchio la lista del Peñafort. Di conseguenza egli afferma che ben sedici sono le *malignitates* che «escono» dal gioco. Nove sono i peccati già elencati dal canonista catalano che ora vengono passati in rassegna uno per uno e corredati di *exempla* in modo da spiegare bene in cosa consistano. A essi si aggiungono sette malignità indicate da Bernardino per un totale, appunto, di sedici. Spiega così il frate che il gioco d'azzardo è «camara d'avarizia» sì che «uno che attende al giocare (...) giocherebbe quello che à e quello che non à, e volentieri vendarebbe la moglie per avere denari». L'azzardo è «robbaria domestica», cioè rapina perché, dice il frate, «vedi tale avere quattro, sei, dieci fiorini, e subito li so' stati tolti». L'azzardo è usura o

pulpito. Giovanni da Capestrano, pp. 197-198.

⁴⁰ Costa, *Tractatus de ludo*, VII, f. 167r, n. 39. Sul punto Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 76-77.

⁴¹ Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 57-59; 336.

⁴² Bernardino da Siena, *Le prediche volgari, sermo 1: Del peccato del gioco*, pp. 425-443, p. 426. Sul punto Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 337, nota 12.

⁴³ Rizzi, «*Ludus/ludere*», p. 35, nota 57.

⁴⁴ Bernardino da Siena, *Prediche volgari del 1425, sermo 12, Questa è la predica del gioco*, pp. 180-183. Sul punto si veda, oltre a Rizzi (cfr. nota precedente), Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 338, nota 16.

«peggio che usura», perché «uno usuraio presterà trenta o quaranta per cento»⁴⁵. L'azzardo è fonte di «bugie, frasche e vizii» oltre che di bestemmie, e «bastemiare Idio», ricorda Bernardino, è peggio che uccidere un uomo. L'azzardo è «corruzione della gioventudine» ed è «scandalo de' buoni» perché «cotale vizio» è di cattivo esempio per chi ha moglie e figlioli. L'azzardo è disobbedienza alla Chiesa; è perdita di tempo, perché «il tempo se ne va, e tu non puoi riaverlo» e lo lasci passare «senza virtù».

Seguono poi le sette malignità indicate da Bernardino. La prima è che l'azzardo è «camera di tradimenti», quelli messi in atto dai bari che tengono i dadi falsi e dai berti che allettano i compagni a giocare nelle taverne. Questi dicono «facciamo un boccale di vino, e a poco a poco conducono il mercante che va per fare sua mercanzia a gioco» e così «gli traggono tutti i denari della borsa e di mano piacevolmente». La seconda è che l'azzardo è «camera di rabbia. Quanti omicidii si fanno e so' fatti per lo gioco!» esclama il frate che fa l'esempio di certi compari che «da parole vennero poi all'ucisione per lo gioco». La terza è che l'azzardo è «camera di disperazione». Qui il frate fa l'esempio di un mugnaio di Asciano che «avendo giocato e perduto, tornando a casa, s'impiccò per la gola lui stesso per disperazione». E racconta di un giocatore che una decina d'anni addietro, dopo aver perso al gioco aveva venduto l'anima e il corpo al diavolo per giocare ancora. Il diavolo in specie di grifone lo ferì di notte ad una spalla, «per la quale ferita» il giocatore morì nel giro di tre giorni. Ancora, a Certaldo «uno (...) aveva giocato e perduto. Infino ebbe questione cor uno che era fratello d'uno suo compare, e ucciselo per lo giuoco de' naibi, che n'andava quattro fiorini». Infine, il frate scuote i senesi rammentando loro che l'azzardo è «camera di idolatria, di oziosità, di poltronìa oltre che di pazzia»⁴⁶.

Tra i peccati che derivano dall'azzardo, i predicatori danno risalto soprattutto alla bestemmia, il più grave dei peccati dell'uomo contro Dio. Scrive a questo proposito Costa che «referuntur etiam multa exempla, ex quibus apparet talem ludum abhorrendum esse propter vindictam quam passi sunt multi a Deo in puncto vitae suae qui ludentes eum blasphemaverunt»⁴⁷. Per i predicatori gioco e bestemmia sono un binomio inscindibile tanto che il *topos* del giocatore blasfemo ricorre di frequente nei sermoni quattrocenteschi. Nelle prediche bernardiniane capita spesso di imbattersi in *exempla* nei quali con toni apocalittici si descrive «la fine terribile che incombe sul giocatore blasfemo»⁴⁸.

La gran parte degli «esempi bernardiniani si ispira alla storia passata e soprattutto a quella contemporanea, a episodi di cronaca spicciola, ai costumi

⁴⁵ Per Bernardino il giocatore al pari dell'usuraio accumula grandi ricchezze avvalendosi del tempo che non è dell'uomo ma appartiene a Dio, con la differenza che l'usuraio può impiegare un tempo più lungo mentre al giocatore può bastare un'ora per lucrare sul prossimo. Sul punto Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 26-29; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 178-180.

⁴⁶ Bernardino da Siena, *Prediche volgari*, pp. 173-179.

⁴⁷ Costa, *Tractatus de ludo*, f. 167r, n. 40.

⁴⁸ Zdekauer, *Il gioco in Italia nei secoli XIII e XIV*, (p. 54), p. 51; Mehl, *Entre culture et réalité*, p. 814; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 58 e 336; Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 25-26, 30-32, 120-124.

e alle superstizioni degli uditori»⁴⁹. Così il frate racconta di un «giocatore che avendo perduto, gli era rimasto un grosso pisano dove era la vergine Maria. Esso prese la daga e diè in su la imagine della vergine Maria: e di subito n'uscì sangue, e assai poteva lavare che sempre n'usciva sangue». E ancora di un altro giocatore in quel di Fiorenzuola, che «molto dirotto al bastemmiare fu preso dal diavolo».

Come è stato osservato, «la tecnica bernardiniana dell'*exemplum* va compresa nell'ambito delle preoccupazioni pastorali del santo e secondo le regole di una fine tradizione retorica propria della predicazione»⁵⁰. In questa prospettiva, mentre i reggitori del comune guardano al *crimen* e condannano di conseguenza chi contravviene ai divieti posti dallo statuto, i predicatori guardano invece all'anima del peccatore di cui cercano la salvezza tramite il pentimento e la confessione. Rinunciare al gioco e pentirsi dunque. A questo mira la lotta all'azzardo condotta anche mediante la pratica dei falò delle vanità con i quali Bernardino e i massimi predicatori del Quattrocento invitano i penitenti a bruciare sul rogo dadi, scacchi e tavolieri e ogni altro arnese di gioco⁵¹.

Oltre all'astensione dal gioco, i predicatori sollecitano una serie di soluzioni concrete utili a favorire il pentimento e a ripristinare il legame con Dio. Anche qui si coglie la circolazione di idee fra canonisti e frati predicatori. Nel senso che essi distinguono l'ipotesi in cui la vincita si è verificata a danno di non consenzienti da quella in cui le parti giocano per libera scelta, sollecitando nel primo caso il vincitore a restituire al *dominus*, al marito o al tutore. Nel secondo, a restituire al giocatore perdente «pro amore Dei» al fine di riconciliarsi con Dio e ottenere così l'assoluzione dal peccato, nel solco della distinzione tracciata a suo tempo da Raimondo da Peñafort⁵².

3. *Scienza di giuristi, scienza di predicatori.*

Il tema del gioco sembra dunque offrire svariate testimonianze circa l'elevato tasso di cultura giuridica dei predicatori. Una circostanza, quest'ultima, che getta luce sullo «stretto e inscindibile rapporto fra cultura universitaria e predicazione popolare»⁵³.

⁴⁹ Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, pp. 19-21; Delcorno, *L'exemplum nella predicazione di Bernardino*, p. 79.

⁵⁰ Delcorno, *L'exemplum nella predicazione di Bernardino*, p. 74.

⁵¹ Rizzi, «*Ludus/ludere*», pp. 126-130; Miccoli, *Bernardino predicatore*, p. 23.

⁵² Si veda *supra*, nota 17.

⁵³ Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, pp. 45-46. Tale rapporto, sottolinea Quaglioni, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano*, pp. 198-206 risulta «evidente in Bernardino, i cui sermoni, costruiti spesso con materiale tratto in quantità dalla letteratura giuridica commentariale, canonistica e civilistica, potrebbero essere scambiati per trattatelli giuridici (e allo stesso modo vi sono opere di giuristi di spicco – è noto il caso del senese Mariano Sozzini il Vecchio – che sono state fortemente influenzate dalla sua predicazione)», come anche in Giacomo della Marca. Mentre è addirittura «determinante» in Giovanni da

Da questa prima e sommaria ricognizione sulle fonti risulta che i frati predicatori il diritto lo conoscono bene e in specie quello canonico⁵⁴. Sono noti a questo proposito i casi di Bernardino, di Giacomo della Marca e specialmente di Giovanni da Capestrano⁵⁵. Essi, come si è visto, recuperano temi sviluppati dai canonisti e li rielaborano al fine di facilitarne la comprensione da parte di un uditorio più vasto⁵⁶. Allo stesso modo, la canonistica guarda con interesse al loro modo di predicare. Ne deriva una circolazione di idee che meriterebbe di essere approfondita su un fronte di ricerca più ampio.

In effetti, in questo mio contributo ho parlato solo di zara e di tavole. Ma il gioco non è solo fortuna. Per sua natura esso è un fenomeno «plurale e (...) proteiforme»⁵⁷ che si declina in una infinita gamma di divertimenti, dalla danza, alla musica, dagli scacchi ai tornei, dai duelli alle più svariate pratiche cavalleresche⁵⁸. Si consideri, ad esempio, il ballo. Nella Pavia di fine Quattrocento, mentre Costa insegna in Università la materia del *Sesto* e delle *Clementine*, Bernardino da Feltre tiene un infuocato sermone contro il carnevale che impazza in città⁵⁹, in cui il piccolo frate spiega che «balar est malum»⁶⁰, ma

Capestrano. Quest'ultimo, studente di diritto a Perugia sotto la guida di Pietro degli Ubaldi e laureato in *utroque iure*, spende questa sua competenza giuridica sul pulpito oltre che nei suoi scritti (trattati e sermoni) caratterizzati da una "circolarità" che consente di parlare al riguardo di trattati *praedicabiles*. Sul punto anche Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Sozzini il vecchio*.

⁵⁴ L'inventario del 1494 della biblioteca domenicana della basilica di Sant'Eustorgio a Milano reca ad esempio, traccia di un cospicuo deposito di testi canonistici: dalla *Summa aurea* di Enrico da Susa alla *Lectura in Decretales* di Niccolò dei Tedeschi, dalla *Glossa ordinaria* al Decreto graziano alla *Summa de paenitentia* di Raimondo da Peñafort e altri ancora. Sul punto v. Kaeppli, *La Bibliothèque de Saint-Eustorge à Milan a la fin du XV siècle*, pp. 5-74. Inoltre, Pellegrini, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali. Università e Ordini Mendicanti*, pp. 129-154.

⁵⁵ Sugli assidui contatti fra Giovanni da Capestrano e Angelo di Castro, Mariano Sozzini il Vecchio, avvocato e celebre professore di diritto canonico a Siena, Martino Garati, Paride del Pozzo e altri giuristi dottori si veda Quagliani, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano*, pp. 204-205, nota 37.

⁵⁶ Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, p. 365; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, p. 329-342; Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», pp. 77, 189.

⁵⁷ Van de Kerchove, Ost, *Il diritto ovvero i paradossi del gioco*, p. 6.

⁵⁸ Lucchesi, «*Ludus est crimen?*», p. 185.

⁵⁹ *Sermoni del beato Bernardino*, sermo 1: *De carnisprivio et choreis*, p. 5.

⁶⁰ Nella predicazione medievale, l'immagine della danza è «pericolosamente prossima al diabolico (...) commenti biblici e sermoni concordano infatti nel riconoscerla come nemico tanto ostile e radicato nella prassi sociale da tentare, di volta in volta, di estirparlo attraverso la netta condanna del suo carattere profano». Così Legimi, *Il tema della danza nella predicazione medievale*, pp. 285-292. Se è questa la visione di Bernardino da Siena, già con Giacomo della Marca discepolo di Bernardino, si fa strada l'idea che danzare non è un peccato. Attingendo al tema aristotelico-tomistico dell'*eutrapelia*, il predicatore marchigiano attribuisce al gioco una precisa valenza ricreativa. Quale svago necessario alle fatiche del corpo e della mente, il gioco può essere virtuoso e dunque lecito se praticato con moderazione nel rispetto delle *debitae circumstantiae* (tempo, persona, modo, intenzione, luogo). Così è per la danza quando essa si svolge «cum moderatione et honestate». Questo orientamento, condiviso da altri predicatori quali ad esempio Roberto da Lecce, Cherubino da Spoleto e Bernardino da Feltre, e da esponenti dell'Osservanza francescana autori di manuali per confessori quali Angelo da Chivasso (*Summa Angelica*) e Battista Trovamala (*Summa Rosella*), si impone nel corso del Quattrocento grazie anche al contributo della canonistica minoritaria più sensibile alle nuove correnti della cultura umanistica, per approdare poi nel periodo della Controriforma ad una definitiva cristianizza-

che determinate condizioni possono rendere questo passatempo moralmente accettabile. Lo stesso scrive Costa nel suo trattato sul gioco. I due non si citano ma ambedue attingono alle stesse fonti, ovvero al filone aristotelico-tomistico che offre suggerimenti utili a legittimare il ballo sulla base di una attenta considerazione che afferisce ai tempi, ai luoghi e ai modi di esercizio di questa pratica ludica⁶¹.

zione del gioco (sul punto Rizzi, "*Ludus/ludere*", pp. 160-170; Rizzi, *Gioco, disciplinamento, predicazione*, pp. 82-94; Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*, pp. 341-342, 373-377; Arcangeli, *Davide o Salomè?*, pp. 69-105). Significativa è la presa di posizione di Costa riguardo al ballo praticato dai laici. Ragionando sul canone dell'*eutrapelia*, il canonista pavese riassume nel suo trattato le condizioni che trasformano la danza, da strumento di perdizione diabolica ove i danzanti si abbandonano a *gesticulationes* indecenti e lascive, a passatempo moralmente accettabile.

⁶¹ Rizzi, "*Ludus/ludere*", pp. 83-89 e 118.

Opere citate

- A. Arcangeli, *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Treviso-Roma 2000.
- Azzone, *Summa super Codicem*, Papias: Rovellis, 1506 (rist. anast., Torino 1966).
- Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. Quaresimale fiorentino del 1424*, a cura di C. Cannarozzi, Pistoia 1934.
- Bernardino da Siena, *Prediche volgari del 1425*, a cura di C. Cannarozzi, Pistoia 1934.
- Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, 2 voll., a cura di C. Delcorno, Milano 1989.
- Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, 16° Convegno internazionale di studi sulla spiritualità medievale, Todi 1976.
- C. Cardinali, *Il santo e la norma. Bernardino da Siena e gli statuti perugini del 1425*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, pp. 183-191.
- G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna 2003.
- Stefano Costa, *Tractatus de ludo*, in *Tractatus universi iuris*, Venetiis: apud Francesco Ziletti, 1583-1586 (VII, 1584).
- E. Crouzet Pavan, *Quando la città si diverte. Giochi e ideologia urbana. Venezia negli ultimi secoli del Medioevo*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, pp. 35-48.
- A. Degrandi, *Problemi di percezione e di rappresentazione del gioco d'azzardo*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, pp. 109-120.
- C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974.
- C. Delcorno, *L'exemplum nella predicazione di Bernardino*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 73-107.
- R. Ferroglio, *Ricerche sul gioco e sulla scommessa fino al secolo XIII*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 71 (1998), pp. 273-387.
- G. Gabotto, *Giason del Maino e gli scandali universitari nel Quattrocento*, Torino 1888.
- Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, a cura di G. Ortalli, Treviso-Roma 1993.
- Giovanni d'Andrea, *In tertium decretalium librum novella commentaria*, Venetiis: apud Franciscum Franciscum, 1581 (rist. anast., Torino 1963).
- Guglielmo da Pastrengo, *De viris illustribus et de originibus*, a cura di G. Bottari, Padova 1991 (Studi sul Petrarca, 21).
- Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis *Summa Aurea*, Venetiis: [Lucantonio Giunta il giovane], 1574 (Venetiis: apud Iacobum Vitalem, 1574).
- Huguccio, *Summa Decretorum*, Parma, *Biblioteca Palatina*, ms. Parm. 1122.
- J. Huizinga, *Homo ludens*, traduzione di C. van Schendel, saggio introduttivo di U. Eco, Torino 1973 (ed. or., Amsterdam 1939).
- Iacobus de Marchia, *Sermones Dominicales*, I, a cura di R. Lioi, Falconara Marittima 1978.
- T. Kaeppli, *La bibliothèque de Saint-Eustorge à Milan a la fin du XV^e siècle*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 25 (1955), pp. 5-74.
- C. Legimi, *Il tema della danza nella predicazione medievale*, in *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, pp. 285-292.
- J. Le Goff, *La civiltà dell'occidente medievale*, Torino 1983 (ed. or., Paris 1964).
- M. Lucchesi, «*Ludus est crimen?*». *Diritto, gioco, cultura umanistica nell'opera di Stefano Costa, canonista pavese del Quattrocento*, Milano 2005.
- M. Lucchesi, *Il «Tractatus de ludo» di Stefano Costa. Scheda bibliografica*, in *Manoscritti, editoria e biblioteche dal medioevo all'età moderna*, Studi offerti a Domenico Maffei per il suo ottantesimo compleanno, a cura di M. Ascheri, G. Colli, con la collaborazione di P. Maffei, III, Roma 2006, pp. 533-541.
- J.-C. Maire Vigueur, *Bernardino et la vie citadine*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 253-282.
- J.-M. Mehl, *Entre culture et réalité: la perception des jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à la Renaissance*, in *Il tempo libero, economia e società (loisirs, leisure, tiempo libre, Freizeit)*. Secc. XIII-XVIII, Atti della 26^a Settimana di Studi, Firenze 1995, pp. 801-823.
- G. Miccoli, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 11-37.
- P. Nardi, *I rapporti tra Bernardino e Mariano Sozzini il vecchio e il loro pensiero in tema d'usura*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 313-334.
- F. Ost: si veda Van de Kerchove M., Ost F.

- L. Pellegrini, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali. Università e Ordini Mendicanti*, Napoli 2005.
- Piacentino, *Summa Codicis*, Moguntiae: in officina Ivonis Schoeffer, 1536 (rist. anast., Torino 1962).
- Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova 2002.
- D. Quaglioni, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano († 1456) predicatore e canonista*, in *San Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, Atti del Convegno storico internazionale, a cura di E. Pásztor, L. Pásztor, L'Aquila 1989, pp. 125-140 (apparso anche in «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini 1989, pp. 193-206).
- S. Raimundus de Pennaforte, *Summa de paenitentia*, a cura di J. Ochoa, L. Diez, Roma 1976.
- A. Rizzi, *Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa: l'azione dei predicatori fra Tre e Quattrocento*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, pp. 149-182.
- A. Rizzi, "Ludus/ludere": giocare in Italia alla fine del medio evo, Treviso-Roma 1995.
- A. Rizzi, *Gioco, disciplinamento, predicazione*, in «*Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco*», 7 (2001), pp. 79-96.
- F.C. von Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, 7 voll., Heidelberg 1834-1851² (Bd. IV: *Das zwölfe Jahrhundert*, Heidelberg 1850).
- Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, a cura di C. Varischi, 3 voll., Milano 1964.
- A.A. Settia, *La "battaglia": un gioco violento fra permissività e interdizione*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, pp. 121-132.
- A.A. Settia, «*Ut melius doceantur ad bellum*». *I giochi di guerra e l'addestramento delle fanterie comunali*, in *La civiltà del torneo (secc. XII-XVIII). Giostre e tornei tra Medioevo ed età moderna*, Atti del 7° Convegno di studio, Narni 1990, pp. 79-105 (ora in A.A. Settia, *Comuni in guerra: armi ed eserciti nell'Italia delle città*, Bologna 1993).
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Milano 1988 (1^a ed. 1962).
- M. Van de Kerchove, *Il diritto ovvero i paradossi del gioco*, Milano 1953.
- Z. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 41-70 (ora in Z. Zafarana, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di O. Capitani, C. Leonardi, E. Menestò, R. Rusconi, Perugia-Firenze, 1987, pp. 249-278).
- L. Zdekauer, *Il gioco in Italia nei secoli XIII e XIV e specialmente a Firenze*, in «*Archivio storico italiano*», ser. IV, 18 (1886), pp. 20-74 (ora in L. Zdekauer, *Il gioco d'azzardo nel Medioevo italiano*, a cura di G. Ortalli, Firenze 1993).
- L. Zdekauer, *Sull'organizzazione pubblica del giuoco in Italia nel Medioevo*, in «*Giornale degli economisti*», 5 (1892), pp. 40-80 (ora in L. Zdekauer, *Il gioco d'azzardo nel Medioevo italiano*, a cura di G. Ortalli, Firenze 1993).
- A. Zorzi, *Battaglie e giochi d'azzardo a Firenze nel tardo Medioevo: due pratiche sociali tra disciplinamento e repressione*, in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, pp. 71-107.

Marzia Lucchesi
Università degli Studi di Pavia
marzia.lucchesi@unipv.it

La legislazione suntuaria. Comune, giuristi, predicatori

di Maria Grazia Nico Ottaviani

Il contributo affronta il tema del lusso (negli abiti, nelle doti e nei banchetti) sentito prima di tutto come un problema teologico e in seguito come un problema legato all'ideologia comunale del "buon governo" e del *decus civitatis* (decoro della città). Questo fatto determina la produzione di una abbondante legislazione suntuaria, che si può considerare il risultato della collaborazione tra governo comunale, giuristi e predicatori, questi ultimi molto attivi nel Quattrocento in numerose città dell'Umbria e dell'Italia in generale.

The paper concerns the theme of luxury (with regard to clothing, dowries, banquets), which appeared primarily as a theological problem, and later as a problem related to the *comune's* ideology of "good governance" and *decus civitatis* (dignity of the city). This phenomenon caused the production of abundant sumptuary laws, which may be considered the result of collaboration between the *comune's* government, jurists and preachers, who were very active in the fifteenth century in many cities of Umbria and Italy in general.

Medioevo; secoli XIII-XVI; legge e religione; legislazione suntuaria; lusso; giuristi; Perugia; Bernardino da Siena OFM; Osservanza; Predicazione; sermone; *ius*; diritto; legge; gioco.

Middle Ages; 13th-16th Century; Law and Religion; sumptuary laws; luxury; lawyers; Perugia; Bernardinus of Siena OFM; Observance; preaching; sermon; *ius*; law; play.

Mi preme giustificare, prima di tutto, il sottotitolo motivato dalla convinzione che ogni discorso sulla legislazione suntuaria dovrebbe muoversi all'interno di una sorta di triangolazione che comprenda le autorità comunali, i predicatori presenti nelle città nei periodi di Quaresima, infine i giuristi con un ruolo di un certo rilievo. Aggiungo che nel presente discorso l'ambito geografico è relativo all'Umbria attuale e quello cronologico ai secoli XIII-XVI; che sono poi le stesse coordinate adottate nella selezione ed edizione delle fonti legislative relative al lusso pubblicate in un volume uscito nel 2005¹.

¹ *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria.*

1. Breve profilo storiografico

In quel volume si teneva ovviamente conto della storiografia precedente, che ricordo sommariamente, citando per Perugia Ariodante Fabretti, che raccolse nel 1886, forse unico caso in Italia, molta della documentazione sul lusso dal 1266 al 1536; sulla sua scia si collocano gli studi sicuramente più ridotti di Giuseppe Mazzatinti e Giustiniano Degli Azzi². In tempi abbastanza recenti il tema della legislazione suntuaria è uscito «dalle secche dell'erudizione locale e delle piccole curiosità», e «l'universo suntuario» è entrato nel terreno della storia giuridica, sociale, economica. Le parole sono di Mario Ascheri e sono tratte da un suo saggio apparso negli atti del convegno bolognese organizzato da Maria Giuseppina Muzzarelli nel 2002 dal titolo *Disciplinare il lusso*³; ad alcuni di quei contributi farò riferimento, senza trascurare il precedente irrinunciabile saggio di Rosita Levi Pisetzky⁴, che ripropose ampiamente il materiale raccolto da Fabretti, utilizzato più recentemente da Catherine Kovesi Killerby nel suo *Sumptuary Law in Italy*⁵. E nel pur scarno elenco non può mancare Diane Owen Hughes⁶, che ha collocato la legislazione suntuaria nel vivo delle relazioni sociali nell'Italia del Rinascimento.

2. Il lusso come problema o il problema del lusso

Il problema del lusso è legato (come avverte Mario Ascheri) al tema dell'ideologia del «buon governo della città cristiana, dell'*honor civitatis*, e del disciplinamento sociale complessivo a livello urbano»⁷. Il lusso fu prima di tutto un problema teologico «almeno fino alla famosa *quaestio* 169 di san Tommaso», ben presente nella patristica e inevitabilmente nel diritto canonico: nel *Decretum Gratiani* non ci sono trattazioni specifiche sul tema, ma spunti, vari e sparsi, riferiti tanto a laici (vesti e belletti delle mogli consentiti ma con misura) che a ecclesiastici (modestia delle vesti, nei cibi, imposizione dei digiuni...), insomma un'idea di «vita et honestas clericorum» che si ritroverà nel *Liber Extra* di Gregorio IX in termini restrittivi. Dal punto di vista dei laici, il *Corpus iuris civilis* ha una posizione opposta, rilevabile nei doni maritali, nei legati in oro e in argento, pur introducendo già il rilievo giuridico dell'«ap-

² Fabretti, *Statuti e ordinamenti suntuarii*. Sul suo esempio anche il Mazzatinti pubblicò un lavoro sulle leggi suntuarie eugubine: Mazzatinti, *Di alcune leggi suntuarie eugubine dal XIV al XVI secolo*. Così anche Degli Azzi, *Leggi suntuarie perugine nell'età dei comuni*.

³ Ascheri, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale"*. Alla Muzzarelli si deve anche il primo volume di edizioni di leggi suntuarie emiliano romagnole dal XIII al XVI secolo, uscito nel 2002: *La legislazione suntuaria*.

⁴ Levi Pisetzky, *Moda e costume*.

⁵ Kovesi Killerby, *Sumptuary Law in Italy*.

⁶ Owen Hughes, *Le mode femminili e il loro controllo*; Owen Hughes, *Distinguishing signs*.

⁷ Ascheri, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale"*, p. 200. Dello stesso autore vedi anche: «*De ornatu mulierum*».

parenza” che può trarre in errore; i dottori degli *Studia* se ne occuparono⁸. Dunque, già esiste nel Duecento una legislazione, come dire, “generale”, che sollecita immediatamente una legislazione “locale”, dettata dalle consuetudini locali appunto.

Ma il discorso, secondo Ascheri, è più complesso: la *civitas* in quanto *res publica*, per assicurare il buon governo cittadino, deve «farsi carico con la legislazione di ogni aspetto e problema della vita sociale», anche sovrapponendosi alla volontà dei privati. Dunque si può parlare di un primato del «potere legislativo riformatore di quei costumi»⁹. Ecco perché la preoccupazione costante contenuta negli *exordia* dei testi statutari umbri (ma nelle provvisioni fiorentine o venete o emiliane non è diverso) è relativa al «decus et statum civitatis»¹⁰: ogni intervento legislativo che si farà o dovrà farsi sarà importante perché «*res est magni momenti et concernit statum civitatis*»¹¹. Non manca certo il richiamo religioso: in alcune fonti si fa riferimento alla *Altissimi offensio* di cui si è macchiata la città per le eccessive spese, tanto che nelle riformanze folignate si legge: «il Signore Iddio già molti anni sono de continuo ha flagellata questa povera città (...) il Signore Iddio volti la faccia di questa povera città»¹². Altra motivazione che viene sottolineata è che a causa del soverchio lusso si verifica una pericolosa «*diminutio pecunie et bonorum comunis*», tanto che «*homines depauperantur et matrimonia tardantur et peccata multiplicantur*»¹³.

3. *L'obiettivo della legislazione suntuaria*

La legislazione suntuaria deve essere intesa «come segnale culturale profondo che marca la costituzione di una società urbana»¹⁴, al di là della frequenza e del ripetersi dei dettagli per le eccessive spese, per molteplici ragioni fatte. Qualunque studio su di essa va affrontato attraverso alcuni parametri interpretativi, di cui uno in particolare risponde al quesito centrale: quali erano le autorità che sollecitavano, emanavano, adottavano quei provvedimenti, compilati con la cura e l'accordo di qualificate persone; tra questi i frati predicatori talvolta appositamente interpellati.

Gli altri parametri sono relativi: agli aspetti sui quali in particolare si accaniva il legislatore o l'autorità competente, all'efficacia di tale normativa e infine agli strumenti di repressione più di frequente adottati, poco vari nel tempo e negli spazi urbani analizzati. Quanto alle materie trattate nelle leggi,

⁸ Ascheri, *Tra storia giuridica e storia “costituzionale”*, pp. 201-204.

⁹ *Ibidem*, pp. 204-205.

¹⁰ Così in Perugia, si veda *La legislazione suntuaria*, p. 86.

¹¹ *Ibidem*, p. 512.

¹² Nella riformanza folignate del 12 maggio 1561 il riferimento è piuttosto alle gravi conseguenze per i colpevoli; *ibidem*, p. 490.

¹³ *Ibidem*, pp. 90 e 137: è in questo documento il riferimento alla *Altissimi offensio*.

¹⁴ Ascheri, *Tra storia giuridica e storia “costituzionale”*, pp. 205, 209.

si potrebbe dire semplificando ma citando da una fonte folignate: «le gran dote e il sontuoso vestire delle donne»¹⁵. Effettivamente le doti sono una grande preoccupazione: è la loro quantità eccessiva che deve essere regolata.

Ma ci sono anche le spese per conviti, di nozze o no, per doni o mance per matrimoni, battesimi, monacazioni e prime messe, per «arredii» ovvero corredi di spose diventati così ricchi da essere equiparati a una seconda dote¹⁶, per funerali in occasione dei quali si adotta spesso, vedi Perugia, una criticata *consuetudo* (nella sepoltura, nella veste del defunto, nel numero dei ceri e nel concorso delle persone), che fa pensare più «ad nuptias et convivias» piuttosto che «ad sepulturam»¹⁷. Scollature, strascichi, calzature troppo ornate come le pianelle sono altrettanti punti fermi da regolare e misurare, in ottemperanza a una tradizione moralistica che voleva la donna modesta e vestita in modo da non suscitare né scandali né libidine¹⁸.

Nell'estenuante elencazione di dettagli, distinzioni, particolari e minuzie spesso ripetute, quella che emerge prepotentemente però è l'avversione per l'ostentazione di beni preziosi; tale avversione attraversa tutte le epoche, perché sappiamo bene come le fogge degli abiti, i colori, i tessuti fossero un «codice di comunicazione sociale»¹⁹, immediatamente riferibili all'età, al genere, e soprattutto al ceto. Da notare che il dettato della legge è continuamente disatteso, o meglio è reiterato, tanto che costanti sono le pene, e non parlo della quantificazione che ovviamente varia nel tempo, ma del fatto che esse spesso derivano dalla combinazione tra la perdita del bene e l'esborso di denaro, che garantiva così qualche entrata al comune²⁰.

Del tutto diverso è il caso di una pena come la scomunica, censura di competenza ecclesiastica, che ha una presenza altalenante: comminata da qualche papa, spesso è sospesa su petizione delle autorità locali che in altre occasioni la invocano come efficace correttivo²¹.

¹⁵ *La legislazione suntuaria*, p. 529 (1583, luglio 28).

¹⁶ *Ibidem*, p. 240: «et parimente negli arredii che si danno alle spose, la profluità et pompa de' quali si può dire che sia una seconda dote, poco minore dell'ordinaria».

¹⁷ *Ibidem*, p. 82: «Cum consuetudo fuerit Perusii mortuorum corpora honorare non tamquam ire et portari debitum ad sepulturam sed tamquam ad nuptias et convivias». Si veda anche Ascheri, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale"*, pp. 207-208.

¹⁸ Muzzarelli, *Gli inganni delle apparenze*, pp. 100-103 e 155-210; si veda anche Nico Ottaviani, «De gli ariede e fregiature», pp. 352-354, e per epoca risalente Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo*.

¹⁹ Calvi, *Le leggi suntuarie e la storia sociale*, p. 216.

²⁰ Anche se qualche dubbio in tal senso è stato avanzato da Franco Franceschi (*La normativa suntuaria nella storia economica*, p. 169), ma non da Mario Ascheri (*Tra storia giuridica e storia "costituzionale"*, p. 205).

²¹ Si vedano a mo' di esempio i brevi di Paolo II per le donne perugine prima colpite poi assolte dalla scomunica negli anni 1468-1469; *La legislazione suntuaria*, pp. 134-135. Edizioni in Fabretti, *Statuti e ordinamenti suntuarii*, pp. 197-198. Si veda Kovesi Killerby, *Sumptuary Law*, p. 105. Così anche in Foligno per intervento di Giulio II, che prima dà e poi toglie nel 1513; *La legislazione suntuaria*, p. 445.

4. *Le autorità competenti*

Quanto al tema del binomio autorità/legislazione, mi sembra significativa una disposizione presa dai priori di Spoleto nel 1567 determinata da un

eccessivo e disordinato modo del dotare e vestire et ornare le donne donde nascono molti inconvenienti et perdite di patrimoni e desolazioni di casate, dissipationi de beni, peccati di pompe, de superbie, de vanità e lascivie et altri mali (...), mentre conviene (*ecco il correttivo*) alle comunità bene ordinate proveder che alcuno non usi malamente li suoi beni.

E quei capitoli debbono intendersi

fatti et initi et stipulati per patti, convenzioni e stipulationi intervenienti e iurati tra tutti li cittadini et habitanti del teritorio di Spoleti et habbino forza e valor de patti e convenzioni giurate veramente fatti e non per fittione o presunzione²².

Dunque c'è un interesse collettivo, un concorso di intenti in vista di una pubblica utilità tramite un atto pubblico di grande importanza, alla cui composizione si adoperano forze laiche, come i priori della città e i teorici del diritto, e forze ecclesiastiche come i frati predicatori.

Tutto ciò rimanda a quella triangolazione tra comune, giuristi e frati già ricordata all'inizio, evocando la quale, si può dire che il sistema più diffuso era la creazione di apposite commissioni costituite, per parte comunale, dai priori – esempio classico Perugia e Foligno – e da un numero variabile di *cives* spesso definiti «savii et giudiziosi gentilhomini» con funzione di «regolatori et moderatori»²³. Ci sono poi i dottori, che entrano nelle commissioni nella loro qualità di consulenti di procedure e di giurisprudenza. Di alcuni conosciamo i nomi: «Iohannes Antonius Arronius utriusque iuris doctor» attivo a Spoleto nel 1530²⁴ o il più famoso Pietro di Matteo nipote di Pietro fratello di Baldo degli Ubaldi²⁵, autore insieme a Bartolomeo Schiatte di un decreto emanato nel 1460 dal cardinale Vitelleschi governatore di Perugia²⁶. Nel triangolo vanno inseriti i frati predicatori (vere “autorità morali”), che entrano a tutto titolo nel meccanismo di composizione dei provvedimenti suntuari, come si evince dalla documentazione comunale da me prevalentemente utilizzata.

I nomi sono davvero tanti: Paola Monacchia ha contato ben 49 frati dell'Osservanza presenti in Umbria in pieno Quattrocento, di cui alcuni locali e altri forestieri e molto conosciuti²⁷. Cito Cherubino da Negroponte e Francesco da Spoleto attivi nella seconda metà del Quattrocento in Foligno e anche

²² *Ibidem*, pp. 695 e 702.

²³ *Ibidem*, p. 216.

²⁴ Si veda la nota 28; *ibidem*, p. 661.

²⁵ Si veda Monacchia, «*Le case che habitamo*», p. 16 (l'albero genealogico).

²⁶ A Spoleto nel 1566 per riformare lo statuto sulle doti (in realtà *ad escludendum dotes*) si parla di affidarsi a una commissione di giurisperiti che non verrà mai convocata: *La legislazione suntuaria*, p. 694.

²⁷ Monacchia, Nico, *Gli Osservanti e la Legislazione comunale in Umbria nel secolo XV*.

in Spoleto; ricordo fra Francesco da Venezia predicatore in Assisi²⁸, per non dire di Bernardino da Siena o Giacomo della Marca o Bernardino da Feltre, diversamente impegnati sul fronte della moralizzazione delle “apparenze”, come ha dimostrato in più occasioni Maria Giuseppina Muzzarelli²⁹.

Proprio riguardo a Giacomo della Marca, un verbale del consiglio comunale di Assisi del 1473 ricorda la sua predicazione, e la ricorda per bocca di «Augustinus de Perusio ordinis Minorum», che con le sue *exhortationes* convince il consiglio appositamente radunato «quod serventur constitutiones facte olim per venerabilem patrem Iacobum de Marchia, et inserantur in volumine statutorum», fatta salva la possibilità che dette *constitutiones* possano essere corrette, modificate o *in melius* mutate per opera dello stesso frate Agostino, li presente per il periodo quaresimale, soprattutto in ordine a un tema nuovissimo e di estremo impegno, ovvero «super Monte Pietatis»³⁰.

Anche Foligno offre alcuni interessanti esempi di “presenza” osservante: nel 1473 i priori tornano sul tema dell’«ornato» per ribadire che

tutti statuti et reformatione facte sopra gli ornamenti nel tempo dei venerabili predicatori tanto fra Cherubino quanto frate Alberto de l'ordine dell'Observantia (...) siano rate et ferme³¹.

Così viene stabilito in data 8 marzo, ma subito dopo, il 5 aprile, *frater Pacificus ordinis Observantie* interviene in consiglio e qui «rogitavit aliquid reformare in statutis et capitulis de ornatu»: il consiglio approva³².

Ma altri frati e altri capitoli conta la documentazione folignate, ricca come poche altre: oltre a Cherubino da Negroponte, non sono certo di secondo piano personaggi come Bartolomeo da Giano o da Montefalco attivo nel 1448³³ e soprattutto Francesco da Spoleto, che negli stessi anni, presente più volte nel consiglio dei Cinquanta, convince i componenti l'organismo sulla necessità di intervenire su quanto stabilito al tempo di Bartolomeo, anzi su quanto scritto «in statuto communis Fulginei». Nel progetto di Francesco l'operazione di revisione deve essere affidata a «tres cives» scelti da una rosa di sei, i quali deputati «per eundem fratrem Franciscum», avranno piena autorità «addendi, minuendi, mutandi et confirmandi capitula (...) prelibati fratris Bartolomei»³⁴. Cherubino è ancora attivo a Spoleto nel 1451, quando nuove riforme

²⁸ Nico Ottaviani, “*De gli ariede e fregiature*”, pp. 343-351.

²⁹ Per questi rimando a Muzzarelli, *Gli inganni delle apparenze*, pp. 165 e sgg. In particolare i cosiddetti statuti bernardiniani perugini trattavano prevalentemente di usura, avarizia, sodomia e anche di vanità femminile; Archivio di Stato di Perugia, *Archivio Storico del Comune di Perugia, Statuti*, 11, cc. 1-14 e *ibidem*, *Consigli e Riformanze*, 65, c. 83r. Su questi e sulla loro stampa cinquecentesca si veda ancora Nico Ottaviani, “*De gli ariede e fregiature*”, pp. 355-356 e nota 58.

³⁰ *La legislazione suntuaria*, pp. 276-277.

³¹ *Ibidem*, p. 416.

³² *Ibidem*, pp. 421-423: le riformanze folignate del 3, 10 e 26 giugno riportano *capitula* sulle pene e sull'applicazione del dettato statutario, senza però alcun riferimento ai frati ricordati.

³³ *Ibidem*, pp. 408-409.

³⁴ *Ibidem*, p. 406.

suntuarie vengono deliberate «ad instantiam et requisitionem venerabilis fratris Cherubini»; la data è il 13 aprile³⁵.

Ma molti sono i predicatori e molte le città: a Norcia furono «assiduamente presenti» figure di rilievo come Bernardino da Feltre, Andrea da Faenza e l'infaticabile Giacomo della Marca, e non è certo un caso che qui viene fondato un Monte di Pietà, il secondo dopo Perugia, nel 1466³⁶. E sulla fondazione del medesimo istituto predicherà in Orvieto Francesco da Viterbo nel 1468, «humano bono et laudabili modo»³⁷. Lo stesso frate farà sentire la sua voce anche in materia di pompe femminili, più volte: nel 1468, nel 1473, nel 1488³⁸. Nel 1496 è sostituito da Francesco da Firenze, esplicitamente citato tra i componenti di una commissione comunale costituita da due nobili, dai Conservatori della pace, la massima autorità collegiale cittadina, e dallo stesso frate con la «facultas et potestas statuendi, faciendi et ordinandi capitula» in tema suntuario³⁹.

A Terni Giacomo della Marca è presente nel 1444 – «munus predicationis exhibuit»⁴⁰ – e anche qui si delibera la composizione di una commissione di «cives et populares» che lavori «super correctione capitulorum fratris Iacobi»⁴¹. E così sarà fino al 1489⁴². In Orvieto nel 1427 si lavora ai provvedimenti suggeriti dalla predicazione di Bernardino da Siena⁴³ (per applicare le sue *sanctas minitiones*), come era avvenuto qualche anno prima a Perugia, stando alla cronaca del Graziani che felicemente conclude: «Perugia, come era più brutta, ora [dopo le prediche] era più netta per perseveranza»⁴⁴. Dopo il primo ciclo di prediche, il consiglio dei camerlenghi perugini approva nel 1425 gli *statuta, ordinamenta et leges (...) optimi et religiosi fratris Bernardini de Senis*, contenuti in un codice statutario che conserva anche la normativa penale⁴⁵. I capitoli bernardiniani, in tutto quattordici, parlano quasi prevalentemente di usura, un male collegabile in qualche modo alle eccessive spese.

Non mi dilungo sugli statuti bernardiniani, rimandando a quanto ha scritto Filippo Sedda, che in più sedi ha ben illustrato il rapporto tra Bernardino e Giovanni da Capestrano: il primo a predicare nelle piazze, il secondo (giudice) a rielaborare e scrivere il pensiero del primo, pensiero che il comune di Perugia copiò, come detto, nei suoi codici statutari, ma che non applicò perché giudicato troppo “rigido”⁴⁶.

³⁵ *Ibidem*, pp. 410-411.

³⁶ Comino, *Norcia. Introduzione*, p. 608.

³⁷ *La legislazione suntuaria*, p. 1026.

³⁸ *Ibidem*, pp. 1028-1033; pp. 1040-1041; p. 1043.

³⁹ *Ibidem*, p. 1046.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 834.

⁴¹ *Ibidem*, p. 836.

⁴² *Ibidem*, pp. 836-839.

⁴³ *Ibidem*, pp. 1020-1022.

⁴⁴ *Cronaca della città di Perugia dall'anno 1309 al 1491*, pp. 313-314.

⁴⁵ ASP, ASCP, *Statuti*, 11 (cfr. *supra* nota 30).

⁴⁶ Si veda qui il contributo di Sedda, *Un giurista sul pulpito e sotto il pulpito*. Di recente pubblicazione l'altro suo lavoro su *Giovanni da Capestrano a Perugia*, pp. 37-56.

5. *Conclusion*

All'enorme sviluppo della legislazione suntuaria dal Trecento in poi contribuirono vari fattori tra i quali l'azione dei predicatori in quanto "autorità morali" fu determinante e non solo dei più famosi come Bernardino da Siena (che nelle prediche ricordava le «dieci offensioni» a Dio causate dai vestimenti) o Giacomo della Marca, ma anche degli epigoni meno celebri che si appoggiarono all'autorevolezza dei primi per legittimare consistenti riforme posteriori. Foligno e Terni ne sono eloquenti esempi: qui la presenza dei predicatori si accompagnò nel Quattrocento all'azione del comune secondo un "programma" concordato, ricostruibile attraverso il dettato della legge e le carte delle Riformanze. Altro elemento fu il coinvolgimento dei giuristi che entrarono a far parte di commissioni create appositamente per promulgare, ampliare, riformare le suntuarie; i giuristi sono gli stessi coinvolti contemporaneamente nel disciplinamento dei Monti di Pietà, cui, non a caso, si prevedeva di far arrivare una quota delle multe per gli eccessi di "ornato". Da non trascurare inoltre è l'aspetto dell'emulazione, ovvero il timore che altre «città ben regolate» potessero diventare concorrenti, il che indusse molti governi cittadini a emanare norme suntuarie, nella prospettiva, se non di diventare "modelli", almeno di mantenere alta una tradizione e una fama guadagnate nel settore⁴⁷.

La legislazione dunque fu un'arma soprattutto contro l'ostentazione del lusso sentito come un flagello per la città e per le famiglie, in un intreccio di pubblico e privato, di ufficiale e particolare, di collettivo e personale sul quale la *res publica* intervenne attraverso i legislatori e i predicatori, il tutto per assicurare il buon governo cittadino.

⁴⁷ Nico Ottaviani, *Introduzione*, pp. XII-XIII.

Opere citate

- M. Ascheri, *Tra storia giuridica e storia "costituzionale": funzioni della legislazione suntuaria*, in *Disciplinare il lusso*, pp. 199-211.
- M. Ascheri, «*De ornatu mulierum*» dal Medioevo all'età moderna: dal Roselli al Tergolina, in *Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, hrsg. Von M. Bertram, Roma 2005, pp. 337-354 (distribuito in formato digitale da «Reti medievali»).
- G. Calvi, *Le leggi suntuarie e la storia sociale*, in *Disciplinare il lusso*, pp. 213-230.
- C. Comino, *Norcia. Introduzione*, in *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria*, a cura di M.G. Nico Ottaviani, Roma 2005, pp. 607-610.
- Cronaca della città di Perugia dall'anno 1309 al 1491 nota col nome di Diario del Graziani*, in *Cronache e storie inedite della città di Perugia dal 1150 al 1563*, a cura di F. Bonaini, A. Fabretti, F. Polidori, in «Archivio Storico Italiano», 16 (1850), 1, pp. 69-750.
- G. Degli Azzì, *Leggi suntuarie perugine nell'età dei comuni*, in «Bollettino della Regia Deputazione di storia patria per l'Umbria», 22 (1916), pp. 125-144.
- Disciplinare il lusso. La legislazione suntuaria in Italia e in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, Atti del convegno, a cura di M.G. Muzzarelli, A. Campanini, Roma 2003.
- A. Fabretti, *Statuti e ordinamenti suntuarii intorno al vestire degli uomini e delle donne di Perugia dall'anno 1266 al 1536*, in «Memorie della reale Accademia delle Scienze di Torino», serie II, 38 (1888), pp. 137-232.
- F. Franceschi, *La normativa suntuaria nella storia economica*, in *Disciplinare il lusso*, pp. 163-178.
- C. Kovesi Killerby, *Sumptuary Law in Italy. 1200-1500*, Oxford 2002.
- La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Emilia Romagna*, a cura di M.G. Muzzarelli, Roma 2002.
- La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria*, a cura di M.G. Nico Ottaviani, Roma 2005 (consultabile on-line all'indirizzo < http://www.archivi.beniculturali.it/pdf.php?file=Fonti/Fonti_XLIII.pdf >).
- R. Levi Pisetzky, *Moda e costume*, in *Storia d'Italia Einaudi, V. I Documenti*, Torino 1973, pp. 938-978.
- R. Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.*, in «Studi storici», 30 (1989), 1, pp. 129-153.
- G. Mazzatinti, *Di alcune leggi suntuarie eugubine dal XIV al XVI secolo*, in «Bollettino della Regia Deputazione di storia patria per l'Umbria», 3 (1897), pp. 287-301.
- P. Monacchia, «*Le case che habitamo*». *Riflessioni patrimoniali su Baldo e la sua famiglia*, in «Ius Commune», 27 (2000), pp. 3-25.
- P. Monacchia, M.G. Nico, *Gli Osservanti e la Legislazione comunale in Umbria nel secolo XV*, in *I frati Osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del 40° Convegno internazionale di Studi Francescani, Spoleto 2013, pp. 279-304.
- M.G. Muzzarelli, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino 1996.
- M.G. Nico Ottaviani, «*De gli ariede e fregiature*». *Alcune considerazioni sulla legislazione suntuaria tra Tre e Quattrocento*, in *Studi sull'Umbria medievale e umanistica*. In ricordo di Olga Marinelli, Pier Lorenzo Meloni, Ugolino Nicolini, a cura di M. Donnini, E. Menestò, Spoleto 2000, pp. 335-366.
- M.G. Nico Ottaviani, *Introduzione*, in *La legislazione suntuaria. Secoli XIII-XVI. Umbria*, a cura di M.G. Nico Ottaviani, Roma 2005, pp. XII-XIII.
- D. Owen Hughes, *Distinguishing signs: Ear-rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City*, in «Past and Present», 112 (1986), pp. 3-59.
- D. Owen Hughes, *Le mode femminili e il loro controllo*, in *Storia delle donne*, a cura di G. Duby, M. Perrot, *Il Medioevo*, a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Roma 1990, pp. 166-193.
- F. Sedda, *Giovanni da Capestrano a Perugia: il giudice, il frate, il predicatore*, in *Giacomo della Marca tra Monteprandone e Perugia. Lo "Studium" del Convento del Monte e la cultura dell'Osservanza francescana*, Atti del Convegno, Firenze 2012, pp. 37-56.

Maria Grazia Nico
Università degli Studi di Perugia
maria.nico@unipg.it

Parte III
Norme e procedure giudiziarie
tra divulgazione e rappresentazione /
Rules and legal proceedings
between dissemination and performance

La transmission d'un savoir juridique par les recueils d'*exempla* (XIII^e-XIV^e siècles)

par Marie-Anne Polo de Beaulieu et Jacques Berlioz

L'objectif des recueils d'*exempla*, au Moyen Âge, est moins de transmettre un savoir juridique que de l'instrumentaliser pour désigner les moines cisterciens comme les meilleurs successeurs de Benoît de Nursie. Leur objectif fut ensuite de placer les dominicains de la stature d'un Johannes de Bromyard comme les représentants d'une instance supérieure encadrant les pratiques juridiques au nom de normes transcendantes. Le droit, pour l'essentiel le droit naturel, fait partie de l'argumentaire théologico-moral des prédicateurs, qui insistent davantage sur le processus faute/confession/pénitence que la procédure crime/jugement/châtiment. Les sermons condamnent souvent les procédures judiciaires menées par un personnel disqualifié en raison de ses nombreux péchés. Et les *exempla* font partie de l'arsenal visant à contrôler le personnel de justice (juges, avocats). L'Église met en valeur la figure du prédicateur, dont la parole est inspirée par Dieu, non par l'argent, par la vérité non par le mensonge. Ainsi, les avocats deviennent, au-delà de la seule condamnation de leur métier, l'emblème de l'avarice et du mensonge.

The objective of the collections of *exempla* in the Middle Ages, is less to transmit legal knowledge than to use it in order to designate Cistercian monks as the best successors of Benedict of Norcia. Then their aim was to place Dominicans of stature such as John Bromyard as representatives of a higher authority governing legal practices in the name of transcendental norms. Natural law is a part of the theological and moral arguments of preachers, who put more emphasis on the fault / confession / penance process than on the crime / judgment / punishment procedure. The sermons often condemn judicial proceedings conducted by those who have been disqualified because of their many sins. *Exempla* are part of the arsenal to control justice personnel (judges, lawyers). The Church emphasizes the figure of the preacher whose speech is inspired by God, not by money, by the truth, not by the lies. So beyond the single condemnation of their trade, lawyers become the emblem of greed and lies.

Moyen Âge; 13^{ème}-14^{ème} siècle; loi et religion; Moyen Âge Occidental; loi; *exemplum*; aveu; moine; Frères Prêcheurs; St Dominique; ordre cistercien; Jacques de Vitry; Étienne de Bourbon; femme; Vierge Marie; Notre-Dame; Jean Gobi; John Bromyard; juge; Gratien; procès; mensonge; vérité; justice; pouvoir judiciaire; juristes; adultère; animaux.

Middle Ages; 13th-14th Century; Law and Religion; Christian West; law; *exemplum*; confession; monk; dominican order; cistercian order; Jacques of Vitry; Étienne of Bourbon; women; Virgin Mary; Madonna; Johannes Gobi; Jean Gobi; John Bromyard; judge; Gratianus; casus; falsehood; truth; justice; judiciary; lawyers; adultery; animals.

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, ISBN (online) 978-88-6453-809-9, ISBN (print) 978-88-6453-808-2, CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

Alors que depuis la fin du XII^e siècle, voire le début du XIII^e siècle (notamment après le concile de Latran IV) sont dissociés le for pénitentiel qui châtie les péchés du for judiciaire qui punit les crimes¹, on pourrait penser que les recueils d'*exempla*, qui insistent tant sur la confession auriculaire², ne se sont préoccupés que du for pénitentiel (ou interne). Or, le for judiciaire y apparaît sous diverses formes – à un moment où, pour reprendre l'expression de Raphaël Eckert, «Dieu se retire des procès humains». Ce processus constitue une profonde rupture avec une tradition ancrée dans l'Ancien testament, selon laquelle derrière chaque jugement humain il y a Dieu. Désormais, la pénitence accomplie, est la satisfaction qui permet l'absolution du pénitent tandis que la peine n'engage pas le salut du coupable mais vise à prévenir la propagation des comportements délictueux dans la société.

Les recueils d'*exempla* ne se contentent pas d'appuyer certains récits sur des concepts juridiques, ils transmettent véritablement un savoir juridique aux frontières assez floues dans un vaste corpus de lois et coutumes, règles, statuts, canons comprenant également la réglementation sur les conditions de leur application (notamment en cas de non respect, ce qui ressortit du système judiciaire). Ce corpus est parfois cité sous forme de bribes, mais peut se donner à voir en creux dans les portraits idéals du juge ou les portraits à charge des avocats. Alors que le droit est pluriel durant la période médiévale, si l'on s'attend normalement à trouver des traces du droit canon dans les *pastoralia*, qu'en est-il du droit romain et du droit coutumier?

Confronter récits exemplaires et droit se place dans des recherches contemporaines portant sur les interactions entre droit et théologie, au sein de la culture médiévale. Citons l'ouvrage de John Witte Jr, *Christianity and Law. An introduction*, publié en 2008³, et plus récemment encore le numéro spécial de la *Revue d'Histoire des religions*, intitulé *L'ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi* (2011). Notons, en toute modestie, qu'en 1989, notre équipe de recherche, le Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM) avait proposé un projet de recherche collective sur «l'emprise du droit sur la culture médiévale». Il insistait sur trois points: l'importance à venir de l'anthropologie historique du droit, qui pourrait bénéficier des recherches du GAHOM dans l'iconographie juridique (enluminures de corpus relevant du droit, mais également dans les scènes de jugement dernier), dans l'analyse des relations entre parole et droit (relations entre *casus* et *exemplum*, étude inédite des *exempla* juridiques) et enfin dans l'étude des procès d'animaux. Si Jean-Claude Schmitt a étudié les miniatures du *Décret*

¹ Eckert, *Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XII^e s.-début XIII^e s.)*, pp. 500-503. Cette distinction se met peu à peu en place. Robert de Courson emploie l'expression de «forum pénitentiale» dans sa *Summa celestis* (1204-1207), expression précisée dix ans plus tard par Geoffroi de Poitiers dans sa *Summa*. Mais c'est à Guillaume d'Auvergne que revient la distinction nette entre les deux fors (vers 1225).

² Berlioz, *Quand dire c'est faire dire. Exempla et confession chez Étienne de Bourbon* († vers 1261); Berlioz, Ribaucourt, *Images de la confession dans la prédication au début du XIV^e siècle*.

³ Witte Jr, *Christianity and Law*.

de Gratien et Jérôme Baschet celle des jugements derniers⁴, si Michel Pastoureau a fait connaître les procès d'animaux⁵, l'équipe dédiée aux *exempla* a peu développé le projet initial et se propose de relancer grâce à cette rencontre, une enquête systématique sur le sujet⁶. Notre propos est ici d'offrir pour les *exempla* un programme de recherche permettant d'atteindre trois niveaux souvent imbriqués: un niveau documentaire (savoirs juridiques, figures des professionnels du droit), un niveau rhétorique ou argumentatif (usages des termes *ius*, *forum* et des citations juridiques dans des textes étrangers à la littérature juridique) et un niveau pragmatique (dans l'abord de l'efficacité des métaphores juridiques dans l'expression de la vie morale).

Face au continent des récits exemplaires, s'impose la méthode des sondages pour repérer les croisements privilégiés entre le droit et la logique exemplaire, notamment dans les recueils à rubriques. Il nous semble à première vue pertinent de traquer ces trois niveaux dans les chapitres consacrés à des péchés qui sont également l'objet de sanctions pénales, mais également ceux portant sur des pratiques fondées sur le droit (mariage, testament, témoignage), sans oublier ceux qui tentent d'encadrer les activités des professionnels de la justice.

Notre réflexion s'articulera donc en trois temps: la transmission de connaissances juridiques dans les recueils d'*exempla* monastiques, la prédication *ad populum* et l'encadrement des pratiques juridiques et enfin l'analyse des métaphores relevant du droit dans les *exempla* mendiants.

1. *Les exempla, courroie de transmission de connaissances juridiques en milieu monastique*

La question des relations entre règle monastique et droit est complexe, Giorgio Agamben l'a encore rappelé voilà peu dans *De la très haute pauvreté*⁷. Les recueils monastiques, essentiellement cisterciens, regorgent de mentions relevant de la Règle de saint Benoît et des *statuta* cisterciens, et le *Grand Exorde de Cîteaux* s'applique à rappeler tous les privilèges, notamment pontificaux, dont bénéficie l'ordre.

Dans le *De Miraculis* d'Herbert de Clairvaux⁸ (v. 1178), les *Statuta* sont rappelés et cités, souvent *verbatim*, pour rappeler l'ordre liturgique à suivre en cas de décès d'un frère ou d'un abbé depuis les tablettes à frapper, jusqu'aux prières à réciter et aux gestes à accomplir. Quelques mentions bien plus rares

⁴ Schmitt, *Le Miroir du Canoniste*; Baschet, *Les Justices de l'au-delà*.

⁵ Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*: 3^e partie consacrée aux procès d'animaux.

⁶ Berlioz, *Sexe, sermons et exempla. Jacques de la Marche (1394-1476) contre les sodomites*.

⁷ Agamben, *De la très haute pauvreté*; Grégois, *Galand de Reigny et le problème de l'unité institutionnelle et spirituelle de l'ordre aux premiers temps de la branche de Clairvaux*.

⁸ Version longue composée vers 1178 (*Patrologia Latina*, 185); version courte (composée vers 1300): *Herbert von Clairvaux und sein «Liber miraculorum»*.

évoquent l'ordre des repas, la liturgie de la Pentecôte ou des jours ordinaires⁹. La Règle de saint Benoît est citée à six reprises¹⁰. Dans la quatrième partie du *Collectaneum exemplorum ac visionum Clarevallense*¹¹, une série importante de chapitres (nn. 105-127) regroupe sous le titre «Sentences» des extraits du *Décret* de Gratien, alors que l'essentiel des sources de ce recueil sont orales¹². Le *Décret* de Gratien était bien diffusé dans les bibliothèques cisterciennes, malgré les réserves explicites des législations de l'ordre. En effet, le chapitre général de 1188 avait signifié qu'il ne devait pas être mis indistinctement à la portée de tous c'est-à-dire *in communi armario*¹³, interdiction reprise en 1204, 1240 et encore en 1258. Or, l'on sait que le *Décret* de Gratien se trouvait dans l'*armarium* de Clairvaux et de Pontigny. En 1203 et 1240 cette restriction dans l'accès au *Décret* fut étendue à tous les ouvrages de droit, semble-t-il pour rappeler les moines à leur vocation et les éloigner de l'esprit du siècle et de ses chicanes judiciaires, au point que le statut de 1199 tonne contre les moines qui font un usage lucratif de leurs connaissances juridiques, en intervenant dans les mariages, les divorces et autres affaires séculières¹⁴. Cependant le *Décret* se trouve dans divers inventaires médiévaux de bibliothèques cisterciennes¹⁵.

Quels chapitres le compilateur du *Collectaneum* a-t-il privilégiés? Les questions abordées et résolues grâce aux sentences collectées dans le *Décret* de Gratien concernent le choix d'un prêtre ou d'un évêque (nn. 105-107), l'importance des canons et l'obligation d'y obéir (nn. 108-110¹⁶), la pénitence (nn. 111-124) avec des précisions sur sa qualité, sa durée, la nécessité de la confession et de la réparation et enfin les modalités du viatique. La série s'achève sur la notion de péché et le statut du pécheur (nn. 125-127).

⁹ Version courte: pour les rituels funéraires, voir p. 308, l. 25; 309, l. 35; p. 314, l. 8; p. 316, l. 3-5; p. 321, l. 41-43; p. 323, l. 59; p. 330, l. 6; 337, l. 8; 339, l. 7-8; p. 341, l. 17; p. 342, l. 11; pour la liturgie ordinaire: p. 333, l. 26; p. 344, l. 4; pour la Pentecôte: p. 334, l. 45; pour les repas: p. 310, l. 5; p. 341, l. 8.

¹⁰ Version courte: «credidit (...) assistemus» (p. 332, l. 10); «Te Deum laudamus» (p. 334, l. 45); «propter regularis (...) nollet» (p. 339, l. 11); «anima requiratur» (p. 340, l. 6); «cum gemitu et lacrimis (...) sinceriter diligebant» (p. 344, l. 15, 21); «tercio fuisset egressus tertioque receptus» (p. 346, l. 2).

¹¹ *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, p. LIX. Recueil compilé entre 1165 et 1181 sous la direction de Jean de Clairvaux qui évoque une œuvre collective.

¹² Exceptions à l'usage systématique des sources orales dans le *Collectaneum*: quelques exemples empruntés aux *Vitae Patrum* et aux *Dialogues* de Grégoire, la *Vision de Thugdal* (n. 12, pp. 92-131), une *expositio missae* d'après Fleurus de Lyon (n. 29), des renvois à des auteurs de l'Ordre: Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Geoffroy de Clairvaux, Isaac de l'Étoile.

¹³ Turcan-Verkerk, *Les manuscrits de La Charité*, pp. 91-92.

¹⁴ Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis*, spéc. p. 233: «Scandalum est magnum de quibusdam personis ordinis nostri quod ad diversas regiones discurrunt ad procuranda matrimonia seu divortia, vel alia secularia negotia».

¹⁵ Entre autres, Turcan-Verkerk, *Les manuscrits de La Charité*, p. 240.

¹⁶ Il faut noter ici que le chapitre 112 s'inspire principalement de Bernard de Clairvaux, *De praecepto et dispensatione*, 2,4, complété par des citations finales empruntées au prologue du *Décret* d'Yves de Chartres.

C'est dans les premiers chapitres du *Grand Exorde de Cîteaux*¹⁷ (1190-1210) qu'ont été réunis les textes juridiques majeurs de l'ordre. La fondation même de l'ordre cistercien est présentée comme la suite logique de l'histoire des règles monastiques depuis celles de saint Antoine ermite et de saint Basile, pour arriver à celle de saint Benoît. Plus précisément, cette nouvelle fondation résulta du divorce tous les jours plus flagrant entre la Règle de saint Benoît et le mode de vie des moines de Molesme. Certains moines allèrent donc trouver leur abbé pour s'en plaindre et lui demander la permission de partir fonder une nouvelle communauté. Grâce à l'inspiration du Saint-Esprit, non seulement leur abbé les approuva mais il les accompagna dans cette entreprise¹⁸. Robert de Molesme prit la précaution d'avoir le soutien du légat apostolique également archevêque de Lyon, dont la lettre est intégralement reproduite (I,11-12). Elle commence par rappeler l'autorité suprême: la Règle de saint Benoît («à Robert, abbé de Molesme, et aux frères qui désirent avec lui servir Dieu selon la règle de saint Benoît») et elle s'achève par ces mots: «ils furent vingt-et-un moines qui entrèrent dans la voie étroite et ardue, mus par le désir de garder à la lettre la règle de saint Benoît et de mener une vie plus parfaite». Le chapitre suivant décrit l'installation à Cîteaux en précisant bien le changement de diocèse: les moines quittent celui de Langres pour s'installer dans celui de Chalon, avec l'autorisation de l'évêque et du propriétaire (I,13). La juridiction épiscopale et le droit de la propriété sont ainsi en toile de fond de cette entreprise monastique. Conrad d'Eberbach a pris soin de donner toute autorité à cette entreprise au départ hasardeuse, en rappelant également les lettres envoyées au pape Pascal III (1099-1109) par deux cardinaux Jean et Benoît en faveur des Cisterciens, par Hugues, archevêque de Lyon et par Gautier, évêque de Chalon (I,17-19). Il recopie le privilège accordé par le même pape en réponse à cette triple demande: le nouveau monastère est placé «sous la protection spéciale du Siège apostolique, étant saufs les droits canoniques de l'Eglise de Chalon». Pascal III confirme la lettre de l'archevêque de Lyon notamment sur le règlement de la controverse avec les moines de Molesme. Les droits de Cîteaux sont protégés à l'avenir sous menace d'excommunication et de damnation:

Si à l'avenir quelque archevêque ou évêque, empereur ou roi, prince ou duc, comte ou vicomte, juge ou toute autre personne, ecclésiastique ou séculière, ayant eu connaissance de cette constitution que nous avons rédigée par nos soins, essaye de s'y opposer et si, après deux ou même trois avertissements, il ne fait pas réparation par une satisfaction convenable, qu'il soit dépouillé de sa puissance et de sa dignité, qu'il sache qu'il aura à répondre au jugement de Dieu du mal qu'il aura commis, qu'il soit privé du corps et du sang très saints de notre Seigneur Jésus-Christ et qu'au dernier jugement il subisse une sévère vengeance.

L'excommunication est donc la menace brandie par l'ordre cistercien pour se prémunir de ses ennemis.

¹⁷ Conrad d'Eberbach, *Le Grand Exorde de Cîteaux*.

¹⁸ *Ibidem*, I,10, pp. 22-23.

Cette très longue lettre, qui s'achève par une menace claire de damnation, inclut également une description des premières années à Cîteaux où tous les choix de vie sont explicitement liés à un respect scrupuleux de la règle de saint Benoît, que ce soit dans la liturgie, le vêtement, la nourriture, ou le refus des dîmes et des sépultures de laïcs (I,20). L'abbé Étienne Harding poursuit cette démarche réglementaire: «Par ces règlements saints et agréables à Dieu, et d'autres semblables, les serviteurs de Dieu consolidèrent leur nouvel ordre» (I,21).

Rappelons que selon l'heureuse formule de Pierre Toubert, «tout est document», destiné à la postérité. Le *Grand Exorde* s'ouvre ainsi par une vigoureuse défense des moines de Cîteaux, qui ont manqué à leur vœu de stabilité, avec l'accord de leur abbé et de toutes les autorités de l'Eglise; mais cette désobéissance initiale qui leur fut d'abord reprochée par les moines de Molesme, ne manque pas de rester un problème, une faille dans l'édifice cistercien comblé par un corpus réglementaire et juridique largement invoqué en début du recueil. Finalement, l'objet même du *Grand Exorde* est de justifier ce nouvel ordre monastique comme indiqué dès le 10^e chapitre:

Mais selon la sage parole de l'apôtre, *ce n'est pas celui qui se recommande lui-même qui est digne de louange, mais celui que Dieu recommande*; c'est pourquoi, lorsque nous aurons fait connaître par les lettres du souverain pontife, des cardinaux et des évêques qui se sont occupés de cette œuvre d'insigne piété, comment l'ordre cistercien à son origine a été approuvé, selon le jugement humain, par l'autorité légitime et, conformément à la raison, nous prendrons soin de montrer aussi comment il fut approuvé par le jugement divin.

Sous la protection de saint Benoît, appelé «notre législateur et père» (VI,10), l'ordre de Cîteaux se donne une légitimité approuvée par Dieu et son représentant sur terre et ses délégués, attestée par les nombreux miracles qui émaillent les débuts glorieux de l'ordre.

Cet arsenal juridique au service de l'ordre et de son organisation est également rappelé au détour de nombreuses anecdotes exemplaires. On apprend ainsi, entre autres, que lors du repas, dès que le lecteur a commencé à dire *Tu autem Domine*, il est interdit de boire ou de manger et qu'à la fin des repas, les moines doivent ramasser toutes les miettes et les manger (I,7), que le soin des malades et des pauvres revenait au cellierier (I,24), que lors de la psalmodie l'esprit doit être en accord avec le corps (I,26), etc. Le jeune moine trouvait dans ce recueil un ensemble de prescriptions mises en scène dans des récits et destinées à régler tous les gestes de sa vie en communauté.

Dans le recueil anonyme et sans titre publié récemment sous le nom de *Collectio exemplorum Cisterciensis*¹⁹, les données juridiques sont beaucoup plus diversifiées et ne sont pas liées à un tel projet de légitimation. Ces données éparses, issues de sources très diverses, donnent un semblant de culture très générale et fort émiettée en droit canonique. On note quelques mentions

¹⁹ *Collectio exemplorum Cisterciensis in codice Parisiensi 15912 asseruata*.

juridiques rapportées d'après l'*Historia tripartita* de Cassiodore, comme par exemple la décision de Constantin qu'aucune cause ne serait plaidée le dimanche, jour consacré à la prière (*exemplum* 387) ou la recommandation d'Ambroise de Milan à l'empereur Théodose de ne pas s'asseoir au-delà du chancel, lieu uniquement réservé aux prêtres (*exemplum* 552)²⁰. La seconde source (chronologiquement) est l'*Historia pontificalis*. Dans le chapitre intitulé *Avec quel respect la parole de Dieu doit être écoutée*, le premier *exemplum* rappelle que le pape Anastase (399-401) avait décidé que les prêtres diraient l'Évangile debout et courbés et non assis (*exemplum* 536). Au sujet de «l'Office des prélats», il est souligné que le pape Evariste (97-105) institua sept diacres pour aider l'évêque dans sa prédication (*exemplum* 561)²¹. Dans le chapitre consacré à la «Dignité des clercs» il est affirmé, selon la même source, que saint Sylvestre II (pape de 999 à 1003) institua qu'aucun laïc ne pouvait poursuivre un clerc pour un crime et qu'aucun clerc ne serait soumis à une cour pour une quelconque cause. Le même texte ajoute un interdit vestimentaire: le sacrifice de l'autel ne doit pas être célébré par un clerc portant un vêtement en soie ou en tissu teint mais en lin, produit issu de la terre, semblable au lin du linceul dans lequel fut enseveli le Christ (*exemplum* 574).

Les sources relevant de ce que l'on pourrait nommer par commodité «le droit monastique» sont assez rares dans ce recueil. Il s'agit le plus souvent de récits mettant en scène les châtements de contrevenants à des règles dont la source n'est pas nommée explicitement. C'est ainsi que saint Augustin éloigna des moniales un sous-diacre indiscipliné, puis l'exclut du clergé (*exemplum* 311). Un frère fut, lui, suspendu de ses fonctions d'hebdomadier pour avoir laissé perdre trois lentilles, gaspillage des biens de Dieu (*exemplum* 518). Par ailleurs, des bribes de la règle de saint Pachôme traduite en latin par Jérôme affluent ici ou là. Dans la rubrique intitulée *Avec quel respect la parole de Dieu doit être écoutée*, on apprend que si le préposé de la maison ou du monastère s'est endormi pendant que le prieur parlait, on l'oblige à rester debout (*exemplum* 541), et dans la rubrique sur la discipline, qu'il ne faut jamais tenir un autre frère par la main et garder une distance d'une coudée (*exemplum* 515) et aussi que toute familiarité avec les enfants, après trois avertissements, doit être sévèrement châtiée (*exemplum* 516). Une allusion est faite aux règlements de Cluny dans un récit emprunté au *De miraculis* de Pierre le Vénéral: un moine manque de se faire couper par le diable son pied qui dépassait de son lit, contrairement à la règle (*exemplum* 513). Enfin, d'après Hélinand de Froimont, il est rapporté qu'un sacristain, dont les mérites étaient reconnus par tous, manqua d'huile pour garnir sa lampe, la nuit de Pâques; il la remplit d'eau et elle brilla avec les autres lampes. Mais, tombé dans la luxure, il fut battu et tondu en public (*exemplum* 292). On peut se demander à quel

²⁰ *Ibidem*, n. 387: cfr. Cassiodorus, *Historia tripartita*, I,9,12; n. 552: cfr. Cassiodorus, *Historia tripartita*, IX,30,26-30.

²¹ *Ibidem*, n. 561: cfr. *Liber pontificalis*, 6,2.

public il est fait allusion: s'agit-il de la seule communauté monastique ou les fidèles pouvaient-ils être associés au spectacle de ces traitements infamants? Ce récit témoignerait de l'existence d'une juridiction monastique pénale avec ses châtiments corporels, ce qui semble corroboré par de récents travaux sur les prisons monastiques²².

C'est chez Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240), dans un sermon du cycle *De infancia Salvatoris*, que nous avons trouvé la mention juridique la plus ferme au sujet du pouvoir de lier et délier conféré aux prêtres par le Christ lui-même. Les diacres et les sous-diacres en sont dépourvus. Maître Rodolphe de l'église de Cologne interrogé sur ce sujet, fit une réponse amusante et sérieuse à la fois: «Un archidiaque, s'il n'est pas prêtre, peut lier et délier un âne mais pas une âme²³». Le droit de confesser est donc seulement conféré aux prêtres.

Le bilan des connaissances juridiques dans les recueils d'*exempla* cisterciens apparaît donc très hétérogène selon les recueils, soit lié à la justification du nouvel ordre monastique, soit à la discipline et la liturgie. Il semble que le *Dialogue des miracles* (1219-1223) et les sermons de Césaire de Heisterbach soient une source particulièrement riche au vu du simple exemple que nous y avons relevé. L'enquête devra s'y poursuivre.

2. La prédication ad populum et l'encadrement moral des pratiques juridiques

Sans vouloir embrasser l'immense corpus des sermons, nous nous pencherons sur les *Sermones vulgares* de Jacques de Vitry dont les *exempla* ont été massivement diffusés, puis nous nous attacherons aux recueils d'*exempla* constitués en rubriques (ou chapitres thématiques).

2.1. Les Sermones vulgares de Jacques de Vitry

Les *Sermones vulgares* de Jacques de Vitry, composés entre 1229 et 1240, laissent voir en creux des normes juridiques souvent contournées, à travers le châtimement des délinquants. Le cardinal évêque joue avec les règles monas-

²² *Enfermements*.

²³ *Omilia II (Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, p. 104):* «Notate quod Jhesus non dicit *Vade, ostende te turbis vel levitis, sed sacerdoti* (Mt 8,4). In quo habemus exemplum evidens quod solis sacerdotibus facienda sit confessio. Et merito ipsis enim solis potestas ligandi atque solvendi a Jhesu collata est. Modo diaconi atque subdiaconi racione dignitatis sue, non concessa auctoritatis eciam sacerdotes ligant et solvunt. Requisitus de hoc Rudolphus, scolasticus Coloniensis, vir litteratissimus, respondit: "Archidiaconus, si non fuerit sacerdos, asinum poterit ligare et solvere, non animam". De talibus scriptum est: *Mortificant animas que non moriuntur* (Ez 13,10), indebite vel injuste illas excommunicando». Ce Rodolphe de Cologne est cité à plusieurs reprises dans le *Dialogus miraculorum* (I,32 et 38; IV,26; V,22; VI,5 et IX,22), dans des contextes narratifs variés, mais jamais avec un tel degré de réflexion sur le droit de lier et délier. Césaire rappelle qu'il a fréquenté son école (*Dialogus miraculorum* I,32, p. 38). Voir Chapman, *Disentangling Potestas in the Works of St. Bernard of Clairvaux*.

tiques en évoquant des moines à qui il est interdit de manger de la viande sauf s'ils ont des hôtes: ils invitent donc des personnes chaque fois qu'ils mangent de la viande. Ils contournent la seconde règle sur l'alimentation carnée: elle est autorisée seulement si elle est le produit de la chasse. Ces moines ont donc décidé d'un stratagème pour pouvoir manger du porc: ils poursuivent les porcs avec des chiens dans leur monastère comme lors d'une chasse ordinaire²⁴!

Jacques de Vitry fournit un certain nombre d'éléments qui touchent des aspects juridiques autour de la vie conjugale, dans ses sermons aux gens mariés (*ad conjugatos*)²⁵. Sous la rubrique *Contre la perfidie et la cruauté envers les femmes*, il évoque sur un ton léger le cas d'une femme battue par son mari; celui-ci trouve un stratagème pour échapper à la justice: il enferme sa femme dans un sac, qu'il frappe à violents coups de bâton. Les cris de la malheureuse attirent les voisins, tandis que le mari déclare: «Voyez comme crie cette misérable alors que je bats mon sac!». La femme et sa famille traînent le mari en justice («traherent maritum in causam»). Le mari jure devant le juge qu'il frappait bien son sac et ne touchait pas sa femme, recourant à la ruse du vrai faux serment. Les voisins furent convoqués comme témoins (*testes*) et ne purent que dire qu'ils l'avaient vu frapper le sac sans voir ce qui était à l'intérieur, de sorte que le mari violent échappa des mains de la justice («de manu iudicis evasit») et ramena à la maison son épouse toute brisée («contractis ossibus»). Derrière la scène qui ressemble presque à un fabliau se lit la critique d'une justice humaine bien imparfaite, en contraste des innombrables exemples de la justesse et de la précision de la justice immanente de Dieu. Sur un autre point de la vie conjugale, Jacques de Vitry dénonce les maris incapables de s'abstenir de relations sexuelles avec leurs femmes proches de l'accouchement, tuant ainsi des enfants et les privant de baptême²⁶. Le prédicateur maudit la libido qui enlève à Dieu l'âme d'un de ses enfants. Il rappelle cependant que les relations sexuelles au temps, en des lieux et d'une manière autorisés ne sont pas un péché²⁷.

Il est bien sûr indispensable de reprendre ces *exempla* dans le contexte du sermon dans lequel ils ont été insérés par Jacques de Vitry. Nous avons donc examiné l'un des sermons *ad conjugatos* (placé dans ses *Sermones vulgares*). S'y voit comment le prédicateur construit la *lex matrimonii*, organise l'*ordo matrimonii* (ce sont ses propres termes²⁸). Le thème du sermon est, sans surprise, tiré de *Genèse* 2,18: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui une aide semblable à lui» («Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei

²⁴ *The Exempla or illustrative stories from the «Sermones vulgares» of Jacques de Vitry*, n. 278, pp. 116, 255.

²⁵ Voir d'Avray, Bériou, *Modern Questions about Medieval Sermons*.

²⁶ Rubrique: *Qu'il faut s'abstenir des femmes quand elles sont proches de l'accouchement*.

²⁷ *The Exempla or illustrative stories from the «Sermones vulgares» of Jacques de Vitry*, n. 229, pp. 95, 255.

²⁸ En attendant l'édition de ces sermons par J. Longère, nous avons consulté le manuscrit 534 conservé à la Bibl. mun. de Cambrai dans une transcription de M.-Cl. Gasnault, que nous remercions ici.

adjutorium sibi simile»). Le sermon se divise ainsi: 1. Il faut écouter la parole de Dieu: c'est pourquoi les femmes doivent instruire leur famille, en mémorisant le sermon puis en le répétant à la *familia*, au nom du devoir de *correctio*. 2. Les causes de l'institution du mariage: éviter la bigamie. 3. La *societas conjugalis*: la femme est la compagne de son mari, «dans le lit, à table, pour ce qui est de l'argent, dans la nourriture et le vêtement» («in lecto, in mensa, in pecunia, in victu et vestitu») ²⁹. 4. Contre la méchanceté et la perfidie envers les épouses: *casus* sur les hommes ivres et les femmes infidèles; *exemplum* de la femme enfermée dans un sac et battue par son mari en public (preuve de l'échec de la procédure judiciaire). 5. Les trois privilèges des femmes: deux *exempla* contre les mauvaises épouses qui veulent dominer leurs époux. 6. Les périodes de continence (fêtes, temps de l'affliction dans le calendrier liturgique, menstrues, accouchement); *casus* sur l'épouse ou l'époux lépreux: le devoir conjugal doit tout de même être rendu. 7. Les trois sortes de mariages: consenti, consommé, valable («iniciatum, consumatum et ratum»).

Les sources mobilisées par Jacques de Vitry dans ce sermon sont la Bible (source de la Loi dans le droit naturel), appuyée par les Pères (Jérôme, Augustin, Grégoire), six sentences de Pythagore ³⁰, un mystérieux *expositor* et sans aucun doute des sources implicites à identifier plus à plein (Yves de Chartres sur l'époux touché par la lèpre, par exemple). Somme toute, Jacques de Vitry se livre dans ses sermons à une critique de la justice comme il se moque dans sa *Vita* de sainte Marie d'Oignies, de ses confrères séculiers plus intéressés par le droit que par l'hagiographie: «Pardonnez-moi, mes frères, qui accumulez les dignités et les prébendes. (...) Sans doute êtes-vous trop occupés à relire Gratien pour jeter un regard dans ce petit livre (...) ou alors ce sera pour tourner en dérision (comme vous savez si bien le faire) les visions de la servante du Christ, en n'y voyant que des rêves et de purs fantasmes ³¹ !».

2.2. Rubriques des recueils mendiants ayant trait au droit

Chez les frères mendiants, l'usage s'est assez vite répandu, dès la fin du XIII^e siècle, d'organiser la matière exemplaire dans des chapitres appelés rubriques, souvent classés dans l'ordre alphabétique. Nous ne prétendons pas pouvoir présenter ici le résultat d'une lecture intégrale des chapitres consacrés à des péchés qui sont également l'objet de sanctions pénales: l'adultère, le blasphème, le vol, l'homicide, la tromperie (*deceptio, fraus*), à ceux portant

²⁹ Jacques de Vitry joue ici sur la polysémie du terme *societas* entendu dans ce sermon au sens de contrat passé entre les époux sur leurs droits et devoirs mutuels; en effet, le terme peut désigner le mariage lui-même, mais également un bail à part de fruits, un contrat de pariage, une communauté de prière, une communauté religieuse ou universitaire; voir *Societas*.

³⁰ Les sentences de Pythagore sont un recueil de proverbes grecs des disciples de Pythagore, traduits en latin par Rufin; voir *The Sentences of Sextus*, p. 38.

³¹ Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, II,6, pp. 130-131.

sur le mariage, le testament, le témoignage, ou encore à ceux qui proposent un cadre moral aux activités des juges, baillis, conseillers et avocats. Quelques sondages suffiront à dégager des premiers résultats.

Les rubriques portant sur les avocats sont unanimement négatives (*Compilacio singularis exemplorum*, *Liber exemplorum* et *Scala coeli*)³², leur reprochant de transformer la vérité en mensonge, de vendre contre argent leur aide en justice, et de ne pas reconnaître la prééminence de la justice divine, quand sur leur lit de mort, ils prétendent faire appel contre la sentence de damnation qui ne manque pas de leur être signifiée. La justice divine châtie impitoyablement les avocats, notamment par leur langue qui s'affole ou grossit démesurément sur leur lit de mort. Aucune mention n'est faite de sources juridiques pour encadrer le travail des avocats ou évoquer une action des juges contre leurs mauvaises pratiques. Seul le châtiment divin les frappe. Le *Liber exemplorum* livre de la façon la plus vivante la scène traditionnelle de l'avocat à l'agonie qui s'insurge contre sa sentence. Il se met soudain à crier «Faites appel! Faites appel!» aux clerks réunis autour de son lit de mort. Devant leur étonnement, il les houspille en criant: «Faites appel immédiatement! Que faites-vous? Faites appel!». Puis peu après d'une voix douloureuse, il dit: «Ah! Ah! Vous avez trop tardé, car la sentence a été prononcée contre moi. Je suis damné pour toujours!». Encore une fois, le compilateur lance un vibrant avertissement aux plaideurs (*placitores*), avocats, et baillis: la sentence sera sévère contre eux s'ils ne reviennent pas dans le droit chemin³³. Une seule avocate est acceptable aux yeux des prédicateurs, c'est la Vierge lorsqu'elle plaide en faveur du genre humain, dans le procès que le diable lui inflige, comme on le voit dans *l'Advocacie Notre Dame*³⁴.

Les rubriques concernant les juges sont plus nuancées. On les trouve dans la *Compilacio singularis exemplorum*, la *Tabula exemplorum*³⁵ et la *Summa Praedicantium*. Dans la *Tabula exemplorum* le *falsus iudex* est celui qui se laisse acheter par des présents (*exemplum* 113) et qui peut être ridiculisé par la vieille femme qui vient lui oindre la main appliquant au pied de la lettre l'expression «graisser la patte» (*exemplum* 114). Cependant, parmi les figures antiques, Trajan apparaît comme un modèle de juge intègre: le compilateur anonyme lui attribue un trait de Zaleucus qui avait demandé à partager la sentence de son fils condamné à perdre les deux yeux. Il rappelle également l'histoire antique bien connu de Cambyse qui fit faire un siège avec la peau

³² *Compilacio singularis exemplorum*, nn. 426-439; *Liber exemplorum*, nn. 65-71; *Scala coeli*, nn. 41-51.

³³ *Liber exemplorum*, Rubrique *De advocatis*, nn. 65-71: spéc. n. 66, p. 41.

³⁴ *L'Advocacie Notre Dame ou la Vierge plaidant contre le diable* (Chassant l'attribue à Jean de Justice, un chanoine de Bayeux devenu membre du Collège de Justice à Paris en 1353, sur des critères discutables). Il s'agit d'une adaptation française du *Processus Satanae contra genus humanum*. Cfr. Gros, *Le diable et son adversaire*; Gros, *L'avocate et sa vocation*. Ce texte a été adapté comme *Mystère*: Runnalls, *The Mystère de l'«Advocacie Nostre Dame»*.

³⁵ *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*, nn. 113-116; *Compilacio singularis exemplorum*, nn. 633-642.

d'un juge inique sur lequel devait s'asseoir son fils, puis tous les juges avant de prendre leur fonction (*exemplum* 115). La fin de la rubrique évoque le juge suprême, Dieu, lors du Jugement dernier.

Dans le *Liber exemplorum*, c'est dans la rubrique *Judicium* que l'on mentionne un mauvais juge sauvé par sa dévotion envers saint Project, motif assez banal. Mais beaucoup moins attendue est l'adresse qui conclut le récit: «Vois, juge inique, à quel triste jugement tu dois t'attendre. Judas, le traître, t'attend car en tant que traître envers les chrétiens, tu recevras le supplice du traître envers le Christ³⁶». On peut supposer que ce type d'*exemplum* était plutôt destiné à des sermons *ad status* destinés aux professionnels de la justice. Dans la rubrique suivante consacrée aux serments (*De juramentis*)³⁷, on trouve trace de pratiques proches du serment purgatoire, de l'ordalie et du jugement de Dieu. Un homme qui avait volé la chèvre d'un voisin, répondit de l'accusation proférée par ce voisin en se proposant de jurer sur le tombeau de saint Maclou («*jurerando sed purgando pararet*»): aussitôt la chèvre se mit à crier fortement dans son ventre. Ce miracle (*miraculum*) fut divulgué dans toute la région.

De la même manière, la famille d'un jeune homme qui avait volé les jambières métalliques du comte Richard en Espagne, se purgea de ce crime par un serment sur la croix dans l'église de la Trinité de Dublin. Mais peu de temps après, le jeune homme que personne n'avait accusé, revint maigre et misérable se jeter aux pieds du comte <Richard> pour demander pardon. Il confessa publiquement que ce parjure lui pesait au cou au point de l'empêcher de dormir ou même de se reposer³⁸. On retrouve dans la rubrique sur les baillis³⁹ assimilés aux juges⁴⁰, de la *Scala coeli* (vers 1330) une galerie de personnages antiques, recommandables pour leur haut sens de la justice et du respect de la loi: les empereurs romains Hadrien, Tibère, Titus, Trajan, l'homme d'état grec Aristide; les législateurs grecs Zaleucus et Lycurgue, Alexandre le Grand, Cambyse II, roi des Perses, Scipion l'Africain, Marcus Cicius (noble romain), personnages exemplaires que Jean Gobi a sans doute trouvés dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Jean Gobi a pris soin d'étoffer cette longue rubrique de récits métaphoriques (souvent d'origine orientale) comme l'anneau de Gygès, le blessé et les mouches, les quatre coffrets du roi, le roi d'une année, et le riche et le serpent d'or. Jean Gobi emprunte également à Pierre Damien l'histoire d'un comte de bonne vie «*secundum iudicium hominum*», qui fut aperçu après sa mort, dans une vision, sur une échelle entourée de flammes ardentes, cela à cause d'un péché d'avarice commis par quelque ancêtre dix générations avant

³⁶ *Liber exemplorum*, Rubrique *Judicium*, nn. 172-178; sur cet *exemplum* précis voir n. 173, p. 102: «*Vides, iudex iniuste, quam triste iudicium habes expectare. Expectat te Iudas proditor ut, qui proditor es Christianorum, proditoris Christi recipias supplicium*».

³⁷ *Liber exemplorum*, Rubrique *De juramentis*, nn. 180-184.

³⁸ *Liber exemplorum*, n. 182 et n. 183, pp. 105-106.

³⁹ *Scala coeli*, longue rubrique sur les Baillis, nn. 119-141.

⁴⁰ En effet, les prérogatives judiciaires des baillis sont plus importantes depuis Philippe Auguste. Voir Demurger, *Bailli*.

lui⁴¹. Cette solidarité de tout un lignage pour une faute ne correspond nullement au jugement des hommes et montre encore une fois que c'est le jugement divin qui prévaut dans nombre d'*exempla*.

La rubrique consacrée aux juges dans la *Summa Praedicatorum* (composée dans les années 1360-1368) vaudrait à elle-seule une communication tant elle est riche⁴². Le dominicain anglais Johannes de Bromyard († 1390), auteur d'un ouvrage de droit intitulé *Opus triivium*, possédait une solide formation en droit qu'il a su déployer dans cette rubrique bien construite et riche en *exempla* (quarante-cinq!), en citations bibliques, en récits antiques⁴³ (Ovide, Pétrone) et présentant un héros antique comme Scipion l'Africain, ou d'autres, moins immédiatement identifiables, tels que Quintus Herone, Lucius Valerius ou Zenophilus (d'après Cicéron, Valère Maxime et Augustin), riche aussi en mentions philosophiques (Aristote), historiques (Hélinand de Froimont, Vincent de Beauvais) et juridiques (*Digeste*, *Décret*, *Décrétales*, Pierre de Ravenne, *Lettre sur les risques de simonie*). Sans compter le *De summo bono* d'Isidore de Séville, mais également des proverbes, des sentences, et des *casus*. Ce long chapitre, très savant, utilise un vocabulaire juridique précis qu'on ne retrouve pas dans les autres recueils d'*exempla* (*lex civilis*, *iudex ordinarius*, *assessor*⁴⁴, *consiliarius*, *investigatio*, *causa examinata*, *parte non audita nec audita*, etc.⁴⁵) et s'appuie sur un système de renvois très élaboré à l'intérieur du chapitre et avec d'autres chapitres. Il en ressort un tableau contrasté des juges soumis, comme les avocats, à la tentation de vénalité, de partialité mais dont la responsabilité est plus grande. C'est ainsi qu'une femme qui, après avoir été libérée par un juge, avait tué neuf personnes, déclara que c'était le juge qui était coupable⁴⁶.

Bref, les recueils d'*exempla*, tant sous forme théologique que par rubriques, tiennent à contrôler le monde judiciaire, dans son personnel et dans ses objets. Mais le droit atteint aussi, faut-il dire «contamine», de façon plus générale, les recueils d'*exempla*. L'argumentation emprunte au droit. Et les métaphores juridiques et judiciaires sont nombreuses tant dans le discours moral qui entoure les *exempla* que dans les récits eux-mêmes.

⁴¹ *Scala coeli*, n. 139; *exemplum* repris dans la rubrique *Rapina* (n. 910).

⁴² Voir en annexe le résumé de la rubrique *Judices* de la *Summa praedicatorum*.

⁴³ Johannes de Bromyard signale que les juges modernes trouvent un exemple chez les Anciens: rubrique *Judices*: «(...) habent moderni iudices exemplum in antiquis» (p. 399v).

⁴⁴ *Assessor* désigne un canoniste de la faculté de droit qui examine les cas et donne des conseils (*consilia*) qui font jurisprudence. Il a un rôle très important dans la jurisprudence, qui, avec la théologie morale domine les tribunaux ecclésiastiques. Voir Witte Jr., *Christianity and Law*, p. 13, et chapitre 7.

⁴⁵ Un exemple du haut niveau juridique de ce chapitre (éd. citée, p. 401v): «In curia nanque laicali, tam iudices, quam duodecim iurati, iudicii inquisitores et preparatores, ac praenunciatores (ut frequenter) predictis assimilantur in errore, ita ut duodecim iurati praedictis testibus, nam et ipsi quidem faciunt de re, qua onerantur testificationem».

⁴⁶ Récit de la veuve meurtrière: rubrique *Judices* de la *Summa praedicatorum* (p. 404r), avec dans la marge la mention *Exemplum*.

3. *Argumentation, métaphores juridiques et judiciaires à l'œuvre dans les recueils d'exempla*

Là encore, nous avons procédé par sondage. En commençant par un recueil d'*exempla* important, celui du dominicain Étienne de Bourbon, composé entre 1250 et 1261.

3.1. *Ius ou Jus chez Étienne de Bourbon*

Pour apprécier la prégnance du droit (de façon générale) dans le traité de prédication d'Étienne de Bourbon, nous avons fait une recherche simple, par le biais de concordances textuelles effectuées sur l'ensemble de l'œuvre, en grande partie encore inédite, sur le terme *ius*, sans aller, provisoirement, jusqu'à l'analyse des occurrences⁴⁷.

Tableau du mot *ius*, et de ses formes, dans le *Traité* d'Étienne de Bourbon

Dons	<i>ius</i>	<i>iuri</i>	<i>iuris</i>	<i>iure</i>	<i>iura</i>	<i>iurum</i>	total
<i>Timor</i>	6			1			7
<i>Pietas</i>	1			3			4
<i>Scientia</i>	3		2	10	1	1	17
<i>Fortitudo</i>	45	2	6	27	35		115
<i>Consilium</i>	6		7	2	7		22
Total général	61	2	15	43	43	1	165

Comme le fait percevoir ce tableau, le terme *ius* (et ses formes) apparaît en nombre relativement restreint dans le traité: sept fois par exemple dans la partie réservée aux fins dernières, quatre fois seulement dans le don de piété (la croix, la passion, la Vierge, la miséricorde), dix-sept dans le don de science, bien davantage (cent-quinze fois) dans l'imposant don de force (consacré pour l'essentiel aux péchés capitaux), mais peu (vingt-deux fois) dans le don de conseil. La mention de *ius* intervient souvent au sein d'une suite de motifs justifiant un comportement, comme partir en croisade: *Hoc mare transire seu Jerusalem movet ire / Gratia, scripture, natura iuraque, figure, / Mira Dei facta*, etc., disent les vers mnémoniques⁴⁸. De même, contre la désobéissance, le droit (dans la loi naturelle) intervient comme premier motif.

De quel type est ce droit? Le cas le plus fréquent est le droit naturel, ce legs de la pensée antique, dont la doctrine s'élabore dans le cadre chrétien aux XII^e et XIII^e siècles. Il se voit très fréquemment lié à d'autres arguments. Étienne de Bourbon le fait donc intervenir pour la croisade; plus lourdement, à plu-

⁴⁷ Ensemble établi à partir des première, seconde et troisième parties éditées du traité: Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, et des quatrième et cinquième parties à partir de la transcription du Paris, BnF, ms lat. 15970 (XIII^e s.).

⁴⁸ Stephanus de Borbone, *Tractatus*, III,6.

sieurs reprises, contre la désobéissance: désobéir c'est aller contre le droit naturel, le Décalogue et l'Évangile. Le droit naturel est appelé aussi contre le vol, contre l'usure (avec l'Évangile, mais pour Gratien le droit naturel se trouve dans la Bible⁴⁹), contre la simonie, contre le péché contre nature (la sodomie), contre la voracité et la cupidité (quand un homme dévore ce dont dix pauvres pourraient bénéficier).

Qu'en est-il du droit canonique ? Il intervient dans des cas très précis, et attendus: soit, à suivre l'ordre du recueil, à propos de l'excommunication, des «superstitions», du blasphème, de l'élection de l'évêque, de la consécration, du vœu, du mariage et de l'adultère, de l'inceste, du rapt, de la prudence, de l'usurpation des bénéfices ecclésiastiques. Étienne de Bourbon reste dans l'ensemble très général. Quelques renvois précis au *Décret* de Gratien interviennent à propos du blasphème, où se trouvent citées également les *Authentiques*, et le *Liber extravagantium* compilé par Raymond de Penyafort sur ordre de Grégoire IX. On trouve également des renvois au *Décret* de Gratien à propos de la continence des clercs. Mais cela reste exceptionnel.

La mention du droit civil intervient, en accord avec le droit canonique (Étienne parle parfois de *iura positiva*) contre le blasphème (ce qui a déjà souligné), l'inceste («Hoc inhibet etiam ius civile et canonicum», c'est à-dire le mariage entre personnes unies par un lien de parenté). Le droit féodal (qu'Étienne appelle *Gentium ius* ou *gentilis ius*) est peu présent: il intervient pour la défense de la croisade (le fidèle tient un fief du seigneur; il doit venir au secours de ce dernier, quand il demande de l'aide, en l'occurrence en Terre sainte). Il est en revanche un droit qui revient souvent, c'est celui de la succession. L'homme acquiert le royaume de Dieu par droit héréditaire, mais il s'en prive par sa sottise. Ce thème intervient surtout dans les récits exemplaires. Mais manifestement Étienne de Bourbon n'est pas un juriste. Dans son discours théologico-moral qui enserme ses *exempla*, le droit a peu de place, ou intervient de façon générale, sans précisions, sauf exceptions. Mais l'on ne saurait généraliser. Un Johannes de Bromyard est beaucoup plus juriste, nous l'avons vu. Sans parler, pour rejoindre les prédicateurs, d'un Jacques de la Marche qui truffe ses sermons de références juridiques.

3.2. *Le droit dans la dynamique des récits exemplaires*

En revanche, à l'intérieur des récits le droit en ses applications concrètes fournit bien souvent un ressort dramatique utile et intéressant, potentiellement efficace. Prenons l'exemple de la deuxième partie du traité d'Étienne de Bourbon, consacrée au don de piété. Le thème premier est celui du procès, avec, il faut le noter, l'intervention d'une justice qui dépasse, voire contredit la justice humaine, comme en témoigne ce miracle de la Vierge:

⁴⁹ Silk, *Sciencia rerum*, p. 80.

Dans le territoire de Laon, une femme qui aimait ardemment son gendre, craignant une fois découverte d'être mise en accusation, paya des paysans pour le tuer. Plus tard, pleine de repentir, elle se confessa à son curé. Ensuite, celui-ci la tint en son pouvoir lors d'un procès. Elle fut livrée aux parents du jeune homme pour être brûlée. Elle invoquait la Vierge avec dévotion, disant qu'elle avait été trahie par sa confession. Placée dans le feu, elle ne fut pas blessée. Soumise plusieurs fois au feu, elle en sortit chaque fois indemne. Elle alla à l'église dédiée à la bienheureuse Marie, rendant grâces; seuls ses liens furent brûlés⁵⁰.

Le thème du procès (sans parler du Jugement dernier, nous y reviendrons) se trouve d'ailleurs décliné de multiples façons et recueille un immense succès dans les recueils d'*exempla*. Un auteur tel que Gervais de Tilbury (mais lui juriste de profession) en a décrit un de façon réaliste dans ses *Oisivetés impériales* («*Otia imperialia*»), ouvrage composé vers 1214. Il est supposé se passer en Arles (France, Provence). Il s'agit d'un procès où une cigogne se voit accusé d'adultère. Ce récit se retrouve dans de nombreux recueils exemplaires, et dans les bestiaires, comme dans le *Livre du Trésor de Brunet Latin* (1220-1294). Le juriste s'amuse, et truffe son récit de termes juridiques, comme parodiant un véritable procès.

Laissez-moi parler de choses extraordinaires et bien connues de tous les gens de notre cité d'Arles. Les cigognes avaient l'habitude depuis des temps très anciens de faire leur nid sur les murailles et les tours de la ville. Comme elles avaient pondu, quelqu'un, fort sottement, substitua à l'œuf de cigogne un œuf de corbeau. Et ainsi couvé comme les autres, l'œuf devint comme le voulait la nature un corbeau. Sa condition de corbeau apparut au grand jour. Et la cigogne mâle, ayant remarqué le petit, qui était très différent des autres oiseaux de sa race, protesta hautement devant ses congénères. Les cigognes se réunirent, et la coupable est contrainte de venir devant elles. Le claquement des becs tient lieu d'accusation; on produit le petit dont la nature ne convenait pas et qui est reçu comme témoignage par présomption; il suffit à faire condamner la mère présomptive. La mère et l'enfant putatif sont dépouillés de leur plumage naturel, et sont précipités en guise de châtimement (*ad iudicium*) du haut de la Grande tour et sont ainsi exécutés. Regarde, Heureux Auguste comme il faut prendre de la doctrine du langage des oiseaux, quand une sentence est rendue par les cygnes sur la preuve évidente de la faute, et quand par les cigognes une présomption arrache un cruel arrêt, les deux <groupes> cherchant à sauvegarder la chasteté et à punir l'inceste. Combien donc l'infélicité de notre temps méritera de supplices, où le relâchement des mœurs passe pour vertu digne d'être louée, où l'adultère est présenté comme une preuve certaine de probité, où le fait de posséder des vierges ou des femmes mariées passe pour la première des fins de la chevalerie⁵¹.

Autre thème: celui du droit féodal. Il n'intervient que très peu dans les arguments théologiques et moraux, mais alimente des récits, peut-être destinés aux aristocrates, ou employant une thématique connue des auditeurs. En témoigne chez Étienne de Bourbon ce récit où un moine cistercien, tenté de quitter son ordre, compare sa situation à un château confié en fief et qu'il ne peut que rendre, s'il renonce à ses devoirs de vassal. La Vierge l'aidera à surmonter cette passe difficile:

⁵⁰ Paris, BnF, ms lat. 15970, 229a (Stephanus de Borbone, ed. 2015, pp. 263-264); Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, pp. 319-321 (trad. fr. A. Dondaine, pp. 336-337).

⁵¹ Gervase of Tilbury, «*Otia imperialia*», III,97, pp. 750-753 (trad. fr. A. Duchesne, pp. 107-108).

Un moine cistercien était victime d'une très forte tentation de quitter son ordre. Il se disait qu'il pouvait être accusé de trahison à moins de demander du secours, ou de rendre le château à celui auquel il appartenait. De plus en plus tourmenté par la tentation de la chair et poussé par l'aiguillon du diable, il vint devant l'autel de la sainte Vierge, en disant: "Ma Dame, soit vous m'aidez, soit vous prenez le château et vous le défendez, soit c'est moi qui juge nécessaire d'y renoncer et de le perdre". En disant cela, il se mit à pleurer. La Vierge mit alors en fuite le diable et la tentation⁵².

Si aucune source n'est donnée, on peut reconnaître là un aristocrate devenu moine et qui applique à sa nouvelle vie ses anciens cadres mentaux et réglementaires de comportement.

Le droit de succession apparaît dans un récit mettant en scène saint Bernard qui, malade, eut la vision qu'il se présentait devant le tribunal du Christ pour y être jugé.

Au diable qui l'accablait de questions et d'accusations, il répondit: "J'avoue que si mes propres mérites ne me rendent pas digne du royaume des cieux, mon Seigneur l'obtient à double titre, par l'héritage de son père et le mérite de sa Passion. Il se contente du premier et me donne le second: ainsi je ne rougis pas de le revendiquer". Le diable se tut, confondu, et saint Bernard revint à lui⁵³.

Il y a là un bon mot du saint, où l'héritage du Christ est cité, comme en opposition au don des douleurs de la Passion. Par ailleurs, quel plus profond procès, pour l'humanité souffrante, que le Jugement dernier ? Dans la *Tabula exemplorum*, Dieu, au jugement dernier sera «juge, témoin et accusateur (*iudex, testis et accusator*)», formule qui fait écho à celle d'Huguccio dans sa *Summa super Decretum Gratiani*⁵⁴. Dans la *Scala coeli*, le Christ et Dieu sont désignés comme le terme de *fidejussor* («garant»)⁵⁵.

3.3 Exemplum et casus

Un relevé systématique des récits «juridiques», faisant intervenir personnages ou matière de droit, pourra être fait. En essayant de les comparer aux casus juridiques. Mark Reuel Silk, en 1982, a entrepris une première approche comparative, en reprenant précisément les fondements du *casus* juridique, condamné par le droit romain (le Code justinien le dit: «Un jugement doit être donné non par les exemples mais par les lois»). Bien des *exempla* ressemblent

⁵² Paris, BnF, ms lat. 15970, 229b (Stephanus de Borbone, ed. 2015, p. 264).

⁵³ Paris, BnF, ms lat. 15970, 217c (Stephanus de Borbone, ed. 2015, pp. 187-188); le récit, présent chez Guillaume de Saint-Thierry, *Vita prima sancti Bernardi*, XII-57, provient de Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, pp. 337-338 (trad. fr. A. Dondaine, p. 354). Voir Berlioz, Polo de Beaulieu, Ribaucourt, *Saint Bernard dans les exempla médiévaux*.

⁵⁴ *Tabula exemplorum*, n. 108, (éd. cit., p. 34, rubrique *Judicium*. Voir Huguccio, *Summa super Decretum Gratiani*: «Deus enim testis est et accusator et iudex de occultis», cité par R. Eckert, n. 47, p. 499.

⁵⁵ *Scala coeli*, nn. 636 et 923.

aux *casus* juridiques par leur narration schématique, leurs personnages stéréotypés. Mais ils s'en démarquent par l'importance des dialogues et l'intervention de la justice divine et non pas par la conclusion par un jugement humain. *L'exemplum* suivant, extrait de la rubrique «Vol» (*De Furtis*) du *Liber exemplorum* (fin du XIII^e siècle), se rapproche du modèle du *casus*⁵⁶.

Il a été raconté dans un sermon par maître Albert, autrefois archevêque d'Armagh, en Irlande, que trois pèlerins se rendirent en Inde pour vénérer les reliques de saint Thomas. Ils furent très bien reçus par le prévôt d'une ville d'Inde, qui dut s'absenter le lendemain car le roi avait fait mander tous les grands et les sages du royaume pour répondre à une question, qui ressemble fort à un *casus*. Un homme vendit sa terre à un voisin pour quatre années. L'acheteur trouva un globe d'or dès qu'il se mit à labourer cette terre. Il se dit qu'il n'avait aucun droit sur cet or et décida de le restituer au maître du champ. Le vendeur dit: je ne t'ai pas vendu seulement la terre, mais également son fruit et donc cet or sera à toi. Le litige non résolu (*lite autem pendente*) étant porté devant le roi, celui-ci fit suspendre le globe d'or dans le champ près du chemin. Les pèlerins le voyant se dirent: «Dieu nous a envoyé cet or car nous sommes pauvres», mais le troisième décréta qu'ils n'avaient aucun droit sur cet or («non habemus ius in eo»). Le roi furieux de ce vol fit arrêter les pèlerins qui prièrent le Seigneur de punir celui ou ceux qui avait conseillé ce vol. Aussitôt la terre s'ouvrit et engloutit les deux mauvais pèlerins.

Cet *exemplum* commence comme un *casus*: il expose un cas juridique complexe, le récit s'enchaînant grâce à la recherche de la résolution de ce cas. Pourtant la fin de l'anecdote, marquée par la justice divine, la renvoie à la logique binaire et convenu de l'*exemplum*: mérite/démérite, récompense/châtiment. Cependant, si les deux mauvais pèlerins sont punis pour le vol commis, le cas juridique exposé en ouverture demeure non résolu car il dépasse cette simple logique binaire. Ces comparaisons posent de nombreux problèmes: de chronologie (les recueils de *casus* sont pour l'essentiel de la fin du Moyen Age), de public, de pacte de croyance (le droit se fonde sur le réel; l'*exemplum* permet la fiction).

4. Conclusion

L'objectif des recueils d'*exempla* est moins de transmettre un savoir juridique que de l'instrumentaliser pour positionner dans la société médiévale les moines cisterciens comme les meilleurs successeurs de Benoît de Nursie et les dominicains de la stature de Johannes de Bromyard comme les représentants d'une instance supérieure encadrant les pratiques juridiques au nom de normes transcendantales. Le droit, pour l'essentiel le droit naturel participe, mais de manière globalement légère, de l'argumentaire théologico-moral

⁵⁶ *Liber exemplorum*, Rubrique *De Furtis*, nn. 145-147; *exemplum* analysé: n. 146, pp. 88-89.

des prédicateurs, qui insistent plus sur le processus faute/confession/pénitence (ou sur faute/châtiment divin, exercice spectaculaire de la justice divine immanente) que la procédure crime/jugement/châtiment. Les sermons désavouent souvent les procédures judiciaires menées par un personnel disqualifié en raison de ses nombreux péchés. Et les *exempla* font partie de l'arsenal visant à contrôler le personnel de justice et sont particulièrement sévères et vigilants envers les juges et surtout les avocats. Faut-il y voir un effet de l'inertie des sources utilisées souvent issues de l'Antiquité? Ou cette vision coïncide-t-elle avec une réalité sociale? Quel intérêt l'Eglise a-t-elle de constituer, voire de fabriquer, la figure si noire de l'avocat? L'Eglise construit-elle un noir paradigme pour mieux mettre en valeur la figure du prédicateur, dont la parole est inspirée par Dieu, non par le lucre, dont la parole est aussi gage de vérité, et non mensongère, et qui est instrument de salut, et non moyen de tirer profit d'une justice humaine imparfaite, source de bénéfices matériels? Les prédicateurs souhaitent sans doute conforter leur fonction de «maîtres de la parole» dans l'espace public, face aux orateurs chargés de dire le droit: les juges et les avocats.

Comment les *exempla* s'articulent-ils avec les justices ecclésiastiques? Beaucoup plus qu'on s'y attendrait. Les justices ecclésiastiques ont pour ambition de certes réprimer les crimes qui relèvent d'une juridiction conquérante, mais surtout d'assurer la paix entre le justiciable et sa conscience, et son prochain, et Dieu. Or les récits exemplaires partagent une grande partie de ce programme. Ceci dit, la présence d'*exempla* mettant en scène le personnel judiciaire pose la question des publics visés. Des juges ou des avocats quand ils sont mis en scène? Cela n'est pas certain. Chez Étienne de Bourbon, une des parties de l'avarice est celle consacrée aux avocats. Les avocats deviendraient, au-delà de leur représentation critique, l'emblème d'un vice. Leur image serait alors une icône de l'avarice prêchable devant un public varié. Toutefois, les *exempla* insistent beaucoup plus sur la confession ou la pénitence que sur les procédures judiciaires liées à un personnel imparfait.

Enfin, il faut lire dans les recueils les rapports complexes et variés entre le jugement humain et le jugement divin. Mais c'est sans aucun doute le jugement divin qui s'impose devant un jugement humain qui reste, malgré le corset des différents droits, bien fragile.

Annexe

Analyse de la rubrique *Judices* (chap. IX) de la *Summa praedicatorum* de Johannes de Bromyard (Venezia 1586, cc. 396v-404v).

Plan annoncé en introduction:

1. *Sur le choix du juge*
2. *Comment il doit se comporter dans le jugement*
3. *Comment il doit fuir l'acception <des présents> des personnes et l'avarice*
4. *Bien juger est incompatible avec l'avarice*
5. *Quelles erreurs beaucoup associent aux juges*
6. *Réponse de ceux-ci et leur désapprobation*
7. *Châtiments des mauvais juges*

1. *Sur le choix du juge*

Les quatre vertus du bon juge:

1^{re} vertu: science ou prudence, ce que prouve la *natura naturans* et la *natura naturata*: parallèle avec la science des anges supérieurs chargés d'illuminer et de purifier les anges inférieurs et avec le soleil qui illumine les planètes. Exemple de Salomon. Si les conseillers et les assesseurs sont corrompus, le jugement sera perverti. Cette vertu permet de juger avec diligence

2^e vertu: sagesse (*sapientia*), références bibliques nombreuses. Cette vertu permet de confier une investigation efficacement

3^e vertu: puissance (*potentia*). Cette vertu permet de garder le juste milieu dans l'investigation

4^e vertu: la maturité (*maturitas*). Cette vertu permet de relier les trois premières.

2. *Comment il doit se comporter dans le jugement*

Exemples de Putiphar, de Xenia, de David, de Pilate /398r/. Le mauvais juge est assimilé à Judas. Exemples de Saül et Amalech et Samuel. Exemple de la balance dont la langue reste toujours au milieu, de même que Dieu resta au milieu en naissant, en mourant et en ressuscitant. Le juge doit refuser les cadeaux (*munera*). Risques de tentations diaboliques sur le juge. Exemple de la cour du lion /398v/. Exemple de Suzanne et les vieillards. Exemple de la rosée qui arrose quand la terre n'en a pas besoin et s'évapore à la chaleur au moment où la terre a besoin d'elle: de même les juges s'occupent en priorité de ceux qui n'en ont pas besoin et peuvent attendre. Exemple (proche du *casus*): deux hommes viennent à la cour pour tenter de régler un litige sans procès; un riche qui a tout son temps et un pauvre pressé de repartir pour raison pé-

cuniaire. Alors que saint Jacques apôtre a dit qu'il faut accueillir de la même façon les riches et les pauvres. Fin sur le ton du sermon:

Audite fratres mei, nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, vos autem inhonorastis pauperem, ergo non estis amici Dei. Secundum philosophum in Ethicis⁵⁷: Nonne divites per potentiam opprimunt vos et ipsi trahunt vos ad iudicium?

Exemple de la Samaritaine /399r/. On néglige la cause des pauvres et on juge rapidement celle des riches. Celui qui ne juge pas pour la veuve et l'orphelin n'entrera pas dans le Paradis. Exemple du roi Josaphat. Chez les Romains, les juges écoutaient la cause le visage voilé pour ne pas être influencés.

Exemple des juges toujours étrangers à la ville en Italie (podestat?). Pour les grandes affaires, le juge doit rendre son jugement après avoir reçu en secret conseil des plus anciens. Exemple de David qui jugea contre lui-même.

3. *Comment il doit fuir l'acception <des présents> des personnes et l'avarice*

/399v/ Le juge ne doit pas être cupide. Exemples positifs de Scipion l'Africain, de Quintus Herone, de Lucius, Zenophilus (*sic*). Deux juges sarrasins demandent ce que répondront les chrétiens devant Dieu après avoir accumulé des biens dès qu'ils ont eu leur office. Ils seront damnés.

Un cardinal refuse un présent de l'évêque de Florence qui est en procès. Le pape Eugène refusait tout don d'une personne qui avait une affaire en cours à la Curie. L'évêque de Chartres envoyé comme légat en Aquitaine refuse tout don (esturgeon, couteaux en bois (*sic*)).

4. *Bien juger est incompatible avec l'avarice /400r/*

Celui qui ne fait pas de présent a beaucoup de difficultés à faire avancer sa cause. L'argent fait pencher la balance de la justice. D'après Hélinand, dans les palais des grands tout est vénal. D'après Ovide, *sine titulo*⁵⁸, la curie est fermée aux pauvres. Si un juge corrompu favorise quelqu'un, il mérite la colère divine. Si un juge corrompu ne favorise pas le donateur, il passe pour un ingrat.

Un juge ne doit pas vendre un jugement juste, ni un témoin vendre un témoignage vrai. Tandis que l'avocat vend une défense en justice et un expert en droit un vrai conseil. Tout don accepté pervertit le jugement /400v/.

⁵⁷ Curieuse référence à Aristote, *Ethique à Nicomaque*, alors que John Bromyard cite Je 2,6.

⁵⁸ Ce *sine titulo* renverrait aux *Métamorphoses* d'Ovide.

5. *Quelles erreurs beaucoup associent aux juges*

Les mauvais juges sont soumis à la peur, la cupidité, la haine, l'amour. Le pape Grégoire voyant les injustices à la curie et dans les églises romaines, demande à ne pas être enseveli avec les autres papes, car il se sent responsable de tous ces malheurs. Il fait appel à l'empereur qui, occupé par une guerre, lui confie le glaive matériel: il peut alors chasser les malfaiteurs de Rome, les voleurs de grand chemin d'Italie. Après sa mort, son corps est laissé devant la porte de la basilique Saint-Pierre fermée selon sa volonté. Mais les portes s'ouvrent toutes seules pour montrer que ce juge juste doit être enterré dans la basilique Saint-Pierre.

Un juge inique est comme un instrument de musique mal accordé, il produit des discordances dans ses jugements. Selon Pétrone, le jugement vénal est assimilé à un commerce public. Le mauvais juge est comparé à Charybde et Scylla /401r/, deux lieux également dangereux pour les navigateurs. Métaphore de la vie, comme une navigation dangereuse à cause des tyrans et de Satan. De la même façon, un homme qui fuit un lion tombe face à face avec un ours. D'après Vincent de Beauvais, Hunoric, roi des Vandales, hérétique arien et tyran dépouilla tous les évêques. Illustration du proverbe sur la nécessité de graisser la patte des juges par l'*exemplum* de la vieille qui met de l'huile sur la main d'un juge. Confus, il règle son affaire au plus vite.

Les lois et les statuts sont comparés à des araignées qui attrapent seulement les mouches et non les gros animaux /401v/. Les mauvais juges sont pires que les eaux du Déluge et le feu de Daniel. Ils sont comme des chiens qui restent devant la table à attendre les restes en aboyant comme le prince qui réclame. Le mauvais juge n'est pas seulement celui qui reçoit un présent mais aussi celui qui offre l'occasion de mal donner et mal recevoir. Les riches ne craignent pas les peines pécuniaires. Recevoir un suffrage d'un juge marque le début des iniquités. On doit punir le coupable par la peine qu'il craint le plus. Le pauvre ne craint pas les châtiments corporels et le riche les amendes: tous deux continuent de pécher /402r/. Rappel de l'injuste condamnation à mort de Suzanne. Ignorance des douze jurés: si l'un d'eux souhaite partir, il est obligé par le juge de suivre les autres jurés au risque de se parjurer, de condamner un innocent ou de libérer un coupable. Définition du procès injuste (*erroneus*): si le juge oblige les hommes au-delà de leurs possibilités, s'il fait peser une charge trop lourde sur les jurés, si un juge réprouve le témoignage des jurés. Un bon témoignage doit s'appuyer sur les cinq sens. La rumeur est insuffisante pour fonder un témoignage. Sentence: «Nolite facere iniquum aliquod in iudicio».

6. /p. 402v/ *Réponses des juges à ces accusations et leur désapprobation*

Au sujet de la réception de dons, les juges répondent comme cet homme qui a volé les biens de son voisin et affirme ensuite qu'ils sont à lui. Rappel du

Policraticon (lib. 5, c. 10) qui affirme que la bonne justice doit être gratuite. Béni soit le juge dont les mains n'ont jamais reçu de dons.

Quand on leur dit qu'ils se trompent parfois, les juges affirment qu'ils ne se trompent pas car ils suivent les coutumes, lois et statuts anciens, et qu'ils jugent selon ce que les jurés leur ont préparé. L'objection est de rappeler que les coutumes doivent être raisonnables (contrairement à celles des Juifs et des Sarrasins) /403r/. Il y avait deux tables de la Loi: une en relation avec Dieu, une en relation avec son prochain. La concordance de ces deux tables doit être le modèle des juges. Un roi ne peut accepter dans son royaume, où il fait des lois générales, que des inférieurs fassent des lois contraires aux siennes. Le juge est une personne publique, informée par les témoins jurés et non une personne privée qui peut donner un jugement contraire à la vérité. Le juge doit suivre la vérité qu'il connaît plutôt que la fausseté qu'il a entendue. De même, Dieu écoute plus les choses et la vérité que les voix. Un juge ne doit pas juger un innocent à cause des voix des jurés et ne doit pas juger contre une partie qu'il sait détenir la vérité à cause de la négligence de l'avocat. Si une personne veut se défendre seule sans avocat mais ne connaît pas les règles, le juge doit sursoir pour lui laisser le temps de se préparer.

/403v/ Si le juge ordonne de torturer un décurion (*decurionem*) ou une autre personne assimilée, il ne faut pas lui obéir dans ce cas précis. Si la loi humaine interdit de torturer un décurion, a fortiori la loi divine interdit de torturer un chrétien.

7. *Châtiments des mauvais juges*

Si un juge ecclésiastique juge contre sa conscience et contre la justice, il se met autour du cou le lacet de l'irrégularité que seul le pape peut dénouer. Si un juge ordinaire rend une fausse sentence par ruse, par ignorance ou par négligence, il doit restituer tout le dommage à la partie lésée /404r/. Allusion à un manuscrit sur les châtements du mauvais juge qui touchent aussi ses assesseurs et conseillers et lui-même pour les avoir mal choisis. Si un juge a reçu un don, il doit le rendre au donateur ou le distribuer aux pauvres. Celui qui a condamné un innocent doit mourir. Exemple d'une veuve libérée par un juge et qui par la suite a tué neuf personnes. Ravie en extase lors de son jugement et non slors, elle récuse l'accusation et la reporte sur le juge qui l'a libérée.

Exemple du roi Cambyse qui a fait fabriquer un siège avec la peau d'un mauvais juge et qui oblige son fils qui va lui succéder dans l'office de juge à s'asseoir dessus pour rendre de bons jugements. Conseil aux juges: que tes mains repoussent les dons et tes oreilles les requêtes. Avertissement aux juges: l'ange du Seigneur ayant reçu la sentence de mort, te brisera pour donner tes biens mal acquis à tes ennemis, ton corps aux vers et ton âme aux démons (Dn 13).

/404v/ D'après Vincent de Beauvais, est racontée l'histoire d'un diacre nommé Murita (Murina) devenu le garant (*fidejussor*) d'Elpidoforus et qui

avait conservé le linge dans lequel il avait été baptisé. Constatant lors d'un procès qu'il jugeait avec cruauté, il lui montra le linge et lui déclara qu'il plaiderait contre lui le jour du jugement⁵⁹.

⁵⁹ Source: Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, Haut du formulaire XXI,93, Bas du formulaire De Sancto Murita dyacono et crepatione Elpidofori. *Ex gestis eiusdem Eugenii* [Disponible en ligne, consulté en juillet 2013, sur le site de l'ATILF: <http://atilf.atilf.fr/bichard/>].

Ouvrages cités

- G. Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie (Homo sacer, IV, 1)*, traduit de l'italien par J. Gayraud, Paris 2011 (ed. or. Vicenza 2011).
- Advocacie Notre Dame ou la Vierge plaidant contre le diable*, ed. A. Chassant, Paris 1855.
- D. d'Avray, N. Bériou, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994.
- J. Baschet, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XI^e-XV^e siècles)*, Rome 1993.
- J. Berlioz, *Quand dire c'est faire dire. Exempla et confession chez Étienne de Bourbon († vers 1261)*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle*, Actes de la Table ronde de Rome, Rome 1981, pp. 299-335.
- J. Berlioz, *Sexe, sermons et exempla. Jacques de la Marche (1394-1476) contre les sodomites*, in *Religion et mentalités au Moyen Age*, Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin, éd. S. Cas-sagnes-Brouquet, A. Chauou, D. Pichot, L. Rousselot, Rennes 2003, pp. 291-295.
- J. Berlioz, M.-A. Polo de Beaulieu, C. Ribaucourt, *Saint Bernard dans les exempla médiévaux*, in P. Arabeire, J. Berlioz, Ph. Poirrier, *Vies et légendes de saint Bernard. Création, diffusion, réception (XII^e-XX^e siècle)*, Cîteaux 1993, pp. 116-140.
- J. Berlioz, C. Ribaucourt, *Images de la confession dans la prédication au début du XIV^e siècle. L'exemple de l'«Alphabetum narrationum» d'Arnold de Liège*, in Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, pp. 95-115.
- Caesarii Heisterbacensis *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Coloniae-Bonnae-Bruxellis 1851.
- A. Chapman, *Disentangling Potestas in the Works of St. Bernard of Clairvaux*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 60 (2004), pp. 587-600.
- Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, ed. O. Legendre, Turnhout 2005 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 208).
- Collectio exemplorum Cisterciensis in codice Parisiensis 15912 asseruata*, eds. J. Berlioz, M.A. Polo de Beaulieu, Turnhout 2012 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 243).
- Compilacio singularis exemplorum*, ed. A. Loose (in progress).
- Conrad d'Eberbach, *Le Grand Exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien*, ed. J. Berlioz, Turnhout 1998.
- A. Demurger, *Bailli*, in *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. Cl. Gauvard, A. de Libéra, M. Zink, Paris 2002, pp. 125-126.
- R. Eckert, *Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XII^e s.-début XIII^e s.)*, in «Revue de l'histoire des religions», num. spécial: *L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*, 228 (oct.-déc. 2011), 4, pp. 483-508.
- Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, éd. I. Heullant-Donat, J. Mayade-Claustre, E. Lusset, Paris 2011.
- The Exempla or illustrative stories from the «Sermones vulgares» of Jacques de Vitry*, ed. T.Fr. Crane, London 1890.
- Gervase of Tilbury, «*Otia Imperialia*». *Recreation for an Emperor*, edited and translated by S.E. Banks, J.W. Binns, Oxford 2002 (trad. fr. A. Duchesne, Paris 1992).
- A. Grémois, *Galand de Reigny et le problème de l'unité institutionnelle et spirituelle de l'ordre aux premiers temps de la branche de Clairvaux*, in *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations-réseaux-relectures du XII^e au XVII^e siècle*, Saint-Étienne 2000, pp. 149-159.
- G. Gros, *Le diable et son adversaire dans l'«Advocacie Notre Dame»*, in *Le diable au Moyen Âge*, Aix-en-Provence 1979, pp. 237-258.
- G. Gros, *Lavocate et sa vocation: étude sur la dramatisation d'une propriété mariale dans l'«Advocacie Notre Dame»*, in *Le jeu théâtral, ses marges, ses frontières*, Actes de la deuxième rencontre sur l'ancien théâtre européen de 1997, éd. J.-P. Bordier, St. Le Briz-Orgeur, G. Parussa, Paris 1999, pp. 125-140.
- Guillaume de Saint-Thierry, *Vita prima sancti Bernardi*, XII-57 (*Patrologia Latina*, 185).
- Herbert von Clairvaux und sein «Liber miraculorum»*, hrsg. von G. Komptascher-Gufler, Frankfurt-am-Main 2005.
- Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, trad. J. Miniac, Arles 1997.
- Jean de Mailly, *Abbreuiatio in gestis et miraculis sanctorum*, a cura di G.P. Maggioni, Firenze 2013 (trad. fr. A. Dondaine, Paris 1947).

- Jean Gobi, *Scala coeli*, éd. M.-A. Polo de Beaulieu, Paris 1991.
Liber exemplorum ad usum praedicatorum saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de Provincia Hiberniae, ed. A.G. Little, Aberdeen 1908.
M. Pastoureaux, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Paris 2004.
G.A. Runnalls, *The Mystère de l'«Advocatie Notre Dame»: a recently-discovered fragment*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 99 (1983), pp. 41-77.
J.-Cl. Schmitt, *Le Miroir du Canoniste. A propos d'un manuscrit du «Décret» de Gratien de la Walters Art Gallery*, in «Journal of the Walters Art Gallery», 49-50 (1991-1992), pp. 67-82.
The Sentences of Sextus: A contribution to early Christian Ethics, ed. H. Chadwick, Cambridge 1959.
M.R. Silk, *Sciencia rerum: The Place of Exemplum in Later Medieval Thought*, PhD, Harvard 1982.
Societas, in J.F. Niermeyer, C. Van de Kieft, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden-Boston 2002, p. 1272.
Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, ed. J.-M. Canivez, I, 1116-1220, Louvain 1933.
Stephanus de Borbone, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus: Prologus - Liber primus. De dono timoris*, eds. J. Berlioz, J.L. Eichenlaub, Turnhout 2002 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 124); *Liber tertius. De eis que pertinent ad donum scientie et penitentiam*, ed. J. Berlioz, Turnhout 2006 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 124B); *Liber secundus. De dono pietatis*, eds. J. Berlioz, D. Ogilvie-David, C. Ribaucourt, Turnhout 2015 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 124A).
Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti. Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIII^e siècle, éd. J.-Th. Welter, Paris-Toulouse 1927.
A.-M. Turcan-Verkerk, *Les manuscrits de La Charité, Cheminon et Montier-en-Argonne. Collections cisterciennes et voies de transmission des textes*, Paris 2000.
J. Witte Jr., *Christianity and Law. An introduction*, Cambridge 2008.
Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, 3, hrsg. von A. Hilka, Bonn 1937.

Jacques Berlioz
CNRS - GAHOM (Groupe d'Anthropologie historique de l'Occident Médiéval), Paris
jacques.berlioz@gmail.com

Marie-Anne Polo de Beaulieu
CNRS - GAHOM (Groupe d'Anthropologie historique de l'Occident Médiéval), Paris
polo@ehess.fr

Exempla de legibus.

Le similitudini giuridiche di Giovanni da San Gimignano

di Silvana Vecchio

Nel libro VIII del *Liber de exemplis et similitudinibus rerum*, composto entro la prima metà del XIV secolo, il frate predicatore Giovanni da San Gimignano raccoglie una serie di similitudini tratte dall'universo del diritto, che possono essere utilmente impiegate dai predicatori per costruire i loro sermoni. Per compilare tale repertorio Giovanni utilizza e cita puntualmente i testi sia del diritto civile sia del diritto canonico, dimostrando una notevole competenza giuridica. La sua competenza è confermata dai sermoni, in particolare i *Sermones funebres*, nei quali Giovanni descrive diverse figure dei professionisti del diritto e ne analizza nel dettaglio le prerogative. Tuttavia sia in questa sia in altre raccolte Giovanni non fa quasi mai uso delle similitudini giuridiche che ha catalogato nel *Liber de exemplis*, ad eccezione della grandiosa immagine del giudizio universale che è tutta modellata sulle caratteristiche del tribunale umano

In Book VIII of the *Liber de exemplis et similitudinibus rerum*, composed in the first half of the Fourteenth century, the Dominican friar John of San Gimignano collects a set of similitudes taken from the legal tradition, which can be usefully employed by preachers to build their sermons. To compile this collection John astutely uses and quotes the texts of both civil and canon law, showing a significant juridical competence. His expertise is confirmed by the sermons, especially the *Sermones funebres*, in which John describes several legal practitioners by analyzing their prerogatives in detail. However, both in this and in other collections of sermons, John almost never uses the legal similitudes catalogued in the *Liber de exemplis*, except in the great representation of the Last Judgment which is entirely modeled on the features of the human court.

Medioevo; XIV secolo; legge e religione; Giovanni da San Gimignano; *exempla*; legge; diritto; predicazione; predicatori; sermone; *ius*; Giudizio Finale.

Middle Ages; 14th century; Law and Religion; John of San Gimignano; *exempla*; law; preaching; preachers; sermon; *ius*; Last Judgement.

Tra i molti strumenti che sono stati approntati nel corso dei secoli XIII e XIV per aiutare i predicatori a comporre i loro sermoni, il *Liber de exemplis et similitudinibus rerum*, composto dal domenicano Giovanni da San Gimignano nei primi anni del Trecento, rappresenta sicuramente un *unicum*¹. Il piano

¹ Per l'elenco dei mss e delle edizioni della *Summa de exemplis* si veda Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, pp. 539-543; una breve antologia con traduzione italiana è stata curata da Oldoni, *Giovanni da San Gimignano*. L'edizione della *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum* di Giovanni da San Gimignano, utilizzata per il presente lavoro, è quella

dell'opera, esposto da Giovanni nel triplice prologo che la introduce, mostra la distanza che separa il trattato dalle tradizionali raccolte di *exempla*: si tratta di una enciclopedia morale, che intende fornire ai predicatori un vasto repertorio di immagini e similitudini tratte dagli ambiti più disparati da utilizzare all'interno dei sermoni. L'impianto dell'opera ruota attorno alla nozione di *exemplum/exemplar* e all'idea che la natura possa essere letta in tutte le sue componenti come un modello in cui si riflettono le realtà spirituali². Una tale concezione, del tutto tradizionale, viene ulteriormente articolata sulla base di un impianto epistemologico di origine aristotelica che, a partire dalle diverse facoltà dell'anima, distingue tre livelli di esemplarità: gli esempi che derivano dalla conoscenza sensibile coprono l'universo delle realtà naturali, e, grazie alla ulteriore suddivisione tra esempi di realtà semplici e composte, animate e inanimate, forniscono lo schema dei primi sei libri, dedicati rispettivamente agli elementi e ai corpi celesti (I), ai minerali (II), ai vegetali (III), ai pesci e agli uccelli (IV), agli animali terrestri (V), e infine all'uomo culmine della creazione (VI). Il secondo livello di esemplarità è fondato invece sull'immaginazione e si suddivide nei due ambiti dei sogni e delle visioni; mentre il terzo livello, quello degli *exempla* elaborati dalla ragione, comprende l'ambito della produzione specificamente umana: in questo spazio si collocano gli esempi rintracciabili nel diritto, nelle arti meccaniche e nelle altre attività e costumi umani³.

Il libro VIII del *De similitudinibus* fornisce dunque un repertorio di immagini tratte dall'ambito giuridico, ordinate secondo il criterio che presiede all'intera opera, che è quello alfabetico⁴; all'interno dei singoli libri Giovanni

veneziana del 1499. Per la biografia dell'autore e un quadro generale della sua produzione si veda Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*; Vecchio, *Giovanni da San Gimignano*; Oldoni, *Giovanni da San Gimignano*; Ziegler, *Medical Similes in Religious Discourse*; Ventura, *Die moralisierten Enzyklopädien des späteren Mittelalters*; Rivers, *Preaching the Memory of Virtue and Vice*, pp. 322-327.

² Ioannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis*, Prol. I, f. 1ra-b: «*Omnia facito secundum exemplar quod tibi monstratum est*. Hebreorum 8. In omnibus operibus artium videmus quod eorum opifices diriguntur et regulantur duplici exemplari. Nam qui sunt in arte periti interius habent exemplar scilicet formam artis secundum quam operantur. Qui vero artem addiscunt nondum eruditi in ipsa aspiciunt ad exemplar exterius per aliquem artificem factum, sicut pueri qui scribere discunt tenent pre oculis exemplar magistrī. Sed quemadmodum in operibus artium sic etiam in moribus et actibus virtutum duplex habemus exemplum. Nam primo quidem per fidem habemus intus Christum, secundum illud Apostoli Eph. 3: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Et hoc est exemplar precipuum perfecte vite. (...) Sed est aliud exemplar extrinsecum scilicet natura creata rerum que sunt extra animam quo dirigitur humana industria non tantum in operibus artium in quibus ut dicit Aristoteles ars imitatur naturam quantum potest, sed etiam in moribus et actibus virtutum ita ut etiam de hoc exemplari possit dici verbum propositum: *Omnia facito secundum exemplar quod tibi monstratum est* scilicet in rerum natura».

³ *Ibidem*, Prol. III, f. 2rb-va: «*Ut igitur in exemplis ponendis secundum praefatum humane cognitionis ordinem procedamus, primo ponenda sunt exempla de sensibilibus, secundo de imaginabilibus, tertio de rationalibus* (...). *Rationabilia autem vocari possunt sive illa que ex ratione statuuntur sicut sunt leges et iura sive ea que a ratione producuntur sicut sunt artificialia – est enim ars recta ratio factibilium ut philosophus dicit in Ethica – sive etiam illa que a ratione regulantur ut mores et humana opera*».

⁴ Il libro VIII, ordinato secondo 78 rubriche, occupa i ff. 311v-336v. In appendice è riportato l'indice completo.

distribuisce secondo l'ordine alfabetico non già gli esempi e le similitudini, ma gli "oggetti" morali che essi sono chiamati a rappresentare. Funzionale al lavoro del predicatore, che deve istruire il suo pubblico sulle realtà spirituali e gli obblighi etico-religiosi che discendono dalla dottrina cristiana, l'enciclopedia di Giovanni passa in rassegna i diversi elementi che costituiscono la materia predicabile, e che spesso si ripetono nei diversi libri che compongono l'opera: ad esempio se deve descrivere il peccatore il predicatore può trovare un'efficace metafora attinta dal mondo naturale nella luna, mutevole e pericolosa per la vista, o nell'acqua, sterile, fredda e spesso torbida⁵, ma può anche far riferimento all'universo del diritto, utilizzando la similitudine del figlio illegittimo nato da un'adultera o da una concubina⁶. D'altro canto, se lo stesso oggetto può essere simboleggiato da campi metaforici differenti, accade anche che una medesima immagine possa essere riferita a realtà morali molto diverse: la luna ad esempio, che, come abbiamo visto, è similitudine del peccatore, è anche figura della vita attiva e persino della Vergine Maria⁷. In questo gioco continuamente variabile delle corrispondenze, essenziale è che il predicatore possa disporre di un ricco repertorio metaforico dal quale attingere al momento opportuno il materiale necessario per approntare il sermone, sfruttando a fini edificanti le potenzialità insite nelle parole della Scrittura che egli assume come tema.

Il vocabolario e le immagini del diritto costituiscono dunque per Giovanni da San Gimignano un importante campo metaforico, tanto più importante in quanto si tratta del prodotto della razionalità dell'uomo; questa idea, enunciata nell'introdurre il piano generale dell'opera, viene ripresa nel breve prologo che, come per tutti i libri, precede il libro VIII. Affidandosi alle parole di Aristotele, Giovanni spiega che la ragione umana presiede alle opere che riguardano tanto la vita fisica quanto la vita civile: la morale e il diritto sono dunque il prodotto della ragione umana in vista del bene e dell'utilità comune. Non diversamente dai prologhi degli altri libri, il prologo del libro VIII è costruito esso stesso come una sorta di sermone, che, a partire dal versetto di Prv 8,15: *Legum conditores iuxta decernunt*⁸, sviluppa, secondo il metodo della *distinctio* e della *dilatatio*, un discorso sulla legge, individuando nel tema le tre caratteristiche principali della legislazione umana: il principio fondante della legge che è l'autorità di colui che la promulga, il suo carattere coercitivo e il rapporto legge / giustizia⁹.

⁵ *Ibidem*, I, cap. 59, ff. 53ra-54ra.

⁶ *Ibidem*, VIII, cap. 56, f. 329vb: «Peccatores assimilantur filiis illegitimis quorum quidam dicuntur nothi sicut qui natus est de adulterio qui videtur verus et non est verus. Et his assimilantur hypocrite vel heretici».

⁷ *Ibidem*, I, cap. 3, f. 6ra; cap. 48, f. 41va.

⁸ Si noti che proprio questo versetto viene proposto come tema da Umberto da Romans nel modello di sermone *Ad studentes in iure civili* (Humbertus de Romanis, *De eruditione praedicatorum*, II, LXVIII, p. 490).

⁹ Ioannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis*, VIII, *prol.*, f. 311va-b: «*Legum conditores iusta decernunt*. Prov. VIII. Et liberum arbitrium hominis ex quo opera humana proveniunt non

Fondamento e origine della legge è infatti l'autorità, che risiede soltanto nella comunità o nel principe. Utilizzando le parole di Isidoro di Siviglia, Giovanni definisce la legge come la costituzione di un popolo nella quale i maggiorenti hanno stabilito qualcosa assieme con la plebe; la condivisione dell'autorità rende questo tipo di legge "comune" particolarmente valida rispetto ad altre forme di legislazione, che Giovanni elenca sempre attingendo alla tipologia di Isidoro: le costituzioni dei principi, i *responsa* dei sapienti, i senatoconsulti, lo *ius pretorium*, e il plebiscito¹⁰. Sottratte all'arbitrio del singolo, le leggi comuni illustrano anche la distanza che separa l'attività legislativa, che riveste sempre un carattere universale, dall'attività giudiziaria, affidata invece ai singoli giudici e volta alla valutazione dei casi particolari.

Il carattere costrittivo della legge è iscritto nel suo stesso nome (*lex a ligando*), e si estende non solo all'ambito corporale ma anche a quello spirituale; se le leggi infatti sono giuste, discendono cioè da un potere legittimo, tendono ad un giusto fine e sono formalmente corrette rispetto ad un criterio di giustizia distributiva, esse hanno carattere obbligante anche nei

est determinatum ad unum, contingit homines non in suis operibus semper ratione procedere sed pluries errare propter quod fuit necessarium homini habere in suis actibus regulam dirigentem. Quamquam autem omnis ratio que est primum secundum philosophum principium in agendis sit communis mensura vel regula operum humanorum, diversa tamen hominum opera mediantibus diversis habitibus ab ea regulantur. Nam opera humana extrinseca que ad vitam ipsius hominis pertinent corporalem regulantur a ratione humana arte mediante. Unde in primo Metaphisice dicitur quod hominum genus arte et ratione vivit, et est ars ut diffinit philosophus in VI Ethicorum recta ratio factibilium, et vocat ipse stabilia opera que possunt ex exteriori materia fieri corporali. Ea vero hominis opera que pertinent ad vitam moralem regulantur mediante virtute. Est enim virtus moralis habitus electivus in medietate consistens determinata ratione prout utique sapiens determinabit, sicut eam diffinit philosophus in libro Ethicorum. Item philosophus etiam dicit quod virtus est que bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Cetera illa hominum opera que pertinent ad vitam civilem ratio mensurat et regulat lege decernente. Sunt enim civilia opera in quibus unus communicat alteri in ordine ad bonum commune et talium est lex humana que bonum commune respicit regula et mensura. Unde dicit de ea Isidorus In libro Ethimologiarum quod lex nullo privato commodo sed pro communi utilitate omnium conscripta. Est ergo huiusmodi actuum regula lex humana secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. Sed quia talia civilia opera lex secundum equitatem iustitie regulat et mensurat recte in verbis propositis dicitur quod verba conditores iusta decernunt. In quibus verbis non tantum describitur humanarum legum origo, sed etiam arctitudo insuper et rectitudo earum. Nam legum origo manavit ex sapientia conditorum. Coartatio vero sumitur ex violentia preceptorum ad quorum scilicet observantiam cives per penas legales coguntur, quod exprimitur in nomine legum, quia lex a ligando idest cogendo est dicta; unde lex coartationem importat sed legum rectitudo perpenditur in iustitia decretorum, quia iusta decernunt».

¹⁰ *Ibidem*, f. 311vb: «Sunt tamen secundum Isidorum quedam leges que vocantur constitutiones principum que pertinent ad monarchiam idest ad civitates vel regnum qui gubernantur vel reguntur ab uno. Alie vero leges sunt que vocantur responsa prudentum et senatus consulta, et he pertinent ad aristocratiam ad principatum optimorum sive optimatum. Alie quoque sunt leges que dicuntur ius pretorium et he pertinent ad oligarchiam que est principatus paucorum divitum et potentum. Alie etiam leges sunt que plebiscita vocantur et he pertinent ad mocratiam (sic) que est populi principatus. Alie insuper sunt leges communes quas maiores natu ut dictum est cum plebibus sanxerunt, et he ad regnum optimum pertinent quod est ex suprascriptis commixtum». Cfr. Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, V, capp. X-XIV, pp. 392-394.

confronti della coscienza, dal momento che di fatto affondano le loro radici nella legge eterna. D'altro canto le leggi ingiuste non possono nemmeno essere definite leggi, ma, secondo le indicazioni di Agostino, devono piuttosto essere chiamate violenze. Radicata nell'idea di giustizia, che discende direttamente dal suo carattere razionale, la legge è dunque una sorta di misura o di regola che si colloca a tre livelli diversi: a livello della legge eterna la misura coincide con la somma ragione, cioè con la divina sapienza nel suo aspetto normativo; la legge naturale non è altro che la condivisione della legge eterna da parte della creatura razionale, cioè il lume naturale della ragione che riflette la razionalità divina e consente all'uomo di stabilire che cosa è bene e che cosa è male; al terzo livello, che è quello della legge positiva, la misura è costituita dal fine stesso della legge che è la pubblica utilità e il bene comune¹¹.

La concezione della legge proposta da Giovanni appare piuttosto semplificata e aproblematica. Nessuna eco nel suo testo dell'ampio dibattito sul tema della legge che ha attraversato la teologia morale nel corso del XIII secolo¹²; nessun riferimento alle dottrine del confratello Tommaso d'Aquino, che a tale dibattito ha dato un ampio contributo¹³ e che in altri casi Giovanni dimostra di conoscere. Il patrimonio di fonti utilizzato per parlare della legge si limita ad alcune citazioni da Agostino e da Isidoro, più che sufficienti per introdurre quello che è il vero oggetto della sua analisi, il discorso sulle similitudini giuridiche.

¹¹ Ioannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis*, VIII, *Prol.*, ff. 312rb-va: «Sed de legum rectitudine tertio est notandum quod recte leges sunt ille ut dicit Isidorus in quibus iusta et equa decernuntur. Tales autem sunt que consonant sive congruunt rationi religioni discipline et saluti. Unde Isidorus dicit quod lex erit omne quod ratione costiterit dumtaxat quod religioni congruat, quod discipline conveniat, quod saluti proficiat. Hec enim est recta lex que est mensura iuxta et debita regulata. Mensura autem hec est triplex. Prima enim lex est eterna de qua Augustinus dicit in libro primo De libero arbitrio quod lex eterna est summa ratio cui semper obtemperandum est. Hec autem nihil est aliud quam divine sapientie ratio secundum quod directiva est omnium actuum et motionum. Secunda est lex naturalis que nihil aliud est quam participatio legis eterne in rationabili creature (...). Quia lumen naturalis rationis quo decernimus quid sit bonum et malum quid sit iustum et quid iniustum quid decens sit et quid indecens; quod pertinet ad legem naturalem nihil aliud est quam impressio divini luminis in nobis. Tertia mensura vel regula est ipse finis legis, quia uniuscuiusque rei que est propter finem necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem sicut forma terre talis est qualis convenit perfectioni, ut patet in II Phisicorum. Oportet quod ipsa lex suo fini commensuretur qui est utilitas publica sive communis bonum. Quia igitur iusta lex huic triplici mesure concordat, tria Isidorus posuit, scilicet quod religioni congruet in quantum scilicet est proportionata legi divine, et quod discipline conveniat in quantum est proportionata legi nature, et quod saluti proficiat in quantum est proportionata utilitati humane». Cfr. Isidoro, *Etimologie*, V, cap. III, p. 390; Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 48, p. 220.

¹² Per la discussione scolastica sul tema della legge si veda Lottin, *La loi naturelle depuis le début du XII^e siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin*; Sileo, *Natura e norma*; Vecchio, *La riflessione sulla legge nella prima teologia francescana*; Obiwulu, «*Tractatus de legibus*» in *13th Century Scholasticism*.

¹³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^{II}^{ae}, qq. 90-108. Sul tema della legge in Tommaso si veda Lottin, *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*; Cotta, *Il concetto di legge nella «Summa Theologiae» di S. Tommaso d'Aquino*; Vendemiati, *La legge naturale nella «Summa theologiae» di san Tommaso d'Aquino*.

Più numerose e specifiche sono invece le fonti alle quali Giovanni dichiara di aver attinto il materiale per il suo repertorio. Per quanto riguarda il diritto civile, l'intero *corpus* è costituito da cinquanta libri, con evidente riferimento ai cinquanta libri del *Digesto*; Giovanni specifica poi, non senza qualche imprecisione, che tale numero comprende le quattro *Pandecte*, dodici *Institutiones*, nove volumi del *Codex*, la *Collectio autentica*, la *Novella lombarda* e la *Constitutio Frederici*. Per il diritto canonico invece non si limita a indicare il *corpus* di testi che ha utilizzato, ma ne delinea una rapida storia: a partire dal *Decretum*, segnala le diverse aggiunte e sistemazioni operate dai pontefici e dai maestri, fino al libro VIII delle *Decretali* di Bonifacio VIII (1298)¹⁴.

Da tutti questi testi è tratto il materiale che Giovanni distribuisce nei 78 capitoli del libro VIII, a partire dalla rubrica *Adversarii hominis spirituales* fino a *Vitium*. Non sempre si tratta in realtà di metafore o di similitudini; in diversi casi i titoli delle rubriche si riferiscono ad argomenti che sono essi stessi di carattere giuridico e che vengono introdotti in quanto tali, senza alcuna valenza simbolica: è il caso ad esempio dei capitoli dedicati a *falsitas*, *iuramentum*, *obedientia*, ma anche *parentum necessitas* o *recreatio*, tutti oggetti declinabili in senso giuridico che possono costituire direttamente materia del sermone. Ma per lo più Giovanni rimane fedele all'impianto generale del libro e raccoglie dai testi giuridici un ricco materiale metaforico che può essere applicato a diverse nozioni di carattere etico-religioso.

Un certo numero di similitudini rimandano al campo metaforico della legge e al fondamento del diritto. Già nel prologo, come abbiamo visto, Giovanni distingueva diverse tipologie di legge; nel corso dei singoli capitoli torna a più riprese sull'argomento, proponendo soprattutto due immagini: quella della costituzione e quella della consuetudine. Della costituzione l'aspetto

¹⁴ Ioannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis*, VIII, prolog., f. 312va-b: «Sciendum enim est quod totum corpus iuris civilis comprehenditur in L libris: Pandecte 4, Institutiones XII, Codex IX, Collectio Auctentica, Novella Lombarda et Constituti Frederici. Corpus vero iuris canonici habetur in Decretorum volumine et etiam in Decretalium libro. Nam primo quidem ex dictis sanctorum patrum et etiam ex legibus fuit liber Decretorum compositus prout in ipso patet et *Extra de accusationibus. Qualiter 2* (X,5,1,24). Postea vero cum multe decretales epistole extra corpus decretorum vagarentur, magister Hermannus Papiensis prepositus primam compilationem composuit. Sed et tempore procedente magister Sisebertus suam effecit aliam et Alanus demum magister Henricus Compostulanus in curia romana moram faciens ex registro domini Innocentii III quandam compilationem extraxit que romana appellata fuit. Sed quia ibi quedam erant decretales quas ipsa romana curia minime admittebat ideo ipse idem Innocentius per manum Petri Bonoventani compilationem edidit que tertia vocabatur. Qua recepta magister Ioannes Gallensis ex duabus dictis compilationibus Siseberti et Alani unam compilavit que vocabatur secunda. Postmodum consilio generali celebrato per eundem Innocentium quartum tam ex constitutionibus generalis consilii quam de aliis decretalibus eiusdem Innocentii compilatio quarta processit; postmodum quinta compilatio per Honorium tertium facta fuit. Sed postmodum Gregorius IX volens confusionem et prolixitatem dictarum decretalium amovere antiquis compilationibus abrogatis per fratrem Raymundum capellanum et penitentiarium suum qui scilicet fuit de ordine fratrum predicatorum immo eiusdem ordinis postea idem magister opus decretalium quod modo tenetur composuit. Cui postea Bonifacius VIII addidit sextum librum». Ringrazio Annalisa Belloni per l'aiuto fornitomi nell'identificazione delle fonti giuridiche.

che gli pare più utilizzabile è quello che ne illustra il fondamento: fondata su un'autorità che non va perduta nel trasferimento ad altri, la costituzione è immagine del bene compiuto al posto di altri che non annulla il merito personale¹⁵; mentre l'avvicinarsi delle costituzioni, ciascuna delle quali delegittima la precedente, rappresenta la vicenda del peccato che distrugge il merito ma viene a sua volta cancellato dalla penitenza¹⁶. La consuetudine invece, sostituto della legge scritta e fonte di diritto riconosciuta dai giuristi rappresenta ottimamente la perseveranza nella vita buona¹⁷, ma anche la confessione ripetuta e frequente, che può persino supplire alla mancanza di contrizione e instaurare uno stato di diritto che elimina il potere diabolico¹⁸. D'altro canto la debolezza della consuetudine rispetto alla legge naturale che essa non può in nessun modo abrogare è utilizzabile per illustrare l'impossibilità di cancellare con l'abitudine passioni innate e vizi che derivano dalla complessione naturale¹⁹.

La maggior parte delle similitudini fanno riferimento ai rapporti che si instaurano fra gli uomini e che possono essere regolamentati dalle leggi, quei *civilia opera* in cui si manifesta la razionalità del diritto di cui Giovanni ha parlato nel prologo. Si tratta innanzitutto dei rapporti familiari: il matrimonio, inteso come vincolo giuridico, è una vera e propria miniera di similitudini che alludono al matrimonio spirituale: come quello carnale, quest'ultimo appare scandito da una serie di passaggi (la promessa con i *verba de futuro*, il contratto vero e proprio ed il mutuo consenso, la ratifica da parte dell'autorità costituita, la *consummatio*) che si ritrovano puntualmente in tutti gli otto tipi di matrimonio spirituale (tra Dio e la Vergine Maria, tra la natura umana e divina del Cristo, tra Cristo e la Chiesa, tra il vescovo e la sua diocesi, tra il sacerdote e la sua parrocchia, tra Dio e l'anima fedele, tra Dio e l'anima penitente, tra l'anima e il diavolo)²⁰. Anche il rapporto di paternità fornisce una serie di similitudini che si concentrano soprattutto sulla legittimità della generazione; abbiamo già visto come i peccatori possano essere assimilati ai figli illegittimi, ma Giovanni spinge la metafora ancora oltre e utilizza la procedura giudiziaria stessa di accertamento di una paternità incerta come similitudine per dimostrare l'appartenenza di un fedele alla "famiglia di Dio"²¹.

¹⁵ *Ibidem*, cap. 6, f. 314ra-b.

¹⁶ *Ibidem*, cap. 58, f. 332ra: «Penitentia sequens peccata precedentia destruit sicut et peccatum sequens destruit precedentia merita (...). Sicut constitutio posterior derogat priori».

¹⁷ *Ibidem*, cap. 59, f. 332vb.

¹⁸ *Ibidem*, cap. 28, f. 320va: «Sicut autem consuetudo supplet defectum legis ita quoque frequentatio confessionis supplet defectum contritionis. Nam cum in peccato duo sunt, scilicet culpa qua offenditur deus et pena que pro culpa debetur, in contritione quidem deus remittit culpam et pena eterna in temporalem mutatur».

¹⁹ *Ibidem*, cap. 54, f. 328va.

²⁰ *Ibidem*, cap. 43, f. 325va-326rb.

²¹ *Ibidem*, cap. 26, ff. 319vb-320rb: «Filius dei ostenditur aliquis esse tripliciter, sicut tripliciter probatur aliquis esse filius presbiteri vel alterius. Et primo verbo scilicet confessionis (...). Secundo probatur ex affectu (...). Tertio probatur ex cohabitatione. Nam dato quod aliquis neget se filium sacerdotis si tamen constet quod mater eius cum sacerdote morabatur tempore con-

Molto sfruttato anche il campo metaforico dei rapporti di potere; quasi scontata l'assimilazione del peccatore al servo, condizioni entrambe contro natura e entrambe suscettibili di cambiamenti affidati unicamente alla grazia del signore²²; ma sono soprattutto i rapporti gerarchici che regolano l'istituzione ecclesiastica a suggerire al predicatore continue similitudini. Fondamento dell'intera istituzione giuridica della Chiesa è il potere di Cristo, assimilabile alla funzione direttiva della ragione rispetto alle altre parti dell'anima²³; su tale potere si innesta il potere temporale del papa e dei vescovi; ma se nel caso del papa il potere temporale appare come un dato giuridico inoppugnabile che può simboleggiare solo se stesso²⁴, ogni aspetto della vita del vescovo, dalla sua elezione alla sua eventuale deposizione o rinuncia viene sfruttato da Giovanni per descrivere le diverse situazioni spirituali e morali in cui il cristiano si trova coinvolto²⁵. Anche la condizione del sacerdote fornisce un certo numero di similitudini: il suo trasferimento da una chiesa all'altra è come la penitenza che trasferisce l'uomo dalla colpa alla grazia²⁶, la sua sospensione con la conseguente impossibilità di ricevere benefici è analoga alla situazione dei dannati che non sono in condizione di beneficiare dei suffragi²⁷.

Ci sono poi i rapporti giuridici che regolano le diverse forme di contratto, come la compravendita, minacciata da tutta una serie di errori e di contraffazioni assimilabili a diverse tipologie di peccati²⁸, o il testamento, nel quale

ceptionis eius filius presumitur (...). Consimiliter etiam quodam indicio ostenditur an homo sit filius dei an non. Nam velut mater parturiens penitentem in esse gratie penitentia est que tunc moratur cum legitimo viro cum sit propter Christum. Et hec est in vere penitentibus, sed tunc quasi cum alio viro moratur et adulteratur quando ficta intentione operatur. Et talis est penitentia hypocritarum. Unde colligitur quod vere penitentes sunt legitimi filii dei sed hypocrites et falsi penitentes sunt filii spurii et non dei sed diaboli».

²² *Ibidem*, cap. 56, ff. 330ra-vb.

²³ *Ibidem*, cap. 63, f. 334rb.

²⁴ *Ibidem*, cap. 60, f. 332vb: «Potestas non solum spiritualis sed etiam temporalis est apud papam. Nam papa utrumque gladium habet».

²⁵ Si veda ad esempio la similitudine della rinuncia del vescovo che può designare la rinuncia al diavolo, *ibidem*, cap. 17, f. 316rb, oppure il riferimento all'anima "vedova", che è assimilabile alla chiesa priva del vescovo, *ibidem*, cap. 4, f. 313vb: «Anima dicitur viduata amisso celesti sponso sicut dicitur viduata ecclesia carens episcopo vel archiepiscopo».

²⁶ *Ibidem*, cap. 58, f. 332ra-b.

²⁷ *Ibidem*, cap. 15, f. 316ra.

²⁸ *Ibidem*, cap. 21, f. 318ra-b: «Item error peccantium assimilatur errori ementium et vendentium inter quos contingunt plerumque sex errores impediens contractum emptionis et venditionis. Primus est in precio ut si puto vendere decem tu putas emere quinque secus econtra, ff. locati l. Si locetur (D. 19.2.3). Iste error est in hypocritis qui opera penitentie vel iustitie que sunt magni valoris vendunt vili precio humane laudis (...). Secundus error est in contractu ut quod puto vendere tu putas tibi donari, ff. de rebus creditis Si ego (D. 12.1.18). Similis error est in malis prelati ecclesie qui bona ecclesiastica pro libito suo tractant tanquam libere sibi donata idest tanquam essent veri domini cum tamen sint non domini sed dispensatores et ministri. Et ideo in fine inveniunt ea caro pretio sibi vendita gravem scilicet penam pro eis exolventes. Tertius error in corpore idest in ipsa re ut quia puto vendere Sempronianum tu putas emere Cornelianum ut ff. emptione In venditionibus (D. 18.1.9), scilicet quod si vendo tibi Petrum cocom cum sit pelliparius et si is qui cocus est Martinus vocatur si habui nota nomina servorum tunc is debetur qui nominatus est, sed si non habui nota is videtur venditus cuius artificium est adiectum, ff. de rebus dubiis Qui habebat (D. 34.5.28). Talis error est inter diabolium et

l'ultima volontà del testatore costituisce l'elemento definitivo che annulla ogni decisione precedente, proprio come la disposizione d'animo del morente determina il suo destino ultraterreno²⁹.

Ma il campo metaforico più ampiamente sfruttabile da parte dei predicatori è evidentemente quello che si sviluppa attorno alle nozioni di colpa e di pena. L'ambivalenza strutturalmente insita nella nozione di colpa, oscillante tra il foro esteriore del reato e il foro interiore del peccato, rende in questo ambito molto labile il confine tra uso metaforico dei concetti giuridici e effettiva giuridicizzazione del discorso teologico-morale³⁰. Così alcune similitudini sono effettivamente tali, come quella del suicida che rappresenta il peccato contro se stessi³¹ o quella dei rapinatori che possono essere immagini dei tre nemici spirituali dell'uomo, il mondo, la carne e il diavolo³². In altri casi il discorso metaforico si appiattisce su quello letterale e ne illustra più distesamente l'articolazione: la nozione di *iniuria*, ad esempio, declinabile secondo il dettato giuridico come *iniuria verbi*, *iniuria manus*, *iniuria in litteris* trova puntuale riscontro negli oltraggi subiti dal Cristo nel corso della passione o nelle offese cui è sottoposta la Chiesa³³. In altri casi ancora è possibile giocare su entrambi gli aspetti: la scomunica rappresenta una effettiva sanzione di carattere spirituale prevista dal diritto canonico, ma al tempo stesso una eccellente similitudine per descrivere la condizione di Adamo espulso dal Paradiso, separato dal consorzio degli angeli e privato del nutrimento del *lignum vitae*³⁴; la restituzione è un obbligo imposto dalla legge ogniqualvolta ci sia stato un danno, ma è anche metafora della *satisfactio* penitenziale³⁵.

luxuriosum, cui diabolus offert opus carnis et ille accipit credens emere idest percipere solum delectationes et diabolus intendit ei tradere magis amaritudinem quia voluptas tristes habet exitus, ut dicit Boetius. Proverbiorum quinto: *Novissima illius amara quasi absinthium*. Quartus et quintus si in substantiali qualitate sive materia erretur ut si es pro auro vel plumbum pro argento destruatatur et si etiam acetum veneat pro vino quod ab initio acetum fuit emptio non valet, secus si postea acetum fit quia eadem proprie substantia est (...). Iste error est in avaris qui quasi plumbum recipiunt pro auro et acetum pro vino idest corporalia pro spiritualibus et temporalia pro eternis. Appreciantur enim magis plumbum quam aurum idest magis temporalia quam eterna. Sextus est si erretur in sexu, ut puto vendere puellam tu putas emere puerum secus si putas emere virginem cum iam sit corrupta (...). Talis error etiam invenitur in hypocritis qui dare deo videntur feminam idest carnem in quantum macerant eam per penitentiam, sed deus vult puerum idest spiritus purus».

²⁹ *Ibidem*, cap. 10, f. 315rb: «Cogitatio interioris peccati sine consensu operis non tollit gratiam nec evacuat merita precedentia nisi sit cum delectatione morosa quia tunc interdum est mortale culpa. Exemplum cuius est quia voluntas testatoris imperfecta non tollit sollemne testamentum precedens sed cum decennio tollit, ut *C. De testamento, l. Scimus* (C. 3.28.36)»; si veda anche cap. 47, f. 326vb.

³⁰ Sulla pratica penitenziale e sulle relazioni tra discorso teologico e discorso giuridico si veda almeno: *L'Aveu: antiquité et moyen-âge; Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni; Handling Sin. Confession in the Middle Ages; A New History of Penance*; Prosperi, *Tribunali della coscienza*.

³¹ Ioannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis*, VIII, cap. 56, f. 330va.

³² *Ibidem*, cap. 1, ff. 312vb-313ra.

³³ *Ibidem*, cap. 34, f. 321vb-322ra.

³⁴ *Ibidem*, cap. 22, 318va-b.

³⁵ *Ibidem*, cap. 56, f. 331ra-b; cap. 66, ff. 334vb- 335ra; cap. 69, f. 335ra.

L'analogia tra discorso giuridico e discorso religioso in relazione alla colpa celebra il suo trionfo nella grandiosa immagine del giudizio divino. Qui il lessico giuridico consente una descrizione quanto mai dettagliata della scena finale e di tutti i suoi attori, nella quale le citazioni scritturali e i riferimenti ai testi giuridici si illuminano vicendevolmente: il processo, legittimato dalla presenza dei tre attori fondamentali, il Cristo in funzione di giudice, il diavolo come accusatore, i peccatori come rei, si avvale inoltre degli angeli come testimoni e trova nella sacra scrittura e nella coscienza i capi d'accusa. Ma non è tutto; anche dal punto di vista procedurale, l'immagine del processo giudiziario può illuminare tutti i dettagli che caratterizzano il giudizio finale: dalla triplice citazione in giudizio fatta attraverso gli angeli all'esame dettagliato dei comportamenti dell'accusato, passati al vaglio di un giudice severissimo che chiede ragioni anche delle infrazioni minime, alla prova della colpevolezza, affidata agli autorevoli testi del vangelo, fino alla sentenza definitiva che non ammette possibilità di appello o di supplica³⁶.

L'ampio ventaglio di similitudini collezionate, accompagnato dai puntuali riferimenti ai testi giuridici da cui sono tratte, dimostra una discreta competenza della materia da parte di Giovanni e una buona padronanza del lessico

³⁶ *Ibidem*, cap. 36, f. 323ra-va: «Iudicium Christi quod fiet in fine mundi erit in aliquo simile iudiciali foro hominum. Nam iudicium ut describunt iuriste est actus legitimus trium personarum scilicet iudicis actoris et rei qui redditur in invitum ut differat ab arbitrio secundum Azonem (...). Similiter in illo iudicio Christi finali erit iudex Christus, actor diabolus, rei peccatores, testes angeli, instrumenta consciencie vel scripture divine, argumenta peccata patentia vel ipse creature contra peccatores commote, Isa 42: *Iudicium gentibus profert*. Et nota quod illud iudicium hoc ordine similitudinarie loquendo fiet. Quia primo precedet scilicet citatio monitoria preceptorum et peremptoria (...). Secundo sequitur examinatio. Examinabit enim citatos primo de bonis eis commissis scilicet de corpore de quo malam rationem reddent luxuriosi qui in luxuriis illud nutrierunt. Et de anima de qua malam rationem reddent superbi qui ipsam omnibus bonis per superbiam evacuaverunt. Et de rebus temporalibus de quibus male respondebunt avari qui pauperibus ex eis nihil dare voluerunt. Et etiam de tempore de quo male respondebunt ociosi qui ipsum tempus negligenter expenderunt. Item examinabit de bonis omissis sive non faciendo sive non multiplicando sive non continuando. Item examinabit de malis commissis. Iudex autem terrenus rationem non requirit de minimis nec de alienis neque de occultis, sed iudex eternus tante erit severitatis quod requirit rationem de minimis puta de verbis ociosis, et de alienis puta de prelatiis de subditis, et de occultis scilicet de cordis secretis. Item examinabit de malis commissis sive de peccatis puta originali mortali et veniali sive etiam de suppliciis. Unde examinabit et de absolutione culpe et de remissione pene. Tertio sequetur convictio quia scilicet examinatos convict per autentica instrumenta scilicet per sancta evangelia (...). Quarto sequetur sententie prolatio quia contra convictos sententiam diffinitivam profert dicens: *Ite maledicti in ignem eternum etc.* Et nota quod ista sententia nullo auxilio iuris poterit sublevari scilicet neque per appellationem neque per supplicationem neque per querelam falsi neque in integrum restitutionem. Appellatio enim ibi locum non habebit quia crimen cuiuslibet notorium erit scilicet per confessionem propriam quia cuiuslibet conscientia confitebitur suum scelus (...). Non etiam habebit ibi locum supplicatio; in humanis enim iudiciis cum sententia profertur a principe non licet appellare sed supplicare; supplicationes autem et preces ibi non valent etiam si beata virgo et martires omnes confessores et virgines et omnes sancti celestis curie intercederent. Item non habebit ibi locum querela falsi ut scilicet dicatur ut illa sententia sit lata per falsos testes vel falsa instrumenta iudice circumvento, quia ille iudex non poterit decipi nec circumveniri cum sit veritas et sapientia dei. Unde contra ipsius sapientiam nihil valebunt loquacitates advocatorum aut sophismata philosophorum aut facundie oratorum aut argutie versutorum».

giuridico, che obbligano ad interrogarsi sul retroterra culturale e sulla formazione del frate. Di fatto i primi documenti sull'organizzazione degli studi all'interno dell'ordine attestano la proibizione per i frati di accedere ai corsi di diritto³⁷, ma l'impegno dei predicatori nella pratica della confessione oltre che della predicazione, documentato fin dai primi anni di vita dell'ordine, può giustificare una certa competenza almeno nell'ambito del diritto canonico³⁸. Non solo: diverse fonti testimoniano la presenza fra i novizi di studenti e di baccellieri provenienti dalla facoltà di diritto, sia canonico, sia civile³⁹. La mancanza di documenti relativi alla vita di Giovanni da San Gimignano prima dell'ingresso nell'ordine e al suo curriculum di studi non ci consente di ipotizzare nulla su una sua eventuale formazione di carattere giuridico. Tuttavia all'altezza dei primi decenni del XIV secolo, una conoscenza dei testi fondamentali del diritto può essere considerata tutto sommato abbastanza normale per un predicatore che quasi sicuramente non si è formato negli studi generali dell'Ordine; del resto il *Liber de exemplis* dimostra una discreta competenza anche in altre discipline "laiche", come le scienze naturali, la medicina e la filosofia⁴⁰, e rimanda ad una formazione culturale piuttosto vasta, ma non inconsueta nell'ambiente domenicano italiano tra la fine del XIII secolo e i primi anni del XIV⁴¹. Il progetto enciclopedico che anima l'opera e la classificazione delle scienze che ne sorregge l'impianto, rivisitato, come si è visto, alla luce dell'epistemologia aristotelica, deve necessariamente fare spazio anche alle discipline giuridiche, attingendo i materiali il più possibile alle fonti dirette, secondo il modello della grande enciclopedia domenicana di Vincenzo di Beauvais⁴².

Ma, al di là delle ragioni che possono aver spinto Giovanni ad attribuire un peso così rilevante al campo metaforico tratto dal diritto, quello che mi

³⁷ Secondo Umberto da Romans il desiderio da parte dei frati di dedicarsi agli studi di diritto, come del resto di filosofia o medicina è espressione di una pericolosa *cupiditas sciendi* contraria alla vita religiosa; cfr. Humbertus de Romanis, *Expositio Regulae Sancti Augustini*, cap. 148, p. 446. Sul problema degli studi nell'Ordine si veda Duval, *L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique*; Boyle, *Notes on the education of the Fratres communes*; Mulchahey, «*First the Bow is Bent in Study ...*».

³⁸ Si veda Boyle, *Notes on the education of the Fratres communes*.

³⁹ Mulchahey, «*First the Bow is Bent in Study ...*», pp. 54-71.

⁴⁰ Si veda, soprattutto per quanto riguarda le conoscenze mediche, Ziegler, *Medical Similes*, pp. 118-128.

⁴¹ Lo dimostra la presenza di numerosi testi di cultura profana, e in particolare di diritto, non solo canonico, nelle biblioteche dei Predicatori: si veda ad esempio il caso di Padova (cfr. Gargan, *Lo studio teologico e la biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*); o quello di Pisa (cfr. Banti, *La Biblioteca e il convento di S. Caterina in Pisa*).

⁴² Vincenzo di Beauvais riserva alle scienze giuridiche un'ampia analisi che copre quattro libri dello *Speculum doctrinale* e che fa riferimento a una gamma di fonti assai più vasta di quella utilizzata da Giovanni; nel l. VII, dedicato alla politica, affronta il problema della legge e analizza i contenuti del diritto sia civile che canonico; il l. VIII è interamente dedicato allo svolgimento del processo; il l. IX passa in rassegna i crimini contro Dio sia rispetto al foro secolare che a quello ecclesiastico; il l. X analizza i crimini contro il prossimo (Vincentius Bellovacensis, *Speculum doctrinale*, pp. 555-992). Nonostante la citazione di alcune fonti comuni, sembra difficile ipotizzare una dipendenza diretta del *Liber de exemplis* dallo *Speculum doctrinale* di Vincenzo, soprattutto alla luce del diverso progetto che anima le due enciclopedie e che presiede alla scelta e all'organizzazione dei materiali.

pare più interessante è verificare quanto la sua proposta sia stata effettivamente utilizzabile a livello di composizione dei sermoni e quanto di fatto egli stesso l'abbia utilizzata. La vasta produzione omiletica di Giovanni consente di rintracciare numerosi riferimenti a concetti o categorie giuridiche analoghi a quelli elencati nel *Liber* in molti dei sermoni scritti dal frate, in particolare all'interno di due raccolte: il ciclo *de tempore*, che comprende sermoni predicati fra il 1300 e il 1310, e soprattutto i *Sermones de mortuis*, un originale sermonario composto fra il 1325 e il 1330, e dunque sicuramente posteriore al *Liber de exemplis*⁴³. All'interno di queste raccolte troviamo innanzitutto l'idea delle diverse leggi che si sovrappongono l'una all'altra: la legge naturale, iscritta nel cuore degli uomini, la legge scritta di Mosè, la legge dell'amore portata dal Cristo legislatore⁴⁴; ma anche la contrapposizione tra la costituzione divina, immutabile e giustissima per definizione, e le costituzioni umane mutevoli e abrogabili, ma pur sempre fondate su un principio di giustizia che è dato dal bene comune⁴⁵. Molto insistito è anche il riferimento al potere che si distribuisce a diversi livelli: la dimensione della *potestas* è essenziale per definire le figure dell'imperatore, del vescovo, dell'abate, del priore, ma si incarna soprattutto nella figura del papa, la cui superiorità rispetto a tutti gli altri poteri affonda le radici nella legittimità dell'elezione, nella sublimità della posizione sacerdotale, e nella natura provvidenziale del suo governo, chiamato a presiedere a tutta l'istituzione ecclesiastica⁴⁶.

Fortemente giuridicizzato è il discorso sul peccato e sulla penitenza, caratterizzato dal ricorso a termini tecnici del lessico giuridico e ampiamente infarcito di una ricca casistica tratta dal diritto canonico⁴⁷. L'esistenza stessa del Purgatorio, ad esempio, viene per così dire "giustificata" dalla necessità di sanare i difetti della penitenza sacramentale che è sempre esposta al rischio

⁴³ Per mss e edizioni dei due sermonari si rimanda a Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, pp. 539-542, e a Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, pp. 722-765. I prologhi di tutti i sermonari di Giovanni sono editi in Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, pp. 288-296. Per i sermoni *de tempore* è stata utilizzata l'edizione parziale allestita da Pietro Tardito con il titolo *Aureum opus sermonum adventualium*; per il ciclo *de mortuis* è stata utilizzata l'edizione *Sermones funebres magistri Ioannis de Sancto Geminiano*. Su quest'ultima raccolta, si veda Winkler, *Scholastische Leichenpredigten*.

⁴⁴ Ioannes de Sancto Geminiano, *Aureum opus sermonum*, sermo XXXIII, f. 39ra-vb.

⁴⁵ Ioannes de Sancto Geminiano, *Sermones funebres*, dist. II, sermo I, *De mortis necessitate*.

⁴⁶ *Ibidem*, dist. V, sermo I, *In funere papae*.

⁴⁷ Si veda ad esempio l'esegesi del termine *prevaricator* nel sermone *De adnihilatione mortui*, *ibidem*, dist. IV, sermo I: «Circa primum advertendum est quod secundum leges civiles prevaricator vocatur ille qui accusat si fraudem adhibet in accusatione. Potest enim in accusatione committi triplex peccatum. Primum est si accusatio sit falsa, et si hoc procedit ex malitia est peccatum calumnie (...). Secundum peccatum quod potest committi in accusatione est tergiversatio sic quando aliquis ab accusatione retrocedit et totaliter desistit (...). Tertium peccatum quod potest in accusatione contingere est prevaricatio. Et hoc est quando quis in accusatione adhibet fraudem maliciose punicionem peccati impediendo et hoc vocatur prevaricatio, quia prevaricator quasi varicator est qui adversam partem iuvat perdita causa sua vel ascondendo adversarii crimen. Nota tamen non quicumque ascondit vera crimina prevaricatur, sed solum qui fraudulentè ascondit ea de quibus accusationem proponit colludens cum eo, proprias probationes dissimulando et falsas accusationes admittendo».

dell'incompletezza, nella misura in cui è affidata all'arbitrio del sacerdote che nell'applicare le sanzioni canoniche deve tener conto delle diverse circostanze del peccato: la giustizia divina si configura così come una sorta di completamento e riequilibrio della giustizia umana⁴⁸.

L'analisi dei concetti e delle pratiche del diritto, a volte anche molto ampia e articolata, non sempre si avvale nei sermoni di riferimenti espliciti alle fonti giuridiche e tende per lo più a stemperarsi in un discorso moral-religioso, sia pure a tratti fortemente giuridicizzato. C'è tuttavia nella raccolta *de mortuis* uno spazio privilegiato per affrontare in termini più tecnici il discorso giuridico. La V distinzione dell'opera, che è anche la più corposa, comprende infatti una serie di sermoni da pronunciare in occasione della morte dei rappresentanti delle diverse categorie sociali e religiose, dal papa all'ultimo dei peccatori. In questa singolare tipologia di sermoni *ad status* compaiono anche le figure dei professionisti del diritto: il dottore in legge, il giudice, il notaio, dei quali Giovanni traccia un sintetico profilo professionale. Nel sermone *In funere iudicis* si limita in realtà a segnalare il capovolgimento di ruoli che vede il giudice giudicato egli stesso dal tribunale di Dio, e si sofferma soprattutto sulla descrizione del giudizio finale, sulla quale tornerò più avanti⁴⁹. Il sermone *In funere notarii* invece analizza dettagliatamente i requisiti che un buon notaio deve avere: innanzitutto la competenza, cioè la conoscenza specifica di tutto ciò che attiene all'arte notarile; in secondo luogo la perizia, a sua volta costituita da quattro requisiti: la capacità di *dictare*, cioè di stendere contratti e scritture in forma ordinata, chiara e sintetica, un buon eloquio che gli consenta di farsi comprendere dai contraenti, una capacità di scrittura che sia al tempo stesso concisa ed esauriente, e la competenza sulle leggi che regolano contratti e testamenti⁵⁰; infine il buon notaio deve essere solerte, cioè sostanzialmente corretto e onesto, evitando soprattutto il peccato di avarizia che può indurlo a dire o scrivere il falso, a stilare documenti

⁴⁸ *Ibidem*, dist. IV, sermo X, *De misericordia quam petunt defuncti in anniversario facienda*: «Secunda causa quare cruciatur in purgatorio anima est propter penitentiam hic non completam, sive quia preventus sit morte antequam compleverit, sive quia iniuncta sibi penitentia sufficiens non fuit secundum iudicium Dei. Penitentiae autem iniuncte tripliciter tarantur. Nam quedam tarantur a canone, et quedam a sacerdote cui peccator confitetur (...). Sed sive quantum ad penitencias que iniunguntur a canone sive quantum ad eas que a sacerdote, sciendum quod duplex est forus iudicii animarum scilicet dei et ecclesie. Contingit ergo aliquando peccatorem esse absolutum in uno et non in altero foro (...). Unde fit quedam equalitas et iusticie recompensatio».

⁴⁹ *Ibidem*, dist. V, sermo XXII, *In funere alicuius iudicis*.

⁵⁰ *Ibidem*, sermo XXIII, *In funere alicuius excellentis notarii*: «Secundo in themate assumpto describitur scientia excellentis notarii defuncti ex speciali peritia conficiendi contractus et publicas scripturas (...). Primo ergo necessarium est ut sciat scriba idest notarius clare et apte dictare. Tunc autem est clarum dictamen quando est ordinatum et distinctum sive breve (...). Secunda peritia que est necessaria scribe idest notario est ut sciat aperte et expedite pronunciare (...). Tertia vero peritia que adhuc scribe idest notario necessaria est ut sciat bene et celeriter scribere ea que habet scribere (...). Quarta peritia que est necessaria scribe idest notario est ut sciat chartas seu instrumenta legitime conficere et rogare et etiam testamenta et alia que oportet. Et dico legitime idest secundum instituta legis civilis et canonice et legis municipalis».

usurari, o ad esigere compensi eccessivi per le sue scritture. Il sermone *In funere doctoris legum vel decretorum* traccia le linee di una deontologia del giurista sia nell'ambito della libera professione, sia nella sua funzione docente⁵¹: all'avvocato Giovanni ricorda che è suo compito *ponderare* le parole della legge e condanna inevitabilmente quanti si sottraggono a questa funzione assumendo cause ingiuste, tenendo discorsi doppi o falsi, presentando falsi testimoni, chiedendo compensi smodati e prolungando all'infinito le cause per brama di denaro; al maestro ricorda che il vero dottore della legge è colui che ne rispetta le finalità specifiche. Ma, in questo contesto decisamente più tecnico rispetto al *Liber de similitudinibus*, Giovanni sente il bisogno di una definizione più precisa della legge e dei suoi obiettivi e ricorre al testo delle *Decretali* di Gregorio IX per spiegare che la legge è stata istituita per imporre una regola agli appetiti nocivi e perché grazie ad essa il genere umano possa vivere onestamente, non danneggiare nessuno e riconoscere a ciascuno il suo diritto; questo è quanto il maestro deve insegnare, e tale insegnamento deve evidentemente regolare anche i suoi comportamenti⁵².

Nonostante i numerosi riferimenti alla materia giuridica, quello che invece è quasi assente nei sermoni di Giovanni è l'utilizzazione del diritto come repertorio di esempi. Delle molte similitudini elencate nel *Liber* solo due vengono riprese nella pratica omiletica: la prima è l'immagine del matrimonio carnale che rappresenta il matrimonio spirituale tra Dio e l'anima, attorno alla quale si sviluppa un ampio sermone della raccolta *De tempore*: non solo nell'unione tra Dio e l'anima si ritrovano puntualmente gli elementi che costituiscono il matrimonio carnale (i *verba de presenti*, i *signa*, il consenso), ma anche gli impedimenti riconosciuti a livello giuridico (il legame di parentela, la disparità di culto, la condizione servile, la minore età), ed i fini stessi del matrimonio sanciti dal diritto canonico (*fides, proles, sacramentum*)⁵³.

⁵¹ *Ibidem*, sermo XXI, *In funere doctoris legum vel decretorum*.

⁵² *Ibidem*: «Unde cum lex sit sanctio sancta affirmans honestum et prohibens contrarium ille potest dici verus legum doctor qui honeste viveret et inhonesta fugeret. Est etiam lex civilis qua miste docuit vel canonica edita a quattuor de quibus dicitur in principio decretalium. Ideo inquit lex proditur: ut appetitus noxius sub iuris regula limitatur per quam genus humanum ut honeste vivat, alterum non ledat, ius suum unicuique tribuat informatur».

⁵³ Ioannes de Sancto Geminiano, *Aureum opus sermonum, Sermo de Evangelio, Dominica infra octavas Epyphanie*, ff. 52ra-53ra: «Notandum igitur quod illud matrimonium spirituale quod est inter deum et animam representatur nobis in matrimonio carnali tripliciter. Primo quo ad illa que matrimonium efficiunt. Secundo quo ad illa que matrimonium impediunt. Tertio quo ad illa que matrimonium extollunt. Efficiunt enim matrimonium vel signa de presenti consensum mutuum exprimentia, et intelligo vera dicta sive ab eis qui contrahere intendunt sive ab alio pro eis presentibus et non contradicentibus (...). Est notandum et omnia ista requirit in matrimonio spirituali, scilicet in coniunctione anime ad deum, nam primo requiritur consensus mutuus, tam scilicet ex parte dei quam ex parte hominis, unde nota quod coniunctio anime ad deum impeditur quandoque quidam quia deest consensus dei tantum quandoque ex parte hominis tantum quandoque vero quia deest ex parte utriusque (...). Secundo in coniunctione anime ad deum requiritur consensus expressus per verba vel signa (...). Tertio requiritur quod iste consensus exprimat de presenti non de futuro, quod est contra illos qui retardant et procrastinant sue conversionis effectum, dicentes non hodie sed cras faciam (...). Secundo matrimonium spirituale representatur in matrimonio carnali quo ad ipsius matrimonii impe-

L'altra grande similitudine che torna ripetutamente nei sermoni è quella del tribunale e del processo. Presente soprattutto, ma non solo, nella raccolta *De mortuis*, dove inevitabilmente il tema del giudizio finale assume un ruolo di primo piano, l'immagine del tribunale terreno e della procedura giudiziaria è evocata più volte, secondo il modello illustrato nel *Liber de exemplis*, per segnalare i diversi aspetti del giudizio finale. Il modello si applica tanto al giudizio individuale che segue immediatamente la morte, quanto al giudizio finale che sancirà la fine dei tempi, e appare scandito dalla medesima procedura: la triplice citazione in giudizio, la presenza dei tre elementi essenziali del processo (il giudice, il reo e l'accusatore) e l'intervento dei testimoni⁵⁴. Ma può anche arricchirsi di ulteriori dettagli: alcuni sermoni si soffermano sulle modalità verbali con cui si svolgerà il giudizio⁵⁵, altri insistono sulla necessità di garantirsi tutti i supporti necessari per affrontare il processo con tranquillità (una documentazione valida, un buon procuratore e un avvocato preparato e ben retribuito)⁵⁶; altri ancora si soffermano sulla gradualità della pena,

dimenta; licet autem multa sint que matrimonium carnale impediunt tamen precipue quattuor sunt que ad spirituale matrimonium referri possunt: impeditur enim interdum matrimonium carnale propter nostram appropinquationem, quia tunc ex statuto ecclesie inter propinquos carnales sive consanguineos non potest contrahi matrimonium usque ad quartum gradum inclusivum (...). Sicut igitur corporalis propinquitas sive consanguinitas impedit matrimonium corporale ita et spirituale, sive propter nimium affectum quem homo interdum ad consanguineos habet propter quem retrahitur a deo (...) sive propter impedimentum quod ipsi consanguinei prestant volentibus deo servire vel religionem intrare (...). Secundo impeditur carnale matrimonium propter nimiam elongationem sive distantiam sicut in dispari cultu. Nam fidelis non potest contrahere matrimonium cum infideli (...). Tertio impeditur corporale matrimonium propter servilem conditionem (...). Sic etiam matrimonium spirituale accidit quia ille qui servus est peccati non coniungi deo nisi ipse suum peccatum agnoscat et emendet (...). Quarto impeditur matrimonium propter etatis imperfectionem. Nam secundum iura determinatum est quod ante tempus distractionis (quo uterque possit de matrimonio deliberare et debitum sibi invicem reddere) matrimonium non contrahatur (...). Sic etiam spiritualiter illi qui sunt pueri sensu vel moribus non possunt coniungi deo (...). Tertio representatur matrimonium spirituale in carnali quo ad illa que matrimonium extollunt, que sunt tria bona matrimonii scilicet fides proles et sacramentum que ipsum matrimonium reddunt laudabilem et honestum (...). Sic etiam est in matrimonio spirituale debet esse fides qua anima soli deo inhaereat. (...) Dicitur etiam ibi esse prolem, idest fecunditas boni operis (...). Item sacramentum est inseparabilitas secundum illud: Ego semper tecum». Il tema del matrimonio spirituale si ritrova frequentemente nei sermoni sul matrimonio; cfr. d'Avray, Tausche, *Marriage sermons in ad status collections of the central Middle Ages*.

⁵⁴ Ioannes de Sancto Geminiano, *Aureum opus sermonum, Sermo de Evangelio X, Dominica secunda Adventus*, ff. 16va-18rb; *Sermones funebres*, dist. II, sermo I, *De mortis necessitate*; dist. II, sermo IX, *De utilitate mortis humanae*.

⁵⁵ *Ibidem*, dist. V, sermo VI, *In funere alicuius sacerdotis*: «Sed in iudicio generali et finali ubi erunt tam boni quam mali cum corporibus suis dicunt quidam quod reddetur ista ratio voce corporali et non tantum examinatione mentali (...). Sed sanctus Thoma de Aquino dicit quod probabilius existimatur quod totum illud iudicium et quoad discussionem meritorum quod est rationem exigere, et quoad accusationem malorum et commendationem bonorum quod est rationem approbare vel reprobare quoad sententiam utrorumque quod est penam vel mercedem determinare mentaliter tantum perficitur. Si enim vocaliter facta singulorum narrarentur inestimabilis magnitudo temporis ad hoc requireretur».

⁵⁶ *Ibidem*, sermo XXII, *In funere alicuius iudicis*: «Sed si homo vellet habere bonam sententiam debet et sibi primo providere sicut ille qui vadit ad iudicium civile: vadit securus si portat secum bonum instrumentum, si habet procuratorem instructum et si habet advocatum peritum. Sic in

che, in un crescendo di gravità analogo a quello dei tribunali umani, va dalla perdita dei beni fino alla morte e alla schiavitù⁵⁷. In altri casi si sottolinea più che la somiglianza la differenza fra il processo umano e il giudizio divino: mentre l'accusato chiamato in giudizio può rendersi contumace, è impossibile sottrarsi alla citazione divina⁵⁸; d'altro canto il giudice irato e inflessibile, a differenza da quanto accade talvolta ai giudici terreni non può essere né piegato dalle suppliche né corrotto dai doni⁵⁹. Come si è già visto nel *Liber de exemplis*, i sermoni attribuiscono all'immagine del tribunale e del processo un peso cospicuo, che sviluppa in tutta la sua ampiezza la valenza metaforica del tribunale terreno. Si tratta tuttavia di un'immagine ampiamente diffusa in tutta la letteratura e l'iconografia cristiana, e che anche in ambito sermocinale è stata ripetutamente utilizzata dai predicatori in tutti i suoi dettagli; nei sermoni di Iacopo da Varazze ad esempio, si trovano molti dei topoi utilizzati da Giovanni, dalla descrizione dei protagonisti del processo, all'incorruttibilità del giudice, all'inappellabilità della sentenza⁶⁰.

Come si è visto, l'analisi, sia pur rapida e parziale, dei sermoni conferma la competenza di Giovanni da San Gimignano nell'ambito del diritto e la sua attenzione ai minimi dettagli del discorso giuridico; tuttavia mostra anche come, a parte l'immagine del giudizio divino, i riferimenti all'universo del diritto non abbiano quasi mai una valenza metaforica; le dottrine dei giuristi e le pratiche dei tribunali sono costantemente presenti nel lessico del predicatore, ma il ricco repertorio di similitudini giuridiche che Giovanni ha allestito nel *Liber de exemplis* non viene quasi per nulla utilizzato. Una tale sproporzione tra il lungo lavoro di spoglio dei testi alla ricerca di similitudini giuridiche e la loro mancata utilizzazione nella pratica sermocinale pone evidentemente degli interrogativi sulla effettiva natura del modello che Giovanni ha costruito ma non ha quasi mai sfruttato. L'impressione è che il libro VIII del *De exemplis et similitudinibus* sia stato inserito nell'enciclopedia più per l'esigenza di collocare il discorso giuridico all'interno dello schema teorico che sorregge l'impianto del libro che per una reale utilità delle immagini catalogate. Fare spazio alle similitudini giuridiche nel complesso sistema costru-

iudicio tutus erit qui secum habuerit bonum instrumentum, idest bonam conscientiam, cuius littere sunt bona opera et vera non ficta cum falsitate hypoecrisis. Item bonum procuratorem, scilicet pauperem vel Christum in pauperibus (...). Item bonum advocatum vel advocatos plures scilicet aliquem vel aliquos sanctos. Prelati enim ecclesiarum in curia romana habent advocatos quibus frequenter mittunt munera. Sic si volumus sanctos qui sunt in celesti curia habere advocatos mittamus eis frequenter munera, scilicet devotarum orationum vel abstinentiarum ieiunando eorum vigiliis vel elemosynarum exhibitarum pro eorum amore et venerationis reliquiarum et ecclesiarum suarum et aliorum similium».

⁵⁷ *Ibidem*, dist. II, sermo III, *De mortis terribilitate et horrore*; dist. III, sermo X, *De misericordia quam petunt defuncti in anniversario facienda*.

⁵⁸ *Ibidem*, dist. V, sermo XXVII, *In funere alicuius dispensatoris vel castaldi*.

⁵⁹ Ioannes de Sancto Geminiano, *Aureum opus sermonum, Dominica secunda Adventus*, f. 16vb.

⁶⁰ Iacobus de Voragine, *Sermones quadragesimales, Feria Secunda Sermo I, De eodem sermo II*, pp. 59-67. Più in generale per i sermoni sul giudizio universale si veda *The Last Judgement in Medieval preaching*.

ito da Giovanni vuol dire infatti rivendicare la specificità dell'immaginario giuridico, risultato non già della natura, ma dell'ingegno e della razionalità umana. Rimane il fatto che tali similitudini, incomparabilmente meno efficaci delle immagini tratte dal mondo naturale, si rivelano assai poco plastiche, spesso forzate e troppo complicate per essere utilizzate a livello del sermone. La natura razionale del diritto, insomma, se rappresenta la forza di questa disciplina rispetto al carattere puramente descrittivo delle scienze naturali, segnala anche la strutturale debolezza delle similitudini elaborate dalla ragione rispetto a quelle che derivano dal variegato mondo dell'esperienza sensibile. Il discorso giuridico, certamente importante per il predicatore e tanto più importante in quanto spesso contiguo al discorso etico-religioso che rappresenta il cuore del suo compito educativo, funziona dunque assai meglio nella sua dimensione letterale, mentre fatica ad assumere quella dimensione metaforica che è indispensabile per l'efficacia del sermone.

Appendice

Joannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum*: per Joannem et Gregorium de Gregoriis, Venetiis 1499.

Liber VIII, ff. 311v - 336v

- 1) Adversarii hominis spirituales
- 2) Adulator et suggestor
- 3) Amor Dei
- 4) Anima viduata
- 5) Auctoritas et dispensatio superioris
- 6) Bona que quis facit
- 7) Caro
- 8) Casus malus
- 9) Circuitus et dispendia
- 10) Cogitatio interioris peccati
- 11) Confessio
- 12) Conscientie gravamen
- 13) Corripiendi spirituales viri
- 14) Corpora sanctorum
- 15) Damnati
- 16) Damni dati culpa
- 17) Diabolo renunciare
- 18) Discordie vel odii ignem incendentes
- 19) Dubia
- 20) Eleemosinarum dispensator
- 21) Error
- 22) Excommunicatus
- 23) Falsitas
- 24) Fautor mali
- 25) Fidelis
- 26) Filius Dei
- 27) Fraudulentus
- 28) Frequentatio confessionis
- 29) Gratia
- 30) Heretici
- 31) Ignorantia iuris
- 32) Inobedientia
- 33) Inspirata hominibus a domino
- 34) Iniuriantur aliqui Christo
- 35) Intentio bona
- 36) Iudicium Christi
- 37) Iudicium suspiciosum

- 38) Iuramentum
- 39) Iusti
- 40) Lex divina
- 41) Locus
- 42) Luxurie mediatrices
- 43) Matrimonium spirituale
- 44) Mereri vitam eternam
- 45) Miracula
- 46) Misericordia Dei
- 47) Morientis in mala dispositione
- 48) Negligentia
- 49) Obedientia
- 50) Opus hominis
- 51) Orando postulari potest a deo
- 52) Ornantur anime nostre spiritualiter
- 53) Parentum necessitate
- 54) Passio innata vel vitium
- 55) Peccati vinculum
- 56) Peccatores
- 57) Puniri
- 58) Penitentia
- 59) Perseverantia
- 60) Potestas
- 61) Prelatorum regimen
- 62) Purgatorii pena
- 63) Ratio
- 64) Recreatio
- 65) Remitti non potest damnum
- 66) Restitutio
- 67) Sacramenta
- 68) Salutatio beate virginis
- 69) Satisfactio
- 70) Scripture sacre verba
- 71) Simplicitas
- 72) Status laicorum
- 73) Tentationi non resistens
- 74) Transgressor
- 75) Tribulationes vel infirmitates
- 76) Usurarius
- 77) Uxorem unam habens
- 78) Vitium

Opere citate

- A *New History of Penance*, a cura di A. Firey, Leiden 2008.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, a cura di W.M. Green, Turnhout 1970.
- O. Banti, *La Biblioteca e il convento di S. Caterina in Pisa tra il XIII e il XIV secolo attraverso la testimonianza della «Chronica antiqua»*, in «Bollettino storico pisano», 58 (1989), pp. 173-187.
- L.E. Boyle, *Notes on the education of the Fratres communes in the Dominican Order in the Thirteenth Century*, in *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli O.P.*, a cura di R. Creytens, P. Künzle, Roma 1978, I, pp. 249-267.
- S. Cotta, *Il concetto di legge nella «Summa Theologiae» di S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1955.
- Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del 23° Convegno internazionale di Studi Francescani, Spoleto 1996.
- D.L. d'Avray, M. Tausche, *Marriage sermons in ad status collections of the central Middle Ages*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 47 (1980), pp. 71-119.
- A. Dondaine, *La vie et les oeuvres de Jean de San Gimignano*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 9 (1939), pp. 128-183.
- A. Duval, *L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique*, in *Mélanges offerts à M.D. Chenu*, Paris 1967, pp. 221-247.
- Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del 26° Convegno Internazionale di Studi Francescani, Spoleto 1999.
- L. Gargan, *Lo studio teologico e la biblioteca dei Domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Padova 1971.
- Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, a cura di P. Biller, A.J. Minnis, York-Woodbridge 1998.
- Humbertus de Romanis, *De eruditione praedicatorum*, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, 25, Lugduni: apud Anissonos, 1677.
- Humbertus de Romanis, *Expositio Regulae Sancti Augustini*, in *Opera de vita regulari*, I, a cura di J.J. Bertier, Roma 1888-1889.
- Iacobus de Voragine, *Sermones quadragesimales*, a cura di G.P. Maggioni, Firenze 2005.
- Ioannes de Sancto Geminiano, *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum*, Venetiis: apud Ioannem et Gregorium de Gregoriis, 1499.
- Ioannes de Sancto Geminiano, *Aureum opus sermonum adventualium*, Paris: Jehan Petit, 1512.
- Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2004.
- T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Roma 1975.
- L'Aveu. Antiquité et moyen-âge*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Roma 1986.
- O. Lottin, *La loi naturelle depuis le début du XII^e siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, in *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècle*, II, Louvain-Gembloux 1948, pp. 71-89.
- O. Lottin, *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, in *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècle*, II, Louvain-Gembloux 1948, pp. 51-67.
- M.M. Mulchahey, «First the Bow is Bent in Study ...». *Dominican Education before 1350*, Toronto 1998.
- A. Obiwulu, «Tractatus de legibus» in 13th Century Scholasticism. *A Critical Study and interpretation of law in «Summa Fratris Alexandri», Albertus Magnus and Thomas Aquinas*, Münster 2003.
- M. Oldoni, *Giovanni da San Gimignano. Un enciclopedia dell'anima*, San Gimignano 1993.
- M. Oldoni, *Giovanni da San Gimignano, in L'enciclopedia medievale*, Atti del Convegno, a cura di M. Picone, Ravenna 1994, pp. 213-228.
- L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XIV)*, Roma 1999.
- A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 2009.
- K.H. Rivers, *Preaching the Memory of Virtue and Vice. Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages*, Turnhout 2010.
- J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, III, Münster 1971.
- Sermones funebres magistri Ioannis de Sancto Geminiano*, Lugduni: Johannes Clein, 1515.
- L. Sileo, *Natura e norma. Dalla «Summa Halensis» a Bonaventura, in Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, pp. 29-58.

- The Last Judgement in Medieval preaching*, eds. T. Mertens, M. Sherwood-Smith, M. Mecklenburg, H.-J. Schiewer, Turnhout 2012.
- S. Vecchio, *La riflessione sulla legge nella prima teologia francescana*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, pp. 119-151.
- S. Vecchio, *Giovanni da San Gimignano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, Roma 2001, pp. 206-210.
- A. Vendemiati, *La legge naturale nella «Summa theologiae» di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1995.
- I. Ventura, *Die moralisierten Enzyklopädien des späteren Mittelalters: ein Überblick unter Berücksichtigung der Fallbeispiele des «Lumen Anime», des «Liber de exemplis et similitudinibus rerum» und des «Liber Similitudinum Naturalium»*, in «Reti Medievali - Rivista», 4 (2003), 1.
- Vincentius Bellocensis, *Speculum doctrinale*, Douai: ex officina typographica Baltazaris Belleri, 1624 (Reprint Graz, 1964).
- J. Ziegler, *Medical Similes in Religious Discourse: The Case of Giovanni di San Gimignano OP (ca. 1260-ca. 1333)*, in «Science in Context», 8 (1995), pp. 103-131.
- E. Winkler, *Scholastische Leichenpredigten: die «Sermones funebres» des Joannes von San Geminiano*, in *Kirche - Theologie - Frömmigkeit*, Festgabe für Gottfried Holtz zum 65. Geburtstag, Berlin 1965, pp. 177-186.

Silvana Vecchio
Università degli Studi di Ferrara
silvana.vecchio@unife.it

Preaching, Law and Image in Quattrocento Florence

by Nirit Ben-Arieh Debby

Giambologna's bronze reliefs in the Salviati Chapel in Florence's church of San Marco, dating from 1581 to 1587, illustrate the life of Archbishop Antoninus (Antonino Pierozzi), who was active in Florence in the mid-fifteenth century. The first scene in the series of six bronze reliefs depicts *St. Antoninus Receiving the Dominican Habit from the Blessed Giovanni Dominici*. Antoninus appears as a young boy kneeling before his spiritual mentor, Giovanni Dominici (1356-1419), another famous Dominican preacher; two groups of spectators, lay and ecclesiastical, are observing the event. According to Antoninus' biographers, as a young boy he was much fascinated by Dominici's sermons, which led him to appeal to Dominici to let him join the Dominican order. Concerned about Antoninus' tender age, Dominici decided to test him; he gave him the task of learning Gratian's *Decretum* by heart. After a year, Antoninus was examined by Dominici and was able to convince him of his true faith. Dominici then gave the habit to Antoninus – the scene depicted on the relief. This paper shall address the interrelationships between canon law and public preaching as expressed in the activities of two celebrated Dominican preachers Giovanni Dominici and Antoninus Pierozzi in fifteenth century Florence. It will examine a variety of sources including sermons and visual images to address the close connections between canon law and preaching as expressed in literary exempla used in sermons and in images showing the spectacle of popular preaching.

Middle Ages; 15th Century; Law and Religion; Florence; Venice; Giovanni Dominici (Banchini) OP; Antoninus Pierozzi OP; Dominicans; preaching; sermon; law; *ius*.

On 15 April 1589, the body of st. Antoninus (1389-1459) was removed from its sarcophagus in San Marco and transferred to the new funerary chapel of the Salviati family in the church. The transfer of the body was incorporated in festivities marking the marriage of the Grand Duke Ferdinando de' Medici to Christine de Lorraine and occasioned a procession through Florence that followed the traditional route of Medici triumphal marches since the Quattrocento. Heads of state and noblemen, cardinals and archbishops, friars and monks, priests and nuns, followed by the crowds, filled the *piazza* and its surrounding streets and windows. At the end of the procession came the body of Antoninus under a baldachin. The crowds surged into San Marco, sermons were delivered, tearful lamentations, weeping, and

loud professions of faith rang out, and st. Antoninus was laid to rest in the Salviati Chapel (Fig. 1)¹.

The present paper presents a case study illustrating the close connections between preaching, law and image as expressed in the cult of Dominican saints in Florence. It addresses the interrelationships between canon law and public preaching as expressed in the activities of two celebrated Dominican preachers Giovanni Dominici and Antoninus Pierozzi as reflected in images – in particular those incorporated in Giambologna's bronze reliefs in the Salviati Chapel.

1. *The Salviati Chapel*

The building and decoration of the chapel (1578-1588) had been commissioned by the Salviati family, relatives and supporters of the Medici. The brothers Averardo and Antonio Salviati, in accordance with the will of their father, Filippo, had donated funds for the building of a splendid chapel to contain the body of st. Antoninus and a crypt for the Salviati family². The chapel, conceived by Giambologna, a court sculptor in the service of the grand dukes, is considered his most important architectural and sculptural commission³. The bronze reliefs discussed here were designed by Giambologna and cast by Domenico Portigiani between 1581 and 1587. They depict episodes in the life of Archbishop Antoninus, the founding prior of San Marco, who has been long known to historians of art, society, economics and politics as a preacher, writer, reformer, ecclesiastical administrator, friend to and critic of Cosimo de' Medici, and author of the forbidding four-part *Summa Theologica*⁴.

In the Salviati bronze reliefs, Giambologna depicted the biography of st. Antoninus; he was creating a new iconography, since there were no pictorial narrative cycles of Antoninus' life. The chapel was designed for inclusion in the left side of Michelozzo's fifteenth-century church, its white marble walls are offset by panels of coloured marble. In the centre of each of the three principal walls is a painted altarpiece made, respectively, by Alessandro Allori, *Return of Christ from Limbo*; Francesco Morandini da Poppi, *Christ Healing the Leper*; and Battista Naldini, *Christ Calling St. Matthew*. The lunette

¹ The translation is taken from *The Lives of the Fathers, Martyrs and Other Principal Saints*, p. 319.

² For an important publication relating to the documents of the Salviati family and their patronage of the chapel in San Marco see Karwacka Codini, Sbrilli, *Il Quaderno della fabbrica della Cappella di Sant'Antonino*.

³ Brief references to the Salviati chapel appear in Pope-Hennessy, *Italian High Renaissance*, pp. 210-211; Holderbaum, *The Sculptor Giovanni Bologna*, pp. 247-261; Avery, *Giambologna*, pp. 270-271; Weitzel Gibbons, *Giambologna*, pp. 27-35. An excellent monograph has recently been published on the Salviati Chapel: see Cornelison, *Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Florence*. See also Cole, *Ambitious Form*, pp. 191-225.

⁴ On Antoninus of Florence see Morcay, *Saint Antonin Archevêque de Florence (1389-1459)*; Celso Calzolari, *Frate Antonino Pierozzi dei Dominicani*; Peterson, *Archbishop Antoninus: Florence and the Church*; Howard, *Beyond the Written Word*; see most recently the volume *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo*.



Fig. 1. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): General View (Alinari).

frescoes above include figures of seated Prophets and Sibles. The vault frescoes were painted by Alessandro Allori and depict scenes from the life of st. Antoninus. On the south vault are the episodes: *Antoninus the Child before a Crucifix in Or San Michele*; *Antoninus the Youth Reciting the Libro del Decretum to Giovanni Dominici*; *Antoninus' First Miracle: Making Whole the Broken Vessel of a Laundress*. The scenes on the north vault include: *Antoninus as the Founder of the Confraternity I Buoni di S. Martino*; *Antoninus in the Vatican*; *The Miracle of the Blessing of the Childless Dante Castiglione and His Wife*. The frescoes that decorate the interior of the octagonal dome were also painted by Alessandro Allori and are signed and dated to 1588. They include scenes of the posthumous veneration of st. Antoninus: the saint's death, funeral procession, ascension into heaven, and a nun's vision of st. Antoninus at the moment of his death. The vestibule frescoes were made by Domenico Cresti and depict the translation and adoration of the body of st. Antoninus⁵. The painted scenes of Antoninus' life differ in their subject matter from the sculpted reliefs that focus on the saint's participation in public life and his political functions within Florentine history. The painted scenes illustrating the saint's youth, miracles and especially his afterlife complement the sculpted cycle reproducing a full narrative of the saint's life. The aedicule in each case is flanked by statues of saints in round-headed niches⁶.

The most spectacular works of art in the chapel are the six bronze relief plaques above the niches that illustrate scenes from the life of st. Antoninus. I shall now examine the reliefs and their iconography. The episodes from Antoninus' life are presented in narrative form and are set in Florence's urban space, including everyday details. These artistic devices create the impression that Antoninus episodes are historical events connected with earlier Florentine history – the age of Cosimo il Vecchio and Lorenzo de' Medici, connecting these periods with the Medici dukes of the sixteenth century. I elaborate on why these specific scenes were chosen and what they tell us about the connections between preaching, canon and civil law.

The six bronze reliefs are arranged chronologically, beginning on the left side of the chapel and continuing clockwise (each relief size is 147 × 110 cm).

The first scene, *St. Antoninus Receiving the Dominican Habit from the Blessed Giovanni Dominici*, is located above the figure of st. Dominic holding a lily. The emphasis on the founder of the Dominican order was meant to symbolize Antoninus entry into the order and the juridical knowledge of both Dominic and Antoninus. Antoninus appears as a young boy kneeling before his spiritual mentor, Giovanni Dominici (1356-1419), another famous Dominican preacher; two groups of spectators, lay and ecclesiastical, are observing the event (Fig. 2)⁷. The scene is set within a Florentine church resembling the

⁵ For Allori's contribution see Simone, *Alessandro Allori*, pp. 270-272.

⁶ See Gori, *Descrizione della Cappella di S. Antonino Arcivescovo di Firenze*.

⁷ On Dominici see Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers*.



Fig. 2. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): *St. Antoninus Receiving the Dominican Habit from the Blessed Giovanni Dominici* (Alinari).

interior of San Marco with a free-standing tabernacle in the background. According to Antoninus' biographers, as a young boy he was much fascinated by Dominici's sermons, which led him to appeal to Dominici to let him join the Dominican order. Concerned about Antoninus' tender age, Dominici decided to test him; he gave him the task of learning Gratian's *Decretum* by heart. After a year, Antoninus was examined by Dominici and was able to convince him of his true faith. Dominici then gave the habit to Antoninus – the scene depicted on the relief⁸. It is interesting to find a depiction of Dominici in this relief because he was a controversial figure in Florentine heritage and appears rarely in the iconographic tradition, perhaps the only example being Fra Angelico's small roundel depiction in the monastery of San Marco⁹.

The association between Antoninus, Dominici and Canon law is typical of these two preachers style of preaching based on citations from canon law and which was full of juridical material. In his Florentine sermons, Dominici told *exempla* to illustrate juridical principles. His method was to state a law and then present various cases to give concrete form to the general principle. Here I shall present two such juridical examples typical of Dominici's style of preaching and rhetorical technique of applying juridical material in his sermons.

The first example deals with the sophisticated wife who had cheated her husband. To conclude a long legal discussion on the value of wills, Dominici told the story of a priest who wrote the pope on a case revealed to him in confession. A good man who was seriously ill decided, since he was childless, to distribute his possessions according to his best judgment. His wife, who desired to inherit from him, drank a special concoction in order to appear if she were carrying a baby:

Andò al marito: «Marito mio, tu vedi in che chaso tu mi lasci! Sono grossa. Vuoi tu lasciare innanzi il tuo altrui che al tuo figliuolo?» E più fa, ch'ella, vegnendo a tempo, e lla infermità di colui dura a posta d'una povera persona grossa, che ssia per fare il fanciullo... e fa vista averlo fatto ella e mostralo al marito. Chrede sia suo¹⁰.

He prepared a new will in which he left everything to her and the child, and died shortly after. The deceitful wife did not want to return the money and did not even regret her evil deed. The problem before the priest was whether the will should be respected. The answer from the pope was that the will was valid since it was, after all, the last wish of the deceased.

⁸ For this scene see Castiglione, *Vita S. Antonini*, XIV, 311.

⁹ On San Marco see Hood, *Fra Angelico at San Marco*.

¹⁰ Giovanni Dominici, Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms Ricc. 1301, Predica 19, lines 168-174: «She then went to her husband and told him: «Husband see in what state you desert me! I am pregnant. Do you want to leave your possessions to someone other than your own son?» And she did more, when the time came and the condition of the man became worse, she took the child of a poor pregnant woman about to give birth and pretended that she gave birth to him and showed the boy to her husband making him believe that the boy was his» (English translations are mine).

Through the story, Dominici emphasized the necessity of children: had there been children, the woman would have inherited her husband's estate legally and the deception would never have taken place. But the story also epitomized the negative image of women and was meant to serve as a warning to all husbands of the potential dangers from their wives. He stressed that wills must be respected despite the circumstances in which they were drafted. The story was also used to translate the abstract question of the credibility of a will into a concrete case and to interest the listeners, bored and perhaps drowsy from the preceding theological discussion.

Another example dealt with the relations between clergy and laity in Florence:

Et ponti l'exemplo: e gli è uno che va a dare prete o cherico in tuo nome et no' ll'avendo tu saputo inprima tu, cholui è di fatto iscomunicato, ché à battuto il prete o il cherico, ma se poi tu, saputo, et se' nne contente, se' scomunicato chome lui... Un altro caso: tu à comandato a uno tuo sudito – diciamo che ssia ufficiale o qualunque altra persona – che vada a battere o pigliare uno cherico, diciamo – al modo da Firenze – per lle prestanza o per qualcosa sia. Innazi che cholui vada, gli contradicie, che non voglia che vi vada, è si pentuto; dirà il cattivo messo: «Una volta me l' dicesti» et va e mette ad esecuzione la prima volontà di colui... rimane schumichato alla chiesa militante, ma none alla trionfante...¹¹.

These cases were related in order to transmit doctrinal material and show the practical consequences of the law of excommunication. In the first case, not only the action, the hitting, but also the intention, the satisfaction of the listener, led to excommunication; in the second case, the deed led to excommunication in the institutional church but the remorse to absolution in the eternal church. It also highlights the tense relationships between clergy and laity in Florence and that violent confrontations were common. These conflicts between clergy and laity, canon law and civil law will now be demonstrated in the iconography of Antoninus.

The second relief, *St. Antoninus Distributing Alms to the Poor and the Lame*, is set above the figure of st. Edward the Confessor, through whose liberality Westminster Abbey was founded (Fig. 3). The reference to Edward the Confessor might also be connected with the legend concerning his ability to heal scrofulous swellings by a mere touch. Antoninus, attired as an archbishop, stands in front of a building, a crowd of friars behind him; below is a woman

¹¹ *Ibidem*, Predica 23, lines 62-70: «I give you an example: there was a person who went to a priest or a clergyman in your name and hit him without your knowledge. He is excommunicated since he hit the priest or clergyman. But if later, when you heard this, you were content, you are excommunicated like him... Or another case: say you have ordered one of your subordinates, an officer or any other person to go and hit or rob a clergyman, let us say, in the case of Florence, because of a loan or some other reason. But before he goes you change your mind and tell him that you have repented and that you do not want him to go. Then the evil messenger says: «Once you have told me so that's it», and he goes and carries out the first command [that is «hits the clergyman»]. In that case you are excommunicated by the militant church but not by the triumphant church».



Fig. 3. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): *St. Antoninus Distributing Alms to the Poor and the Lame* (Alinari).

holding a child, and in the lower right corner a reclining beggar stretches his right arm toward the archbishop. The beggar and mother and child might be tropes relative to representing saintly life. The building itself is reminiscent of the former archiepiscopal palace in Florence, which preceded the building designed by Dosio in the 1580s. This relief reflects the many charitable donations made by st. Antoninus and establishes his legacy as a defender of the lower classes¹². A recurrent motif in Antoninus' biographies is his personal poverty along with his concern and generosity towards the poor. At the centre, a crippled beggar is reaching out to the archbishop. He is depicted with strong muscles and even resembles the *écorché* sculptures typical of Giambologna's workshop that were used in medical contexts to study anatomy. Another important figure is the pilgrim standing in the corner holding a cane. The reference to pilgrimage might allude to the desire to make Antoninus' Chapel into a site of pilgrimage, not just locally but on an international level.

The next relief, *St. Antoninus Preaching to the Florentine People*, set above st. John the Baptist, the patron saint of the city, shows the saint delivering a sermon from a pulpit inside the Dominican church of San Marco. The scene depicts Antoninus as a young man, wearing not the outfit of an archbishop but the gown of a friar, reflecting an earlier stage in Antoninus' career as a preacher and founding prior of San Marco (Fig. 4)¹³. With one arm, he is leaning on the rail of the pulpit the other hand is raised in an expressive gesture. The audience consists of two groups of listeners: one male, the other female. Unlike the famous depictions of st. Bernardino preaching in Siena, no physical barrier, such as a curtain or a rope, separates them, but the two groups are distinct. Another distinction is between the first row of listeners, seated on chairs, probably reserved for the more distinguished, and the remaining spectators, seated on bare benches. The last row of listeners is combined of figures with beards. Perhaps this physical attribute might be an allusion to Jews who are usually represented in art as bearded figures as in the frescoes made by Andrea da Firenze in the Spanish Chapel in Santa Maria Novella. If these figures are indeed an allusion to Jewish listeners, there is a symbolic attempt here to highlight Antoninus' preaching abilities to the infidels as well as to Christian audiences¹⁴. The reactions of the male listeners are diverse: some evince faith, surprise, awe and pensive meditation; others, notably in the first row, are talking, raising objections, even turning away from the preacher – from either boredom or shame. The women, however, are all attentively turning their heads to listen to the preacher, in obedience

¹² On Antoninus as defender of the poor, see Vespasiano da Bisticci, *The Vespasiano Memoires*, pp. 158-160. On the attention to the poor in Florentine society, see Gavitt, *Charity and Children in Renaissance Florence*.

¹³ On the preaching culture of Florentine society, see Howard, *The Aural Space of the Sacred in Renaissance Florence*.

¹⁴ On the representation of the Jews in the Spanish Chapel in Santa Maria Novella, see Ben-Arieh Debby, *Art and Sermons*.



Fig. 4. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): *St. Antoninus Preaching to the Florentine People* (Alinari).

and faith. There is also a differentiation of social classes: some of the women are veiled or elaborately coifed, some wearing exquisite hats and embroidered dresses, in accordance with Florentine fashion. One woman, in the forefront of the relief, is breast-feeding her baby; she probably symbolizes charity: nurturing her little one, just as the preacher, through charity and love, nourishes his listeners.

The pulpit from which Antoninus is preaching in this third relief stands on a balcony on the side of the nave. It may well be the pulpit used later by Savonarola, who also preached in San Marco, as illustrated in several woodcuts. That this pulpit no longer exists should come as no surprise, given that many were demolished or removed during church renovations, especially after the Council of Trent. Like other mendicant churches in Florence, the church of San Marco, had at its centre a rood screen dividing its space, and the pulpit was located in the nave in front of it. The existence of a pulpit at this location is further confirmed by Morselli who, citing a passage from Gianozzo Manetti's biography of Brunelleschi, describes the burial site of the artist's family in the Dominican church and explains that the pulpit was located on the east wall above the Brunelleschi family tomb, between the *tramezzo* and the entrance to the church. It can be assumed that the pulpit was built sometime after the construction of the new church in 1443, a building designed by Michelozzo, and probably dismantled during the late seventeenth century transformation of the church, when the *tramezzo* was also destroyed. The present wooden pulpit was installed in the seventeenth century; it is accessible through a small door on the left of the Brunelleschi family tomb, which leads to a steep, narrow staircase within the wall – probably the original fifteenth century entrance¹⁵.

The fourth relief, *St. Antoninus Addressing the Florentine Signoria*, is located above the statue of st. Philip the Apostle and shows Antoninus standing in the Piazza della Signoria, the political heart of Florence, here transformed into a performance site (Fig. 5). A vast crowd fills the square. The occasion might be political since there are no female listeners and several men are either riding horses or carrying swords. Antoninus is wearing his archbishop's regalia and raising his hand, so it might represent Antoninus' march into Florence after he was elected archbishop and his swearing of obedience to the Signoria. All versions in the sources stress that Antoninus did not want to take office and tried to flee to Sardinia. A papal threat of excommunication, the dispatch of two papal messengers and the intervention of family members caused him to comply with his vow of obedience and return to Florence, but he accepted the archbishopric unwillingly. He was consecrated in San Domenico, Fiesole, and from there walked barefoot to Florence¹⁶. This scene takes

¹⁵ On the lost pulpit in the church of San Marco in Florence and the quotation from Manetti, see Morselli, *Corpus of Tuscan Pulpits 1400-1550*, pp. 129-132. For further information on pulpits, see Ben-Arieh Debby, *The Renaissance Pulpit*.

¹⁶ For a typical description, see Vespasiano, *The Vespasiano Memoirs*, pp. 157-158. For a histo-



Fig. 5. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): *St. Antoninus Addressing the Florentine Signoria* (Alinari).

place in an urban context, in the centre of Florence. The *piazza* functioned as both a theatre for civil ceremonies and a public meeting place: the citizens gathered when summoned by the ringing of bells, and the Signoria assembled there to address the entire populace. Nearby is the Loggia dei Lanzi (1374-1382), used for non-religious ceremonial functions. Antoninus seems to be standing on some kind of raised structure, because his head rises above that of the listeners; above him is a cloth canopy to mark his location for the audience. On the *ringhiera*, the raised stone platform along the town hall's west side, the officials of the city are supervising the populace assembled below; others are looking on from the balconies and windows of the palace. Prominently displayed on the northwest corner of the *ringhiera* is the Florentine political symbol, the Marzocco, lion of Mars – one of the city's mythical founders and the symbolic guardian of Florence. Antoninus is shown beneath the Florentine Signoria and the Marzocco – an arrangement that seems to stress the supremacy of civic rule over ecclesiastical authority.

The fifth relief, *St. Antoninus Pardoning the Florentine Signoria on the Steps of the Duomo*, is located next to the figure of st. Anthony Abbot. Archbishop Antoninus appears on the front steps of the cathedral of Florence holding a stick used to discipline his audience (Fig. 6). He is removing the censure by which he had excommunicated the entire Florentine Signoria – a drastic action resulting from their attempt to override his ecclesiastical jurisdiction by calling for open balloting instead of secret voting in the political assemblies of the city. The archbishop is approaching the prelates in accordance with ecclesiastical laws, and is illustrating the ultimate power of the clergy over the secular rulers. Antoninus is shown above the Florentine Signoria, signifying the supremacy of ecclesiastical jurisdiction over the civic government. Yet the message is one of reconciliation: forgiveness on the part of Antoninus and the restoration of peace. This scene is directly connected with a conflict between civic and ecclesiastical rule with the preacher-saint in the middle.

The scene in the relief depicts the outcome of an event that took place in July 1458, when the partisans of the Medici were the priors of the Signoria and, attempting to intimidate their opposition and take control of the city's councils, they pressed for open rather than secret balloting in the councils. Antoninus in response issued an edict that he ordered to be fixed to the doors of the cathedral and other churches in Florence. In it, he declared it his pastoral duty to remind the councilmen and priors that open balloting constituted a violation of their oath of office and thus a mortal sin. Threatening excommunication without absolution, he forbade them to adopt the measure, and this strategy of the Medici partisans collapsed¹⁷. This story became an essential element in later portrayals of Antoninus as a staunch defender not only of ecclesiastical rights but also of the *bene commune*. Savonarola, for example,

rical analysis, see Peterson, *An Episcopal Election in Quattrocento Florence*.

¹⁷ See Peterson, *Archbishop Antoninus*, pp. 85-91.

praised this incident showing how careful Antoninus was in protecting the civic interest. The incident was recalled again in testimonies during the examinations held for Antoninus' canonization in 1517, as a sign of Antoninus' defense of civil liberties¹⁸.

The last relief, *St. Antoninus Healing the Son of the Filicia Family*, is located above the marble figure of st. Thomas Aquinas. It commemorates the raising from the dead of the son of the Filicia family by Archbishop Antoninus (Fig. 7). The archbishop was in San Marco when a nobleman whose son had died at home asked for his help. Antoninus sent Filicia home with the assurance that his son was alive, and when the nobleman returned home, he found that was true. The relief depicts the vision of the archbishop swooping out of the upper left corner of a room as the boy raises himself from death. The miracle exemplifies the archbishop's power to help the faithful¹⁹.

2. *Within the image*

It is worth taking note of the choice of subjects for the bronze reliefs. The first episode deals with Antoninus' youth: his relations with Dominici and his entry into the Dominican order; the second highlights Antoninus' commitment to charity and helping the poor; the third focuses on Antoninus' preaching and pastoral duties. The next two scenes deal with politics – the relations between the ecclesiastical and civil authorities. In the fourth scene, Antoninus is pledging obedience to the authorities upon his nomination as archbishop, while in the fifth he is graciously forgiving his political opponents, the priors. Taken together, the political scenes convey a message of equilibrium, a balance of power between the religious and the civic. The final scene illustrates Antoninus' supernatural powers and presents a miracle justifying his sanctity.

The reliefs exhibit several common features – in their narrative technique, in the composition and arrangement of the figures, and in inclusion of everyday details. Giambologna employed pictorial techniques that blurred the distinctions between sculpture and painting; he produced a clear exposition of the story, a continuously unfolding narrative and a focus on the active role of the spectator. Giambologna's task was to illustrate the life of st. Antoninus by transforming it into a historical narrative intelligible to all. This narrative emphasis was part of a long standing tradition of narrative cycles illustrating the lives of saints by presenting dramatic episodes within meaningful architectural contexts.

The iconography of the precious human relationships between the saint and the Florentine people was meant to appeal to the emotions of the believers and was very much in accord with the Baroque theory of imagery, which held

¹⁸ *Ibidem*, pp. 90-92.

¹⁹ Cole, *Ambitious Form*, p. 200.



Fig. 6. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): *St. Antoninus Pardoning the Florentine Signoria on the Steps of the Duomo* (Alinari).



Fig. 7. Giambologna, Salviati Chapel (San Marco in Florence): *St. Antoninus Healing the Son of the Filicia Family* (Alinari).

that sacred images led to piety and devotion. Several treatises were written in defense of sacred images, in particular depictions of saints. For example, Archbishop Gabriele Paleotti of Bologna (1522-1597) was responsible for the treatise *Discorso intorno alle imagine sacri et profane* of 1582, which defined the rules for the correct use of religious images, and Molanus (1533-1585), an influential Flemish Catholic theologian from Louvain University, wrote on the proper content of religious images. Religious thinkers highlighted the importance of art as an inducement to piety; thus, according to Paleotti, visible representations appeal more vividly to minds than the spoken word. The favored art would elicit emotions, tender and affectionate or dramatic; art should not be calm and frozen but dynamic and dramatic. Paleotti argued that, «the art of making images is among the noblest art if it is directed by Christian discipline». The new style dictated an appeal to the emotions, encouraging the use of all of the senses to realize the essence of faith. The vivid scenes showing Antoninus as a benefactor of the Florentine people was meant to engender affection and appeal to the emotions of the viewer²⁰.

The physical location of Antoninus within the reliefs, in each case, reflects the outcome of the story yet conveys hierarchy. In four episodes, Antoninus is depicted in a superior position, above the other protagonists: when he is giving alms, when he is preaching, when he is forgiving the Signoria and when he is envisioning a miracle. All these episodes illustrate his moral superiority; he is depicted as a pious and benevolent spiritual leader. Especially noteworthy is the relief showing him forgiving the Signoria, manifesting his superiority over the secular leaders. The location of the scene, on the steps of the Florentine cathedral, the seat of the archbishop, reinforces the message that Antoninus is above the secular rulers who are coming to ask for his forgiveness. In two other episodes, however, Antoninus is shown in a lower position: when receiving the Dominican habit as a young novice, he is shown kneeling before his spiritual mentor, Dominici, this location manifests his humility. More noteworthy, is his location in the Piazza della Signoria, appealing to the priors who are sitting on the *ringhiera*. Here, Antoninus is shown below the civic authorities and their symbol, the Florentine *marzocco*, transmitting the message of the archbishop's obedience to civil authority. Almost a guest of the civic authorities of Florence, being the only ecclesiastical figure in the scene, the archbishop is conveying his loyalty to the Florentine regime before the Palazzo Vecchio.

Giambologna included in his episodes figures unrelated to the main event – such as the man peeping out in the alms – giving scene that stir the curiosity of the spectators and add to their enjoyment. These extra figures reinforce the impression of historical reality and immediacy. Especially delightful are the animals and children introduced into the scene – such as the boy playing with a dog on the lower steps of the cathedral, a detail that adds a casual note

²⁰ Blunt, *Artistic Theory in Italy 1450-1600*, pp. 130-132.

to an otherwise dramatically charged political confrontation. Another compositional device is the positioning of certain figures in the foreground of the reliefs. On the one hand, these figures deliver a symbolic message typical of the story being depicted – such as the woman breastfeeding her baby in the preaching scene, which is emblematic of love and charity. From another perspective, these figures invite the spectator to take part in the action. Typical examples are the beggar and the mother and child in the giving of alms scene; on a compositional level, they are pointing at the archbishop.

Another important feature of these reliefs is their attention to setting. Vivid representations of Florentine architecture are central, presenting the action as occurring within a Quattrocento Florentine environment. Such buildings as the Church of San Marco, built by Michelozzo as a *quattrocento* Dominican church with Medici patronage, the former archiepiscopal palace, the Florentine cathedral and, most strikingly, the accurate depiction of the Piazza della Signoria with its skilfully produced minute reproduction of individual buildings are produced with skill. Occasionally, even particular works of art or monuments appear in the scenes – such as the tabernacle in the ordination scene, or the pulpit inside the church of San Marco in the preaching scene. These realistic details reinforce the impression of Antoninus as an important historical figure, a part of the Florentine heritage, working in a particular time and place, rather than some abstract figure performing timeless miracles.

In conclusion, the reliefs depicting the biography of Antoninus discussed here point out two aspects of the interrelationships between preaching and law. First by pointing out the commitment and admiration of Dominican preachers towards using juridical sources and their method of citing canon law in their sermons, vividly expressed in the entrance exam in canon law given by Dominici to Antoninus in the first relief; and secondly by focusing on the tension between the ecclesiastical and civil authorities, canon law versus civil law as expressed in the relief showing st. Antoninus forgiving the Florentine *Signoria*. These sculpted examples place the legacy of Dominici and Antoninus within the dynamic between preaching and law.

Works cited

- Antonino Pierozzi *OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, ed. L. Cinelli, M.P. Paoli, Firenze 2013 (in «Memorie domenicane», 43 [2012]).
- C. Avery, *Giambologna: The Complete Sculpture*, Oxford 1987.
- N. Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Turnhout 2001.
- N. Ben-Aryeh Debby, *The Renaissance Pulpit: Art and Preaching in Tuscany 1400-1550*, Turnhout 2007.
- N. Ben-Aryeh Debby, *Art and Sermons: Dominicans and the Jews in Florence's Santa Maria Novella*, in «Church History and Religious Culture», 92 (2012), 3, pp. 171-200.
- A. Blunt, *Artistic Theory in Italy 1450-1600: Sources and Documents*, Oxford 1962.
- F. Castiglione, *Vita S. Antonini*, in *Acta Sanctorum Maii*, I, collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio, Antwerpen: apud Michælem Cnobarum, 1680.
- C. Celso Calzolari, *Frate Antonino Pierozzi dei Domenicani Arcivescovo di Firenze*, Roma 1961.
- M.W. Cole, *Ambitious Form: Giambologna, Ammannati and Danti in Florence*, Princeton 2011.
- S. Cornelison, *Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Florence*, Farnham 2012.
- P. Gavitt, *Charity and Children in Renaissance Florence*, Ann Arbor 1991.
- A.F. Gori, *Descrizione della Cappella di S. Antonino Arcivescovo di Firenze dell'ordine de' predicatori*, Firenze: nella Stamperia di Bernardo Paperini, 1728.
- J. Holderbaum, *The Sculptor Giovanni Bologna*, New York 1983.
- W. Hood, *Fra Angelico at San Marco*, New Haven 1993.
- P. Howard, *Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Firenze 1995.
- P. Howard, *The Aural Space of the Sacred in Renaissance Florence*, in *Renaissance Florence: A Social History*, eds. R.J. Crum, J.T. Paoletti, Cambridge 2006, pp. 376-393.
- E. Karwacka Codini, M. Sbrilli, *Il Quaderno della fabbrica della Cappella di Sant'Antonino in San Marco a Firenze*, Pisa 1997.
- The Lives of the Fathers, Martyrs and Other Principal Saints*, ed. A. Butler, London 1864.
- R. Morcay, *Saint Antonin Archevêque de Florence (1389-1459)*, Paris 1914.
- P. Morselli, *Corpus of Tuscan Pulpits 1400-1550*, Doctoral Dissertation, University of Pittsburgh 1978.
- D. Peterson, *Archbishop Antoninus: Florence and the Church in the Early Fifteenth Century*, Doctoral Dissertation, Cornell University 1985.
- D. Peterson, *An Episcopal Election in Quattrocento Florence*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, eds. J.R. Sweeney, S. Chodorow, Ithaca 1989, pp. 300-325.
- J. Pope-Hennessy, *Italian High Renaissance & Baroque Sculpture*, London 1970.
- G.L. Simone, *Alessandro Allori*, Torino 1991.
- Vespasiano da Bisticci, *The Vespasiano Memoires: Lives of Illustrious Men of the XVth Century*, eds. G. William, E. Waters, Toronto 1997.
- M. Weitzel Gibbons, *Giambologna: Narrator of the Catholic Reformation*, Berkeley 1995.

Nirit Ben-Aryeh Debby
Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva
nbad@bgu.ac.il

La iconografía medieval y la justicia divina

por Sonia Caballero Escamilla

El presente estudio investiga los mecanismos utilizados por la Iglesia medieval para crear juicios paralelos mediante la predicación y las imágenes. También se abordará el *Auto de Fe* pintado por el artista castellano Pedro Berruguete al final del siglo XV.

This study analyses the use by Medieval Church of speech and image as an instrument of theological controversy and trial. Particular attention is paid to the *Auto de Fe* painted by the fifteenth century Castilian painter Pedro Berruguete.

Edad Media; siglo XV; ley y religión; Península Ibérica; Castilla; Judíos; justicia; Juicio Final; sentencia; *Auto de Fe*; predicación; sermón; ley; *ius*; Orden de Predicadores; Vicente Ferrer OP; Pedro Berruguete; Santo Niño de La Guardia; monasterio de Santa María la Real de Nieva; Catalina de Lancaster.

Middle Ages; 15th Century; Law and Religion; Iberian Peninsula; Castilla; Jews; justice; Last Judgement; sentence; *Auto de Fe*; preaching; sermon; law; *ius*; dominican order; Vicent Ferrer OP; Pedro Berruguete; Holy Child of "La Guardia"; monastery of Santa María la Real de Nieva; Catherine of Lancaster.

En la mentalidad medieval el Más Allá era el espacio en el que la justicia divina se impartía al final de los tiempos; allí, con la Segunda Venida de Jesucristo, la humanidad recibía el premio o el castigo en función de las acciones realizadas en vida. No obstante, la justicia divina podía manifestarse en el mundo de los vivos a través de su brazo ejecutor, la Iglesia, que mediante la predicación y las imágenes perfilaba un modelo ético y moral, marginando y castigando a quienes se apartaban de él.

La justicia divina actuaba de modelo de la terrenal y a menudo la representación del Juicio Final figuraba como telón de fondo de los juicios reales desarrollados en la entrada de iglesias, catedrales y consistorios; cabe destacar el conocido caso de la portada central occidental de la catedral de León dedicada al Juicio Final, en la que la presencia del pilar conocido como *locus apellationis* y la figura de Salomón, el rey justo, nos recuerda que la catedral era algo más que un lugar de oración y que allí se administraba justicia sobre los asuntos temporales del reino, al igual que Dios lo hacía en el Más Allá al

final de los tiempos¹, o el antiguo díptico sobre la *Justicia de Cambises* de Gérard David que ocupaba la Sala del Consejo del Ayuntamiento de Brujas y que advertía del castigo que conllevaba un acto de prevaricación.

En el presente estudio, nos centraremos en los mecanismos utilizados por la Iglesia medieval para crear juicios paralelos, dirigiendo las conciencias de los fieles y configurando determinados estados de opinión sobre quienes renegaban de la fe en Jesucristo, como judíos y musulmanes. Las palabras y las imágenes fueron dos poderosas herramientas que fomentaron el rechazo y favorecieron la expulsión.

1. *Los judíos en el punto de mira: las imágenes como instrumento de condena*

Los conflictos que surgen entre judíos y cristianos en diversos lugares de Europa durante la época medieval favorecen la creación de una iconografía en la que se les presenta como *deicidas*, condenándolos al más absoluto rechazo por parte de los fieles cristianos. En los discursos de los predicadores y en el plano iconográfico se hará especial hincapié en su negativa a ver a Jesucristo como el Mesías, personificándose el mito de la ceguera judía en la figura de una mujer con los ojos vendados que se convierte en la imagen de la Sinagoga²; asimismo se potenciará su responsabilidad en la muerte de Jesucristo mostrándoles como responsables de su Pasión y se les acusará de una crueldad desmedida hasta el punto de realizar profanaciones de Hostias y asesinatos rituales de niños cristianos, entre los que destaca, por la repercusión que tuvo, el caso del Santo Niño de La Guardia³. Pues bien, a través de las imágenes, la Iglesia dictaba su propia sentencia, adelantándose al juicio divino, condenando a los que se apartaban de la ortodoxia católica al rechazo y el desprecio por parte de la sociedad cristiana.

En este sentido, las artes plásticas jugaron un papel primordial en la difusión de una imagen negativa del judío, tanto es así que era un hecho frecuente encontrar en los muros de las iglesias representaciones pictóricas que mostraban el juicio de los judíos y su posterior destino en el infierno. Un flamenco llamado Lorenzo Vital cuenta en un relato sobre su viaje a España en 1517, que en su visita a la iglesia de San Pablo de Valladolid vio pinturas con las almas de los judíos atormentadas por los diablos y a los que escaparon de la Inquisición asistiendo al juicio de Dios, mientras tanto los diablos les esperan «para atormentarlos y arrojarlos al fuego infernal»⁴.

¹ Franco Mata, *Escultura gótica en León*, p. 198; Núñez Rodríguez, *El rey, la catedral y la expresión de un programa*.

² Blumenkranz, *Synagoga méconnue, Synagoga inconnue*; Blumenkranz, *Géographie historique d'un thème de l'iconographie religieuse*; Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*; Bango Torviso, Gonzalo, *Iglesia frente a Sinagoga*; Rodríguez Barral, *La imagen del judío en la España medieval*.

³ Caballero Escamilla, *El caso del Santo Niño de La Guardia*.

⁴ Rodríguez Barral, *La imagen del judío en la España medieval*, p. 15.



Fig. 1. Convento de Santa María la Real de Nieva, Segovia (España).

En la misma línea, Alonso de Espina en su obra *Fortalitium Fidei* (h. 1460) narra su encuentro con unos monjes cluniacenses en Medina del Campo (Valladolid, España) que le explican cómo una de las causas de la expulsión de los judíos en Francia en 1306 fue la impresión general que causó el conocido como *milagro de Billetes* ⁵, en el que un judío profanó una Hostia, siendo de conocimiento público debido a las numerosas representaciones que había en los muros de las iglesias francesas. El hecho nos da idea del poder de las imágenes y su grado de influencia en el público hasta el punto de generar una animadversión hacia los que consideraban enemigos de la fe católica.

Algo similar ocurrió en España donde nos consta que las predicaciones de corte antijudía fueron muy frecuentes, siendo una de las más conocidas las del dominico san Vicente Ferrer, acompañándose a su vez de representaciones artísticas que implicaban a los judíos en los actos más reprobables.

Para ilustrar lo que hasta aquí hemos comentado, nos centraremos en dos obras del siglo XV pertenecientes a la Corona de Castilla que reflejan, en un

⁵ La iglesia *des Billetes* fue en su origen una capilla católica situada en París, en la que se conmemoraba un milagro relacionado con una Hostia profanada por un judío. La Hostia salió indemne y el judío fue condenado y quemado.

caso, la responsabilidad que se les otorgaba a los judíos en la Pasión de Cristo, y en otro, la escenificación de un Auto de Fe en Ávila con motivo del caso del Santo Niño de La Guardia.

2. Los judíos y la Pasión de Cristo en San María la Real de Nieva, reflejo de las prédicas vicentinas

Como delata la propia advocación del templo, el convento dominico de Santa María la Real de Nieva (Segovia, España) fue fundado gracias al beneplácito de un promotor de condición real, en este caso la reina Catalina de Lancaster (Fig. 1). Nieta de Pedro I de Castilla por parte materna llegó a ser regente de Castilla cuando murió su marido Enrique III y durante la minoría de edad del heredero Juan II.

La reina demostró una gran devoción hacia la Orden de santo Domingo, hábito que eligió como mortaja fúnebre y con el que se la inmortalizó en la imagen yacente situada en la capilla mayor de la catedral de Toledo. La protección de las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, por parte de los reyes hispanos en la Edad Media, demuestra hasta qué punto estas congregaciones religiosas atrajeron la atención de los más poderosos en materia espiritual, construyendo conventos, estableciendo en ellos sus enterramientos e, incluso, eligiendo su hábito como una forma de ingreso póstumo en la Orden con la confianza de que les reportaría grandes beneficios espirituales.

Como suele ser habitual, el origen de este convento va asociado a una aparición milagrosa de la Virgen a partir de la cual se construye un santuario para rendirle culto, una fundación cuya responsabilidad asumió desde el primer momento la reina Catalina de Lancaster que no sólo se limitó a facilitar los medios económicos necesarios para construir una iglesia y dependencias conventuales sino que estableció allí una residencia regia⁶.

En esta ocasión nos detendremos en la portada de la iglesia que, junto con el claustro, concentra el mayor número de imágenes (Fig. 2). La portada propiamente dicha está cobijada por seis arquivoltas que definen un acceso apuntado. Remata todo el conjunto en un arco conopial con el símbolo mariano tradicional en su vértice, el jarrón con azucenas, ilustrando la advocación del templo dedicado a Santa María de Nieva.

Las arquivoltas descansan en una serie de capiteles corridos que presentan con todo detalle la historia de la Pasión de Jesucristo (Fig. 3), desde la Última Cena hasta la Resurrección y el *Noli me Tangere* (Fig. 4). En la parte tocante a las jambas, los 12 pedestales y doseles, repartidos en grupos de 6 a un lado y otro, son los únicos restos de un conjunto que debió de presentar las figuras de los apóstoles, como es común a otras portadas. Finalmente, consta de un dintel y un tímpano que alberga una serie de figuras hoy descabezadas

⁶ Caballero Escamilla, *Palacios y conventos a finales de la Edad Media*.



Fig. 2. Convento de Santa María la Real de Nieva, portada, siglo XV.

componiendo un tema habitual en las catedrales góticas, el de Cristo mostrando sus heridas acompañado por las figuras de la Virgen y san Juan como intercesores. Se observa, pues, la intención de englobar el ciclo completo de la Pasión y el Juicio Final, es decir, la Redención y Salvación como un *unicum*,



Fig. 3. Convento de Santa María la Real de Nieva, capiteles (detalle), siglo XV.



Fig. 4. Convento de Santa María la Real de Nieva, tímpano, siglo XV.

agrupando, por tanto, los temas principales del gótico clásico, un detalle que nos habla del carácter arcaico que define todo el conjunto de Santa María de Nieva, pues a pesar de tratarse de un ejemplar del gótico tardío agrupa temas tradicionales siguiendo una formulación propia de una cronología anterior. Un hecho común a empresas alejadas de los importantes centros de creación de un estilo, a las que podríamos calificar de periféricas, y llevadas a cabo en fechas posteriores. El resultado es el de unas obras de gran originalidad que responden a modelos anteriores pero adaptados, a su vez, a las circunstancias especiales de cada caso dando lugar a conjuntos en los que se sintetizan los logros de generaciones precedentes.

El advenimiento del Juicio Final, en el que se juzgaban las buenas y las malas obras de toda una vida, ejerció una gran presión en las conciencias de la sociedad medieval provocando, incluso, sentimientos de pánico. A ello contribuían los discursos de los predicadores que tenían como principal objetivo sugestionar a los fieles y prepararlos moralmente para los sucesos que se avecinaban. Así, predicadores ilustres, como san Vicente Ferrer recorrieron amplios territorios de la geografía peninsular explicando los tres advenimientos de Jesucristo y el Juicio Final, recreándose especialmente en las penas del infierno que sufrirán aquéllos que se obcequen en el pecado. La reacción provocada en las masas es descrita por sus primeros biógrafos y contemporáneos pero podemos hacernos una idea a partir del siguiente texto que recoge Huizinga:

Allí donde predica es necesario un valladar de madera para protegerle con su séquito de la presión de la muchedumbre, que quisiera besarle la mano o el hábito... y cuando habla del Juicio Final y de las penas del infierno, o de los dolores del Salvador, prorrumpe siempre, tanto él como sus oyentes, en tan gran llanto, que necesitaba permanecer en silencio mucho tiempo hasta que el llanto se calmara⁷.

Muchos de estos discursos públicos tenían lugar en los atrios de iglesias y catedrales, en los que la escultura monumental de las portadas visualizaba el contenido de las prédicas, y muchas de éstas influyeron en la concepción iconográfica de retablos y portadas con temática escatológica.

Tenemos constancia de una predicación de san Vicente Ferrer en Santa María de Nieva en 1402, es decir, cuando aún se estaba construyendo el convento. Esta visita tuvo una respuesta popular multitudinaria y de ello dan cuenta los cronistas:

Añade veneración al Santuario, el aver predicado en el año de mil quatrocientos e dos, san Vicente Ferrer, circunstancia que oy se estima con singular aplauso: y el púlpito es tan venerado de los religiosos sus hermanos que ha avido quien para predicar en él se descalzó⁸.

⁷ Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, p. 18.

⁸ Texto escrito por Fernández Monjaraz. Recogido por Sánchez Sierra, *El Monasterio de Santa María la Real de Nieva*, p. 108.

Teniendo en cuenta que unos años después de esta visita se emprendieron las obras en la portada, no debemos pasar por alto la posible influencia de los sermones de san Vicente en la configuración iconográfica de la portada, en la que además existe un antijudaísmo manifiesto en algunas de las escenas que analizaremos. El influjo de las prédicas del fraile dominico sobre la iconografía bajomedieval ha sido señalado para varias obras del entorno catalano-aragonés⁹. El predominio del tema de la inminente venida del Anticristo y el Juicio Final en sus discursos públicos causó un gran impacto en la conciencia de las masas que se acrecentaba al contemplar las imágenes esculpidas y pintadas.

Fray Vicente tuvo además un estrecho contacto con D^a Catalina de Lancaster, la fundadora del convento, y se sabe que ejerció una gran influencia religiosa sobre la reina, hasta el punto de que se cree que el ordenamiento que dictó sobre judíos y musulmanes, publicado en Valladolid en 1412, se debió al impacto que le causaron los sermones del fraile dominico acerca de la necesidad de apartar las minorías religiosas en todas las ciudades del reino para evitar el contacto con los cristianos¹⁰. Las ordenanzas compilan toda una serie de normas sobre las relaciones entre miembros de las distintas confesiones religiosas, el lugar de residencia o cuestiones sobre la vestimenta que debían llevar los musulmanes y judíos con el fin de que se les identificara.

La portada de Santa María de Nieva reúne el ciclo de la Pasión y el Juicio Final, formando un mensaje único y coherente en el que el camino hacia la Salvación se inicia con el Sacrificio de Cristo, poniendo un énfasis especial en distinguir a los judíos y señalarlos como los responsables más directos. La situación social que se vivía en Castilla en ese momento, la responsabilidad directa de la reina en la nueva coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes y su condición de patrona del convento se ve reflejada en las distintas imágenes de la portada. Aunque la reina murió en 1418 y no pudo ver el resultado, sí es probable que interviniera en el planteamiento iconográfico de la misma. No es de extrañar puesto que la extensión de prácticas devocionales cristocentristas basadas en una meditación sobre el sufrimiento de Cristo en los diferentes episodios de la Pasión se dio, sobre todo, a finales de la Edad Media y en entornos femeninos de alta condición social. Por otro lado, es en este contexto de devoción a la Pasión de Cristo donde se constata una mayor presencia del judío en el desarrollo de los acontecimientos. En este sentido Joan Molina ha sugerido la posibilidad de que las mujeres de alta alcurnia tuvieran un alto grado de responsabilidad en la promoción de imágenes en las que el judío es personaje principal en la Pasión de Cristo¹¹.

Atendiendo al lugar donde se expone este ciclo de imágenes, en la portada de la iglesia, y al público que lo iba a percibir, podemos decir que hubo una

⁹ Véanse los comentarios al respecto en la Tesis Doctoral de Rodríguez Barral, *La imagen de la justicia divina*.

¹⁰ Echevarría Arsuaga, *Catalina de Lancaster*, p. 150.

¹¹ Molina Figueras, *La imagen y su contexto*.



Fig. 5. Convento de Santa María la Real de Nieva, portada (detalle), siglo XV.

intención antijudía en su programación, destinada a fomentar un sentimiento de rechazo hacia aquéllos que calificaban de *deicidas*.

El relato de los hechos comienza de izquierda a derecha desde el punto de vista del espectador con el acontecimiento que inaugura los episodios de la Pasión de Cristo, la Última Cena, el Lavatorio de pies, continúa con la Oración en el Huerto, el Prendimiento, Jesús ante Caifás, las tres negaciones de Pedro, Jesús ante Pilatos, la Flagelación, el camino del Calvario, la Crucifixión, Descendimiento, Entierro, la Resurrección y la escena del *Noli me tangere*.

La acusación a los judíos de ser responsables de la pasión y muerte de Jesucristo se remontaba a la patrística y fue un motivo recurrente en la literatura *adversus iudaeus*. El ciclo de la pasión se convirtió en uno de los más recurrentes en la iconografía del gótico gracias a las prácticas cristocentristas que situaban la figura de Cristo en el centro de las meditaciones y devociones y que proponían un recorrido por los pasajes más emotivos buscando una empatía entre los fieles. Los problemas de convivencia entre judíos y cristianos en los diferentes lugares de Europa favorecieron la difusión de una imagen del judío como asesino de Cristo; los sermones de los frailes y las artes visuales jugaron un papel destacado en la configuración de esta idea en el imaginario colectivo.

Las diversas escenas de la portada de Santa María la Real de Nieva muestran con detalle los episodios de la Pasión. En el Prendimiento, Cristo, después de ser besado por Judas, es conducido ante la autoridad religiosa. Algu-

nos personajes que lo acompañan visten la indumentaria que caracterizaba a los judíos en la sociedad medieval, el típico gorro en punta, apareciendo así como responsables directos (Fig. 5). Asimismo se incluyen las dos comparecencias ante Caifás y Pilatos entre las que debemos destacar dos personajes que, con gesto acusador, delatan a Jesús en un caso y posiblemente a Pedro en el otro. Los puntos de contacto que ofrecen estas escenas con los dramas que se representaban en el marco de determinadas fiestas litúrgicas, y de los que hemos conservado algunos textos de clara orientación antijudía¹², indican la atmósfera que se respiraba en el seno de la sociedad medieval, esta última familiarizada con el perfil deicida de los judíos.

Junto a la acusación de deicidio, la profanación de Hostias y las crucifixiones rituales de niños cristianos constituyen los actos reprobables que se atribuían a la comunidad judía. No era extraño que en una misma historia se combinaran varias de estas acusaciones, como ocurrió en el conocido caso del Santo Niño de La Guardia, en el que un grupo de judíos fueron condenados tras ser acusados de robar una Hostia consagrada y posteriormente crucificar a un niño cristiano. El juicio paralelo que se realizó a nivel popular fue clave en la expulsión de los judíos en 1492 y a ello contribuyeron los discursos verbales pero también los visuales.

3. *El caso del Santo Niño de La Guardia y el Auto de fe de Pedro Berruete*

En 1491 había tenido lugar en Ávila el auto de fe con más renombre en la historia de la Inquisición, el del *Santo Niño de La Guardia*, en el que ciertos herejes y judíos fueron condenados a la hoguera acusados de haber asesinado a un niño. Así consta en una Carta de Seguridad otorgada por los Reyes Católicos a los judíos de Ávila desde Córdoba el 16 de noviembre de 1491, en la que explican que en la ciudad de Ávila se había realizado «cierta ejecución de justicia que se hizo por la Inquisición de la cibdad de Ávila de ciertos herejes e de dos judíos vecinos de La Guardia»¹³. Existían numerosos precedentes en España y en Europa, como es el caso de William de Norwich o Simonino de Trento¹⁴, con consecuencias devastadoras para los judíos.

Este proceso fue explotado por los predicadores en sus sermones para fomentar el odio hacia los que consideraban responsables de esas actuaciones, los judíos y conversos. De sobra es conocida la utilización del sermón para difundir un antisemitismo entre la población, culpando a los hebreos incluso de los males contemporáneos. Torquemada, consciente de ello, tradujo el método practicado en los sermones al campo de las artes plásticas. El *Auto de fe* de Berruete (Fig. 6) no representa un acontecimiento histórico. No se trata

¹² Rodríguez Barral, *La imagen del judío*, pp. 95-114.

¹³ Archivo Municipal de Ávila, 1/74.

¹⁴ *Il Simonino. Geografia di un culto inventato (1475-1588)*.



Fig. 6. Pedro Berruguete (1450-1504), *Auto-de-Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán* (Madrid, Museo Nacional del Prado).

del auto en sí celebrado en Ávila, pero sí es una referencia indirecta a este acontecimiento tan crucial y determinante para la futura expulsión. El hecho de que la imagen de santo Domingo esté presidiendo el acto viene a legitimar la actuación de la Inquisición en su lucha contra la herejía.

Cuándo y para qué se pintó esta tabla es una cuestión para la que aún no se ha encontrado una respuesta satisfactoria. Parece ser que se completaba con una segunda obra, según nos cuenta el historiador local Carramolino:

años más delante de la ejecución de los reos se pintaron dos tablas, una que reflejaba la procesión, los reos acompañados por religiosos auxiliares, el suplicio y el provisional asiento de los jueces en el "campo de la dehesa", ambas tablas se colocaron a ambos lados del altar mayor del monasterio¹⁵.

Según dos cronistas del siglo XVII se conservaba en la iglesia del convento de Santo Tomás de Ávila una representación del primer auto de fe celebrado en Palencia en 1236, en el que aparecía el rey san Fernando con un haz de leña a cuestas para el castigo de los herejes¹⁶. Parece evidente que Torquemada contaba con dos *autos* al menos, en los que se propagaba la vinculación del fundador de la Orden y de la Monarquía con la Inquisición, de hecho, la Inquisición hispánica dependía de la autoridad monárquica. La tradición según la cual el monarca reinante participa personalmente en el castigo de los herejes, se dará también en el siglo XVI con el rey Felipe II; asistió al auto de fe más significativo organizado en Valladolid con motivo del castigo de unos protestantes. Según una anécdota, el italiano De Seso, introductor de la doctrina de Lutero, al increpar al monarca, el rey le respondió: «Yo mismo traería la leña para quemar a mi propio hijo si fuese tan perverso como vos»¹⁷. Alcanzará incluso a la historiografía del siglo XIX convirtiéndose casi en un tópico literario; el catalán Esteban Paluzie Catalozella, autor de un *Resumen de Historia de España* (1866) dice que «el mismo Fernando llevaba en sus hombros la leña para quemar a los herejes»¹⁸. Pero la inclusión de la figura real en un contexto antihebreo se dio ya en el siglo XIII en la *Biblia Moralizada*; en una de sus miniaturas un rey preside una discusión dialéctica entre judíos y cristianos, aludiendo al rey san Luis que había presidido en 1240 una discusión de este tipo¹⁹.

El tema representado supone la expresión más rotunda del triunfo de la Iglesia sobre la herejía y por tanto se puede considerar como un emblema de la Inquisición. El hecho de que esté presidida por santo Domingo de Guzmán,

¹⁵ Carramolino, *Historia de Ávila*, III, p. 68, nota 60.

¹⁶ Ioan de Pineda, *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del señor rey Fernando*, p. 85; Miguel de Manuel Rodríguez, *Memorias para la vida del santo rey D. Fernando III*, p. 31. Citado en Scholz-Hänsel, *¿La Inquisición como mecenas?*, p. 309. Había también dos «autos de fe» en el claustro de Nuestra Señora de Atocha, Madrid. Gomara Vidal, *Los dominicos y el arte*.

¹⁷ Citado por Escudero, *Estudios sobre la Inquisición*, p. 83.

¹⁸ Álvarez Junco, *Isabel la Católica vista por la historiografía del seculo XIX*, p. 285.

¹⁹ Blumenkranz, *La polémique antijuive*, p. 25.

situado en lo alto del estrado y bajo dosel, como inquisidor, seguido del fiscal que sostiene el emblema de la orden dominica, forma parte de la política de Torquemada en su intento de justificar su proceder y vincular el Tribunal que él preside con la Orden de Predicadores.

El auto de fe era un ceremonial repleto de gestos, imágenes, símbolos y palabras destinados a reafirmar la hegemonía de la Iglesia de cara a los *cristianos viejos* pero también a los conversos y judíos, con el fin de hacerles conscientes de sus errores y las consecuencias a su negativa de seguir los pasos de la religión católica, la erradicación²⁰. Su reflejo en las artes plásticas durante los primeros años es más bien escaso, al menos lo que ha llegado hasta nosotros. Lo mismo ocurre respecto a la documentación escrita, muy parca en comparación a épocas más recientes.

La obra de Berruguete seguramente no fue un caso aislado en estos últimos años del siglo XV pero, puesto que hasta el momento es el ejemplo más antiguo que conservamos, tiene un gran valor, no sólo desde el punto de vista artístico sino también histórico.

Sabemos que la Inquisición encargó una representación del *auto de fe* celebrado el 13 de abril de 1660 en Sevilla destinada a formar parte de la colección privada de escenas de *autos de fe*: «y se guarde en el Consejo con los que ay de otras inquisiciones»²¹; es decir, que en la sede del Tribunal de Sevilla existía una colección completa de representaciones de distintas ceremonias de este tipo. Es probable que el cuadro de Francisco Rizi con el *auto* llevado a cabo en Madrid el 30 de junio de 1680 (hoy en el Museo del Prado) tuviera un idéntico fin.

Tradicionalmente el convento de Santo Tomás de Ávila fue considerado sede de la Inquisición y no sería de extrañar que el *Auto de Fe* de Berruguete formara parte de esa misma tradición. El reciente auto celebrado en Ávila pudo conducir a Torquemada a encargar dos obras que aludieran indirectamente a este acontecimiento. No serían una representación histórica del hecho en sí sino una alusión a él apoyándose en personajes del pasado, al implicar al rey Fernando III el Santo en el castigo e incluir la figura de santo Domingo presidiendo el acto como inquisidor²².

²⁰ Merlo, *Coercition et orthodoxie*.

²¹ Bethencourt, *The Auto de Fe*, p. 163.

²² La vinculación de santo Domingo con un auto de fe nos la proporciona José del Olmo en el siglo XVII quizá respondiendo a una tradición anterior: «cuando se celebró el primer auto de fe para castigar a los albigenses en 1206 hubo al menos trescientos relajados que se arrojaron ellos mismos a las llamas antes que escuchar las palabras milagrosas del glorioso patriarca Santo Domingo que les exortaba». Desde el punto de vista gráfico y durante los siglos XVII y XVIII son numerosos los ejemplos de este tipo. Se puede señalar el grabado de Pierre-Paul Sevin sobre la procesión del *auto de fe* de la 2ª edición de *Relation de l'Inquisition* de Goa de Dellon en el que santo Domingo aparece con un ramo de olivo y una espada, emblemas inquisitoriales. O bien el grabado que hizo reproducir Joseph Lavalée a partir de un estandarte original que pudo ver en la sede del Tribunal de Valladolid durante la invasión francesa. Aparece la imagen de san Pedro Mártir y la de santo Domingo con el lirio y el libro, acompañados de las armas de la Corona y de la Inquisición. Bethencourt, *La Inquisición*, p. 116.

En la obra de Berruguete, no se puede hablar de un único episodio puesto que son varios los acontecimientos representados. Incluye la lectura de las sentencias, abjuraciones y ejecuciones, fases del acto que tenían lugar en diferentes días. Estos ceremoniales solían desarrollarse en las plazas de las ciudades para albergar un mayor número de personas y conseguir más repercusión, por ello se ha creído ver la plaza del Mercado Grande y la iglesia de San Pedro de la ciudad abulense, donde presuntamente tuvo lugar el auto del Santo Niño de La Guardia, como marco de la escena. Aunque no se cumple una fidelidad absoluta a la hora de representar los fondos arquitectónicos y urbanos en la pintura del siglo XV, sí se intenta buscar una ambientación inspirada en el espacio real donde los acontecimientos tuvieron lugar, para que el receptor de la obra se identifique de lleno con esos sucesos. El propio pintor estaba familiarizado con el contexto inquisitorial, así se deduce del despliegue iconográfico figurado en la tabla: según el modo en que aparece en la obra, un verdadero trabajo de carpintería sostenía estos actos. El estrado de madera, organizado en diferentes niveles, contribuía a afirmar el fuerte carácter jerarquizado del tribunal: la plataforma más alta, distinguida con un dosel, estaba reservada al inquisidor. Junto a él se situaban las distintas autoridades civiles y religiosas que tomaban parte en el proceso. Los acusados eran conducidos a este lugar en una procesión que atravesaba las principales calles de la ciudad. Junto al santo, un personaje, probablemente el fiscal, sostiene el emblema de la Orden, la cruz flordelisada sobre campo de plata y negro, identificación, conscientemente buscada, de la Orden con la organización inquisitorial²³. A la derecha de santo Domingo, el regidor con una vara en la mano derecha y pergamino enrollado en la izquierda y junto a éste un dominico, una figura presente en casi todas las tablas que componen los retablos. Es tentador pensar en un posible guiño al mentor de las obras, Tomás de Torquemada, quien anacrónicamente, aparecería al lado de los santos encumbrados de su Orden. ¿Qué grado de intervención tuvo santo Domingo en estos hechos? Nos hemos referido a su capacidad para aumentar el número de conversiones y su participación en la labor de reconciliación²⁴. El episodio más conocido fue el de Raimundo Grosi. Santo Domingo pidió que le concedieran la vida de aquel joven con la convicción de que cambiaría. Así ocurrió y 20 años después se convirtió e ingresó como fraile. Es un episodio incluido en la *Leyenda Dorada*, en la *Leyenda de santo Domingo* de Constantino de Orvieto y en un códice castellano del que se ha conservado una copia en el convento de Santo Domingo el Real en Madrid; es posible que un ejemplar de este último formase parte de la gran biblioteca del convento de Santo Tomás de Ávila. La relación que presentan las pinturas de Berruguete y el contenido del códice ha llevado a pensar en la posibilidad de que Torquemada lo pusiera a disposición del pintor Pedro Berruguete²⁵.

²³ A partir del siglo XVII los elementos que aparecerán como emblema son un ramo de olivo, una espada y una cruz.

²⁴ Merlo, *Il senso delle opere dei frati Predicatori*.

²⁵ Caballero Escamilla, *El códice medieval como fuente artística*.

El joven convicto y relajado, tal y como indica la dirección de las llamas rojas de su coraza, se arrepiente ante las palabras de santo Domingo, desprendiéndose por ello de la misma²⁶. El lenguaje de los gestos dice mucho al respecto; el cuerpo ligeramente curvado y cabizbajo indica una actitud de vergüenza y arrepentimiento, una postura que se utilizará en la historia del arte para indicar estos sentimientos²⁷. La tarea del fundador se caracterizó por su empeño en lograr la conversión de aquéllos que no querían mirar a la santa fe. Pero en la tabla de Berruguete se ha tergiversado este hecho situándole además como cabeza de un Tribunal que nunca presidió. Apoyando la teoría que identifica el momento con el arrepentimiento de Raimundo Grosi, una de las autoridades del estrado sostiene una vela encendida. Dentro del cuidado simbolismo de cada uno de los objetos que formaban parte del ceremonial, la vela era la luz de la fe que disipa las tinieblas. Su uso estaba reservado a los reconciliados y, por tanto, puede hacer alusión a la reconciliación del impenitente con la Iglesia.

En los autos de fe no tenían lugar las ejecuciones. Era después de esta ceremonia cuando los condenados, entregados a la justicia real, sufrían el suplicio. En la pintura, dos personas están siendo quemadas en la hoguera mientras otros personajes revestidos con el sambenito son conducidos para padecer el mismo castigo. Como condenados a la hoguera muestran las llamas del infierno en la coraza, mientras en el pecho llevan inscrita la causa de su condena «condenados por heréticos». Les rodean los familiares de la Inquisición, al tiempo que un religioso con la cruz en mano intenta conseguir unas palabras de arrepentimiento en el último momento. Era una norma codificada del ritual de los autos de fe. Para resaltar la bondad y misericordia de la Iglesia se les preguntaba a última hora si se arrepentían de sus errores o persistían en ellos. Conocemos un testimonio de esta situación en la *Historia del martirio del franciscano Michel de Calci*: «El obispo e inquisidor me han enviado aquí para que pronuncie tu juicio y que te pregunte si quieres regresar a la Santa Iglesia o persistir en tu error»²⁸.

Como vemos, no falta ni un solo detalle de los que componían los actos de este tipo, lo que indica la familiaridad del artista con ellos.

Dos son los que están padeciendo en la hoguera, como dos fueron los judíos quemados en el *Auto del Santo Niño*: «ciertos herejes e de dos judíos»²⁹. Tenemos, pues, a todos los componentes de la historia: los herejes, identifi-

²⁶ En el lenguaje simbólico inquisitorial, el color y la forma de los sambenitos variaban según la naturaleza del delito y la sentencia dictada. Los relajados, es decir los que iban a recibir el castigo en la hoguera, llevaban un sambenito negro con llamas y demonios, dragones o serpientes; los reconciliados, amarillo con dos cruces rojas de Santiago y llamas dirigidas hacia abajo por librarse de la hoguera; los impostores y bígamos con una soga atada al cuello. Pérez, *Breve historia de la Inquisición*, p. 147.

²⁷ Véase por ejemplo la posición de Adán y Eva en la iconografía de la *Expulsión del Paraíso*.

²⁸ Merlo, *Coercition et orthodoxie*, p. 107.

²⁹ Carta de Seguridad enviada por los Reyes Católicos desde Córdoba el 16 de noviembre de 1491. Archivo Municipal de Ávila, 1/74.

cados con el sambenito, camino de su castigo y los dos judíos en el momento de sufrirlo. El recuerdo del verdadero auto que se celebró en Ávila estaba presente en la imaginación del pintor y pretendió inmortalizarlo en la mente del público receptor.

¿Cuál fue el lugar para el que se concibió la pintura de Berruguete? Santo Tomás fue sede del Tribunal y hemos visto la existencia de colecciones de autos en otras como la de Sevilla. Sabemos además que hubo al menos otra pintura con un *auto*, en el que intervenía el rey san Fernando, formando pareja con el de santo Domingo. Los dos estuvieron situados a ambos lados de la *Virgen de los Reyes Católicos* en el Capítulo del convento lugar de enterramiento del inquisidor general³⁰. Si esta hubiera sido su ubicación original, los receptores de la obra habrían sido los propios frailes del convento. Dos *autos* en los que estaban implicadas directamente la monarquía y la Orden de los dominicos, que pudieron responder al deseo de la Inquisición de plasmar hechos históricos sucedidos en Ávila, pero protagonizados por personajes prestigiosos de otra época con una intención propagandística. Se pretendía convencer a los hermanos de Santo Tomás de la legitimidad de su trabajo en su lucha contra la herejía al gozar con el apoyo del rey, que se identificaría con el monarca reinante, en ese momento Fernando el Católico, y el fundador de la Orden a la que pertenecían.

El *Auto de fe* de Pedro Berruguete es el primer ejemplo conservado en España. Si bien, la representación de condenas y castigos públicos es una tradición bien asentada en Italia, conocida como *pintura infamante*³¹. Se trata de un género pictórico para el que se han señalado indicios ya en el Duecento en Bolonia, estando bien consolidado en el siglo XIII; actuaba como una pena accesoria para quienes habían cometido algún delito con castigo. Aparte de la confiscación de bienes o la condena capital, eran humillados hasta el punto de ser infamados en representaciones públicas. De este modo, consta que sobre el muro del palacio público de Siena se habían representado en 1302 a falsificadores de moneda con el fin de recibir el rechazo y los improperios de la población³². Si esta situación la extrapolamos a las representaciones de autos de fe, así como a la exhibición vergonzosa de los sambenitos en el interior de las iglesias, podremos comprobar cómo las intencionalidades coinciden dentro de un lenguaje común: se trata de utilizar el poder de la imagen como una pena moral añadida al castigo físico.

La pintura en cuestión fue adquirida por el Museo Nacional de Pintura y Escultura en 1867 no sólo por su valor artístico sino también por su interés histórico. Formaba parte de una colección de pinturas del mismo Berruguete pintadas para presidir los tres altares principales de la iglesia del convento de Santo Tomás de Ávila y trasladadas posteriormente al Museo de Madrid como consecuencia de la Desamortización. Todas las pinturas presentaban un

³⁰ Caballero Escamilla, *La Virgen de los Reyes Católicos*.

³¹ Ortalli, «*Pingatur in Palatio*». *La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*.

³² *Ibidem*, p. 56.

mensaje inquisitorial, en el que se implicaba a los tres principales santos dominicos en la lucha contra la herejía. Pedro de Verano fue inquisidor de Milán que murió a manos de unos herejes cuando regresaba de una de sus predicaciones³³; santo Domingo no desempeñó un papel inquisitorial pero aparece así en la iconografía elegida por Torquemada: en la tabla principal que presidía uno de los tres retablos pintados por Berruguete (hoy en el Museo del Prado), aparece con la inscripción «inquisidor» mientras clava su báculo en un lobo entre llamas, símbolo de la herejía, y preside un auto de fe en la tabla que hemos analizado.

Como conclusión de todo lo que se ha expuesto, podemos afirmar que la complementariedad de las imágenes y las predicaciones de los frailes jugaron un papel clave en la orientación de los juicios y opiniones hasta el punto de provocar, como en el caso que hemos planteado, la expulsión de los judíos de España en 1492.

³³ Merlo, *Pietro da Verona - s. Pietro Martire*.

Trabajos citados

- J. Álvarez Junco, *Isabel la Católica vista por la historiografía del seculo XIX*, in *Visión del reinado de Isabel la Católica*, dir. J. Valdeón Baroque, Valladolid 2004, pp. 267-290.
- I.G. Bango Torviso, *Iglesia frente a Sinagoga*, in *Memoria de Sefarad* (Toledo, Centro Cultural San Marcos), Madrid 2002, pp. 353-361.
- F. Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, dir. F. Palomo, Madrid 1997.
- F. Bethencourt, *The Auto de Fe: ritual and imagery*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 55 (1992), pp. 155-168.
- B. Blumenkranz, *La polémique antijuive dans l'art chrétien du Moyen Âge*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 77 (1965), pp. 21-43.
- B. Blumenkranz, *Géographie historique d'un thème de l'iconographie religieuse: les représentations de Synagoga en France*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, II, Poitiers 1966, pp. 1141-1157.
- B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966.
- B. Blumenkranz, *Synagoga méconnue, Synagoga inconnue*, in «Révue des études juives», 125 (1966), pp. 35-49.
- S. Caballero Escamilla, *El códice medieval como fuente artística: Berruguete en Santo Tomás de Ávila*, in *Libros con arte, arte con libros*, Cáceres 2007, pp. 147-157.
- S. Caballero Escamilla, *La Virgen de los Reyes Católicos: escarapate de un poder personal e institucional*, in «Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional», 173 (2007), pp. 20-41.
- S. Caballero Escamilla, *El caso del Santo Niño de La Guardia y sus efectos sobre la convivencia entre culturas en la ciudad de Ávila*, in *La convivencia en las ciudades medievales*, eds. B. Arízaga Bolumburu, J. Á. Solórzano Telechea, Nájera 2008, pp. 163-178.
- S. Caballero Escamilla, *Palacios y conventos a finales de la Edad Media: la reina Catalina de Lancaster y Santa María la Real de Nieva*, in «Anales de Historia del Arte», 22 (2012), Núm. Especial Junio: *El siglo XV hispano y la diversidad de las artes*, pp. 267-283.
- A. Echevarría Arsuaga, *Catalina de Lancaster*, Madrid 2002.
- J.A. Escudero, *Estudios sobre la Inquisición*, Madrid 2005.
- Á. Franco Mata, *Escultura gótica en León*, León 1976.
- L. Gomara Vidal, *Los Dominicos y el Arte*, 4 voll., Madrid 1922-1923.
- J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid 1984.
- Ioan de Pineda, *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del señor rey Fernando, tercero deste nombre, primero de Castilla, i de Leon*, Sevilla 1627.
- J. Martín Carramolino, *Historia de Ávila, su provincia y obispado*, III, Madrid 1872-1873.
- G.G. Merlo, *Coercition et orthodoxie. Modalités de communication et d'imposition d'un message religieux hégémonique*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Actes de la table ronde de Rome, Rome 1981, pp. 101-118.
- G.G. Merlo, *Pietro da Verona - s. Pietro Martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano, L. Sebastiani, L'Aquila-Roma 1984, pp. 471-488.
- G.G. Merlo, *Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto «inquisitores hæreticæ pravitatis»*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, in «Quaderni di storia religiosa», 9 (2002), pp. 9-30.
- Miguel de Manuel Rodríguez, *Memorias para la vida del santo rey D. Fernando III*, Madrid 1800.
- J. Molina Figueras, *La imagen y su contexto. Perfiles de la iconografía antijudía en la España Medieval*, in *Els jueus a la Girona medieval*, XII ciclo de conferencias Girona a l'Abast, Girona 2008, pp. 33-85.
- M. Núñez Rodríguez, *El rey, la catedral y la expresión de un programa*, in «Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte», 5 (1992), pp. 27-52.
- G. Ortalli, «*Pingatur in Palatio*». *La pittura infamante nei secoli XIII-XVI*, Roma 1979.
- J. Pérez, *Breve historia de la Inquisición en España*, Madrid 2009.
- P. Rodríguez Barral, *La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval de la Corona de Aragón*, Tesis Doctoral dirigida por J. Yarza Luaces, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 2003.
- P. Rodríguez Barral, *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*, Barcelona 2008.

A. Sánchez Sierra, *El Monasterio de Santa María la Real de Nieva*, Segovia 1983.

M. Scholz-Hänsel, *¿La Inquisición como mecenas? Imágenes al servicio de la disciplina y propaganda inquisitorial*, in «Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología», 60 (1994), pp. 301-320.

Il Simonino. Geografia di un culto inventato (1475-1588), a cura di V. Perini, Trento 2012.

Sonia Caballero Escamilla
Universidad de Granada
caballero.sonia@gmail.com

Rappresentare il giudizio: il *Processus Satane* (XIV secolo) fra teologia e diritto*

di Beatrice Pasciuta

Il *Processus Satane* è inserito con il titolo di *Tractatus questionis ventilate coram domino nostro Iesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex altera parte* nel corpus dei trattati di Bartolo da Sassoferrato. Si tratta di un processo assai singolare, svoltosi in Paradiso, fra il Diavolo e la Vergine Maria che disputano sul possesso del genere umano, davanti a Cristo giudice. Destinato alle scuole di diritto e a quelle di teologia, il testo costituisce una efficace “messa in scena” di questioni strettamente giuridiche e di problematiche filosofiche: dalla rappresentanza processuale delle donne alle tematiche legate al possesso e allo *spolium*, dalla teoria della Salvezza al problema dell’esistenza stessa del male e del “diritto” del diavolo sull’umanità.

With the title *Tractatus questionis ventilate coram domino nostro Iesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex altera parte*, the *Processus Satane* is inserted into the corpus of the treaties of Bartolo of Sassoferrato. The trial took place in heaven, with Christ as judge, between the Devil and the Virgin Mary who were disputing the possession of human beings. Addressed to both law and theology schools, the text is an effective “staging” of strictly legal and philosophical issues: from the legal representation of women, to possession and *spolium*, from the theory of Salvation to the problem of the existence of evil and the Devil’s rights to humanity.

Medioevo; secolo XIV; legge e religione; Satana; Paradiso; Giudizio; Bartolo da Sassoferrato; Cristo; Vergine Maria; predicazione; sermone; *ius*; diritto.

Middle Ages; 14th Century; Law and Religion; Satan; Heaven; Trial; Bartolo of Sassoferrato; Christ; Virgin Mary; preaching; sermon; *ius*; law.

Ihesus autem, adveniente die sententiam pro tribunali protulit hoc modo: «In eterni Dei nomine Amen. Nos Ihesus, mundi salvator, visa citatione contra genus humanum, visa etiam carta procure a procuratore producta et allegata per procuratorem nequie infernalis, visis etiam allegationibus factis per Mariam virginem advocatam humani generis, visis positionibus, responsionibus, exceptionibus et replicationibus et etiam iuribus ambarum partium; et his omnibus visis et consideratis, que in predictis et circa predicta videnda et consideranda fuerunt, sedentes pro tribunali ad nostrum solitum bancum iuris, positum super tronis angelorum in celesti palatio nostro, ubi residen-

* L'apparato delle note è ridotto all'essenziale. Per una trattazione più esaustiva e per l'edizione completa del *Processus Satane* mi sia consentito di rinviare ora alla mia monografia sull'argomento: *Il Diavolo in paradiso: diritto, teologia e letteratura nel «Processus Satane»*.

tiam facimus personalem, humanum genus hac mera sententia diffinitiva absolvimus et ab impeditone procuratoris nequitiæ infernalis reddimus absolutum, cum hoc consonet sanctissimis scripturis iuridice veritatis, quam in hoc sequi volumus; ipsumque procuratorem nequitiæ infernalis ex nunc percipimus ad dampnationem inferni perpetuam penitus ambulare ubi est fletus et stridor dentium infinitus recessitque dyabolus, scissis vestibus et dolore perterritus, ad infero <!> maledictus. Lata, data in his scriptis, pronuntiata et promulgata fuit suprascripta sententia in omnibus et per omnia, prout superius continetur. Et scripta est per supradictum dominum nostrum Ihesum Christum, pro tribunali sedentem, in suprascripto loco, presentibus suprascriptis partibus et lecta et vulgarizzata per Iohannem evangelistam, notarium domini nostri Ihesu Christi et dicte curie scribam publicum, presentibus Iohanne Bactista, Francisco Dominico confessoribus, Petro et Paulo principibus apostolorum et Michaelae archangelo et multis aliis sanctis in multitudine copiosa, testibus ad hec vocatis, habitis et rogatis. Anno Domini millesimo CCC.XI. indic. II. die VI. mensis aprilis¹.

Con questa sentenza si conclude il cosiddetto *Processus Satane*, un processo assai singolare, svoltosi in Paradiso, fra il Diavolo e la Vergine Maria. Il testo è inserito con il titolo di *Tractatus questionis ventilate coram domino nostro Iesu Christo inter virginem Mariam ex una parte et diabolum ex altera parte* nel corpus dei trattati di Bartolo da Sassoferrato².

1. *Storia, fortuna e contenuti del Processus Satane*

Prima di addentrarci nella descrizione del contenuto occorre fare qualche breve premessa, innanzitutto sulla storia dell'opera e sulla sua tradizione³. Si

¹ La trascrizione di questo passo e di tutti quelli che seguiranno è tratta dal manoscritto Cod. Haenel 15, ff.129v-135v, conservato presso la Universitätsbibliothek, Leipzig. Sul manoscritto si veda Casamassima, *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti*, I, n.71. «Nel nome dell'eterno Amen. Noi Gesù, salvatore del mondo, vista la citazione contro il genere umano, vista anche la carta prodotta e allegata dal procuratore della Malvagità infernale, viste anche le allegazioni fatte da Maria Vergine avvocata del genere umano, viste le posizioni, risposte ed eccezioni e repliche, e anche i diritti di ambo le parti, e visto e considerato tutto ciò che sulle predette cose è da vedere e considerare, sedenti *pro tribunali* nel nostro solito banco posto sui Troni degli Angeli nel nostro palazzo celeste dove abbiamo la nostra residenza personale, con questa sentenza definitiva assolviamo il genere umano dalla richiesta del procuratore della Malvagità infernale e lo mandiamo assolto poiché ciò concorda con le Sacre Scritture e con la verità giuridica che in questa occasione vogliamo sia seguita; inoltre stabiliamo che il procuratore della Malvagità infernale sia condannato alla dannazione perpetua e a camminare nell'Inferno dove vi è fetore ed infinito stridore di denti. Ritorni il Diavolo all'Inferno con le vesti strappate e atterrito dal dolore e maledetto. *Lata*, data in questi scritti e pronunciata e promulgata fu la presente sentenza *in omnibus et per omnia* così come scritto sopra e scritta per il suddetto signore Gesù Cristo *pro tribunali sedentem* nel sopradetto luogo presenti le soprascritte parti, letta e volgarizzata per me Giovanni Evangelista, notaio del Nostro Signore Gesù Cristo e scriba pubblico della detta curia, presenti Giovanni Battista, Domenico e Francesco confessori, Pietro e Paolo principi degli apostoli e Michele arcangelo e molti altri santi *in multitudine copiosa*, testimoni *ad hoc vocatis et habitis et rogatis*. Nell'anno del Signore 1311, indizione II, 6 aprile». La traduzione italiana è mia.

² La collocazione dell'opera, fra il *Tractatus super alimentis* e il *Tractatus bannitorum*, rimane invariata sin dall'*editio princeps* dell'opera bartoliana: Bartolus de Saxoferrato, *Tractatus varii*, ff. 66v-72r.

³ Sul *Processus Satane* rinvio ai recenti lavori di Cardelle de Hartmann, *Satan vor Gericht*;

tratta di un dialogo, una vera drammatizzazione fra tre personaggi, Cristo giudice, il Diavolo, procuratore della Malvagità infernale, e la Madonna, nella veste di avvocatessa del genere umano. Il dialogo è commentato da una voce fuori campo, un narratore, che si rivolge direttamente all'uditorio per spiegare alcuni passaggi fondamentali e per esporre l'antefatto nel preambolo.

La forma teatrale del *Processus Satane* sembrerebbe rimandare immediatamente alla sacra rappresentazione, forma tipica del teatro medievale religioso e popolare. E tuttavia il testo è assai complesso, sia dal punto di vista dei contenuti sia per i riferimenti alle fonti autoritative invocate dalle parti.

Il contenuto teologico – la lotta per la salvezza dell'umanità – viene affrontato in chiave giuridica. E allora, oltre che all'ambiente della predicazione, bisogna certamente guardare a quello delle scuole di diritto, dove pure la forma drammaturgica era ampiamente utilizzata come strumento per verificare “sul campo” l'efficacia delle tecniche argomentative.

Che il testo abbia sin dal suo apparire una doppia destinazione, teologica e giuridica, è confermato dall'analisi dei codici manoscritti nei quali esso è contenuto: è infatti inserito in codici che contengono esclusivamente opere di carattere teologico e in codici di contenuto giuridico, prevalentemente di argomento processuale⁴. Quando è trascritto insieme ad altre opere teologiche, il testo si presenta solitamente privo delle *allegationes*, dei riferimenti cioè al diritto romano e al canonico, che invece compaiono abbondanti nella variante “giuridica”, secondo tradizione⁵. Le due versioni, dunque, sembrano corrispondere a due diversi destinatari, a due diversi modi di fruizione dell'opera: la prima all'interno delle scuole di diritto, l'altra probabilmente ad uso delle scuole di teologia ma anche delle predicazioni di piazza e forse delle sacre rappresentazioni.

Va detto comunque che la versione che si cristallizza, alla fine del Quattrocento, è quella giuridica, con l'inserimento del trattato nel *corpus* bartoliano.

Cardelle de Hartmann, *Die Processus Sathanae und die Tradition der Satansprozesse*; Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400*, pp. 233-241 e pp. 305-320, e alla bibliografia ivi citata. In prospettiva giuridico-teologica si vedano anche Taylor, *Reason, Rethoric, and Redemption*, e Shoemaker, *The Devil at Law in the Middle Ages*; per la connessione fra diritto e letteratura si veda inoltre Quagliani, *La Vergine e il Diavolo*.

⁴ Una schedatura dei manoscritti è in corso da parte di chi scrive (progetto FIRB *Mosaico*). Come indicazione generale basti sapere che su 38 codici che ho attualmente censito, e nei quali è contenuto il *Processus Satane*, 16 contengono esclusivamente opere di carattere teologico e i rimanenti opere giuridiche prevalentemente di argomento processuale.

⁵ Esemplificativi della destinazione del *Processus* al mondo del diritto è il codice *Biblioteca Apostolica Vaticana* Vat. Lat. 2625, che contiene fra l'altro molti trattati di Bartolo o a lui attribuiti; inoltre il *Processus* risulta inserito in alcuni codici che contengono esclusivamente testi di diritto canonico, quali ad esempio München, *Universitätsbibliothek*, 2° Cod. ms 301, nel quale sono presenti opere di Giovanni da Imola e commenti, *questiones* e *repetitiones* di canonisti al *Liber Extra* di Gregorio IX. Per quanto riguarda la destinazione teologica, esemplari sono i codici Bologna, *Biblioteca comunale dell'Archiginnasio*, A. 34 e Paris, *Bibliothèque Nationale de France*, ms Lat. 10770: il primo, nel quale il *Processus* risulta trascritto senza le allegazioni giuridiche, contiene sermoni e le *Summe* di Raimondo de Peñaafort; il secondo invece è riconducibile ad ambiente francese e contiene, fra le altre, opere di Anselmo da Lucca e di Bernardo di Clairvaux: in questo codice il *Processus* è completo di allegazioni.

Sia stata o no opera del grandissimo giurista, il fatto è che la sua inclusione nel “canone” bartoliano, ossia fra le opere dell'autore più citato e più autorevole per la pratica forense e per la cultura giuridica europea fra XV e XVI secolo, serve a consolidare il testo, a favorirne la diffusione e a conferire a questa versione un carattere di autorevolezza che prescinde dal suo contenuto intrinseco e rende marginale la questione della sua effettiva paternità.

Vediamo di analizzare brevemente il contenuto.

Il Diavolo, in qualità di procuratore della Malvagità infernale, si presenta in Paradiso, o meglio in quella parte del Paradiso destinata a tribunale e chiede a Cristo, che qui siede nella sua qualità di giudice, di citare in giudizio il genere umano per rispondere alla sua richiesta. Esibisce l'atto di procura che lo abilita a richiedere l'avvio dell'azione giudiziaria, per conto del suo rappresentato – la Malvagità infernale. Il giudice ha l'obbligo di esaminare l'atto per verificarne la correttezza formale, e questa è la fase propedeutica all'avvio del procedimento vero e proprio. L'Arcangelo Gabriele, nunzio del Tribunale celeste, esegue la citazione ma nessuno si presenta. Il Diavolo allora chiede che il genere umano sia dichiarato contumace, circostanza questa che secondo il diritto avrebbe avuto come conseguenza la immediata immissione in possesso della *res petita*, ossia la riduzione in schiavitù dell'umanità. Cristo, ricorrendo all'*aequitas* che è prerogativa del giudice, decide di concedere un'ulteriore dilazione al convenuto. Le lacrime dei Santi giungono alle orecchie della Vergine la quale decide di assumere personalmente la difesa dell'umanità.

Il giorno fissato per la comparizione delle parti il Diavolo si ripresenta in Paradiso convinto di aver già vinto e invece assiste all'ingresso trionfale della Madonna la quale, accompagnata da una moltitudine di Angeli e Santi che ad alta voce cantano «Ave regina dei cieli» e da esponenti del genere umano che ne invocano l'aiuto misericordioso, va a sedersi alla destra del Figlio e dichiara di comparire lì in qualità di avvocatessa del genere umano.

Il primo punto di dibattito fra i due avversari riguarda proprio l'ammissibilità in giudizio. Il Diavolo immediatamente si oppone a che la Madonna possa postulare, invocando le due obiezioni del sesso e della parentela con il giudice:

Audi, pater et domine iudex, et respice veritatem, quia tua mater ab omni advocatōnis excluditur officio. Adverte, primo, quia mulieres pro aliquo postulare prohibentur quia virile officium est, ut ff. de postulan. l.i. (D. 3,1,1) et iii.q.ii. §Sunt tres in fi. (*Decr. Grat. C. 13, qu.2, c.2*); preterea, ipsa est mater tua, unde ipsam reddo suspectam, ut Extra de appel. c. Postremo (X,2,28,36) et c. Cum speciali (X,2,28,61) et C. de assesso. et dome. l. Domesticus (C. 1,51,4). Nam, si matris tue officium admitteretur, scilicet ut advocare posset pro humano genere, possit de levi mater tua te Ihesum, filium suum, ad suam partem trahere, et sic ius et iustitia suis terminis totaliter deviant; ex quibus, dico eam non esse admittendam et pronunptiari et declarari peto⁶.

⁶ Cod. Haenel 15, ff. 131r-v. «Ascolta padre e signore giudice e guarda la verità, poiché tua madre è esclusa da ogni ufficio di avvocatura. Considera in primo luogo che le donne non possono postulare per qualcuno, poiché questo è un ufficio maschile; per di più lei è tua madre per cui la

La Madonna con una lunga replica confuta le due obiezioni poggiandosi sia sulle ragioni del diritto che sulle argomentazioni teologiche, e dimostrando come, sebbene in linea di principio il «postulare pro aliquo» sia vietato alle donne, tuttavia è ammesso in circostanze particolari: la donna può postulare se agisce in difesa di alcune speciali categorie: i *miserabiles*, i parenti, i pupilli e le vedove, e questo è stabilito sia dal diritto più recente – quello del *Liber Extra* (X,1,38,15) – sia dal *Corpus iuris* (C. 2,7,13 pr. e D. 3,3,33 pr.) e dal *Decretum* (C. 3, q.7, c.1§5). Fra queste categorie quella che si adatta al caso specifico è la prima: «Dove sono persone più miserabili, se non nel mondo?» chiede retoricamente la Vergine. E ancora, la donna può postulare per sé, ossia difendere sé stessa, e la Vergine dimostra di avere un interesse personale, in quanto essere umano, a difendersi dalla pretesa del Diavolo.

La seconda obiezione, la parentela col giudice, è invece confutata con il ricorso agli argomenti, assai più fragili, forniti dalla teologia. La Vergine invoca il dogma del concepimento di Cristo, asserendo che egli è stato concepito ed è nato per sua sola potenza e adducendo il dogma della sua verginità come prova giudiziale della sua piena appartenenza al genere umano, e dunque la sua piena titolarità, in quanto soggetto direttamente interessato alla questione, di difendersi personalmente in giudizio. Questo passaggio, supportato anche dall'analogia biblica con Aronne, dalla cui verga nacquero fiori e frutti senza alcun seme, mostra come la confutazione dell'avvocata, pur fondandosi su verità teologiche, non giunga a dimostrare la falsità sostanziale dell'obiezione attrice – ossia la non imparzialità del giudice nel rapporto con la madre – ma si limiti ad argomentare sulla non corrispondenza formale all'impedimento basato sulla parentela, ribadendo il proprio titolo, in quanto componente del genere umano, ad agire non solo in qualità di avvocatessa ma come persona direttamente interessata al giudizio.

Cristo dunque decide di ammettere le parti in giudizio e inizia il dibattimento vero e proprio. Il Diavolo invoca l'interdetto restitutorio e tenta di esercitare l'*actio spoli*, un rimedio processuale che era volto a reimmettere in possesso il convenuto della *res petita* per far sì che le parti in giudizio godessero di una situazione paritaria⁷. La Madonna confuta anche questa azione preliminare, affermando appunto che si tratta di una prerogativa del convenuto e non dell'attore e l'interlocutoria del Giudice, ancora una volta, è a favore dell'avvocata.

Il processo dunque inizia e il Diavolo, – dice il narratore – digrignando i denti, messa mano al marsupio estrae il libello e inizia a leggere la Genesi dove Dio dice ad Adamo ed Eva: «Mangiate da ogni legno eccetto da questo, poiché morirete».

considero sospetta. Se infatti tua madre fosse ammessa a questo ufficio, cioè se potesse avvocare per il genere umano, ti porterebbe facilmente dalla sua parte – tu Gesù che sei suo figlio – e così diritto e giustizia avrebbero totalmente deviato dai loro confini; perciò dico che lei non deve essere ammessa in giudizio e chiedo che su ciò tu ti pronunci».

⁷ Conte, *Diritto comune*, pp. 85-111.

Unde peto illa verba sic scripta in Genesi stare firma et remanere in pedibus et non mutari, aliter, autem, si secus fiat, dico quod vos non estis veritas nec iustus iudex. Adam enim et Eva, sicut vos scitis, dum erant in mundo et in paradiso terrestri, contra suum magistrum et dominum fuerunt voluntarie inobbedientes, dum pomum contra voluntatem domini commederunt, ex quo infecti et lebrosi ipsi, cum eorum sequacibus, merito sunt effecti, xxiiii. q.iii. c. Si habes (*Decr. Grat.*, C.24, qu.3, c.1) et de conse. di. iiii Placuit iiii^o (*Decr. Grat.*, D.3, c.153, *de consec.*) et alibi legitur quod patres commederunt uvas acerbas et dentes filiorum obstupuerunt (Ier 31,29), ut in autentica ut omnes obbe. iudi. provincia. in prin. colla.vi. (Auth. coll. 5.20.69 = *Nov.* 69). Quare peto cum vos perceperitis, domine iudex, ipsos propter peccatum fore dampnatos, eos deberi ad presens condemnari, mihi restituendos esse, non obstante interlocutoria supradicta que sicut de facto et non de iure, ex arupto processit; ita peto eam contrario imperio tolli, cassari et revocari, aliter autem, si secus fiat, vos, domine iudex, non estis veritas nec iustus iudex⁸.

Ecco la questione. Il processo a questo punto prosegue con un alternarsi di repliche e controrepliche sul punto, nelle quali il Diavolo argomenta sempre utilizzando gli strumenti propri del ragionamento giuridico e allegando sia fonti del diritto romano e canonico sia fonti scritturali; la Madonna risponde da par suo ma ricorre anche all'aspetto sentimentale ed emotivo:

Advocata humani generis, sequens, non obstantibus allegationibus supradictis mulieris sexus fragilis et miserabilis semper timens subversionem humani generis faciem suam mutavit in lacrimis atque singultibus infinitis adeo quod tota celestis militia eam videns ita acerbissime lacrimantem et fortiter condolentem una secum non cessavit aliquatenus lacrimari⁹.

La coralità del pianto accompagna il momento più drammatico della rappresentazione: la Vergine Maria si rivolge ora al Figlio – e non più al giudice – ed espone, dopo quelle del diritto, le ragioni del cuore e quelle della politica:

Virgoque Maria, flexis genibus coram filio, scissis vestimentis suis, filium suum alloquitur hoc modo: «Fili mi, ecce demon qui sput in faciem tuam, qui te lapidavit, te ad columnam ligavit, qui te verberavit, qui te in stateram crucis tamquam latronem confixit, qui te tradendo amarissime mori fecit et nunc, animo petulanti adversa facie, tam audaciter tuum officium inploravit. Ego, vero, mater tua dulcissima, te novem mensibus in utero portavi et de meis uberibus te lactavi et his fassus sum et Herodis regis furiam volui te nunquam de manibus meis relaxando (...)».

⁸ Cod. Haenel 15, f. 132r. «Per ciò chiedo – dice il Diavolo – che quelle parole scritte nella Genesi siano ferme e rimangano in piedi e non mutino oppure io dico che voi non siete la verità né un giudice giusto. Adamo ed Eva, infatti, come voi sapete, mentre erano nel Paradiso terrestre disobbedirono volontariamente al loro maestro e signore quando mangiarono la mela contro la volontà di Dio; da ciò divennero infetti e lebbrosi, loro e i loro successori. E altrove si legge che i padri mangiarono l'uva acerba e i denti dei figli si guastarono. Per ciò chiedo, signor giudice, che li consideriate dannati per i loro peccati e che li condanniate e che condannati mi vengano restituiti. Non osta la predetta interlocutoria poiché *de facto* e non *de iure*, *ex abrupto*, chiedo che la predetta venga cassata con comando contrario, e che venga annullata e revocata. Se farete diversamente voi, signore giudice, non sarete né la verità né un giudice giusto».

⁹ *Ibidem*, f. 133r. «Nonostante queste allegazioni – prosegue la voce narrante – l'avvocata del genere umano, seguendo l'inclinazione fragile e degna di compassione propria del genere femminile, e temendo ancora la sconfitta per il genere umano, mutò il suo volto in lacrime e singulti infiniti al punto che tutta la Milizia celeste, vedendola così duramente piangere e così fortemente addolorata, non cessava di piangere».

E ancora:

Ego, vero, sum mater, ipse autem diabolus; ego quero salutem humani generis, ipse vero mortem; ego sum amica fili mi, ipse vero dampnatus et infamis et a coronatione celestis glorie penitus exclusus: quomodo ergo est audiendus? Certe nullatenus. Item, quare debet ipse versutus esse melioris conditionis me, certe non video, ar. ff. de noxa. l. Non solum (D. 9,4,13) et Extra de dolo et contu. c. Contigit (X,2,14,9), quare postulo, mota immensa tristitia et magno dolore perterrita, quod, si magis hosti faves quam matri tue, de libro celestis glorie debeas me cancellare»¹⁰.

Nonostante la replica in punto di diritto, condotta in maniera ineccepibile e probabilmente già sufficiente a respingere la richiesta formulata dal procuratore del Diavolo, la Madonna fa dunque ricorso all'aspetto emotivo, spostando il discorso sul piano sentimentale e sul rapporto fra madre e figlio.

E l'inserimento della digressione personale sembra avvalorare le ragioni del Diavolo che aveva chiesto di ricusare l'avvocata, per il suo legame con il giudice.

A riprova di quanto il lato emotivo e l'argomentazione non giuridica siano apparentemente di maggior presa, la reazione di Cristo, che a questo punto dichiara di voler accogliere le ragioni della madre, ponendo sotto silenzio quelle dell'avvocata.

Videns autem Ihesus matrem suam in tantum dolorem, pietate immensa commotus, turbata facie, dixit ad demonem: «Vade retro, Satanas, quia petitum officium tibi merito denegamus».

Demon autem, iracundia motus, dixit ad iudicem: «Domine Ihesu Criste, vos non estis iustus iudex. Bene video et clare cognosco quod caro et sanguis vester facit vos a iustitie tramite deviare, ar. Extra de preben. c. Grave. in prin. (X,3,5,29) et octava q.i. c. Moyses (Decr. Grat. C.8 qu.1 c.6), et bene nostis quod de forma iuris licitum non erat matrem vestram contra me postulare, causis, iuribus et rationibus supradictis»¹¹.

Il Diavolo fa ricorso alla teologia, alle sue teorie e al suo vocabolario, per uscire dalla trappola del sentimento e riportare il dibattito nel campo del diritto. E la sua linea sembra mettere in difficoltà il giudice: il richiamo costante al pericolo del diniego di giustizia e il continuo appellarsi al dovere di Cristo

¹⁰ *Ibidem*, f. 133r. «Inginocchiandosi e strappandosi le vesti – dice il narratore – Maria dice al Figlio: Figlio mio, ecco il diavolo che sputò sulla tua faccia, che ti lapidò, che ti legò alla colonna, che ti picchiò, che ti fece morire sulla croce come un ladro; e ora con animo arrogante, con il volto mutato e con tanta audacia implora il tuo ufficio. Io invece, madre tua dolcissima, ti ho portato nove mesi in grembo e ti ho allattato con questi miei seni e sono fuggita alla furia di re Erode, mai lasciandoti (...). Io in vero sono madre, lui invece diavolo. Io chiedo la salvezza del genere umano, lui la morte; io sono amica, figlio mio, lui dannato e infame ed escluso per sempre dalla coronazione della gloria celeste: come dunque si può ascoltare? Certamente in nessun modo. E ancora perché questo maligno deve essere in una condizione migliore della mia? Certamente non lo comprendo, poiché postulo spinta da immensa tristezza e atterrito da grande dolore, e se favorisci il nemico rispetto a tua madre, dovrai cancellarmi dal libro della gloria celeste».

¹¹ *Ibidem*, f. 133r. «Egli infatti – continua la narrazione – vedendo sua madre in tanto dolore spinto da immensa pietà dice al Diavolo con volto turbato: – Vai via Satana poiché meritamente ti neghiamo l'ufficio da te richiesto. Il Demone, mosso dall'ira disse al giudice: – Signore Gesù Cristo voi non siete un giudice giusto; vedo bene e chiaramente riconosco che la vostra carne e il vostro sangue vi fanno deviare dalla giustizia e sapete bene che secondo la forma del diritto non era lecito che la madre vostra postulasse davanti a me per le cause, i diritti e le ragioni sopra dette».

di essere buon giudice, e dunque imparziale, sono supportati dal solido appoggio fornito dal Vangelo, i cui contenuti, dal punto di vista giuridico, sono – come era ormai consolidato in dottrina – non contraddicibili e gerarchicamente sovraordinati rispetto ad ogni altra fonte di diritto umano.

È dunque necessaria una replica, da parte del convenuto, ed è indispensabile che essa sia condotta con gli stessi strumenti utilizzati dall'attore. Il giudice rivolgendosi alla madre le chiede di replicare al Demone «poiché a prima vista sembra che egli postuli e chieda diritto e giustizia»¹².

Il processo riprende la sua strada e l'argomentazione si sposta sulla responsabilità del peccato originale, se cioè esso sia del tutto imputabile all'umanità, come sostiene il Diavolo, ovvero se l'uomo sia meno colpevole in quanto istigato dal Diavolo, tesi dell'avvocata. Dopo una concitata alternanza di repliche in cui il tono si fa sempre più drammatico giunge la richiesta della sentenza che come abbiamo visto suggella la vittoria della Vergine e la condanna del Maligno. Leggendo il *Processo di Satana*, in tutte le sue varianti, si fa fatica a scindere il piano giuridico da quello teologico; anzi la loro apparente inestricabilità è senz'altro una delle chiavi di lettura dell'opera.

Il contenuto, il caso giudiziario, per così dire, è tutto teologico: la lotta per l'umanità, fra Bene e Male, la redenzione e la salvezza eterna. E teologiche sono le posizioni ideologiche che sostanziano le arringhe dell'accusa e della difesa. Ma la strada per affermare in maniera inconfutabile la vittoria del Bene, attraverso il sacrificio di Cristo, e quindi la veridicità delle teorie della "riconciliazione" fra Dio e l'uomo, è quella del diritto. E allora lo scontro tra Bene e Male, punto nodale dell'impianto religioso e l'aspetto che sin dalle origini del Cristianesimo aveva maggiormente catalizzato l'attenzione della riflessione teologica – ortodossa ed eretica –, sembra trovare soluzione unicamente attraverso la verità giuridica, cioè attraverso la dimostrazione logica e inoppugnabile della verità processuale.

Lordo iudiciarius viene qui messo a servizio della più indimostrabile delle pretese e della più paradossale delle richieste. È di tutta evidenza che si tratta di un processo che ha già una soluzione conosciuta e immutabile. L'interesse dunque risiede nelle modalità con le quali, attraverso l'uso degli strumenti giuridici, si può arrivare a determinare la soluzione.

2. La "mise en scène" di un processo

È una dura prova di resistenza, ma se il meccanismo è davvero – come si pretendeva – logicamente perfetto, e se attraverso questo singolare processo si potrà dimostrare in maniera inconfutabile una verità fino a quel momento indimostrabile e conoscibile soltanto attraverso gli strumenti della fede, allo-

¹² «Et dixit filius matri sue: "O advocata mundi responde demoni quia prima facie ius et iustitiam postulare videtur"» (*Ibidem*, f. 133v).

ra vorrà dire che l'unico strumento in grado di risolvere ogni controversia è proprio il processo giudiziario, così come posto dalla logica giuridica.

La fattispecie paradossale ha inoltre il pregio di disporre di protagonisti d'eccezione, anzi del "prototipo" degli attori: Cristo, il Giudice supremo e insieme il sommo Legislatore, il Diavolo, il causidico più astuto e spietato e la Madonna, la mediatrice per antonomasia.

Ciascuno dei tre personaggi ha il compito di dimostrare – se potrà – le falle del ragionamento giuridico e della logica processuale, occupandosi per il proprio di impersonarne i tre aspetti sostanziali: Cristo dovrà dimostrare la capacità di giudicare con imparzialità, applicando ad ogni fattispecie le regole approntate dal diritto anche al di là dell'evidenza del reale; il Diavolo sarà portavoce della capacità di servirsi della logica giuridica – razionale e astratta – e di utilizzarne gli argomenti nonostante gli eventi sembrino palesemente impedirlo; la Madonna, infine, avrà il compito di mostrare la formidabile potenza della ragionevolezza, dell'*aequitas*, ossia dell'unico strumento in grado di ricondurre il ragionamento processuale nell'alveo della tolleranza: soltanto il ricorso all'*aequitas* potrà evitare che un tecnicismo esasperato crei una struttura mostruosa che, solo in nome di una maggiore abilità dialettica, rischia di avallare ogni evidente paradosso. E l'intreccio degli affetti e dei sentimenti – che è continuamente portato alla ribalta nell'opera, perché il processo, come si sa, è lite fra uomini e non astratto esperimento di laboratorio – costituisce l'elemento più ambiguo e pericoloso di questa prova da stress.

Le parti del *Processus Satane* – la Malvagità infernale e il genere umano – agiscono, evidentemente, tramite i loro rappresentanti, uno procuratore e l'altra avvocatata. La differenza sostanziale fra questi due tipi di rappresentanza – il procuratore e l'avvocato – risiede nel fatto che il procuratore agisce su mandato esplicito e preciso del suo rappresentato e subisce gli effetti del giudicato, in quanto persona del giudizio; l'avvocato, invece, affianca il suo assistito, lo consiglia, postula, ossia utilizza in giudizio la propria abilità per difendere la causa del proprio cliente, non subendo tuttavia in alcun modo gli effetti della decisione finale.

La scelta di far agire sulla scena sempre paradossale del nostro processo un procuratore e un avvocato merita qualche riflessione, in primo luogo sullo strumento della rappresentanza. Dalla fine del XII secolo, la dottrina giuridica aveva cominciato a riflettere sull'efficacia e sulla possibilità di agire *alieno nomine*. Una riflessione che, seppure iniziata in ambiente civilistico, aveva dato i suoi frutti più maturi nel mondo della canonistica. Il problema della rappresentanza era infatti connaturato all'esistenza stessa della Chiesa – corpo mistico di Cristo, attore dunque per conto di un soggetto altro – e del Pontefice – che traeva dal suo ruolo di Vicario di Cristo la legittimazione del proprio agire¹³.

¹³ Sul problema della rappresentanza processuale nella dottrina giuridica medievale rinvio a Pasciuta, *La rappresentanza processuale nell'età del diritto comune classico*, e alla bibliografia ivi citata.

Il problema della rappresentanza, inoltre, era di vitale importanza per l'esistenza stessa degli enti ecclesiastici, di quelle strutture cioè che si comportavano come persone – persone giuridiche, appunto – e che la finzione immaginata dal diritto aveva dotato della capacità di agire come se si trattasse di persone fisiche. Il *Processus Satane*, allora, paradossale per definizione e strutturato per dimostrare, con gli strumenti del diritto, le verità teologiche, per definizione indimostrabili, è strumento per mettere alla prova la bontà di acquisizioni dottrinali recenti, per quanto già consolidate.

Qui, per dimostrare la efficacia straordinaria dello strumento della rappresentanza, si mette in scena la sua estensione infinita e si dimostra la possibilità giuridica che i rappresentati possano essere entità immateriali – come nel caso della *infernalis nequitia* – o innumerevoli e indefinite – come è per il genere umano. In altri termini, se è possibile – secondo il diritto – rappresentare ed essere rappresentati in questi termini a dir poco paradossali, allora lo sarà certamente in ogni fattispecie che riguardi i più limitati casi dell'umanità.

Un altro punto di riflessione riguarda la scelta di attribuire al Diavolo il ruolo di procuratore e alla Madonna quello di avvocato, ossia ancora una volta di dare concretezza giuridica a ruoli che la teologia aveva consacrato servendosi degli strumenti – quantomeno lessicali – propri del diritto. Il Diavolo, infatti, aveva sempre agito attraverso suoi rappresentanti, sin dall'inizio dei tempi – e il serpente del Paradiso terrestre era l'esempio più eclatante. La Madonna, invece, aveva nel suo ruolo di avvocatessa, ossia di tramite fra Cristo e l'umanità come sua protettrice e mediatrice presso il Figlio, la sua peculiarità teologica sin dai primissimi secoli di vita del Cristianesimo. Questi ruoli adesso vengono per così dire “testati” nella loro accezione squisitamente giuridica e lo stesso trattamento viene riservato alla figura di Cristo Sommo giudice, e insieme sommo legislatore, Cristo incarna l'idea del connubio fra giustizia e legge, che è alla base della teoria politica medievale. In quanto *topos* delle due sfere e *topos* della loro unione, Cristo è insieme *legibus solutus* e *legibus alligatus*. In qualità di legislatore stabilisce che l'udienza del processo possa essere validamente svolta in un giorno festivo – il Venerdì Santo. Ma in quanto giudice sommo egli si attiene strettamente al rispetto delle regole procedurali, al punto da consentire l'evidente paradosso di ammettere il Diavolo in Paradiso e di accettare l'avvio di un processo che, a rigore, non avrebbe dovuto aver luogo, in quanto l'umanità era già stata redenta dal sacrificio di Cristo stesso e sempre da Cristo sarebbe stata nuovamente giudicata nell'ultimo dei giorni.

Nel *Processus Satane* Cristo sembra comportarsi come un giudice “umano”: possiede tutte le prerogative che la dottrina giuridica e le norme canoniche attribuiscono al *iudex*, e al contempo dimostra di sentire anche gli obblighi connessi al suo ruolo, ossia di agire perfettamente all'interno dei confini disegnati dall'*ordo iudiciarius*. Nella sua qualità di giudice, egli non può non attenersi e ne risulta dunque in qualche misura vincolato.

Quando il procuratore della Malvagità infernale avanza la sua pretesa paradossale, Cristo prova a rifiutarsi. Ma la sua opposizione, fondata su ragioni

per così dire personali, relative all'esperienza "umana" dei due soggetti e al loro incontro sulla terra¹⁴, è del tutto inadeguata alla sede giudiziaria. La dottrina e le norme di diritto canonico, com'è noto, avevano consacrato una parte decisiva delle loro elaborazioni al ruolo del giudice e alla necessità imprescindibile della sua imparzialità.

Al giudice sono necessari due requisiti, *scientia* e *potestas*, ossia dottrina e giurisdizione; ma per svolgere il suo ufficio egli deve anche avere sempre Dio dinanzi agli occhi, non fare favoritismi, posporre le ragioni del cuore, l'odio personale o l'amore, seguire la giustizia, poiché non è giudice colui nel quale non vi è giustizia; e ancora deve tenere in mano la bilancia della giustizia, non deve seguire il proprio arbitrio né la propria volontà ma giudicare secondo le leggi e i canoni; non deve dare sentenza in maniera affrettata o superficiale ma agire con prudenza, madre di ogni virtù. Così riassumeva le qualità del giudice Grazia l'Aretino, giurista canonista, autore di un celebre *ordo iudicarius* nel XIII secolo¹⁵.

Il Diavolo, dunque, ricorda a Cristo che in quanto *summa iustitia* egli è tenuto a svolgere il suo ufficio di giudice e garantire, in primo luogo, l'accesso alla giustizia ossia il diritto al processo. L'argomentazione – essenziale e allo stesso tempo inattaccabile – "costringe" Cristo al suo ruolo e riporta immediatamente il discorso dal piano personale a quello della realtà processuale. E dunque Cristo – in qualità di giudice – esamina l'atto di procura per constatare la validità formale del richiedente a stare in giudizio. L'atto, ovviamente, è ineccepibile e dunque il giudice è obbligato a dare avvio al processo e a garantirne il regolare svolgimento.

In quanto giudice egli è "schiacciato" dall'ineluttabilità del procedimento – al punto da sentirsi costretto a riprendere la madre sulla necessità di argomentare correttamente nella controreplica al Diavolo, che sembra addurre ragioni talmente valide da rischiare di veder soddisfatta la sua pretesa – e la sua particolarissima condizione lo induce a esplicitare le ragioni giuridiche che regolano la sua condotta nel processo. Egli, secondo quanto dicono le Scritture, conosce *abscondita tenebrarum*, i segreti delle tenebre¹⁶, e dunque non cade negli innu-

¹⁴ «Tu scis quod merita causarum partium assertione panduntur ut C. si per vim vel alio mo. l. fi. in fi. (C. 8.5.1) et Extra de accusa. c. qualiter et quando li. VI. <!> (X,5,1,17) unde a te nullatenus volumus informari. Recolimus enim dum per mundum ambulabamus qualiter nos informare volebas dum dixisti nobis "Dic quod lapides isti panes fiant" dixisti quoque quod mirabilia nobis dares si te adoraremus» (Cod. Haenel 15, f. 129v).

¹⁵ Gratiae Aretini *Summa de iudicario ordine*, pp. 320-321; su questo *ordo*, comunemente noto come *Summa Aurea* (1237 ca.) cfr. Fowler-Magerl, *Ordines iudicarii*, p.105.

¹⁶ I Cor 4,5: «Illuminabis abscondita tenebrarum et manifestabis consilia cordium». Il passo paolino è oggetto di una esegesi puntualissima da parte della teologia medievale che, prendendo le mosse dal testo sacro ma anche da Agostino, si interessa principalmente al problema dell'ora della Resurrezione, se cioè essa avverrà di giorno o nella notte, giungendo sostanzialmente a negare la rilevanza teologica del problema. Pietro Lombardo (*Sent.*, 4,43,4) e soprattutto Tommaso d'Aquino nel Commento alle Sentenze affermeranno che interpretare letteralmente il passo non pare fondamentale: «Et idea quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiet» (*In sententiarum*, Dist. 43, q. I, n. 4.) in S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, pp. 56-57.

merevoli tranelli che il Diavolo gli tende servendosi proprio degli strumenti del diritto dei quali in ultima analisi Cristo stesso è la fonte di validità.

Per scampare alle trappole, dunque, sembra voler dire il nostro testo, il giudice, pur attenendosi al rispetto rigido delle regole che stanno alla base del processo – arrivando dunque fino al paradosso di ammettere il Diavolo in Paradiso – ha a disposizione l'arma formidabile dell'*aequitas*. Un rimedio, o meglio una modalità, che la scienza giuridica canonistica aveva sviscerato in ogni sua possibile applicazione.

Cristo ricorda al Diavolo che – come egli sa bene – il giudice ha a disposizione tre parametri di giudizio: la *mera iustitia*, il *rigor iuris* e l'*aequitas*. E, ferma restando la sua imparzialità, ha tuttavia il dovere di valutare la specificità del caso che sta giudicando, avendo riguardo a persone, cause, luoghi e tempi¹⁷. In questa combinazione di elementi, dunque, risiede la discrezionalità del giudice e la singolarità di ogni azione processuale, che non è meccanica applicazione di regole ma appunto – come peraltro il Diavolo richiede – garanzia di ottenere giustizia nel caso concreto.

Il punto è al centro di un dibattito costante nella scienza giuridica medievale, civilistica prima ma poi soprattutto canonistica. Un dibattito che trova certamente uno dei suoi punti d'arrivo nella celeberrima definizione data dall'Ostiense – «*aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*»¹⁸ – che nel nostro caso trova una singolarissima applicazione. Cristo, infatti, è qui assunto a modello paradigmatico del giudizio equitativo, essendo egli stesso connubio di Giustizia e Misericordia.

Ma occorre ribadire come, nel pensiero dei giuristi medievali, l'*aequitas* non fosse considerata un elemento soggettivo e in qualche modo attinente alla sfera del buon senso, ossia del libero convincimento del giudice, quanto piuttosto una tecnica interpretativa da utilizzare – al pari delle altre – per ottenere una sentenza giusta. Nella declinazione del diritto canonico, l'*aequitas* – raggiunta attraverso il ricorso alla categoria, tutta teologica, della misericordia – si pone come punto intermedio fra il *rigor iuris*, ossia una applicazione letterale della norma, e la possibilità di deroga che proprio lo stesso diritto canonico aveva ipotizzato con l'istituto della dispensa. In questa prospettiva, la misericordia costituisce lo strumento interpretativo del diritto naturale, il diritto di Dio nella sua espressione più profonda, e dunque si trasforma da concetto puramente teologico in formidabile strumento giuridico, divenendo appunto componente fondamentale dell'*aequitas* canonica. Questo passaggio fa sì che l'*aequitas* non sia una semplice opzione ma un vero e proprio *modus operandi* a disposizione

¹⁷ «Tu scis quod iudices quandoque secundum iura utuntur mera iustitia quandoque iuris rigore quandoque equitate secundum personas, causas loca et tempora» (Cod. Haenel 15, f. 130v).

¹⁸ Henricus de Segusio (Hostiensis), *Summa Aurea*, l,5, tit. *De dispensationibus*, n. 1, col. 1874. Il tema dell'*aequitas* è oggetto di una poderosa bibliografia; rinviamo pertanto a Cortese, *Lex, aequitas, utrumque ius*; a questo studio si rinvia per ulteriori spunti sul tema. Per il concetto di *aequitas* nella dottrina dell'Ostiense si veda in particolare Brugnotta, *L'Æquitas canonica*, con la bibliografia ivi citata.

del giudice: egli dovrà valutare, volta per volta, se utilizzarla ma, se lo riterrà, dovrà attenersi rigorosamente durante tutto il processo.

Su questo punto il nostro testo mostra una notevole insistenza, rivelando la sua origine “canonistica”. Il Diavolo, allegando le Scritture, ricorda continuamente a Cristo la sua identità con la Giustizia: la sua connotazione, in questo caso, è più teologica che giuridica. Dal canto suo, Cristo agisce come giudice e dunque utilizza tutti i rimedi che al giudice sono accordati per ottenere il soddisfacimento della sua missione. In nome dell'*aequitas*, concede al genere umano una ulteriore dilazione precisando che pur essendo questa una decisione che contraddice quanto previsto dall'*ordo* circa i termini dilatori – che di regola non potevano essere reiterati – essa è fondata non sull'arbitrio ma sulla considerazione della ragionevole attenzione ai tempi e ai luoghi¹⁹.

Secondo il procedimento canonico, così come previsto dalla decretale *Consuluit* di Innocenzo III²⁰, il giudice che continua ad avere *iurisdictio* sulla causa anche dopo il termine perentorio stabilito nella citazione, può aspettare – *aequitate suadente* – fino al giorno seguente prima di dichiarare lo stato di contumacia; e, come precisa Grazia l'Aretino, «non tenetur hoc facere de rigore, sed haec aequitas hodie servatur ubique a quolibet probo viro»²¹. La decisione di Cristo, dunque, si inquadra perfettamente in una consuetudine forense utilizzata ampiamente già dal XIII secolo.

L'uso dell'*aequitas* assume un rilievo ancora maggiore in considerazione dell'andamento di tutto il nostro processo. Quando, nella parte finale, la Vergine invoca clemenza per l'umanità, il giudice si mostra sordo alla richiesta e nella replica al Diavolo – l'unica di tutto il processo, dopo lo scontro iniziale – ritorna nell'alveo del diritto, anzi del *rigor iuris*. Il genere umano, argomenta, è già stato riscattato dal sacrificio della Croce; condannarlo di nuovo per quel crimine sarebbe contrario alla prescrizione che vieta di processare due volte per il medesimo reato²². Quanto alla soluzione definitiva della disputa con il Diavolo per il possesso delle anime, il giudice rinvia ad un altro processo – quello finale – quando il genere umano verrà definitivamente diviso tra buoni e cattivi²³.

¹⁹ «Unde cum equitate ante oculos habeamus ut ff. de eo quod certo loco l. quod si effesi. (D. 13,4,4) volumus ipsa equitate suadente presentem diem in crastinam prorogare quam tibi et humano generi assignamus ad comparandum legitime coram nobis ipsamque prorogamus ut superius est expressum quod de iure possumus ut Extra de offi. dele. c. consuluit (X,1,29,24)» (Cod. Haenel 15, f. 130v).

²⁰ *Ibidem*, X,1,29,34.

²¹ «non è obbligato a farlo dal rigore della legge, ma questa equità oggi è utilizzata in ogni tribunale da qualsiasi giudice retto» (*la traduzione è mia*): Gratiae Aretini *Summa de iudiciario ordine*, tit. 7,§2-3, p. 341.

²² «Tunc dixit Ihesus demoni: “Sile admodo quia bene scis quod in cruce pependi pro redemptione humani generis quod semel propter peccatum dampnatum fuerat unde non est iustum quod de eodem peccato bis contra genus humanum sententiam proferamus” ar. ff. naut. caupo. sta. l. licet gratis § fi in fi. (D. 4,9,6,4) ubi dicitur quod debet sepe de delicto eiusdem hominis queri» (Cod. Haenel 15, f. 134v).

²³ «Expectandum est ergo usque ad diem iudicii quia tunc malos male perdam bonos autem faciam in celesti gaudio triumphari» (Cod. Haenel 15, f. 134v).

La costruzione escatologica viene in tal modo fatta rientrare nella prospettiva del processo: Cristo, giudice provvisto esclusivamente degli strumenti che il diritto gli fornisce, riesce a dimostrare, con logica giuridica, la ineludibilità del percorso di salvezza dell'umanità.

Opere citate

- Bartolus de Saxoferrato, *Tractatus varii*, Venetiis: apud Vindelinum de Spira, 1472 (ISTC no.ib00255000), ff.66v-72r.
- G. Brugnotta, *L'Æquitas canonica. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Roma 1999.
- C. Cardelle de Hartmann, *Die «Processus Sathanae» und die Tradition der Satansprozesse*, in «Mittelateinisches Jahrbuch», 40 (2005), pp. 417-430.
- C. Cardelle de Hartmann, *Satan vor Gericht. Die «Processus Satanae» als Inszenierung juristischer Rhetorik*, in *Pontes III. Die antike Rhetorik in der europäischen Geistesgeschichte*, a cura di W. Kofler, Innsbruck 2005, pp. 191-202.
- C. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden 2007.
- E. Casamassima, *Codices operum Bartoli a Saxoferrato recensiti*, I, *Iter Germanicum*, Firenze 1971.
- E. Conte, *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna 2009.
- E. Cortese, *Lex, aequitas, utrumque ius nella prima civilistica*, in *Lex et iustitia nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali*, a cura di G. Diurni, Città del Vaticano 1989, pp. 95-119.
- L. Fowler-Magerl, «*Ordines iudicarii*» and «*Libelli de ordine iudiciorum*» (*From the middle of the twelfth to the end of the fifteenth century*), Turnhout 1994 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 63, A-III.1).
- Gratiae Aretini *Summa de iudiciario ordine*, in *Pillii, Tancredi, Gratiae Libri de iudiciorum ordine*, ed. Fridericus Bergmann, Gottingae 1842, pp. 317-384.
- Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis *Summa Aurea*, Venetiis: [Lucantonio Giunta il giovane], 1574 (Venetiis: apud Iacobum Vitalem, 1574).
- B. Pasciuta, *La rappresentanza processuale nell'età del diritto comune classico*, in *Agire per altri. La rappresentanza negoziale processuale amministrativa nella prospettiva storica*, Napoli 2010, pp. 495-533 (apparso anche con il titolo *Per una storia della rappresentanza processuale. L'azione alieno nomine nella dottrina civilistica e canonistica fra XII e XIII secolo*, in «Quaderni fiorentini», 37 [2008], pp. 149-186).
- B. Pasciuta, *Il Diavolo e il diritto: il «Processus Satane» (XIV sec.)*, in *Il Diavolo nel medioevo*, Atti del 49° Convegno storico internazionale, Spoleto 2013, pp. 421-447.
- B. Pasciuta, *Il Diavolo in paradiso: diritto, teologia e letteratura nel «Processus Satane»*, Roma 2015.
- D. Quagliani, *La Vergine e il Diavolo: letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in «Laboratoire italien: politique et société», 5 (2004), pp. 39-55.
- K. Shoemaker, *The Devil at Law in the Middle Ages*, in «Revue de l'Histoire des religions», 28 (2011) 4, pp. 567-586.
- S.L. Taylor, *Reason, Rethoric, and Redemption: The Teaching of Law and the «Planctus Mariae» in the Late Middle Ages*, in *Medieval Education*, eds. R.B. Begley, J.W. Koterski, Fordham 2005, pp. 68-81.
- S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, IV, *Distinzioni 43-50: L'escatologia individuale e generale*, Bologna 2002.

Beatrice Pasciuta
Università degli Studi di Palermo
pasciuta@unipa.it

Tribunale umano e tribunale celeste. Procedure della giustizia nelle sacre rappresentazioni fiorentine

di Pietro Delcorno

Le sacre rappresentazioni fiorentine sono state giustamente definite una «predicazione in forma di teatro». Il presente contributo evidenzia il nesso intrinseco tra questo teatro, la predicazione e la contemporanea riflessione sulle procedure della giustizia, nel suo duplice volto di giustizia terrena ed eterna. Analizzando alcune sacre rappresentazioni del secondo Quattrocento, il saggio mette in luce in che modo questi testi veicolassero una visione della giustizia e dei suoi processi, con scene esemplari di condanna o assoluzione, legate da un lato al contesto storico fiorentino e dall'altro al tema teologico della giustizia di Dio e della salvezza dell'anima. In questa maniera, esse contribuirono attivamente alla formazione dell'immaginario religioso, all'elaborazione del discorso politico, al consolidamento del significato della giustizia nei suoi risvolti concreti e nel suo orizzonte ultimo. In particolare, la messa in scena del tribunale celeste evidenzia come la predicazione fosse considerata parte fondamentale nelle "procedure" della giustizia di Dio, declinando così sul palcoscenico in forma nuova il rapporto costitutivo tra *verbum et ius*.

The Florentine religious plays (*sacre rappresentazioni*) have been defined as a type of "preaching in the form of theatre". This essay underlines the intrinsic link between this type of theatre, preaching and also the contemporary discussion on the procedures of justice, both earthly and eternal. By analyzing several religious plays from the second part of the fifteenth century, this contribution highlights the way these plays conveyed a vision of justice and its mechanisms. They did so through exemplary scenes of either condemnation or absolution which were connected on the one hand to the Florentine historical context and, on the other, to the theological themes of divine justice and salvation of the soul. In this way, these plays actively contributed to the formation of religious imagery, the elaboration of political discourse, and to the consolidation of the meaning of justice in both its concrete and eternal perspectives. In particular, the representation of the heavenly tribunal demonstrates how preaching was considered an essential element in the "procedures" of God's justice. Therefore, on the stage the constitutive relationship between *verbum et ius* was presented in a new form.

Medioevo; secolo XV; legge e religione; Firenze; predicazione; sermone; diritto; *ius*; Sacra Rappresentazione; giustizia; tribunale celeste; Bernardino da Siena OFM.

Middle Ages; 15th Century; Law and Religion; Florence; Preaching; sermon; law; *ius*; Religious plays; Justice; Heavenly tribunal; Bernardinus of Siena OFM.

Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, ISBN (online) 978-88-6453-809-9, ISBN (print) 978-88-6453-808-2, CC BY 4.0, 2018 Firenze University Press

Il nesso fra teatro, predicazione e giustizia appare quasi costitutivo nelle sacre rappresentazioni fiorentine¹. Tali elementi si trovano infatti profondamente intrecciati fin dalla *Rappresentazione del dì del Giudizio* di Antonio di Matteo di Meglio e Feo Belcari, il più antico testo di sicura datazione (1444-1448) che ci è giunto, il cui «valore prototipico», anche al di là del dato cronologico, è stato sottolineato da Paola Ventrone². Sulla scena è raffigurato il tribunale per eccellenza, il «gran dì del giudicare» (3,8). Al suono delle trombe del giudizio, un angelo annuncia: «Udite la sentenza e fovvi accorti / ch'Egli è 'l diritto e buon giudice» (9,3-4). Rifacendosi a diffusi schemi iconografici (dal Camposanto di Pisa al Beato Angelico), sul palcoscenico gli angeli sono anzitutto occupati a mettere ordine tra le anime: un ipocrita che si è intrufolato tra i salvati vien mandato tra i dannati, mentre l'imperatore Traiano – esempio di giustizia – è ricondotto tra i salvati, nonostante le proteste dei diavoli³. Non mancano colpi di scena: Salomone – altro simbolo del giusto giudizio – viene inaspettatamente escluso dalla lista dei salvati⁴. In funzione attualizzante, tra i condannati vi sono i rappresentanti di diverse categorie della società fiorentina del tempo (preti, poveri, mercanti, disciplinati, fanciulli, prostitute) che si appellano ai propri santi protettori e alla Vergine, ma senza alcun esito. Il tempo infatti della misericordia e della possibile intercessione è finito. Dopo che si sono confrontati anche i rappresentanti dei vizi e delle opposte virtù, viene chiamato sulla scena san Bernardino da Siena, incaricato di tenere l'ultimo sermone della storia, dedicato alle conseguenze dei vizi capitali:

Un angelo a san Bernardino:

79. Perché si veggghin gl'infiniti mali,
che proceduti son da questi sette,
i qua' son detti peccati mortali,
(...)
beato Bernardin, narragli appieno,
a qua' già fusti predicando un freno.

Bernardino da Siena, vivo nella memoria dei fiorentini, è chiamato a sferzare i vizi della società contemporanea, presentando in sei ottave un breve sermone dove, in forma di elenco, sono riassunti i temi della predi-

¹ Enders, *Rhetoric and the Origins of Medieval Drama*, parla in generale di un «forensic heritage in medieval drama», sottolineando le reciproche influenze tra procedure giuridiche, predicazione e sacre rappresentazioni.

² Ventrone, *Lo spettacolo religioso a Firenze nel Quattrocento*, p. 153. Seguo il testo pubblicato da Banfi in *Sacre rappresentazioni del Quattrocento*, pp. 111-151, indicando ottava e verso. Qui e nelle successive sacre rappresentazioni le didascalie sono riportate in corsivo.

³ Il riferimento è all'episodio della vedova («Vieni a man destra, imperator Traiano, / che desti il tuo figliuol per far ragione»: 18,1-2), su cui si veda oltre.

⁴ La sorprendente collocazione di Salomone tra i dannati è legata al peccato di idolatria, derivata dalla lussuria, tanto che Salomone esclama: «Lussuria maladetta, quanti mali / nascon di te che non son cognosciuti! / (...) / Non dite più ch'io fossi savio molto, / anzi fu' pazzo, ismemorato e stolto» (28).

cazione morale del senese, dalla bestemmia all'usura, dalla sodomia alla baratteria⁵.

È qui evidente il procedimento mimetico rispetto alla predicazione coeva. Questa scena probabilmente si rifaceva a quanto affermato dallo stesso Bernardino da Siena al termine di un sermone del famoso ciclo senese del 1427, circolato ampiamente in forma manoscritta. In quell'occasione il predicatore aveva ammonito gli ascoltatori sulle proprie responsabilità nel mettere in pratica quanto insegnato loro, rivendicando per sé una precisa funzione di avvocato difensore o accusatore nel giorno del giudizio:

E sappi che io sarò nel dì del giudizio dinanzi a Dio, dicendogli: «Signor mio, io predicai a questo popolo la tua dottrina, e essi hanno aoperato sicondo che io lo' predicai (...). E però, Signore, fa' salvi costoro; imperò che io per la bocca tua lo' predicai questa dottrina». E anco vi sarò dinanzi da Dio incontra a coloro i quali hanno dato incontra a quello ched io ho predicato o predico; e simile dirò a Dio: «Signor mio, io ho predicato a questo popolo quello che tu m'hai comandato: essi non mi volsero intendere, né ubidire, le parole; e però, Signore, tu dicesti per lo Vangelo: *Qui non est mecum, contra me est* – chi è quello che non è con meco, è contra me. E però costoro non volsero essere de' tuoi: Signore, fa' la tua giustizia». E però i gattivi saranno scacciati da Dio, e' buoni saranno remunerati di cento per uno⁶.

Ritrovando, nel *Dì del Giudizio*, Bernardino da Siena quale testimone di un'istruzione religiosa ricevuta ma rifiutata dai dannati, si ha l'impressione che la sacra rappresentazione si rifacesse direttamente a questo testo o, in alternativa, a quanto i Fiorentini avevano potuto sentire direttamente da Bernardino, ripetutamente attivo in città fino al 1440.

Presentando sul palcoscenico quello che era stato in quegli anni il predicatore per eccellenza, si stabiliva così un nesso intrinseco con l'insegnamento morale impartito dai pulpiti. In questa prospettiva, Ventrone ha suggerito di analizzare le sacre rappresentazioni fiorentine come una «predicazione in forma di teatro», evidenziando i rapporti tra il palcoscenico delle confraternite e il pulpito dei predicatori⁷. Queste rappresentazioni costituiscono infatti una forma di teatro religioso e civile, sviluppatosi a Firenze nel Quattrocento, particolarmente adatto a veicolare un messaggio a forte valenza sociale, collegato alle problematiche attuali della vita della città⁸, non ultimo quelle legate al tema della giustizia.

⁵ Ne riporto una ottava a titolo di esempio: «Morti, sferzate, mazzate e ferite / al men potente prossimo son date, / e le sue cose per forza rapite: / ville, castelli e città rovinate, / arSION, incendi e ruberie infinite, / odii, omicidii e brighe mescolate, / scandol, zenzenie, lite e divisione, / con malefici di varie ragione» (81).

⁶ Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, pp. 171-172 (predica III). Su questo sermone e sul tema della responsabilità degli ascoltatori nell'attuare il messaggio della predicazione si veda Muessig, *Bernardino da Siena and Observant Preaching as a Vehicle for Religious Transformation*.

⁷ Ventrone, *La sacra rappresentazione fiorentina*, p. 272. Si veda anche Delcorno, «*We Have Made It for Learning*».

⁸ Si vedano in particolare: Ventrone, *Politica e attualità nella sacra rappresentazione fiorentina del Quattrocento*; Ventrone, *Sant'Antonino e l'uso del teatro nella formazione del cittadino devoto*; e Polizzotto, *Children of the Promise*. Sulle sacre rappresentazioni fiorentine, tra i numerosi contributi di Nerida Newbiggin: *Nuovo corpus di sacre rappresentazioni del Quattro-*

Attraverso alcuni esempi, si cercherà qui di mettere in luce in che modo veniva veicolata una visione della giustizia e dei suoi processi, con scene esemplari di condanna o assoluzione, legate da un lato al contesto storico fiorentino e dall'altro al tema teologico della giustizia di Dio e della salvezza dell'anima. Cercando di fornire un primo panorama sullo sfaccettato insieme di problematiche toccate dalle sacre rappresentazioni, questo saggio si articolerà intorno ai temi dell'interazione tra martirio e tortura, della propaganda sull'efficienza della giustizia, della denuncia – viceversa – della corruzione, delle dispute sulla sorte dell'anima e del rapporto tra giustizia e misericordia nel tribunale di Dio. In particolare, la rappresentazione del tribunale celeste includerà in maniera esplicita – come si è già iniziato a vedere – il tema della predicazione quale elemento fondamentale nelle “procedure” della giustizia di Dio, declinando sul palcoscenico il rapporto tra *verbum et ius*.

1. Tortura e giustizia

Scene di accuse, di processi, di condanne o assoluzioni affollano il corpus delle sacre rappresentazioni fiorentine, riflettendo il quadro delle fonti a cui esse attingono (la Scrittura, l'agiografia, le raccolte di miracoli e di *exempla*). Lo mostrano con chiarezza i processi e le torture dei martiri che trovarono ampio spazio in questo tipo di teatro⁹. Riguardo alle torture dei martiri, si è parlato in generale di un «medieval theater of cruelty» che includeva (anche) l'ostentazione dell'aspetto violento della giustizia, dove la tortura veniva legittimata e confermata quale strumento giuridico in grado di appurare la verità o infliggere la giusta condanna¹⁰.

A Firenze vi era una complessa interazione tra quanto veniva messo in scena nelle sacre rappresentazioni e le contemporanee condanne a morte che registravano, lungo il percorso dei condannati verso il luogo dell'esecuzione, un cerimoniale pubblico che poteva comprendere torture inflitte con tenaglie roventi o mani mozzate e appese al collo¹¹. Il gioco di rimandi tra prati-

cento, e *Dieci sacre rappresentazioni fra Quattro e Cinquecento*. Tra i lavori più recenti: l'edizione di *Saints' Lives and Bible Stories for the Stage* di Antonia Pulci, e Stallini, *Le théâtre sacré à Florence*. Sulle compagnie dei fanciulli, ambito proprio di molte sacre rappresentazioni, si vedano Trexler, *Ritual in Florence*; Taddei, *Fanciulli e giovani*; Taddei, *Confraternite e fanciulli*.⁹ Sul fascino che gli artifici per la messa in scena delle torture esercitavano sugli spettatori del tempo, si vedano le descrizioni del *Diario di ser Tommaso di Silvestro*, in Nerbano, *Il teatro della devozione*, pp. 83-100.

¹⁰ Enders, *The Medieval Theater of Cruelty* analizza il nesso tra retorica, tortura e teatro medievale, sottolineando come «the spectacularity of violence was embedded in the very language of the law, and the violence of law was expressed in the theater» e che «much of that theater not only was violent but that, at some level, it had to be violent» (pp. 3-5). Si vedano anche le osservazioni di Theresa Coletti nella recensione a questo volume in «Speculum», 76 (2001), pp. 444-446. Più in generale, si veda *Violence in Drama*.

¹¹ Si veda Zorzi, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze*, pp. 203-210 e, per un quadro generale, Zorzi, *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica Fiorentina*.

che della giustizia, topografia cittadina e spettacolo teatrale era complesso e articolato, come mostra l'organizzazione nel 1451 di una *Rappresentazione della decapitazione di San Giovanni Battista* proprio sul Prato di Giustizia, il luogo delle esecuzioni, probabilmente patrocinata dalla confraternita dei confortatori, la Compagnia dei Neri, e svoltasi alla presenza di un'ampia folla, come attesta Giusto d'Anghiari: «Fucci molta gente, stimossi vi fussino più di cinquanta migliaia d'anime»¹². Si mostrava così «un significativo intreccio tra il cerimoniale pubblico e quello festivo»¹³. La sovrapposizione degli spazi e degli spettacoli esplicitava quello che era l'obiettivo proprio della confraternita riguardo ai condannati a morte, quello cioè di elaborare «un percorso metaforico che doveva convertire agli occhi del condannato e a quelli della folla il peccatore in un martire cristiano»¹⁴.

Attraverso un altro esempio, la *Rappresentazione di San Ignazio*¹⁵, si può vedere la complessità del messaggio veicolato e come la riproposizione di notissime vicende bibliche o agiografiche potesse presentare aggiunte, varianti, sottolineature che andrebbero analizzate singolarmente. Seguendo il racconto della *Legenda Aurea*, il *San Ignazio* mette in scena la vicenda del martire cristiano nelle fasi dell'arresto, del processo, del martirio e del miracolo del cuore che – una volta aperto – mostra di recare inciso il nome di Gesù¹⁶. Visto però che il giudice (e carnefice) di Ignazio è l'imperatore Traiano, la vicenda del martirio viene intrecciata al noto episodio della vedova che chiede e ottiene giustizia dall'imperatore, un racconto presente anch'esso nella *Legenda Aurea*, nelle pagine dedicate a san Gregorio Magno¹⁷.

L'episodio di Traiano e la vedova, descritto da Dante nei bassorilievi del Purgatorio, viene ora mostrato sulla scena non solo con mezzi espressivi che si avvalgono di un diverso e realistico «visibile parlare» (*Purgatorio*, X, 95), ma che tracciano un profilo complesso di colui che tutta una tradizione in-

¹² Citato in Newbigin, *Nuovo Corpus di sacre rappresentazioni del Quattrocento*, p. 109. La rappresentazione menzionata da Giusto d'Anghiari corrisponde – probabilmente – a *La rappresentazione di San Giovanni Battista quando fu decollato*, edita da Newbigin, *ibidem*, pp. 113-133.

¹³ Zorzi, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze*, p. 243; e, su questo specifico episodio, Falvey, *Scaffold and Stage: Conforting Rituals and Dramatic Traditions in Late Medieval and Renaissance Italy*, pp. 27-28.

¹⁴ Zorzi, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze*, p. 247. Si veda ora anche Prospero, *Delitto e perdono*.

¹⁵ Edita in D'Ancona, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, II, pp. 1-31 (inserisco la numerazione delle ottave e dei versi, modifico in parte la punteggiatura). La rappresentazione è attribuita a Castellani in Ponte, *Attorno al Savonarola*, p. 64 ed è forse da collegare alla Confraternita di sant'Ignazio Martire, attiva in Santa Maria Novella; si veda Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael*, pp. 57 e 62. Vasari, nella vita del Cecca (m. 1488), registra «quattro solennissime e pubbliche» feste e rappresentazioni che «si facevano quasi ogni anno, cioè una per ciascun quartiere (...): S. Maria Novella, quella di S. Ignazio»; Vasari, *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, III*, p. 451. Senza indicarne motivi dirimenti, esclude che si tratti della medesima rappresentazione Newbigin, *Imposing Presence*, p. 87.

¹⁶ Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, pp. 271-277.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 342-345.

dicava come «sommò» esempio di giustizia. Non si tratta solo di Dante che, dopo averlo proposto come modello di umiltà, lo colloca senza esitazioni non solo nel cielo della giustizia, ma nell'occhio stesso dell'aquila (*Paradiso*, XX, 43-48), ma anche – come già ricordato – della *Rappresentazione del dì del Giudizio*, dove Traiano è posto tra i salvati dicendo che «fu tanto giusto e tanto umano»¹⁸. L'episodio della vedova era inoltre saldamente presente nelle arti figurative, dove Traiano poteva divenire l'emblema stesso della Giustizia¹⁹.

Anche in questa rappresentazione Traiano, in procinto di lasciare la città, rivolge al pretore un'esemplare orazione sul nesso tra buon governo e giustizia:

29. Tien la terra abondante e con dovizia,
e sia severo, e nel parlar d'un pezzo.
Cinque cose corrompon la giustizia:
amore, odio, timor, preghiere e prezzo.
(...)

30. Bisogna prima sé, ch'altri correggere,
e insegnar prima a sé, ch'altri insegnare,
e quel che vuoi per te, per altri eleggere,
ché il vizio non può il vizio biasimare.
Vuolsi con la ragion giustizia reggere,
pietà sempre con essa mescolare;
dolce in aspetto e in giudicar severo,
e buon conoscitor dal falso al vero.

È un ritratto ineccepibile del potere severo e irreprensibile, dove si ritrova il binomio *giustizia/pietà* già utilizzato da Dante («giustizia vuole e pietà mi ritiene»; *Purgatorio*, X, 93)²⁰. Senza alcuna discontinuità, subito dopo lo stesso Traiano è raffigurato invece come implacabile persecutore che dà istruzioni dettagliate sulle torture da infliggere a Ignazio:

53. Fa', cavalier, che nudo sia legato,
e con verghe piombate ognun lo frusti,
e sia percosso tutto e flagellato,
infin che morte per la pena gusti.
Poi con unghioni e graffi sia stracciato,
ché l'ingiusto peccar vuol gli uman giusti,
fa' stropicciar poi le piaghe co' sassi²¹.

¹⁸ Si veda nota 3.

¹⁹ Una ricca trattazione sulle origini e sulle diverse versioni quattrocentesche di questo episodio in Klapisch-Zuber, *Les noces feintes*, e Settis, *Traiano a Hearst Castle*. Entrambi i saggi non menzionano questa sacra rappresentazione.

²⁰ Nella rappresentazione, una chiara eco di questo verso dantesco si trova nella scena del giudizio, là dove la pietà che trattiene Traiano diventa – mutando significato – la sua indecisione, la pietà verso il proprio figlio (e non verso la vedova), il dilemma tra giustizia pubblica e affetti familiari: «L'imperatore da sé medesimo dice: Ragion mi muove e la pietà mi mena, / l'amor mi sforza e giustizia mi stringe / (...) / così l'un mi ritien, l'altro mi spinge, / costei mi sprona, e costui mi raffrena» (79).

²¹ Il testo riprende, quasi versificandolo, il dettato della *Legenda Aurea*: «Traianus dixit: "Plumbatis scapulas eius contundite et unguis latera laniate et duris lapidibus eius vulnera confricate"»; Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, p. 274.

E successivamente insisterà dicendo:

62. (...) io voglio il primo mal guarir col male,
co' graffi sopra graffi rigraffiarlo,
e in sulle piaghe poi fa' metter sale²².

Dovendo però giudicare il proprio figlio che ha travolto e ucciso il figlio di una vedova, Traiano – come è noto – si mostrerà il prototipo del giudice giusto e imparziale, come riconosce la stessa vedova, soddisfatta «del giusto, santo e perfetto giudizio» (86,2). In nome però della stessa giustizia, l'imperatore ordina subito dopo di dare Ignazio in pasto ai leoni, quasi volendo replicare la durezza della decisione presa contro sé stesso:

89. Da poi che me contro a me i' giudicai
altri per altri giudicar intendo
e pagherò di quel che me pagai:
ad altri renderò quel che a me rendo,
osservando giustizia sempre mai.

Chi è dunque Traiano? La conclusione della vicenda, dove il miracolo del cuore di Ignazio – in cui si trova inciso il nome di Gesù – spinge Traiano a pentirsi e a una sorta di conversione, attenua solo in parte la complessità di questa raffigurazione del potere giudiziario, mostrato simultaneamente come giusto e torturatore. La tortura, del resto, viene convalidata nella sua funzione di «sfida fisica che deve decidere della verità»²³ e, nel caso di Ignazio e degli altri martiri, si presenta come strumento adeguato ed efficace nel fare emergere la verità della loro fede.

2. *Efficienza e corruzione*

Lasciando il tema delle torture dei martiri, passiamo ad altre rappresentazioni che mettevano in scena direttamente il funzionamento della giustizia nella società cristiana, favorendo ancor di più gli spettatori nel raffronto con la contemporanea società fiorentina. Non mancano i casi in cui viene descritto, con dovizia di particolari, il buon funzionamento della giustizia. Esempio è la *Rappresentazione d'uno miracolo del Corpo di Cristo*²⁴ dove si mostra

²² «Traianus dixit: "Dorsum eius unguis laniate et plagas eius sale perfundite"; Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, p. 274. Subito prima, Ignazio gli rinfaccia una sorta di compiacimento sadico, dicendogli «Tu del dolor d'altrui trionfi e godi / e d'ogni tuo mal far pigli piacere» (61,5-6) e annunciandogli un'imminente punizione divina. Nel contesto della rappresentazione questa punizione sarà l'incidente del figlio dell'imperatore che, uccidendo involontariamente il figlio della vedova, costringe Traiano a emettere un giusto giudizio contro sé stesso.

²³ Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 45.

²⁴ Edita in Newbigin, *Dieci sacre rappresentazioni*, pp. 74-97. Si ha notizia della sua messa in scena a partire dal 1473. Su questo testo, si vedano Aromberg Lavin, *The Altar of Corpus Domini in Urbino*; Rubin, *Gentile Tales*, pp. 169-173; Delcorno, *Dare credito alle donne nelle sacre*

la capacità del potere politico di affrontare una grave crisi (la profanazione dell'ostia) attraverso gli strumenti e i meccanismi della giustizia ordinaria, presentando una società salda nelle sue istituzioni politiche e giuridiche, mostrate nelle loro articolazioni: il re e il vescovo, i giudici e il podestà, il cavaliere e i birri, il boia e il prete confortatore²⁵. Attraverso il doppio rituale civile e religioso del processo ai colpevoli e della processione con l'ostia profanata, si raffigurava il modello di «un ordine ideale di giustizia e di pietà che emerge ogni volta ancora vittorioso sulla perfidia e crudeltà ebraica»²⁶. Si mostrava così il buon funzionamento della società cristiana nella sua organizzazione gerarchica e giuridica, secondo un paradigma nel quale la Firenze medicea era chiamata a rispecchiarsi²⁷.

Non sempre però il potere cristiano è descritto come giusto ed efficace. La *Rappresentazione di due ebrei che si convertirono* (ante 1495) mostra infatti una giustizia fin troppo permeabile alla corruzione²⁸. Per ottenere vendetta contro un cristiano, Donato, due ebrei, Manuello e Moisè, utilizzano il denaro per assicurarsi che il re lo condanni senza fare le debite indagini. È Manuello a suggerire al suo compagno come procedere:

14. (...) E sol la guida nostra il danar fia,
ch'un buon presente al nostro Re fareno!
Per danar non riman cosa che sia
e così la vendetta chiedereno.
Portian il dono al Re, che se l'accetta
egli è forzat'a far nostra vendetta.

In questa maniera sulla scena irrompeva il tema del potere del denaro e della sua capacità di influenzare il potere politico e di corrompere la giustizia. La forza del denaro è icasticamente sintetizzata da Moisè dicendo che i denari «metton tutto 'l mondo in iscompiglio», hanno cioè una capacità sovversiva perché essi sono «el primo sangue, ognun gl'ha cari» (16,3-4). Consegnando il denaro al re – che lo accetta prontamente – i due ebrei potranno dire che, riguardo alle accuse avanzate, «le ragion nostre in questa borsa habbiano» (18,2). Il potere del denaro sarà sconfitto solo da un miracolo,

rappresentazioni fiorentine, pp. 214-225; Delcorno, *The Roles of Jews in the Florentine Sacre Rappresentazioni*, pp. 256-260. Sulla presenza di questo tipo di *exempla* nella coeva predicazione si veda Dessì, *Usura, Caritas e Monti di Pietà*.

²⁵ Il breve discorso con cui il prete prova, senza successo, a convertire l'ebreo condannato a morte, è un vero e proprio piccolo manuale del confortatore (70-72). Resta da indagare la raffigurazione del patibolo cristiano nelle sacre rappresentazioni. Di grande interesse risulta ad esempio la *Festa del Pellegrino* (c. 1470), dove si presenta il tema del giusto condannato a morte per errore, che accetta questo destino identificandosi con Cristo (edita in Newbiggin, *Dieci sacre rappresentazioni*, pp. 54-73).

²⁶ Rubin, *Gentile Tales*, p. 1.

²⁷ Su questo aspetto si veda Rubin, *Gentile Tales*, p. 47 e le analoghe riflessioni sul dramma inglese della profanazione dell'ostia in Scherb, *Violence and the Social Body in the Croxton «Play of the Sacrament»*.

²⁸ Per il testo e una più ampia discussione, si veda Delcorno, *Corruzione e conversione in una sacra rappresentazione fiorentina* (indico ottava e verso).

operato dalla Vergine, che porterà alla conversione non solo dei due ebrei, ma anche del re che, restituendo il denaro ricevuto, è *costretto a riconoscere il proprio peccato*:

67. (...) Questi danar che vo' m'havete dati
co li altri vostri gli sribuerete
che, benché sien color che ci han salvati,
i' n'ò pur gran peccato e vo' 'l sapete,
perch'i' gli presi sol per vendicarvi
ogni storno e non per battezarvi.

Una scena come questa, dove viene esplicitamente mostrata la corruttibilità del potere politico cristiano e la vulnerabilità della giustizia, è rara nel contesto delle sacre rappresentazioni fiorentine²⁹. La scelta è ancora più significativa se si considera che nella fonte da cui è tratta la storia, un racconto presente in una diffusa collezione di miracoli mariani, manca completamente il tema della corruzione³⁰. Pur non sapendo chi elaborò questo testo e per quale occasione, non appare azzardato vedere in questa sacra rappresentazione un modo per portare in scena, ambientandole prudentemente in un'altra epoca («C'era una volta un re...»), le critiche al sistema politico e giudiziario del regime mediceo, se non addirittura i vivaci dibattiti sulla riforma della giustizia dell'ultimo Quattrocento fiorentino, dove – come ricorda Andrea Zorzi –

oggetto del contendere era in sostanza il problema posto dall'arbitrarietà della giustizia e dalla flessibilità del diritto che erano state crescentemente perseguite e invocate durante il regime mediceo³¹.

3. *Dispute sul destino dell'anima*

L'ultima sacra rappresentazione menzionata ha già introdotto il tema della giustizia di Dio, mostrando un intervento divino che ristabilisce una giustizia umana corrotta o – in altri casi – insufficiente³². Riguardo alle procedure della giustizia divina, sono ricorrenti le scene delle dispute tra angeli e diavoli sulla sorte delle anime, veri e propri processi con accusa e difesa, che terminano con una sentenza (quasi) sempre definitiva. Si trattava di un tema assai diffuso (basti pensare agli *exempla* dei predicatori o alle riprese dantesche), riccamente modulato nelle sacre rappresentazioni che presentano così una

²⁹ Sulle denunce della corruzione in versi, con affermazioni come «Giustizia tien serrate le sue porte: / colui ha ragion che di pecunia è forte», si veda Martines, *Corruption and Injustice as Themes in Quattrocento Poetry*. Il tema era ben presente nella predicazione, si veda ad esempio Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, pp. 710-742 (predica XXV).

³⁰ Si veda Delcorno, *Corruzione e conversione*, pp. 284-287.

³¹ Zorzi, *La giustizia al tempo di Savonarola*, p. 202. Si veda anche Zorzi, *Progetti, riforme e pratiche giudiziarie a Firenze alla fine del Quattrocento*.

³² Nella già ricordata *Rappresentazione d'uno miracolo del Corpo di Cristo* (vedi nota 24), l'intervento divino porta a pienezza la giustizia umana, facendo sì che il re, a seguito di una visione, accordi il perdono a chi si era pentito del delitto commesso.

galleria di avvocati angelici e diavoli accusatori, di volta in volta battaglieri o rinunciatari³³.

L'intera *Rappresentazione di Abel et di Caino* ruota intorno a questo tema e illustra, in maniera solennemente didattica, i diversi casi possibili. L'angelo e il diavolo si contendono infatti prima l'anima di Abele, poi quella di Caino, infine di un fanciullo ucciso da Lamech³⁴. Vi è così un crescendo, dal caso più semplice a quello più difficile. Alla morte di Abele la situazione è talmente chiara che non vi è alcuna discussione: «è un contrasto mancato per l'oggettività della bontà di Abele»³⁵. L'angelo accoglie l'anima di Abele mentre il diavolo certifica, si potrebbe dire con *fair play*, la vita immacolata di Abele: «Angel di Dio, io non ti vo contrastare / l'anima di costui, che certo è giusta» (11,1-2). Alla morte di Caino, avvenuta per mano di Lamech (secondo una tradizione attestata, ad esempio, nell'*Historia Scolastica*), solo in parte si ha una duplicazione della scena precedente³⁶. L'angelo certo non contende al diavolo l'anima di Caino, ma entrambi espongono nel dettaglio le proprie motivazioni. Il diavolo elenca le prove contro Caino: omicidio, mancanza di pentimento, disperazione. L'angelo riconosce che Caino è destinato all'«infernal chiostro» (26,5), ma precisa che l'omicidio è da considerarsi peccato perché fu fatto «senza esserci guerra» (26,4), aprendo così alla possibilità della legittima (in certi casi anche virtuosa) uccisione del nemico.

Il terzo caso si presenta invece di non facile soluzione. Lamech infatti «vecchio et ciecho» (20,3) incarica un fanciullo di accompagnarlo a caccia e di aiutarlo a prendere la mira, ma questi, sentendo «le frasche fremire / con romor grande drento a un macchione» (23,1-2), spinge erroneamente Lamech a scoccare una freccia verso quello che si rivela non un animale, ma Caino. Nonostante le suppliche del fanciullo («io fui ingannato», «ti priego che tu hor mi perdoni», «la mia fanciullezza non potea intendere»), Lamech è irremovibile nel condannarlo a morte: «Tu homicida m'hai fatto a questo tratto, / sì che tu pena ne debbi portare» (28,3-4). Ma il fanciullo è da considerare colpevole o innocente? La risposta viene affidata alla disputa tra l'angelo e il diavolo. Il secondo afferma che «l'anima del fanciul debbe esser mia / (...) / però che morto è l'huom per suo follia» e ammonisce l'angelo di «non voler esser suo soccorso et guida, / che chiaro è che l'è suta homicida» (31). L'angelo replica con toni aspri («Nemico rio dell'humana natura, / porco, serpente, che corrompi il benfare»; 32,1-2) e rivendica l'innocenza

³³ Lo notava già D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, I, p. 502.

³⁴ Una prima versione, attestata in due manoscritti quattrocenteschi e edita in Newbigin, *Nuovo corpus di sacre rappresentazioni del Quattrocento*, pp. 5-28, include queste scene in un arco cronologico più ampio, dalla creazione del mondo alla morte di Caino. Una seconda versione, attestata dalle stampe cinquecentesche, dove si isola e amplifica la vicenda di Caino e Abele, rendendola autonoma, è edita in Del Popolo, *Una sacra rappresentazione dalla creazione all'uccisione di Caino*. Seguo questa seconda versione (indicando ottava e verso) che amplifica le dispute tra angelo e diavolo.

³⁵ Del Popolo, *Una sacra rappresentazione*, p. 379.

³⁶ Di duplicazione si parla *ibidem*.

del fanciullo «perché non lo mosse pensier rio / la sua innocentia la concede Iddio» (32,7-8). Il diavolo prova a contestare la ricostruzione dei fatti ma, «con prepotenza angelica», il suo antagonista tronca la discussione e se ne parte con l'anima ormai salvata³⁷.

In tal modo, questa stringata sacra rappresentazione, articolata in tre dispute di crescente complessità, può essere considerata una breve catechesi sul giudizio immediato dell'anima morente. Nella sua semplicità era una palestra per educare al giudizio morale, evidenziando l'intenzionalità come l'elemento discriminante per valutare le azioni dell'uomo³⁸.

Un caso di particolare interesse, dove non basta un agguerrito angelo a dirimere la disputa, è nella *Hystoria di Piero Theodinario de Costantinopoli*³⁹. La *Hystoria* presenta una vivace rielaborazione della vicenda di Pietro Telonario, trasmessa anche dalla *Legenda Aurea* e dalla *Vita patrum*⁴⁰. Piero Theodinario è raccontato come usuraio, dimentico di Dio e adoratore del denaro, giustificando in tal modo fin dall'esordio la storpiatura del nome da Telonario a Theodinario: «un ricco avaro, scelerato e rio / che l'oro e l'argento tenia per suo Dio» (1,7-8). Theodinario è il prototipo dell'avarò, avido e scaltro nel condurre il proprio banco dei pegni, una sorta di Scrooge *ante litteram*⁴¹. Coerente con sé stesso, in punto di morte egli abbraccia i suoi tesori e pronuncia una professione di amore e di fede nel dio danaro:

24. (...) Loro e l'argento è tucto el disir mio
e in questo mondo non voglio altro Dio.

25. O caro mio thexor de gran valore,
per ti sempre mi sonto afaticato
e sempre in ti ho posto lo mio amore
e per ti sempre mai mi son stentato
e per ti me son messo a ogni dolore
e mai non hebbi un pasto delicato!
Ti tengo per mio Dio e mio conforto
se non m'agliuti mi trovo a mal porto.

Qui mostri che Piero sia transito sopra el thesoro e venga el Demonio e mostri de portare via el so spirito (...).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Questo tema emerge non solo nella disputa finale, ma già quando Abele offre il suo sacrificio dicendo: «(...) la intentione con la qual vegno / fa il sacrificio mio perfetto e degno» (4,7-8).

³⁹ Il testo, ancora inedito, è conservato in Roma, Biblioteca Nazionale, ms 483, cc. 31r-42v. Nella trascrizione si è adottato un criterio conservativo, sciogliendo le abbreviazioni, dividendo le parole e inserendo i segni diacritici, la punteggiatura e la numerazione delle ottave. Questo manoscritto di sacre rappresentazioni, copiato nel 1482 a Bologna per la confraternita dei battuti dei Santi Girolamo e Anna, è descritto in Vecchi, *Le sacre rappresentazioni della compagnia dei battuti in Bologna nel secolo XV*, pp. 284-287. Su questa confraternita e la sua attività teatrale si veda Terpstra, *Lay Confraternities*, pp. 21-22. Mi riprometto di tornare in altra sede sul testo del *Theodinario*.

⁴⁰ Si veda Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, pp. 222-225. Per il racconto nella *Vita patrum* si veda il volgarizzamento trecentesco in Domenico Cavalca, *Vite dei santi padri*, pp. 1266-1273.

⁴¹ Maggiori dettagli in Delcorno, «*E i miei denari che prestei a usura?*».

Il caso appare disperato e sarà solo la tenacia del suo angelo custode a sottrarre l'anima di Piero a un destino di dannazione che sembrava ormai inevitabile.

Venga el Demonio e mostri de portare via el so spirito, e l'angelo si gli faza incontra al Demonio e dica:

26. Falso, nimico de humana natura,
dove ti pensi costui di portare?
Tu sai che Dio l'ha posto a la mia cura
et hamel dato ch'il debia guardare!

Il diavolo ha buon gioco nel ribattere che Piero ha sempre vissuto da peccatore, in particolare che «l'hemosina mai non fiece (...) / sì ch'egli è mio e non mel puo' disdire!» (27,7-8). Da buon avvocato, l'angelo prova ad aggrapparsi a un cavillo. Non è vero che Piero non ha mai fatto la carità, perché tecnicamente Piero una volta ha fatto l'elemosina: «diede un pan a un povero amalato, / per questo Dio non vuol ch'el sia dannato» (28,7-8). Come è noto si tratta di una forzatura, perché quel pane è stato in realtà scagliato con ira da Piero, come gli spettatori avevano visto e come immediatamente ricorda il demonio:

29. Angelo, certo tu sì parli in vano,
(...)
El pan che diede a quel buon cristiano
non dir ch'el diede per l'amor de Dio;
anci con ira e cum molto dispecto
gli trasse el pane per darli nel pecto!

Per averla vinta contro questo coriaceo avvocato angelico, il demonio si appella a Cristo, invocando giustizia. Cristo, come giudice supremo, stabilisce che sia la bilancia, simbolo per antonomasia di giustizia (la si può immaginare posta concretamente al centro della scena), a determinare chi abbia ragione e quale debba essere la sentenza del tribunale celeste. Il simbolo antichissimo della giustizia diventava così un oggetto concretamente presente sul palcoscenico delle confraternite⁴².

Christo dice al demonio:

32. (...) Voglio ch'el male e il ben sia misurato
acciò che non ti possi lamentare.
Hor tosto movi, senza nulla instancia,
voglio che sia misurato in la bilancia.

Se nella versione più diffusa di questa storia, l'unica involontaria elemosina di Piero era in grado di equilibrare tutti i suoi peccati, portando a un sostanziale pareggio (Iacopo da Varazze: «equalitas facta est»⁴³; Cavalca: «la bilancia fue pa-

⁴² Sul simbolo della bilancia si veda Prosperi, *La giustizia bendata*, pp. 3-33. Si rimanda a questo saggio per l'ampia bibliografia sul tema delle raffigurazioni della giustizia e del loro mutare in relazione alle diverse pratiche giuridiche.

⁴³ Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, p. 222.

ri»⁴⁴), la rappresentazione fiorentina riserva una significativa sorpresa, un vero colpo di scena per chi tra gli spettatori conoscesse già il racconto. La didascalia indica infatti che sulla scena si mostri «*come l'angelo e il demonio di presente metteno el bene e il male de Piero in su la bilanza e come el male avanza el bene*». Sembra davvero finita, il cavillo legale escogitato dall'avvocato difensore – il pane scagliato trasformato in gesto di carità – si dimostra insufficiente. Se il diavolo si era appellato alla giustizia, ora l'angelo si appella alla misericordia e suggerisce, in nome della pietà, una soluzione non ortodossa, un'eccezione alla regola:

33. Ricordati, Signore onnipotente,
de la infinita tua grande caritate,
se costui ha peccato mortalmente,
s'el ha peccato per fragilitade.
Quanto che 'l pan non sia sufficiente,
adopra in lui, Signor, la tua pietade,
fa che ritorni al mondo cum clemenza,
in tanto che lui faza penitenza!

L'appello dell'angelo sembra cadere inascoltato, perché Cristo si rivolge direttamente a Piero, rinfacciandogli tutti i suoi errori, chiamandolo «peccator scelerato», «tanto crudele e tanto avaro», «peccator malvase e rio». Dove ci si aspetterebbe ormai la sentenza di condanna, vi è invece il colpo di scena. Cristo dice a Piero:

35. (...) Ma voglio compiacere a l'angel mio,
acciò che tu ti possi convertire:
nel mondo ancora ti voglio mandare,
e in altre cose ti voglio provare.

Grazie alla caparbieta del suo angelo custode, Dio concede una seconda, inaspettata chance a Piero, che si ridesta e, consapevole del pericolo corso, cambia radicalmente vita⁴⁵.

4. *Giustizia e Misericordia nel «tribunal de Cristo»*

Nella disputa sulla sorte dell'anima di Piero Theodinario emerge la questione cruciale di che tipo di giustizia sia quella di Dio. È giusto questo tribu-

⁴⁴ Cavalca, *Vite dei santi padri*, p. 1267.

⁴⁵ Nella rappresentazione, l'esempio della nuova vita di Piero non sarà compreso da un gruppo di suoi compagni, i quali lo considerano impazzito. Per volere di Dio essi, simbolicamente smarriti in una selva, incontreranno un romito che li guiderà a parlare con tre re morti. Questi sapranno essere così eloquenti nel mostrare la vanità del mondo da fare infine esclamare ai gentiluomini: «imparamo da Piero» (70.1). Nella seconda parte della rappresentazione veniva così inserita la versione drammatizzata della notissima scena dell'incontro tra i tre vivi e i tre morti, raffigurata – ad esempio – al Camposanto di Pisa. A Firenze, si ha notizia della presenza di quest'episodio nel corteo della festa di San Giovanni; si veda Delcorno Branca, *Un camaldolese alla festa di San Giovanni*, pp. 19-21.

nale dove il verdetto della bilancia può essere ignorato? Come si compongono giustizia e misericordia? Si trattava di un tema teologico assai rilevante⁴⁶, già al centro di una delle più antiche sacre rappresentazioni, *La rappresentazione della Annunciazione* di Feo Belcari, significativamente intitolata in uno dei codici come *Disputa delle Virtù* e che, come nota Mario Martelli, costituiva la trasposizione in forma drammatica dei temi sviluppati in un sermone di Bernardo da Chiaravalle e divulgati dalle *Meditationes vitae Christi*, dove una disputa tra Giustizia e Verità da un lato e Misericordia e Pace dall'altro precedeva nella corte celeste l'annunciazione alla Vergine⁴⁷.

Se quello di Belcari può essere visto come il prototipo della disputa tra le virtù, questo tema è ulteriormente sviluppato dalla *Rappresentazione di come Cristo se turbò con lo mondo*⁴⁸, presente nel medesimo manoscritto di *Theodinarario* insieme al modello belcariano. In questa rappresentazione Giustizia e Misericordia vengono personificate all'interno del tribunale di Dio. Inoltre ritorna esplicitamente il tema dell'intrinseco rapporto tra pulpito e palcoscenico, perché di predicazione parla già la lunga didascalia che serve da titolo.

Qui comincia una bella e devota rappresentazione come Cristo se turbò con lo mondo, e volevalo distruggere con tre lance, perché erano cresciuti più che l'usato tri pessimi vizii, cioè: Superbia, Avarizia e Lusuria. Tutti li santi lo pregavano che 'l perdonasse ai peccatori, e mai non lo volse consentire a niuno. Finalmente a li gran preghi de la Vergene Maria, si lassò inclinare a perdonare, perché ella li offerse san Domenego e san Francesco. E come san Francesco predica al populo de la passion de Cristo e de le stimate de se medesimo.

Si tratta della messa in scena della famosa visione delle tre lance con cui Cristo minaccia di precipitare agli inferi l'umanità peccatrice. Era questo un episodio estremamente diffuso, a partire dalle leggende di san Domenico e dalla stessa *Legenda Aurea*⁴⁹, presente in testi trecenteschi come lo *Speculum humanae salvationis*⁵⁰ o lo *Specchio della vera penitenza*⁵¹, e utilizzato nella predicazione dove, ad esempio, aveva giocato un ruolo centrale nei sermo-

⁴⁶ Basti ricordare come, pochi decenni dopo, il grande dibattito teologico verterà proprio sulla giustizia di Dio e sulla salvezza per sola grazia o per il concorso della grazia e delle opere.

⁴⁷ Si veda Martelli, *Letteratura fiorentina del Quattrocento*, pp. 20-31. Il manoscritto che reca questo titolo è Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms 2893 (*ibidem*, p. 22). Per il testo della rappresentazione di Belcari, si veda D'Ancona, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, I, pp. 167-189. Ringrazio l'anonimo revisore che ha richiamato la mia attenzione su questo testo.

⁴⁸ Edita in Vecchi, *Le sacre rappresentazioni della compagnia dei battuti in Bologna nel secolo XV*, pp. 293-304 (indico ottava e verso).

⁴⁹ Si veda Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, p. 810, dove si indicano come fonti le *Vitae Fratrum* di Gerardo di Frachet e la *Vita Dominici* di Teodorico d'Apolda.

⁵⁰ Sullo *Speculum humanae salvationis* e per un interessante caso di "francescanizzazione" di questo testo domenicano, si veda Frugoni, Manzari, *Immagini di San Francesco*, in particolare sulla visione delle tre lance pp. 73-77 (in appendice è riprodotta l'edizione dello *Speculum* curata da Lutz e Perdrizet).

⁵¹ Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*, III-IV, pp. 260-262. È uno dei due esempi sulla Vergine come avvocata dei peccatori, nel capitolo: *Come le tentazioni e le tribolazioni sono utili all'anima che vuole andare per la via di Dio*.

ni di Vicent Ferrer⁵². Non mancavano poi visualizzazioni di questo episodio, come quella splendidamente affrescata da Benozzo Gozzoli nella chiesa di San Francesco a Montefalco nel 1452.

Sulla scena di questa sacra rappresentazione le tre lance erano ben presenti, come segno distintivo di Giustizia. Infatti, non appena Cristo, «*mostrando de esser turbato*», afferma: «Sofferir non posso le sceleritade / e i gran peccati cresciuti nel mondo» (5,1-2), subito «*la Iustizia si se lievi suso con 3 lance in mano*», chiedendo a Cristo di punire i peccatori perché «esser si debbe Iustizia in sempiterno» (6.5). La didascalia descrive l'azione scenica, così come doveva essere presentata agli spettatori: «*come la Iustizia averà ditto, dia le tre lanze a Cristo. E come Cristo le prende in mano, subito traga el tron e incontinenti la Misericordia se lievi in piedi e dica (...)*». Nel ruolo di avvocato difensore, Misericordia tenta a più riprese di far cambiare idea a Cristo, chiamando in aiuto i santi. Le loro argomentazioni appaiono però inutili e, spinto da Giustizia, Cristo sembra sul punto di passare all'azione, ma la sua mano viene bloccata dall'intervento fattivo di Misericordia:

Subito (...) la Iustizia confirmi el ditto de Cristo e con sua mano alci la mano de Cristo, quando dice: Alza, o Dio, e se la tenealzata insino che la Misericordia gli la torà via.

La Iustitia a Cristo.

13. La offesa fatta si è molto infinita,
per nullo modo de' esser perdonata!
Alza, o Dio, la tua mano arditata,
e tutta la gente si sia profundata!

La Misericordia incontinenti corra e pigli il braccio de la Iustizia, e si 'l dispichi da quello de Cristo. Poi dice forte a li santi.

Santi, aiutatimi ch'io sí son tradita,
da la Iustizia ch'io son conculcata!

Misericordia riuscirà a ottenere una sospensione del verdetto che le permette di mandare a chiamare la Vergine. Dando indicazioni per l'ingresso della Madonna, la didascalia definisce lo spazio scenico esplicitamente come il «tribunal de Cristo»: «*La Vergene Maria viegna a Cristo con tutta la sua compagnia e l'Angelo Gabriel inanzi a lei. E come serà presso del tribunal de Cristo, subito la Misericordia li corra incontra e, fatta la debita reverenza, parli secretamente con lei. E poi ch'hano parlato insieme, la Vergene Maria faza debita reverenza a Cristo, e poi dica la Vergene Maria a Cristo*». Con un discorso sapientemente articolato, la Vergine riesce a placare l'ira di Cristo. La Madonna non solo ricorda le sue sofferenze, dicendo che vera giustizia è esaudire la richiesta di una madre che tanto ha sofferto, ma offre anche una

⁵² Si veda Rusconi, *L'attesa della fine*, pp. 219-233, e Delcorno, *Vicent Ferrer e l'Osservanza francescana*, pp. 266-267. Per ulteriori occorrenze di questo episodio nella predicazione quattrocentesca, vedi oltre nota 54.

soluzione convincente a quello che, nelle parole di Cristo, appariva il fallimento dell'opera della redenzione («per loro invano sparsi il sangue tutto»; 31,5). Dice infatti:

37. (...) Recevi questo don si iusto e puro,
ch'io t'offerisco pi peccatur salvare:
Francesco infiammato d'ardor serafino
e Domenico fundato ne l'amor divino.

Quando la Vergene Maria dice quel verso: Recevi questo dono, alarghi el mantelo e demostri san Francesco e san Domenego. Poi seguiti dicendo la Vergene Maria a Cristo:

38. Questi duo santi son sufficienti
el mondo convertir di suo' peccati.
Con li lor buoni esempli e amaestramenti
tutti retrarano a te i cuori indurati.

L'asso nella manica (o meglio sotto il mantello) sono san Francesco e san Domenico. In questa maniera, si sottolinea il ruolo della Vergine come *advocata peccatorum*, capace in un certo senso di svolgere – e con maggior efficacia – lo stesso compito dell'angelo custode di Theodinario, quello cioè di guadagnare tempo (là al singolo, qui all'umanità intera) nella corsa verso il giudizio finale, l'unico davvero immutabile, come abbiamo visto. Un guadagnare tempo che può consentire la conversione dei peccatori, resa possibile proprio dalla predicazione, dall'appello rivolto all'umanità da Domenico e Francesco e, dopo di loro, dai rispettivi ordini. La messa in scena di questo episodio acquistava una rinnovata valenza in rapporto alla capillare predicazione promossa nel secondo Quattrocento dal movimento dell'Osservanza. Infatti, più che utilizzare questo episodio in chiave apocalittica affermando – come aveva fatto Ferrer – che la fine avverrà «cito, et bene cito, ac valde breviter»⁵³, attraverso questa versione della visione delle tre lance si riproponeva, in forma più rassicurante, la centralità della predicazione francescana e domenicana e la sua missione di riforma dell'intera società⁵⁴. *Verbum et ius* venivano così accostati e la predicazione degli ordini mendicanti era presentata come un elemento decisivo nelle procedure della giustizia di Dio, collegato a una fortissima autorappresentazione da parte di questi ordini del proprio insostituibile ruolo nella storia, tale da permettere la salvezza degli uomini e la riconciliazione in cielo tra Misericordia e Giustizia. Infatti, non appena Cristo retrocede dal proposito di condannare il mondo e accetta la

⁵³ Lettera di Vicent Ferrer a Benedetto XIII, citata in Rusconi, *L'attesa della fine*, p. 225.

⁵⁴ Il concetto si trova espresso in molti sermoni, ad esempio in quello predicato a Padova nel 1451 da Roberto Caracciolo in onore di san Bernardino, dove si presenta il santo come provvidenziale inviato di Dio, replicando il tema agiografico della visione delle tre frecce e costruendo un voluto parallelismo tra Francesco e Domenico da un lato e Bernardino e Ferrer dall'altro; Sevesi, *Un sermone inedito del B. Michele da Carcano* (1932), p. 388. Sulla corretta attribuzione di questo sermone, si veda Pagani, *Un discorso in lode di S. Bernardino da Siena recitato da Roberto Caracciolo*. Il tema è presente anche in un sermone di Michele da Carcano, probabilmente databile al 1474; si veda Sevesi, *Un sermone inedito del B. Michele Carcano* (1931), p. 78.

soluzione proposta dalla Vergine, Misericordia esulta e dice a Giustizia: «O Iustitia santa, facciamo insieme pace, / puo che l'ha fatta il nostro Dio verace» (41,7-8). Queste parole, accompagnate dalle indicazioni sceniche – «*Li angeli cantino e sonino con alegrezza e la Misericordia vada abbracciare la Iustitia et ambedue se basino insieme*» – realizzano così la promessa del Salmo 84: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi / iustitia et pax osculatae sunt*⁵⁵.

L'importanza decisiva della predicazione per la salvezza degli uomini è l'aspetto su cui insiste maggiormente l'ultima parte di questa rappresentazione che, fin dall'inizio, aveva promesso di mostrare «*come san Francesco predica al popolo de la passion de Cristo*». Risolto infatti il contenzioso celeste, Gesù si rivolge a Domenico e Francesco, esplicitando come lo strumento per «el mondo convertir tutto quanto» sia appunto la predicazione:

42. (...) Voglio tu, Domenico, confundi ogni 'risia
con buona grazia del Spirito Santo.
Verso la Spagna piglia or la tua via,
predica in quelle parti in ogni canto
contra Superbia, Lusura e Avarizia
qual son scresciuti con molta nequizia.

43. Ma tu, Francesco, sii il confaloniero,
predica al mondo la mia passione;
ogni uomo accendi al mio gran desiderio
de pianger quella con devozione⁵⁶.

L'investitura è doppia perché anche la Vergine, licenziandosi da questi due “araldi”, ribadisce la centralità della predicazione: «Andate a predicar pace e perdono» (44,5-6). Dopo che Cristo e la Vergine hanno ribadito per ben quattro volte come la predicazione sia decisiva nella storia dell'umanità, sulla scena restano solo Domenico e Francesco. Il primo si congeda dicendo:

45. Puo che siam licenziati, o car compagno,
sì mi voglio partire e andar via presto
in ne la Spagna a far qualche guadagno,
come m'ha imposto l'alto Idio celesto.
(...)
Remanti in pace, Francesco poverello;
Iddio priega per me, debil vecchierello.

Poi la didascalia aggiunge: «*come san Domenico arà ditto questa stanza, s'abbracino insieme e partese san Domenico. Poi san Francesco predichi al populo. Finis*».

⁵⁵ Questo versetto era alla base già della *Rappresentazione della Annunciazione* di Belcari (vedi nota 47). Su questo tema, si veda anche Prospero, *Giustizia bendata*, pp. 14-21.

⁵⁶ Le stigmate serviranno proprio all'efficacia della predicazione di Francesco: «Ma acciò che securo e col tuo cuor sincero / nunciar possi senza dubitazione, / le piaghe inel tuo corpo impresse e mie ferite / che in su la croce mi furno scolpite» (43,5-8). Per un contemporaneo sermone sulle stigmate come testimonianza per gli uomini, si veda Muessig, *Roberto Caracciolo's Sermon on the Miracle of the Stigmatisation of Francis of Assisi*.

La rappresentazione si conclude lasciando sul palco un attore incaricato di predicare o forse un predicatore che ora, rivestito dell'*auctoritas* di san Francesco, si rivolge agli spettatori⁵⁷. Non vi è qui una predica in ottave (come per il san Bernardino del *Di del Giudizio*), ma si lascia all'improvvisazione, o meglio, all'*ars praedicandi*, il compito di concludere la sacra rappresentazione. Palco e pulpito sono sovrapposti e il teatro sfocia nella predicazione. Ma potremmo forse dire che, attraverso la rappresentazione, la predica sulla giustizia di Dio è già avvenuta in parole e immagini davanti agli spettatori, chiamati ora a fare buon uso del tempo della propria vita nel loro cammino verso il giudizio eterno.

I meccanismi, i protagonisti e i problemi della giustizia, nel suo duplice volto di giustizia terrena ed eterna, erano elementi spesso fondamentali delle vicende messe in scena nelle sacre rappresentazioni⁵⁸. Non si trattava soltanto di elementi funzionali allo sviluppo narrativo di tali vicende, ma attraverso di essi venivano presentati una sorta di "educazione teatrale alla giustizia" e – in parte – uno spazio di riflessione su di essa. Attraverso la costruzione di una visione dinamica e drammatica, solenne e di forte impatto emotivo, le sacre rappresentazioni potevano mostrare tanto gli aspetti più crudi della giustizia umana quanto le invisibili dinamiche del tribunale di Dio. In questa maniera, esse erano parte della costruzione dell'immaginario religioso, della formazione del discorso politico, del consolidamento del significato della giustizia, nei suoi risvolti concreti e nel suo orizzonte ultimo. Il messaggio veicolato dalle sacre rappresentazioni entrava così in rapporto con altre forme spettacolari di giustizia (le esecuzioni dei criminali, le raffigurazioni del giudizio universale, gli stessi roghi delle vanità connessi alla predicazione) che costituivano per i cittadini un'articolata forma di educazione, di catechesi, di propaganda.

⁵⁷ San Francesco resta in silenzio lungo tutta la rappresentazione, è una presenza scenica preservata per questo ruolo finale. Nel contesto bolognese – per quanto conosco – non vi sono dati sulla possibile partecipazione di ecclesiastici come attori, ma nelle coeve sacre rappresentazioni a Orvieto (descritte nel 1508 da Tommaso di Silvestro) sono attestati numerosi ecclesiastici, chiamati a volte a ricoprire ruoli che implicano anche brevi prediche; Nerbano, *Il teatro della devozione*, pp. 83-100 e Nerbano, *«Et questa è la storia et la festa»*. Un sermone – in particolare nella forma di esortazione morale – poteva essere pronunciato anche da un membro della confraternita, secondo una pratica bene attestata nelle confraternite fiorentine; si vedano Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael*, pp. 180-190; Polizzotto, *Children of the Promise*, pp. 92-93 e *Edelheit, Ficino, Pico, and Savonarola*, pp. 171-203 (con precedente bibliografia). In tale contesto, uno dei sermoni preparati da Poliziano – quello *Della passione di Gesù Cristo* – prende le mosse proprio dalla disputa tra Misericordia e Giustizia, risolta da Cristo con la propria incarnazione e morte; si veda Martelli, *Letteratura fiorentina del Quattrocento*, pp. 26-27 e Eisenbichler, *Angelo Poliziano e le confraternite di giovani a Firenze*.

⁵⁸ Brevi considerazioni in Ventrone, *Aspetti della società fiorentina*, pp. 107-109.

Opere citate

- M. Aromberg Lavin, *The Altar of Corpus Domini in Urbino. Paolo Uccello, Joos Van Ghent, Piero della Francesca*, in «The Art Bulletin», 49 (1967), pp. 1-24.
- L. Banfi, *Sacre rappresentazioni del Quattrocento*, Torino 1963.
- Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, Milano 1989.
- A. D'Ancona, *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, 3 voll., Firenze 1872.
- A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano: con due appendici sulla rappresentazione drammatica del contado toscano e sul teatro mantovano nel sec. XVI*, Torino 1891².
- C. Delcorno, *Vicent Ferrer e l'Osservanza francescana*, in C. Delcorno, «Quasi quidam cantus». *Studi sulla predicazione medievale*, a cura di G. Baffetti, G. Forni, S. Serventi, O. Visani, Firenze 2009, pp. 263-289.
- D. Delcorno Branca, *Un camaldolese alla festa di San Giovanni. La processione del Battista descritta da Agostino di Portico*, in «Lettere italiane», 55 (2003), pp. 1-25.
- P. Delcorno, *Corruzione e conversione in una sacra rappresentazione fiorentina. La Rappresentazione di dua hebrei che si convertirono (c. 1495)*, in «Cheiron», 56-57 (2012), pp. 273-309.
- P. Delcorno, *Dare credito alle donne nelle sacre rappresentazioni fiorentine. Tre casi di azione e persuasione*, in *Dare credito alle donne. Presenze femminili nell'economia tra medioevo ed età moderna*, Convegno internazionale di studi, a cura di G. Petti Balbi, P. Guglielmotti, Asti 2012, pp. 211-245.
- P. Delcorno, «We Have Made It for Learning»: *The Fifteenth-Century Florentine Religious Play «Lazero ricco e Lazero povero» as a Sermon in the Form of Theatre*, in *From Words to Deeds. The Effectiveness of Late Medieval Preaching*, ed. M.G. Muzzarelli, Turnhout 2014, pp. 65-97.
- P. Delcorno, *The Roles of Jews in the Florentine Sacre Rappresentazioni: Loyal Citizens, People to be Converted, Enemies of the Faith*, in *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*, eds. J. Adams, J. Hanska, New York-London 2014, pp. 253-281.
- P. Delcorno, «E i miei denari che prestei a usura?». *Il banco dei pegni nelle sacre rappresentazioni fiorentine del Quattrocento*, in «Quaderni/Cahiers del Centro Studi sui Lombardi, sul Credito e sulla Banca», 3 (in corso di stampa).
- C. Del Popolo, *Una sacra rappresentazione dalla creazione all'uccisione di Caino*, in «Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica A. Rostagni, Università degli Studi di Torino», n.s., 1 (2002), pp. 365-393.
- R.M. Dessì, *Usura, Caritas e Monti di Pietà. Le prediche antiusuraie e antiebraiche di Marco da Bologna e di Michele da Carcano*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del 40° Convegno internazionale di Studi Francescani, Spoleto-Assisi 2013, pp. 169-226.
- Domenico Cavalca, *Vite dei santi padri*, edizione critica a cura di C. Delcorno, Firenze 2009.
- A. Edelheit, *Ficino, Pico, and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden 2008.
- K. Eisenbichler, *Angelo Poliziano e le confraternite di giovani a Firenze*, in *Poliziano nel suo tempo*, Atti del 6° Convegno Internazionale, a cura di L. Secchi Tarugi, Firenze 1996, pp. 297-308.
- K. Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael. A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto 1998.
- J. Enders, *Rhetoric and the Origins of Medieval Drama*, Ithaca (NY) 1992.
- J. Enders, *The Medieval Theater of Cruelty. Rhetoric, Memory, Violence*, Ithaca (NY) 1999.
- K. Falvey, *Scaffold and Stage: Conforting Rituals and Dramatic Traditions in Late Medieval and Renaissance Italy*, in *The Art of Executing Well: Rituals of Execution in Renaissance Italy*, ed. N. Terpstra, Kirksville 2008, pp. 13-30.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1993 (ed. or. Paris 1975).
- C. Frugoni, F. Manzari, *Immagini di San Francesco in uno «Speculum humanae salvationis» del Trecento*. Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana 55.K.2, Padova 2006.
- Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, testo critico e commento a cura di G.P. Maggioni, Firenze-Milano 2007.
- Iacopo Passavanti, *Lo specchio della vera penitenza*, edizione critica a cura di G. Auzzas, Firenze 2014.

- C. Klapisch-Zuber, *Les noces feintes. Sur quelques lectures de deux thèmes iconographiques dans les cassoni florentins*, in «I Tatti Studies: Essays in the Renaissance», 6 (1995), pp. 11-30.
- M. Martelli, *Letteratura fiorentina del Quattrocento. Il filtro degli anni Sessanta*, Firenze 1996.
- L. Martines, *Corruption and Injustice as Themes in Quattrocento Poetry*, in *La Toscane et les toscans autour de la Renaissance. Cadres de vie, société, croyances*, Mélanges offerts à Charles M. de La Roncière, Aix-en-Provence 1999, pp. 377-386.
- C. Muessig, *Roberto Caracciolo's Sermon on the Miracle of the Stigmatisation of Francis of Assisi*, in «Annuario de estudios medievales», 42 (2012), pp. 77-93.
- C. Muessig, *Bernardino da Siena and Observant Preaching as a Vehicle for Religious Transformation*, in *Observant Reform in the Later Middle Ages and Beyond (1400-1550)*, eds. J.D. Mixson, B. Roest, Leiden 2015, pp. 185-203.
- M. Nerbano, *Il teatro della devozione. Confraternite e spettacolo nell'Umbria medievale*, Perugia 2007.
- M. Nerbano, «*Et questa è la storia et la festa*»: *Il festival orvietano del 1508 e la microsocietà del Capitolo della Cattedrale*, in «Quaderni d'Italianistica», 32 (2011), 2, pp. 101-120.
- N. Newbiggin, *Nuovo corpus di sacre rappresentazioni fiorentine del Quattrocento edite e inedite tratte da manoscritti coevi o ricontrollate su di essi*, Bologna 1983.
- N. Newbiggin, *Dieci sacre rappresentazioni fra Quattro e Cinquecento*, in «Letteratura italiana antica», 10 (2009), pp. 21-397.
- N. Newbiggin, *Imposing Presence. The Celebration of Corpus Domini in Fifteenth-Century Florence, in Performance, Drama and Spectacle in the Medieval City. Essays in Honour of Alan Hindley*, eds. C. Emerson, M. Longtin, A.P. Tudor, Louvain 2010, pp. 87-109.
- G. Pagani, *Un discorso in lode di S. Bernardino da Siena recitato da Roberto Caracciolo, falsamente attribuito al B. Michele Carcano da Milano*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 47 (1954), pp. 203-207.
- L. Polizzotto, *Children of the Promise. The Confraternity of the Purification and the Socialization of Youths in Florence 1427-1785*, Oxford 2004.
- G. Ponte, *Attorno al Savonarola. Castellano Castellani e la sacra rappresentazione in Firenze tra '400 e '500*, Genova 1969.
- A. Prosperi, *Giustizia bendata: percorsi storici di un'immagine*, Torino 2008.
- A. Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV-XVIII secolo*, Torino 2013.
- Antonia Pulci, *Saints' Lives and Bible Stories for the Stage*, ed. E.B. Weaver, transl. J. Wyatt Cook, Toronto 2010.
- M. Rubin, *Gentile Tales. The Narrative Assault on the Late Medieval Jews*, New Haven 1999.
- R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979.
- V.I. Scherb, *Violence and the Social Body in the Croxton «Play of the Sacrament»*, in *Violence in drama*, ed. J. Redmond, Cambridge 1991, pp. 67-78.
- S. Settis, *Traiano a Hearst Caste. Due cassoni estensi*, in «I Tatti Studies: Essays in the Renaissance», 6 (1995), pp. 31-82.
- P.M. Sevesi, *Un sermone inedito del B. Michele Carcano su S. Bernardino da Siena*, in «Studi francescani», 28 (1931), pp. 69-92.
- P.M. Sevesi, *Un sermone inedito del B. Michele da Carcano su S. Bernardino da Siena*, in «Collectanea franciscana», 2 (1932), pp. 377-398.
- Speculum humanae salvationis*, eds. J. Lutz, P. Perdrizet, Leipzig 1909.
- S. Stallini, *Le théâtre sacré à Florence au XV^e siècle. Une histoire sociale des formes*, Paris 2011.
- I. Taddei, *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 2001.
- I. Taddei, *Confraternite e fanciulli*, in *Studi confraternali. Orientamenti problemi e testimonianze*, a cura di M. Gazzini, Firenze 2009, pp. 79-93.
- N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995.
- R.C. Trexler, *Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, eds. C. Trinkaus, H.A. Oberman, Leiden 1974, pp. 200-264 (trad. it. R.C. Trexler, *Famiglia e potere a Firenze nel Rinascimento*, Roma 1990, pp. 79-163).
- Giorgio Vasari, *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, a cura di R. Bettarini e P. Barocchi, 11 voll., Firenze 1966-1997.
- G. Vecchi, *Le sacre rappresentazioni della compagnia dei battuti in Bologna nel secolo XV*, in

- Studi storici in memoria di Luigi Simeoni*, 2 voll., Bologna 1953, II, pp. 281-324.
- P. Ventrone, *Aspetti della società fiorentina nelle Sacre Rappresentazioni dei secoli XV e XVI*, in «Quaderni di teatro», 15 (1982), pp. 81-126.
- P. Ventrone, *La sacra rappresentazione fiorentina, ovvero la predicazione in forma di teatro*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, a cura di G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze 2003, pp. 255-280.
- P. Ventrone, *Lo spettacolo religioso a Firenze nel Quattrocento*, Milano 2008.
- P. Ventrone, *Politica e attualità nella sacra rappresentazione fiorentina del Quattrocento*, in «Annali di Storia Moderna e Contemporanea», 14 (2008), pp. 319-348.
- P. Ventrone, *Sant'Antonino e l'uso del teatro nella formazione del cittadino devoto*, in *Antonino Pierozzi OP (1389-1459): La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici, a cura di L. Cinelli, M.P. Paoli, in «Memorie Domenicane», n.s., 43 (2012), pp. 549-567.
- A. Zorzi, *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica Fiorentina*, Firenze 1988.
- A. Zorzi, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze nel tardo medioevo tra repressione penale e cerimoniale pubblico*, in *Simbolo e realtà della vita urbana nel tardo medioevo*, a cura di M. Miglio, G. Lombardi, Roma 1993, pp. 153-253.
- A. Zorzi, *Progetti, riforme e pratiche giudiziarie a Firenze alla fine del Quattrocento*, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica, economia, cultura, arte*, Convegno di studi promosso dalla Università di Firenze, 3 voll., Pisa 1996, III, pp. 1323-1342.
- A. Zorzi, *La giustizia al tempo di Savonarola. Rappresentazioni culturali e pratiche politiche*, in *Girolamo Savonarola l'uomo e il frate*, Atti del 35° Convegno storico internazionale, Spoleto 1999, pp. 191-245.

Pietro Delcorno
University of Leeds
p.delcorno@leeds.ac.uk

Conclusioni

di Diego Quaglioni

I contributi che compongono il volume dialogano con una tradizione interdisciplinare di studi sviluppatasi dagli anni Ottanta soprattutto nel mondo accademico statunitense, e nota sotto la sigla «Law and Religion». L'apporto del volume a quella riflessione storiografica consiste nella valorizzazione della predicazione medievale come ambito specifico di interlocuzione «tra norma morale e norma giuridica, tra diritto e religione». Ciò che la cultura e la prassi dei predicatori documenta sono infatti le molteplici interazioni fra il teologico e il giuridico, da cui le società dell'Occidente medievale trassero le regole del proprio disciplinamento sociale.

This book focuses an interdisciplinary line of studies well known as *Law and Religion*, developed since the eighties mostly in the US academic world. In this respect, the essays focus on the role of medieval preaching as a specific interlocution area between moral and legal rules, as well as between law and religion. Therefore, preachers' culture and praxis document the multiple interactions between theological and juridical frameworks, in which the social regulation of medieval western societies has its source.

Medioevo; *christianitas*; legge e religione; diritto; predicazione; sermone; Bernardino da Siena; Girolamo Savonarola; Giovanni da Capestrano; Glossa biblica; Bibbia; Beryl Smalley; Bartolo da Sassoferrato; umanesimo.

Middle Ages; christianity; Law and Religion; *ius*; preaching; sermon; Bernardinus of Siena; Girolamo Savonarola; John of Capistrano; Biblical gloss; Holy Bible; Beryl Smalley; Bartolus de Saxoferrato; humanism.

Devo innanzi tutto render grazie a Laura Gaffuri che mi ha invitato a pronunciare e a redigere le conclusioni alle giornate di un denso dibattito su *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale – Preaching and Legal Frameworks in the Medieval West*. Ho accolto l'invito molto volentieri, pur sapendo quanto vi sia di temerario nel pretendere di concludere un colloquio scientifico, il cui scopo è quello di avviare a nuova vita una ricerca, non di concluderla. Questo colloquio in particolare ha raggiunto lo scopo di un nuovo impulso alla ricerca, apportando una notevole messe di novità interpretative e di acquisizioni scientifiche nel campo delle relazioni fra predicazione e cultura giuridica in Occidente.

Un colloquio internazionale ambizioso, intorno ad un soggetto complesso come il rapporto tra *verbum* (il grande fenomeno letterario, religioso, sociale

e politico della predicazione) e *ius* (il diritto in tutte le sue declinazioni, dalle sue maggiori espressioni didattiche e dottrinali fino alla sua più larga dimensione ordinamentale), non poteva in alcun modo sottrarsi ad uno sforzo eminentemente comparativo, alla ricerca delle caratterizzazioni che consentono di riunire distinte e parziali visioni del fenomeno religioso e del fenomeno giuridico in un solo ambito di esperienza, quello dell'Occidente medievale come luogo e momento genetico di una "didattica sociale", espressione della tensione tra la dimensione esterna e quella interna della vita sociale, tra norma morale e norma giuridica, tra diritto e religione.

Ci muoviamo, per dirla con la prosa di Carlo Delcorno,

nell'ambito della predicazione moderna o scolastica (...), quando, particolarmente in Italia, le nuove forme di cultura e di spiritualità che vanno sotto il nome di Umanesimo incidono anche sul genere omiletico (...). La predicazione medievale è internazionale, legata ai nuovi ordini Mendicanti (francescani e domenicani), i quali sfuggono al particolarismo delle Diocesi e sono piuttosto connessi alla vita delle grandi Università europee (Parigi, Oxford, Bologna): ha dunque un orientamento amplissimo e una capacità di penetrazione ecumenica¹.

Delle tre parti in cui il colloquio si è articolato, abbracciando un arco di tempo che si estende dalle origini fino ad oltre la metà del secolo XV (*La predicazione e la legge fra tarda antichità e riforme: Cristianesimo, Ebraismo, Islam; Predicatori e giuristi, predicatori giuristi; Norme e procedure giudiziarie tra divulgazione e rappresentazione*), la prima ha accolto contributi che vanno dal capitale luogo paolino di *Rm 2,14* e dei suoi esegeti (M. Rizzi, *Salvezza e legge: Romani 2,14 da Origene ad Agostino*) al rapporto tra legge religiosa e predicazione nella tradizione ebraica e islamica (M. Saperstein, *Jewish Law in Medieval Jewish Preaching*; L. Gale Jones, *Law, Tradition, and Innovation in Islamic Preaching in the Medieval Muslim West during the Almohad Period*), passando per il diritto monastico e la predicazione in età altomedievale e carolingia (R. Alciati, *La regola della vita monastica nei sermoni di Cesario d'Arles*; R.M. Parinello, *Predicazione e teologia politica: sulle omelie di Leone VI il Saggio [866-912]*; R. Savigni, *Praedicatio, admonitio e correctio vescovile in età carolingia: norme e modelli di comportamento*), fino alla maturazione della nuova ecclesiologia della riforma gregoriana e della "rivoluzione papale", cui si deve l'origine stessa di una tradizione giuridica "occidentale", vivente nella (e per la) dialettica tra norma e giurisdizione religiosa, da una parte, e norma e giurisdizione secolare, dall'altra (N. D'Acunto, *Argomenti di natura giuridica e strumenti della comunicazione pubblica durante la lotta per le investiture*; M. Lauwers, *Prêcher, corriger, juger: à propos des usages de la "correction", entre habitus monastique et droit ecclésiastique [IX^e -*

¹ Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*. Per la più recente storiografia rinvio all'importante silloge *Preaching and Society in the Middle Ages*. Cfr. anche Gaffuri, *La prédication en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, pp. 193-237.

XIII^e siècle], nella fondamentale aspirazione alla ricomposizione degli ordinamenti nell'ideale teologico-giuridico dell'*utrumque ius*, dell'«uno e l'altro foro», tra giustizia degli uomini e giustizia di Dio.

Dice assai bene Roberto Alciati, quando ricorda che le diverse forme di comunicazione religiosa creano uno spazio d'interazione tra religione e diritto, nel quale le due rappresentazioni e interpretazioni della realtà «si sovrappongono continuamente l'una all'altra», tanto che si può affermare che spesso quel che agli occhi dello studioso appare come una forma religiosa non è altro che «una forma inedita di diritto»². Ne dà ampiamente dimostrazione Michel Lauwers a proposito della lunga storia della nozione di *correctio*, «notion (...) qui renvoyait à une péricope évangélique commentée par les exégètes tout en s'inscrivant dans une perspective normative», e che sembra perciò confermare il fenomeno dell'elaborazione di «catégories efficaces, entre exégèse et droit, sur fond de revendications et de prises de paroles multiples», fino al rafforzarsi dell'assimilazione tra *correctio* e sanzione a partire dal X secolo e più ancora nella letteratura polemica che nella temperie della riforma gregoriana prelude alla formazione delle collezioni canoniche da cui prende vita il *Decretum* graziano.

Accanto a questa parte del colloquio, indirizzata a cogliere nelle loro linee principali i presupposti del fenomeno in discussione, la seconda parte dell'incontro di studio ha proposto una sequenza di motivi e di figure della esperienza giuridica e della predicazione medievale, che mostrano la natura inscindibile del rapporto tra predicazione e diritto, quale si può cogliere sia nei modelli della legislazione pontificia e del *processus in causa fidei* (C. Gual Silva, *Juridical Formulas in Papal Decretals of the Twelfth and Thirteenth Centuries*; A. Errera, *La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis*), sia nel contenuto fortemente giusdottrinale di alcuni momenti cruciali nella storia della predicazione medievale (C. Royer-Hemet, *The «Justification» of Johannes Parvus: When Preaching Makes Itself the Advocate of Tyrannicide*; S. Visnjevac, *Law as the Sermon: The «Sermones quadragesimales de legibus» of Leonardo Mattei da Udine [c. 1399-1469]*; M. Lucchesi, «*Satis vulgata sunt apud praedicatores*». *Motivi di riflessione e circolazione di idee in tema di gioco tra giuristi canonisti e frati predicatori [sec. XV]*; M.G. Nico Ottaviani, *La legislazione suntuaria. Comune, giuristi, predicatori*), sia nella persona medesima del predicatore e nella sua formazione insieme teologico-filosofica e giuridica (F. Sedda, *Un giurista sul pulpito e sotto il pulpito: note su un quaderno di lavoro di Giovanni da Capestrano*; L. Tromboni, *Gli appunti filosofici di Girolamo Savonarola e la predicazione sulle leggi urbane*).

Condivido le osservazioni puntualmente espresse da Stefan Visnjevac a proposito dell'inverarsi del diritto nella predicazione («Law as Sermon»), non solo e non tanto in relazione alla diretta partecipazione dei predicatori ai mo-

² Alciati rimanda a Coccia, *La legge della salvezza*, p. 131.

menti di riforma statutaria o nei processi di pacificazione dei conflitti fra le parti nella città tardomedievale, ma più in generale per l'intima connessione della predicazione urbana con i grandi temi giusdottrinali della giustizia e dell'equità, dentro e fuori del giudizio, come aspetto essenziale di un vasto movimento di riforma e di disciplinamento sociale che riporta nelle piazze cittadine, in forma d'insegnamento morale, ciò che nelle aule universitarie era oggetto d'insegnamento accademico e di disputa tra dotti:

But the observance of laws and its attendant themes – justice, most especially, but also administrative structures, modes of governance, and the well-ordered community – were frequent and popular topics in the sermons of the mendicant preachers of the towns of Quattrocento Italy. These sermons, or at time diversions in sermons which were ostensibly focused on other themes, commonly took the form of exhortations towards equality in judgement and the establishment of fair and just law, in addition to the other side of the coin – obedience toward, respect for, and maintenance of the law.

Siamo evidentemente nel cuore del nostro tema generale, che in passato è emerso in relazione allo studio delle personalità più eminenti del fenomeno della predicazione, come quella di Bernardino da Siena³. Fu in occasione del XVI convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, dedicato a *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, che Giovanni Miccoli parlò dell'esigenza di uno studio della predicazione come moto pacificatore e disciplinatore della società cristiana uscita dalla grande crisi dello Scisma.

Bernardino, si sa – si legge nel suo discorso inaugurale –, è la punta emergente e più significativa di un'attività di predicazione ampia ed articolata che vede impegnato a fondo, e non soltanto per suo impulso, tutto il movimento dell'osservanza francescana, ma anche altri ordini e settori dell'istituzione ecclesiastica (...). Si tratta indubbiamente di un tipo di attività tradizionale tra i mendicanti, componente tipica, per dir così, della loro presenza pastorale nella società occidentale. Impossibile negare al riguardo una precisa linea di continuità che ancora attende per tanta parte di essere studiata. L'impressione tuttavia è di una reale intensificazione di un'opera sistematica e capillare di predicazione proprio in quei primi decenni del '400, quasi nella necessità di riguadagnare con urgenza, nella faticosa uscita dalle profonde lacerazioni e fratture determinate dallo scisma, quella credibilità e quella forza di penetrazione che gli scontri e le contrapposizioni precedenti avevano messo a dura prova⁴.

Questa stessa «opera di restaurazione etica personale, che è insieme restaurazione etica sociale»⁵, che per sua natura non poteva non rivolgersi al “normativo” nella sua non generica espressione della legislazione canonica e civile, della stessa legislazione statutaria, e più ancora della dottrina che per comodità diciamo scolastica, la grande dottrina dell'*utrumque ius*, è un'opera in cui lo stesso Miccoli confessò di non saper vedere

³ Si veda in particolare, a questo proposito, il bellissimo contributo della compianta Zelina Zafarana negli Atti del convegno bernardiniano del 1975: Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, pp. 39-70, e più in generale Rusconi, *L'attesa della fine*.

⁴ Miccoli, *Bernardino predicatore*, p. 13.

⁵ *Ibidem*, pp. 16-17.

se non tracce assai pallide di quel discorso civile che anima in quegli stessi decenni i migliori circoli umanistici, perché altre e profondamente diverse appaiono la matrice, l'ispirazione e soprattutto la prospettiva di movimento del discorso di Bernardino⁶.

E se ciò poteva apparire quarant'anni fa (e se ciò continua ad apparire ancor oggi nel caso di Bernardino), oggi la nostra visione del fenomeno umanistico è molto più articolata e soprattutto incline a rifuggire dal *cliché*, per molto tempo dominante, del cosiddetto umanesimo civile come moto di cultura laica e lontana da preoccupazioni di natura strettamente religiosa (mi piace ricordare qui, a questo proposito, la recente e importante silloge a cura di Cécile Caby e Rosa Maria Dessi, *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIII^e au début du XVI^e siècle*)⁷. Se oggi pensiamo a Savonarola, di cui ha trattato la bella relazione di Lorenza Tromboni, siamo ormai in grado di riconoscere nella sua formazione e nei suoi scritti un deposito sapienziale d'impronta giuridico-filosofica, che sarebbe vano voler sottrarre alla temperie umanistica e alle sue manifestazioni riformatrici. Non solo, infatti,

tra i temi peculiari che caratterizzano la predicazione di Girolamo Savonarola, quello della legge e della sua applicazione riveste un ruolo di grande importanza, come si nota fin da una prima lettura delle sue prediche,

ma c'è in Savonarola un contributo positivo allo sviluppo del pensiero giuridico del suo tempo, che è tempo di crisi per eccellenza. Ho scritto altrove che Savonarola, nella crisi del suo tempo, sembra intravedere un orizzonte in cui il fondamento razionale-divino si eclissa dalla sfera del politico. Si veda il *Trionfo della croce*, l'opera del 1497 che, secondo il giudizio di Bruno Pinchard, lungi dall'essere una riscrittura della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, si presenta «comme une nouvelle *Somme* adaptée aux temps nouveaux»⁸, e naturalmente si pensi al *Trattato del reggimento di Firenze*, pieno di reminiscenze e di richiami alla tradizione giuspubblicistica di diritto comune e “bartolista” in particolare⁹.

In tal senso è paradigmatico il caso di Giovanni da Capestrano, illustrato qui da Filippo Sedda, che nel titolo della sua relazione richiama un mio ormai vecchio studio, nel quale mi proponevo di mostrare la connessione fra cultura universitaria e predicazione, non solo sulla base dell'edito ma anche per mezzo dello studio degli appunti autografi del frate battagliero¹⁰. Sulla base di un accresciuto interesse per l'opera del Capestrano, testimoniato dagli studi dello stesso Sedda e di Letizia Pellegrini, di Paolo Vian, di Hélène Angiolini, di Ovi-

⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁷ *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIII^e au début du XVI^e siècle*.

⁸ Pinchard, *Le conflit du christianisme et du paganisme*, p. 217.

⁹ Si vedano i saggi raccolti nel volume *Savonarola. Democrazia Tirannide Profezia*, pp. 3-16.

¹⁰ Quagliani, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano predicatore e canonista*, poi riveduto in Quagliani, «*Civilis sapientia*».

dio Capitani e di altri ancora¹¹, Sedda ripropone lo studio dei manoscritti del frate, conseguendo risultati molto importanti nella conoscenza del suo «*laboratorio redazionale* di testi destinati alla declamazione, dall'effervescente natura di *work in progress*». L'analisi di Sedda mostra ancor più chiaramente

come abbia lavorato il nostro predicatore-giurista: prima, seduto sotto il pulpito, riporta nel suo quaderno i sermoni di Bernardino, in un secondo momento lo completa con le proprie glosse, prediligendo i *loci* biblici e arricchendolo di alcuni *esempi*. Poi, sale sul pulpito e annuncia il suo eloquio non più scolastico e finemente erudito, ma improntato ad un'etica sociale e ad un contenuto tropologico. Per completezza, infine, bisogna immaginare il frate seduto a tavolino, che raccoglie per iscritto i contenuti della sua predicazione, quando sveste dai suoi panni il sermone, per trasformarlo in un trattato, conferendo all'atto sermocinatorio [...] una sorta di "circolarità" «che fonde [...] la sua produzione dottrinale alla sua produzione omiletica: dal *tractatus* al *sermo*, dal *sermo* al *tractatus*, in un continuo reciproco alimentarsi del momento della riflessione teologico-giuridica e di quello dell'attività pastorale».

Infine, il convegno ha posto l'accento sui modi della divulgazione e della rappresentazione della norma giuridica, in bilico fra raccolte di *exempla* e similitudini (M.A. Polo de Beaulieu, J. Berlioz, *La transmission d'un savoir juridique par les recueils d'exempla [XIII^e - XIV^e siècles]*; S. Vecchio, *Le similitudini giuridiche di Giovanni da San Gimignano*), iconografia del giudizio e immaginario del processo tra dottrina e sacre rappresentazioni (N. Ben-Arieh Debby, *Preaching, Law and Image in Quattrocento Florence*; S.E. Caballero, *La iconografía medieval y la justicia divina*; B. Pasciuta, *Rappresentare il giudizio: il Processus Satane [XIV sec.] fra teologia e diritto*; P. Delcorno, *Tribunale umano e tribunale celeste. Procedure della giustizia nelle sacre rappresentazioni fiorentine*).

Se Beatrice Pasciuta ritorna efficacemente su di un controverso testo della tradizione bartoliana, sul quale nel recente passato ho mostrato la necessità di una futura ricerca¹², Nirit Ben-Arieh Debby e Pietro Delcorno ci immettono nel mondo, ricco di testimonianze ancora parzialmente esplorate, del rapporto tra predicazione, diritto e rappresentazione visiva. Soprattutto il caso delle sacre rappresentazioni è straordinariamente eloquente, con i suoi costanti riferimenti a modelli provenienti dalla letteratura dotta (si veda a questo proposito la ricorrente presenza dell'episodio di Traiano e della vedova, tratto dalla *Commedia* dantesca e presente, come altissima rappresentazione della giustizia, nel Machiavelli della *Allocuzione ad un magistrato*)¹³.

Lo storico del diritto, davanti a tanta ricchezza e complessità di esposizioni e di problemi, non può che fare appello a una fondamentale istanza di

¹¹ Mi limito qui a ricordare, tra i molti, Vian, Forni, *Per un'edizione delle opere di san Giovanni da Capestrano*; Vian, Forni, *L'edizione del quaresimale senese del 1424 di s. Giovanni da Capestrano*, pp. 445-448; Capitani, *La figura di Giovanni da Capestrano alla luce dei problemi del suo tempo*; H. Angiolini, *Giovanni da Capestrano*; Pellegrini, *Giovanni da Capestrano predicatore*.

¹² Quagliani, *La Vergine e il diavolo*.

¹³ Quagliani, *Machiavelli, the Prince and the Idea of Justice*; Quagliani, «Giustizia il vuole et pietà mi ritiene».

rinnovamento e di ripensamento del proprio orizzonte scientifico e culturale, nella prospettiva che altrove ha acquistato la fisionomia di un vero e proprio indirizzo di studi col nome di *Law and Religion*. Si tratta di quella stessa prospettiva che Harold J. Berman scorgeva nel rapporto dialettico tra «la dimensione religiosa del diritto e la dimensione giuridica della religione» («the religious dimension of law and the legal dimension of religion»), spiegando che sono proprio le dinamiche dell'interazione tra queste due grandi forze a costituire «the outer and the inner aspects of social life»¹⁴. Soltanto in quel rapporto dialettico le due “grandi forze” avrebbero potuto mantenere una vitalità che invece non avrebbero mai serbato separate l'una dall'altra:

At the highest level, surely the just and the holy are one, and our sense of each rests partly on our sense of the other. It is necessary to say this because the conventional wisdom has separated them to the point of disaster.

E questa è anche la ragione per cui lo stesso Berman, parafrasando Maitland, amava dire che la storia del diritto in Occidente non è stata ancora scritta¹⁵.

Una nuova scrittura della storia del diritto in Occidente, che sia una espressione di un moto di riaffermazione della storicità del diritto, non può nascere se non dall'esigenza di riscoprire la relazione storico-attuale tra il diritto e i suoi *belief systems*. A nessuno è però ignoto che una prospettiva simile contrasta con la radicata sopravvivenza di interferenze ideologiche, di schemi storiografici traslatizi e di consunte visioni convenzionali (disastrose come la *conventional wisdom* di cui scriveva Berman). Da un certo punto di vista, sembra quasi che l'illuminante visione di Francesco Calasso, che risale agli anni dell'immediato secondo dopoguerra, risulti ancora posta in ombra dalla resistenza di inconsistenti semplificazioni manualistiche e da nuove banalizzazioni in chiave sociologica. Il suo *Diritto comune come fatto spirituale* ci ricorda però costantemente che il diritto vive sempre «nella pienezza della spiritualità del suo mondo»¹⁶. Calasso pensava «anzi tutto al sentimento religioso»¹⁷, motivo conduttore della civiltà giuridica italiana ed europea, «molla prima e segreta» del rinascimento giuridico medievale così come del rinnovamento dell'età umanistica¹⁸.

Questa visione delle cose si concreta nella lunga e articolata esperienza della letteratura religiosa e della letteratura giuridica medievale e moderna,

¹⁴ Berman, *Faith and Order*, p. X. Per tutto ciò mi permetto di rinviare al mio breve intervento dal titolo «*The Outer and the Inner Aspects of Social Life*», pp. 189-191 (numero dedicato alla ricorrenza trentennale della pubblicazione del più noto dei libri di Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge [MA] and London [England], 1983; tr. it. *Diritto e rivoluzione*), cui prima della morte del grande storico americano, avvenuta nel 2007, si è aggiunto l'importante *Law and Revolution, II* (Berman, *Diritto e rivoluzione, II*).

¹⁵ Berman, *Faith and Order*, pp. 23-24.

¹⁶ Calasso, *Il diritto comune come fatto spirituale*, poi in Calasso, *Introduzione al diritto comune*, p. 145.

¹⁷ *Ibidem*, p. 159.

¹⁸ *Ibidem*, p. 165.

nelle loro forme tipiche, che trovano il loro caratteristico punto d'incontro nella predicazione. È certamente il moto di disciplinamento della società cristiana, cresciuto con le nuove *religiones* nel secolo XIII e culminato nella predicazione quattrocentesca, a sollecitare una visione d'insieme delle forme e dei contenuti del sermone dei laici (di cui il sermone del giurista è senz'altro l'esempio principe) e del sermone dei chierici. È sufficiente gettare uno sguardo sui sermoni dottorali dei giuristi per avvertire chiaramente la loro attrazione nell'orbita dei modelli omiletici correnti.

È palese la propensione del giurista medievale a far uso dei materiali della tradizione teologico-filosofica per innalzare la *scientia civilis* a sapere sapienziale e oracolare, oltre il tradizionale carattere quasi-sacerdotale che suggeriva ad Accursio un parallelismo tra *iuris prudentia* e amministrazione dei sacramenti. Non a torto è stato scritto che nella Glossa «non sembra esservi una concorrenza tra due ordinamenti ma una differenza di piani, una giustizia sospesa tra Dio e gli uomini»¹⁹. Si tratta di una distinzione-relazione dei territori del giurista e del teologo, che si rivela in modo particolarmente evidente nella risaputa osmosi tra interpretazione del testo sacro e interpretazione della *ratio scripta in corpore iuris*. Tra l'esegesi scritturale e l'esegesi dei *libri legales* c'è un rapporto ancor più stretto di quanto potesse apparire a Beryl Smalley e a Hermann Kantorowicz, richiesto, poco prima della sua morte, nel 1940, di redigere una succinta *Nota sullo sviluppo della Glossa alla legislazione di Giustiniano ed al diritto canonico*, inserita poi come appendice al capitolo II del fortunato *The Study of the Bible in the Middle Ages*²⁰ della Smalley. In quel capitolo la Smalley, notando un unico movimento all'origine di una Glossa ordinaria ai libri sacri e ai *libri legales*, e ricordando che nel Medioevo sia l'insegnamento che le opere di pensiero originali avevano per loro centro i testi, sia che si trattasse del testo ispirato, la Bibbia, oppure di un *Corpus iuris* o di un autore classico, scriveva che questo sviluppo si riscontra nello studio della Bibbia così come in quello del diritto romano e del diritto canonico, e concludeva col giudicare che, tenendo sotto lo sguardo «l'opera compiuta dai civilisti e dai canonisti nell'elaborazione delle loro opere tipo», sarebbe stato «più facile ricostruire l'analogo processo verificatosi per la *Glossa biblica*»²¹. I «confronti (...) suggestivi» ai quali pensava Smalley non sono però limitati ad un analogo processo genetico. In tal senso l'esegesi scritturale guida il discorso giuridico, e il discorso giuridico osa talvolta affrontare esso stesso l'esegesi dei testi scritturali²².

Questa concezione del diritto implica un'accentuazione della sua concezione sapienziale, ma anche una tendenza a una impostazione del discorso

¹⁹ Prodi, *Una storia della giustizia*, p. 119.

²⁰ Kantorowicz, *Nota sullo sviluppo della Glossa alla legislazione di Giustiniano ed al diritto canonico*, pp. 517-521.

²¹ Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, p. 93.

²² Per tutto ciò rinvio a quanto ho scritto in *Diritto e teologia: temi e modelli biblici nel pensiero di Bartolo*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*.

giuridico su basi morali e religiose. Il giurista, come si legge in un sermone dottorale di Bartolo, è «lapis in caput anguli», chiave di volta, pietra angolare di un'architettura che è dottrinale e sociale, scientifica e politico-religiosa a un tempo. Al giurista spetta di testimoniare la verità del diritto, e con essa spandere la luce «contra tenebras iuris civilis», la luce della sapienza giuridica che dirada le tenebre dell'ignoranza e dell'ingiustizia²³. La concezione sapienziale della giurisprudenza e il ruolo quasi-sacerdotale del giurista, proposti secondo moduli tipici della scuola italiana, sono ora muniti di una nuova concezione del diritto civile come “scienza architettonica”, in senso aristotelico, e come scienza legittimante ogni altro sapere, ad eccezione della teologia. È questo moto spirituale e scientifico, che solo per comodità continuiamo a chiamare “scolastico”, che si diffonde fuori dalle scuole giuridiche e riemerge nei modelli e nei contenuti della predicazione del Tre e Quattrocento.

²³ Ne ho scritto diffusamente nel volumetto *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, pp. 83-91.

Opere citate

- H. Angiolini, *Giovanni da Capestrano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 55, Roma 2001, pp. 744-759.
- H.J. Berman, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*, Grand Rapids (Michigan)-Cambridge (UK) 1993, 2000².
- H. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA)-London (England) 1983 (tr. it. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di E. Vianello, Bologna 1998).
- H. Berman, *Law and Revolution*, II, *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA) 2003 (tr. it. H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, II. *L'impatto delle Riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, edizione italiana a cura di D. Quagliani, Bologna 2010).
- Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Atti del 16° Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi 1976.
- F. Calasso, *Il diritto comune come fatto spirituale*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 2 (1948), pp. 315-352, poi in F. Calasso, *Introduzione al diritto comune*, Milano 1950, pp. 137-180.
- O. Capitani, *La figura di Giovanni da Capestrano alla luce dei problemi del suo tempo*, in *La presenza francescana tra medioevo e modernità*, a cura di M. Chessa, M. Poli, Firenze 1996, pp. 125-134.
- E. Coccia, *La legge della salvezza. Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico*, in «Viator», 41 (2010), pp. 127-146.
- C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974.
- L. Gaffuri, *La prédication en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, in *Cultures italiennes (XII^e-XV^e siècle)*, sous la direction de I. Heullant-Donat, Préface de M. Zink, Paris 2000, pp. 193-237.
- Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIII^e au début du XVI^e siècle*, eds. C. Caby, R.M. Dessi, Turnhout 2012 (Collection d'études médiévales de Nice, 13).
- H. Kantorowicz, *Nota sullo sviluppo della Glossa alla legislazione di Giustiniano ed al diritto canonico*, in B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972 (trad. it.), pp. 517-521.
- G. Miccoli, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 9-37.
- L. Pellegrini, *Giovanni da Capestrano predicatore*, in *Giovanni da Capestrano e la riforma della Chiesa*, Atti del 5° Convegno storico di Greccio, a cura di A. Cacciotti, M. Melli, Milano 2008, pp. 77-94.
- B. Pinchard, *Le conflit du christianisme et du paganisme. Sens et portée du moment savonarolien*, in *Studi savonaroliani. Verso il V° centenario*, Atti del primo seminario di studi, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1996, pp. 213-227.
- Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values, and Social Behaviour / Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova 2002.
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- D. Quagliani, *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 50° Convegno storico internazionale, Spoleto 2014, pp. 333-350.
- D. Quagliani, «Giustizia il vuole et pietà mi ritiene». Machiavelli, il Principe e l'idea di giustizia, in *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, sous la direction de R. Descendre, J.-L. Fournel, Lyon 2015, pp. 107-122.
- D. Quagliani, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna 2004.
- D. Quagliani, *La Vergine e il diavolo. Letteratura e diritto, letteratura come diritto*, in «Laboratoire italien», 5 (2004), pp. 39-55.
- D. Quagliani, *Machiavelli, the Prince and the Idea of Justice*, in «Italian Culture», 32, (2014), 2, pp. 110-121.
- D. Quagliani, *The Outer and the Inner Aspects of Social Life*, in «Rechtsgeschichte - Legal History», 21 (2013), pp. 189-191.
- D. Quagliani, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano predicatore e canonista*, in *S. Giovanni da Capestrano nella Chiesa e nella società del suo tempo*, Atti del Convegno di

- Capestrano-L'Aquila, a cura di E. Pásztor, L. Pásztor, L'Aquila 1989, pp. 125-139; poi riveduto in Id., «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medio Evo ed Età Moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini 1989, pp. 193-206.
- R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979.
- Savonarola. *Democrazia Tirannide Profezia*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1998.
- P. Vian, A. Forni, *L'edizione del quaresimale senese del 1424 di s. Giovanni da Capestrano*, in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, Atti del Convegno Internazionale, a cura di A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni, Roma 1997.
- P. Vian, A. Forni, *Per un'edizione delle opere di san Giovanni da Capestrano. Il quaresimale senese del 1424*, in *Santità e spiritualità francescana fra i secoli XV e XVII*, Atti del Convegno storico internazionale, a cura di L. Antenucci, L'Aquila 1991, pp. 127-162.
- Z. Zafarana, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, pp. 39-70.

Diego Quaglioni
Università degli Studi di Trento
diego.quaglioni@unitn.it

Reti Medievali E-Book*

1. Renato Bordone, *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*, 2002 (E-book Monografie, 1)
2. "Le storie e la memoria". In onore di Arnold Esch, a cura di Roberto Delle Donne, Andrea Zorzi, 2002 (E-book Reading, 1)
3. Marina Gazzini, "Dare et habere". *Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*, 2002 (E-book Monografie, 2)
4. *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di Nicolangelo D'Acunto, 2003 (E-book Reading, 2)
5. Paola Guglielmotti, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, 2005 (E-book Monografie, 3)
6. *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, 2005 (E-book Reading, 3)
7. *Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*, a cura di Federica Cengarle, Giorgio Chittolini, Gian Maria Varanini, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 1)
8. *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 2)
9. Giovanna Petti Balbi, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, 2007 (E-book Monografie, 4)
10. Giovanni Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura (1951-1999)*, a cura di Paola Guglielmotti, 2007 (E-book Monografie, 5)
11. *Le signorie dei Rossi di Parma tra XIV e XVI secolo*, a cura di Letizia Arcangeli, Marco Gentile, 2007 (E-book Quaderni, 6)
12. *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di Marina Gazzini, 2009 (E-book Quaderni, 7)
13. Isabella Lazzarini, *Il linguaggio del territorio fra principe e comunità. Il giuramento di fedeltà a Federico Gonzaga (Mantova 1479)*, 2009 (E-book Monografie, 6)
14. *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, a cura di Andrea Zorzi, 2009 (E-book Quaderni, 8)
15. *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini. Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, 2011 (E-book Quaderni, 9)
16. Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di Laura Gaffuri, 2010
17. Roberto Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, 2012
18. Mario Marrocchi, *Monaci scrittori. San Salvatore al Monte Amiata tra Impero e Papato (secoli VIII-XIII)*, 2014

* La collana "Reti Medievali E-book" riunisce le precedenti collane "E-book Monografie", "E-book Quaderni", "E-book Reading" e "Quaderni di RM Rivista" recuperandone la numerazione complessiva.

19. Honos alit artes. *Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri*, a cura di Paola Maffei e Gian Maria Varanini, I. *La formazione del diritto comune*, II. *Gli universi particolari*, III. *Il cammino delle idee dal medioevo all'età moderna*, IV. *Letà moderna e contemporanea*, 2014
20. Francesco Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali a Vicenza nel Quattrocento*, 2014
21. *Venice and the Veneto during the Renaissance: the Legacy of Benjamin Kohl*, Edited by Michael Knapton, John E. Law, Alison A. Smith, 2014
22. Denise Bezzina, *Artigiani a Genova nei secoli XII-XIII*, 2015
23. *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, a cura di Eleonora Destefanis e Paola Guglielmotti, 2015
24. *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di Federica Cengarle e Maria Nadia Covini, 2015
25. *Per Enzo. Studi in memoria di Enzo Matera*, a cura di Lidia Capo e Antonio Ciaralli, 2015
26. Alfio Cortonesi e Susanna Passigli, *Agricoltura e allevamento nell'Italia medievale. Contributo bibliografico, 1950-2010*, 2016
27. Ermanno Orlando, *Medioevo, fonti*, editoria. *La Deputazione di storia patria per le Venezie (1873-1900)*, 2016
28. Gianmarco De Angelis, «Raccogliere, pubblicare, illustrare carte». *Editori ed edizioni di documenti medievali in Lombardia tra Otto e Novecento*, 2017
29. Alessio Fiore, *Il mutamento signorile. Assetti di potere e comunicazione politica nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (1080-1130 c.)*, 2017
30. Marina Gazzini, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, 2017
31. *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, edición de Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí y Nùria Jornet-Benito, 2017
32. *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, 2018