

Medioevo.
Un sussidio
per temi
e concetti

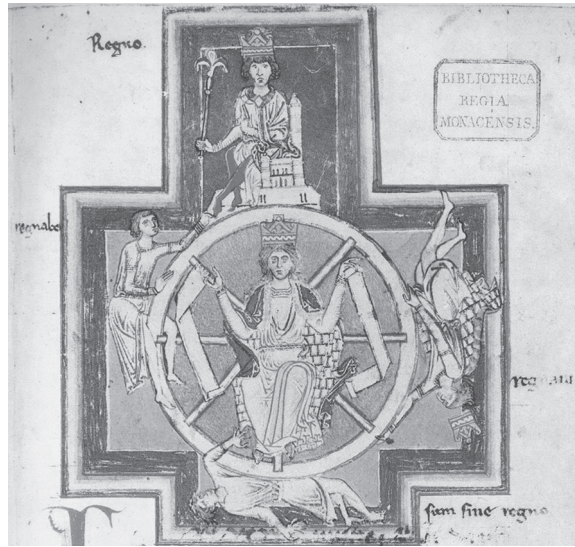
Roberto
Paciocco

aAccademia
university
press



Questo “sussidio per temi e concetti” è stato scritto per accompagnare lo studio di un “tradizionale” manuale, con l’aspirazione che possa contribuire a una migliore comprensione dell’età medievale. Onde evitare che l’apprendimento si configuri come mero esercizio mnemonico, sono presentate le origini, gli sviluppi e le funzioni di cariche, istituzioni e idee la cui conoscenza è in genere data per scontata. Per cogliere talune peculiarità del medioevo, ampio spazio è lasciato alla storia del diritto, della Chiesa e della liturgia, solitamente ricondotte ad altre competenze disciplinari. La prospettiva generale che guida l’esposizione – incentrata soprattutto sulla penisola italiana e orientata precipuamente sui secoli compresi tra il VI e il XIV – muove dalle sempre attuali riflessioni contenute in una lezione di František Graus su *La concezione medievale del diritto e del potere*, riprodotta alla fine del volume. Tali riflessioni consentono, come si afferma nei “Fondamenti” del sussidio, di «pensare alla storia come a una acerrima ma pacifica avversaria dei massimi sistemi, come a una rigorosa disciplina assolutamente non definibile come “scienza”, in quanto precipuamente contraddistinta da connotazioni morali».

aA



La Ruota della Fortuna
Codex buranus (Cim 4660), f. 1r

*Aniccā vata saṅkhārā
Uppādayadhammino
Uppajjitvā nirujjhanti
Tesam vūpasamo sukho*

Tutti i fenomeni condizionati sono impermanenti
Soggetti a sorgere e a scomparire
Dopo essere sorti, cessano
Il loro placarsi è beatitudine

Mahāparinibbānasuttanta (Dīgha Nikāya 16.37)

aA

**Medioevo.
Un sussidio
per temi
e concetti**

**Roberto
Paciocco**

aA

Medioevo.
Un sussidio
per temi
e concetti
Roberto Paciocco

aA

Volume realizzato con il contributo
del Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze sociali
dell'Università di Chieti

© 2014

aAccademia University Press

via Carlo Alberto 55

I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

Acquistato da marco cecalupo su Bookrepublic Store. **prima edizione maggio 2014** Libreria: b3460964-9788897523772 Copyright © 2024, Accademia University Press

isbn 978-88-97523-77-2

ebook www.aAccademia.it/paciocco

book design boffetta.com

Premessa	VII
I. Fondamenti	3
1. Intenti e precisazioni	3
2. Definizioni prelie	7
3. Sull'uso delle fonti e della storia	16
II. Il diritto	24
1. Il diritto civile "romano"	24
2. "Vecchio" e "nuovo" diritto canonico	30
3. Verso il <i>Corpus Iuris Canonici</i>	34
4. Il crollo del sistema giuridico medievale	39
5. Il processo romano-canonico	43
III. Il feudo	45
1. Feudo, feudalesimo, società feudale	45
2. L'alto medioevo	48
3. <i>Honor</i> , allodio, ereditarietà	52
4. Razionalizzazioni giuridiche	55
IV. La pienezza del potere	60
1. Da vescovo di Roma a papa	60
2. L'ascesa papale	67
3. Le "Terre della Chiesa"	72
V. I sovrani e l'imperatore	81
1. Regni "cattolici"	81
2. Il neo-impero e le altre corone	87
3. Imperatori germanici e rivendicazioni romane	91
4. L'ascesa delle monarchie e il crollo imperiale	99
VI. Roma e l'Impero, la collisione	103
1. Un periodo nodale	103
2. La Riforma della Chiesa	105
3. Le "investiture"	110
VII. Eresie e crociate	115
1. Scelte condannate	115
2. Sviluppi e prime recrudescenze	120
3. Con l'aiuto del diritto	123
4. Le declinazioni dell'ideale crociato	129
VIII. La vita religiosa	136
1. Il monachesimo precarolingio	136
2. Da Benedetto di Aniane ai Cluniacensi	140

Indice			
	3. I Cistercensi		141
	4. Progetti papali e Ordini mendicanti		144
	5. La parabola di un ideale: i Frati Minori		152
	IX. <i>Universitates</i>		156
	1. Città e Comuni		156
	2. Trasformazioni al vertice		162
	3. Le roccaforti del sapere		166
	4. Un sapere "attuale"		169
	X. Non solo devozione		174
	1. Il culto dei santi		174
	2. Le canonizzazioni papali		176
	3. Salvezza e dominio		181
	4. Le indulgenze		184
	Appendice		
	La concezione medievale del potere e del diritto	František Graus	191
VI	Riferimenti bibliografici		211
	Indice dei nomi		221

aA

aA

Queste pagine sono pensate per accompagnare la lettura di un qualsivoglia “tradizionale” manuale di storia medievale, il cui studio previo, accurato e meticoloso resta imprescindibile. Sono state scritte con l’aspirazione che possano essere utili – soprattutto agli studenti – per meglio comprendere l’età medievale. Questo *sussidio per temi e concetti* mira anche a evitare che si imparino a memoria notizie e dati di vario genere senza conoscere, ad esempio, le radici e le funzioni della carica imperiale o di quella papale, né avere in mente definizioni chiare per istituzioni quali i Comuni, le Università o anche, sempre a titolo d’esempio, gli Ordini religiosi. Si è inoltre ritenuto opportuno concedere ampio spazio ad argomenti che, almeno secondo l’autore, sono rilevanti per cogliere talune peculiarità dell’età medievale, ma che sono di solito ricondotti ad altre competenze disciplinari: la storia del diritto, della Chiesa e della liturgia.

VII

In primo piano sono i secoli compresi tra il VI e il XIV, ma la necessità di esporre prodromi ed esiti dei fenomeni descritti di tanto in tanto costringerà ad abbandonare questo ambito cronologico. Da un punto di vista geografico l’esposizione sarà prevalentemente orientata sulla penisola italiana. Una pregnanza precipua è attribuita alle fonti scritte,

considerate la pietra angolare della civiltà occidentale. Per le ragioni che spero potranno essere colte con sufficiente chiarezza nel primo capitolo introduttivo, nel quale sono esposti i *Fondamenti* di questo sussidio, non si parlerà solo di personaggi ed eventi, ma pure di termini e formule che legittimarono forme del potere. Si è tentato di presentare le varie tematiche in modo piuttosto piano e semplice, tentando di evitare, compatibilmente con l'intrinseca complessità di alcuni degli argomenti trattati, ogni genere di rovello.

Il testo è stato riletto da Étienne Doublier, come pure da Andrea Di Giampaolo, Flavia Di Giampaolo e Valentina Vignieri, nei riguardi dei quali sono debitore per suggerimenti, correzioni e consigli.

**Medioevo.
Un sussidio
per temi
e concetti**

aA

aA

1. *Intenti e precisazioni*

Un noto libro del medievista Marc Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, inizia con una domanda solo apparentemente ingenua, una richiesta di spiegazioni di un ragazzo al padre, uno storico: «papà, spiegami a cosa serve la storia». Il quesito investe un problema di fondo, affrontando il quale lo storico viene invitato alla resa dei conti. È in questione la legittimazione stessa della storia. Questo studioso sottolineò il valore della storia in quanto conoscenza, in quanto comprensione, e ritenne che si dovesse attribuire almeno un valore “istintuale” a una delle richieste che potremmo avanzare alla storia: fornirci i mezzi per guidare il nostro operato nel presente. Incontreremo qualche suggerimento consimile nelle pagine successive, tra i molti di questo stesso genere che furono formulati sia prima sia dopo Marc Bloch, seppur con altre parole e muovendo da altri presupposti.

Per il momento ci interessa soprattutto rammentare che dal nostro medievista, e dal modernista Lucien Febvre, prese l'abbrivio una fortunata scuola storiografica che – inizialmente riunitasi attorno alla rivista *Annales*, fondata nel 1929 – annoverò tra i suoi fini pure quello di andare oltre la sola narrazione degli eventi, anche mediante l'apporto

3

di altre “scienze” umane: vennero valorizzate soprattutto la sociologia, la psicologia, l’antropologia e l’etnologia. Si affermò così un pluralismo metodologico che nel prosieguo venne definito “interdisciplinarietà”, un’interdisciplinarietà da intendere non tanto nel senso che tali discipline avrebbero dovuto essere d’ausilio alla storia, per evitare che fosse in questione il solito rapporto tradizionalmente definito come “ancillare”. Si trattava piuttosto di un rapporto per così dire “alla pari”. Era in questione uno degli aspetti della crisi dello storicismo. Se nel XIX secolo la “storicità” era stata la misura di tutte le “scienze dello spirito”, in seguito l’accento venne posto non su quel che muta, bensì su ciò permane. In particolare, interessava quanto delle trasformazioni restava, il presente, così che le cosiddette nuove “scienze sociali” si avviarono a divenire la misura della storia.

All’interno della scuola delle *Annales* confluirono e si formarono numerosi storici. Caratterizzata da differenti approcci metodologici, essa ebbe grande successo non solo in Francia e in Europa, ma pervase via via tutta la cultura occidentale. La *nouvelle histoire*, come venne nel prosieguo definita questa tendenza storiografica, in alcuni casi fu utilizzata non solo per comprendere, ma anche per denunciare le ingiustizie perpetratesi nel passato a danno di minoranze di vario genere. In relazione alla storia medievale, questo fu l’ambito cui si dedicò – è a questo studioso che ci interessa – giungere – František Graus. Partito da una formazione di solito definita marxista, egli scelse di rivolgersi proprio allo studio della storia delle mentalità, e contribuì in Germania all’affermazione della storiografia delle *Annales*, vieppiù pluriforme e diffusa in vari altri contesti nazionali. Anche se volle a suo modo essere un rappresentante di questa scuola storiografica, d’altra parte, nel contempo, egli volle evidenziare i “limiti” delle nuove scienze sociali: essendo contraddistinte da una prospettiva essenzialmente sincronica, esse sono secondo il Graus profondamente differenti dalla storia, essenzialmente diacronica, e non possono in alcun modo sostituirla.

Nell’attività di questo studioso fu sempre viva e operante quella che oggi potremmo definire la funzione “civile” della storia, una funzione che venne sottolineata in modo vibrante in una lezione inaugurale tenuta nel 1973 all’Università di Basilea, dal titolo *La concezione medievale del potere e*

del diritto. Poi pubblicata come saggio in varie sedi, in questa lezione – la si può leggere per esteso in appendice a questo volume – egli si pose per altra via lo stesso problema posto da Marc Bloch: a che serve la storia e, nel caso specifico, la storia medievale? Qui lo studioso esortò gli storici a non rinchiudersi in ricerche minute e a non appellarsi a una «metodica autodelimitazione», la quale trasforma la storia in un «hobby privato» che, in quanto tale, non è in grado di suscitare l'interesse della collettività. L'impegno, affermò František Graus, deve invece essere rivolto alla riflessione su temi solo all'apparenza scontati e a domande concernenti proprio quei problemi che affliggono l'umanità da sempre.

Si tratta di domande che si pongono per ogni generazione – tra esse vi è la dicotomia tra “potere” e “diritto” di cui il Graus si occupò non solo per l'età medievale – e che rimangono comunque irrisolte. Proprio per questa ragione tali domande sono fondamentali per la storia dell'umanità: risultano sempre attuali, benché di tanto in tanto siano offuscate dalle mode di ricerca in auge. Il Graus affermò che è compito dello storico aiutare i suoi contemporanei ad assumere una “posizione” all'interno della società. È solo così che la riflessione storica risulta giustificabile, quando ci offre un orientamento che si sostanzia appunto in una posizione che, si badi bene, non significa né una critica né una apologia delle istituzioni esistenti: un orientamento che potrebbe anche essere letto come un produttivo esercizio di consapevolezza individuale e sociale.

È in questione solo uno dei modi possibili di intendere la storia e gli studi storici, non una qualche Verità, legato al convincimento che i più giovani possano ben riuscire a riflettere in modo sanamente “critico” innanzitutto sulle proprie idee e sul proprio modo di vedere, ancor prima che su quelli degli altri. Per riuscirci, si può partire proprio dalla storia quale osservatorio privilegiato per notare che tutte le costruzioni umane, meschine o grandiose che siano, sono pure inevitabilmente transitorie. Tutto si sgretola, non solo i monumenti. Succede pure ai massimi sistemi fideistici o comunque teologici, e anche a quelli filosofici, politici, economici e così via, come pure alle più alte cariche istituzionali e a coloro che le detengono. «Regnerò – sto regnando – regnavo – sono senza regno» (*Regnabo, regno, regnavi, sum sine regno*): lo si può leggere nella miniatura scelta per l'antiporta, la Ruota

della Fortuna, che rinvia a un messaggio più comprensibile, seppur forse ugualmente sgradito, per gli uomini dell'età medievale che non per quelli di oggi.

E allora? Illusorie costruzioni sociali? Convenzioni? Da un punto di vista massimale, certamente. Sono però in questione modi di pensare che – in modi e per gradi differenti – per quanto sussumibili all'interno delle verità relative e transitorie, risultano depositari di una tanto inevitabile quanto indubbia utilità collettiva. D'altro canto, una qualsivoglia assolutizzazione, anche se solo relativa a singole idee o ad aspetti di tali sistemi, può trasformarsi in una dannosissima e velenosa fonte di contrasti sociali e di travagli, perfino di sanguinosi conflitti. È in questa ottica che è rassereneante pensare alla storia come a una acerrima ma pacifica avversaria dei massimi sistemi, come a una rigorosa disciplina assolutamente non definibile come “scienza”, in quanto precipuamente contraddistinta da connotazioni morali. Il possibile traguardo? Un sereno distacco che non significa passiva indifferenza, come consentirà di notare anche il rilievo che sarà costantemente tributato al saggio di František Graus e all'impegno al quale esso incita.

Ora, qualche precisazione sul nostro medioevo. Innanzitutto, dopo aver riflettuto su alcune pagine di un maestro della storia del diritto italiano, Paolo Grossi, e sulla revisione storiografica di cui è stato oggetto il “feudalesimo” quanto a capacità di produrre forme statuali dopo la pubblicazione di un volume di Susan Reynolds del 1994 (→ III.4), nelle pagine seguenti si eviterà accuratamente di utilizzare il termine “Stato”. Torneremo sia sul diritto sia sul feudalesimo nel prosieguo, ma è ora almeno il caso di rimarcare che l'età medievale è dominata da una pluralità di ordinamenti giuridici – ossia l'insieme delle norme giuridiche che disciplinano una collettività da un punto vista istituzionale e/o relazionale – non necessariamente vincolati dalla presenza di forme statali cui ascrivere la produzione di tali norme: siamo noi ad essere condizionati da un certo qual «statalismo psicologico», illuministicamente convinti come siamo della «intima razionalità dello Stato». Se ogni tanto, ma di rado, si parlerà di “sovrانيتà”, tale termine deve però ritenersi epurato da ogni «accezione moderna, pos-bodiniana, di potestà indipendente e assoluta», la quale «nulla ha a che vedere con la “souveraineté” feudale indicante soltanto una superiorità

all'interno di una scala gerarchica» (Paolo Grossi). Soprattutto, ci si limiterà semplicemente a dare alle singole istituzioni che tale “sovranità” esercitarono il nome che ci consente di individuarle: Impero, Papato, Comuni, Signorie e così via.

Un'altra puntualizzazione riguarda il “governo” degli uomini nell'età medievale. A governare in senso propriamente dominativo non furono solo re e imperatori, duchi e conti, consorterie nobiliari e organismi cittadini, assieme a tutti quegli altri soggetti di potere che solitamente – seppur con difficoltà – sono ricondotti a una matrice “laica”. Governò anche la Chiesa, intendendo con questo termine sia il Papato sia la chiesa secolare sia il monachesimo. Che pure le istituzioni ecclesiastiche fossero depositarie di connotazioni dominative è un dato di fatto constatabile non solo al vertice, all'interno dei territori individuabili come “Terre della Chiesa” – poi sviluppatasi nel cosiddetto “Stato della Chiesa” – bensì pure all'esterno di esse, in qualsivoglia possedimento delle istituzioni ecclesiastiche e monastiche. È cosa più che nota, ma né ci si riflette sempre a sufficienza né se ne tiene conto quanto si dovrebbe.

aA

Un'ultima osservazione, forse anche questa scontata: nel medioevo si verificò la fusione spesso forzata e irrispettosa di varie civiltà, ma non ha alcun senso interrogarsi se sia stato un bene oppure no, come neppure ha senso connotare complessivamente questa epoca negativamente, come fecero alcuni esponenti dell'Umanesimo o dell'Illuminismo, o positivamente, come avvenne con taluni rappresentanti del Romanticismo e nella correlata temperie politica e culturale di quegli anni, allorché in Europa la storia – anche quella medievale – ebbe un ruolo importante per la costruzione delle “coscienze nazionali”.

7

2. Definizioni previe

Preliminarmente è opportuno significare almeno in linea di massima cosa noi Occidentali intendiamo con “età media” o “medioevo”. Anche nello stesso medioevo vi fu chi pensò a una *media aetas*: dall'abate calabrese Gioacchino da Fiore (+ 1202) essa fu ad esempio identificata con l'Età del Figlio – il Cristo – e separava l'Età dell'Incarnazione dall'Età del Giudizio Universale. Era però una partizione cronologica di genere teologico e non storiografico, in quanto presupponeva l'esistenza di un progetto divino all'interno della

storia degli uomini, considerata come direttamente connessa alla Storia della Salvezza. Questo ci consente di osservare subito come nel pensiero storico del medioevo fossero per lo più dominanti categorie di ascendenza teologica di matrice cristiana: si è al cospetto di una storia teologizzata o di una teologia della storia, insomma. A parte l'impegno dei singoli per realizzare una perfezione individuale, imperante fu la volontà di tributare comunque un significato trascendente alla storia dell'umanità nel suo complesso.

Nel medioevo la storia così come oggi la intendiamo non aveva titolo di esistenza, e non esisteva il "mestiere" di storico. Uno dei massimi storiografi di questa età, il vescovo Ottone di Frisinga, monaco cistercense e zio dell'imperatore Federico Barbarossa, fin dall'inizio della sua *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (1143-1145) disse con chiarezza ai suoi lettori che la dignità della storia risiedeva nell'elevazione dell'animo alla timorosa e riverente contemplazione dell'onnipotenza divina. Per molti secoli dell'età medievale gli storici furono degli ecclesiastici e solo quando, soprattutto a partire dal Duecento, si infranse il "monopolio" ecclesiastico della scrittura e l'uso della penna divenne un'attività largamente praticata anche dai laici, pure questi ultimi si impegnarono a vergare testi che solo approssimativamente possono essere definiti di genere storico. Si trattò soprattutto di notai e di mercanti che, come gli ecclesiastici, non traevano i loro mezzi di sussistenza dalla scrittura di queste opere che continuarono comunque ad essere intrise di categorie teologiche.

Tra gli autori cristiani che più permearono il medioevo con i loro schemi è da ricordare Agostino di Ippona († 430) che, basandosi sul libro della Genesi (Gn. 1), divise il tempo storico in sei età che Dio stesso avrebbe inscritto nella storia dell'uomo fin dagli inizi dei tempi: i sei giorni della creazione indicavano sia le sei età del mondo sia le sei età dell'uomo. L'era cristiana corrispondeva a quella della senilità, nella quale i destini dell'Impero Romano e della Chiesa risultavano fusi e, nella sua concezione della storia, tali sarebbero rimasti fino al termine dell'umanità. Il mondo sarebbe andato sempre più invecchiando – *mundus senescens* – fino alla Seconda Venuta di Cristo e al Giudizio Universale, descritto dall'Apocalisse di Giovanni, che restò un'inesauribile fonte di ispirazione per tutti i testi di genere

escatologico anche nei secoli a venire. Si configurava così un'attesa a mezza via tra quadro tetro e fiduciosa speranza, un'attesa che comunque era iniziata già in corrispondenza della stessa affermazione del cristianesimo. In eredità al medioevo venne così consegnato un "sentimento" frammisto di fede, speranza e terrore.

Agostino ideò pure la concezione delle "due città" di cui si avvale anche lo stesso Ottone di Frisinga: la Città di Dio e la Città Terrena, fondate rispettivamente da Abele e da Caino che ne prefiguravano gli abitanti, i quali sarebbero vissuti insieme nel mondo durante le sei età, ma si sarebbero poi separati alla fine dei tempi, quando la Città Celeste avrebbe accolto tutti i salvi e la Città delle Tenebre tutti i dannati. Non solo lo schema senario agostiniano era radicato nel testo biblico: anche altre partizioni cronologiche furono di matrice biblica, inclusa quella per così dire "politico" che suddivideva il fluire del tempo in base alle "traslazioni" (*translationes*) di quattro imperi o monarchie, alle quali sarebbe seguito il Regno di Dio. Inizialmente riconducibili agli Assiro-Babilonesi, ai Medi-Persiani, ai Greci e ai Romani, questo schema era basato su alcuni passi presenti nel libro di Daniele (Dan. 2.21; Dan. 7) e del Siracide (Sir. 10.8): Gerolamo († 420), il "segretario" di papa Damaso I cui è pure legata la revisione di tutto il testo biblico, ideò e consegnò alla posterità il concetto di *translatio* e Paolo Orosio, nei suoi *Historiarum libri adversus paganos* (417 circa), lo applicò alla successione dei regni.

Anche se dopo l'affermazione del cristianesimo la Sacra Scrittura fu indubbiamente la fonte d'ispirazione primaria, idee e modelli letterari furono mutuati pure dall'antichità romana, così che negli autori medievali concezioni cristiane furono non di rado incastonate in matrici di impronta classica. Fin dall'VIII secolo fu molto praticato il genere degli Annali, una registrazione di eventi che, secondo Cicerone, doveva essere connotata da brevità e chiarezza. Anche i precursori del genere storiografico della Cronaca, ampiamente rappresentato in età medievale, sono riconducibili all'età romana, più specificamente al periodo imperiale, allorché si intese produrre narrazioni che offrirono resoconti più vicini a una storia universale, magari utilizzando le notizie fornite dagli Annali.

Per quanto concerne le idee, si può almeno ricordare l'uso e la funzione della Fortuna. La fede in questa dea fu

avversata fin dai primi Padri della Chiesa e poi da Agostino, come pure, in seguito, da altri ancora fin nell'alto medioevo, con il risultato che senza volerlo si continuò ad alimentarne la sopravvivenza. D'altro canto essa venne trasformata in uno strumento della Divina Provvidenza che, facendo girare la sua ruota, rende alterna la sorte degli uomini in base allo stesso volere divino. A inaugurare questa linea di tendenza fu Boezio († 524), e la Ruota della Fortuna di cui egli parla nel suo *De consolatione philosophiae* venne trasmessa in eredità a tutti gli storici successivi, non solo a quelli medievali: «lo storico moderno non invoca la figura della dea che gira la ruota, ma ricorre ancora al “caso” in certe circostanze, quando non gli sono possibili altre spiegazioni» (Beryl Smalley).

Pure alcune novità ben affermate nell'età di mezzo si annunciarono nel iv secolo. Eusebio di Cesarea († 339/340) ad esempio inserì nella sua *Historia ecclesiastica* interi documenti, operando una frattura con la tradizione classica e avvalendosi di un modo di procedere ben rappresentato in età medievale; in quest'opera, pur permeata di categorie cristiane e dominata dalla Divina Provvidenza, Eusebio tra l'altro si avvale dell'idea di una storia “universale” che, seppur non ricavata da periodizzazioni di ascendenza biblica, rappresentò un modello anche per gli scrittori del medioevo.

Uno dei precipitati storiografici più eminenti dell'età tardo-antica riverberatosi sull'età di mezzo e oltre fu che, in ragione dell'affermarsi del cristianesimo, la storia divenne la voce del Signore. Orosio non solo ribadì che qualsivoglia regno o impero discendeva da Dio – la fine dell'Impero Romano per lui, a differenza di Agostino, precedeva l'arrivo dell'Anticristo e l'approssimarsi del Giudizio Universale – ma nei suoi *Historiarum libri* affermò pure che la storia ha in Cristo il suo giudice, il “giudice dei secoli” (*iudex saeculorum*). Le azioni di ognuno sarebbero incorse nel Suo giudizio alla fine dei tempi, durante la Sua Seconda Venuta. Ciò ebbe profonde ripercussioni sul modo di intendere la giustizia stessa oltre che la storia perché, come osservò anche František Graus, alla giustizia perfetta furono attribuite connotazioni metafisiche e ci si abituò all'idea che sulla Terra l'uomo avrebbe dovuto accontentarsi solamente di un suo pallido riflesso. Tra l'altro, con l'avvento del cri-

stianesimo la storia non poté più essere ritenuta «maestra di vita» – si pensi a Cicerone e alla sua famosa definizione della storia come *magistra vitae* presente nel *De oratore* – come avveniva nell'antichità classica, perché Cristo oltre che giudice supremo divenne il Maestro per eccellenza.

La gerarchia delle fonti implicita in molti autori medievali si rinviene già in Isidoro di Siviglia († 636), il quale affermò che, tra gli antichi, chi si dedicava alla storia aveva assistito a quel che intendeva descrivere e, in tale descrizione, erano garanzia di veridicità la vista innanzitutto e, in seconda istanza, l'udito. D'altra parte, nello stesso Vangelo di Giovanni (Gv. 19.35) era possibile leggere che «colui che ha visto ne ha reso testimonianza, e la sua testimonianza è degna di fede». Restò immutata la centralità di quanto riportato nel Libro dell'Esodo – precisamente nelle Tavole della Legge, il Decalogo – in relazione al divieto di pronunciare falsa testimonianza (Ex. 20.16) e, nel corso del medioevo, valore di fonte acquisirono sempre più i testimoni degni di fede. Quanto più il testimone era cronologicamente vicino agli eventi narrati, tanto più il racconto veniva ritenuto corrispondente al vero. Il limite della tradizione orale era in linea di massima costituito da un centinaio di anni circa, ciò che per gli uomini di allora rappresentava un passato piuttosto recente, al di là del quale si sarebbe dovuto ricorrere a fonti scritte.

Da un punto di vista formale, l'autorevolezza di quel che veniva scritto non risultava solo dal rilievo dello scrittore; si pensi al fatto che gran parte degli scritti dell'età medievale ci sono pervenuti come anonimi (anepigrafi). Così, un ruolo di primaria importanza era rivestito anche dai calchi letterari utilizzati, i quali potevano essere mutuati, oltre che dalla Bibbia e da agiografie particolarmente diffuse, da Padri della Chiesa ma anche da autori classici: erano tutti suggelli di veridicità. Negli scrittori medievali idee e schemi del passato si fondono, e per lo più ne risulta che le loro opere possono solo con difficoltà essere collocate in generi letterari rigidamente intesi; ad esempio, nelle *Cronache* e negli *Annali* troviamo intercalate agiografie, mentre in queste ultime era non di rado copiata documentazione pubblica e privata.

Le trattazioni storiche del periodo medievale hanno delle caratteristiche che risultano piuttosto tediose per il

lettore contemporaneo. Nel racconto sono spesso presenti lunghe digressioni che, per lo più miranti all'edificazione, frammentano però il discorso, mentre è d'altro canto ampiamente presente un'aneddotica che aveva lo scopo di tener desta l'attenzione. Non risulta mai esasperata, come oggi avviene, la pretesa di originalità. Si tendeva non a distinguersi dal passato, bensì a collegarsi ad esso in modo serrato: gli scrittori medievali percepivano se stessi e le loro opere in continuità con l'età antica.

* * *

Furono gli umanisti del Tre e del Quattrocento che iniziarono a introdurre una cesura nel tempo, individuando un'"età media" inizialmente però applicata ai fenomeni letterari e artistici. Solo in seguito fu coniata un'età media a tutto tondo, distinta da altre epoche storiche, una distinzione che può ritenersi acquisita a partire dal 1688, allorché un professore di retorica e storia ad Halle, in Germania, Cristoforo Cellario, fissò la tripartizione antichità / medioevo / età moderna e collocò l'età di mezzo tra la morte dell'imperatore Costantino (337) e la conquista di Costantinopoli, o meglio di Bisanzio, da parte dei Turchi (1453), come lascia intendere lo stesso titolo del suo manuale, da molti non ritenuto eccelso: *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deductam* (1688). Si può ritenere che la storia medievale da allora si sia avviata a divenire un comparto culturale dell'Occidente, seppur con variazioni riguardanti – come accenneremo tra breve – gli estremi cronologici, gli ambiti geografici e gli schemi di pensiero. Che si tratti di una macro-categoria storiografica tuttora ben affermata a livello europeo lo addita pure il dato di fatto che il concetto di medioevo è presente in tutte le lingue nazionali: *Mittelalter* in tedesco, *middle ages* in inglese, *moyen âge* in francese, *middeleeuwen* in olandese, *edad media* in spagnolo.

I medievisti italiani suddividono di solito l'età medievale in più settori cronologici, in genere "alto" e "basso" medioevo, tra i quali è andato da tempo inserendosi un periodo detto medioevo "centrale". A causa di oscillazioni che non consentono definizioni univoche, potremmo grosso modo dire che alto medioevo vale per i primi secoli (VI-XI), me-

dieveo centrale per quelli intermedi (XI-XIII) e basso medioevo per quelli finali (XIII-XV). Suddivisioni analoghe, ma non identiche, si riscontrano anche in altre lingue europee. All'inizio del settore cronologico di nostro interesse, a tali partizioni si è aggiunto un altro periodo, detto tardo antico, ritenuto da taluni storici come connotato da caratteristiche peculiari.

Interrogarsi per giungere a una più esatta definizione dell'ambito cronologico che dovrebbe accogliere l'età medievale – esattamente quando iniziò e quando finì la nostra epoca? – significa addentrarsi maggiormente in un problema che riguarda non solo il medioevo, bensì ogni età individuata dagli storici nel flusso d'esistenza dell'umanità, quello della periodizzazione. L'avvio del medioevo può comunque essere fissato in corrispondenza di eventi legati a differenti altezze cronologiche. Chi voglia tributare un peso preponderante al cristianesimo, come ad esempio fece Giorgio Falco nel suo bel libro *La Santa Romana Repubblica* (1942), potrebbe addirittura far iniziare l'età medievale con l'imperatore romano Costantino e con gli “editti di tolleranza” (311-313), ritenendo che «la coscienza cristiana e romana, in una parola, cattolica» rappresenti «la sostanza del medio evo».

Più comune è la scelta di legare l'avvio del periodo medievale alla fine dell'Impero Romano d'Occidente, spesso individuata nella deposizione di Romolo Augustolo da parte di Odoacre (476): si tratta di un'opzione adombrata anche in altre scelte, le quali si focalizzano su un evento che impressionò pure i contemporanei, la devastazione della “capitale”, Roma, prima ad opera dei Visigoti (410) e poi dei Vandali (455). D'altro canto – sempre a titolo d'esempio e per menzionare uno studioso che ideò una “tesi” che incontreremo in relazione al fenomeno cittadino – secondo lo storico belga Henri Pirenne il medioevo iniziò più in là, solo con l'affermazione dell'Islam che, a partire dal VII secolo, sarebbe stata responsabile dell'isolamento economico dei territori europei, come a dire che sarebbe impossibile pensare a Carlo Magno senza Maometto.

Anche i termini cronologici riguardanti la fine dell'età medievale variano in base alle opzioni degli storici. Come si è già ricordato, Cristoforo Cellario scelse la presa di Bisanzio da parte dei Turchi (1453). Le date per così dire più

canoniche, da “manuale”, sono rappresentate dalla scoperta del continente americano (1492), dall’inizio della riforma protestante (1517) o dalla conclusione della Guerra dei Cento Anni (1453). Un altro evento non di rado celebrato come significativo per gli inizi dell’età moderna è l’invenzione della stampa a caratteri mobili: nel 1454 furono pronti i primi esemplari della Bibbia di Johann Gutenberg, che è pure l’anno – sia detto per inciso – in cui venne stipulata la pace di Lodi. Essa pose fine al contrasto che, per circa mezzo secolo, oppose Milano a Venezia e viene talora salutata come l’episodio finale del medioevo italiano.

Per gli storici più inclini a considerare le strutture economiche di lungo periodo, molto spesso identificate con quelle “feudali” del cosiddetto *Ancien Régime*, la fine del medioevo può essere dilazionata – come avviene ne *La civiltà dell’Occidente medievale* di Jacques Le Goff – agli inizi della Rivoluzione Francese (1789). Oppure, come ha proposto Ovidio Capitani nella sua *Storia dell’Italia medievale* con pur condivisibili ragioni, può perfino essere anticipata al 1216, perché è in questo anno che si proposero “in morte” e “in vita” Innocenzo III e Federico II, identificati rispettivamente come la personificazione della «consapevolezza piena della teocrazia papale» e come, sulla base di un’idea già rappresentata da Dante Alighieri, «l’ultimo vero, grande imperatore».

Oltre alla dimensione diacronica, altri due sono gli alvei indispensabili per delineare i contorni dell’età medievale. L’alveo geografico, ossia lo spazio “fisico” entro il quale inscrivere il medioevo, e l’alveo storiografico, intendendo con quest’ultima espressione l’insieme delle categorie interpretative e più latamente culturali di chi si applica a scrivere la storia. Sono in questione tre variabili – tempo, spazio e idee – tanto prive di valenza oggettiva, quanto inevitabilmente e strettamente interconnesse. Più queste variabili si dilatano, più svaniscono le peculiarità e ancor di più sfumano verso l’incongruo i significati. Talune concezioni “emisferiche” del medioevo corrono il rischio di dileguare il doveroso rispetto nei riguardi delle particolarità sia “nostre” sia “altrui” come ad esempio è avvenuto qualche decennio fa nell’ottica comparativa di Roberto Sabatino Lopez, che mirò a rintracciare un’età media anche nelle civiltà orientali.

Per la penisola italiana si potrebbe scegliere di far iniziare il medioevo nel VI secolo. Non solo perché si approfondì il distacco da Bisanzio, il quale contribuì a uno sviluppo “autonomo” della penisola, ovviamente senza che in ciò sia possibile intravedere aspirazioni o anticipazioni “unitarie”. Bensì, soprattutto, in ragione dell’arrivo dei Longobardi (568), che implicò oltre a un’invasione militare pure lo stanziamento di una popolazione depositaria di un forte senso di identità che incise profondamente sulla preesistente organizzazione sociale, anche ecclesiastica.

Fu un evento traumatico pure per la continuità dei ceti dominanti, visto che i Longobardi inizialmente non contemplarono la possibilità di una coesistenza con l’aristocrazia di ascendenza romana, come era invece avvenuto in precedenza con gli Ostrogoti, il cui regno fu in Italia cancellato dai Bizantini (553). Se tanto l’autorità di Odoacre quanto quella di Teodorico erano connesse con quella dell’imperatore d’Oriente e da questa risultavano legalizzate, con i Longobardi questo seppur labile segno di continuità istituzionale con l’Impero romano risultò assente. Anche in altri territori europei l’inizio del medioevo potrebbe essere intravisto in corrispondenza dell’affermazione di una autorità sovrana, autonoma e indipendente da ogni riconoscimento imperiale, di altre popolazioni germaniche.

Quando potremmo far terminare il medioevo italiano? Verso il Trecento ci orienta il fatto che in questo secolo si prospettò una profonda crisi delle due istituzioni universalistiche – l’Impero e il Papato – che avevano influito maggiormente a fondo di altre istituzioni d’impronta più locale sugli eventi dei secoli centrali dell’età medievale, come pure la decisa emersione di autorità sovrane più delimitate, ma nel contempo più radicate territorialmente e meno disponibili a lasciarsi condizionare da istanze pur universali. Ci incoraggia a proseguire in tale direzione pure un altro motivo: anni indubbiamente nodali furono quelli in cui **deflagrò il pandemico contagio della peste nera (1347/1348)**, che nel prosieguo comportò una drastica riduzione della popolazione italiana ed europea in genere. Per di più, il XIV secolo segnò anche la fine di un ciclo demografico tra l’altro cominciato proprio nel VI secolo: come sottolineò qual-

che anno fa Paolo Delogu, questi dati potrebbero essere utilmente interpretati come una «conferma demografica» dell'«esistenza» di un'età medievale. Nove sono perciò i secoli di storia di cui si parlerà in questo sussidio.

3. *Sull'uso delle fonti e della storia*

Nel loro lavoro, gli storici si avvalgono di «fonti» che dovrebbero in linea di massima e per lo più risalire all'epoca studiata, indipendentemente dal fatto che, ovviamente, guasti nella tradizione documentaria e in genere testuale possano obbligare a ricorrere a copie o notizie scritte successivamente. Presentare una panoramica delle fonti esula dai propositi di questi pagine, anche perché già ne esistono varie, alcune pure specificamente dedicate all'*Italia medievale*, come quella di Paolo Cammarosano.

Iniziamo con un qualcosa di ovvio, ma che è opportuno rammentare. Le fonti sono fruibili grazie ad edizioni, realizzate mediante un lavoro filologico che di solito viene fatto iniziare nell'età moderna. Non si dovrebbe però trascurare che, come ha affermato un grande filologo, «in ogni periodo nel quale ci è stato interesse per autori, nel quale quindi gli autori sono stati copiati, amanuensi dotti ed editori hanno cercato di migliorare il loro testo» (Giorgio Pasquali): se sostituiamo qualche parola, il concetto espresso in questa frase può essere valido oltre che per le opere di genere più letterario, anche per i testi documentari. Comunque, semplificando oltremodo, per le fonti documentarie in genere si ricorda Jean Mabillon (1632-1707), che è ritenuto il fondatore della disciplina diplomatica.

Per la storia della penisola italiana e per l'edizione dei relativi testi, anche narrativi, tutt'oggi Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) viene considerato il «padre» degli storiografi italiani, soprattutto per i suoi *Rerum Italicarum scriptores*. La sua effigie è stata non a caso scelta dalla più antica istituzione che, sul territorio nazionale, a Roma, si occupa specificamente del medioevo, fondato come Istituto Storico Italiano (1883) e ora attivo con la denominazione di Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, al quale sono da ricondurre varie pubblicazioni di rilievo, incluso un fondamentale repertorio di fonti, il *Repertorium fontium historiae medii aevi*. Un'altra delle opere del Muratori, le *Antiquitates italicæ medii aevi* (1738-1742), ci consente di constatare che

pure nella penisola italiana nel Settecento il concetto di un'età medievale era ormai consolidato.

Anche se oggi i metodi di edizione sono in genere certamente più affinati che in passato, prima della lettura di un testo è sempre opportuno scegliere l'edizione filologicamente e metodologicamente più accorta, affinché il testo restituito possa essere attendibile anche da un punto di vista contenutistico. Un'affermazione, quest'ultima, comunque doverosa benché la conoscenza delle lingue classiche non solo da parte degli studenti universitari sia andata vieppiù scemando negli ultimi anni, mentre va sempre più prendendo piede la consuetudine di leggere le fonti in traduzione. Non ci si stupisca, allora, se ciò avviene anche in questo sussidio. Del resto, le fonti latine risultano tradotte in lingua moderna talvolta perfino in collane pubblicate da autori di prestigio internazionale, come ad esempio avviene nella collana *Haut Moyen Âge* pubblicata dall'editore Brepols.

Tra le fonti scritte, alcune – quelle che in passato erano per lo più definite “ufficiali” – vennero prodotte dai vertici a vario livello dominanti, laici ed ecclesiastici che fossero. Fu questo genere di fonti che più di altri contribuì a definire e legalizzare le istituzioni, alcune delle quali ancor oggi esistenti, e che le età successive ricevettero in eredità dal medioevo. Tra queste fonti ve ne sono anche di “false”, talora inventate del tutto, talaltra alterate solo in parte, ricorrendo a un testo “autentico” interpolato più o meno radicalmente. «Ogni amanuense, ogni scriba innova o inconsciamente o seminconsciamente o consciamente» (Giorgio Pasquali): in quest'ultimo caso può farlo anche per proprio vantaggio o a profitto del gruppo sociale o dell'istituzione che intende rappresentare.

Ci troviamo al cospetto di un problema che non può essere semplificato ricorrendo alle due tanto opposte quanto generiche categorie di “falso” e “autentico”. Fra tali due estremi le sfumature sono numerose: si pensi anche solo alla distinzione tra testi apocrifi, pseudografi (o pseudepigrafi) e pseudonimi. Per apocrifo – anche se il termine greco dal quale questa parola deriva (ἀπόκρυφος) era privo di una connotazione negativa e rinvia a un qualcosa di “occulto” o “nascosto” – si intende un testo non genuino, non autentico, che pretende di essere quel che non è; pseudografo (o pseudepigrafo) si riferisce a uno scritto che, per errore

intenzionale o preterintenzionale, viene attribuito a un autore differente da quello vero; i componimenti pseudonimi sono quelli, per lo più palesemente fantasiosi, attribuiti ad autore fittizio.

La terminologia stessa può non essere univoca. Ad esempio, più avanti incontreremo raccolte di decisioni papali duecentesche dette “autentiche” in quanto volute dagli stessi pontefici e perciò “ufficiali”, e non tanto perché tutte le altre fossero da intendere necessariamente come “false” o “falsificate” (→ II.3). Si tratta, insomma, di un tema articolato e vasto, che tra l’altro coinvolge numerosi tipologie testuali, non solo documentazione in senso stretto, sia pubblica sia privata come gli atti notarili, ma anche scritture di genere letterario e liturgico. Quanta e quale sia la complessità dell’argomento, lo indica il fatto stesso che per rendere noti i risultati di un imponente congresso sui falsi del medioevo organizzato a Monaco di Baviera dai *Monumenta Germaniae Historica* nel 1986, sia stato necessario pubblicare sei ponderosi volumi.

La più famosa falsificazione medioevale è certamente il *Constitutum Constantini*, detto anche “donazione di Costantino”: se ne parlerà a più riprese nelle pagine seguenti (→ II.2, IV.2, IV.3, V.3, VII.1). È un testo a mezza via tra narrazione agiografica e registrazione documentaria, la cui dubbia genuinità fu sospettata già nel medioevo e che venne irrefutabilmente indicato come falso da Lorenzo Valla nel xv secolo. Esso fu però utilizzato anche nel prosieguo dalla Chiesa di Roma: ad esempio, siccome dal *Constitutum* risultava che Costantino aveva concesso a papa Silvestro una fantomatica amministrazione «in varie isole», questo testo fu utilizzato per giustificare l’arbitrato pontificio nelle negoziazioni che sfociarono nel Trattato di Tordesillas (1494) per la divisione dei territori assegnati nel continente americano alla Spagna e al Portogallo.

Papato a parte, in età medievale non vi fu istituzione episcopale o monastica che possa essere esclusa dalla storia delle falsificazioni; come si vedrà, neanche gli Ordini Mendicanti, inclusi i frati Minori, costituiscono eccezione. Nella galleria dei falsari incontriamo nomi importanti quali, sempre a titolo d’esempio, l’arcivescovo di Reims Incmaro (845-882), e anche pontefici, come Callisto II (1119-1124), che confermò con autorità apostolica alcuni suoi falsi scritti

allorché, prima di diventare pontefice, era stato arcivescovo di Vienne. In un suo volume sull'influsso e sulla diffusione delle *Decretali Pseudo-isidoriane* – una raccolta testuale falsificata che incontreremo successivamente (→ II.2, IV.1, IV.2) – Horst Fuhrmann richiamò l'attenzione su un dato di fatto che lui definì un'aporia: se l'età di mezzo fu un'epoca in cui forte era la fede, d'altro canto i falsari appartennero più che altro a istituzioni ecclesiastiche.

Evitiamo però di farci illusioni: alla ricerca di “autenticità” non è certo possibile rifugiarsi tra le braccia del potere “secolare”, non solo in ragione della pervasiva commistione tra ecclesiastici e laici in ambito dominativo. La falsificazione fu prassi trasversalmente applicata da tutti coloro che ebbero la possibilità di metterla in atto e ritennero di avere ragioni sufficienti per farvi ricorso. Il Fuhrmann sottolineò pure che nella tradizione documentaria dei Merovingi le contraffazioni interessano circa la metà dei diplomi e, per quanto concerne i Carolingi, se prendiamo in considerazione i più di duecentocinquanta documenti attribuiti a Carlo Magno e alla sua corte, i falsi sono circa un centinaio. Molte delle contraffazioni appena menzionate furono realizzate in anni successivi a quelli in cui pretendevano di essere state scritte. Vi furono anche testi datati e falsificati per svolgere nella loro stessa contemporaneità una funzione immediata. Un esempio di rilievo per gli anni centrali del medioevo: come vedremo, il sovrano Filippo IV il Bello e il suo *entourage* fecero circolare una versione alterata della *Ausculta fili* (1301) di Bonifacio VIII per ridicolizzare e rendere invisibile il ferreo pontefice ai sudditi del Regno di Francia (→ IX.4).

Non si tratta né di attribuire responsabilità né, tanto meno, di assolvere o incolpare. Se oggi un falso si valuta facendo ricorso a criteri più formali, nel medioevo – anche se pure in questa epoca si fece ricorso a criteri di tal genere, come fecero i pontefici tra XII e XIII secolo per valutare l'autenticità dei documenti papali – poteva comunque succedere che “diritto” e “giustizia” fossero ritenuti indipendenti da “rigidi formalismi”: nel senso che, ad esempio, qualora un possesso fosse ritenuto legittimo, non si riteneva esecrabile falsificare il documento di proprietà. Non è però opportuno tralasciare di considerare il ruolo di quanto autentico non è, con la pretesa che tale sia, nel fluire della storia. Si potrebbe perfino dire che, giusto o meno che lo si voglia

ritenere, come che sia le cose cambiano: vecchi diritti tramontano e ne sorgono di nuovi e, come ha notato Peter Landau, prima del 1150 le modifiche del diritto vigente non furono trattate producendo nuova legislazione, ma per mezzo di falsificazioni. Considerato il ruolo dei testi falsificati, anche di indole giuridica, è inevitabile concludere che pure la falsificazione è uno dei “motori primi” della storia.

* * *

Attualmente risulta poco agevole raggruppare gli studiosi in vere e proprie scuole di pensiero storiografico. Già nel 1976 uno tra i più acuti e autorevoli studiosi italiani, Ovidio Capitani, in relazione alla nostra medievistica parlò di una «crisi epistemologica e di identità»: la ritenne affetta da una «ateoreticità», vale a dire dall'assenza di presupposti teorici fondanti. Da allora, negli ultimi decenni un arrembaggio ancor più massiccio da parte delle “scienze sociali”, e soprattutto delle discipline d'impianto sociologico, ha frammentato e complicato ulteriormente il quadro, rendendolo quasi inestricabile. Numerosissimi gli approcci. Ad esempio, uno di quelli oggi più praticati consiste nel rintracciare gli strumenti della “pubblicistica” medievale – negli anni Ottanta del secolo scorso fu Hans Pohl a innestare nella storia lo studio della “pubblicistica” (*Publizistikwissenschaft*) e la definizione di “comunicazione” di Harry Pross – ed i modi in cui questa si espresse.

Nonostante la difficoltà di individuare per ogni studioso una “scuola” storiografica di appartenenza, è comunque indispensabile interrogarsi sempre sui presupposti teorici e sulle tendenze ideologiche che connotano la sua attività: anche della storia, e non solo di quella medievale, si può abusare. Pure František Graus mirò ad evitare che l'uso della storia medievale si trasformasse in abuso. Vivissima fu in lui una critica dei concetti di importanza centrale per le statualità – nazione, coscienza nazionale, popolo – che si sostanzio in un attacco a fondo alla cosiddetta “storia costituzionale” (*Verfassungsgeschichte*) – così come essa venne intesa da Georg Waitz (1813-1886) in Germania. Egli pensò di reagire, assistito dalla “storia delle mentalità”, focalizzando costantemente l'attenzione sui perseguitati e sugli emarginati del tardo medioevo, in primo luogo gli ebrei, ma

anche gli eretici, le streghe, le prostitute e gli omosessuali. Si impegnò pure ad avversare l'idea che le lingue nazionali potessero essere ritenute – come per lo più avveniva – un imprescindibile elemento di continuità della “coscienza nazionale” e sottolineò che l'omogeneità linguistica ebbe significati differenti a seconda dei tempi e dei luoghi.

La storia medievale era del resto già stata utilizzata per favorire l'unità politica tedesca e per incoraggiare a combattere i francesi da Friedrich von Raumer (1781-1873) e da Heinrich Luden (1778-1847). Non era certo in questione un disinteressato studio del passato: si trattava di una “ricerca” che mirava a rintracciare argomenti che fosserolatori di un chiaro messaggio politico. Ciò vale anche per la fondazione di una Società che è alle origini dei *Monumenta Germaniae Historica* – la *Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* di Freiherr von Stein – attualmente ritenuta uno dei più prestigiosi enti europei per lo studio della storia medievale e per le relative edizioni di fonti. Non è raro imbattersi in storici i quali ritengono che, in ragione della solida formazione filologica dei suoi membri, tale ente fosse fin dagli inizi connotato da un rigore “scientifico” tale da escludere tutti i preconcetti. Questi potevano essere però impliciti nella stessa selezione delle fonti, così che, in fondo, erano predeterminati – ossia pregiudizialmente raggiunti – gli stessi risultati, invece presentati come il frutto di minute indagini. Il primo volume dei *Monumenta* fu dedicato agli Annali e alle cronache dell'età carolingia (1826): ma il passato dei Franchi a chi “apparteneva”? Alla Francia o alla Germania? Esisteva un “popolo tedesco” tra i secoli VIII e IX?

L'utilizzo di argomenti storici, insomma, non solo rafforzò stereotipi negativi, ma talora legittimò pure una politica estera aggressiva. Questo richiamo ai *Monumenta* è solo un'occasione per notare come anche le procedure metodologiche all'apparenza più rigorose poggino su assunti che di volta in volta necessitano di essere analizzati e messi in questione. In passato, soprattutto in corrispondenza della crescita dei nazionalismi nel XIX secolo, fu particolarmente dannosa una ricerca delle origini etniche che raggiunse in Europa un alto grado di tossicità sociale a causa dell'interconnessione di vari fattori solo nella prima metà del XX. Già allora la storia, ritenuta disciplina “scientifica”, pretese

di tributare credibilità a miti antichi e nuovi che potevano essere diffusi per mezzo dei *mass media*.

Del medioevo si abusò anche in Italia, ad esempio in relazione ai Longobardi, con i quali in questo sussidio abbiamo fatto cominciare tale epoca. Fu Alessandro Manzoni a fissare – nel *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* (1821) e nell'*Adelchi* (1822) – l'interpretazione di un'Italia medievale consistente di due “nazioni” separate, dominatori longobardi e romani assoggettati, i quali ultimi avrebbero dovuto ristabilire la loro autorità. Per il Manzoni, come anche per Carlo Troya, il cuore del problema risiedeva proprio nei Longobardi: quegli “spietati invasori” sarebbero stati i responsabili di una frammentazione che, dal 568, si sarebbe protratta fino al 1870. Gli autori del periodo fascista, che miravano a recuperare la gloria di Roma, seguirono in linea di massima questa stessa tendenza: nel suo *Medioevo barbarico d'Italia* (1941), Gabriele Pepe scrisse che il medioevo più buio cominciava, allorché tutto era ormai andato in rovina, quando Alboino conquistò Pavia (571).

Nel secondo dopoguerra si aprì una stagione di nuovo interesse per i Longobardi, un interesse tanto vivido – benché di segno contrario rispetto a quanto si è appena detto – da condurre alla fondazione di un importante centro di studi, al quale è tra l'altro connessa la pubblicazione di una delle maggiori riviste storiche italiane, «Studi medievali», il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto (1952). Uno dei protagonisti della “rinascita longobarda” fu Gian Piero Bognetti, che sottolineò come decisivo il ruolo “civilizzatore” della Chiesa nei riguardi dei Longobardi. In fin dei conti questo studioso si poneva in continuità con una tradizione risalente addirittura a Niccolò Machiavelli, per il quale i Longobardi avevano fondato un “regno cristiano” che, se non fosse stato dissolto dall'alleanza tra il Papato e i Franchi, avrebbe potuto trasformarsi in un vero e proprio *Regnum Italiae*. Ed eccoci al cospetto del cosiddetto “mito bifronte” dei Longobardi – così lo definì Giovanni Tabacco – che rappresentò una vera e propria sfida per la storiografia italiana. Oggi i Longobardi sono più affrancati da vincoli ideologici nella storiografia, anche se l'autonomismo padano è stato talora incline a considerarli dei predecessori anti-romani.

Su questi argomenti sono tornati di recente Walter Pohl e Peter Raedts in un volume nel quale sono ricordati molti

altri “abusi” della storia medievale avvenuti in età moderna e in età contemporanea. Del resto la stessa “storiografia” medievale rivestì spesso un ruolo stabilizzante per il potere costituito, soprattutto facendo ricorso a modelli di pensiero i quali si ancoravano a un passato che si presumeva comune e a *topoi* di vario genere, ad esempio quello della “lotta per la libertà”, ereditato dall’antichità e ben presente nella cronachistica dei secoli XII-XV. «Un gruppo sociale, una società politica, una civiltà vengono definiti innanzitutto dalla loro memoria, vale a dire dalla loro storia, ma non dalla storia che ebbero veramente, quanto piuttosto da quella che gli storici costruirono per loro» (Bernard Guenée).

II. Il diritto

1. Il diritto civile “romano”

aA

Benché nei manuali non venga di solito dedicato molto spazio al diritto in età medievale, si è qui deciso di procedere in modo diverso, perché il diritto ebbe connotazioni e sviluppi sui quali è opportuno riflettere anche per meglio comprendere, come si è accennato fin dalla *Premessa*, questa età della nostra storia. Un autorevole storico del diritto italiano, Paolo Grossi, nel suo importante libro su *L'ordine giuridico medievale* ha sottolineato – fondandosi su un pensiero di Santi Romano, secondo il quale la società si definiva come «naturalmente giuridica, pensata giuridicamente, innanzitutto giuridica» – che nel medioevo il diritto ebbe un rilievo peculiare in ragione dell'assenza di categorie statuali. Il diritto era connotato come una grande esperienza giuridica che, al suo interno, conteneva una pluralità di ordinamenti «nati dal basso», un “basso” da intendersi in senso relativo e non certo, ovviamente, assoluto: solo i ceti in un qualche modo e a un certo livello dominanti hanno la possibilità di partecipare alla produzione del diritto.

Detto questo, è indispensabile iniziare presentando brevemente l'opera di riordino della legislazione voluta dall'imperatore Giustiniano, perché il diritto romano ebbe

un'importanza di primo piano nell'età medievale e, in genere, nello sviluppo della civiltà occidentale. L'imperatore incaricò Triboniano, al quale venne attribuita la facoltà di scegliere ulteriori collaboratori, affinché realizzasse un'opera di codificazione la cui tappa iniziale consistette nella raccolta delle costituzioni imperiali e nell'eliminazione delle contraddizioni presenti nelle precedenti raccolte legislative, i Codici gregoriano, ermogeniano e teodosiano.

La prima redazione del *Codex* giustiniano, a noi non pervenuta, fu pubblicata nel 529. A partire dall'anno seguente Triboniano, assistito da una nuova commissione, vagliò il diritto dei giureconsulti romani muniti della facoltà di fornire pareri legali vincolanti per i giudici – lo *ius publice respondendi* – e procedette alla realizzazione di un'altra raccolta, nota con il nome di *Digesta* o *Pandectae* (533). In essa era contenuto gran parte del potenziale giuridico della tradizione giurisprudenziale romana, compresa quella del periodo repubblicano: senza questa raccolta il diritto romano non avrebbe riportato la grande vittoria riscossa a cominciare dal medioevo. Poco tempo prima del *Digesto*, con il titolo di *Institutiones* era stata pubblicata un'opera tratta da precedenti “manuali”, il cui fine era quello di fungere da introduzione per l'insegnamento del diritto.

Siccome durante i lavori per il *Digesto* il *Codex* era già invecchiato a causa dell'emanazione di nuove costituzioni giustiniane, fu ancora Triboniano a condurre a termine l'aggiornamento, e nel 534 fu pronta la versione che noi conosciamo del codice: il *Codex repetitae praelectionis*. Era suddiviso in 12 libri, a loro volta ripartiti come i *Digesta* in titoli, all'interno dei quali le costituzioni imperiali erano offerte in ordine cronologico. L'attività legislativa giustiniana continuò esprimendosi in ulteriori costituzioni, soprattutto riguardanti l'ambito del diritto amministrativo, anche in riferimento alla famiglia e all'eredità, ed ecclesiastico: erano le nuove leggi, le *Novellae*, che offrivano chiarimenti pure al riguardo della posizione dei vescovi, romani e non, nell'Impero.

La collezione fu ritenuta vincolante per tutta la compagine imperiale, ed ebbe perciò valore anche nella penisola italiana – ove fu espressamente prescritta con la Prammatica Sanzione (554) alla fine della guerra greco-gotica – non solo durante il periodo del predominio bizantino, ma anche nel periodo franco prima e germanico poi, soprattutto a Ro-

ma. Il diritto romano fu utilizzato anche nei regni cosiddetti “romano-barbarici”, a cominciare da quello degli Ostrogoti, con il cosiddetto Editto di Teodorico. Nella penisola iberica, presso i Visigoti si realizzò una spiccata fusione tra Romani e Germani, accentuatasi dopo la conversione del re Recaredo: prima fu pubblicata una raccolta valida solo per la popolazione romana, la *Lex Romana Wisigothorum* (506), ma in seguito della fusione fu specchio la compilazione della *Lex Wisigothorum*, una raccolta realizzata durante il regno di Recesvindo (649-672). Per quanto concerne i Longobardi, l’influsso del diritto romano fu solo marginale nell’Editto del re Rotari (643), perché in questo caso si trattò soprattutto di una registrazione per iscritto di consuetudini longobarde; costituì però il nucleo sul quale crebbe il cosiddetto *Edictum regum Langobardorum*, nelle aggiunte al quale tra i secoli VIII e XI andò sempre più aumentando il rilievo del patrimonio legislativo romano. Vi furono anche codificazioni che riguardarono il solo diritto germanico, come ad esempio avvenne con la *Lex Burgundiorum* (480-501), applicata grosso modo nell’area dell’attuale Borgogna e che comunque rivelò l’influsso della cultura giuridica romana.

È opportuno notare che queste *Leges* – ne abbiamo ricordate solo alcune – sono connesse ai vari ceppi germanici che, confederatisi e autonomizzatisi dall’Impero, produssero sull’esempio dei Romani dal V al IX secolo degli insiemi legislativi intesi quali strumenti organizzativi che consentissero loro di vivere sulla base di un proprio diritto (*suis legibus uti*). Anche il ceppo dei Franchi, dal quale si sviluppò la compagine regnicola che fece rivivere con il concorso del Papato la dignità imperiale in Occidente, (→ IV.2-3; V.1-2) ebbe le proprie raccolte: la *Lex Salica* e, nel VII secolo, la *Lex Ribuarica*.

Già da questi dati sparuti si può notare che lo scontro/incontro tra la civiltà romana e la civiltà germanica non fu solo una questione di invasioni e di guerre esauritesi con la presa del potere da parte dei vincitori. Si trattò anche di una fusione tra due differenti civiltà, che richiese convivenze e assimilazioni anche giuridiche di lungo periodo. Ad esempio, le popolazioni germaniche ritenevano che il pacifico godimento di un diritto fosse fondato allorché questo venisse esposto e acquisito al cospetto di un’assemblea di uomini liberi; nella civiltà romana era invece necessaria della documentazione scritta, almeno a partire dagli ultimi tempi

della Repubblica. Le due prassi si mescolarono: la documentazione fu usata dalle autorità pubbliche e dalla Chiesa ma, a lungo, quasi per nulla dal resto della società.

Si noti, inoltre, che nei primi secoli del medioevo il diritto non era applicato seguendo il principio della territorialità, bensì avvalendosi di quello della personalità. In virtù di quest'ultimo principio gli uomini liberi che facevano parte del medesimo "sistema politico" seguivano le norme fissate dalla propria *natio* – ossia del raggruppamento etnico del quale facevano parte, non di un territorio – per disciplinare i loro rapporti interpersonali. Più o meno con queste parole ha sintetizzato la questione Mario Caravale, che nella sua sintesi sugli *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale* ha pure ricordato un'efficace espressione di Francesco Calasso: nei primi secoli del medioevo ognuno «portava con sé» il proprio ordinamento, «quasi attaccato alla sua persona, dovunque si recasse e con chiunque trattasse».

I testi risultanti dal riordinamento giustiniano non vennero tramandati in modo completo e compatto ovunque durante l'alto medioevo. Ad esempio, tra i Franchi rimase in vigore il *Breviarium* dei Visigoti, ossia la già menzionata *Lex Romana Wisigothorum*, assieme ad altri adattamenti, mentre porzioni del *Codex* giustiniano, le *Institutiones* e una versione latina delle *Novellae* – l'*Epitome Juliani*, che conteneva però solo 122 norme contro le 168 presenti nella collezione greca completa – sopravvissero nell'Italia centrale. Quel che è più importante notare, è che il pensiero romanistico medievale iniziò con la riscoperta di un manoscritto dei *Digesta* scritto a Costantinopoli ai tempi di Giustiniano, rinvenuto nel secolo XI ad Amalfi e poi giunto a Pisa forse intorno al 1137. Si tratta del "codice fiorentino" (*Littera Florentina*), così detto perché nel 1406 i fiorentini lo portarono nella loro città dopo aver sottomesso Pisa: questo manoscritto, del quale a partire dal secolo XI furono realizzate varie copie, è infatti ancor oggi fruibile nella Biblioteca Laurenziana di Firenze.

Se il primo medioevo aveva posseduto solo lacerti della struttura giurisprudenziale romana, tornò allora ad essere disponibile il monumento centrale di tale giurisprudenza, per lo più dimenticata nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo. Un fatto di grande importanza, perché la riscoperta del *Digesto* offriva la possibilità di riconquistare il sistema legale romano, una vera e propria sfida per i giuristi di allora

che non a caso si colloca proprio nel periodo della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture, durante quello scontro tra Papato e Impero sul quale avremo occasione di riflettere in seguito (→ VI.1-3).

Manlio Bellomo affermò che prima della rinascita del diritto romano, l'Europa sarebbe stata priva di giuristi e, siccome senza giuristi non vi può essere giurisprudenza, mancando una giurisprudenza non sarebbe esistito un sistema legale basato su equità e giustizia. Kenneth Pennington ha sottolineato la complessità insita nel concetto di "giurisprudenza"; si tratta di un termine con molteplici sfumature che possono indurre fraintendimenti. Se il giurista Ulpiano ritenne che la giurisprudenza fosse la conoscenza della giustizia e dell'ingiustizia, l'accezione attuale include sia il senso di questa stessa definizione romana sia altri significati; ad esempio la conoscenza del fine della legge o, più generalmente, la scienza delle leggi umane, oppure, anche, la scienza pratica del dare saggia interpretazione alla legislazione mirando in tutti i casi a una giusta applicazione di essa. Tra tutte le definizioni possibili, quest'ultima è forse sia quella più gravida di conseguenze sia quella che combina una comprensione di genere tanto "filosofico" quanto pratico.

Quando iniziarono a confrontarsi con i *Libri legales*, come venivano anche chiamati i testi della riorganizzazione giustiniana, i giuristi non avevano alcuna giurisprudenza: iniziarono finalmente a idearne una, allorché si applicarono a comprendere i principi e concetti fondamentali della legge riflettendo su taluni istituti basilari, come quelli connessi alla procedura delle corti. Si potrebbe dire che i primi maestri di diritto romano con i loro studenti dovettero decidere come la compilazione autoritativa giustiniana potesse offrire una guida per costruire dei sistemi legali basati su "ragione" e "giustizia", e non su "arbitrarie" – avremo modo però di aggiungere qualcosa da un altro punto di vista quando ci soffermeremo sull'affermazione del processo romano-canonico (→ II.5) – pratiche consuetudinarie.

La rinascita del diritto romano in Italia durante il XII secolo è una questione storiografica di vecchia data, affrontata in passato da molti studiosi. Nel Duecento Odofredo de Denariis, che era nativo di Bologna e insegnava diritto romano nell'Università di questa città, disse ai suoi studenti quello che la tradizione orale riportava a proposito delle origini

della scuola bolognese: sarebbe stato Pepo a cominciare a insegnare il diritto romano, seguito da Irnerio e poi da Bulgaro, Martino, Ugo e Giacomo, i cosiddetti “Quattro Dottori”. Tradizionalmente, l’insegnamento di Pepo e di Irnerio è stato datato tra il 1075 e il 1125 e quello dei Quattro Dottori dal 1130 circa al 1170 circa. Questa cronologia è stata però oggetto di controversie, e non è mancato chi ha perfino dubitato sia dell’esistenza di Pepo sia dell’insegnamento di Irnerio.

Nel medioevo il *Corpus* di diritto civile consisteva di cinque volumi manoscritti. I primi tre erano ripresi dai *Digesta* ed erano rispettivamente così denominati: *Digesto Vecchio* (*Digestum vetus*), *Digesto Inforzato* (*Digestum infortiatum*) e *Digesto Nuovo* (*Digestum novum*), suddivisioni e denominazioni che non erano del tutto chiare neanche agli uomini dell’età medievale. Il quarto volume conteneva i primi sei libri del *Codex giustiniano*. Nel quinto, il cosiddetto *Piccolo Volume* (*Volumen Parvum*), erano riportati gli ultimi tre libri del *Codex* (*Tres libri Codicis*), le *Istituzioni* (le *Institutiones*, dette per lo più *Instituta*) e il *Liber Authenticorum* (o *Authentica*, *Authenticum*). Quest’ultimo libro accoglieva 134 costituzioni imperiali giustiniane – delle quali solo 94 furono ritenute utilizzabili – pubblicate tra il 535 e il 563, che però non erano denominate *Novellae*, un termine di cui i giuristi medievali si avvalsero per far riferimento all’*Epitome Juliani*, una raccolta quasi per nulla usata.

Come *Authenticae* furono inserite all’interno del *Codex* anche delle leggi degli imperatori germanici: una costituzione di Federico I Barbarossa (1155) per gli studenti di diritto dello *Studium* bolognese, l’*Authentica “Habita”* (→ IX.3); l’*Authentica “Sacramenta puberum”* relativa ai giuramenti dei minorenni, un estratto delle decisioni conseguenti alla seconda Dieta di Roncaglia (1158) (→ IX.2); la legislazione pubblicata da Federico II in occasione della sua incoronazione imperiale (1220) (→ V.3, VII.2) (Peter Weimar). Indubbio è che il diritto romano venne considerato in età medievale anche il diritto del nuovo Impero – per questo si è talora potuto affermare che Federico I Barbarossa considerò ad esempio le leggi romane come fossero sue – un fatto che tra l’altro consentiva di studiare la nuova legislazione alla pari con quella antica.

Nei secoli centrali del medioevo l’insieme del diritto romano giustiniano era già indicato con l’espressione *Corpus*

Iuris Civilis. Questa stessa denominazione apparve a stampa solo nel 1583 nell'edizione realizzata dal giurista francese Denis Godefroy.

2. "Vecchio" e "nuovo" diritto canonico

La legislazione connessa a personaggi o a cariche o comunque ad enti di connotazione laica è oggi per noi più facile da comprendere del diritto canonico che, nell'età medievale, aveva un ascendente e una forza vincolante incomparabilmente maggiori pure per chi all'universo ecclesiastico non apparteneva.

È per questo che al diritto canonico è opportuno dedicare attenzione, e non solo perché – un'altra ragione comunque importante – l'osservazione del percorso e del significato di questo particolare genere di diritto consente di cogliere quale fosse il ruolo della Chiesa nella società medievale. In un quadro tanto sintetico quanto mirabile della storia del diritto canonico in età medievale intitolato *Harmony from dissonance*, mezzo secolo fa Stephan Kuttner rimarcò che, nonostante i violenti e ricorrenti conflitti tra il potere laico e quello ecclesiastico, l'uomo dell'età di mezzo non aveva alcuna difficoltà a intravedere in tali due poteri – questo studioso parlò di Stato e Chiesa, ma noi evitiamo di farlo (→ I.1, II.1) – due aspetti di una più alta unitarietà, perché ognuno di essi, con il proprio ordine di giurisdizione, era tutt'uno con quella "città" il cui sovrano era il Cristo.

Se la riscoperta dell'edificio giuridico romanistico conservato nel *Digestum* consentì al diritto civile di conquistarsi una sua unitarietà, il diritto canonico tale unitarietà dovette conquistarsela da sé, e recuperarla da un materiale complesso ed eterogeneo sparso in numerose collezioni, nessuna delle quali poteva di per sé aspirare a una validità "universale". L'unitarietà necessitava non solo di essere costruita teoricamente e testualmente, ma pure di un'autorevolezza all'ombra della quale potesse crescere e rinsaldarsi. Come il diritto civile si saldò all'autorità imperiale, il diritto canonico si legò sempre più a quella papale, in progressiva crescita dopo il secolo XI e soprattutto nel XII e nel XIII. Anche il papa conquistò la capacità di produrre legislazione universale nella forma delle "decretali": semplificando, potremmo dire che si trattava di decisioni riguardanti un caso singolo, poi elevate a validità generale. La prima decretale, indirizzata al vescovo

di Tarragona in Spagna, si ritiene sia di papa Siricio del 385, ma non è certo corretto paragonare cosa poté significare la pubblicazione di essa nel IV secolo – allorché l'affermazione del primato papale, sul quale ci soffermeremo più avanti, era ancora solo una pretesa agli albori (→ IV.1-IV.2) – con la vera e propria legislazione pontificia duecentesca.

Decretali iniziarono ad essere raccolte sia a Roma sia fuori della città. Tra le prime sillogi realizzate nell'Urbe, è da ricordare almeno la collezione sistematica, organizzata per argomenti, del monaco scita Dionigi *Exiguus*, la cosiddetta *Dionysiana*, composta forse sotto papa Simmaco, la quale ebbe rilievo soprattutto a partire dal tardo secolo VIII. Già i vescovi franchi ebbero una certa qual predilezione per le decretali papali dei secoli IV e V, ma l'evento decisivo fu rappresentato dal fatto che Carlo Magno abbia richiesto questa collezione a papa Adriano I. Per l'occasione essa fu rielaborata, e assunse il nome di *Dionysio-Hadriana*.

Una notevole importanza ebbero anche raccolte di decretali non genuine: la più nota è rappresentata dalle cosiddette *Decretali Pseudo-isidoriane*, una compilazione che abbiamo già menzionato allorché si è accennato al ruolo delle falsificazioni nella storia. Attribuita dal compilatore a un tal mercante Isidoro (*Isidorus mercator*), questa raccolta fu scritta con ogni probabilità oltralpe nel IX secolo in conseguenza a un conflitto di giurisdizione tra l'arcivescovo di Reims, Incmaro, e i vescovi suoi suffraganei. Per evidenziare l'indipendenza di questi ultimi dal metropolita, si sottolineò l'autorità del lontano papa, al quale si attribuì una funzione di controllo sui vescovi per negare un ruolo in tal senso all'arcivescovo. Vennero testualmente modificati canoni dei sinodi del IV e V secolo, parole di teologi furono spacciate come decretali di vescovi romani precostantiniani e, inoltre, pretese più recenti vennero camuffate, al fine di farle apparire come vecchie decisioni papali.

Questo ci consente di notare fin d'ora come non fu solo il Papato a produrre documentazione per sostenere il proprio ruolo, ma che anche dall'esterno si partecipò alla sua crescita di autorevolezza. Tra l'altro, nelle *Decretali Pseudo-isidoriane* fu recepito il *Constitutum* di Costantino, così che pure l'autorità secolare dei pontefici risultò rafforzata. Questa spuria raccolta accoglieva soprattutto decretali: però, la rilevanza di questo tipo di legislazione aumentò particolarmente dopo la

nascita del diritto canonico come disciplina almeno in parte affrancata dalla teologia, nel XII secolo.

A tal proposito, un ruolo di primario rilievo lo svolse un'opera scritta intorno al 1140 da un ecclesiastico, Graziano, che può essere considerata il primo "manuale" della nuova "scienza canonistica" e anche una pietra miliare per l'unificazione del diritto canonico, il *Decreto* (*Decretum Gratiani*). Solo successivamente l'opera fu nota con questo titolo; quello pensato dallo stesso autore ne illustra gli intenti: realizzare una *Concordia dei canoni discordanti* (*Concordia discordantium canonum*) del diritto ecclesiastico, ossia delle norme che si trovavano ad essere in contraddizione tra loro.

Per meglio comprendere il modo di operare di Graziano e il successivo diritto canonico, è opportuno notare che *concordia* deriva da *cor*, cuore, e indica appunto la concordia di cuori, la pace, l'ordine; in associazione con *chorda*, la corda di uno strumento musicale, si richiamava un'armonia anche musicale, una consonanza. E *consonantia* è un termine interscambiabile con *concordia* nella *Vulgata*, in Agostino e in Boezio, come pure in numerosi altri autori cristiani: tutto ciò per dire che siamo al cospetto di una connotazione complessiva il cui intento era quello di rinviare a una divina armonia e, nel contempo, a un ordine universale. Lo scopo era, come indica il titolo stesso della sintesi di Stephan Kuttner ricordata poco sopra, dalla quale sono state riprese queste considerazioni, quello di riuscire a ottenere una «armonia dalla dissonanza».

La *Concordia* di Graziano fu uno scritto non "ufficiale", bensì "privato". Non venne stilata dietro incarico pontificio e l'approvazione di essa da parte di papa Eugenio III (1145-1153) è mera invenzione. Nonostante questo, l'opera graziana fondò una scuola di straordinario successo ed essa fu comunque «circondata di un'aureola di autorevolezza in grado di sostituire l'autorità formale di cui era carente» (Ennio Cortese): venne subito utilizzata come manuale di diritto canonico e come raccolta normativa del diritto ecclesiastico tradizionale non solo nella stessa curia romana, ma anche nelle scuole di diritto, e anche a Parigi e Oxford.

Il metodo di cui Graziano si avvalse non fu una sua esclusiva ideazione, perché esso è ben concepibile solo se accostato a quella temperie culturale che in Francia aveva prodotto le tre raccolte canoniche di Ivo di Chartres (1040-1115), il *De-*

cretum, la *Panormia* e la *Tripartita*, come pure, per altri versi, al *Sic et non* di Abelardo (1079-1142). Siamo al cospetto delle origini del nuovo metodo scolastico, all'apice delle tendenze "accademiche" di allora. Da questo punto di vista si potrebbe affermare che i prodromi della centralizzazione del diritto canonico siano da collocare oltralpe, però fu l'attività di Graziano – mentre a Bologna ci si applicava a "restaurare" nella sua completezza il *Corpus iuris civilis* – a dimostrare definitivamente che grazie all'organizzazione del materiale e per mezzo del ragionamento era possibile ricondurre all'interno di un sistema giurisprudenziale l'eterogeneo materiale canonistico.

Ulteriori presupposti dell'unificazione del diritto canonico possono essere rintracciati già nel secolo XI. Sono stati ben evidenziati dallo stesso Stephan Kuttner: riassumiamoli. La canonistica era sulla via dell'unitarietà e dell'universalismo insiti nei principi chiave della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture, poiché allora si iniziò a ritenere che la legislazione ecclesiastica poteva essere considerata valida solo finché non fosse entrata in contraddizione con l'autorità legislativa del pontefice (→ VI.2-3). Fu Graziano a fare il passo successivo, individuando dei principi ermeneutici mediante i quali la non-contraddizione veniva dimostrata per via interpretativa. Così, tutte le fonti canonistiche del passato, nella misura in cui erano suscettibili di essere racchiuse nella *Concordia*, divenivano nel contempo chiavi valide per determinare le proprietà e gli aspetti giuridici delle istituzioni ecclesiastiche, indipendentemente da quando e da dove tali fonti canonistiche fossero state scritte: muovendo dai dati conflittuali del passato, i giuristi medievali furono così in grado di realizzare un sistema unitario mediante una «sublime mancanza di considerazione della storia».

Anche il *Decretum* necessitò di aggiornamenti. Essi vennero realizzati per mezzo di *Appendici* (*Appendices*) che contenevano pure testi provenienti dal diritto civile romano. Perciò, in vasti territori dell'attuale Europa e non solo, grazie all'intermediazione del diritto canonico si verificò una tendenza alla **sistematizzazione e alla romanizzazione anche in zone** – ad esempio nell'attuale Ungheria – in cui era contestata la validità del diritto romano e in linea di principio non veniva riconosciuta la superiorità dell'imperatore. Queste *Appendices* contenevano soprattutto decretali pontificie, e proprio

questa preponderanza indica quanto andasse crescendo il ruolo del papa. Si trattava di un dato di fatto che inverava quella tendenza del secolo XI alla quale si è accennato nel precedente capoverso, visto che nella settima proposizione dei *Dictatus papae* di Gregorio VII (1075) si affermava che all'interno della Chiesa il massimo legislatore era il vescovo di Roma e che, perciò, solo lui, il papa, avrebbe potuto produrre nuove leggi (→ VI.2).

Oltre che mediante *Appendices*, il *Decreto* di Graziano fu aggiornato con raccolte testuali che circolarono indipendentemente, al di fuori di esso, e perciò dette *Extra-vagantes*: anche in questo genere di aggiornamenti la maggior parte dei testi era costituita da decretali papali. Nei commenti al *Decretum*, queste ultime furono addotte quale esempio di diritto attuale, il “nuovo diritto”, lo *ius novum*. Nel “vecchio diritto”, lo *ius vetum*, identificato nei materiali presenti nel “deposito” graziano, si andarono sempre più massicciamente innestando le decretali. Fu durante il pontificato di Alessandro III (1159-1181) che l'attività decretalistica crebbe in modo assolutamente netto ed evidente: sono da ricondurre a papa Rolando Bandinelli e ai suoi 22 anni di pontificato più di 700 decretali, mentre ne furono pubblicate solo una ventina tra i pontificati di Eugenio III e di Adriano IV, ossia per un periodo corrispondente a poco meno di tre lustri (1145-1159).

Nella seconda metà del secolo XII il numero delle decretali aumentò grandemente anche dietro richiesta delle “periferie” ecclesiastiche, e Roma cominciò fattualmente a divenire il “centro” delle chiese d'Occidente. Aumentò considerevolmente anche il numero dei giudizi papali richiesti per cause d'appello riguardanti vertenze ecclesiastiche di vario genere: si potrebbe dire che proprio in questo periodo si può ritenere generalmente fondata l'espressione «Roma ha parlato, la causa è conclusa» (*Roma locuta est, causa finita est*), che rinvia a un concetto formulato da Agostino d'Ipbona in relazione a un pronunciamento papale sul pelagianesimo.

3. Verso il Corpus Iuris Canonici

Graziano aveva considerato valide le decretali solo allorché non fossero state in contraddizione con il Vangelo o con i “decreti” dei Padri della Chiesa. Nel contempo, in linea del resto con quanto si affermava nella lettera di papa Siricio al vescovo di Tarragona del 385, aveva però parificato il loro

rango a quello dei canoni conciliari. Si aprì la via per nuovi sviluppi allorché tra le ragioni di tale purificazione iniziò ad essere additato il primato papale, come avvenne nella *Summa* di Rufino (1164).

Oltralpe si cominciò a insegnare il diritto della Chiesa basandosi sulle decretali e non solo sul *Decretum* già nella seconda metà del XII secolo. Le decretali iniziarono a esercitare una cospicua pressione sul diritto canonico sia nell'ambito dell'insegnamento sia in sede giudiziale, nei tribunali. Di questa "pressione decretalistica" tratta una lettera a Innocenzo III di Stefano di Tournai († 1203), teologo e canonista, glossatore del *Decreto* graziano e autore di una *Summa*. Egli percepì con nettezza l'avanzata del nuovo diritto papale, ma auspicò chiarezza e autenticità a fronte di quella che lui definì una «inestricabile selva di lettere decretali» che sottraeva autorità ai più tradizionali canoni conciliari. Stefano richiese la «correzione apostolica» per porre rimedio a questa situazione confusa, una correzione che – richiesta anche dall'esterno, come indica la sua stessa lettera – sarebbe giunta non molto tempo dopo.

aA

Il primo "sistema legale" a recare tracce della volontà dei pontefici è quello delle cosiddette *Cinque compilazioni antiche* (*Quinque compilationes antiquae*). La prima di esse venne conclusa probabilmente nel 1192 da Bernardo di Pavia († 1213), il quale riordinò in cinque libri – a loro volta suddivisi in libri, titoli e capitoli a imitazione del *codex* giustiniano – tutte le più importanti decretali non comprese nel *Decreto* di Graziano, con l'intento di produrre un'opera utile anche per i giudici. In seguito intitolata *Compilatio prima*, quest'opera fu denominata dallo stesso Bernardo *Breviarium extravagantium*, un titolo che potremmo tradurre con l'espressione "versione abbreviata del materiale giuridico circolante al di fuori del decreto graziano". Questa compilazione, che conteneva anche canoni conciliari, brani di scrittori ecclesiastici e testi tratti dal diritto romano e germanico, trovò presto generale riconoscimento nelle scuole di diritto e nei tribunali.

35

In relazione alle fonti del diritto canonico e rispetto alla **concordia ideata nell'opera di Graziano, in questa fase il lavoro dei canonisti si andò riducendo a una selezione delle decisioni papali, a una scelta di quelle che erano suscettibili di essere applicate a livello generale. Tale compito fu inizialmente lasciato alle scuole e ai maestri in esse attivi, ma a**

partire da Innocenzo III furono i papi a cominciare a occuparsene, facendo pubblicare sotto la loro supervisione collezioni ufficiali di decretali, dette perciò “autentiche”. Inoltre, a cominciare dal pontificato innocenziano, nelle decretali sono ravvisabili formulazioni più generali, un fatto che indica un aumento di consapevolezza del Papato in relazione alla sua funzione di legislatore universale. La prima collezione “autentica” nella storia del diritto canonico fu scritta per volontà di questo pontefice dal notaio apostolico Pietro di Benevento: è la cosiddetta *Compilatio tertia* (1209/1210), inviata dal pontefice anche all’Università di Bologna affinché fosse utilizzata per l’insegnamento.

Fu un maestro bolognese, Giovanni del Galles, a vergare un’altra raccolta (1210/1212), che, seppur successiva alla *Compilatio tertia*, fu detta *Compilatio secunda* in ragione del fatto che il materiale in essa contenuto era precedente agli anni del pontificato di Innocenzo III. Anche la *Compilatio quarta* è da ricondurre a un maestro attivo a Bologna, Giovanni Teutonico, che la realizzò nel 1216 copiando in essa prevalentemente decisioni riconducibili a costituzioni del concilio Lateranense IV (1215). La *Compilatio quinta*, realizzata da un altro maestro bolognese, Tancredi, deve essere considerata “autentica” al pari della *Compilatio tertia* perché fu voluta da papa Onorio III, il quale pubblicò questa raccolta con la lettera *Novae causarum* (1226) e la inviò all’Università di Bologna e forse anche all’Università di Padova. Il sistema delle *Quinque compilationes antiquae*, composto da due collezioni autentiche e da tre collezioni private, era così concluso.

Lo si può notare da quanto è stato detto fino ad ora: la fattuale affermazione del diritto delle decretali in tutta la Cristianità medievale (*Christianitas*) non fu merito del Papato, quanto piuttosto dei molti compilatori e commentatori che, da testi disparati, formarono un diritto unitario. Furono così proprio le scuole di diritto a contribuire in modo determinante alla giuridicizzazione del Papato e della curia romana, come pure alla centralizzazione del diritto canonico. Lo stesso sistema legale delle *Quinque compilationes antiquae* fu ideato non dal Papato, ma a Bologna. Tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo le scuole, soprattutto quella bolognese, furono depositarie di una competenza e di una autorevolezza maggiori rispetto al Papato, come indica pure il fatto che la *Compilatio quarta* sia entrata ugualmente all’interno

del sistema delle *Cinque compilazioni antiche* nonostante che Innocenzo III avesse rifiutato di approvarla.

Le raccolte incluse in tale sistema, che nella prassi fu inteso quale completamento del *Decretum* di Graziano, non avevano alcun carattere “esclusivo”: vale a dire che nell’insegnamento e in sede giudiziale avrebbero potuto essere utilizzate anche decretali non inserite in una delle *Quinque compilationes antiquae*. Inoltre, l’uso congiunto del *Decreto* e delle *Cinque compilazioni* risultava macchinoso, poiché, in relazione a singoli argomenti, le correlate norme dovevano essere cercate in ogni raccolta. La soluzione a tutti questi problemi giunse durante il pontificato di Gregorio IX, che il 5 settembre 1234, quattro anni dopo aver commissionato una nuova collezione di decretali al domenicano Raimondo di Peñafort, la pubblicò con la lettera *Rex pacificus*. Nella storia del diritto canonico, questa fu la prima raccolta ad avere il carattere dell’“esclusività”, perché nel suo documento il papa vietò sia di far ricorso a ulteriori compilazioni sia di redigerne altre senza autorizzazione della sede apostolica.

Priva di titolo, ma inizialmente chiamata *Liber Extra* e poi *Collectio decretalium Gregorii IX*, questa compilazione – che mirava a chiarire dubbi e a rimuovere contraddizioni – venne inviata all’Università di Bologna e probabilmente anche a quella di Parigi. Si tratta del pilastro portante della legislazione e dell’ordinamento della Chiesa non solo medievale, un’opera il cui rilievo può essere colto anche dalla sua imponente tradizione manoscritta. Tra l’altro, allorquando in un codice giuridico medievale si trova la generica indicazione *Decretales*, è quasi certo il rinvio al *Liber Extra*. Sulla base dello stesso schema in libri, titoli e capitoli di cui si era avvalso già Bernardo di Pavia nella *Compilatio prima*, nel *Liber Extra* è presente la maggior parte delle decretali contenute nelle *Quinque compilationes antiquae* (1767 capitoli su 1971). Furono poi aggiunti poco meno di duecento decretali gregoriane, vari canoni conciliari, brani di padri della Chiesa e di diritto secolare.

Non furono recepite decretali considerate superflue o che andavano contro i più recenti orientamenti del diritto papale. Ad esempio, Raimondo non accolse una decretale presente nella *Compilatio prima* (1 Comp. 2.20.47) che aveva lo scopo di limitare le appellazioni alla sede apostolica: in essa Gregorio VIII (1187) aveva affermato con modestia che, in

ragione del suo stato di salute e delle sue parziali conoscenze, non si sarebbe potuto occupare di tutte le vertenze. Fu però riprodotta una decisione di Clemente III la quale stabiliva che ogni ecclesiastico che si fosse pronunciato contro il papa o contro la sua carica, avrebbe dovuto essere sospeso dal suo ufficio e privato dei proventi che da esso gli derivavano, una punizione esemplare mirante ad evitare che altri chierici si potessero comportare nello stesso modo (2 Comp. 5.11; X 5.26.1).

Se la collezione gregoriana rappresentò il fondamento e il perfezionamento del nuovo sistema giuridico delle decretali, anche in questo caso si pose ovviamente il problema dell'aggiornamento. Alcune delle successive raccolte scritte a tal fine furono "autentiche", altre "private": accenniamo brevemente solo a quelle autentiche. A Innocenzo IV sono da ricondurre tre raccolte, la più importante delle quali è la terza, che vide la luce nel 1253: accompagnata dalla lettera *Ad explicandos nodos*, essa era dotata anche del carattere dell'esclusività. Autentiche furono pure sia la compilazione voluta da Gregorio X per raccogliere le costituzioni del II concilio di Lione (1274) sia un'altra, commissionata da Niccolò III per cinque sue lettere (1280).

Di rilievo certamente maggiore per la storia del diritto canonico fu però la raccolta voluta da Bonifacio VIII, il *Liber sextus* (1298), così intitolata per indicare che essa avrebbe dovuto essere aggiunta come "sesto libro" ai cinque libri che componevano la collezione gregoriana. Nel documento che accompagnò la pubblicazione del *Liber Sextus*, il papa affermò che la sua raccolta era da intendersi universale, unitaria ed esclusiva in relazione a tutto il materiale successivo al *Liber Extra* gregoriano, benché da un punto di vista quantitativo le decretali bonifaziane occupino buona parte – due terzi! – della collezione.

Le *Clementinae*, volute da papa Clemente V (1305-1314) per contenere i canoni del concilio di Vienne (1311-1312) e alcune altre decretali, rappresentarono l'ultima raccolta che, in quanto voluta da un pontefice, fosse dotata della caratteristica dell'autenticità. Fu però pubblicata solo nei primi anni di pontificato del suo successore, Giovanni XXII (1317). L'ultima, e non a caso, considerato che dopo il Papato avignonese si registrò un affievolimento dell'autorità pontificia e prese avvio lo Scisma d'Occidente, ossia quel periodo, detto

del Conciliarismo, durante il quale l'autorità conciliare venne ritenuta superiore a quella del vescovo di Roma. Questa collezione non fu però dotata del carattere dell'esclusività, perché Clemente V non fece trascrivere in essa importanti documenti che sottolineavano il primato papale, inclusa la *Unam sanctam* di Bonifacio VIII, per evitare tensioni con il re di Francia, ma neppure volle esautorarli, ciò che sarebbe avvenuto qualora le *Clementinae* fossero state "esclusive".

Nel 1500 un giurista francese, Jean Chappuis, pubblicò il materiale canonistico di maggior rilievo in questa successione: il *Decretum* di Graziano (1140), il *Liber Extra* (1234), il *Liber Sextus* (1298) e le *Clementinae* (1317); vi aggiunse altre due raccolte private, le cosiddette *Extravagantes Johannis XXII* (1325/1500) e le *Extravagantes communes* (1500), e denominò l'insieme di questi testi *Corpus Iuris Canonici*, una denominazione, che era pure una conseguenza del prestigio del diritto romano giustiniano. Questo *corpus*, che dopo l'invenzione della stampa fu più volte pubblicato ma con variazioni e interpolazioni, venne ufficialmente approvato – e testualmente bloccato – dalla sede apostolica con un'edizione romana del 1582.

4. Il crollo del sistema giuridico medievale

Solo di rado tra l'850 e il 1150 fu possibile assistere alla produzione di "norme", di "legislazione", ossia di disposizioni generali e astratte formulate da istanze competenti che le posero in atto. Certamente non mancò del tutto la comprensione per la legislazione generale: basti pensare alla continuità dei canoni conciliari e alla funzione del papa quale supremo legislatore presente nel *Dictatus papae* di Gregorio VII (→ VI.2). Però, nel *Decreto* di Graziano il diritto era ancora primariamente ritenuto una consuetudine fissata per iscritto, una *consuetudo in scriptis redacta*. Nel XII secolo si colloca comunque la riscoperta della legislazione come mezzo di perfezionamento del diritto e, dapprima a Bologna e poi in altri centri scolastici europei, giuristi, legisti e canonisti non solo rinvennero una ricca eredità di antichi testi in ambito secolare ed ecclesiastico, ma legittimarono questa svolta per mezzo della stessa legislazione e delle competenze legislative.

In questo secolo già vi era un generale consenso a proposito di chi, nell'Europa cristiana, potesse legiferare: innanzitutto l'imperatore in quanto successore di Giustiniano, mentre

non era scontato che i sovrani in genere detenessero tale capacità. È per questo che Federico II nelle Costituzioni di Melfi (1231) entrò in ballo primariamente in quanto imperatore, e non come re di Sicilia: esse furono infatti denominate *Liber Augustalis* per significare la loro derivazione imperiale. Dal punto di vista della durata, lo *ius novum* rappresentato dalle decretali ebbe maggior successo rispetto alla legislazione imperiale, soprattutto dopo la pubblicazione del *Liber Extra* di Gregorio IX. Anche gli statuti locali di città dell'Italia settentrionale possono costituire esempi di legislazione; fra di essi un ruolo pionieristico spetta alla città di Pisa. L'innovazione fu sempre più accettata e legalizzata durante i secoli XII e XIII: già durante il concilio Lateranense IV si affermò che perfino il diritto divino poteva essere soggetto a modifica, in quanto innovato da Cristo stesso.

Nel medioevo centrale si iniziò a parlare di “diritto comune” (*ius commune*), il quale si articolava in diritto civile e diritto canonico, considerati come strettamente congiunti: due diritti distinti, ma riassunti nell'espressione *utrumque ius*, “l'uno e l'altro diritto”, per indicare appunto la loro connessione; chi portava a coronamento gli studi giuridici conseguiva il titolo di “dottore in entrambi i diritti”, *doctor in utroque iure*. Al diritto comune si deve pensare non tanto come a una collezione di leggi, bensì come a un sistema di norme e principi. In passato si è pensato che l'insieme di tali due diritti abbia fin dall'inizio dato vita a un ordinamento comune e unitario universale, ma attualmente è più affermata l'idea che inizialmente fossero invece in questione due entità coesistenti, anzi spesso contrastanti, e che solo agli inizi del Duecento si siano iniziate a manifestare delle sollecitazioni tendenti a far incontrare questi due generi di diritto.

Nella concezione universalistica dell'Impero medievale, il diritto comune fu inizialmente ritenuto contrapposto ai vari diritti particolari e propri (*iura propria*) che regolamentavano singoli ordinamenti. Pian piano, però, anche questi *iura propria* entrarono a far parte della riflessione dei giuristi: il “monopolio” della legislazione civile giustiniana iniziò a incrinarsi, allorché si avviò la riflessione su forme di diritto più legate alla prassi, ossia su quelle norme che, seppur applicate, non rientravano né nel diritto romano, né nella legislazione imperiale e nemmeno nel diritto canonico. Nelle opere dei giuristi, ad esempio in Pillio, il quale apparteneva alla scuola

bolognese di Irnerio, iniziarono a comparire citazioni dalla cosiddetta *Lombarda*, una raccolta che costituiva, assieme al *Liber Papiensis*, un insieme legislativo di ascendenza longobarda valido in Italia settentrionale. Si avviò insomma una dialettica tra i diritti universali romano e canonico da una parte e, dall'altra, quei diritti particolari rappresentati dagli ordinamenti consuetudinari e statutari dei Comuni.

A tal proposito, fu però necessario rimuovere un blocco, sciogliere un nodo presente nel diritto romano che arrestava questo processo: se già alcune disposizioni di Costantino costringevano le consuetudini locali a piegarsi alla legge, i diritti particolari erano in genere considerati contro la legge (*contra legem*) rispetto alle disposizioni imperiali giustinianee. In un primo momento tutto ciò venne accettato dai giuristi e dai legisti, e si ritenne che una legge, in quanto tale, eliminasse ogni possibilità di disobbedienza all'ordinamento imperiale. La situazione dovette giocoforza modificarsi dietro la pressione degli eventi, soprattutto con la vittoria dei Comuni e dopo la pace di Costanza (1183), in occasione della quale l'imperatore Federico I Barbarossa fu costretto a riconoscere le autonomie cittadine. Come ha notato Ennio Cortese, i Comuni a Legnano (1176) dimostrarono «di saper difendere le proprie pretese anche con le armi, sicché diventava difficile ai giuristi di continuare a raffigurarli sotto stretta tutela sia sul piano politico sia, di riflesso, su quello giuridico» (→ IX.2).

Il sistema del diritto comune fu perfezionato nel Trecento: schemi consimili erano suscettibili di essere utilizzati per il diritto civile e per quello canonico, i quali costituirono ora davvero due facce di una stessa medaglia, il “diritto universale”. Per ben rappresentare la stretta interdipendenza tra diritto civile e diritto canonico possiamo ricorrere alle affermazioni di due eminenti giuristi del tardo medioevo, Giovanni di Andrea († 1348) e Nicola de Tudeschis († 1445).

Giovanni di Andrea affermò che il diritto civile mirava a conservare la giustizia ponendo fine ai litigi, in quanto il fine principale di questo diritto era quello di conservare la “società civile”; il diritto canonico valeva invece a sedare le contese per conservare la giustizia allo scopo di instaurare un ordine che, secondo Dio e la legge evangelica (*ordinare in Deum et in legem evangelicam*), conducesse l'uomo a guadagnare la Salvezza dell'anima. Nicola de Tudeschis significò in altro modo le due differenti, ma vicendevolmente integrate, funzioni dei

due diritti: la virtù specifica connessa al diritto civile era la giustizia legale, che fondava l'“amicizia civile”, mentre quella legata al diritto canonico era l'“amicizia celeste” tra l'uomo e Dio, detta anche “carità”.

Non solo le sigle che significano i titoli delle due raccolte – CIC & CIC, *Corpus Iuris Civilis* & *Corpus Iuris Canonici* – sono speculari. La stretta correlazione tra diritto romano e diritto canonico si rifletteva anche nell'assimilazione delle rispettive partizioni ideate per accoglierli: al *Decreto* graziano corrispondeva il *Digesto*; al *Liber Extra* il *Codex*; al *Liber Sextus*, alle *Clementinae* e alle altre due raccolte di decretali le *Novellae constitutiones*. Anche per questa via riaffiora una delle caratteristiche precipue dell'età medievale che è opportuno sottolineare esplicitamente: l'integrazione della giurisprudenza umana nell'ordine divino della Salvezza. I canonisti avrebbero detto che il soggetto di tutta la legislazione canonistica non doveva essere considerato l'uomo *sic et simpliciter*, bensì l'uomo spirituale, un pellegrino in cammino tra questo mondo e la vita eterna.

Nel corso del Cinquecento, però, sotto la spinta degli eventi questo sistema cessò, si spezzò e crollò a causa della divisione indotta dalla Riforma protestante. Il diritto canonico smise di essere il “collante” universale della Cristianità medievale. Anche da questo punto di vista il medioevo era passato, ciò che – nella prospettiva della storia del diritto, alla quale si è deciso di attribuire un rilievo particolare – potrebbe tra l'altro suggerire una periodizzazione alternativa a quella proposta nel precedente capitolo, che ora lasciamo intatta solo per comodità. Nei fatti non sarebbe fuor di luogo far cominciare l'età media con la Prammatica Sanzione (554) e farla terminare con l'affissione delle 95 tesi di Lutero sul portale della chiesa di Wittenberg (1517).

Nell'età moderna andò crescendo un monismo legale che concepì la legge in quanto funzione di nazioni o stati sovrani, un monismo che raggiunse un apice e, nel contempo, un nuovo punto di partenza con l'Illuminismo. Da allora, al diritto canonico fu tutt'al più lasciato il modesto rilievo concesso a una serie di regole tollerate per gli ordinamenti interni della maggiore “corporazione” religiosa riconosciuta dalla società occidentale, quella cattolica. Tale crollo non deve essere però inteso in modo totalizzante, poiché non significò la fine di tutti i precipitati della storia del diritto

medievale nemmeno nei territori che si schierarono dalla parte della Riforma protestante.

5. *Il processo romano-canonico*

Fra tali precipitati vi è una procedura di primaria importanza poiché si colloca alle origini delle attuali forme processuali, il processo romano-canonico. Risulta così definito, processo romano-canonico, perché si sviluppò, innovandosi, nell'alveo del diritto canonico – pure le decretali parteciparono alla precisazione delle regole processuali – ricorrendo a modelli provenienti dal diritto romano. Questo modello processuale non fu applicato solo in ambito ecclesiastico: si diffuse prima nei territori dei Comuni dell'Italia centro-settentrionale, poi nel Regno di Sicilia negli anni di Federico II e anche oltralpe, a cominciare dal Regno di Francia, ove Luigi IX di Francia (1226-1270) lo rese obbligatorio.

È a questa procedura che si allude allorché si parla dei processi contro l'eresia, di "inquisizione" (→ VII.3). Se la lotta antieretica fu uno degli ambiti più noti in cui il processo romano-canonico venne utilizzato, esso fu applicato anche per questioni di genere disciplinare e amministrativo, come pure ad altre che potremmo definire a mezza via tra cielo e terra, le canonizzazioni dei santi (→ X.2-3).

Si trattò di un'alternativa alla procedura più comune, il processo accusatorio, normalmente utilizzato presso le corti ecclesiastiche e secolari, il quale poteva essere avviato solo allorché fosse stata inoltrata una formale accusa da una delle due parti in contesa. In genere, l'accertamento del diritto contestato avveniva soprattutto ricorrendo al giudizio divino o "ordalia" – che fu comunque vietata da Innocenzo III – o anche ricorrendo al cosiddetto giuramento purgatorio, o di purificazione. Nelle precedenti forme processuali la sentenza era pronunciata da un giudice, il quale aveva il solo compito di vegliare sulla correttezza formale della procedura e di dichiarare il risultato di essa. Fin dalla seconda metà del XII secolo, sia i civilisti sia i canonisti ebbero ben presente il modello giustiniano e perciò questa nuova forma processuale risultò imperniata sull'autorità del giudice, che ai tempi di Giustiniano era un funzionario imperiale: così, con il processo romano canonico aumentò in modo esponenziale il rilievo del giudice, al quale fu attribuito un ruolo attivo e decisionale.

Al giudice venne assegnato il compito di accertare i fatti e di stabilire la loro conformità alle norme. Si perveniva al giudizio tramite la ricostruzione degli avvenimenti e la valutazione di prove di cui il giudice si sarebbe dovuto avvalere. In relazione alle prove, durante il Duecento si sviluppò una gerarchizzazione: furono ad esempio distinte le prove “semi-piene” (*probationes semiplenae*) da quelle cosiddette “piene” (*probationes plenae*), ritenute di per sé sufficienti per giungere all’accertamento dei fatti. Di fondamentale rilievo, oltre alla documentazione scritta, inclusa quella di genere contrattuale, erano le prove raggiunte per via testimoniale tramite l’interrogazione (*inquisitio*, inchiesta) da parte del giudice dei testimoni (*testes*) citati o presentati dalle parti.

È indubbio che il processo romano-canónico fosse radicalmente diverso dalle forme processuali della tradizione germanica, anche perché queste miravano soprattutto a integrare il funzionamento della giustizia privata, basata sulla faida e sugli accordi, con l’intento non di raggiungere una “verità” a proposito della controversia, ma una rapida composizione della lite al fine di ripristinare la pace sociale. Spesso si sottolinea che con l’affermazione del processo romano-canónico si sia consolidato il rifiuto nei riguardi di elementi considerati probatori ma non razionali, come ad esempio il duello e l’ordalia. A ben vedere, la differenza tra questi due tipi di processo non può essere ridotta alla sola “sostituzione” di prove razionali con altre, etichettate come irrazionali. Non si ha piuttosto a che fare con un altro genere di “sostituzione” connesso, soprattutto nelle regioni centro-settentrionali della penisola italiana, a una crisi delle stesse forme di giustizia?

Forse sì. L’ordinamento germanico risultò superato anche per l’affermazione di nuovi ordinamenti, radicati nel territorio, come le signorie fondiarie, quelle territoriali e i Comuni stessi, così che la tutela della giustizia, della difesa del diritto, fu assunta da un’autorità espressamente preposta all’esercizio di essa, il giudice. Il tutto fu insomma pure un risultato di una mutazione negli equilibri del potere: tramontati i vecchi, se ne affermarono altri, ma senza che ciò necessariamente significasse – solo, sempre e a ogni costo – garanzia di equanimità, oltre che necessita di consolidare nuovi tipi di dominio.

III. Il feudo

aA

1. *Feudo, feudalesimo, società feudale*

Per cogliere il significato consolidato e, come tale divulgato, di “feudo” e di “feudalesimo” si potrebbe utilizzare anche un dizionario della lingua italiana. Sarà in questo caso piuttosto agevole rintracciare definizioni atte a collocare nel medioevo sia l’istituto del feudo sia il feudalesimo senza ulteriori precisazioni cronologiche, con il rischio di identificare feudo, feudalesimo e medioevo, ossia di considerarli un insieme di fenomeni cronologicamente e geograficamente affini. Il feudo, sia subito detto, non può essere invece assunto quale fondamento epocale.

Si può abusare anche dei termini “feudo”, “feudalesimo” e dell’aggettivo “feudale”. Ad esempio, lo si può fare per sconfinare con disinvoltura in ambiti sociologici o economici, e inferire l’esistenza di un modo di produzione o di gestione economica “feudale” che avrebbe caratterizzato la società europea – e non solo – dal medioevo fino al crollo dell’*Ancien Régime*. Oppure, per trasformare il feudo in un antesignano delle strutture statuali, come vedremo allorché si accennerà alle trasformazioni dell’istituto feudale (→ III.4).

Per quanto concerne i Carolingi, ammesso che di un “ordinamento pubblico” si possa parlare – un ordinamento che

45

comunque era basato non sull'impianto di una complessa struttura amministrativa accentrata attorno a un sovrano, come si verificò in ambito bizantino o islamico – lo si potrebbe descrivere avvalendoci di un'espressione di Giovanni Tabacco: esso consisteva «nella formalizzazione simbolica di rapporti personali, di relazioni con le istituzioni religiose, di protezioni e di sfruttamenti sanzionati dalla consuetudine: una rete operante nella società con una sua spontanea tendenza coercitiva, e con una intensità tale da ridurre fortemente o addirittura vanificare l'ordinamento pubblico, non mai, si badi bene, consapevolmente negato».

Così, pur essendo opportuno parlare di "istituti" feudali nella penisola italiana in corrispondenza dell'affermazione dei Longobardi e soprattutto dei Carolingi, non ci si può attendere che tali istituti siano rimasti in seguito immutati. Nessun "sistema feudale" può essere ritenuto la degenerazione o il perfezionamento del precedente: sono piuttosto in questione sistemi differenti di diversi periodi. Non solo. Gli istituti feudali non furono identici in tutti i territori, ma diversificati a seconda delle aree geografiche in cui si radicarono. Per tale ragione la storiografia ha ideato delle differenziazioni geografiche, distinguendo il feudalesimo per così dire "mediterraneo" da quello d'Oltralpe, fermo restando che in alcune zone europee il feudo o non si impiantò affatto, come ad esempio si verificò all'estremo settentrione dei Paesi Bassi, oppure si diffuse solo tardivamente, come avvenne nello spazio nord-orientale dell'Impero, a sud del Mar Baltico. Tra l'altro, l'area compresa tra la Loira e il Reno, nel cuore dell'Impero carolingio, ha cessato di essere ritenuta – come ad esempio fece François Louis Ganshof, autore di un classico manuale, pur sempre utile – il luogo di nascita del "feudalesimo" dalla storiografia.

È indicativo il fatto che in uno dei più autorevoli strumenti di consultazione dei medievalisti, il *Lexikon des Mittelalters*, «Feudo, feudalesimo e diritto feudale» siano trattati sulla base delle seguenti articolazioni geografico-politiche: i quadri generali vengono offerti sulla base dei territori francesi, dell'Impero germanico e del Regno italico; avanzando dal punto di vista cronologico, ossia a partire dal secolo XI, ci si occupa del Regno di Francia e poi dell'Inghilterra in relazione al periodo anglosassone e alla conquista normanna, del Regno di Sicilia, della penisola scandinava, della Polonia e

della Boemia, dell'Ungheria e infine della penisola iberica, ove l'esistenza di una società feudale risulta però indiscussa solo in relazione alla Catalogna, che fece parte dell'Impero carolingio.

Inizialmente il feudo fu un insieme funzionale composito e tendenzialmente pervasivo che coinvolse non solo il ceto dei guerrieri, bensì tutti i ceti sociali, contadini e signori, laici ed ecclesiastici. Si trattò di un elemento significativo dell'ordinamento della società, da contestualizzare in uno schema di potere e di consenso. Come evidenziò vari anni or sono Marc Bloch, il feudo consente allo storico di rappresentarsi razionalmente l'esistenza di una «società feudale», una società connotata da uno sviluppo particolare dei legami di dipendenza tra uomo e uomo, con uno speciale e pregnante – ma non esclusivo – coinvolgimento del ceto guerriero. Il feudo generò e rese vincoli di dipendenza personale e di servizio mediante l'individuazione di una corrispettiva serie di obblighi tra due soggetti liberi, l'uno chiamato vassallo, l'altro detto signore.

La condizione della libertà dei due contraenti era ineliminabile e fondante il rapporto stesso. Per chi fosse nato in stato di servitù, un siffatto rapporto non sarebbe stato praticabile. Nei servi, o in persone comunque non libere, il vassallaggio si sarebbe potuto innescare solo in caso di affrancamento, ciò che comunque avveniva non di rado e rappresentava il momento iniziale di un'ascesa sociale, la quale poteva coincidere con l'affermazione di nuovi ceti emergenti. Che un uomo di condizione servile potesse essere affrancato dal padrone per meriti particolari, ed entrare così, come uomo libero, in un rapporto di fedeltà con lo stesso signore, addita pure quanto sia poco corretta l'idea di una società feudale immobile: è che la mobilità sociale si realizzò in modi differenti rispetto ad altre epoche.

Il rapporto feudale per così dire classico fu caratterizzato dalla concessione di un "feudo" quale ricompensa di un impegno di fedeltà. Però, se per "feudo" intendiamo meccanicamente un territorio e pensiamo che la terra sia l'elemento più significativo del rapporto feudale, la prospettiva risulta viziata da aspetti eccessivamente materiali: se l'attenzione si concentra unicamente su tali aspetti, si corre il rischio di confinare nell'ombra l'universo delle relazioni tra gli uomini, decontestualizzando i rapporti feudali. Soprattutto

inizialmente, l'elemento fondamentale fu invece costituito proprio da una caratteristica personale del rapporto – tanto che in teoria questo si dissolveva con la morte di uno dei due contraenti, anche se era possibile che si configurassero revoche e interruzioni – ma con valore propriamente giuridico e collettivo. Subentrò anche un giuramento, un sacramento controllato e gestito dalla Chiesa, mirante a cementare da un punto di vista religioso l'atto alla presenza di testimoni.

Per chiarire quanto si è appena detto e per meglio adentrarci nella valenza dei rapporti feudali e nelle loro trasformazioni, cominciamo con l'osservare brevemente alcuni elementi costitutivi di tali rapporti, quali l'accomandazione, il servizio, il beneficio.

2. L'alto medioevo

Ad eliminare a Soissons l'ultimo presidio romano della Gallia fu Clodoveo, il re dei Franchi – da *francus*, uomo libero – facenti parte del raggruppamento dei *Salii*, originariamente stanziati a nord del confine (*limes*) imperiale oltre il Reno, nell'attuale Olanda. Dopo la sua morte (511), si verificò uno stato di guerra endemica che non garantiva la sopravvivenza civile: si cercò di porvi rimedio mediante la trasformazione di alcuni rapporti sociali.

La situazione era indubbiamente favorevole alla creazione di clientele armate al servizio di potenti signori e, tra l'altro, in Gallia fin dal tardo periodo imperiale esistevano già truppe di guerrieri privati, i *buccellarii*. È a questi signori che si cominciò a chiedere protezione, un fatto che consentì l'affermazione della tendenza ad assoggettarsi a uomini liberi da parte di uomini anch'essi liberi, i quali miravano così a preservare la loro libertà nonostante la sottomissione. Lo addita un'espressione che troviamo nelle fonti di questo periodo: «liberi nella dipendenza» (*ingenui in obsequio*). Tra loro vi potevano essere persone di condizione sociale diversissima; in particolare, quanti erano al servizio del sovrano erano definiti “antrustioni”, i membri della *trustis*, i quali facevano parte di una categoria per così dire superiore rispetto agli altri uomini soggetti al re (*in obsequio regis*). Per alcuni erano talvolta usati appellativi come “vassallo”, un termine di derivazione non latina, bensì celtica (*vassus*, da *gwas*: ragazzo, servitore), che in origine additava uno schiavo, ma che

a partire dal secolo VII troviamo applicato a «uomini liberi nella dipendenza».

Nel periodo merovingio esistettero vari mezzi di remunerazione, forse pure cessioni di una *terra*. È probabile che in un primo momento i diritti trasmessi in collegamento alla *terra* non siano stati registrati per iscritto: perciò non esistono fonti che consentano di dimostrare inequivocabilmente la frequente saldatura dei rapporti di subordinazione tra due uomini di pari condizione con la cessione di terre. È per lo più certo, comunque, che non si trattò di una prassi generale. Allorché a un vassallo era assegnata una *terra*, egli veniva detto “accasato”; però, poteva pure avvenire che un signore cedesse al proprio fedele uno o più cavalli, oppure delle armi. Quando era in questione la cessione di una *terra*, il signore non concedeva al suo fedele la proprietà (*proprietas*), ma gli trasmetteva una prerogativa che potremmo definire piuttosto un diritto reale, concreto. In Francia si sarebbe detto che il signore aveva concesso la terra in *tenure* – e in Germania in *Leihe* – per indicare un uso e un godimento su un qualcosa che restava di sua proprietà, un “prestito”, per così dire. Se volessimo esprimerci nei termini del diritto romano, potremmo dire che si trattava di uno *ius in re aliena*, di un diritto su una cosa altrui.

L’atto mediante il quale un uomo libero si poneva al servizio di un altro uomo libero è l’accomandazione, la *commendatio*. Questo termine si rinviene già nel latino classico, nel quale è possibile incontrare anche l’espressione *se commendare*, ma con il significato di “raccomandarsi” o, con qualche elemento in più di contatto con l’accezione che a noi più interessa, di “affidare”, “consegnare”, “consegnare in custodia”. In connessione con l’istituto feudale, la *commendatio* indicava invece l’ingresso di un uomo libero nella tutela e nella protezione – tecnicamente nel *mundium* o nella *mundeburdis* – di un altro uomo libero, il signore. Alla fine del VII secolo, allorché si consolidò il potere dei Pipinidi, gli elementi costitutivi del rapporto feudale iniziarono a disegnarsi con nettezza. Alla prima metà di questo secolo risalgono le cosiddette *Formulae Marculfi*, un formulario che necessitava di essere solo completato con i nominativi dei contraenti. Qui si accenna a un rito vassallatico nel quale sono le armi ad avere rilievo, perché è con le armi che il vassallo giura nel palazzo del signore alla presenza di testimoni, i quali evidenziano il piano

pubblico di questa cerimonia. Il nobile, dopo aver accolto le mani del futuro vassallo fra le sue, con un gesto che veniva in latino definito *immixtio manuum*, accetta colui che ha giurato fedeltà fra gli antrustioni e stabilisce il “guidrigildo”, ossia il corrispettivo in denaro da versare nel caso che il nuovo vassallo avesse ricevuto offesa da altri vassalli assoggettati allo stesso signore.

Si può parlare di “feudalesimo” carolingio con cognizione di causa a partire da Carlo Martello (716-741). È a questo periodo che risalgono le cosiddette *Formulae Turonenses*, che ci offrono importanti informazioni sull’accomandazione e che ci consentono di pensare al feudo non necessariamente come a un sistema di potere, bensì come a un modo di organizzazione sociale. In esse la contropartita del rapporto di fedeltà consiste non nella prestazione di un servizio armato, bensì in vitto e vestiario. Il rapporto è prospettato come indissolubile e, ancora una volta, i contravventori risultano soggetti a sanzioni pecuniarie. Non viene contemplata alcuna ereditarietà, né in relazione al rapporto né alla ricompensa, visto che è assente la menzione di figli o di parenti dei due contraenti. Non si fa cenno a feudi o a concessione terriere, e nemmeno alla cessione di una qualche specifica carica o competenza giurisdizionale.

Come si può notare da quel che si è appena detto, i testi che ci consentono di avere notizie sulla prima età feudale furono scritti oltralpe, dove, grazie alle istituzioni ecclesiastiche la lingua latina si saldò serratamente prima che altrove alla nuova compagine di potere vassallatico-beneficiaria germanico-latina. Però, la mancanza di informazioni nelle fonti non comporta necessariamente l’assenza di un determinato fenomeno. Nella fattispecie, l’assenza dell’istituto vassallatico-beneficiario nella penisola italiana prima della conquista carolingia, che fissiamo per comodità al 774, allorché Carlo conquistò la longobarda Pavia. La prima fonte narrativa a informarci dell’esistenza dei rapporti vassallatico-beneficiari nella penisola è l’*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, nella quale, anche se venne scritta durante la piena affermazione dei Carolingi, la narrazione si arresta proprio in corrispondenza del periodo precedente la conquista.

La terminologia di cui Paolo Diacono si avvale indica che nella penisola italiana già prima del consolidamento della dominazione carolingia erano in vigore dei rapporti feudali,

o, meglio, dei rapporti di fedeltà, un fatto che additerebbe come la società fosse già predisposta a recepire i nuovi schemi di potere. Avrebbero agito in tal senso proprio i contatti già da tempo stabilitisi con le popolazioni germaniche, da ultimi i Longobardi. Giovanni Tabacco insistette in modo particolare sul fatto che il “gasindato” longobardo – i *gasindi* erano funzionari legati al re da un vincolo di fedeltà personale – dovesse essere ritenuto una forma di *commendatio*. Nel caso dei Longobardi questo genere di rapporto ebbe certamente un’applicazione più limitata, e non poté essere sistematizzato alla stregua di una vera e propria generale compagine di potere, come invece si verificò dopo la conquista dei Franchi. Però, come ha notato Paolo Cammarosano, non si può escludere che la terminologia presente nella *Storia dei Longobardi* sia solo una proiezione a ritroso di una realtà istituzionale ben affermata negli anni in cui Paolo Diacono scriveva. Anche tra i Longobardi i signori della guerra erano uomini liberi – *arimanni*, un sinonimo di *exercitales* – e al contempo proprietari terrieri che rivestivano funzioni pubbliche, quali la partecipazione alle assemblee itineranti di carattere giudiziario delle popolazioni germaniche, i cosiddetti *placiti*.

Pipino, uno dei figli di Carlo Magno, in un capitolare – un altro genere di assemblea riscontrabile tra i Franchi, però con connotazioni più legislative – tenutosi in anni successivi alla conquista (782), si intitolò «re eccellentissimo della gente longobarda». Viene qui descritto come circondato da vescovi, abati, conti e altri «fedeli nostri franchi e longobardi». Non è possibile ritenere che Franchi e Longobardi fossero nettamente contrapposti, anche perché, con l’arrivo dei primi, non si verificò una massiccia migrazione di popolo, bensì piuttosto una penetrazione di gruppi armati che si inserirono nelle città più importanti e in luoghi strategici. Si attuò un progressivo processo di riduzione del ceto dominante longobardo ai margini del potere politico, anche se, in molte zone, possidenti longobardi continuarono a mantenere ampi patrimoni fondiari, soprattutto nel meridione della penisola. Verso la fine del Regno longobardo, il processo di osmosi con il mondo romano e, soprattutto, con la Chiesa, era già molto avanzato. Numerosi e importanti furono i monasteri fondati da Longobardi e legati alla loro memoria, come ad esempio Bobbio, nell’Appennino emiliano, fondato dal monaco irlandese Colombano (→ VIII.1).

3. Honor, *allodio*, *ereditarietà*

Il termine “feudo” fu inizialmente utilizzato non per indicare terre ma beni mobili, in particolare bestiame, in tedesco *Vieh*, da cui derivarono le parole romanze *fief* e *feu*. Almeno a partire dal IX secolo, quando nelle fonti si rinviene il termine *beneficium* si deve pensare al feudo, fino a che circa due secoli dopo è possibile leggere espressioni quali «il *beneficium* che vien volgarmente detto feudo». Sia in Germania che in Francia esisteva la latinizzazione di *Vieh*, *feudum*, affermata nei secoli IX e X.

Le concessioni terriere potevano essere indicate anche da *precaria*, oltre che da *beneficium*, termini comunque soggetti a una significativa evoluzione semantica. *Precaria* fu sempre più utilizzato per indicare le concessioni accordate dietro corresponsione di un censo, mentre con *beneficium* si intendeva tendenzialmente il contenuto “economico” – non solo però in riferimento a diritti su cose e terre, ma anche su uomini – del vassallaggio. Vassallaggio e *beneficium*, prima per lo più indipendenti, in età carolingia si unirono anche se mai fino a diventare un sistema istituzionale.

Un concetto chiave per comprendere la gestione e la trasmissione del potere in età feudale è racchiuso nel termine *honor*, che potremmo tradurre con “carica” piuttosto che con “onore”. Agli inizi l’*honor* non coincideva con il *beneficium*, perché i *beneficia* avevano un carattere per lo più vitalizio, mentre gli *honores* potevano invece essere revocati. In epoca carolingia uno degli *honores* più rilevanti era quello comitale, al quale si aggiungevano quelli corrispondenti ai titoli di marchese o di duca. A capo dei rispettivi territori non si trovavano solamente personaggi d’ estrazione carolingia; spesso, infatti, i conti, i marchesi e i duchi erano reclutati sul posto, ovviamente sempreché coloro che avrebbero dovuto rivestire la carica fossero stati, dopo la conquista, disponibili a giurare fedeltà al nuovo sovrano. È quando la situazione locale si presentava problematica, che venivano operate rimozioni.

Vi erano dei beni, delle cose (*res*) collegate alle contee e ad esse spettanti, le cosiddette *res de comitatu*, e talora succedeva che fossero denominate semplicemente *comitatus* o anche *ministerium*. Probabilmente il sovrano, nel momento del trasferimento dell’ *honor* al suo rappresentante gli consegnava anche un oggetto che simboleggiava l’ autorità “pubblica” per manifestare che la nozione di beneficio si collegava nel caso

specifico non solo a “cose”, ma anche a un *honor*. Almeno oltralpe gli *honores* appaiono ben distinti dai benefici fino alla prima metà del secolo IX. Per la prima metà di tale secolo esistono nelle fonti anche espressioni di “transizione”: ad esempio un vescovo di Troyes, Prudenziario, accennò per l’anno 839 a “onori beneficiari” (*beneficarii honores*), ossia a cariche legate al beneficio. Successivamente il termine *honor* deve essere per lo più inteso sia in riferimento alla carica sia ai beni ad essa collegati.

Un altro termine importante, e perciò ricorrente nelle trattazioni riguardanti i rapporti vassallatico-beneficari, è l’“allodio”. Esso rinvia a un rapporto tra un signore e un territorio di sua spettanza nel quale sono inclusi pure gli uomini qui stanziati, un rapporto che, in teoria, non era soggetto a legami, né era vincolato a promesse di fedeltà e nemmeno era limitato da altrui diritti. Si trattava per così dire di un’“isola” di proprietà e di giurisdizione, indipendente da qualsiasi altro signore e recante in sé il potere – tecnicamente definito di “banno” – di assoggettare coloro che la abitano.

Giovanni Tabacco conìò l’espressione «concezione allodiale del potere», perché gli stessi vassalli iniziarono non solo a considerare i territori concessi come propri, ma pure a sentirsi sempre più in diritto di esercitare in essi la prerogativa di comando sugli uomini, ad esempio in relazione al diritto di giudicare in materia amministrativa e criminale. Nel lungo periodo, le circoscrizioni dei conti, specie se coincidenti con ampie zone di patrimonio familiare comitale, ebbero la tendenza a rendersi autonome a discapito della centralità del potere regio. Questo processo fu favorito da una struttura economica prevalentemente rurale, con la connessa scarsa disponibilità di beni mobili, inclusa la moneta, con cui retribuire il servizio reso dai pubblici ufficiali.

Non solo: tale processo fu incoraggiato anche dalla progressiva affermazione dell’ereditarietà delle concessioni, un tema connesso alla genesi della nobiltà, il quale ha suscitato numerose discussioni nella medievistica europea. Inizialmente era la stessa “personalità” del rapporto di vassallaggio ad escludere il principio dell’ereditarietà dal rapporto feudale. Questo ovviamente rappresentava un problema per la trasmissione delle varie prerogative ai figli del beneficiario: dal punto di vista della continuità politica, uno dei fattori di debolezza era rappresentato dalla difficoltà del consolida-

mento di una stirpe, con la conseguente destabilizzazione nella trasmissione del potere. Per un primo orientamento sul problema dell'ereditarietà si fa di solito riferimento a due momenti che potremmo definire "canonici" poiché menzionati in quasi tutti i manuali che di medioevo si occupano.

Innanzitutto il Capitolare di Quierzy-sur-Oise, nella Francia settentrionale. Il 14 giugno dell'877, alla vigilia della partenza dell'imperatore Carlo il Calvo (875-877) per combattere i Saraceni in Italia, furono presi provvedimenti miranti ad assicurare la trasmissione delle cariche – che sarebbero potute divenire vacanti qualora i titolari fossero morti – sia al figlio dell'imperatore, Ludovico il Balbo, reggente durante la sua assenza, sia ai figli dei fedeli che lo avrebbero accompagnato nella missione armata. Di solito si afferma che tale disposizione riguardava i feudi "maggiori", ossia quelli che venivano concessi direttamente dal re; nei fatti, però, l'ereditarietà era un principio già seguito. In Francia, ad esempio nella regione di Autun, le proprietà di Annecy e Baugy erano trasferite di padre in figlio fin dai tempi di Carlo Martello (716-741) e avevano perciò acquisito un carattere allodiale. D'altra parte, in alcuni diplomi dello stesso Carlo il Calvo è possibile constatare che dei benefici erano stati tenuti dal padre e dal nonno del vassallo. Si trattò di un'usanza, di una consuetudine che divenne oggetto di una norma transitoria, provvisoria perché legata ad contingenza particolare, quella della partenza dell'imperatore. Fu solo nel prosieguo che questo capitolare, il quale secondo il Ganshof significò pure la completa assimilazione dell'*honor* al *beneficium*, venne interpretato come una definitiva sanzione dell'eredità dei feudi maggiori.

Per l'eredità dei feudi minori, quelli non concessi direttamente dal re o dall'imperatore, si ritiene che si debba attendere la cosiddetta *Constitutio de feudis* dell'imperatore Corrado II il Salico (1024-1039), redatta durante l'assedio di Milano (1037). Ricordiamo brevemente il contesto della disposizione, nella quale si sottolinea pure che il signore non avrebbe potuto sottrarre i feudi ai suoi fedeli, a meno che non fosse stata istruita all'uopo una causa, così che la volontà del concedente risultava sminuita. L'imperatore si trovava in difficoltà con la città e con il suo arcivescovo, Ariberto d'Intimiano; i due poteri, quello imperiale e quello arcivescovile, si fronteggiavano, e Corrado tentò di collegarsi ai piccoli feuda-

tari milanesi, i *militēs secundi*, contro i grandi feudatari della chiesa arcivescovile, i *capitanei*, riconoscendo l'ereditarietà ai primi per sottrarli all'autorità del presule. La *Constitutio de feudis* è perciò da intendersi come una misura particolare rivolta contro l'arcivescovo milanese, al quale, d'altro canto, non si fa alcun accenno. Che il testo fosse stato scritto contro una autorità ecclesiastica lo si coglie però dal fatto stesso che la prima carica aversata è proprio quella episcopale: «nessun vassallo dei vescovi».

4. Razionalizzazioni giuridiche

Un brano contenuto negli *Annali del Regno dei Franchi* – gli *Annales regni Francorum*, la cui scrittura fu terminata quando la compagine carolingia era ormai al tramonto – mostra i rapporti vassallatico-beneficiari attivi ad alto livello. Vengono menzionati il sovrano Pipino il Breve, il padre di Carlo Magno, e il duca dei Bavari, Tassilone, quali attori a Compiègne in un placito. Il duca perfezionò l'atto di sottomissione al re mediante un giuramento sulle reliquie dei santi. Nei *Casus Sancti Galli*, degli Annali scritti da più monaci del monastero di San Gallo, nell'attuale Confederazione Elvetica, in relazione all'anno 962 viene descritta la sottomissione di un abate all'imperatore; l'abate Notkero diviene vassallo di Ottone I giurandogli fedeltà dopo avere posto le sue mani fra quelle del sovrano e averlo baciato: si tratta del bacio feudale, un atto raffigurato in molte miniature medievali.

La *commendatio*, talora con gli altri atti annessi che significavano l'assoggettamento di un vassallo al signore, viene significata pure con l'espressione “omaggio vassallatico” o “feudale”. Una delle descrizioni dell’“omaggio vassallatico” per così dire classiche nella medievistica è additata nella narrazione del notaio Galberto di Bruges relativa all'insediamento di Guglielmo Clito come conte di Fiandra nel 1127. L'omaggio sarà trasposto anche nella letteratura volgare per cantare l'amor cortese non solo oltralpe – a cominciare dal *Roman de la rose* – ma anche nella penisola italiana, ad esempio in Chiaro Davanzati e in due operette attribuite a Dante, *Il fiore* e il *Detto d'amore*. Quel che a noi però più interessa è interrogarsi sul senso “politico” e istituzionale da attribuire a questi atti.

Soprattutto per i secoli dell'alto medioevo è da allontanare la concezione affermata fino a qualche decennio fa

che raffigurava l'“età feudale” come un sistema sociale e di potere caratterizzato da una struttura piramidale articolata in una serie di rapporti coordinati con un vertice, con una somma autorità dalla quale sarebbero dipesi in modo gerarchicamente ordinato vassalli, valvassori e così via. Alla fine del secolo scorso Susan Reynolds sottolineò che i giuristi degli inizi dell'età moderna idearono – sulla base delle sistematizzazioni riscontrabili nelle scritture amministrative feudali del XII secolo, soprattutto dei *Libri feudorum*, e della letteratura parentetico-esemplare duecentesca – quella interpretazione degli istituti feudali che offrì la possibilità a Heinrich Mitteis († 1952) e alla storia costituzionale tedesca (*Verfassungsgeschichte*) di parlare di statualità in riferimento al feudalesimo. In ragione di queste sollecitazioni, la storiografia è stata costretta a rivedere numerose impostazioni: ecco alcuni tra i recenti risultati.

Si è ritenuto che né per l'età carolingia né per i secoli X e XI sia plausibile pensare a contee e ducati ceduti in senso feudale. Per la delega del potere sarebbe possibile pensare a modelli differenti, ad esempio la semplice concessione di un ufficio da parte del sovrano. Gli atti simbolici di sovente indicati come feudali, come l'investitura e il giuramento, potrebbero invece rinviare unicamente a una sottomissione rituale. Inoltre, i significati attribuiti ai simboli e agli atti simbolici furono differenti nei territori interessati dall'espansione dell'istituto feudale. Rinunciare al feudalesimo quale forma di gerarchizzazione del potere per i secoli precedenti al XII potrebbe consentire di individuare altre forme di ordinamento della società, comunque non necessariamente coerenti con un modello lineare di avanzamento della statualità (Gerhard Lubich).

Inoltre, nel XII secolo il “feudalesimo” potrebbe configurarsi semplicemente come una delle forme di cessione-imprestito del potere, senza che risultino esaurite tutte le possibilità di fedeltà politica e sociale, come invece ritenne la storiografia del XX secolo. Potrebbe d'altra parte essere di primario rilievo la saldatura tra *beneficium* e *precaria* che – nonostante quanto si è detto poco sopra (⇒ III.4) – si rinviene in talune scritture amministrative di chiese e monasteri: la *precaria* si troverebbe così a veicolare un parallelismo poco studiato per i secoli centrali del medioevo, sia la cessione di terreni a contadini sia di territori a vassalli. Tutto ciò potrebbe comportare

la trasformazione, o perfino il completo abbandono, del concetto di “feudalesimo” inteso quale elemento di significato politico dell’età medievale (Roman Deutinger).

La Dieta di Worms (1122), indicata di solito come l’evento conclusivo della Lotta per le investiture (→ VI.3), è stata ritenuta pure un tornante cronologico per la trasformazione del feudo. A partire da questa Dieta i feudi dei signori secolari sarebbero divenuti equivalenti ai *regalia* (diritti sovrani) dei signori ecclesiastici, come a dire che nella costruzione politica dell’Impero i vescovi e gli abati si sarebbero trovati a rivestire lo stesso ruolo dei principi secolari come vassalli del re. Fu Peter Classen a ritenere che l’investitura da parte del sovrano ai signori ecclesiastici di tali *regalia* per mezzo dello scettro avesse condotto a una «feudalizzazione della Chiesa imperiale».

Però, sia prima sia dopo la Dieta, l’omaggio prestato al sovrano dagli ecclesiastici non ebbe un senso univoco: potrebbe pure essere interpretato alla stregua di un gesto mirante a rafforzare il giuramento di fedeltà e la subordinazione, e non in senso feudale. Anche se nei documenti e nelle cronache troviamo solo scarse informazioni sul radicamento dell’istituto feudale nei territori imperiali – nella seconda metà di questo secolo sono però numerosi gli elenchi di feudi che indicano i nomi dei vassalli e quel che viene loro concesso in feudo – è possibile affermare che l’equivalenza feudale tra signori secolari e signori ecclesiastici rispetto al sovrano si attuò solo a partire dagli anni di Federico Barbarossa: questo sovrano non attribuì nuovi feudi, ma modificò la funzione di quelli già esistenti (Rudolf Schieffer).

Il feudo poté allora divenire un modello ordinativo del potere a partire dagli anni Cinquanta del XII secolo? Secondo quanto appena detto proprio questi sarebbero da individuare come anni di transizione, in relazione non solo all’imperatore ma anche al papa. In questo periodo infatti il giuramento prestato al pontefice dal candidato alla carica imperiale venne interpretato – come vedremo (→ V.3) – nella curia romana come un omaggio vassallatico dell’imperatore al papa. Si può perciò comprendere come in alcuni territori il vassallaggio ebbe un’importanza rilevante proprio per le istituzioni ecclesiastiche, come ad esempio avvenne in Provenza nel XII secolo. Qui furono la Chiesa e soprattutto l’ambiente episcopale a individuare nelle relazioni giuridiche feudali

un mezzo per risolvere i conflitti, anche se in questa regione europea il feudo e i rapporti feudali non giocarono un ruolo decisivo nelle strutture di potere e nelle relazioni sociali, un dato di fatto, quest'ultimo, che tra l'altro ridimensiona la tesi di Susan Reynolds, troppo fondata su grandi partizioni cronologiche e ampie unità politiche. In questo secolo pure alcune cronache monastiche – fonti di genere soprattutto pragmatico che miravano a fissare e legalizzare sia l'assetto patrimoniale sia quello giuridico di un'abbazia – offrono informazioni sul rapporto tra possesso e legami personali: anche se dal punto di vista terminologico i monaci cronisti erano meno legati a una terminologia giuridicamente formalizzata, risulta però con chiarezza che il conferimento di beni in feudo fu una consuetudine affermata anche per gli enti monastici.

Per la penisola italiana la medievistica nazionale ha prestato particolare attenzione al feudo inteso come elemento strutturale dell'alta politica – lo ha recentemente rimarcato Daniela Rando – e ha sottolineato maggiormente la centrale importanza della “signoria feudale” che non quella del “feudalesimo classico”. A fronte di una situazione storiografica non particolarmente feconda per le ricerche di questo genere in Italia, la Lombardia è stata uno dei territori più indagati per lo studio dei rapporti feudali. Per il XII secolo soprattutto alcuni lavori sulla Marca Veronese di Andrea Castagnetti si sono mossi su di un piano differente: il vassallaggio è stato studiato in relazione ai vari e differenti ceti, mentre la diffusione dei legami feudali, benché pur sempre nel contesto di una concezione giuridico-istituzionale dei rapporti feudali, è stata considerata alla stregua di un elemento di mobilità sociale all'interno dei Comuni.

È opportuno aggiungere almeno un accenno alla compagine regnicola normanna che, formatasi dopo il 1130 partendo dalla Sicilia, comprese il meridione della penisola e diede vita – nonostante l'avvicendamento delle successive dinastie normanno-sveva, angioina e aragonese, per limitarsi all'età medievale – ad un ordinamento territoriale di lungo periodo che giunse fino agli inizi dell'età contemporanea. Si è ritenuto che il vassallaggio importato nell'Italia meridionale dai Normanni non abbia dato vita neanche dopo il primo sovrano Ruggero II (1130-1154) ad alcuna salda compagine

feudale, soprattutto in ragione della riottosità dei baroni, sempre pronti a sollevarsi contro i sovrani.

A parte sottigliezze e sfumature di rito, e al di là di pur opportune distinzioni tra teoria e prassi, che i Normanni si siano avvalsi dell'istituto feudale per rassicurare la loro autorità lo addita pure il *Catalogo dei baroni* (*Catalogus baronum*), il quale nella redazione a noi pervenuta – possiamo consultarla grazie all'edizione realizzata nel 1972 da una studiosa inglese, Evelyn Jamison – fu scritto dopo un'importante riforma amministrativa (1169), durante gli anni di Guglielmo II (1166-1189). Nel *Catalogus*, adottando categorizzazioni già utilizzate nell'Inghilterra normanna, i signori della parte continentale del Regno meridionale furono suddivisi in *tenentes in capite*, i diretti vassalli del sovrano, e *tenentes in servitio*, i quali erano alle dipendenze dei feudatari *in capite*. Degli obblighi feudali nei riguardi della corona si occupava la *Dohana baronum*, l'ammodernamento di un "ufficio" fondamentale dell'amministrazione regia già in funzione fin dagli anni di Ruggero II con il nome di *Dohana de secretis*.

Possiamo concludere che una concezione per così dire piramidale del feudo fu il punto d'arrivo di una "razionalizzazione" dei rapporti di dipendenza fra gli uomini nei secoli XII e XIII, allorché il feudo giuridicizzato divenne uno strumento atto a istituire dei rapporti di potere e ad avviare dei processi di ricomposizione territoriale non solo attorno all'autorità dei nuovi regni "nazionali", ad esempio i regni di Francia, Inghilterra e di Sicilia, ma anche intorno a città e forme di governo "comunali", come pure attorno all'imperatore, al papa, e ad altri signori secolari ed ecclesiastici.

IV. La pienezza del potere

1. *Da vescovo di Roma a papa*

Il Papato è l'unica istituzione che possa in linea di massima vantare un'ininterrotta continuità dalla tarda antichità fino ad oggi. La principale ragione di questa continuità risiede molto probabilmente nel carattere "composito" del potere del papa e dell'apparato curiale che lo circonda. Da un lato, i pontefici sono contraddistinti da sacralità e da un'autorevolezza di marca spirituale, e pretendono di discendere direttamente da Cristo tramite l'apostolo Pietro. Dall'altro, il Papato mai trascurò la dimensione patrimoniale e finanziaria del suo potere, un dato di fatto le cui radici affondano nei primi secoli della diffusione del cristianesimo nell'Urbe, nella conversione al cristianesimo di importanti esponenti del ceto superiore senatorio romano, che vantava vaste proprietà territoriali. Con il riconoscimento ufficiale del cristianesimo negli anni 311-313 si inaugurò la ricerca di continui accordi con il potere laico.

Si ritiene che i fondatori della comunità cristiana di Roma siano gli apostoli Pietro e Paolo; in quanto "apostolo delle genti", quest'ultimo è legato all'evangelizzazione di quanto cristiano non è, così che la Chiesa di Roma risulta predisposta a un'attività missionaria tendente a obliterare

le altrui forme religiose, nei riguardi delle quali manifesta una solo apparente e relativa tolleranza a causa della caratteristica di fondo del cristianesimo, il monoteismo. Dopo la scomparsa dell'imperatore d'Occidente (476), i pontefici iniziarono ad attribuirsi con insistenza la parità rispetto all'imperatore e, nel corso del medioevo, un rango addirittura superiore, un fatto che isolò la potestà del papa al sommo di tutti i possibili edifici istituzionali ideati dagli uomini. Emblema ne è una massima le cui origini sono da collocare intorno al 500, nelle cosiddette falsificazioni simmachiane – un gruppo di testi retrodatati miranti a rafforzare la contestata legalità dell'elezione di papa Simmaco, che rifiutò di assoggettarsi al giudizio di un sinodo convocato dal sovrano ostrogoto Teoderico. Essa vietava che la “prima sede”, ossia la sede apostolica con il suo rappresentante, fosse giudizialmente soggetta a chicchessia: «nessuno giudicherà la prima sede» (*nemo iudicabit primam sedem*). Tale massima, trasformata e riferita direttamente al papa nel *Dictatus papae* di Gregorio VII (→ VI.2), fu enfatizzata a partire dal secolo XI.

aA

La nascita della carica episcopale a Roma seguì le stesse linee di tendenza delineatesi prima in Oriente e poi in Occidente: taluni sviluppi interni alle varie comunità cristiane indussero delle demarcazioni gerarchiche all'interno di esse. Verso la metà del II secolo cominciò ad emergere un gruppo particolare, il “clero”, i cui componenti erano ritenuti incaricati per “sorte” (*kléros, κληροσ*) da Dio stesso. Alla sommità stava l'episcopo, il vescovo, il “sorvegliante” che presiedeva le funzioni liturgiche e accoglieva, battezzandoli, i nuovi membri delle comunità cristiane. A lui erano sottoposti sia i “presbiteri” (da cui deriva l'attuale “preti”), che svolgevano mansioni prevalentemente liturgiche, sia i diaconi, responsabili dell'amministrazione e dell'attività caritativa. Un rilievo particolare ebbero i presbiteri – i *presbyteri priores*, i predecessori dei futuri cardinali preti – attivi nelle chiese cosiddette “titolari” perché fondate nelle stesse loro abitazioni fin dal IV secolo da vescovi romani, dagli stessi presbiteri e poi anche ricchi laici.

61

La più importante ricorrenza dell'episcopato romano, la festa dei santi Pietro e Paolo (29 giugno), risale alla metà del III secolo. Siccome è solo in questo periodo che iniziarono ad essere scritti degli elenchi dei vescovi che riportavano gli

estremi cronologici dei loro mandati, le prime date certe dei presuli dell'Urbe si collocano intorno agli anni Trenta di tale secolo. Come hanno fatto notare Horst Fuhrmann e soprattutto Bernhard Schimmelpfennig, per il periodo precedente sono numerosi i problemi che coinvolgono anche i soli nominativi dei primi vescovi romani, per larga misura fittizi. Inevitabili i danni per la catena della "successione petrina", che la teologia ritiene invece ininterrotta da Pietro – inteso quale primo vescovo di Roma, ma si tenga a mente quanto è stato appena detto a proposito della nascita della carica episcopale – fino all'attuale papa Francesco. Il 22 febbraio, un'antica festività romana legata alla commemorazione dei defunti, divenne la festa dell'assunzione della carica episcopale da parte di Pietro (*cathedra Petri*), una festività celebrata in Gallia ancor prima che a Roma.

È in virtù della dottrina della sede apostolica (*sedes apostolica*) che il vescovo dell'Urbe si ritenne rappresentante (*vicarius*) di Pietro, e quindi di Cristo stesso per tutta la Chiesa. Però, il concetto di "sede apostolica" inizialmente non sottendeva un primato della giurisdizione romana, bensì, tutt'al più, il particolare prestigio della comunità dell'Urbe e del suo vescovo. In un primo momento questo concetto additava in genere, e non unicamente in riferimento a Roma, solo la tradizione dottrinale nella quale si inscriveva una data cattedra episcopale. Nessuna comunità d'Oriente pretese di ospitare la tomba di Pietro, e ciò facilitò le cose alla sede romana. Costantinopoli rivendicava quale fondatore l'apostolo Andrea e poté divenire "sede apostolica", al pari di Efeso e Corinto. Dalla nuova rilevanza dell'apostolo Pietro derivò che furono riconosciute come sedi patriarcali solo le sedi direttamente o indirettamente riconducibili a Pietro: la stessa Roma, Antiochia e Alessandria ("triade petrina"). Nell'alto medioevo, allorché iniziò a fiorire il culto dell'apostolo Giacomo a Compostela, si posero le basi per la costituzione di un'altra sede apostolica concorrenziale con Roma e, perciò, avversata dai pontefici già a partire dall'XI secolo.

A Roma il collegamento tra il concetto di *sedes apostolica* e l'apostolo Pietro si saldò solo nel III secolo quando per fondare il ruolo eminente dell'Urbe iniziò ad essere utilizzata la ben nota citazione evangelica dal Vangelo di Matteo (Mt. 16.18) che narra il trasferimento del "potere delle chiavi" da Cristo a Pietro:

tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e ti darò le chiavi del regno dei cieli, chiunque legherai sulla terra sarà legato in cielo e chiunque assolverai sulla terra sarà assolto nei cieli.

In seguito venne tradotto dal greco in latino un testo che pretendeva di essere una lettera del terzo presunto successore di Pietro a Roma, il vescovo Clemente, nella quale si narrava che l'apostolo avrebbe trasferito al suo successore il potere di legare e sciogliere i fedeli dai peccati. Così, si ritenne che da Clemente in poi tutti i vescovi di Roma fossero depositari di questa facoltà. È opportuno ricordare che, precedentemente al III secolo, le espressioni presenti in alcuni testi – comprese le *Lettere* di Paolo – che parrebbero alludere a una preminenza della comunità romana hanno invece solo un senso encomiastico e celebrativo.

L'uso continuo della scrittura, con l'abitudine di ascendenza romana di registrare tutti gli atti giuridici, e non solo, per iscritto, favorì la tenacia delle future rivendicazioni ecclesiastiche, una tenacia che venne assicurata pure da una efficiente archiviazione delle scritture. Al più tardi l'organizzazione di un archivio si situa nel IV secolo, ed è da collegare a papa Giulio I (337-352): un fatto di estrema importanza qualora si consideri che i pontefici redassero per iscritto le loro aspirazioni e così, anche se non riuscirono subito a concretizzarle, furono quanto meno in grado di continuare a perseguirle nel prosieguo. Sempre nel IV secolo si situa pure l'aumento d'importanza dell'apostolo Paolo, vieppiù associato a Pietro per significare le due precipue e congiunte facoltà ereditate dal vescovo di Roma, il potere delle chiavi e quello di istruire le genti.

Dallo sviluppo forzato delle caratteristiche connesse ai due apostoli, e trasferite al vescovo di Roma, deriveranno i poteri del papa nel medioevo, connotati da un afflato tendenzialmente universalistico più saldo di quello derivante dalla carica imperiale soprattutto dopo il periodo della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture. Alle caratteristiche connesse ai due apostoli venne associata l'autorità dottrinale, poiché fin dal V secolo Roma reclamò la supremazia pure in questo ambito sia in Occidente sia in Oriente. In seguito – nel corso dei conflitti per il monotelismo, ossia a partire dal VII secolo – si iniziò a sottolineare che Pietro

avrebbe trasferito ai pontefici anche l'incarico di rafforzare e preservare la retta fede; di conseguenza si consolidò la pretesa al controllo dottrinale su tutti i cristiani, rinforzata dalla convinzione che la Chiesa di Roma mai si sarebbe discostata dalla retta fede. Non fu però tenuto in alcuna considerazione che Onorio I nel VII secolo fosse stato ritenuto eretico per aver preso posizione in favore del monotelismo e deviato dalle norme stabilite al concilio di Calcedonia, un fatto che divenne un argomento contro l'infallibilità papale durante il concilio Vaticano I (1870).

A partire dalla fine del IV secolo i presuli dell'Urbe iniziarono a tentare di affermare la loro autorità al di fuori della giurisdizione di loro diretta competenza: è da allora che possiamo cominciare a parlare di papi e non più di vescovi di Roma. Sono in questione soprattutto i pontefici Damaso (366-384) e Siricio (384-399). Come certamente si ricorderà, non a caso la prima decretale è legata proprio al nome di Siricio (385) ed ebbe quale destinatario il vescovo di Tarragona, nella penisola iberica.

Fu Innocenzo I (401-417) a decretare che la competenza sulle "cause maggiori" (*causae maiores*) – le cause più importanti con i relativi giudizi – era di esclusiva spettanza dei vescovi romani; anche se per l'esatta definizione di cosa si intendesse per cause maggiori è necessario attendere molto a lungo, fino ai secoli centrali dell'età medievale, fu proprio la genericità di questa affermazione a consentire ai pontefici di ingerirsi in ambiti che erano invece di pertinenza dei singoli episcopati. Anche se fino al IV secolo e oltre il vescovo dell'Urbe non aveva un'autorevolezza di giudizio maggiore rispetto a quella di altri vescovi e il suo rilievo era ancora modesto sia all'interno di tutta la Chiesa sia nei riguardi dell'imperatore, Roma iniziò così a rivendicare una superiorità giurisdizionale sulle chiese locali.

Il rilievo del ruolo della comunità cristiana romana rispetto ad altre pur importanti, come quelle che risiedevano a Gerusalemme, Antiochia, Cartagine e, in seguito, a Milano, Ravenna e Costantinopoli, consisteva pure nel fatto che l'Urbe continuò ad essere considerata il centro dell'Impero romano. A partire dalla fine del IV secolo nella stessa Roma il rilievo della comunità cristiana e del suo vescovo si accentuò allorché l'amministrazione imperiale prefettizia cominciò a vacillare e il governo imperiale non fu più in grado di ga-

rantire né la sicurezza né l'approvvigionamento della città. È nel VI secolo che il vescovo di Roma iniziò a guadagnare la capacità di esercitare un influsso sulle comunità cristiane dell'Italia settentrionale, Milano inclusa. Al di fuori dell'Urbe, ormai completamente cristianizzata, i papi riuscirono a imporsi dal punto di vista liturgico, disciplinare e giurisdizionale solo nell'Italia suburbicaria, ossia nei territori centro-meridionali della penisola, incluse la Sicilia, la Sardegna e la Corsica. Secondo Bernhard Schimmelpfennig, la tendenza a realizzare un primato della sede petrina all'interno dell'ecumene, coincidente con i territori soggetti all'Impero romano, è registrabile perfino nel cosiddetto "titolo di umiltà" ideato per i pontefici da papa Gregorio I Magno (590-604), e da allora presente nei documenti papali, «servo dei servi di Dio» (*servus servorum Dei*). Per notarlo, è sufficiente leggere il passo neotestamentario sul quale questa titolatura si fonda: «Chi fra voi vuole essere il primo, deve essere il servo di tutti» (Mc. 10.44).

aA

I cardinali erano così chiamati per la loro particolare prosimità al vescovo, il cardine (*cardo*) della comunità dei fedeli. Il ceto cardinalizio, la cui formazione si avviò solo tra i secoli V e VI, risultò composto dai cardinali diaconi, dai cardinali presbiteri e da sette cardinali vescovi, i sette vescovi più importanti del Ducato romano, dei quali fecero continuamente parte i vescovi di Ostia, di Porto e di Albano, che prendevano parte alla consecrazione di un nuovo pontefice. Dopo i tumultuosi eventi seguiti alla morte di papa Paolo I e alla deposizione di Costantino II, Stefano III annunciò nel sinodo del 769 un decreto sulle elezioni papali, secondo il quale solo il clero avrebbe potuto eleggere un nuovo pontefice, mentre fin dal V secolo il vescovo era scelto dal "clero", ossia dai diaconi e dai presbiteri, e dal "popolo" di Roma, il ceto superiore cittadino, i *meliores civitatis*. Ora ci interessa notare soprattutto sia che in questo decreto vennero per la prima volta menzionati i cardinali vescovi sia che eleggibili alla carica papale risultarono essere solo i diaconi – definiti già nelle falsificazioni simmachiane *diaconi cardinales* – ed i cardinali preti.

65

La carica papale non fu sempre contrassegnata da un carattere di "internazionalità". A parte i papi "greci", personaggi di provenienza ellenica che si imposero fino alla metà dell'VIII secolo, ossia fino a quando risultò preponderante

l'influsso di Bisanzio a Roma, fu Ottone III il primo imperatore a insediare sul trono di Pietro pontefici non "italiani": prima un suo parente, Bruno, che assunse il nome di Gregorio V (996), e poi il suo maestro Gerberto d'Aurillac, Silvestro II (999). Dopo la morte dell'imperatore, fino al 1012, prese però il sopravvento la famiglia dei Crescenzi che, come era avvenuto prima degli Ottoni, determinò la scelta dei detentori della carica papale, e dopo questo anno ad avere il predominio furono i conti di Tuscolo, così che con Benedetto VIII si inaugurò il periodo dei papi detti per l'appunto "tuscolani". Dopo il 1044 i contrasti tra le due famiglie si acuirono nuovamente ed è alla discesa di Enrico III a Roma (1046) per l'incoronazione imperiale che è connesso il primo grande afflato di "internazionalismo" papale. Allora i pontefici erano tre: Benedetto IX e Gregorio VI per i Tuscolani, e Silvestro III per i Crescenzi. Enrico li fece deporre tutti e, così, con Clemente II – Suitger Morsleben di Horneburg, vescovo di Bamberg – cominciò il periodo dei papi "tedeschi": siamo nel periodo della cosiddetta "Riforma della Chiesa" che prelude alla Lotta per le investiture, che esamineremo a parte (→ VI.1-3).

Fermo restando che tutta la storia del Papato fin dagli inizi fu costellata da numerosi scismi, un concetto ricorrente per tutta l'età medievale è quello di "antipapa". È opportuno chiarirlo fin d'ora: era il vincitore a risultare pontefice per così dire canonico, mentre solo a posteriori i perdenti erano confinati nella categoria di antipapa. Può essere utile soffermarsi su uno degli scismi di maggior rilievo, nel quale un ruolo di primo piano fu svolto sia dai sovrani europei sia dall'imperatore sia dagli Ordini religiosi: questo ci consentirà pure di accennare brevemente all'evolversi delle regole per le elezioni dei pontefici.

Dopo la morte di Adriano IV (1159) si verificò l'elezione di due pontefici: Alessandro III (1159-1181) e Vittore IV (1159-1164), quest'ultimo appoggiato dall'imperatore Federico Barbarossa (→ IX.2). Per la vittoria di Alessandro furono decisivi i tentativi dell'imperatore di sottomettere le città dell'Italia settentrionale, invece sostenute da questo pontefice, che riuscì ad avere la meglio sul suo antagonista, Callisto III (1168-1178), secondo successore, dopo Pasquale III (1164-1168), di Vittore IV. Nel corso del concilio Lateranense III (1179) Alessandro III fece approvare nuove regole per

le elezioni papali – esse saranno modificate per l’ultima volta nel Duecento, con l’istituzione del conclave e con una revisione del rituale d’insediamento del nuovo pontefice, descritta nel Cerimoniale di Gregorio X risalente agli anni 1273-1274 – le quali stabilivano che pontefice regolarmente eletto fosse chi era stato elevato alla carica dai due terzi del collegio cardinalizio. Lo scisma era ancora aperto, e si concluse solo nel 1180 con la deposizione di Innocenzo III, il successore di Callisto III: tali norme ebbero anche la funzione di legalizzare a posteriori l’elezione di Alessandro, avvenuta proprio come le nuove regole prevedevano.

2. *L’ascesa papale*

La storiografia non è riuscita a stabilire in modo univoco né quando né dove fu scritto il *Constitutum Constantini*: dal punto di vista cronologico si oscilla tra la seconda metà dell’VIII secolo e il secondo terzo del IX secolo, e da quello geografico tra Roma e l’ambiente franco d’oltralpe. Nondimeno, benché si tratti di un falso, se lo consideriamo come un fondamento a posteriori della “comune percezione” del potere papale, il *Constitutum* può essere utilizzato per indicare le principali rivendicazioni della Chiesa di Roma nei secoli centrali dell’età medievale: esso venne infatti utilizzato solo a partire dalla metà del X secolo – intorno al 962 un diacono cardinale pubblicò questa “donazione” come documento originale dell’imperatore Costantino – e in particolare durante e dopo la Lotta per le investiture.

Il testo inizia proclamando la supremazia della Chiesa di Roma su tutte le altre chiese della Cristianità e, dopo aver esposto la leggenda di papa Silvestro e narrato lo spostamento della capitale a Costantinopoli per significare che l’imperatore terreno e quello celeste non risiedevano più nella stessa sede, assegna al papa un rango imperiale in quanto vertice della Chiesa universale. L’imperatore avrebbe dovuto perciò prestare il servizio di reggere la staffa al papa quando montava a cavallo, donargli quel copricapo che nei secoli seguenti sarà detto “tiara” – il fondamento del potere secolare del papa – e consentirgli di cavalcare un destriero bianco, una prerogativa imperiale. Oltre che da tutto questo, l’attribuzione al pontefice di un rango imperiale risulta con chiarezza dal fatto che nel *Constitutum* il clero romano

è equiparato al senato imperiale, e il Laterano, la residenza del papa, è definito «palazzo» (*palatium*).

Presupposti importanti per l'ascesa del Papato risalgono all'età carolingia, benché – ne parleremo in seguito (→ V.2) – nell'alto medioevo la preminenza pure in ambito ecclesiastico spettasse ai sovrani e, da Carlo Magno fino al secolo XI, all'imperatore anche nella stessa città di Roma. Infatti, i nuovi arcivescovati furono istituiti dal papa e Carlo gli riconobbe il diritto di determinare l'estensione delle province ecclesiastiche e la sede arcivescovile. Inoltre, un arcivescovo avrebbe potuto esercitare la sua carica solo dopo che a Roma gli fosse stato conferito il pallio, una stretta striscia di stoffa da indossare sulle spalle il cui uso era riservato al papa fin dal VI secolo per indicare la pienezza dell'ufficio episcopale. Come ha notato Bernhard Schimmelpfennig, tutto questo comportò la dismissione dell'antico principio ecclesiastico della collegialità a vantaggio di un sistema gerarchico al cui vertice stava il papa; anche se le realtà ecclesiastiche erano in fondo dirette dal sovrano, il papa poté esercitare sulla chiesa franca un influsso che si sviluppò compiutamente allorché diminuì l'autorità dei sovrani laici.

I pontefici istituirono importanti raccordi con le istituzioni monastiche ed episcopali tramite i privilegi papali, che eccettuavano gli enti beneficiati dall'osservanza della legislazione ecclesiastica. Sono da ricordare soprattutto i due istituti dell'esenzione e della protezione apostolica, la concessione dei quali avveniva appunto tramite privilegi che rilasciavano l'una o l'altra, oppure entrambe, insieme.

L'istituto dell'esenzione svincolava i monasteri dalla giurisdizione del vescovo responsabile del territorio nel quale essi sorgevano, in deroga a una decisione del concilio di Calcedonia (451) che aveva invece stabilito che i monasteri dipendessero dai presuli. Già nel X secolo anche alcuni grandi monasteri della penisola italiana centro-meridionale, ad esempio Montecassino e San Vincenzo al Volturno, furono assoggettati alla Chiesa di Roma per mezzo dell'istituto dell'esenzione. Inizialmente affermatasi con particolare intensità in Francia – un esempio particolarmente eminente è rappresentato dall'abbazia di Cluny (→ VIII.2) – l'esenzione fu applicata anche ad alcuni episcopati per staccarli dalla giurisdizione dell'arcivescovo e collocarli alla diretta dipendenza del Papato.

La protezione apostolica era invece concessa per proteggere i monasteri dagli attacchi esterni: ogni aggressione a un ente protetto equivaleva a un attacco nei riguardi dello stesso apostolo Pietro ed era punibile con le più gravi sanzioni spirituali. La protezione e l'esenzione apostolica, la cui importanza si palesò soprattutto nei secoli XII e XIII, furono strumenti di primo piano per l'affermazione dell'autorità papale, alla quale contribuì grandemente a partire dal secolo XI anche l'attività dei legati papali, soprattutto esponenti del ceto cardinalizio.

Per il primato della sede romana ebbe un'importanza centrale l'idea della *plenitudo potestatis*. In una sua lettera ad Anastasio, metropolita di Salonicco e vicario del papa, Leone I (440-461) affermò che la competenza del vicario consisteva nel fornirgli solo l'ausilio che corrispondeva alla sua carica di rappresentante del pontefice, ossia solo a una parte di responsabilità (*sollicitudo*), in quanto la pienezza del potere (*plenitudo potestatis*) era propria del solo vescovo di Roma. Le affermazioni contenute in questa missiva, siccome indirizzate appunto ad Anastasio e riferite al suo incarico di vicario papale, non potevano in alcun modo significare come dovesse essere inteso da un punto di vista gerarchico il rapporto fra vescovi e arcivescovi, da una parte, e il pontefice, dall'altro. Fu invece proprio questa la chiave interpretativa che si diffuse grazie alle *Decretali Pseudo-Isidoriane*: qui, il dettato della lettera di Leone venne testualmente modificato per fondare la superiorità del vescovo di Roma su una "potenziata" pienezza del potere papale rispetto a tutti gli altri vescovi e arcivescovi. Questa interpretazione venne utilizzata a fondo già nel secolo XI, nel clima della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture, per accentuare la potestà papale e incanalarla nella prassi del governo ecclesiastico e dei rapporti con le autorità laiche.

L'idea della *plenitudo potestatis* fu ulteriormente rimarcata nei secoli successivi, soprattutto nel Duecento, il cosiddetto "secolo d'oro" del Papato. Degli sviluppi è già indicativa una "lettura" di Lotario di Segni, che scelse il nome di Innocenzo III (1198-1216) per obliterare dalla successione petrina l'"antipapa" con il quale si era chiuso lo scisma alessandrino. Come notò Kenneth Pennington, questo papa espanse la base scritturale del potere papale che poggiava sul Vangelo di Matteo, allorché si afferma – come già sappiamo – che Cristo

avrebbe trasferito il potere delle chiavi a Pietro (Mt. 16.18). Il problema risiedeva nel fatto che, poco più avanti, in questo stesso Vangelo (Mt. 18.18) si sosteneva pure che Cristo avesse consegnato le chiavi a tutti gli apostoli, e non al solo Pietro, ossia al solo vescovo di Roma:

vi dico che chiunque legherete sulla terra sarà legato in cielo
e chiunque assolverete sulla terra sarà assolto nei cieli.

Era insomma necessario un altro brano evangelico che andasse in sostegno dell'autorità romana. A questo scopo fu utilizzato il Vangelo di Giovanni (Gv. 1.42):

e lo portò da Gesù e Gesù lo guardò e disse: «Tu sei Simone, il figlio di Giovanni, e ti chiamerai *Cephas*, che significa Pietro».

Il papa interpretò *cephas* non come “pietra”, che corrisponde all'esatto senso di questa parola di derivazione aramaica, bensì come “capo” (*caput*, in greco *κεφαλή*) proprio per significare che il passaggio delle chiavi e della *plenitudo potestatis* coinvolgeva solo Pietro e non gli altri apostoli.

Già in passato altri autori avevano reso *cephas* con *caput*, ad esempio Isidoro di Siviglia, ma si era comunque trattato di letture indubbiamente sporadiche e per così dire minoritarie. Lo stesso Agostino preferì tradurre *cephas* con “pietra”. Da quando cominciò a diffondersi la traduzione “alternativa” presente nella lettura innocenziana? Sulla base di quanto si è detto in precedenza, lo si può indovinare: essa entrò in circolazione nel IX secolo, in una lettera dello Pseudo Anacleto presente nelle *Decretali Pseudo-isidoriane*, un testo che come già sappiamo mirava ad accentuare l'autorità papale. Però, con Innocenzo III avvenne che fosse un pontefice a divenire fautore di questa interpretazione: egli, accoppiando le due citazioni neotestamentarie fece confermare direttamente da Cristo il primato giurisdizionale di Roma.

È indispensabile menzionare un'altra teoria di marca papale, quella relativa al rapporto tra l'autorità pontificia e l'autorità dei sovrani secolari, che nel pieno medioevo venne detta “delle due spade”. Alle origini sono però in questione non due “spade”, ma solo due “poteri”. Infatti, questa idea che con varie e importanti trasformazioni permeò soprattutto i secoli centrali dell'età medievale prese le mosse da papa Gelasio I (492-496), il quale mai parlò di spade. Trattando

della «sacra autorità dei vescovi» rispetto al potere imperiale, in una sua lettera del 494 all'imperatore d'Oriente Anastasio, egli affermò che i sacerdoti avrebbero avuto una responsabilità ancor maggiore di quella dei sovrani, poiché costoro pure di questi ultimi avrebbero dovuto rendere conto a Dio: nonostante ciò, a differenza di quanto successivamente avvenne, questo papa sottolineò il principio della non ingerenza.

La teoria dei due poteri di marca gelasiana venne modificata già nel periodo carolingio, allorché fu interpretata in senso più favorevole al potere spirituale, con la subordinazione del potere regio al controllo dell'episcopato. La trasformazione più rilevante è però successiva. Ancor prima che dai pontefici, una importante variazione del dualismo gelasiano, del resto registrato nel *Decreto* di Graziano e professato dai decretisti del XII secolo, fu elaborata da Bernardo di Clairvaux († 1153). Da un passo del Vangelo di Luca – «Signore, ecco due spade», ma egli disse loro «Basta così» (Lc. 22.38) – questo monaco cistercense concluse che Cristo aveva consegnato all'apostolo Pietro due spade, una che rinviava alla giustizia ecclesiastica, l'altra a quella secolare: la spada della giustizia secolare, però, seppur brandita dai laici, era stata a loro affidata dalla Chiesa stessa. Ciò implicava che tale mandato avrebbe potuto in qualsiasi momento essere revocato dal papa anche con la deposizione dei sovrani, una possibilità che era tra l'altro già stata contemplata nel *Dictatus papae* di Gregorio VII (→ VI.2).

Come ha osservato Ennio Cortese, il dualismo di marca gelasiana dovette essere artificiosamente forzato a convivere con queste tesi «ierocratiche» vincenti. Alano Anglico, che insegnò a Bologna agli inizi del Duecento, fu in proposito una delle voci più chiare e autorevoli: siccome una era la società cristiana, uno doveva essere il capo di essa, il papa, al quale Cristo tramite Pietro aveva assegnato entrambe le spade, e dal quale per delega gli imperatori e i sovrani ricevevano la spada secolare. Queste tesi «che si vedon serpeggiare qua e là nei primi anni del Duecento» e che divengono vieppiù manifeste e insistenti verso la metà di questo secolo «mostrano bene come l'iter trionfale seguito dalle decretali pontificie corrispondesse a quello altrettanto trionfale dell'immagine del papa nelle concezioni politiche della Chiesa».

Il punto d'arrivo coinvolse non solo l'imperatore, ma tutti i sovrani secolari in genere. Le teorizzazioni riguardanti la

preminenza del papa nella *Unam sanctam* di Bonifacio VIII si dilatarono fino a dichiarare la soggezione al pontefice di Roma di «ogni creatura umana» in ragione della necessità di salvezza per le anime. Il Vicario di Cristo, ossia il papa, ha la piena potestà di entrambe le spade, cosicché se un potere secolare sbaglia, è necessario che a giudicarlo sia la suprema autorità spirituale, il papa (→ V.4). Queste affermazioni erano rivolte contro i sovrani, in particolare contro Filippo IV il Bello di Francia, e non contro l'imperatore. Però, se per evitare ulteriori attriti con il sovrano francese la *Unam sanctam* come abbiamo visto non venne accolta nelle *Clementinae* (→ I.3), in esse fu invece recepita la decretale *Romani principes* (Clem. 2.9.un.), ove si sottolineava il carattere feudale della dipendenza dell'imperatore dal papa.

Dopo la parentesi avignonese del Papato (1309-1376) e durante il Grande Scisma il potere papale attraversò un periodo di grande difficoltà: il maggior depositario di autorità all'interno della Chiesa fu il “concilio generale” e non il vescovo di Roma. Però, la stessa autorità conciliare dalla quale ci si attendeva la risoluzione dello scisma era già stata considerata dai canonisti dei secoli XII e XIII quale possibile istanza correttiva nei riguardi del Papato, mentre alcuni sovrani – come Federico II di Svevia, Filippo IV il Bello e Ludovico il Bavaro – si erano appellati ad essa nel corso dei loro conflitti con i pontefici.

Già durante i preparativi del II concilio di Lione (1274) e del concilio di Vienne (1311/1312) era diffusa l'idea che il concilio fosse il più autorevole gremio per la riforma della Chiesa, ma fu durante il periodo del Papato avignonese che tale idea si diffuse ulteriormente e aumentarono ancora i fautori dei concili, ritenuti più rappresentativi dell'intera Chiesa.

3. Le “Terre della Chiesa”

Fermo restando che una qualsiasi forma di proprietà fu pensabile per i cristiani solo all'indomani dei cosiddetti Editti di tolleranza (311-313), il primo vescovo dell'Urbe a stilare un elenco dei possedimenti ecclesiastici fu, nel V secolo, Gelasio I (492-496) nel suo *Polypticum*. Seguendo l'esempio imperiale, il patrimonio della Chiesa di Roma era amministrato mediante avvocati detti “difensori” (*defensores*), dei laici che erano i principali gestori dei vari *patrimonia* – le maggiori unità

amministrative – e che esercitavano un potere che si estendeva non solo sul territorio, ma anche sugli uomini che lo abitavano e coltivavano. I *patrimonia*, localmente diretti da “rettori” (*rectores*), erano ulteriormente suddivisi in singole proprietà secondo criteri che variavano da regione a regione. In un primo tempo sparsi per tutto l’impero, i *patrimonia* si contrassero e furono circoscritti soprattutto all’Italia centro-meridionale e alla Sicilia che, nel VI secolo, rappresentava la principale fonte d’approvvigionamento per Roma.

Nei secoli VI e VII i terreni furono ceduti mediante il “livello”, un contratto che impediva il cumulo delle piccole proprietà nelle mani di un solo beneficiario in quanto aveva una durata limitata negli anni. In seguito, si utilizzò l’“enfiteusi” che poteva invece avere una validità che si estendeva a più generazioni e interessare pure grandi proprietà. Quest’ultimo tipo di contratto consentì perciò l’affermazione di grandi famiglie che scalzarono i piccoli proprietari terrieri. Nelle campagne si affermò nel prosieguo un altro tipo di organizzazione terriera, ideata da papa Zaccaria (741-752) e realizzata da papa Adriano I (772-795): le cosiddette *domuscultae*, che erano funzionali all’approvvigionamento dell’Urbe.

Oltre che per controllare lo strapotere dei grandi proprietari, è probabile che l’ideazione delle *domuscultae* sia stata indotta anche da un evento traumatico per la continuità patrimoniale della Chiesa di Roma: nel corso della cosiddetta “iconoclastia”, una lunga contesa sulle immagini e sul culto da tributare ad esse che infiammò la Chiesa in Oriente e anche, di riflesso, in Occidente, l’imperatore d’Oriente Leone III Isaurico (717-741) non solo sottrasse al papa la giurisdizione sul Vicariato di Salonicco, sulla Sicilia e sull’Italia meridionale per trasferirla al patriarcato di Costantinopoli, ma gli confiscò pure i *patrimonia* ubicati in entrambe.

Così, avvenne che durante gli scontri con i Longobardi i territori del centro della penisola italiana rivestirono una ancor più vitale importanza per i pontefici, che nei fatti si trovarono a governare solo l’Urbe e il Ducato romano, restituito da Liutprando con la donazione di Sutri (728) ai principi degli apostoli Pietro e Paolo. Fu pure la confisca dei patrimoni ecclesiastici romani meridionali che contribuì a orientare l’attenzione del Papato verso il centro-settentrione della penisola e a spingerlo nel 754 a cercare Oltralpe l’aiuto dei Franchi per liberarsi dalla scomoda presenza longobar-

da (→ V.1), tanto più dopo la conquista del Ducato di Spoleto, oltre che di Ravenna, da parte di Astolfo (749-756). Fu anche questa situazione a determinare e radicalizzare un intento di lungo periodo del Papato, un intento – che qualcuno ha definito “ossessione” – che determinò sia azioni di carattere ecclesiastico sia altre iniziative più latamente politiche con pesanti conseguenze anche Oltralpe: il dominio dei territori dell’Italia centrale.

Dall’incontro tra Stefano II e Pipino sortì un accordo, detto *Promissio* o *Donatio Carisiaca* (*Carisium*, Quierzy-sur-Oise) e noto anche come “Donazione di Pipino”. Tale accordo prevedeva la consegna all’apostolo Pietro del Ducato romano e di altri territori già di pertinenza bizantina, come Ravenna e la Pentapoli, comprendente le città di Ancona, Pesaro, Fano, Senigallia e Rimini. Nel 774 il figlio di Pipino, il futuro imperatore Carlo, dopo aver sconfitto i Longobardi di Desiderio in Val di Susa e a Pavia, confermò la precedente donazione e promise al Papato l’Emilia e i Ducati di Spoleto e di Benevento.

Si innescava così una preziosa opportunità per la Chiesa di Roma che, oltre all’aiuto e alla protezione dei Franchi contro i Longobardi, avrebbe potuto guadagnare un’autorità secolare su ulteriori territori. Però, così come le promesse di Pipino erano state solo in parte rispettate dopo la sconfitta di Astolfo, nel 781 anche Carlo tornò sui suoi passi. Il sovrano confermò ad Adriano I solo il possesso del Ducato romano e – oltre alle città di Orte, Orvieto e Viterbo, ubicate nella Tuscia meridionale – gli assegnò solo Ravenna e la Pentapoli, un’assegnazione del resto puramente nominale. Il confinante Ducato di Spoleto, che fu per secoli oggetto di perduranti rivendicazioni papali, venne invece incorporato dal re, che si riservò pure la mai avvenuta conquista di Benevento, rimasta nelle mani dei Longobardi. La Chiesa di Roma si trovò di nuovo ad esercitare un controllo diretto solo sul territorio del Ducato romano, ove scomparve perciò la carica di duca (*dux*) e rimase solo quella di patrizio (*patricius*).

Dopo l’alleanza con i Franchi e, forse, nel contesto delle varie promesse di Pipino prima e di Carlo poi, si dovette rinsaldare in Roma la certezza che al papa dovessero essere soggetti territori di rilevante ampiezza: è perciò possibile pensare, senza però averne la certezza, che questi possano essere stati gli anni in cui venne redatto il *constitutum Constantini*,

che iniziò ad essere utilizzato in funzione del ruolo secolare del potere papale intorno al secolo x. In questa pseudo-donazione si affermava che l'imperatore aveva ceduto delle regioni non esattamente specificate – la vaghezza delle asserzioni non rappresentò uno svantaggio, anzi, al contrario, consentì un uso per così dire “plastico” del testo, che risultava perciò applicabile a disparati territori – alla Chiesa di Roma:

affinché la somma dignità pontificale non decada, anzi sempre più si distingua per gloria e potenza sopra le dignità dell'impero terreno, ecco che noi consegniamo e abbandoniamo nelle mani del [...] beatissimo pontefice e padre nostro Silvestro, papa universale, sia il nostro palazzo [...] sia le province tutte, luoghi e città di Roma e d'Italia, cioè della regione occidentale, e con questo nostro sacro decreto e prammatica costituzione, per inflessibile decisione imperiale, abbiamo stabilito che lo stesso papa e i suoi successori vi abbiano pieno potere e dominio, e concediamo che rimangano soggetti all'autorità di santa Chiesa romana.

Nel prosieguo, per le ambizioni territoriali pontificie fu importante la cessione da parte della contessa Matilde di Tuscia a papa Pasquale II di un complesso territoriale indicato come “beni matildini” (1102). Soprattutto a partire dalla seconda metà del XII secolo, rivendicazioni per questi “beni” furono costantemente presenti nelle contese tra papi e imperatori, i quali ritenevano invece che quelle zone fossero di loro spettanza perché facenti parte del Regno d'Italia. Erano interessate le contee di Modena, Reggio Emilia, Mantova, Brescia, Cremona, Ferrara, Parma, Verona, mentre nella marca appenninica di Tuscia alcuni diritti riguardavano le città di Pisa, Firenze, Siena. Le prerogative in questione coincidevano complessivamente proprio con buona parte dei territori interessati dal fenomeno comunale. In questo stesso periodo, la seconda metà del secolo XII, in concomitanza con l'ascesa della preminenza pontificia in ambito giuridico e dottrinale, tra i vari simboli del potere papale andò progressivamente aumentando il rilievo della tiara, o triregno, per indicare il potere temporale del vescovo dell'Urbe.

Secondo i pontefici, alla Chiesa di Roma appartenevano anche le regioni meridionali della penisola: è per questa ragione che i Normanni fin dal 1059 ricevettero la legittimazione del loro dominio a Melfi da papa Niccolò II, che concesse in feudo a Roberto il Guiscardo i territori conquistati. Così,

nel settembre del 1130 fu papa Anacleto II – poi considerato antipapa dopo la vittoria di Innocenzo II – a «concedere, autorizzare e donare» la corona del Regno di Sicilia a Ruggero II con un suo documento, nel quale si richiedeva in cambio sia un giuramento di omaggio e di fedeltà sia il versamento di un cospicuo tributo annuo. L'incoronazione ufficiale si svolse il 25 dicembre nella cattedrale di Palermo, con una cerimonia che valse ad attribuire alla carica regia una natura sacerdotale, tanto che nella stessa cattedrale il sovrano si fece poi raffigurare in un mosaico nell'atto di ricevere la corona da Dio.

Nel prologo delle Assise di Ariano (1140), Ruggero volle ricordare la generosità divina, ma non l'investitura feudale e nemmeno la concessione della corona da parte del Papato. Anche se in un diploma del 1140 egli affermò che il suo regno era stato instaurato in virtù dell'autorità della Chiesa di Roma, per sottolineare la diretta derivazione divina del suo potere egli si intitolò anche «da Dio coronato». Del resto, la sua intitolazione ufficiale, «re per grazia di Dio» (*Dei gratia rex*), contrastava con la dipendenza feudale dal Papato. La presa della Chiesa di Roma sui territori regnicoli meridionali fu più incisiva dopo la scomparsa dell'ultimo sovrano normanno Guglielmo II (1189) e poi dell'imperatore e re di Sicilia Federico II (1250), e fu determinante per l'innesto in Italia meridionale della dominazione angioina (1266).

I pontefici incontrarono grandi difficoltà nel governare la loro stessa città episcopale, Roma. Nei fatti, quella che la storiografia solitamente definisce "itineranza della curia papale" nella maggior parte dei casi altro non è che la storia delle vere e proprie fughe dei papi e della curia dall'Urbe. Di grande importanza per il dominio sulla città fu l'anno 1188, quando Clemente III – il romano Paolo Scolari, il quale fece significativamente rappresentare la donazione di Costantino nell'atrio della basilica del Laterano – riuscì a stipulare un accordo con il Senato romano, dopo una generale tendenza che aveva condotto ad entrare in esso pure alcuni cardinali, mentre, d'altro canto, i componenti del collegio cardinalizio vennero da allora per lo più reclutati tra la nobiltà cittadina; prese comunque corpo una comunanza d'intenti tra la città e il Papato che durò fino al pontificato di Gregorio IX e che facilitò l'espansione della dominazione pontificia pure nelle zone circostanti Roma.

Un periodo importante per le finanze, come pure per l'amministrazione e il dominio delle terre papali, si colloca negli anni in cui il "Libro dei censi" (*Liber censuum*) fu composto da Cencio Camerario, che alcuni pensano sia da identificare con papa Onorio III, Cencio Savelli (1216-1227). Certo è solo che chi lo scrisse fu responsabile della Camera apostolica – l'"ufficio" curiale responsabile dell'amministrazione finanziaria – durante il pontificato di Celestino III (1191-1198). Venne condotto a termine intorno al 1192, aggiornando precedenti raccolte, soprattutto quella scritta dal canonico Albino. Oltre ad elenchi recanti i censi dovuti dalle varie chiese e monasteri alla sede apostolica e, ovviamente, al testo del *Constitutum Constantini*, il *Liber* riporta numerosi altri documenti, inclusi patti e infeudazioni relativi non solo a territori e città ubicate nell'attuale Lazio. Tra i patti inseriti nel *Liber censuum* vi è la Concordia di Benevento (1156), mediante la quale il papa Adriano IV e il re Guglielmo I regolarono i rapporti tra il Papato e il Regno meridionale. In essa venne tra l'altro fissato il tributo che il re di Sicilia avrebbe dovuto corrispondere – ma in futuro i versamenti non furono regolari – alla curia romana: per la sola parte continentale del Regno circa diecimila libbre d'oro.

aA

77

D'altra parte, anche testi che nel *Liber censuum* sembrerebbero legati al solo ambito della giurisdizione ecclesiastica manifestano importanti connotazioni di genere patrimoniale, come quelle, ad esempio, talora insite nel legame gerarchico tra il pontefice e i vescovi. A questo proposito è significativo il formulario previsto nel *Liber* per il giuramento che i presuli delle zone circoscrutte a Roma – incluso l'attuale Abruzzo, che in quegli anni faceva parte del Regno normanno di Sicilia – dovevano prestare nell'Urbe al papa in occasione della loro consacrazione, un giuramento assente nelle precedenti raccolte. Dopo essersi impegnato a visitare annualmente la tomba degli apostoli Pietro e Paolo, il neoeletto doveva giurare di non infeudare, né affittare, né vendere «i beni di pertinenza della mensa episcopale senza aver consultato il pontefice di Roma».

Il governo pontificio si attuò non senza difficoltà e discontinuità tramite "rettori papali", che spesso erano dei cardinali. In genere, le istituzioni che localmente governavano il territorio non venivano annullate, nemmeno quelle d'impronta comunale o a carattere signorile: la rete di dominio messa in

atto dal Papato era pluriforme e variegata. Però, anche nelle città in cui i pontefici avevano una loro residenza – come Orvieto e Viterbo – era indispensabile che di volta in volta si giungesse a nuovi accordi. All'interno delle "Terre della Chiesa", come pure si chiamavano i domini papali intorno alla metà del Duecento, singole località e istituzioni potevano essere accolte nella protezione della sede apostolica mediante formule suscettibili di supportare rivendicazioni indistinte e, perciò stesso, in grado di implicare competenze varie e adattabili a differenti ambiti di giurisdizione, non solo religiosa. Nel territorio laziale il Papato utilizzò anche forme feudali, fin dalla metà del XII secolo e soprattutto con Innocenzo III. Nel corso del Duecento l'uso di tale forme si affievolì a vantaggio di altri tipi di sudditanza, perché gli interlocutori dei papi non erano più stirpi signorili, ma sempre più degli enti collettivi, i Comuni.

Come ha notato Sandro Carocci, la commistione tra elementi secolari e spirituali, o meglio tra linguaggio feudale e linguaggio religioso, è riscontrabile fin dal XII secolo nei formulari per il giuramento di fedeltà nei territori del Patrimonio di San Pietro. Per tutto il Duecento e oltre, la rappresentazione feudale dell'autorità papale fu riaffermata attraverso una significativa equivalenza, quella tra suddito e fedele (*fidelis*), oppure tramite l'ambigua enfattizzazione di una commistione di fedeltà (*fidelitas*) e di devozione (*devotio*) che vincolava gli abitanti delle Terre della Chiesa alla sede apostolica.

Il pontificato di Innocenzo III (1198-1216) fu una delle chiavi di volta per il consolidamento del potere papale a Roma e nel centro della penisola italiana: non a caso egli è talora ritenuto il "fondatore" dello "Stato della Chiesa", una definizione purtroppo usata da alcuni storici anche per l'età medievale. Questo pontefice guadagnò il controllo non solo dell'Urbe, ma anche della Campagna, della Marittima, della Toscana meridionale e del Patrimonio di San Pietro in Tuscia. Gli anni del pontificato di Gregorio IX furono invece piuttosto difficili ed egli dovette trascorrere in "esilio" ben otto anni, ciò che rivela la debolezza della posizione papale pure nel Duecento, il secolo aureo della sede apostolica. Una pietra miliare fu il 1239: l'imperatore e re di Germania nonché di Sicilia Federico II riprese il controllo su ampie parti del Ducato di Spoleto e della Marca d'Ancona. Ne conseguì-

rono aspre lotte in Italia centrale, che interruppero anche l'attività di amministrazione territoriale da parte del Papato. I sudditi ebbero una sostanziale autonomia anche nei primi anni del pontificato di Innocenzo IV e durante la sua assenza dall'Italia – ciò non avvenne solo nella Campagna romana – dopo che egli fu costretto a fuggire a Lione, ove si tenne il concilio Lionese I (1245).

In questo periodo al Papato sfuggì il controllo dei Comuni nel Patrimonio di San Pietro: cercò di riconquistarli con la concessione di numerosi privilegi. Ad esempio, il cardinale Pietro Capocci nel 1247 assolse il potente comune di Spoleto da tutte le "offese" arrecate al Papato, riconobbe alla città il possesso di gran parte dei territori, conferì il diritto di produrre legislazione propria mediante statuti, di eleggere funzionari e di esercitare la giustizia anche per i processi di appello, ridusse gli obblighi militari al servizio di una settimana; per di più, promise che la Chiesa di Roma non avrebbe costruito nuove fortificazioni in città, e avrebbe stanziato guarnigioni nel castello solo con il consenso del Comune. Come mise ben in luce vari anni fa Daniel Waley, ulteriori mezzi consistettero nel tentativo di mettere una città contro l'altra. Il risultato fu che alla morte di Federico II non vi fu alcuna autorità "centrale" in grado di imporsi sulle autonomie comunali, e nella maggior parte delle città non vi fu obbedienza né al Papato né all'Impero.

Al ritorno da Lione, Innocenzo IV nel 1251 tentò di recuperare il terreno perduto con tutti i mezzi a sua disposizione, anche con iniziative di governo ecclesiastico, incluse le canonizzazioni dei santi (→ X.3). A Roma si affermò però un regime "popolare" capeggiato da Brancaleone degli Andalò (1252-1255), che riconquistò centri urbani nei dintorni dell'Urbe e rivendicò ampie zone dei territori papali. Innocenzo IV riuscì tornare a Roma solo per un breve periodo (1253-1254), ma poi fu costretto a rifugiarsi ad Assisi, il centro dei frati Minori, ove la basilica di San Francesco era soggetta al papa e i religiosi avevano contribuito a legare a filo doppio la città alla sede apostolica. Anche durante il pontificato del **successore di Innocenzo IV, Alessandro IV (1254-1261)**, la situazione non migliorò molto, anche a causa dei tentativi di Manfredi, il figlio di Federico II, di imporsi in Italia centrale.

Nonostante queste e altre peripezie, durante il lungo periodo di vacanza dell'autorità imperiale seguito alla morte

di Federico II (1250) il Papato riuscì ad ampliare in modo considerevole il proprio dominio sul Ducato di Spoleto, sulle Marche e, dopo il 1279, sulla Romagna. Nel Duecento si affermarono nuove famiglie, come quelle dei Conti, degli Annibaldi, degli Orsini, dei Colonna e dei Caetani, tutte in permanente reciproca lotta per il potere sia all'interno della stessa Roma sia nei territori dominati dalla Chiesa. Ai Caetani appartenne l'ultimo pontefice del XIII secolo, Bonifacio VIII, il quale si impegnò ad aumentare il suo patrimonio familiare ai danni dei Colonna, che divennero suoi acerrimi nemici. Non a caso, nel contesto della lotta con il sovrano di Francia, Filippo IV Augusto, oltre al rappresentante del re al cosiddetto "schiaffo di Anagni" (1303) presenziò un membro di questa famiglia, Sciarra Colonna. Con il trasferimento del Papato ad Avignone solo temporaneamente si verificò una sospensione del dominio papale e una ripresa del potere nobiliare a Roma. A partire dalla metà del Trecento iniziarono le cosiddette "recuperazioni" (*recuperationes*) attuate prima del ritorno del papa e della curia papale nell'Urbe da un cardinale spagnolo, Egidio Albornoz; a questi recuperi territoriali fu connessa la costruzione di cittadelle fortificate, come quella tuttora visibile che sovrasta Assisi.

La sede apostolica, un'istituzione nell'iperuranio ma, nello stesso tempo, con i piedi ben piantati in terra. Un fatto gravido di conseguenze per le implicazioni non certo solo spirituali che tutto ciò indusse, per gli inevitabili contrasti ingeneratisi con imperatori e sovrani e, in genere, con le autorità laiche, soprattutto per motivi di ordine patrimoniale.

aA

1. Regni "cattolici"

La carica imperiale d'Occidente fu nel medioevo un'onorificenza aggiuntiva a un'autorità già di fatto esercitata su determinati territori, come avvenne fin da Carlo Magno – al quale è da collegare la rinascita di tale carica in Occidente – e con gli altri sovrani carolingi e, in seguito, a partire da Ottone I, con quelli germanici. È per questo che si tratterà prima dell'autorità regia, e in seconda istanza di quella imperiale, benché quest'ultima fosse depositaria di un afflato universalistico.

Dopo le invasioni germaniche i sovrani spesso esercitarono la funzione, oltre che di capi del loro popolo, anche di rappresentanti dell'autorità imperiale romana, trasferita in Oriente dopo la deposizione di Romolo Augustolo nel 476. Così avvenne per i primi re visigoti, burgundi e, nella penisola italiana, con Odoacre e Teodorico il Grande. Nel 508 il re dei Franchi Clodoveo ricevette dall'imperatore orientale Anastasio il titolo di "patrizio" (*patricius purpureus*), un titolo che lo rese partecipe dell'autorità imperiale, consentendogli di consolidare la propria posizione e quella della sua famiglia all'interno del suo popolo. In una missiva di Teodorico, ma scritta da Cassiodoro, all'imperatore d'Oriente Anastasio, si

81

legge «il nostro regno è un'imitazione del vostro» (*regnum nostrum imitatio vestra est*). Per questo Giovanni Tabacco poté affermare che la compagna imperiale rimase «nella sua universale romanità, il modello di ogni regno che sia sorto in Occidente legittimamente, avendo nell'impero medesimo la fonte della propria legittimità e il quadro politico in cui formalmente collocarsi».

È meglio accantonare l'idea di una radicale trasformazione del potere regio germanico e dell'assunzione, da parte di quest'ultimo, di caratteri derivanti dal modello imperiale romano. Per cogliere la differente connotazione del potere germanico e di quello romano, è sufficiente rammentare che, quando i Franchi giunsero nelle Gallie al seguito di Clodoveo, la loro organizzazione era modellata – al pari di quella di tutte le popolazioni germaniche – sulla base dell'unità popolo-esercito. La loro società era articolata in nuclei militari guidati da capi e in genere, figura tra le più importanti, da un duca: tutte autorità che conservavano una funzione direttiva anche in tempo di pace. Varie sono state le ipotesi formulate a proposito delle origini della carica regia, inizialmente con ogni probabilità coesistente con altre, come quella di duca, appunto: certo è che già nell'età delle “invasioni” la stessa carica regia è ben attestata e affermata. Anch'essa aveva una connotazione militare-popolare, ma si arricchì di nuove spettanze col passare del tempo. La posizione di particolare rilievo del re era dovuta, come avvenne tra i Franchi, al fatto che il sovrano fosse il principale signore fondiario del regno.

I Germani erano di fede ariana (→ VII.1), un fatto che innescò inevitabili confronti e scontri con la gerarchia ecclesiastica cattolica. Il connubio tra l'aristocrazia gallo-romana delle famiglie senatoriali e dell'episcopato da una parte, e l'aristocrazia militare delle popolazioni germaniche dall'altra, fu reso possibile dall'inserimento nel medesimo organismo religioso cattolico nel quale erano inizialmente inquadrati i gallo-romani. La combinazione di questi elementi divenne foriera di conseguenze di livello “europeo”, soprattutto quando in seguito il punto di riferimento principale delle monarchie europee divenne sempre più il Papato, che andò così via via realizzando la sua aspirazione verticistica non solo rispetto alle chiese della Cristianità occidentale. Le monarchie d'Occidente assunsero sempre più un'identità “cattolica”, una fisionomia che però non impedì ad esse di entrare

in contrasto – seppur per ragioni e con significati differenti nel tempo e a seconda dei territori – con le istituzioni ecclesiastiche locali e con la stessa Chiesa di Roma.

Intorno al 498 ad opera del vescovo Remigio di Reims fu per la prima volta cattolicamente battezzato un sovrano germanico, il re dei Franchi Clodoveo. Egli passò al cristianesimo con tutta la popolazione a lui soggetta, un fatto che ora, in considerazione dei successivi sviluppi, a noi pare di grande pregnanza, ma che più di due secoli prima dell'alleanza con i Franchi, a Roma non fu neanche annotato nelle fonti di parte papale. A dare rilievo all'evento fu invece l'episcopato franco, come si può notare nell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours. Nell'ordinamento dei regni romano-germanici erano però i sovrani a controllare le chiese, come appare con chiarezza ad esempio in relazione ai sovrani visigoti della penisola iberica: era il re a decidere chi dovesse essere il prelado di maggior rango del regno, ossia il vescovo della capitale, Toledo. Nel III concilio tenutosi in questa città (589) fu proclamata la conversione del re visigoto Recaredo, in seguito alla quale anche la popolazione visigotica della penisola iberica abbandonò l'arianesimo e ricevette – grazie ai fratelli Leandro e Isidoro, vescovi di Siviglia, e allo stesso sovrano – una salda organizzazione ecclesiastica.

La conversione dei Longobardi al cattolicesimo romano non è databile al 603, quando fu battezzato Adalaldo, erede al trono e figlio di Agilulfo e Teodolinda. È sufficiente rammentare che il re Rotari (636-652), al quale è da ricondurre il noto Editto (643), fu di confessione ariana. Dopo la morte di questo sovrano si ebbero delle rivolte connesse proprio ai conflitti tra il cattolicesimo di matrice romana e l'arianesimo, al quale si saldò la contestazione di una parte dei Longobardi contro le pressioni “romane”. È durante il regno di Liutprando (712-744) che si verificò il completamento della conversione, come pure il superamento della divisione tra Longobardi e Romani: fu proprio questo re che iniziò a produrre documentazione «nel nome di Cristo» e in qualità di «eccellentissimo re cristiano e cattolico». Per quanto tra i Longobardi il cattolicesimo andasse guadagnando terreno, fu nondimeno assente l'associazione dei vescovi al potere politico, invece ad esempio riscontrabile, come si è detto poco sopra, nel regno visigotico della penisola iberica.

Inizialmente anche la carica del sovrano longobardo ebbe una connotazione militare, la quale si attenuò solo allorché ebbe termine la fase della conquista. La personale autorità del re andò crescendo sia in virtù dell'aumento della sua potestà signorile – ma questo avvenne anche per i duchi – all'interno delle zone di sua spettanza sia per l'affermarsi, a Pavia, di un'articolata organizzazione di palazzo. La mancanza di rilievo dell'autorità monarchica nei Ducati longobardi di Benevento e di Spoleto fu probabilmente dovuta alla mancanza di un saldo appoggio patrimoniale del re.

Sia prima dell'arrivo dei Longobardi (568) sia dopo, dal VI secolo fino all'affermazione del predominio dei Franchi nella penisola italiana, un profondo influsso lo esercitò la compagine imperiale bizantina, come indica il fatto che a Costantinopoli e all'imperatore Zenone debba esser fatta risalire l'iniziativa dell'invio degli Ostrogoti capeggiati da Teodorico, i quali diedero vita a un regno protrattosi fino al 553, allorché fu annientato per volontà dell'imperatore Giustiniano.

Verso la fine di questo secolo, con l'imperatore Maurizio (582-602), la dominazione bizantina fu soggetta a una riorganizzazione con l'istituzione dell'Esarcato, affidato a un esarca residente a Ravenna, mentre la Sicilia venne governata direttamente dall'Oriente. La potestà dell'esarca era nominalmente valida in tutti i territori a lui formalmente soggetti, ma nei luoghi più difficilmente raggiungibili da Ravenna si formarono nuclei di potere autonomi. Nel Ducato romano fu l'autorità papale che, modellatasi per molti aspetti sull'esempio bizantino, si sviluppò in seguito come una vera e propria monarchia, però contraddistinta da numerose particolarità in ragione dell'autorità religiosa e delle connotazioni universalistiche che vieppiù si saldarono alla carica episcopale dell'Urbe. (→ IV.1-3)

Mentre si diffondeva la fede cattolica nei regni d'impronta germanica, altre compagini territoriali furono sgominate dall'avanzata dell'Islam, che nel prosieguo fu a lungo, per secoli, in rapporti per lo più conflittuali con i nuclei di potere dell'Occidente. Per menzionare due tra gli eventi più macroscopici, si ricordi che il regno dei Visigoti di Spagna fu annientato proprio dall'invasione araba, iniziata tra il 711 e il 714 e completata pochi anni dopo, e che il ben organizzato cristianesimo dell'Africa settentrionale scomparve nel 709 con la caduta di Ceuta, in Marocco. Se le zone orientali

furono rassicurate dalle vittorie dell'imperatore Leone III Isaurico, che evitò la caduta di Costantinopoli (740), quelle occidentali vennero protette dai Franchi che, con Carlo Martello, bloccarono l'avanzata araba a Poitiers (732). La monarchia franca guadagnò così anche una connotazione anti-islamica e, in genere, una funzione difensiva per l'Occidente che nei decenni seguenti si trasformò, grazie alla collaborazione con il Papato, in senso romano. Una larga parte del territorio europeo venne messa così al riparo dall'Islam, anche se le isole e le zone costiere continuarono ad essere minacciate; la stessa Sicilia cominciò ad essere sottratta ai Bizantini a partire dall'827.

L'alleanza tra i Franchi e il Papato fu un evento epocale che segnò in profondità gli sviluppi della successiva storia europea e non solo quelli della penisola italiana. L'alleanza era già stata preparata da vari fattori. Tra questi, la sacra unzione del re dei Franchi Pipino celebrata da Bonifacio (751), un monaco che, prima di recarsi Oltralpe, si era fatto consacrare vescovo a Roma dal papa. Il re aveva tra l'altro già chiesto a papa Zaccaria se non fosse lui stesso a dover essere considerato il sovrano legittimo oppure Childerico III: Roma appoggiò Pipino che, così, ebbe una ragione in più per spodestare il re merovingio. Anche l'allontanamento di Roma da Costantinopoli e la già menzionata confisca da parte di Leone III Isaurico dei *patrimonia* ecclesiastici del Papato ubicati nel meridione della penisola italiana e in Sicilia rivestirono un ruolo importante (→ IV.3). Se consideriamo pure l'ingombrante presenza dei Longobardi nel centro-settentrione, e l'atteggiamento di scarsa disponibilità che manifestò il re Astolfo (749-756), il quale ricominciò a praticare una politica espansionistica ai danni del Ducato romano, si può ben comprendere – anche a questo abbiamo già accennato – la situazione di debolezza e di isolamento che spinse nel 754 papa Stefano II, che fu il primo pontefice a recarsi Oltralpe, a chiedere l'aiuto dei Franchi.

Se dopo la vittoria dei Franchi i rapporti con l'Oriente si allentarono e le pressioni longobarde cessarono, il Papato cadde però nei lacci del predominio carolingio. La Chiesa di Roma ne ricavò un'importante contropartita, perché riuscì ad esercitare nel Regno dei Franchi un influsso sull'organizzazione ecclesiastica, sul diritto canonico e sulla liturgia, ciò che le consentì di porre oltralpe le basi per successivi e più

concreti sviluppi della sua autorità. Il re Carlo presentò il suo ruolo nei riguardi del papa in una sua missiva del 796 a Leone III in questi termini:

nostro dovere è di proteggere ovunque, con l'aiuto di Dio, la santa Chiesa di Cristo dall'esterno, contro l'invasione di pagani e la distruzione per mano degli infedeli, e di consolidarla dall'interno, con il riconoscimento della fede cattolica. Il vostro compito, santissimo padre, consiste nell'alzare, con Mosé, le mani al cielo, e così esserci d'ausilio nella nostra battaglia, affinché, per le vostre preghiere, il popolo cristiano, guidato da Dio, consegua in ogni luogo la vittoria sui nemici del suo santo nome.

D'altro canto, il Papato pensò a Carlo come a un nuovo Costantino e, nel contempo, come a un incaricato di san Pietro, un apostolo che era il protettore anche del re dei Franchi e dal quale lo stesso sovrano riceveva una legittimazione: a Roma venne in tal modo preparato il terreno per la fondazione di un nuovo – ora, però, «per grazia di Pietro», come ha ben sintetizzato Bernhard Schimmelpfennig – impero occidentale. Per Giovanni Tabacco la saldatura tra la Chiesa di Roma e i Franchi rappresentò la soluzione a un problema che egli non esitò a definire “europeo”: l'organismo ecclesiastico divenne subito di centrale rilievo poiché offrì la possibilità di instaurare un *modus vivendi*, consistente nella conservazione di un sistema latino di vita, tra popolazioni diverse per tradizioni e civiltà ora coesistenti in un medesimo territorio.

2. *Il neo-impero e le altre corone*

Nel medioevo la carica imperiale si pone nell'alveo della tradizione imperiale romana ed è per questa ragione che, prima di trattarne la rinascita con il re dei Franchi Carlo, è opportuno richiamare alla memoria qualche elemento connesso all'età tardo-antica, quando la separazione – successiva alla morte di Teodosio I (395) – della parte occidentale dell'Impero da quella orientale si era già da tempo irrimediabilmente consolidata.

Dopo la deposizione di Romolo Augustolo da parte di Odoacre (476) e l'invio delle insegne imperiali a Costantinopoli, l'imperatore Zenone restò titolare unico della carica imperiale, il solo rappresentante dell'Impero. Un dato di fatto che da un punto di vista legale non costituì un problema

perché, qualora in una delle due parti dell'Impero la carica imperiale fosse stata vacante, secondo il diritto romano l'Augusto che governava l'altra avrebbe acquisito la titolarità di entrambe. Del resto, l'autorità dell'imperatore orientale fu facilitata dal fatto che, mentre il resto dell'Occidente cadeva nelle mani dei Germani, lo stesso Odoacre riconobbe l'autorità di Zenone e governò la penisola italiana come suo plenipotenziario come *magister militum per Italiam*.

Il primo imperatore d'Oriente a ricevere il diadema non da un generale o da un altro funzionario, come prevedeva la tradizione romana, bensì dal patriarca di Costantinopoli, fu il predecessore di Zenone, Leone I (457-474): così, la cerimonia dell'incoronazione imperiale assunse un carattere religioso che passò in eredità, grazie all'intermediazione di Roma, all'età medievale. La carica imperiale aveva una valenza sacrale: come i suoi predecessori, anche dopo la conversione al cristianesimo Costantino conservò il titolo di "pontefice massimo", il quale implicava che l'imperatore fosse il custode di tutti i culti, quello cristiano incluso. Anche se tale titolo decadde, questa rilevante funzione imperiale – che comportava anche la preservazione e il mantenimento della pace religiosa – permase comunque intatta. Con il riconoscimento del cristianesimo risultò impraticabile l'attribuzione di una natura divina all'imperatore nei termini in cui ciò avveniva, ad esempio, ai tempi di Diocleziano, *dominus et deus* dei Romani, ma restò valida l'idea che l'imperatore fosse un inviato, un rappresentante di Dio.

In continuità con la concezione costantiniana, l'imperatore si percepiva indubbiamente come superiore al vescovo di Roma anche per questioni di carattere disciplinare e perfino dottrinale: era ad esempio all'imperatore che spettava l'eliminazione delle eresie e dei responsabili di esse. È pure di per sé indicativo il fatto che i primi quattro concili registrati come "ecumenici" dalla tradizione cattolica – Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431) e Calcedonia (451) – siano stati tenuti dietro convocazione imperiale. Tra l'altro, nel caso di duplici elezioni del vescovo di Roma, era l'imperatore la suprema istanza di giudizio nel merito, mentre i vescovi venivano in genere impiegati per volontà imperiale quali giudici per la salvaguardia della fede e per il controllo della disciplina. Negli anni di Giustiniano (527-565) la nuova legislazione imperiale, le *Novellae*, addita con chiarezza il

ruolo riservato all'imperatore nelle questioni ecclesiastiche: Giustiniano parificò i quattro suddetti concili ecumenici ai Vangeli, e autorizzò i vescovi a partecipare all'insediamento dei funzionari imperiali locali, inaugurando così il formarsi di un ambito d'esercizio dell'autorità episcopale che riguardava la sfera "secolare". La responsabilità dell'imperatore sulla Chiesa e lo stesso coinvolgimento del potere episcopale in ambito "civile" contribuirono a far sì che lo stesso vescovo romano, dopo l'elezione, necessitasse di essere confermato nella sua carica dall'imperatore o da un suo funzionario.

* * *

La dignità imperiale in Occidente tornò in vita con Carlo Magno e con la sua incoronazione, avvenuta nell'Urbe nel Natale dell'anno 800 per mano di papa Leone III secondo il modello di impronta bizantina dell'entrata in carica dei pontefici. L'istituzione della nuova carica imperiale venne ottenuta da Carlo in un momento di debolezza all'apice dell'Impero d'Oriente. Ciò comportò anche un ulteriore approfondimento del divario tra Roma e i Franchi da un lato, e Bisanzio dall'altro, ove, come sappiamo, esisteva una titolarità imperiale in continuità con quella degli imperatori romani. Anche Carlo rivendicava il titolo imperiale romano, ma la questione iniziò a risolversi solo dopo l'812, allorché ad Aquisgrana egli fu acclamato imperatore da inviati bizantini. Il riconoscimento da parte orientale si verificò nell'815, mentre il Papato si riservò l'attribuzione della corona imperiale. Il titolo *imperator Romanorum* rimase però appannaggio dell'imperatore d'Oriente fino al tardo secolo x, mentre a partire dall'XI secolo la titolatura in Occidente si assestò nell'espressione *Romanorum imperator augustus*.

Se nel *Constitutum Constantini* l'autorità imperiale venne sminuita o comunque livellata affinché corrispondesse alle rivendicazioni dell'autorità papale, d'altra parte il sovrano franco Carlo manifestò con chiarezza la volontà di detene-
re, in linea con la tradizione tardo antica, il pieno controllo della Chiesa ancor prima di essere incoronato imperatore.
Anche da questo punto di vista – il titolo di Carlo era *Romanorum gubernans imperium* – la tradizione romana non risultò in alcun modo contestata e, tra l'altro, la nascita dell'Impero

carolingio non fu avvertita come un fatto nuovo, ma come un evento che si poneva in continuità con l'età antica.

Durante le contese per l'iconoclastia, avvenne che Carlo non riconobbe le decisioni del concilio di Nicea del 787 relative ai modi, voluti dal papa, in cui sarebbe potuta avvenire la venerazione delle immagini. Dopo essere stato incoronato imperatore nulla cambiò: il sovrano non tenne conto dell'autorità papale neanche in materia di liturgia, come si verificò quando in un sinodo tenutosi nel suo regno adottò il *filioque*, mutuato nel regno dei Franchi dalla tradizione visigotica di Spagna, per significare che lo Spirito procedeva anche da Cristo – «che procede dal Padre e dal Figlio» (*qui ex Patre Filioque procedit*) – in contrasto con la formulazione originaria presente nel simbolo niceno-constantinopolitano. Il sovrano non la cassò nemmeno quando papa Leone III decise di attenersi alla formulazione nicena e, così, nel regno dei Franchi e poi nei territori del regno germanico il *filioque* permase in vigore.

Fu Alcuino di York, un personaggio di assoluto rilievo in età carolingia dal punto di vista culturale, a coniare per Carlo l'espressione «incoronato da Dio» (*a Deo coronatus*) e a istituire un fondamento ideale per il nuovo impero cristiano, collegandolo direttamente con il Papato, del quale ultimo l'imperatore era il protettore. L'onorificenza imperiale consentì a Carlo Magno di unificare gli eterogenei territori a lui soggetti: una delle caratteristiche dell'attività dell'imperatore risiedette nell'utilizzo della Chiesa e delle sue istituzioni per la stabilizzazione del suo potere.

A parte qualche breve parentesi, come quella rappresentata da Ludovico il Pio, i papi furono pesantemente condizionati dall'imperatore sia nel merito del governo secolare su Roma, sul centro della penisola italiana e in genere sul Ducato romano, sia per l'insediamento dei nuovi pontefici. Apicale da questo punto di vista fu la *Constitutio romana* (824), poi revocata con gli accordi di Ponthion tra Carlo il Calvo e Giovanni VIII (876), secondo la quale il papa, dopo essere stato eletto, avrebbe dovuto essere confermato dall'imperatore. I problemi di successione avevano però già cominciato a minare tanto la risonanza della carica imperiale quanto l'unitarietà dei territori soggetti all'imperatore. Il processo di frammentazione, in parte annunciato dalla *Ordinatio imperii* di Ludovico il Pio (817) – nella quale fu proclamata l'indivisibilità dell'Impero, destinato al primogenito Lotario, anche se

alcune zone periferiche passarono comunque agli altri figli Ludovico e Pipino –, venne sancito dal trattato di Verdun (843), in virtù del quale Lotario mantenne il titolo imperiale e la parte centrale dell'Impero, inclusi il settentrione e il centro della penisola italiana, ossia il *Regnum Italiae*, che derivava dai territori che i Franchi avevano sottratto ai Longobardi.

Dalla divisione della potestà carolingia risultarono tre autorità monarchiche. Un sovrano francese, uno germanico e un altro italiano, tutti accomunati da un rilevante dato di fatto: la perdita della maggior parte dell'antico patrimonio fiscale. Ad esempio, quando in Francia salì al potere Ugo Capeto con il conseguente inizio della dinastia dei Capetingi dopo l'estinzione dei Carolingi (987), le zone direttamente governate dal sovrano erano localizzate solo intorno a Parigi e a Orléans. Lo stesso prestigio della corona francese andò vieppiù scemando, mentre aumentò considerevolmente quello della corona germanica che, come vedremo tra breve, entrò in stretti rapporti con il Papato con l'incoronazione imperiale di Ottone I (962).

La capitale del Regno italiano rimase Pavia fino all'XI secolo; esso mantenne una sua disordinata identità fino al 961, allorché lo stesso Ottone I ne assunse la titolarità. Qui nell'898 era cessata l'attività legislativa attestata in precedenza; significativamente, negli ultimi capitolari (891, 898) si rinvennero insistite esortazioni a conti e vescovi per il mantenimento della pace, un fatto che costituisce un indizio dell'endemico stato di disordine, mentre il re e i suoi ufficiali avevano progressivamente perduto i contatti con il territorio.

Il Regno italiano fu teatro di una costante erosione del potere sia regio sia comitale da parte delle aristocrazie locali e di esponenti della gerarchia ecclesiastica, soprattutto vescovi. Come ha da tempo sottolineato Giovanni Tabacco, fin dal principio del X secolo – mentre nel centro della penisola era già dal IX secolo operante un'altra tendenza che partecipò a tale erosione, l'incastellamento, capeggiato sia da laici sia da ecclesiastici – si verificò uno scardinamento dell'«ordinamento pubblico», uno scardinamento che andò a detrimento degli ufficiali del Regno e che in alcune zone fu caratterizzato dalla cessione in perpetuo dell'esercizio delle funzioni più schiettamente pubbliche, come i poteri militare e giudiziario. Nel settentrione della penisola italiana, le prerogative fiscali e i poteri pubblici passarono di sovente

ai vescovi delle città, come ad esempio avvenne molto presto a Cremona, adombrando così uno dei presupposti entro i quali si iscrissero le origini – ne parleremo più avanti (→ IX.1) – anche di numerose istituzioni comunali. Il legame con le titolature e con le dignità carolingie, come quella comitale, fu spesso puramente formale: spesso i signori italici non esitarono ad attribuirsele dietro la loro stessa iniziativa, mostrando che nei fatti l'autorità regia non aveva più alcuna rilevanza.

Tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo si sviluppò l'uso da parte di alcuni sovrani di contribuire con un'offerta per san Pietro, da versare al Papato, dalla quale si sviluppò il cosiddetto "obolo di san Pietro". L'influsso del Papato su altre monarchie nascenti si andò nel prosieguo vieppiù intensificando: fu ad esempio papa Silvestro II a concedere la corona a Stefano I d'Ungheria (1001) e nella penisola iberica, mentre avanzava la "reconquista" territoriale ai danni dell'Islam, durante il regno di Sancio I (1063-1094) l'Aragona si sottomise a Roma e fu considerata feudo papale.

aA

3. *Imperatori germanici e rivendicazioni romane*

Ottone I di Sassonia – il re di Germania che fermò gli Ungari a Lech (955) e già attivo nella penisola italiana contro Berengario II d'Ivrea, re d'Italia (950-961) – fu incoronato imperatore a Roma da Giovanni XII nel 962. Si tratta di un anno importante, non solo perché segna l'inizio di una riorganizzazione della carica imperiale. Infatti, allora si inaugurò una tendenza di lungo periodo della storia europea: d'ora in avanti il diadema imperiale fu un'onorificenza riservata ai sovrani tedeschi. Per di più, le vicende dell'Impero e quelle del Regno di Germania risultarono strettamente connesse, anche se alcuni sovrani tedeschi ricevettero o tardi o affatto l'onorificenza imperiale. D'altra parte, è almeno il caso di notare che quanto retrospettivamente può sembrare di estremo rilievo, non è detto che tale sia in senso assoluto: il più importante e meglio informato storiografo degli Ottoni, Widukindo di Corvey, non ricordò l'incoronazione imperiale romana del 962 nella sua *Storia dei Sassoni (Rerum gestarum Saxonicarum libri tres)*.

La nuova forma territoriale che l'Impero assunse con gli imperatori sassoni includeva, oltre alla Germania e all'Italia, pure la Borgogna. La diminuzione più grave fu rappre-

91

sentata dalla perdita del Regno dei Franchi occidentali, il *Regnum Franciae*, sorto dalla disgregazione della compagine carolingia. Dal punto di vista della sua capacità direttiva, la carica imperiale continuò però a comprendere tutta l'Europa romano-germanica, inclusi i territori slavo-ungheresi indipendenti dal patriarcato di Costantinopoli. Un altro elemento di continuità risiedeva in una delle caratteristiche che avevano già connotato l'Impero carolingio, il legame con la Chiesa di Roma. Siccome scopo primario dell'imperatore restava la difesa del Vicario di Cristo, della Chiesa e dei suoi fedeli, l'attività imperiale poteva estendersi anche al di fuori dell'ambito nel quale egli esercitava direttamente la sua *potestas*. In linea di massima quest'ultima non deve essere intesa in contrasto con quella dei sovrani dei vari regni, e poteva essere invocata in caso di torbidi o di problemi di successione. Un sovrano si intitolava talvolta pure imperatore: in questo caso però il titolo, come ad esempio avviene per Canuto il Grande (1019-1035), re di Danimarca e d'Inghilterra, era limitato al territorio inglese e non era concorrenziale rispetto all'autorità imperiale del continente.

L'autorità imperiale d'Occidente – con i tre livelli dominativi che la caratterizzavano, romana, cristiana e “mondiale” (*imperium Romanum, imperium christianum, imperium mundi*) – e quella del Papato avevano gli stessi confini, ma in entrambi i casi i fatti non corrispondevano ai principi teorici. Perdurava la soggezione del papa al potere imperiale: Ottone I fece pubblicare dopo la sua incoronazione un documento noto come *Privilegium Othonis*, nel quale venivano largiti alla sede apostolica territori ancor più ampi di quelli in precedenza donati in età carolingia, ma venne confermata la validità della *Constitutio Romana* e ogni nuovo pontefice risultava obbligato a prestare giuramento all'imperatore. Che non fossero in questione prerogative previste solo formalmente, lo mostrò la deposizione del successore di Giovanni XII – Benedetto V, poi confinato ad Amburgo – poiché la sua elezione non aveva ricevuto l'avallo imperiale.

Durante il periodo degli imperatori sassoni fu riesumato il titolo di *imperator augustus*, che richiamava la titolatura imperiale romana. Benché i signori germanici e la nobiltà romana fossero contrari, l'imperatore Ottone III (996-1002) scelse Roma quale sua sede e volle perseguire un programma di rinnovamento dell'Impero dei Romani (*renovatio imperii*

Romanorum), il quale prevedeva che la direzione dell'Impero fosse affidata sia all'imperatore sia al papa, ferma ovviamente restando la preminenza imperiale. Sono gli anni in cui è all'apice la tendenza a considerare Roma la città in cui il potere imperiale riceveva legittimazione. Nonostante che Ottone III non accettasse di buon grado il *Constitutum Constantini*, il maestro dell'imperatore, Gerberto d'Aurillac, quando divenne pontefice scelse proprio il nome di Silvestro (II) (999-1003) per sottolineare la collaborazione esistente tra il vescovo di Roma e l'imperatore.

Il demanio rappresentava una questione di fondamentale rilievo per la carica imperiale, perché proprio il problema di una concreta base territoriale per il potere imperiale costituì uno dei limiti dell'applicabilità della concezione ideale dell'Impero quale compagine unitaria di tenore universale. Il patrimonio demaniale ai tempi di Carlo Magno era molto consistente e sparso in tutto l'Occidente, ma dopo la scomparsa dei Carolingi esso era andato via via assottigliandosi: gran parte dei territori di spettanza imperiale era svanita a causa delle appropriazioni attuate da signori locali di varia estrazione sociale, inclusi i dignitari ecclesiastici. Il padre di Ottone I, il re di Germania Enrico I di Sassonia (919-936) riuscì a ricomporre il patrimonio fiscale in Svevia, e il figlio quello della Baviera e della Franconia. Si trattò solo di recuperi temporanei e così l'imperatore, in quanto privo di uno stabile fondamento per il suo potere, non fu costantemente in grado di esercitare in modo significativo la funzione di signore territoriale. Ciò vale anche per l'antagonista di papa Gregorio VII, l'imperatore Enrico IV (1056-1106) (→ VI.2), il quale tentò di porre rimedio alla situazione, ma con scarsi risultati, come mostra il fatto che in questi anni, nel 1085 e nel 1103, sia stato necessario ricorrere alla "Pace di Dio", la *Pax Dei* o *Pactum Dei*, un istituto ecclesiastico che risaliva al x secolo, il quale mirava a limitare i periodi di attività militare e salvaguardava alcune categorie sociali dalle attività belliche, soprattutto chierici, donne, bambini, contadini e mercanti. Un'ulteriore debolezza dell'autorità imperiale risiedeva in una caratteristica dell'autorità regia germanica: essa era elettiva e non dinastica, come avveniva negli altri regni europei, perché era ai principi territoriali che spettava la scelta del re e quindi dell'imperatore.

Con Federico I Barbarossa (1152-1190) l'autorità del ti-

tole imperiale tornò a riverberarsi incisivamente su quello regio e l'imperatore riuscì a guadagnare stabili vincoli di subordinazione dai titolari dei principati territoriali tedeschi, che d'altro canto erano andati acquisendo maggiore stabilità: i principi accettarono di far parte delle "Terre dell'Impero". Fu proprio con Federico I che una concezione feudale di tipo "piramidale" pervase la Germania, una piramide al cui vertice si trovava l'imperatore. Ad esclusione della parentesi rappresentata da Ottone III, fino a Federico I gli imperatori non esercitarono la loro autorità su ambiti territoriali più estesi di quelli di spettanza dei re di Germania o d'Italia: il Barbarossa intese infatti trasformare il rapporto di mera supremazia imperiale in una vera e propria dipendenza vassallatica anche al di fuori della Germania, come avvenne rispetto al re di Danimarca.

La titolarità dei diritti sui patrimoni fondiari imperiali lo spinse ad azioni in Svevia, e anche in altre regioni, ad esempio nell'Italia centro-settentrionale. Fu enunciata una regola, secondo la quale tutti i detentori di beni demaniali erano – in teoria, ma le stesse lotte contro i Comuni e l'esito finale delle contese mostrano quanto diversamente le cose andassero nella prassi – vassalli diretti dell'imperatore. Nel contesto della prima discesa di Federico I Barbarossa nella penisola italiana, durante la prima Dieta di Roncaglia (1154) fu letta un'allocuzione solenne, nella quale i giuristi bolognesi rielaborarono un testo giustiniano (I.2.6) e – secondo Giovanni De Vergottini – consentirono all'imperatore di individuare una base teorica che legittimasse il suo programma di restaurare l'Impero secondo la tradizione carolingia:

sappi – recitava il testo – che ti è stato concesso tutto il diritto del popolo per legiferare; la tua volontà è diritto, visto che si dice: ciò che piace al principe ha vigore di legge, poiché il popolo gli ha concesso tutto il suo imperio e potestà. Infatti, qualsiasi cosa l'imperatore abbia deciso per mezzo di un suo documento, o di un documento di cui sia a conoscenza, o di un suo editto, è legge.

Di una *translatio* della carica imperiale si cominciò a parlare fin dall'età carolingia: alla metà del secolo IX, in uno scritto agiografico dedicato all'arcivescovo Willehad di Amburgo – ricalcando un motivo che come sappiamo risale all'età tardo antica (→ I.2) – si accenna a una *translatio imperii* dai

Greci ai Franchi. La teoria di una traslazione della carica imperiale acquisì un maggior spessore “politico” tra i pontificati di Alessandro III e di Innocenzo III quando, sempre da parte ecclesiastica, si ritenne che papa Leone III l’avesse “sottratta” ai Bizantini per consegnarla ai Franchi, i cui successori, sempre per grazia dell’autorità pontificia, sarebbero stati i Germani. Si trattava ovviamente di giustificazioni a posteriori di marcato tenore teologico del corso degli eventi.

Nella formulazione della *translatio* ideata da Ottone di Frisinga – nella sua *Historia de duabus civitatibus* (1143-1145) questo vescovo cistercense affermò pure che dall’Oriente all’Occidente sarebbe stata “traslata” la santità e perfino la fede stessa – i Franchi e i Germani vennero considerati come appartenenti a un’unica stirpe, la quale sarebbe succeduta ai Romani, a loro volta predecessori dei Greci, dei Medi e dei Persiani. Non solo si faceva violenza alle genealogie, ma nemmeno si considerava che i territori imperiali erano ben più limitati rispetto agli anni dei Romani, poiché dalla compagine imperiale risultavano escluse l’Inghilterra, la Francia, la penisola iberica e la zona meridionale della penisola italiana.

Giustificazioni a posteriori di marcato tenore teologico del corso degli eventi, ma non per questo prive di rivendicazioni concrete. Ad esempio, quando nel 1133 fu incoronato imperatore Lotario III, nella curia papale la consegna dei simboli imperiali – scettro, anello, spada e globo – fu ritenuta un’investitura feudale, il giuramento dell’imperatore di impegnarsi come protettore della Chiesa di Roma fu inteso alla stregua di un giuramento di fedeltà, e il servizio di reggere la staffa al pontefice mentre montava a cavallo fu considerato un omaggio feudale. Che non si trattasse solamente di mere tendenze ideali lo mostra anche la reazione di Federico Barbarossa alla Dieta di Besançon (1157), nel corso della quale il legato papale Rolando Bandinelli – il futuro Alessandro III – affermò che il papa sarebbe stato lieto di conferire «maggiori benefici» (*maiora beneficia*) all’imperatore. Nell’udire questa espressione, immediatamente legata al linguaggio feudale, l’imperatore si infuriò e reagì violentemente, negando che fosse necessario l’intervento del papa nel conferimento della dignità imperiale. Regno e Impero, disse, gli erano giunti «solamente da Dio» (*a solo Deo*) attraverso l’alleanza dei principi, e per di più chiunque avesse affermato che egli aveva ricevuto la corona imperiale come

beneficio dal papa, sarebbe andato contro il diritto divino, la dottrina di Pietro e si sarebbe macchiato di menzogna. Dopo la reazione dell'imperatore, papa Adriano IV scrisse a Federico che la parola *beneficium* non era da intendersi in accezione feudale, bensì con il senso di *bonumfactum*.

In questi anni, anche nelle teorie giuridiche ecclesiastiche affiorarono concezioni tendenti a sminuire l'imperatore. Nella sua *Summa decretorum* Rufino, poi vescovo di Assisi, lo ritenne inferiore al papa per potestà: anche se l'imperatore aveva l'autorità di governare e di amministrare, si trattava unicamente di un "diritto di amministrazione" (*ius administrationis*) derivato, proprio perché fondato sull'autorità pontificia. In un momento di vacanza del trono imperiale, papa Innocenzo III (1198-1216), siccome alla Chiesa era pur sempre indispensabile un difensore secolare, anche basandosi sulla teoria della *translatio imperii* tentò di avocarsi la prerogativa di nominare il re germanico, e così, mediatamente, di scegliere l'imperatore.

Ne sortì una reazione da parte dei principi tedeschi e il papa fu costretto a pubblicare la decretale *Venerabilem* (X 1.6.34), nella quale, pur riservandosi il diritto di esaminare ed eventualmente rifiutare l'eletto, li dovette riconoscere quali elettori del «re che deve essere promosso alla carica imperiale». Anche in concomitanza dell'incoronazione imperiale di Federico II (1220) il Papato negò la diretta derivazione della carica imperiale da Dio e rimarcò che l'intermediazione pontificia era sostanziale e non accessoria. Insomma si sottolineò sempre più che la titolarità del potere imperiale risiedeva nel papa: per questo, nel rito dell'incoronazione imperiale all'imperatore veniva consegnata una spada ancora nel fodero, che a lui toccava solo di sguainare.

D'altro canto, il potere imperiale si andava autorappresentando come sempre più ampio: se le leggi di Federico I figuravano emanate dietro esame di altre autorità – vescovi, abati, duchi, conti, giudici e altri personaggi eminenti del "sacro palazzo" imperiale – già con Enrico VI e poi con Federico II la legislazione, anche quella di genere ecclesiastico, risultò prodotta dalla sola volontà dell'imperatore. Se, in linea con l'attività dei suoi predecessori, Federico II si impegnò a difendere strenuamente i beni e i diritti di competenza imperiale, durante il Duecento anche il potere dell'imperatore *in*

temporalibus iniziò ad essere oggetto di erosione da parte del Papato. Innocenzo III formulò esplicitamente la subordinazione dell'imperatore al papa: il pontefice «è il vero imperatore e l'imperatore è il suo vicario». Nella decretale *Solitae*, accolta nella *Compilatio tertia* e poi nel *Liber Extra* (X 1.33.6), si affermò che la superiorità *in temporalibus* dell'imperatore era limitata solo a coloro che ricevevano direttamente da quest'ultimo l'investitura dei beni temporali (i *temporalia*).

Complessivamente, erano tutti segnali di una prossima ulteriore esacerbazione dello scontro tra le due autorità universali. Il perdurante contrasto tra l'autorità imperiale e il Papato si acuì durante il pontificato di Gregorio IX (1227-1241), ed esplose in tutta la sua virulenza con il papa giurista Sinibaldo Fieschi, Innocenzo IV. Nella lettera *Si memoria beneficiorum* (1232) a Federico II, Gregorio IX ritenne che il successore di Pietro, così come reggeva in tutto il mondo l'"impero sulle anime", avrebbe dovuto detenere anche l'"impero sui corpi". Proprio per questa ragione – si affermava, attingendo a piene mani al *Constitutum Constantini* – erano state consegnate le insegne imperiali al vescovo di Roma: con il trasferimento della residenza imperiale a Costantinopoli, al papa era stata trasferita anche la cura e l'amministrazione secolare di Roma, della penisola italiana e dell'intero Impero.

Queste posizioni vennero unilateralmente radicalizzate da Innocenzo IV, secondo il quale la *christianitas* era soggetta al «regime di una sola persona» (*regimen unius personae*), il papa. Nel documento per la deposizione di Federico II – *Eger cui leviam* (1245) – si ritenne che il "principato imperiale" (*imperii principatus*) del Papato non fosse iniziato con la Donazione di Costantino, ma con Cristo stesso, che aveva costituito la sede romana nella sua potestà sovrana oltre che sacerdotale: Costantino non aveva fatto altro che rinunciare a una dominazione illegittima, perché il vicario di Cristo recava già in sé, sia naturalmente (*naturaliter*) sia potenzialmente (*potentialiter*), il dominio sull'Impero romano per la stessa volontà di Cristo.

Il risultato dell'attività di Innocenzo IV fu l'annientamento dell'autorità imperiale: la deposizione di Federico II verificatasi nel I concilio di Lione (1245) avvenne in modi e con motivazioni che sovvertivano profondamente la "teoria dei due poteri" di gelasiana memoria e assegnavano al pontefice un'assoluta superiorità sull'imperatore e, in genere, su tutti

i sovrani secolari. La condanna lionese non piegò Federico, come si può cogliere pur da una sola frase contenuta in una sua lettera enciclica che circolò nel settembre del 1245 sia in Italia settentrionale sia nel Regno meridionale:

Se fino ad ora abbiamo subito il peso dell'incudine con pazienza e devozione, è giunto a ragione il tempo che si ricominci ad assumere il ruolo del martello.

L'imperatore intensificò la sua azione contro le città a lui avverse dell'Italia settentrionale, innanzitutto Parma, ma quando dopo anni di difficoltà la situazione iniziò a volgere di nuovo in suo favore, egli morì a Castelfiorentino, dove fu sgominato non da un nemico esterno ma da un'infezione intestinale (1250).

Conseguenza dell'annientamento dell'autorità imperiale e degli Svevi fu il cosiddetto "grande interregno" (1254-1273) in Germania, terminato con l'elezione di Rodolfo d'Asburgo a re di Germania e dei Romani (1273), il quale consegnò nel 1278 la Romagna al Papato, una cessione che contribuì a indurre uno svuotamento del potere imperiale, mentre si andavano consolidando sempre più non solo le signorie territoriali germaniche, ma anche la posizione dei sovrani occidentali, in testa a tutti quella del re di Francia.

4. *L'ascesa delle monarchie e il crollo imperiale*

A partire dalla seconda metà del XII secolo l'autorità della Chiesa di Roma cominciò a guadagnare terreno pure rispetto all'autorità monarchica, anche se nella decretale *Per Venerabilem* inserita nella *Compilatio III* (1209-1210) e poi nel *Liber Extra* (X 4.17.13), Innocenzo III sottolineò l'indipendenza del re di Francia, e quindi dei sovrani in genere dal pontefice. Nel Regno di Francia l'influsso del Papato fu comunque di rilievo negli anni di Filippo II Augusto (1180-1223), come pure in quello d'Inghilterra, soprattutto dopo l'assassinio dell'arcivescovo di Canterbury Tommaso Becket (1170). Qui il Papato, nella persona di Innocenzo III, cercò di avversare la *Magna Charta*, che introduceva un controllo sull'operato del re.

L'aumento della giurisdizione del vescovo di Roma fu favorito dall'impegno in opere di mediazione riguardanti i problemi interni dei vari regni o nei loro rapporti con l'esterno. Pure nella penisola iberica si rinsaldò l'influsso papale e, nel nord e nell'est d'Europa, esso risultò rassicurato soprattutto

per l'azione dei legati papali, di solito cardinali, incaricati per volontà del pontefice di compiti particolari, anche organizzativi e di "politica estera".

In linea generale, le possibilità di azione del papa «nei riguardi del sovrano tedesco poggiavano sul diritto di incoronazione imperiale e sulla teoria della traslazione; nei riguardi del Portogallo, dell'Aragona, della Sicilia, più tardi anche Inghilterra o Ungheria, sulla posizione del papa quale superiore signore feudale; in genere nei riguardi di tutti i sovrani sulla dottrina delle due spade e sulla dottrina del peccato originale» (Bernhard Schimmelpfennig). Quest'ultima dottrina – del diritto di incoronazione, sulla teoria della traslazione e sulla dottrina delle due spade si è già detto in precedenza – può essere così sintetizzata: siccome tutti gli uomini sono in stato di peccato e hanno bisogno dei sacerdoti per il perdono, il clero, e soprattutto il papa, avrebbe potuto procedere correttivamente contro i sovrani in ragione, appunto, dei loro peccati (*ratione peccati*).

La decretale *Novit* (X 2.1.13) di Innocenzo III è un esempio dell'intervento *ratione peccati*. Originariamente si trattava di una lettera ai vescovi francesi, ai quali il pontefice comunicò che, pur non intendendo turbare o sminuire la potestà di Filippo II Augusto, era costretto a intervenire perché il sovrano aveva infranto il giuramento di pace nei riguardi del re d'Inghilterra e, se in relazione ai giudizi *de feudo* a pronunciarsi poteva essere il re, a giudicare in merito al peccato doveva essere necessariamente il vescovo di Roma in quanto egli deteneva l'universale governo della Chiesa (*regimen universale ecclesiae*).

Contemporaneamente andava però aumentando la stessa autorità delle monarchie. Nel corso del XII secolo, dopo la deprivatione della sacralità dei sovrani laici indotta dalla lotta per le investiture (→ VI.2) si modificarono le giustificazioni teoriche delle autorità secolari, che iniziarono ad appellarsi in modo vieppiù intenso al diritto feudale interpretato in senso giuridico. Inoltre, si acuirono i tentativi di sottomettere alla giurisdizione laica i rappresentanti della Chiesa locale, con la conseguente lesione della sfera giurisdizionale ecclesiastica, del *privilegium fori*, che contemplava il diritto del clero a non essere tratto in giudizio da rappresentanti del potere secolare.

Fu soprattutto nella seconda metà del XIII secolo, quando

era già stato annientato il potere imperiale (1250), che andò ancor più incisivamente rafforzandosi l'autorità dei sovrani sia in senso fattuale sia, di conseguenza, pure in ambito teorico. Se nella *Per venerabilem* agli inizi del Duecento la formula «il re non riconosce in alcun modo un superiore» (*rex superiorem minime recognoscens*) era riferita al re francese, in seguito essa venne applicata anche agli altri sovrani che, così, risultarono affrancati dalla giurisdizione imperiale. Per rendere ragione dell'ascesa della dignità regia rispetto a quella dell'imperatore e per fondarla giuridicamente fu di grande importanza il lavoro dei giuristi. Una massima, compiutamente affermata alla metà del XIV secolo, così recitava: «il re non riconosce superiori ed è imperatore nel suo regno» (*rex superiorem non recognoscens est imperator in regno suo*).

Grazie al raccordo con la Chiesa di Roma, nel Duecento la Francia divenne «il fulcro di coordinazione politica della Cristianità» (Giovanni Tabacco), soprattutto con Luigi IX (1226-1276), durante il cui regno si consolidò grandemente il prestigio della monarchia francese. Ciò ebbe conseguenze di primario rilievo anche nella penisola italiana, come indica pure l'affermazione degli Angioini nel meridione, in ragione della diffidenza della curia papale nei riguardi della compagine imperiale e dei suoi rappresentanti nella penisola, gli esponenti del cosiddetto "ghibellinismo". Nel contempo, però, divenne inevitabile un confronto con il Papato, poi trasformatosi in una vera e propria collisione: siamo al famoso scontro tra Filippo IV il Bello e Bonifacio VIII, che non fu certo causato solo dalla tassazione del clero da parte del sovrano francese.

Nel corso di questo scontro le motivazioni che fondavano l'intervento del papa sia sulla dottrina del peccato sia sulla teoria delle due spade furono fissate e acuite dogmaticamente, perché le formulazioni già presenti in giuristi e teologi quali un Tommaso d'Aquino e un Egidio Romano, vennero accolte in un documento papale, la *Unam sanctam* – scritta nel 1302, ma pubblicata nel 1303 – un fatto che trasformò gli argomenti giuridici e teologici in articoli di fede. Se a cavaliere tra XII e XIII secolo Innocenzo III aveva potuto decidere le sorti di regni importanti, non altrettanto riuscì a fare Bonifacio VIII, che uscì sconfitto dal confronto. Gli equilibri tra il Papato e i sovrani erano inevitabilmente mutati.

Dopo l'incoronazione imperiale di Federico II (1220) si

dovette attendere quasi un secolo, fino al 1312, prima che a Roma fosse consacrato un imperatore, Enrico VII di Lussemburgo, comunque incoronato nel Laterano non da un pontefice ma da tre cardinali. Da ciò ben si può comprendere una differenza tra Occidente e Oriente: se a Bisanzio vi fu sempre un imperatore a parte alcuni brevi periodi di vacanza del trono, tra il 962 e il 1493 l'Occidente fu privo di autorità imperiale per ben 266 anni.

Un momento di risveglio dell'istituzione imperiale, quantomeno dal punto di vista pubblicistico, si verificò con Ludovico di Wittelsbach, il quale si fece incoronare imperatore a Roma nel 1328 da Sciarra Colonna, quando ad Avignone era papa Giovanni XXII che, in quanto avversario di Ludovico, gli attribuì quel nomignolo – “il Bavaro” – che lo consegnò alla storia. Nel corso dello scontro tra questi due crepuscolari rappresentanti del potere universale, il papa fu perfino dichiarato deposto in ragione delle sue idee sulla povertà di Cristo e degli Apostoli grazie alla congiunta attività della corte imperiale e della dirigenza dell'Ordine dei frati Minori (→ VIII.5).

aA Con Carlo IV di Lussemburgo (1347-1378) si inaugurò un mutamento importante. Dopo la cosiddetta “bolla d'oro”, pubblicata nel corso della Dieta di Norimberga (1356), nella scelta dell'imperatore risultò definitivamente arginato l'influsso papale. La carica imperiale divenne elettiva e fu appannaggio di sette elettori: i tre arcivescovi di Magonza, Colonia e Treviri; il re di Boemia; il conte del Palatinato; il duca di Sassonia; il marchese di Brandeburgo.

Tra XIV e XV secolo si ridusse anche il ruolo dell'imperatore quale tutore degli ordinamenti particolari dell'Impero e, soprattutto, gli imperatori furono sempre meno in grado di dare vita a una compagine territoriale unitaria e a un sistema istituzionale compatto, paragonabile a quanto avveniva in Francia o in Inghilterra: nulla era cambiato in relazione allo stato di estrema frammentazione dei loro territori demaniali, un'inconsistenza che continuò a impedire agli imperatori di essere dei signori territoriali di rilievo. Alla fine del medioevo le due funzioni rimaste all'imperatore furono l'esercizio della giustizia d'appello e le proclamazioni della pace.

Alcuni aspetti “rituali” possono aiutarci a cogliere quanto la carica imperiale si fosse andata vieppiù sminuendo rispetto a quella regia. Nel medioevo era invalsa la regola che fossero

i sottoposti a dover visitare chi era di rango superiore: questa era ad esempio la ragione per cui, solitamente, era il papa a ricevere i sovrani in udienza. La parità di rango tra l'imperatore e il re di Francia si palesò nel fatto che potessero incontrarsi al confine dei loro territori. Inoltre, quando Carlo IV di Lussemburgo visitò nel 1377/78 suo nipote Carlo V il Saggio, re di Francia, non vi fu nulla che potesse far supporre – come si nota anche in un discorso di saluto del rettore dell'Università di Parigi all'imperatore – che uno dei due detenesse un rango più elevato (Stefan Weiß).

Le caratteristiche della carica imperiale medievale poco si prestano, a differenza dei modelli di dominio secolare dell'Età moderna, ad essere utilizzate nella corrente idea di un "impero sul mondo": grandi tradizioni cerimoniali e molte grosse parole, ha affermato Bernd Schneidmüller, alle quali si oppongono una consistenza teorica piuttosto scarna e un successo fattuale complessivamente debole. Però, per quanto poco "utile" per connotare un dominio concreto, l'idea dell'Impero medievale si rivelò operativa per affermare un'unitarietà nel contesto di una pluralità vissuta, un'operatività che non gravò eccessivamente i poteri confinanti e che, al giorno d'oggi, non può essere paragonata a un dominio inteso quale mero esercizio della forza militare ed economica.

aA

1. *Un periodo nodale*

103

Nulla è stabile, tutto è in transizione. Ogni età, ogni secolo e perfino ogni singolo evento, per quanto minimo, rappresentano una base, un ponte che conduce a quel che viene dopo. Nondimeno, alcuni periodi possono risultare più significativi di altri: per quanto concerne le relazioni tra il potere secolare e quello ecclesiastico durante l'età medievale è consuetudine opportunamente affermata ritenere che i cento anni che vanno dalla metà del secolo XI alla metà del XII rappresentino un periodo nodale nella storia europea in ragione del conflitto tra le due autorità universalistiche del medioevo, l'Impero e il Papato. Sono gli anni della "Riforma della Chiesa" e della "Lotta per le investiture".

Quello di "Riforma della Chiesa" è un concetto ricorrente pressoché in tutta l'età medievale, in quanto nella storia del cristianesimo il periodo apostolico e quello patristico furono due imprescindibili punti di riferimento, ritenuti depositari di una tradizione alla quale sarebbe stato necessario far ricorso per modificare ciò che, tanto al vertice quanto alla base della Chiesa, necessitava di correzione. Questo il fine costante che doveva essere misurato sulla base delle "origini": la realizzazione di uno stato di purezza consono per garan-

tire un “giusto” ordine al mondo e la salvezza alle anime. La “Lotta per le investiture” seguì dopo l’avvio della Riforma della Chiesa, anzi sorse nell’alveo di quest’ultima, quando il Papato, dopo essersi rafforzato, si rivolse contro l’autorità imperiale.

Anche in precedenza si erano verificati contrasti tra il Papato e l’Impero, ma fu in questi anni che lo scontro ebbe una portata tale da coinvolgere, per questioni tanto di genere religioso quanto patrimoniale, personaggi e istituzioni sia laiche sia ecclesiastiche in vari territori occidentali. Oltre che di un confronto tra i due vertici della Cristianità, si verificò un complessivo riordinamento nelle caratteristiche del rapporto tra enti ecclesiastici e potere laico che, iniziato già altrove in ambito monastico ed episcopale, a un certo punto necessitò «di una coordinazione di vertice» (Giovanni Tabacco) attorno alla Chiesa di Roma.

Si trattò insomma di un rivolgimento che condizionò tutta la successiva storia europea, anche per le idee e le concezioni del potere che in questo periodo presero l’abbrivio. Se non è opportuno guardare a questi anni come fondanti una “rivoluzione papale” guidata dall’alto, è certo possibile pensare ad essi come a una “svolta” nella storia del Papato che ultimamente è stata in prima battuta individuata *in nuce* nell’ideale sociale espresso da Adalberone di Laon, nella sua famosa tripartizione che collocava alla sommità della società la “casta” di coloro che erano votati alla preghiera (*oratores*), seguiti da quelli che erano versati a combattere (*pugnatores* o *bellatores*) e, infine, da quanti dedicavano la loro esistenza al lavoro (*agricultores* o *laboratores*). In questa stessa tripartizione, nella quale i compiti dei laici risultavano profondamente differenziati da quelli dei chierici, può essere infatti intravisto pure un nuovo ideale: quella immagine del sacerdozio dalla quale si sarebbe sviluppato il nuovo impulso riformistico che, grazie a una serie di circostanze storiche, ebbe la ventura di radicarsi a partire dalla metà del secolo XI nel Papato (Johannes Laudage).

A partire da questo periodo la “collaborazione” tra papa e imperatore, il cui baricentro era a tutto vantaggio dell’autorità imperiale, si interruppe per spostarsi in senso inverso. Anche se, come vedremo, fu il Papato ad avere la meglio sull’Impero, il confronto tra questi due poteri di impianto universalistico si protrasse a lungo: è sufficiente richiamare

alla memoria quanto si è detto in precedenza. I tempi erano maturi per questo confronto che, con ogni probabilità, si sarebbe verificato anche indipendentemente dall'elezione a papa di Gregorio VII (1073-1085), un personaggio comune centrale di tale periodo. Per questa ragione Ovidio Capitani si è interrogato anni or sono sull'opportunità di utilizzare l'espressione "Età gregoriana" – in passato utilizzata nella medievistica – per indicare complessivamente sia la "Riforma della Chiesa" sia la "Lotta per le investiture".

2. *La Riforma della Chiesa*

L'impulso iniziale alla Riforma della Chiesa fu impresso dall'imperatore Enrico III di Franconia (1039-1056), il quale già si era impegnato in territorio germanico per una moralizzazione dell'episcopato. Disceso nella penisola italiana (1046), depose i tre pontefici in carica espressi dall'aristocrazia romana – Benedetto IX, Silvestro III e Gregorio VI – e fece eleggere papa il vescovo di Bamberg Suitger, suo cappellano, il quale assunse il nome di Clemente II e lo incoronò imperatore. Nell'ambito dei concili di Sutri e Roma furono previste norme contro la "simonia", un termine col quale si designava, fin dalla tarda antichità e in riferimento ai versetti degli Atti degli apostoli (Act. 8.18-24) relativi a Simon Mago, l'acquisizione di cariche spirituali tramite denaro o mezzi materiali. Si affacciava così uno degli ambiti di azione della riforma.

Un'altra linea di azione coinvolse il celibato non solo dei monaci e dei canonici – da ricondurre nell'ambito del "clero regolare", cioè soggetto a una regola (→ VIII), per i quali già valeva il celibato – ma anche in relazione ai gradi più alti della consacrazione clericale ecclesiastica: i due ordini maggiori, ossia i diaconi e presbiteri, e il più alto dei quattro ordini minori, ossia i suddiaconi (ma non i restanti tre: ostiari, lettori e accoliti). Contravvenire a tale norma celibataria, che tra l'altro evitava il problema dell'ereditarietà delle cariche ecclesiastiche e dei relativi benefici, significava incorrere nel "nicolaismo", dal nome di Nicola di Antiochia, da alcuni ritenuto in passato il "fondatore" di un raggruppamento paleocristiano nel quale era consentita la convivenza tra sacerdoti e donne.

Prima di attivarsi pienamente in favore della Riforma, il Papato dovette consolidarsi e liberarsi dai lacci che lo legavano all'aristocrazia romana e, più in generale, all'autorità

laica, inclusa quella imperiale. Lo svincolamento del vescovo di Roma dall'autorità dell'imperatore – Enrico III si era tra l'altro riservato la prerogativa di designare il candidato alla carica papale, da sottoporre poi all'approvazione del clero e del popolo romano – iniziò con l'ideazione di nuove norme per l'elezione papale. Esse risalgono al 1059 e ci sono state tramandate in due differenti redazioni testuali, una di provenienza romana, ritenuta autentica, e l'altra di ascendenza imperiale, che attribuisce un ruolo nell'elezione anche all'imperatore, al quale spettava, invece, solo di essere formalmente informato dei fatti.

L'elezione di un nuovo pontefice d'ora in poi sarebbe potuta avvenire anche al di fuori di Roma, e avrebbe dovuto essere realizzata, inclusa la consacrazione del neo-eletto, dai cardinali vescovi. Il *Privilegium Othonis* (962), col quale l'imperatore si era riservato il diritto di approvare l'elezione del pontefice prima della sua consacrazione, fu cassato. Però, il decreto del 1059 non svolse subito un ruolo fondamentale: lo si può notare dal fatto che la legittimità dell'elezione di Gregorio VII fu contestata da parte imperiale in quanto il papa era stato acclamato «a furor di popolo» e insediato in San Pietro in Vincoli, senza il rispetto né dei modi precedenti di elezione – «per mezzo del clero e del popolo» – né delle nuove disposizioni del 1059.

Nell'attività di riforma, il Papato trovò un appoggio all'interno del nuovo monachesimo, rappresentato non solo da Cluny e dai Cluniacensi come ritenne in passato la storiografia, ma anche da altre comunità d'impronta eremitica, dalle quali nacquero in seguito i Camaldolesi e i Certosini. Per il movimento riformistico promosso dal Papato, nella penisola italiana fu rilevante il sostegno dei canonici regolari e anche quello di alcuni raggruppamenti di laici delle città, soprattutto al centro e al nord. Quando però gli impulsi riformistici si attenuarono, il Papato si sentì più al sicuro e, a partire dagli inizi del XII secolo, prese nuovamente le distanze dai movimenti laici. Tra questi, il più noto è quello della “pataria” affermatosi a Milano – e poi anche a Piacenza, Cremona e Firenze – che fu inizialmente stimolato dalla predicazione del diacono Arialdo, il quale venne eliminato nel 1066 dai seguaci dell'arcivescovo milanese Guido da Velate.

Tale movimento, che ebbe un cospicuo seguito e comprendeva pure elementi di umile estrazione sociale fomentati da

ecclesiastici e nobili, insorse con l'appoggio di Roma contro i prelati e i sacerdoti ritenuti indegni, anche ripudiando i sacramenti da loro amministrati. Dall'Urbe mossero varie legazioni – della prima fece parte anche Ildebrando di Soana, il futuro Gregorio VII – finalizzate ad avviare «un processo di “restaurazione” canonica». L'espressione appena citata è di Ovidio Capitani, che sottolineò anche la «duttilità politica» del predecessore di Gregorio VII, Alessandro II (1061-1073): se questo pontefice «a Milano raccomandava ai Patarini la prudenza, nel 1068 accettava di deporre Pietro Mezzabarba, vescovo di Firenze, travolto dalle accuse lanciate da un movimento popolare patarinico, alimentato dall'azione dei monaci vallombrosani». Come appunto mostrano le differenti linee d'azione adottate per Milano e per Firenze, l'abilità consistette nell'«assecondare, con esatto senso del tempo quelle forze che andavano nella stessa direzione, pur con larga autonomia di intenti e procedure», il tutto «senza assumere in maniera clamorosa l'iniziativa di scardinare le situazioni politico-ecclesiastiche contro le quali si era mossa la riforma».

aA

Come il Papato rappresentò se stesso in questi anni si evince dal cosiddetto *Dictatus papae* (1075), un insieme testuale articolato in 27 proposizioni o massime, per le quali non fu prevista alcuna pubblicazione, ma che fanno parte a pieno titolo del registro delle lettere di Gregorio VII. Anche sulla base di dottrine mutuata dalla tradizione che già abbiamo incontrato, vi si elencano le prerogative esclusive del papa e della Chiesa di Roma. Elenchiamo almeno quelle più rilevanti.

Si ritiene che la Chiesa sia stata fondata direttamente da Dio (I) e si afferma che solo il papa – “papa”, un nome «unico al mondo» da recitare in tutte le chiese (X) – può a pieno diritto essere detto universale (II), che egli non deve essere giudicato da nessuno (XIX) e che è il solo a poter trattare le cause più importanti (*causae maiores*) di qualsivoglia chiesa (XXI). Inoltre, il pontefice ha facoltà di deporre i vescovi, di riconciliarli con la Chiesa di Roma (III), e anche di trasferirli da una sede all'altra (XIII), un fatto quest'ultimo che implicava la preminenza dell'Urbe su tutte le chiese locali. Per i legati papali è rivendicata un'autorità superiore a quella di altri vescovi, anche al di fuori della diretta giurisdizione romana (IV).

Nella Chiesa tutta è solo il papa che può produrre nuove leggi: egli è perciò il supremo legislatore (VII), una petizione

di principio che troverà piena realizzazione solo nel Duecento. Nessun sinodo può avere una validità “generale” per tutta la Cristianità, a meno che non sia stato convocato dal pontefice (xvi). La normatività di un testo – giuridico o liturgico – può essere stabilita solo dalla sede romana, poiché un libro diviene “canonico” solo in seguito a una decisione del papa (xvii). La Chiesa di Roma non è mai incorsa in errori in materia di fede e di dottrina, né mai vi incorrerà (xxii), e quanti non concordano con essa non possono essere detti cattolici (xxvi).

Per quanto concerne i rapporti con i poteri laici, nel *Dic-tatus papae* si afferma che al vescovo di Roma è lecito deporre l'imperatore (xii) e che gli è consentito assolvere i sudditi dall'obbligo di fedeltà nei riguardi di sovrani giudicati iniqui (xxvii). Inoltre, solo il papa può portare le insegne imperiali (viii), e tutti i principi secolari sono tenuti a prestargli il bacio del piede (ix), un atto, quest'ultimo, che proveniva dal cerimoniale di corte bizantino e che indicava venerazione (*reverentia*), riconciliazione (*reconciliatio*), obbedienza (*oboe-dientia*) e sottomissione (*subiectio*).

Se la Riforma della Chiesa fu senza dubbio guidata in alcuni territori dal Papato, in altri fu condotta dai sovrani, come era avvenuto nei territori germanici grazie ad Enrico III. Ad esempio, in Inghilterra dopo la battaglia di Hastings (1066) la riforma, che si attuò mediante la sostituzione di prelati anglosassoni con altri normanni, fu pure funzionale alla stabilizzazione della nuova dominazione.

D'altra parte, è opportuno osservare che negli anni della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture la reclamata preminenza pontificia su tutte le istituzioni ecclesiastiche locali e sui sovrani laici talora si risolse in una mera petizione di principio: oltre a quanto appena detto in relazione all'Inghilterra, si può ricordare l'attività di riorganizzazione delle istituzioni ecclesiastiche siciliane che ingenerò aspri contrasti tra Ruggero I d'Altavilla – detto il Gran Conte, padre del primo re normanno di Sicilia Ruggero II – e papa Urbano II. Anche se è stata talora posta in discussione l'autenticità del privilegio infine concesso al Gran Conte da questo pontefice nel 1098, quello della cosiddetta Legazia Apostolica, che conferiva al normanno ampi poteri sulle istituzioni ecclesiastiche isolate, è fuor di dubbio che queste ultime sfuggirono del tutto al controllo papale.

La Riforma della Chiesa si svolse in una temperie particolare, spesso connotata da una rigidità e da uno zelo dottrinale che furono incarnati anche da Federico di Lorena – poi pontefice, con il nome di Stefano IX (1057-1058) – e Umberto di Silvacandida, legati di papa Leone IX (1048-1054) a Bisanzio nel 1054, soprattutto al fine di chiedere aiuto contro i Normanni dell'Italia meridionale. Fu allora che si consumò la separazione della Chiesa d'Occidente da quella d'Oriente. Federico e l'estremista Umberto, per il contrasto con il patriarca costantinopolitano Michele Cerulario presero spunto da alcune differenze dogmatico-liturgiche e disciplinari tra Occidente e Oriente, peraltro latenti e tollerate da secoli, come la Processione dello Spirito Santo, il pane azzimo, il divieto di contrarre matrimonio per i sacerdoti e altre ancora. I legati papali scomunicarono il patriarca, il quale reagì allo stesso modo.

In relazione alla Processione dello Spirito Santo, il punto nodale riguardò proprio il *filioque*, quell'aggiunta alla professione di fede niceno-costantinopolitana di cui si è parlato in precedenza (→ V.2). È un aspetto che rappresenta un buon esempio della “rigida duttilità” della sede apostolica. Infatti, i legati papali pretesero che il *filioque* fosse adottato anche in Oriente, fondando la richiesta con l'argomento che questa aggiunta era formula corretta dal punto di vista teologico e liturgico, anche perché genuinamente “romana”. Nei fatti, era invece stato Enrico II a imporre che nella liturgia romana il Credo fosse recitato con l'aggiunta del *filioque* in occasione della sua incoronazione imperiale (1014). Del resto, anche i testi contenuti nel *Pontificale Romano-Germanicum*, di rilievo per la liturgia della consacrazione dei papi, benché provenissero dai territori d'oltralpe furono considerati genuinamente romani a partire dagli anni del pontificato di Gregorio VII.

I tentativi per sanare la frattura tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente furono numerosi, ma tutti fallimentari. Per il Papato si aprì però la possibilità di considerare le posizioni orientali come scismatiche ed eretiche, in quanto solo chi riconosceva la superiorità romana avrebbe potuto essere considerato di retta fede. Comunque, uno scomodo e antico rivale del primato papale – già papa Leone I aveva protestato

quando il concilio di Calcedonia aveva innalzato nel 451 il rango di Costantinopoli e del suo vescovo – veniva così eliminato. È forse anche per questo che alle conflittualità del 1054 fu dato rilievo nelle fonti di ascendenza romana, ma queste stesse non vennero affatto evidenziate in quelle di parte bizantina.

3. Le “investiture”

Nel 1076 Gregorio VII comminò la scomunica ad Enrico IV. Inoltre, il pontefice sciolse i sudditi dalla fedeltà al sovrano, annullando il correlato giuramento: un atto che contribuì a innescare i successivi sviluppi nella ricerca di forme alternative per fondare la “fiducia politica”, inclusa la trasformazione in senso giuridico del feudo.

Benché nel 1077 Enrico si fosse già affrancato dalla scomunica, nei territori germanici le turbolenze indotte dall’azione dei legati papali contribuirono a destabilizzare il quadro politico e favorirono l’elezione di antiré. Proprio in questo periodo si andò formando la curia papale – per i secoli precedenti è più opportuno parlare di corte papale – le cui cariche corrisposero in linea di massima a quelle delle curie secolari. Il numero dei componenti il collegio cardinalizio andò aumentando fino a una cinquantina circa dopo il 1080, quando, dopo una ulteriore scomunica di Enrico IV da parte di Gregorio VII, iniziò uno scisma per l’elezione dell’antipapa Clemente III (Guiberto di Ravenna, 1080-1100).

Dal 1078 prese l’avvio la Lotta per le investiture. Esattamente cos’è un’investitura? Previamente, è necessario soffermarsi su di una importante differenza tra le diocesi della tarda antichità e quelle del primo e dell’alto medioevo, una differenza che coinvolge un altro aspetto del contrasto tra il diritto romano e le concezioni germaniche e feudali. Nel tardo Impero romano l’unità amministrativa di un episcopato era evidente di per sé, allo stesso modo in cui poteva esserlo nella sfera secolare una provincia o una municipalità romane. Il vescovo, cui pertenevano funzioni sacramentali, dottrinali, giurisdizionali e patrimoniali, era a capo di un’amministrazione per la conduzione della quale collaboravano dei chierici suoi “funzionari”: i patrimoni ecclesiastici erano intesi come un’unità conferita al vescovo in quanto impersonante un’istituzione.

In età medievale si innescarono una decentralizzazione del potere e la disintegrazione delle proprietà diocesane, che

finirono per larga parte nei patrimoni dei sovrani o di altri signori. Nell'alto medioevo, per dirla in altro modo, la Chiesa risultò avvolta da una rete feudale, in quanto quel concetto di "pubblico servizio" culturale per i cattolici, affermatosi in età tardo-antica nel contesto dell'Impero romano, fu sostituito da un'altra nozione: che le funzioni della Chiesa fossero mere prerogative legate al godimento di un beneficio, inteso in senso feudale e concesso dai proprietari. Pure seggi in capitoli cattedrali, decanati e rettorie parrocchiali erano suscettibili di essere considerate "appartenenze" conferite tramite "investitura feudale". Nel corso della Lotta per le investiture la Chiesa – non solo a Roma ma anche in altri territori, ad esempio in Francia e in Borgogna – si propose di bloccare questa linea di tendenza e mirò a realizzare, come avrebbero detto i riformatori, la "libertà della Chiesa" (*libertas ecclesiae*).

Ora è forse più agevole comprendere la definizione di "investitura" che offrì Ovidio Capitani: «l'investitura – parola che non era peraltro molto usata nell'XI secolo – consisteva nella attribuzione al vescovo di tutti i benefici connessi con la chiesa episcopale che erano concessi, di volta in volta, dall'imperatore o dal sovrano laico che ne manteneva una disponibilità "eminente": terre, immunità, giurisdizioni» e così via; in ragione della «cospicua entità di questi benefici, il conferimento dell'investitura era essenziale per l'esercizio della funzione vescovile», così che la scelta previa da parte del sovrano condizionava la stessa elezione e consacrazione del futuro vescovo.

La Lotta per le investiture riguardò anche il recupero di decime ecclesiastiche "usurate" dai laici: le decime potevano infatti passare sotto forma di feudo ai laici qualora costoro fossero stati – come avvenne ad esempio in modo massiccio in Lombardia – vassalli di vescovi e di monasteri, e originare delle proprietà signorili che nel prosieguo divennero suscettibili di trasformarsi in forme di signoria laica. Il pagamento delle decime, incoraggiato dai Padri della Chiesa a partire dal IV secolo, era divenuto vincolante fin dall'età carolingia prima nei territori dei Franchi intorno all'ultimo ventennio del secolo VIII e, poi, nei territori conquistati da Carlo Magno, come la **Sassonia e il centro-settentrione della penisola italiana**.

Per le istituzioni ecclesiastiche locali la decimazione era divenuta una risorsa primaria, che andava ad aggiungersi ai diritti ecclesiastici tradizionali a carattere liturgico e alla dotazione fondiaria. Come ha sottolineato Mathieu Arnoux, la

decima non è un tema di riguardo per la sola “storia religiosa” e nemmeno un mero “istituto ecclesiastico”, perché essa ebbe profonde conseguenze economiche su tutta la società dall’età medievale fino alla sua abolizione nel corso della Rivoluzione Francese, un’abolizione che ha contribuito a obliterarne il rilievo anche nella mente degli storici che si occupano di epoche nelle quali la decimazione fu ancora attiva.

Se volessimo compendiare in modo netto tutte le questioni esposte fino ad ora, si potrebbe affermare che l’intenzione era quella di bloccare a più livelli l’avanzata dei laici nella gestione delle chiese. Tra l’altro, nel periodo franco e post-carolingio, anche nel centro della penisola italiana si era andato affermando sempre più l’istituto delle “chiese private” (*ecclesiae propriae*, *Eigenkirchen*, nella storiografia tedesca). Si trattava di chiese, anche monastiche, che esercitavano la cura d’anime e amministravano i sacramenti ai fedeli, ma i cui rappresentanti venivano scelti dal signore secolare indipendentemente dalla giurisdizione episcopale. Il signore territoriale deteneva così il controllo delle chiese da lui fondate, come pure dei relativi patrimoni.

La fase più acuta della Lotta per le investiture terminò con la Dieta di Worms (1122), che sostanziosamente definì gli accordi talora definiti come “Concordato”, nonostante che di solito questo termine – l’espressione “Concordato di Worms”, tra l’altro, fu coniata da Gottfried Wilhelm Leibniz nel *Codex iuris gentium diplomaticus* (1693) – sia attualmente utilizzato per significare un accordo tra lo Stato e la Chiesa, con tutte le difficoltà di cui si è detto in apertura. Come che sia, la regolamentazione del 1122 riguardò i tempi e le precedenze dei vari atti costitutivi dell’ingresso in carica dei prelati, in relazione ai tre relativi momenti fondamentali: l’elezione, la consacrazione e l’investitura laica a riguardo dei *temporalia* (i poteri e diritti secolari).

Dopo un serrato contrasto con l’imperatore Enrico V, papa Callisto II accettò delle soluzioni di compromesso simili a quelle adottate per risolvere la situazione in Francia e in Inghilterra, ove ai signori laici era stato consentito di conferire i *temporalia* ai prelati, ma si era stabilito che l’elezione di questi si dovesse verificare alla presenza del signore o di un suo rappresentante. A Worms si operò una differenziazione delle zone d’influenza del sovrano tedesco. In Germania l’investitura sarebbe dovuta avvenire tra l’elezione e la consacrazione, ciò che garantiva all’imperatore la possibilità di esercitare pressioni,

poiché abati, vescovi e arcivescovi ottenevano pieni poteri solo dopo la consacrazione. In Italia e in Borgogna, che era entrata a far parte dei territori imperiali con Corrado II (1033), il conferimento dell'investitura laica doveva essere attuato entro sei mesi dalla consacrazione, così che in queste zone la presa dell'autorità imperiale era fortemente circoscritta, visto che l'intervento laico era previsto solo quando tutto era già stato deciso ed ecclesiasticamente perfezionato.

Agli accordi si riuscì a pervenire non solo grazie alla pur operosa attività della sede apostolica. La Chiesa di Francia, ad esempio, non si limitò a seguire il Papato, ma fu essa stessa una forza motrice per i pontefici. Dopo il fallimento dell'accordo di Sutri (1111) tra Enrico V e Pasquale II, nel concilio di Vienne del 1112, frequentato dai prelati di Francia e di Borgogna, si volle che fosse presa una decisione contro il cosiddetto "privilegio" concesso dal pontefice all'imperatore, nel quale l'investitura laica era accettata. La decisione, contraria allo stesso documento papale ma che secondo gli ecclesiastici francesi corrispondeva all'autorità e ai diritti della Chiesa di Roma, consistette nell'eretizzazione dell'investitura laica:

seguendo la santa Chiesa di Roma, giudichiamo eretica l'investitura da mano laica di episcopati, abbazie e di tutte le cose di pertinenza ecclesiastica.

Si ricordi quel che è stato detto allorché abbiamo trattato del diritto in età medievale (→ II.2), il lavoro giuridico di parte ecclesiastica fu ispirato dalla volontà di ridurre a una *concordia* le norme contrastanti del diritto canonico. Non a caso ciò avvenne durante la prima metà del secolo XII, visto che si trattava anche di armonizzare i diritti di provenienza germanica, legati alla decentralizzazione pre-gregoriana, con la legislazione "antica" enfatizzata dai riformatori. D'altro canto, per il potere laico «il rinato studio del diritto romano suggeriva di fronte all'aggressione ideologica del Papato, di ritrovare in una tradizione legislativa autonoma, nata in antico al di fuori dell'insegnamento ecclesiastico e proseguita nei secoli parallelamente ad esso», una giustificazione del potere in grado di sottrarsi alla «subordinazione intellettuale e morale al sacerdozio», che il "gregorianesimo" intendeva alla stregua di una «subordinazione giuridica» (Giovanni Tabacco).

I principali precipitati di questo periodo possono essere riassunti nel modo seguente. La sede apostolica, mediante una

nuova interpretazione della teoria gelasiana dei due poteri, un forte ricorso al *Constitutum Constantini* e «un'anacronistica lettura di vecchi documenti», riuscì «a capovolgere il rapporto tra potere ecclesiastico e potere secolare»: adesso era il pontefice, e non più i signori secolari, a pretendere di deporre e imperatori, come aveva fatto Gregorio VII con Enrico IV. Per di più, a causa «della nuova regolamentazione delle investiture, la maggior parte dei sovrani aveva perduto la dignità sacrale: d'ora in poi una teocrazia secolare sarebbe stata impossibile». Che gli obbiettivi – realtà del celibato, vittoria contro la simonia, libertà nelle elezioni ecclesiastiche – siano stati effettivamente raggiunti, è una «questione oltremodo dubbia» (Bernhard Schimmelpfennig).

Per quanto concerne il celibato, è da ricordare lo sviluppo delle dispense papali nei secoli XII e XIII, le quali regolamentavano e sanavano le deviazioni dalle norme. Si rammenti, inoltre, che nel prosieguo non solo i prelati in genere furono spesso accusati di simonia, ma che lo stesso regime delle tassazioni legate al conferimento di cariche ecclesiastiche da parte del pontefice acquisì, soprattutto nel periodo avignonese del Papato, la fama di pratica simoniaca. Anche a proposito del recupero delle decime, il successo fu piuttosto limitato: in Lombardia, ad esempio, la ripartizione delle decime non mutò, poiché i laici non le restituirono alle istituzioni ecclesiastiche. Le contese continuarono comunque a lungo.

La normativa prodotta nell'età della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture fu indubbiamente sempre meno contestata e pervenne ad essere considerata, pure dagli oppositori delle istituzioni ecclesiastiche, quanto meno un indicatore del livello qualitativo della vita cristiana del clero: un orientamento comunque rischioso sia per le istituzioni ecclesiastiche in genere sia per il Papato stesso qualora tanto la base quanto il vertice non si fossero rivelati coerenti con tale normativa, anche perché la sede apostolica, soprattutto nella persona di Gregorio VII, «aveva esortato i laici a un atteggiamento critico, e così offerto l'occasione per una reazione autonoma a fronte di abusi da parte del clero» (Bernhard Schimmelpfennig). Questo ci consente di passare a trattare della lotta contro l'eresia, che non a caso assunse tratti particolarmente radicali nei secoli XII e XIII, dopo che meglio si era definita la centralità romana.

aA

1. *Scelte condannate*

Il concetto di “eresia” compare già nella letteratura greca (*hairesis*, αἵρεσις) e latina (*haeresis*) prima della nascita di Cristo, ma con il senso di “scelta”, anche per connotare una dottrina, una scuola o un indirizzo di pensiero. Negli Atti degli apostoli il termine non ha una valenza negativa, benché nei vangeli sinottici esso affiori in riferimento ai Farisei. Il primo grande teologo cristiano, Tertulliano, definì il cristianesimo non solo come una *consuetudo*, un mero costume di vita, bensì come *Veritas*, un fatto che aprì la via per ritenere tagliato fuori dalla “Verità” chi cristiano non era.

Già durante l’epoca delle persecuzioni e, comunque prima del riconoscimento del cristianesimo da parte di Costantino, vi erano stati appelli all’unità della dottrina e della Chiesa. Però, fu solo dopo la compenetrazione tra cristianesimo e potere imperiale che si avviò un concreto, faticoso e lungo processo di unificazione, favorito anche dai concili ecumenici – come già sappiamo erano diretti e convocati dagli imperatori e rappresentavano le maggiori istanze dottrinali (→ V.2) – a cominciare da quello di Nicea del 325. Nel 380, con il decreto *Cunctos populos*, gli imperatori Teodosio I, Graziano e Valentiniano II vincolarono gli abitanti dell’Im-

115

però alla professione di fede nicena e, in seguito, numerosi furono gli interventi legislativi contro gli eretici. Alle decisioni conciliari, come pure alla pubblicazione sia di queste ultime sia delle misure legate alla repressione delle “devianze dottrinali”, partecipò il potere imperiale: un precedente o un modello, si potrebbe pensare, per quella collaborazione tra potere spirituale e “braccio secolare” che contraddistinse la lotta contro l’eresia a partire dai secoli centrali del medioevo.

Furono Agostino e Gerolamo a porre le basi per la definizione del concetto di eresia, mentre Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* stilò un lungo e schematico elenco dei raggruppamenti eretici e delle loro posizioni dottrinali, il cui rilievo può essere ben compreso qualora si tenga conto del fatto che una caratteristica dell’età medievale fu proprio quella di descrivere le eresie soprattutto avvalendosi di definizioni tardo-antiche e di categorie antiereticali patristiche. Non è perciò un caso che sia le definizioni di Agostino e Gerolamo sia l’elenco di Isidoro siano stati recepiti nella sezione del *Decreto* di Graziano dedicata alle eresie. Nell’elenco di Isidoro, che comprende quasi una settantina di menzioni, figurano anche i sostenitori di quell’“eresia” che in un’ottica “politica” fu la più rilevante nel passaggio tra età tardo antica e medioevo: gli Ariani

che non riconoscono il Figlio coeterno al Padre e sostengono che nella Trinità vi siano sostanze diverse contro ciò che il Signore dice: “Io e il Padre siamo una sola cosa”.

L’arianesimo – che nella persona del suo stesso iniziatore, Ario († 336), era stato condannato per la prima volta a Nicea – si diffuse infatti tra le popolazioni germaniche in una forma radicale, attestata in scritti latini attribuiti a discepoli di Ulfila († 383 ca.), vescovo dei Goti e traduttore in lingua germanica del testo biblico ancor prima che fosse realizzata la *Vulgata*. Come già si è detto (→ V.1), tutto ciò rappresentò un problema delicato nei regni romano-germanici: è anche questa la ragione per cui la storiografia sottolinea fortemente il battesimo, e quindi la conversione di Clodoveo al cattolicesimo avvenuta intorno alla metà del primo millennio, a partire dalla quale anche nel Regno dei Franchi i due termini “ariano” ed “eretico” divennero quasi sinonimi, come già si verificò negli scritti di Gregorio vescovo di Tours († 594).

A partire dal VI secolo rappresentanti del clero ritenuti

indegni del loro ministero iniziarono ad essere accusati di eresia: si affacciò già il problema del nicolaismo e della simonia. Così, allorché tra i Franchi poté ritenersi superato il problema dell'arianesimo, si rafforzò la tendenza a un miglioramento del clero da attuare per mezzo di una riforma interna. Anche questioni latamente disciplinari comportarono l'accusa di eresia: lo stesso Gregorio di Tours pensò, al pari del coevo vescovo di Roma, Gregorio Magno, che pure l'inobbedienza nei riguardi di un presule avrebbe dovuto essere considerata eretica. Papa Gregorio parlò anche di *haeresis simoniaca*, ma i «Symoniani» e i «Nykolaitae» figurano già ai primi posti anche nell'elenco isidoriano.

A parte alcune questioni orientali che in Occidente ebbero risvolti ereticali – ad esempio il monoteletismo e l'iconoclastia, comunque di rilievo anche perché il coinvolgimento del Papato comportò il rafforzamento dell'autorità dottrinale della Chiesa di Roma – oppure le dotte dispute d'età carolingia, tra le quali è da ricordare l'impegno di argomento eucaristico di Pascasio Radberto († 859 ca.), la storia delle più note eresie dell'età medievale inizia solo dopo il Mille.

Il dualismo di cui si era già sentito parlare verso Oriente, come nel caso dei Bogomili in Ungheria, e che aveva uno dei suoi centri anche a Dragowitz in Bosnia, si presentò all'Occidente nell'XI secolo nella forma di raggruppamenti di eretici che vennero detti “Manichei”. Però, si rammenti quanto si è affermato a proposito della tendenza ad avvalersi di definizioni e di categorie pregresse: certo non conviene istituire una diretta continuità con il manicheismo tardo-antico il cui iniziatore era stato il persiano Mani († 277), il quale diede vita a un movimento tanto pluriforme quanto ampiamente diffuso che giunse anche a Roma agli inizi del IV secolo e coinvolse, prima della sua conversione al cristianesimo, lo stesso Agostino di Ippona. Nel 1022 a Orléans per la prima volta il vescovo di questa città processò un gruppo di orientamento gnostico e fece ardere tutti i suoi componenti.

Accanto ad elementi dottrinali che secondo alcuni studiosi avevano punti di contatto con la gnostico-dualistica “Dottrina della Luce” del manicheismo tardo-antico, già in questi eretici e gruppi ereticali si manifestarono atteggiamenti critici e prese di posizione nei riguardi delle istituzioni ecclesiastiche, e anche un'aperta negazione del ruolo salvifico della Chiesa ufficiale. A partire dal secolo XI gli eretici indi-

viduati dai pontefici furono sempre, per così dire, al passo con i tempi. Leone IX (1049-1054), ad esempio, li intravide in connessione con la sua attività di promotore della riforma monastica in Lotaringia (Lorena) e della correzione del clero: ereticò la simonia e il nicolaismo prima che la simonia fosse condannata nell'ambito della Riforma della Chiesa e che il nicolaismo fosse avversato soprattutto nel contesto della Lotta per le investiture. Come si è già accennato, anche il movimento laico della pataria si impegnò contro la simonia e il nicolaismo; però nel 1059 il legato papale Pier Damiani mise in guardia i laici affinché non travalicassero i limiti delle loro competenze. Soprattutto dopo l'uccisione di Erlembaldo, inviato da Alessandro II nel 1064 per capeggiare i Patari, questo movimento laico iniziò a perdere l'appoggio del Papato.

Nel XII secolo "Pataro" acquisì la valenza di "eretico" anche nei documenti pontifici: nacque così una nuova catalogazione, atta a comprendere ulteriori e nuove fasce di dissidenza. Intorno al 1200 lo stesso Enrico III, benché proprio a lui fosse da ricondurre l'iniziale impulso per l'affermazione della Riforma della Chiesa nell'Urbe, venne considerato eretico. Un altro raggruppamento, quello degli "Arnaldisti", è legato al nome di Arnaldo da Brescia – un canonico regolare sul quale restano fondamentali le pagine scritte da Arsenio Frugoni – che fu un propugnatore dell'indipendenza di Roma nel segno di una "rinnovamento del senato" (*renovatio senatus*) e che venne eliminato nel 1154 da papa Adriano IV con l'aiuto dell'imperatore Federico I Barbarossa. Gli Arnaldisti negavano tra l'altro la validità della donazione di Costantino e uno di loro, Wetzel, indirizzò a Federico nel 1152 una lettera nella quale così si leggeva:

È stato smascherato come menzogna e fandonia eretica che Costantino abbia concesso nell'Urbe i diritti imperiali a papa Silvestro, e ormai tutti lo sanno, dai servi alle donne di poco conto fino agli uomini dottissimi, tanto che il papa e i suoi cardinali non osano più mostrarsi pubblicamente in città per la vergogna.

Sia i "Patari" sia gli "Arnaldisti" sono ovviamente assenti nell'elenco di Isidoro. Non altrettanto avviene con un'altra etichettatura, quella di "cataro" (*katharós, καθαρός*: puro), presente nell'elenco e ampiamente utilizzata a partire dalla

seconda metà del XII secolo. Tra gli abitanti di Tolosa iniziarono ad essere individuati degli eretici di cui facevano parte anche esponenti di rilevante estrazione sociale e che, tra l'altro, si autodefinivano "Ariani". Si ritiene che proprio costoro siano identificabili come gli esponenti dell'iniziale diffusione dei "Catari", anche se già nel 1114 era stato condannato e arso a Beauvais un gruppo di dissidenti chiamati in questo stesso modo. I tolosani praticavano la predicazione itinerante e il loro ideale evangelico di povertà – permeato di una concezione religiosa di genere dualistico che distingueva i principi che avrebbero contraddistinto l'esistenza: bene e male, anima e corpo, spirito e materia – era connesso a una critica delle istituzioni ecclesiastiche.

Di "Catari" parla anche un monaco premonstratense, Evervino, che fu testimone oculare di un processo svoltosi a Colonia nel 1143 contro un gruppo di eretici che ritenevano di far parte dell'unica "vera chiesa" nella quale era sopravvissuto l'esempio di Cristo: rifiutavano inoltre i beni terreni, praticavano una rigida ascesi e il digiuno, si applicavano a un'intensa attività di preghiera e sottolineavano il valore del lavoro manuale, ideali che, tra l'altro, nell'XI secolo si erano già affacciati nei movimenti di riforma monastica.

Come si è certamente avuto modo di notare, uno dei tratti comuni ai vari esponenti e gruppi ereticali era un atteggiamento non propriamente favorevole alle istituzioni ecclesiastiche. È riscontrabile anche nei cosiddetti "Enriciani", i pochi seguaci di quel monaco Enrico che si dice fosse stato allievo del chierico Pietro di Bruis e del quale ci parla diffusamente Bernardo di Clairvaux in una sua lettera del 1145 al conte di Saint-Gilles. Tale atteggiamento si esprimeva spesso pure con il rifiuto dei sacramenti, così come questi venivano impartiti nella chiesa ufficiale: il battesimo era ad esempio ritenuto valido solo se ministrato ad adulti.

Le comunità definibili come "catari" – pur connotate da differenze nel rituale e nella vita quotidiana – si diffusero nel corso del XII secolo nella Francia settentrionale e meridionale, in Germania e nella penisola italiana ove erano probabilmente presenti già prima del 1100. In Toscana alcune comunità ebbero un proprio vescovo, Pietro di Firenze; anche in Lombardia vi fu un loro rappresentante, Garatto di Milano. Prima del 1190 sei furono gli episcopati catari che facevano

capo a tre differenti fedi di matrice bogomila, di origine bulgara: Spoleto, Concorezzo/Lago di Garda, Mantova, Vicenza e, appunto, Firenze e Milano. Il fatto che le comunità ereticali iniziassero a organizzarsi anche da un punto di vista per così dire istituzionale le fece entrare ancor più direttamente in concorrenza con l'organizzazione diocesana cattolica.

La situazione si fece sempre più complessa e difficile da gestire, perché cominciarono ad entrare in gioco – un fatto che oggigiorno complica agli storici la possibilità di definire con esattezza il concetto di “eresia” per il medioevo – anche questioni di genere non dottrinale. Il tutto si radicalizzò con il progressivo potenziamento dell'autorità papale, facilitato anche dalla frattura con la Chiesa orientale (1054). Nell'età della Riforma della Chiesa si iniziò a sostenere che la stessa disobbedienza nei riguardi dei decreti papali costituiva eresia, ciò che consentì di ritenere eretici coloro che noi invece chiameremmo dissidenti. Nel corso del XII secolo, in corrispondenza della crescita dell'autorità papale nel diritto ecclesiastico, si sviluppò anche il concetto di “eresia dell'innobbedienza” al pontefice. Questi fattori si accentuarono in modo esponenziale allorché il Papato si trasformò in una vera e propria monarchia con un suo territorio, soprattutto a partire dal Duecento.

2. *Sviluppi e prime recrudescenze*

Nel corso del concilio Lateranense III (1179), Alessandro III incoraggiò i principi secolari a intervenire contro gli eretici con le armi e con la confisca dei beni. La Chiesa poté fare affidamento sulla collaborazione del “braccio secolare” nella lotta contro l'eresia soprattutto dopo la decretale *Ad abolendam*, originariamente pubblicata da papa Lucio III alla presenza dell'imperatore Federico I a Verona nel novembre del 1184. Essa prevedeva la collaborazione fra i tribunali episcopali e le forze laiche locali, inclusi i Comuni. I «conti, baroni, rettori e consoli delle città e di altri luoghi» che non fossero intervenuti contro gli eretici sarebbero stati privati delle loro cariche e non avrebbero potuto assumerne altre in futuro.

Le città avrebbero potuto essere sottoposte a interdetto e, nei casi più gravi, private della dignità episcopale e perfino della possibilità di commerciare con altri centri urbani. La *Ad abolendam* condannò ogni genere di eresia e menzionò specificamente dei raggruppamenti ereticali, alcuni dei quali

già li abbiamo incontrati: i Catari, i Patari e gli Arnaldisti. Venivano poi ricordate due sette diffuse nel settentrione della penisola italiana – i Passagini e gli *Iosephini* – e altri due raggruppamenti sui quali è ora opportuno spendere qualche parola: gli Umiliati e, soprattutto, i Poveri di Lione.

I Poveri di Lione sorsero nella seconda metà del XII secolo, si dichiaravano di ispirazione evangelica e anche per loro la povertà aveva un rilievo primario. Un gruppo si raccolse attorno al ricco mercante Valdés di Lione († 1207) e un altro intorno all'iberico Durando di Huesca, il quale intorno al 1180 si unì alla comunità valdese. Inizialmente la loro fede non aveva alcun carattere di "devianza"; la predicazione itinerante dei Valdesi, che disponevano di una traduzione non autorizzata della Bibbia e consentivano di predicare anche alle donne, esortava alla penitenza e alla conversione, ma criticava gli abusi ecclesiastici. Alessandro III invitò alcuni di loro al III concilio Lateranense: forse vi si recò lo stesso Valdés. Il papa li fece sottoporre a un esame, l'esito del quale fu che ai Valdesi venne vietato di predicare qualora il vescovo locale avesse rifiutato il permesso. L'arcivescovo di Lione negò tale consenso e li bandì, causando una diaspora che fu all'origine della diffusione valdese in Alvernia, Occitania, Spagna, Lotaringia, Germania meridionale, Boemia, e nel settentrione della penisola italiana. Gli Umiliati erano connotati da ideali e da un modo di vita che aveva punti in comune con i Valdesi; inizialmente si affermarono a Milano e, in particolare, nell'attuale Lombardia che, insieme ai territori soggetti al dominio della sede apostolica nel centro della penisola italiana, avevano fama di essere le zone principali dalle quali si diffondeva l'eresia.

Durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216), il cui ruolo nella lotta antieretica fu ben messo in luce da Herbert Grundmann già negli anni Trenta del secolo scorso, iniziò a farsi strada nella curia papale un seppur passeggero atteggiamento di riconciliazione nei riguardi di alcune frange ereticali. Ad esempio, nel 1208 Durando di Huesca e alcuni suoi compagni si recarono presso la curia e ottennero il permesso di predicare e di vivere in povertà ottenendo il programmatico nome di "Poveri Cattolici". Nel 1210 concessioni simili vennero largite a Bernardo Prim, così che nacque i "Poveri Riconciliati". Siamo proprio negli anni in cui si colloca la nascita degli Ordini mendicanti, dei Frati Minori e

dei Frati Predicatori, dei quali tratteremo nel contesto della *vita religiosa* della Chiesa (→ VIII.4-5).

Federico II si impegnò fin dal 1213 con Innocenzo III a collaborare nella lotta antieretica e, nello stesso giorno in cui ricevette da Onorio III (1216-1227) il diadema imperiale nella basilica di San Pietro (22 novembre 1220), pubblicò un editto – poi accolto anche nel Registro delle lettere di papa Onorio III – nel quale erano presenti delle norme antiereeticali che, in continuità con quanto previsto dalla *Ad Abolendam* e poi dal concilio Lateranense IV, ribadivano l'obbligo per i funzionari pubblici di impegnarsi contro gli eretici. La normativa, che non fu però sempre e ovunque applicata, ebbe validità in territorio germanico, nel settentrione della penisola italiana e nel Regno di Sicilia. Anche in altre zone e senza l'appoggio della legislazione imperiale, che rimase comunque in vigore anche durante e dopo i conflitti tra il Papato e Federico II, gli interventi contro l'eresia si intensificarono: ad esempio, fin dal 1197 Pietro II d'Aragona dichiarò gli eretici nemici pubblici e li condannò al rogo.

Non fu praticato alcun atteggiamento conciliante nei riguardi degli esponenti più noti del catarismo, che furono anzi oggetto di iniziative militari: gli "Albigesi". Questa denominazione rinvia a uno dei loro centri principali, la città di Albi, in Occitania. Come si era verificato pure in alcuni Comuni della penisola italiana, nella Contea di Tolosa i Catari avevano guadagnato una ragguardevole pubblica rinomanza. Ad Albi i credenti catari potevano rivestire anche cariche pubbliche e contrarre matrimonio con i cattolici. Le fonti ci informano pure di famiglie di alta estrazione sociale, come i Maurandi, che tra l'altro erano in stretti rapporti con la grande abbazia benedettina di Saint-Sernin.

Già nel 1196 papa Celestino III scomunicò il conte di Tolosa, ma fu Innocenzo III ad adottare nel 1198 delle misure più incisive, che miravano a risolvere il problema occitano: da un lato pensò a un intervento militare nella Contea, dall'altro intensificò l'attività di predicazione, che venne effettuata dietro diretta commissione pontificia soprattutto da monaci cistercensi. La povertà fu segnalata, assieme a una serie di altri comportamenti probi, come "attitudine" da adottare nel corso della predicazione per far sì che dalle parole o azioni dei predicatori non trasparisse – come si afferma in una lette-

ra che il pontefice scrisse nel 1199 – nulla «che potesse essere riprovato da un eretico».

Nel 1203 il papa incaricò Pietro di Castelnau e Rodolfo di Fontfroide, entrambi cistercensi, della predicazione antiereticale e di farsi carico delle trattative con le autorità locali, compiti ai quali venne loro associato nel 1204 Arnaldo Amaury, legato papale nel sud nella Francia. La campagna antiereticale, che prese il nome di «predicazione di Gesù Cristo» (*praedicatio Iesu Christi*), perseguì lo scollamento della popolazione dai Catari e la consegna degli eretici alle autorità. Fino al 1213 più di una decina di vescovi furono deposti per incapacità o favoreggiamento degli eretici, e vennero sostituiti – il papa applicò la *plenitudo potestatis* – con esponenti dell’Ordine cistercense: si cominciò nel 1205, rimuovendo il vescovo di Tolosa e assegnando questa diocesi all’abate di Thoronet, Folco. Parallelamente venne fomentato l’uso delle armi, inizialmente, però, senza alcun risultato: fu vana la lettera che Innocenzo III scrisse nel 1207 al re di Francia Filippo II Augusto per incoraggiarlo a mettersi a capo di una spedizione che avrebbe dovuto conquistare la contea e annientare gli eretici.

aA

123

L’uccisione del legato papale Pietro di Castelnau (1208) fece precipitare la situazione: il papa ritenne che il responsabile dell’assassinio fosse il conte Raimondo VI di Tolosa e iniziò una campagna pubblicitica contro di lui. Il re di Francia consentì allora ai suoi cavalieri e baroni di prendere parte a una “crociata” di quaranta giorni nella Contea. In un bagno di sangue, il 22 luglio 1209 fu conquistata Béziers e poco tempo dopo cadde anche Carcassonne: anche all’interno della Chiesa si levarono numerose e pesanti critiche, ma la guerra continuò ancora nel 1210, e nel 1213 vi fu la decisiva battaglia di Muret. Il conte di Tolosa fu costretto alla fuga e il concilio Lateranense IV ne confermò nel 1215 la deposizione.

3. Con l’aiuto del diritto

La “questione albigese” si protrasse fino alla Pace di Parigi del 1229 che, stipulata tra Raimondo VII di Tolosa e Luigi IX di Francia, rinsaldò l’influsso della Chiesa cattolica nella Contea. Quanto non era stato condotto a termine con le armi, fu portato a compimento per via giuridica, mediante il nuovo strumento della prassi inquisitoria, il processo roma-

no-canonico (→ II.5). Dietro la direzione del legato papale Romano fu tenuto un concilio a Tolosa, ove si decise che in ogni parrocchia avrebbero dovuto essere instaurate delle commissioni d'inchiesta miranti a interrogare la popolazione per individuare gli eretici nelle loro case. Il primo processo formalmente ben organizzato contro l'eresia fu condotto proprio a Tolosa da due Domenicani – nel Duecento il maggior numero di incaricati provenne dagli Ordini mendicanti (→ VIII.4) – alla fine del 1233: il cataro Giovanni Textor fu condannato a morte e, benché l'esecuzione venne impedita da tumulti cittadini, sia lui che i suoi compagni furono arsi poco tempo dopo.

La forma processuale prevedeva che un giudice delegato dal papa si attivasse contro gli eretici e i loro seguaci e fautori per individuarli, processarli, giudicarli e far eseguire la sentenza. Ai giudici era conferita pure la facoltà di obbligare alla collaborazione i responsabili sia delle istituzioni ecclesastiche sia di quelle secolari. Il primo mandato inquisitorio risale al 1231, quando Gregorio IX incaricò Corrado di Marburg della lotta antiereticale nei territori del medio corso del Reno. In questo genere di documenti pontifici contro l'eresia iniziò ad essere utilizzato l'esordio «Quel nemico del genere umano» (*Ille humani generis inimicus*), con ovvia allusione al demonio, che in seguito divenne un formulario per la stesura di altri documenti.

È necessario sottolinearlo espressamente: non è opportuno confondere l'“inquisizione medievale” (*inquisitio haereticae pravitatis*) con quella dell'età moderna: l'Inquisizione spagnola e quella romana, poi trasformata nella Congregazione del Sant'Ufficio o Congregazione dell'Inquisizione o Tribunale dell'Inquisizione (1588). Nell'età di mezzo con *inquisitio* è più opportuno intendere un metodo, quello legato all'affermazione della nuova forma processuale romano-canonica (→ III.5), e non un “ufficio governativo” dipendente da una corte secolare o dalla curia papale.

Solo dal *Decreto* di Graziano in poi, con la sistematizzazione del diritto canonico, fu possibile una recezione unitaria delle norme riguardanti l'eresia. L'attività divenne ancor più incisiva con il concilio Lateranense IV (1215) e con l'affermarsi della nuova legislazione papale, a partire dalle *Quinque compilationes antiquae*, a cavaliere tra XII e XIII secolo. Anche in quest'ambito fu il *Liber Extra* di Gregorio IX (1234) a rap-

presentare un fondamentale punto d'arrivo. In esso furono accolte delle norme del Lateranense III (X 5.7.8) e soprattutto del Lateranense IV (X 5.7.13), e numerose decretali; anche per consentire una più generale applicazione del testo normativo furono espunte le denominazioni dei vari raggruppamenti eretici presenti nel testo della *Ad abolendam* di Lucio III (X 5.7.9).

Tra le decretali presenti nella raccolta gregoriana vi è la *Vergentis in senium* di Innocenzo III del 1199 (X 5.7.10), nella quale l'eresia acquisì anche un'accezione lesiva della maestà del papa e del suo primato. Questa decretale prevedeva, anche per chi avesse solamente favorito gli eretici, la perdita dei diritti civili e delle cariche pubbliche, oltre alla confisca dei beni. In relazione a quest'ultimo aspetto, è da notare che nel 1207 il papa aveva stabilito che un terzo dei beni sarebbe dovuto pervenire nelle casse di coloro che avevano realizzato la cattura, un terzo al tribunale ecclesiastico, e il terzo restante al carcere nel quale il reo era detenuto. Nel *Liber Extra* fu recepita anche la *Cum ex iniuncto*, che condannava a chiare lettere la predicazione effettuata dai laici (X 5.7.12).

aA Con Gregorio IX (1227-1241) la lotta contro l'eresia andò assumendo i caratteri di una spietata battaglia all'ultimo sangue a partire dagli anni Trenta del Duecento. Si radicalizzò una linea di tendenza che aveva preso corpo già a partire dagli anni Venti di questo secolo prima nel settentrione e nel centro della penisola italiana – con l'eticizzazione degli sforzi autonomistici rispetto alla dominazione papale nei territori soggetti alla sede apostolica – e infine anche nel Regno di Sicilia. Il tutto iniziò con l'individuazione nell'Urbe di una recrudescenza ereticale, che le fonti di parte papale definiscono “patara” e descrivono con connotazioni dottrinali dualistiche, ma che fu indubbiamente caratterizzata pure da una dissidenza antiromana, legata a questioni politiche e interessi economici. Nel 1231 in curia papale vennero preparati dei nuovi statuti contro gli eretici che inizialmente entrarono in vigore a Roma, ma che in seguito vennero inviati pure ai vescovi della Tuscia affinché fossero applicati nei territori sottoposti alla loro giurisdizione. L'obiettivo della lotta antiereticale era definitivamente mutato: d'ora in poi si mirò a un definitivo sterminio della dissidenza.

Negli anni Trenta del Duecento si colloca pure la pubblicazione di un fondamentale documento di Gregorio IX, la

lettera *Vox in Rama* (1233), scritto sulla base di informazioni che il pontefice aveva ottenuto dall'arcivescovo di Magonza, dal vescovo di Hildesheim e da Corrado di Marburg. Si tratta di un testo importante perché in esso vengono descritti riti iniziatici e connotazioni dottrinali, senza che siano però precisati il raggruppamento ereticale presso il quale gli uni e le altre erano rinvenibili.

Proprio in ragione dell'assenza di qualsiasi specificazione e precisazione fu così creata una setta astratta, un calco che poteva essere utilizzato alla stregua di un timbro recante una generica etichetta da stampigliare su singoli dissidenti, come pure su interi gruppi sociali ritenuti eterodossi, indipendentemente da localizzazioni geografiche e concrete caratteristiche dottrinali. Dopo la pubblicazione di questo documento si constata la continuità di stereotipi che, attraversando differenti autori medievali e varie iniziative inquisitoriali, giunsero a interessare agli inizi del Trecento anche il processo contro i Templari, nel quale tali stereotipi furono applicati mediante il ricorso a una «tecnica di attribuzione» di genere “pubblicistico” (Bernd-Ulrich Hergemoller). Un esempio: se fin dai secoli XI e XII nelle critiche di parte ecclesiastica la fornicazione venne ritenuta uno dei connotati dell'eresia, fu la *Vox in Rama* a consolidare definitivamente tale opinione.

Durante il Duecento si cercò di velocizzare la conduzione dei processi contro l'eresia anche utilizzando griglie di domande serrate e predisposte, alle quali non erano concesse risposte alternative. Con la decretale *Ad extirpanda* di Innocenzo IV fu concessa in più larga misura l'utilizzo della tortura (1252). Secondo la testimonianza del cronista inglese Matteo Paris, nel corso del I concilio di Lione (1245) questo pontefice manifestò le sue lacrime per i cinque dolori della Cristianità, con un'evidente imitazione delle cinque piaghe della Passione, le stimmate, per inscenare la diretta rappresentanza del Cristo da parte del papa: una di queste piaghe – le altre erano l'invasione dei Tartari, la scissione della Chiesa greca, la questione della Terrasanta e l'ostilità dell'imperatore Federico II – era identificata con l'eresia (Stefan Weinfurter). Al suo ritorno in Italia, il pontefice tentò di sradicarla una volta per tutte: in questo senso si comprende il rilievo tributato all'uccisione dell'inquisitore domenicano Pietro da Verona e alla sua velocissima canonizzazione come “santo martire” (→ X.2).

Gli abusi che ebbero luogo nel corso della battaglia per la “retta fede” furono numerosi, e talora le condanne di essi provennero dagli stessi pontefici. Particolarmente frequenti furono le irregolarità che interessarono i beni confiscati: in questo senso sono indicative le parole di scherno del Boccaccio († 1375) e prima ancora le affermazioni di Giovanni Villani († 1348), i quali sottolinearono che nel mirino degli inquisitori sembravano esserci più i ricchi che non gli eretici. Pure il Trecento fu denso di ereticazioni: è da ricordare la poco allegra fine di Dolcino da Novara e dei Dolciniani, che svilupparono e radicalizzarono il pensiero e la predicazione di Gerardo Segarelli († 1300), il quale aspirava anche all’indipendenza dall’autorità ecclesiastica. Clemente V indisse una “crociata” contro i Dolciniani: nel 1307 lo stesso Dolcino fu arso a Vercelli con altri capifila del movimento.

Tra i più noti inquisitori trecenteschi – al più famoso del Duecento si è già accennato: Pietro da Verona – vi è il benedettino Jacques Fournier, prima vescovo di Pamiers (1317-1327) e poi pontefice col nome di Benedetto XII (1334-1342), il quale condusse anche una campagna inquisitoriale e un processo in un piccolo villaggio dei Pirenei, Montailou, studiati da Emmanuel Le Roy Ladurie. Sono poi da ricordare per i loro “manuali” d’istruzione per gli inquisitori due frati Predicatori: Bernard Gui, incaricato da Clemente V di occuparsi dell’eresia a Tolosa, che scrisse una *Practica inquisitionis* (1323), e Nicolas Eymerich († 1399), autore del *Directorium inquisitionis*. Eymerich si impegnò a combattere l’eresia in Aragona, dove ben prima di lui era stato attivo in questo stesso senso anche il compilatore del *Liber Extra* gregoriano, Raimondo di Peñafort, anch’egli autore di un *Directorium*.

Prima di concludere, è il caso di accennare a un altro ambito nel quale si contraddistinse l’impegno dei pontefici. A partire dalla metà del XII secolo con la crescita dell’autorità papale in materia dottrinale – benché anche precedentemente vi fossero stati casi di pontefici che si erano espressi su questioni teologiche – iniziò a precisarsi il modo in cui si doveva procedere per giudicare la correttezza delle speculazioni filosofiche. L’affermazione del metodo scolastico e dell’accademismo teologico favorirono tale nuova tendenza, della quale ne fecero le spese già Pietro Abelardo (†1142) e Gilberto di Poitiers (†1154).

Per gli anni seguenti è da ricordare la condanna espressa dalla 2^a costituzione del concilio Lateranense IV (1215) di un trattato sulla Trinità di Gioacchino da Fiore, nel quale l'abate fiorense prendeva posizione contro le idee trinitarie di Pier Lombardo. Nel 1225, a distanza di circa tre secoli e mezzo dalla sua morte, furono rifiutati alcuni insegnamenti di Giovanni Scoto Eriugena. Pure le dottrine aristoteliche, e poi lo stesso Tommaso d'Aquino, furono accusati di eresia. Ulteriori ereticazioni interessarono anche esponenti dei Frati Minori a partire dalla metà del Duecento per alcune espressioni teologiche riguardanti la "fine dei tempi" (Gerardo da Borgo San Donnino) (→ IX.4), poi per colpire alcune scissioni interne all'Ordine (Spirituali), e anche per condannare delle interpretazioni della povertà evangelica in precedenza ritenute corrette (Fratricelli) (→ VIII.5).

È infine opportuno menzionare alcuni personaggi e movimenti che precedono la Riforma protestante, e che in un qualche modo la annunciano: John Wyclif († 1384) – condannato, benché già defunto, come eretico al concilio di Costanza (1415) – e i Lollardi, i quali si impegnarono in una serrata critica contro il potere secolarizzato della Chiesa; John Hus († 1415) e gli Hussiti, pure loro ereticati e condannati, che attaccarono la gerarchia ecclesiastica e i costumi morali dei sacerdoti, secondo una tendenza già viva a Praga nella predicazione sinodale di Jan Milič di Kremsier e Matthias di Janov fin dagli anni Sessanta del XIV secolo.

aA

4. *Le declinazioni dell'ideale crociato*

Oltre ai presupposti della radicalizzazione della battaglia contro l'eresia, nel contesto della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture si colloca l'inizio di ulteriori importanti tendenze e fenomeni della storia europea. Anche gli inizi delle crociate, un movimento laico armato incoraggiato e sostenuto dal Papato e dalle istituzioni ecclesiastiche. Assieme allo sterminio degli eretici, le crociate rappresentano uno dei fenomeni più controversi e discussi dell'età media. Anche nel medioevo esse furono oggetto di critiche non complessive, bensì piuttosto in relazione ad alcuni abusi o aspetti parziali di esse ritenuti suscettibili di correzione, in un'ottica che mirava piuttosto a un "miglioramento" delle crociate che non a una loro abolizione (Elizabeth Siberry).

Per quanto ci riguarda, certo è che «lo storico non può condannare né assolvere, non solo perché gli fa difetto l'autorità, ma pure la norma che gli consentirebbe il giudizio». Lo affermò František Graus nella sua lezione su *La concezione medievale del potere e del diritto*, che così proseguiva: «talvolta, però, il prezzo pagato per accettare tutto ciò è forse troppo alto: il completo riconoscimento del fattuale, di ciò che è avvenuto». Sempre e comunque, lo spargimento di sangue è male – la storia può essere utile anche per additare gli abissi in cui può capitombolare l'umanità, con l'illusione di perseguire dei sommi ideali – e con esso la violenza: non può essere di sostegno nemmeno la Salvezza dell'anima propria né, tantomeno, di quella altrui, anche perché sarebbe forse meglio che ognuno si occupasse in primo luogo del proprio interiore Cammino e, senza postulare che sia l'unico valido, non si affaticasse in modo pressante e invadente della Salvezza altrui.

aA

Prima di addentrarci nelle crociate è opportuno premettere che Gerusalemme, con il sepolcro di Cristo, era un'importante meta di pellegrinaggi: questa città rappresentò uno dei cardini del sistema della penitenza fin dall'alto medioevo anche per l'espiazione dei crimini più gravi, per i quali poteva essere appunto prescritto un viaggio penitenziale alla volta della Terra Santa. La si volle conquistare con le armi per strapparla agli "infedeli". Se la lotta contro l'Islam non rappresentava una novità per l'Occidente, nel caso delle crociate l'attacco fu però sferrato dalla Cristianità, che si proiettava al di fuori dei propri confini per conquistare la Città Santa, costantemente contesa dai musulmani a Bisanzio e dal 1071 conquistata dai Selgiuchidi, una dinastia islamica di derivazione sunnita.

129

Dalla fine dell'XI secolo alla metà del XIII secolo vengono tradizionalmente enumerate sei crociate: invero tale enumerazione falsa un po' la realtà sia perché l'ideale crociato si manifestò in uno slancio continuo – non risultano ad esempio computate le spedizioni di minor rilievo, come quella del conte di Fiandra Filippo I (1177) – sia perché le crociate «non possedettero la vita uniforme e autonoma che abbiamo tradizionalmente assegnato loro» (Christopher Tyerman). I combattenti, oltre alla promessa della salvezza dell'anima anche dietro garanzia della concessione di una indulgenza "plenaria" (→ X.4), ottennero che i loro beni fossero garantiti

da parte della sede apostolica, che esercitò così un tipo di protezione simile a quella già espressasi nel 1064 – nell’ambito della cosiddetta “crociata” di Barbastro – nei riguardi dei nobili che avevano combattuto in Aragona per la riconquista di questa città contro l’Islam: un’operazione dalla quale poi nacquero il Regno aragonese, il cui sovrano si assoggettò a Pietro e a Roma, ove fu considerato vassallo del papa, come pure la possibilità per il Papato di esercitare ulteriori influssi nella penisola iberica.

L’avvio della cosiddetta I crociata si colloca nel 1096, dopo un appello di papa Urbano II a Clermont, con il quale i laici furono invitati al «passaggio» (*passagium*) in Terra Santa. Se non ci possono essere del tutto chiare le intenzioni del pontefice, certo è che ne derivò una riconquista armata di quei territori senza che fosse portato alcun aiuto ai Bizantini, che pur avevano richiesto la difesa contro la pressione islamica. A questa crociata parteciparono soprattutto esponenti della nobiltà francese e, a differenza di quanto avvenne nelle successive spedizioni, nemmeno uno dei sovrani occidentali, anche perché i re di Francia e di Germania erano sottoposti a scomunica. Complessivamente, è stato calcolato che tra il 1096 e il 1101 furono circa 120.000 gli europei – sia uomini sia donne – che fecero irruzione in Oriente. Gli effetti dell’incitamento all’azione si riverberarono anche sui ceti più bassi della società e diedero vita a movimenti, a “crociate” dall’esito più o meno disastroso che potremmo definire “non ufficiali”: ricordiamo almeno la cosiddetta “crociata dei poveri”, caldeggiata da un predicatore, Pietro di Amiens l’Eremita. Mentre erano attivi anche altri predicatori nella Francia settentrionale e lungo il corso del Reno, il clima crociato indusse contemporaneamente massacri e saccheggi ai danni di ebrei a Colonia, Magonza, Worms, Treviri, Metz, Strasburgo, Ratisbona (1096).

I nobili che presero parte alla I crociata furono però di alto rango, ed erano per lo più legati ai governanti o comunque ai ceti dominanti, come nel caso dei Normanni del meridione italico che parteciparono all’impresa, Boemondo e Tancredi d’Altavilla. Fu la presenza di questi nobili a rendere possibile un evento che può essere annoverato tra le principali conseguenze di questa crociata: l’istituzione del Regno di Gerusalemme (1099), affidato a Goffredo di Buglione. L’esercizio dell’autorità in quei luoghi comportò una seppur

temporanea esportazione oltremare dei rapporti feudali, nei modi in cui questi erano concepiti nei secoli XII e XIII.

Dal 1098 anche Genova e Pisa, che avevano contribuito alla spedizione, guadagnarono la concessione di porti, fondachi e mercati in Siria e in Palestina, così che gli Occidentali furono in grado di mettere a frutto la centralità della Terra Santa anche da un punto di vista commerciale, e non solo salvifico. L'influsso papale si propagò ai danni della Chiesa orientale: lo addita il fatto che sia a Gerusalemme sia ad Antiochia, che facevano parte del Regno di Gerusalemme, furono insediati dei patriarchi scelti dal vescovo di Roma. La supremazia cui il pontefice mirava anche in Oriente poté, dopo la conquista armata, esercitarsi così in modo concreto.

A causa delle crociate si modificò pure il panorama delle istituzioni ecclesiastiche occidentali, con l'inserimento in esse di Ordini religiosi detti "cavallereschi" o, più propriamente, "militari" che, seppur formati in Terrasanta, si trasferirono nel corso del XII e soprattutto del XIII secolo in Europa allorché l'impulso crociato divenne fattualmente impraticabile. Oltre agli Ospedalieri di San Giovanni e all'Ordine Teutonico, sono da ricordare primi fra tutti i Templari – ben noti anche per la soppressione, vantaggiosissima dal punto di vista finanziario per il re di Francia, alla quale furono soggetti durante il pontificato di Clemente V – i cui inizi sono da collegare a un gruppo di cavalieri francesi, che, nel 1119, a Gerusalemme, assunsero i tre voti di povertà, castità e obbedienza per impegnarsi nella difesa dei pellegrini occidentali. Bernardo di Clairvaux scrisse per i Templari – che già avevano ricevuto una Regola nel 1128 – una «Lode della nuova milizia» (*De laude novae militiae*), nella quale l'ideale del «soldato di Cristo» (*miles Christi*) di ascendenza monastica fu sottoposto a una significativa revisione che contemplava non solo la battaglia contro le tentazioni di Satana:

Invero i soldati di Cristo combattono tranquillamente le battaglie del loro Signore non temendo affatto di peccare quando uccidono i nemici né di perdere la vita, in quanto la morte inferta o subita per Cristo non ha nulla di delittuoso, anzi rende ancora più meritevoli di gloria. [...] Giova a se stesso se muore, a Cristo se uccide.

L'Ordine Teutonico, la cui irradiazione in Occidente ebbe quale epicentro i territori germanici, fu attivo nelle cosiddet-

te “crociate del nord” che, rivolte a combattere i “pagani” del Baltico, della Livonia e della Lettonia, indussero la formazione di una concrezione territoriale nella quale si individueranno le origini della Prussia (1230-1280).

Nel 1146/1147 Eugenio III, un papa cistercense in stretto contatto con il suo maestro Bernardo di Clairvaux, promosse un'altra spedizione armata, la cosiddetta II crociata (1147-1149), alla quale questa volta parteciparono anche alcuni tra i maggiori regnanti d'Occidente, come Corrado III di Germania, Ruggero II di Sicilia e Luigi VII di Francia. Nata sull'onda dell'emozione suscitata dalla caduta di Edessa (1144), questa crociata fallì anche in ragione delle rivalità che si innescarono tra i sovrani. Il pessimo esito non giovò né alla rinomanza né all'affermazione del primato papale, e fu inoltre nocivo alla fama dei Cistercensi presso la curia pontificia. Le critiche si accanirono sugli organizzatori. Benché i pontefici tentarono di invitare ripetutamente – negli anni 1157, 1165, 1166, 1169, forse nel 1173, nel 1181 e nel 1184 – i governanti a mobilitarsi per una nuova partenza, per la cosiddetta III crociata (1189-1191) si dovette attendere quasi mezzo secolo.

Dopo la disfatta dei cristiani ad Hattin, nel 1187 il Saladino (Salah al-Din) riconquistò Gerusalemme, così che i territori del Regno di Gerusalemme si ridussero a una fascia costiera e la corte dovette trasferirsi a San Giovanni d'Acri. La notizia della sconfitta cristiana indusse i maggiori sovrani d'Occidente – Federico I Barbarossa, re di Germania e imperatore, Filippo II Augusto re di Francia e Riccardo Cuor di Leone re d'Inghilterra – a recarsi in Terrasanta, ma nonostante il gran dispiegamento di forze anche questa spedizione si rivelò fallimentare. È però opportuno rammentare che in collegamento ad essa si sviluppò, dapprima in Francia e in Inghilterra, la possibilità di sostituire la partecipazione personale all'impresa militare con un tributo in denaro, la cosiddetta “decima di Saladino”, dalla quale si originò la decima per la crociata, una delle principali fonti di reddito per il Papato anche quando le crociate si ridussero a progetti di impossibile realizzazione.

La IV crociata (1202-1204), benché così definita fu in realtà una spedizione contro l'Impero bizantino, perché l'iniziativa venne piegata da Venezia ai propri interessi. Dopo aver costretto una parte dell'esercito a conquistare Zara,

che era soggetta al re d'Ungheria, i crociati conquistarono e saccheggiarono Bisanzio (1204). Inizialmente Innocenzo III non accolse entusiasticamente gli eventi, ma in seguito approvò sia la conquista della capitale bizantina sia l'istituzione dell'Impero Latino d'Oriente – una creazione effimera poiché nel 1261 Michele VII Paleologo riconquistò la città – anche perché vantaggiosi per il primato papale. Infatti, in tale contesto per la prima volta il patriarca di Bisanzio riconobbe la supremazia romana, nonostante la riprovazione del clero e degli abitanti della città che perdurò fino a quando il Paleologo prese il potere e le pretese papali furono definitivamente respinte.

A mettere in scacco la V crociata (1217-1221), bandita dal concilio Lateranense IV e diretta contro l'Egitto e il sultano del Cairo Malik Al-Kamil, furono i contrasti interni alla Cristianità. La latitanza di Federico II di Svevia dall'impresa e in genere la mancata realizzazione di una crociata costituirono ulteriori motivi attrito tra questo sovrano e la sede apostolica: l'esito fu la scomunica dell'imperatore da parte di Gregorio IX (1227). Il papa nel prosieguo rifiutò anche l'accordo che lo Svevo siglò con il sultano, benché tale preferenza della diplomazia alle armi avesse comunque condotto allo smantellamento delle fortificazioni islamiche a Gerusalemme. Un evento degno di menzione è la presenza di Francesco d'Assisi (→ VIII.4) all'assedio di Damietta, spesso letta in accordo con le attuali interpretazioni "pacifiste", nonostante che taluni fonti agiografiche riportino un incitamento alla battaglia da parte dell'Assisiato: considerato lo stato delle fonti, non è forse il caso di inclinare né verso la lettura pacifista né verso quella guerresca. La VI crociata (1248-1254) e la VII (1270) furono poco più di nulla, nonostante lo zelo e l'impegno del re di Francia Luigi IX, che morì a Tunisi nel corso della spedizione e che fu poi canonizzato, seppur per altre ragioni, da papa Bonifacio VIII.

A dispetto dei risultati, i pontefici continuarono a caldeggiare la realizzazione di imprese crociate. Assieme alla riunione con la Chiesa d'Oriente, provvisoriamente realizzata ma di nuovo fallita nel 1282 per il *fliogue* e per la ripulsa della supremazia romana, la crociata fu uno degli interessi precipui di Gregorio X, che organizzò ancor meglio il prelievo della decima per la crociata, e uno dei temi fondamentali del II concilio di Lione (1274): tutto sfumò con la morte

del pontefice (1276). L'attrattiva per le spedizioni militari in Oriente continuò anche dopo la caduta sotto l'offensiva musulmana delle ultime fortezze occidentali, inclusa la principale, San Giovanni d'Acri (1291). A partire dal Trecento si affermarono dei pellegrinaggi organizzati da Compagnie che avevano sede soprattutto a Venezia.

Cominciarono pure ad essere scritti trattati e progetti che vaneggiavano la riconquista di Gerusalemme, come il *Liber recuperationis Terrae Sanctae*, terminato proprio nel 1291 da Fidenzio da Padova, ministro della provincia francescana di Terrasanta. Soprattutto da Innocenzo III in poi, in riferimento alle crociate si sviluppò una vera e propria legislazione ecclesiastica mirante alla protezione sia dei partecipanti sia delle loro famiglie. Dalle decretali e da accenni sull'argomento in esse contenuti si sviluppò un primo abbozzo di "diritto internazionale". Durante il Duecento, sia perché il viaggio era costoso sia per la difficoltà di raggiungere Gerusalemme, si affermarono delle forme di devozione sostitutive del pellegrinaggio in Terra Santa, come nel caso – lo sottolineò anche Franco Cardini – del "presepio" allestito per la prima volta a Greccio dal santo di Assisi.

Anche dopo la pur decisiva battaglia di Las Navas di Tolosa (1212), le crociate interessarono la penisola iberica in connessione agli eventi della "Reconquista" (1229). Altre spedizioni militari furono rivolte contro i Mongoli: contro di loro predicò la crociata Gregorio IX (1241, 1243), se ne trattò nel concilio Lionese I (1245) e direttamente se ne occupò Innocenzo IV (1249). Quando non era ancora del tutto esaurito l'impulso crociato, o comunque ancor prima che si potesse constatare con chiarezza la palese impraticabilità di una duratura conquista della Terrasanta, iniziò ad affermarsi però anche un altro utilizzo, ancor più improprio o quanto meno "piegato", dello strumento crociato, le cui finalità erano ben diverse rispetto a quelle di cui si è parlato fino a questo momento: si trattò di spedizioni in armi contro chi a vario titolo fosse ritenuto un "nemico della fede", anche all'interno dei confini della Cristianità. Nemici di vario genere che però **avevano tutti una caratteristica in comune, quella di essere** invisi alla sede romana: crociate furono bandite anche per debellare oppositori del Papato, nemici personali dei pontefici o città ribelli, tutti in genere accusati di eresia. Come è stato detto senza mezzi termini, si trattò «di una mescolanza

arbitraria di pretese di supremazia ecclesiastica e interessi mondani, non proprio giovevole alla cristianizzazione» (Bernhard Schimmelpfennig).

A parte la “crociata” contro gli Albigesi di cui si è sopra detto (→ VII.2), anche contro Federico II e contro i suoi fautori fu più volte predicata la realizzazione di una crociata, per la prima volta negli anni 1239-1241. Quali crociate figurarono la lotta contro gli Stedinger (*Stedingi*), gli abitanti di entrambe le sponde del fiume Weser a nord di Brema, dichiarati eretici perché in contrasto con gli interessi politico-patrimoniali dell’arcivescovo di quella città (1233); la discesa di Carlo I d’Angiò contro i successori di Federico II, Manfredi (1266) e Corradino di Svevia (1268); la spedizione voluta da Martino IV contro l’Aragona dopo il vespro siciliano (1285); la guerra invocata contro i Colonna da Bonifacio VIII (1297). Inoltre, nella penisola italiana furono regolarmente predicate crociate contro i “ghibellini” sia nel Duecento sia nel Trecento, durante l’età avignonese del Papato; in modo continuativo ciò si verificò tra il 1350 e il 1360, durante i “recuperi” (*recuperationes*) dei territori che in seguito andranno sotto la denominazione di Stato della Chiesa (→ IV.3). Ancor prima, crociate furono bandite contro Venezia, Ferrara e Mantova (1309-1324) e, per l’occupazione di Roma, contro Ludovico il Bavaro (1328).

1. *Il monachesimo precarolingio*

aA

Siccome nei secoli a venire, soprattutto a partire dall'età carolingia e ancor più con la riorganizzazione giuridica duecentesca della società medievale i movimenti monastici si realizzarono per così dire all'ombra di una "regola", si è soliti definire gli esponenti della *vita religiosa* come "clero regolare", per distinguerli dal "clero secolare", i rappresentanti della chiesa gerarchica riconducibili all'organizzazione episcopale. "Monaco" ebbe inizialmente il senso di "unico", "singolare", "solo", per poi indicare già in un Vangelo forse contemporaneo ai Sinottici, il Vangelo di Tommaso, l'isolamento esteriore e la semplicità del cuore:

Beati coloro che sono *sol*i e scelti, perché troveranno il Regno. Poiché da lì venite, e lì ritornerete (detto 49). In molti si affollano davanti alla porta, ma sarà il *solitario* a entrare nella camera nuziale (detto 75).

Il monaco, eremita o cenobita che fosse, era chi abbandonava il *saeculum*, ossia il "mondo", per realizzare il suo ideale di perfezione religiosa (Jean Gribomont). Ci occuperemo ora del monachesimo cristiano e della *vita religiosa* d'impronta latina, fermo restando che la volontà di realizzare un avvicinamen-

to all'Assoluto mediante l'isolamento dal mondo non è un fenomeno peculiare del cristianesimo: ad esempio, si ricordi che un secolo prima della nascita di Cristo una setta ebraica, quella degli Esseni, di cui faceva forse parte la comunità di Qumran, praticava vita ascetica e che ancor prima, ben al di là dell'Occidente e del Vicino Oriente, il buddhismo aveva dato vita a una floridissima e pluriforme corrente "monastica".

La diffusione e l'ingresso nell'uso ecclesiastico della Chiesa latina del termine "monaco" è legato alla traduzione dal greco della *Vita* di Antonio († 356) – la cui conversione si porrebbe intorno al 271 in connessione alla lettura di un famoso passo evangelico: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri e seguimi» (Mt 12.21) – scritta da Atanasio vescovo di Alessandria, uno scritto agiografico che ebbe grande fortuna nel medioevo. Del resto proprio in questa città, ad Alessandria, e in genere nel delta del Nilo, numerose furono le comunità cristiane. Non a caso la formazione del primo modello organizzativo e disciplinare del monachesimo risalgono a un altro personaggio della Tebaide, di solito considerato l'iniziatore del monachesimo cenobitico, Pacomio († 346) che, oltre a sottolineare la povertà e la castità, evidenziò il ruolo centrale dell'obbedienza – intesa soprattutto come rinuncia all'io, il principale impedimento di ogni pratica sinceramente religiosa – per il raggiungimento della perfezione e quale condizione imprescindibile della vita comunitaria.

Non è possibile soffermarsi sulle numerose notizie e sui principali testi legati al monachesimo orientale, ma è opportuno ricordare un'altra figura di rilievo, quella del vescovo Basilio di Cesarea († 379), il quale in Cappadocia si impegnò nella promozione del monachesimo e scrisse un insieme di ammaestramenti che spesso sono considerati alla stregua di regole monastiche, anche se tali non furono. Dall'età tardo antica fino a tutto l'alto medioevo le "regole monastiche" non possono essere ritenute scritti "vincolanti" per i monaci: non sono né legislazione né testi giuridici, ma un insieme di consigli, istruzioni ed esortazioni che potevano rappresentare la scaturigine per varie forme d'obbedienza religiosa.

Comunità ascetiche sono documentate già prima di Gerolamo († 420), un personaggio di centrale importanza per la diffusione della *vita religiosa* in Occidente. Anche se da più parti è stata sostenuta la necessità di abbandonare l'idea che

il monachesimo occidentale sia il frutto di un’“importazione”, vi è ancora chi ritiene che la sua fonte d’ispirazione sia stato il monachesimo orientale. Numerosi monasteri sorsero non solo a Roma, ma anche altrove per iniziativa di altri vescovi, quali ad esempio Ambrogio di Milano († 397) o Paolino di Nola († 431). Pure in Gallia si affermarono comunità monastiche: ben note sono quelle legate a Martino († 397), un soldato romano convertitosi all’ascetismo e poi vescovo di Tours, famosissimo in Occidente grazie alla sua *Vita* vergata da Sulpicio Severo, e a Onorato di Arles († 429/430), che diede vita nell’isola di Lérins a una fondazione nella quale erano combinati cenobitismo ed eremitismo.

In Gallia il monachesimo fu arricchito da personaggi che provenivano dall’esterno. Un esponente del monachesimo iro-scozzese perciò detto anche iro-franco, Colombano († 615), fondò varie abbazie, tra le quali Luxeil e Fontenay. Il monachesimo anglosassone si legò a Roma: i contatti furono favoriti dal fatto che nel 669 il monaco orientale Teodoro venne insediato come arcivescovo di Canterbury da papa Vitaliano. Tra i rappresentanti di questo monachesimo – che fiorì nei secoli VI e VII e permeò l’organizzazione ecclesiastica anglosassone, conferendole una fisionomia peculiare – un ruolo di primario rilievo lo svolse Winfrith, che a Roma ricevette il nome di Bonifacio († 754/755). Egli fu attivo oltrealpe in accordo con il Papato e collaborò con la nascente monarchia franca per la costituzione di centri episcopali, cittadelle fortificate che svolgevano una funzione sia militare sia organizzativa da un punto di vista ecclesiastico; come certamente si ricorderà, consacrò il re dei Franchi Pipino (→ V.1). Anche una delle personalità di maggior rilievo della cultura monastica altomedievale, Beda il Venerabile († 735) fu un esponente del monachesimo anglosassone.

Come si è potuto notare da quanto detto fino ad ora, il monachesimo latino fu, al pari di qualsiasi altro fenomeno storico, il frutto di molteplici relazioni. La penisola italiana non rappresenta un’eccezione e anche qui il monachesimo, che non ebbe una connotazione esclusivamente latina, fu soggetto a influssi esterni. Anche l’attività dell’irlandese Colombano, prima recatosi in Gallia e poi giunto in Italia settentrionale ove fondò il monastero di Bobbio (612), è in questo senso indicativa. Altre forme monastiche ebbero nella penisola un’impronta greca in ragione della dominazione

bizantina: nella stessa Roma erano ben rappresentati sia il monachesimo latino sia quello greco.

Un presupposto importante per la storia del monachesimo occidentale si colloca nell'Urbe, poiché è qui che si recarono i monaci cassinesi dopo la distruzione dell'abbazia negli anni 577-580 ad opera dei Longobardi, così che il Papato divenne il centro promotore del monachesimo di Benedetto da Norcia. Iniziò papa Gregorio I Magno, il quale si soffermò su Benedetto nel secondo libro dei suoi *Dialogi* (593-594) al fine di offrire un modello monastico all'Italia centrale, mentre parallelamente – proprio negli stessi anni – in Gallia Gregorio di Tours indicava ai suoi lettori altri monaci a suo avviso esemplari nel *Liber vitae patrum*.

A Benedetto è attribuita una Regola datata intorno al 540. Dall'ambiente benedettino proviene forse anche un altro insieme testuale, la cosiddetta *Regula magistri*, datata intorno al 500 e attestata in modo completo da soli tre manoscritti, a differenza di quanto avviene con la *Regula Benedicti*, trädita invece in innumerevoli codici in ragione della sua successiva amplissima fortuna. In Occidente circolarono complessivamente una trentina di “regole” monastiche, tra le quali fu in seguito di grande rilievo quella risalente ad Agostino d'Ip-pona (*Regula Augustini*), perché in età carolingia fu adottata dalle comunità canonicali – i “canonici regolari” – che assistevano i vescovi nelle le chiese cattedrali.

Altre regole, alcune delle quali furono attribuite a Gerolamo, erano per lo più adattamenti e traduzioni di testi orientali e non; anche Isidoro di Siviglia scrisse con ogni probabilità una regola, composta e risultante da influssi di vario genere. È nell'VIII secolo che si iniziò a parlare di vita monastica «sotto la regola di san Benedetto» (*sub regula sancti Benedicti*), ma non di rado succedeva che, a seconda delle decisioni del responsabile della comunità, l'abate, in un monastero fossero nello stesso tempo utilizzate più regole monastiche; in tal caso è in questione il regime delle “regole miste” (*regulae mixtae*). Inoltre, la formula «secondo la regola di san Benedetto» (*secundum beati Benedicti regulam*) poteva indicare semplicemente il carattere generale di una comunità, ma non che la regola benedettina fosse praticata integralmente: come ha affermato Albert de Vogüé, «ci si ispirava ad essa come a un programma spirituale d'insieme».

2. Da Benedetto di Aniane ai Cluniacensi

Affermare che Benedetto sia il “fondatore” dei Benedettini corrisponde solo parzialmente al vero, perché la rilevanza di questa obbedienza regolare è legata alla collaborazione tra il Papato e i Carolingi: è solo per questa ragione che nei secoli centrali del medioevo il monachesimo benedettino, benché comunque connotato da una spiccata pluriformità, fu il più diffuso in Occidente. Per Carlo Magno e per i suoi immediati successori sia le istituzioni ecclesiastiche sia quelle monastiche furono degli strumenti di inquadramento territoriale. Affinché i monasteri potessero essere utilizzati in questo senso, venne avviata una complessiva opera di consolidamento della disciplina monastica, scegliendo come punto di riferimento il centro monastico più prossimo al Papato, Montecassino appunto, ove tra l'altro già nel 747 si era ritirato il fratello di Pipino, Carlomagno, dopo la sua abdicazione.

La svolta decisiva in favore del monachesimo benedettino si colloca nel IX secolo, ad Aquisgrana, allora la capitale dei sovrani franchi. Negli anni 816 e 817 l'imperatore Ludovico il Pio (814-840) unificò il monachesimo dei territori imperiali nel segno della regola benedettina. L'incarico fu affidato a un omonimo del “fondatore” di Norcia, Benedetto di Aniane, monaco prima nei pressi di Aquisgrana e poi presso il fiume dal quale prese il nome, in Languedoc, ove aveva seguito la regola di Basilio e poi, dal 787, quella di Benedetto da Norcia. Furono pubblicate una serie di osservanze monastiche (*capitularia monastica*) miranti a completare, modificare e adattare la regola benedettina mediante l'introduzione di nuovi usi disciplinari e liturgici che si discostavano dal testo centro-italico, talora anche contraddicendolo, come ad esempio avvenne nel caso del largo uso dell'ospitalità per chierici e laici previsto da Benedetto da Norcia ma negato nei testi riformati.

Parlando dell'essenze monastica e della Riforma della Chiesa del secolo XI già si è accennato all'abbazia di Cluny, fondata in Borgogna dal duca d'Aquitania Guglielmo (909) (→ VIII.2). Fin dalla fondazione, i monaci scelsero per il loro monastero la protezione del Papato, con il quale condividevano il principale patrono, l'apostolo Pietro. I Cluniacensi propugnarono oltre alla riforma ecclesiastica in genere, soprattutto una riforma monastica che interessò tutta l'Europa e anche la stessa città di Roma, come pure alcune istituzioni

monastiche ubicate nei territori meridionali della penisola, come le abbazie della Trinità a Cava dei Tirreni e di Monreale nei pressi di Palermo.

I Cluniacensi non furono però gli unici sostenitori della riforma della *vita religiosa*: il quadro dei movimenti riformistici fu ricco e frastagliato anche nella stessa penisola italiana, ad esempio grazie all'attività di Romualdo di Ravenna a Camaldoli (1024) e di Giovanni Gualberto a Vallombrosa (1037). I monaci neri, come venivano anche chiamati i Cluniacensi a causa del colore del loro abito, diedero vita a una congregazione che tuttora viene spesso, ma non del tutto opportunamente, ritenuta il primo Ordine religioso d'Europa. Non fu l'abbazia cluniacense a dar vita al sistema degli Ordini monastici e religiosi: a tal proposito, come vedremo tra breve, è necessario attendere i Cistercensi. Tra l'altro, il sistema organizzativo cluniacense – in teoria un'abbazia dalla quale dipendevano dei priorati – si rivelò piuttosto labile, come attesta l'esuberante proliferazione dei titoli abbaziali poi per buona parte cassati da papa Callisto II (1119-1124).

aA

Un coronamento del legame con la sede apostolica può essere considerato il fatto che Urbano II (1088-1099), il papa della prima crociata, fu un cluniacense: Oddone I, abate di Cluny dal 1079/82 al 1088. Da pontefice concesse numerosi privilegi alla sua abbazia, mentre già altri ne erano stati pubblicati in precedenza, anche per regolamentare i rapporti tra i monaci e i vescovi. Un buon numero di Cluniacensi entrò nel collegio cardinalizio, e anche il primo camerario papale, l'incaricato della gestione finanziaria pontificia che venne riorganizzata mediante l'istituzione di questa carica, fu un cluniacense: un elemento che tra l'altro già è di per sé indicativo della ricchezza dell'abbazia borgognona, specializzatasi liturgicamente nella commemorazione dei defunti, soprattutto sovrani e personaggi eminenti. Sempre a Cluny si deve la diffusione della regola benedettina nella penisola iberica, nel contesto della “Reconquista”.

141

3. I Cistercensi

Durante il pontificato di Innocenzo II (1130-1143) fu in genere adottata la seguente suddivisione: la regola di Agostino era per l'*ordo canonicus*, i canonici regolari, la regola di Basilio per i monasteri greci del meridione della penisola italiana e la regola di Benedetto per tutte le altre case

dell'*ordo monasticus*. Fino alla metà del XII secolo, il termine "ordine" (*ordo*) veniva utilizzato per indicare un modo di vita (*ordo vivendi*), una maniera di realizzare l'ideale monastico. Era una delle accezioni in cui esso era impiegato: le altre rinviano a consuetudini giuridiche, alle ordinazioni sacerdotali, a un qualsivoglia rango, anche con connotazioni "corporative". Però, non per significare un Ordine di *vita religiosa* in senso "giuridico". La situazione cominciò a mutare con i Cistercensi che, «come in una esplosione di nuovo spirito monastico, nel XII secolo conquistarono l'Europa» (Joachim Wollasch).

Cîteaux (*Cistercium*) venne fondata nel 1098 da Roberto di Molesme e da una ventina di altri monaci che abbandonarono un'abbazia fondata dallo stesso Roberto, Molesme appunto, con il proposito di applicare in modo più rigoroso la regola benedettina, accentuando il rilievo del lavoro manuale, della povertà e dell'eremitismo. La loro affermazione in territorio europeo fu in realtà dovuta pure al fatto che i monaci bianchi – così erano detti i Cistercensi, sempre in ragione del colore del loro abito – riuscirono a costituire un "organismo" istituzionale centralizzato, il cui disciplinamento interno era globalmente regolato da una legislazione propria per mezzo dell'istituto dei capitoli generali, un istituto che ritroveremo anche negli Ordini mendicanti e che il Papato, nella persona di Innocenzo III, tentò di imporre senza successo all'universo monastico benedettino durante il concilio Lateranense IV (1215).

La storia dell'Ordine cistercense fu caratterizzata da uno stretto rapporto con la Chiesa di Roma, ancor più stretto di quello intrattenuto dai Cluniacensi: trascurare o sottovalutare questo rapporto induce una comprensione solo parziale sia delle peculiarità dei Cistercensi sia dell'espansione dell'autorità papale sul governo degli Ordini religiosi, come pure delle dinamiche soggiacenti alla fondazione dei Mendicanti. Potrebbe sembrare che lo sviluppo e la stabilizzazione dei Cistercensi si sia realizzato grazie all'impegno e all'inventiva degli stessi monaci, ossia più dall'interno che non dall'esterno. In realtà il consolidamento avvenne dall'esterno, grazie al Papato, soprattutto a partire da un privilegio di Callisto II del 1119, successivo a un altro di Pasquale II che nel 1100 aveva collocato Cîteaux sotto la protezione e la giurisdizione romane.

Questo pontefice proibì a ecclesiastici e laici di violare le norme che i monaci avrebbero stabilito come proprie, anche se queste leggi erano ancora per lo più da scrivere, un fatto che spiega come, proprio a partire dagli anni Venti del XII secolo la redazione della normativa cistercense fu molto più accurata. Cominciava così a delinearsi la possibilità per questi monaci di autodeterminare la loro legislazione e il loro stesso sviluppo, nonché di “immunizzarsi” dalle intrusioni esterne: infatti, la normativa prodotta dai Cistercensi doveva essere accettata nei territori che accoglievano i loro monasteri e i monaci non erano tenuti ad assolvere obblighi che essa non prevedeva.

A vantaggio della fortuna di questa osservanza monastica contribuì inoltre il fatto che una buona parte dei monaci – incluso l’instancabile Bernardo di Clairvaux – si schierò nello scisma del 1130 in favore di papa Innocenzo II, il vincitore, e contro Anacleto II, poi “antipapa”: ne derivarono ulteriori privilegi per Cîteaux, Clairvaux e per altre abbazie cistercensi. In seguito cominciò lo slancio verso l’esonazione, ossia verso l’affrancamento dei monasteri cistercensi dalla giurisdizione episcopale. In un primo momento le libertà delle abbazie, inizialmente favorite dai buoni rapporti che intercorrevano tra monaci e vescovi, furono limitate. In seguito divennero sempre più ampie: i Cistercensi ottennero ad esempio l’esonazione dalla prestazione delle decime, la libera scelta dell’abate – per i monaci non fu più indispensabile richiedere la consacrazione del neo-eletto al vescovo della circoscrizione diocesana cui apparteneva il monastero – ed altro ancora.

La vicinanza tra i Cistercensi e il Papato raggiunse l’apice allorché divenne pontefice un allievo di Bernardo di Clairvaux, Pietro Bernardo, che prese il nome di Eugenio III (1145-1153). Dalla metà del XII secolo la disponibilità del Papato e del collegio cardinalizio nei riguardi dei Cistercensi iniziò a diminuire per varie ragioni, tra le quali vi fu il fallimento della II crociata (1147-1149) pubblicizzata dallo stesso Bernardo. Anche se non poté concedere molti privilegi al suo Ordine per l’opposizione dei cardinali in concistoro, con il privilegio *Sacrosancta Romana ecclesia* (1152) papa Eugenio riconobbe sia la *Charta caritatis*, un documento che conteneva la prima legislazione interna cistercense, sia le decisioni dei capitoli generali: era la prima volta che un pontefice ordinava

ai monaci di seguire le norme che loro stessi avevano decise (Bernhard Schimmelpfennig).

Mentre i monasteri dell'Ordine, con le "grangie" che da essi dipendevano, divenivano sempre di più degli imponenti centri di produzione agricola e di allevamento del bestiame, durante il pontificato di Alessandro III si verificò una penetrazione dell'autorità papale nel controllo della disciplina monastica, come a dire che la Chiesa di Roma iniziava ad avocarsi il diritto di supervisione sulla condotta dei *religiosi*. Infatti, nella decretale *Recolentes* (X 3.35.3) il papa minacciò la revoca dei privilegi concessi qualora i Cistercensi avessero continuato ad acquisire possedimenti, rendite e diritti incompatibili con la vocazione eremitica e pauperistica della loro professione monastica.

Di questo Ordine la Chiesa di Roma si avvale ampiamente durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216), al quale fu molto vicino quale consigliere spirituale un cistercense, Raniero da Ponza. Oltre che per la predicazione di una nuova crociata, il papa tentò di avvalersi dei monaci bianchi anche, come si è già detto, per la lotta antiereticale (→ VII.2). L'attività dei monaci non fu molto fruttuosa, cosicché il testimone dovette in seguito essere passato ai frati degli Ordini mendicanti (→ VIII.4). Tuttavia, durante il concilio Lateranense IV (1215), questo pontefice limitò l'esenzione dal pagamento delle decime da parte dei Cistercensi anche a causa delle pressioni esercitate dal clero secolare, in contrasto con i monaci. Le esenzioni e i privilegi dei religiosi iniziarono a indurre nel tessuto ecclesiale gravi tensioni che si protrarranno per tutto il Duecento e oltre.

4. Progetti papali e Ordini mendicanti

La storiografia ha discusso a lungo sulle similarità tra gli Ordini mendicanti – soprattutto in relazione ai Frati Minori – e le precedenti forme di *vita religiosa*. Almeno alla luce di considerazioni generali e al di là di sottigliezze forse eccessive in questa sede, alcuni generalissimi punti di contatto potrebbero essere infatti rintracciati anche in movimenti in seguito ereticati, ad esempio, nei Valdesi. In un passo degli *Svaggi di corte* (*De nugis curialium*) scritti da Walter Map, un chierico inglese che presenziò all'esame cui furono sottoposti alcuni Valdesi durante il concilio Lateranense III (1179) (→ VII.2), si legge:

costoro non hanno in alcun luogo fissa dimora, camminano due a due, a piedi nudi, vestiti di lana, non possiedono nulla, tengono tutto in comune come gli apostoli e, nudi, imitano Cristo nudo.

Del resto, già verso la fine dell'XI secolo chierici e monaci, come pure predicatori itineranti convertitisi ai principi del movimento della Riforma della Chiesa, avevano iniziato a predicare la penitenza, la povertà, il ritorno a una vita ispirata al Vangelo per la salvezza delle anime, entrando così spesso in concorrenza con i vescovi e con il clero locale, responsabili dell'attività di predicazione all'interno delle singole diocesi.

Evitando di smarrirci nell'individuazione di continuità e discontinuità comunque opinabili, è forse più opportuno sottolineare un dato di fatto forse incontestabile e rimarcato anche in passato dalla storiografia: la fondazione degli Ordini mendicanti è essenzialmente riconducibile a una matrice romana. Lo ha ribadito Jörg Oberste da un altro punto di vista, muovendo dal progetto di un "rilancio" della cura d'anime (*cura animarum*) – oggi si parlerebbe di un "rilancio" della pastorale – elaborato intorno al 1200 da un gruppo di teologi dell'Università di Parigi. Tale progetto, finalizzato a far recuperare terreno alla fede di matrice romana, mirava a una programmatica collaborazione tra laici e chierici mediante una riforma della pastorale, soprattutto della predicazione, che andava assumendo un rilievo primario fra le iniziative ecclesiastiche antiereticali, e della confessione.

Di questo gruppo la figura più rappresentativa fu Pietro Cantore († 1197), il quale, nella sua opera intitolata *Verbum abbreviatum*, affermò che, se la Sacra Scrittura rappresentava le fondamenta della teologia, il «tetto» che proteggeva i fedeli dai peccati era la predicazione. I predicatori dovevano perciò essere sia irreprensibili sul piano morale e ben formati dal punto di vista teologico sia, nel contempo, in grado di comunicare con i fedeli nella loro lingua madre mediante semplici e comprensibili esempi (*exempla*). Altri *magistri* evidenziarono in questi anni ulteriori temi programmatici di rilievo. Alano da Lilla († 1203), che insegnò Arti liberali a Parigi e il cui pensiero ha affinità con quello di Pietro Cantore, mise ad esempio in risalto la centralità della dottrina cattolica per il perdono dei peccati – ottenibile solo mediante

la confessione e il sacramento della penitenza amministrato dalla Chiesa – nel suo *De fide catholica*.

Al fianco di Pietro Cantore stava un manipolo di studenti nel prosieguo tutti divenuti personaggi di rilievo. Tra essi Giacomo da Vitry, poi vescovo di San Giovanni d'Acrida; Roberto di Courçon in seguito cancelliere dell'Università di Parigi, cardinale e legato papale in Francia e attivo contro gli Albigesi; Folco di Neully, uno dei più famosi predicatori del tempo; Stefano Langton, poi arcivescovo di Canterbury. Personaggi la cui "carriera" ecclesiastica fu insomma contraddistinta dal successo: buona parte delle promozioni giunsero allorché un loro compagno di studi, che faceva anch'egli parte del gruppo di Pietro, divenne pontefice con il nome di Innocenzo III, Lotario dei conti di Segni.

Il maestro parigino Pietro aveva tra l'altro ritenuto che il papa avrebbe dovuto convocare un concilio generale per istituire in tutto l'ecumene dei predicatori che caldeggiassero i buoni costumi ed estirpassero quelli malsani (*predicatores bonorum morum et extirpatores malorum*). Non a caso in alcune costituzioni del concilio Lateranense IV (1215) sono ravvisabili palesi riflessi dei progetti pastorali parigini. Sono soprattutto tre le costituzioni da ricordare.

Nella costituzione 10^a (*Inter caetera quae*) si consentì ai vescovi «operati da troppi impegni» di scegliere per la predicazione del "personale ausiliario" in grado di edificare i fedeli con le parole e con le azioni (*verbo et exemplo*). Sulla base di una precedente decisione del concilio Lateranense III (1179), nella costituzione 11^a si prevede che presso le sedi episcopali fossero istituiti dei centri di studio (*Studia*) di grammatica e di teologia per la formazione del clero. La costituzione 21^a impose la confessione e l'assunzione dell'eucarestia una volta l'anno, a Pasqua; questi sacramenti avrebbero dovuto essere ministrati ai fedeli dal sacerdote responsabile della loro cura d'anime (*proprius sacerdos*). A quest'ultimo proposito è il caso di notare che i contravventori potevano essere puniti con la proibizione di esequie cristiane, ciò che, tra l'altro, avrebbe impedito l'esercizio della prassi testamentaria con la conseguente inibizione dell'asse ereditario.

* * *

Nell'*Historia Albigensis*, scritta da un cistercense, sono registrati gli inizi dell'attività di Domenico di Caleruega, un canoni-

co regolare al servizio del suo vescovo, Diego di Osma. Una decina d'anni prima del concilio Lateranense IV, mentre stava accompagnando a Roma il vescovo Diego, Domenico si confrontò a Montpellier con l'eresia catara (1204). La comunità canonica aggregatasi a Domenico fu presa sotto la protezione del Papato, che concesse ai suoi componenti delle facilitazioni per la preparazione teologica presso l'Università di Parigi e, inoltre, mediante dei privilegi consentì loro di predicare indipendentemente dai diritti detenuti nel merito dai vescovi e dai sacerdoti attivi nelle varie circoscrizioni diocesane. Alla morte di Domenico (1221), il responsabile dell'Ordine dei Frati Predicatori, già organizzato e soggetto all'obbedienza del papa, era il "maestro generale".

Il primo convento domenicano – per le fondazioni dei Mendicanti è più opportuno parlare di "conventi" che di "monasteri", in ragione di una consuetudine invalsa soprattutto nella storiografia italiana, in genere incline ad accentuare forse oltremisura la novità di questi Ordini rispetto alle precedenti forme organizzate di *vita religiosa* – si costituì a Prouille. Nel 1215 il vescovo Folco donò ai frati una cappella nella città di Tolosa, una concessione dalla quale scaturì il più importante insediamento domenicano per la riconquista di quei territori all'ortodossia. La costruzione di ulteriori conventi si ebbe a breve distanza di tempo a Parigi, Bologna, Roma, e successivamente in ambito iberico, germanico e nel settentrione della Francia. I centri urbani sui quali cadde la scelta per la fondazione di nuovi insediamenti furono in linea di massima le città più grandi e importanti di quegli anni, nelle quali i Domenicani – *Dominicani*, una denominazione che rese fin troppo facile il compito ai loro avversari di escogitarne un'altra, polemica, *Domini canes*, cani del papa – si impegnarono con una buona preparazione teologica nella battaglia contro l'eresia e, più in generale, nella *cura animarum*.

Si è già detto anche del grande rilievo che era andato assumendo un ideale evangelico fortemente sottolineato nella tradizione cristiana anche "eterodossa", la povertà, poi emerso, alla fine del XII secolo pure nella predicazione commissionata da Innocenzo III ai Cistercensi nella Francia meridionale (→ VII.2). Per quanto concerne i Frati Predicatori, un'accentuazione del carattere pauperistico dell'Ordine venne indotto dalle stesse direttive papali: fu Onorio III a caldeg-

giarla con numerose sue lettere e poi lo stesso Domenico la prescrisse ai frati nel capitolo generale di Bologna del 1220.

Fin dal principio, radicata nella povertà evangelica fu invece la fraternità (*fraternitas*) minoritica, poi trasformatasi nell'Ordine dei Frati Minori. La fondazione di questo Ordine fu realizzata dalla sede apostolica congiuntamente all'ispiratore del movimento, Francesco, la cui esperienza religiosa iniziò non distante da Roma, ad Assisi. Nonostante quanto di solito si legga a proposito degli Ordini mendicanti, quest'ultima affermazione nella sua sostanza vale anche per Domenico nei riguardi dei Frati Predicatori: è sufficiente pensare al fatto che della capacità giuridica di fondare un Ordine religioso poteva essere depositario solamente il Papato.

Il carattere di assoluta povertà caldeggiato da Francesco, insieme al lavoro manuale e alla mendicizia, fece sì che l'Ordine non potesse almeno direttamente detenere alcuna proprietà: ciò richiese il ricorso a espedienti giuridici e poi, dal 1240, i beni dei frati furono dichiarati di diretta pertinenza della sede apostolica. Tra gli argomenti che furono oggetto di polemiche ben vivaci all'interno dell'Ordine fin dagli anni in cui lo stesso Francesco era in vita, vi fu il modo di intendere e di praticare la povertà. A questo proposito un punto d'arrivo fu il 1279, quando papa Niccolò III pubblicò la *Exiit qui seminat*. Mediante questo documento il pontefice attenuò le difficoltà teoriche riguardanti la fruizione dei beni da parte dei frati. Sulla base delle riflessioni del francescano Pietro di Giovanni Olivi, nella *Exiit* egli distinse ufficialmente e normativamente tra "uso di diritto" (*usus iuris*) e "uso di fatto" (*usus facti*), e consentì ai frati di esercitare solo quest'ultimo, sempreché si trattasse di un "uso povero" (*usus pauper*). Però, tutto questo non riuscì né a sanare le spaccature interne all'Ordine né a placare le contese dei frati.

Con la crescita d'autorità del Papato e la progressiva centralizzazione della Cristianità attorno alla Chiesa di Roma la situazione mutò non solo per i vescovi e le istituzioni ecclesiastiche secolari, ma anche per la *vita religiosa*. Abbiamo già osservato come questo processo si innescò già nel XII secolo, soprattutto in relazione ai Cistercensi. Fino al Duecento i testi delle regole per la *vita religiosa* non erano per così dire "intangibili" – ad esempio, tra i Benedettini il modo in cui le singole esortazioni e i vari consigli spirituali erano da interpretare e applicare si esprimeva nei "costumieri" monastici (*consue-*

tudines monasticae) – né era necessaria alcuna loro formale approvazione di vertice. Si modificò anche l'atteggiamento nei riguardi delle nuove regole, che iniziarono a necessitare dell'approvazione da parte del pontefice. È quanto avvenne proprio per la Regola dei Frati Minori, "bollata" e approvata nel 1223 da un documento di Onorio III.

A rigor di termini un nuovo testo regolare avrebbe dovuto essere vietato perché in una costituzione del concilio Lateranense IV era previsto che i nuovi raggruppamenti religiosi adottassero una delle regole già esistenti. Se per i Domenicani il problema non sussisteva, perché in quanto canonici regolari i Frati Predicatori adottavano la regola di Agostino, nel caso dei Francescani il divieto poté essere scavalcato richiamandosi a un incontro tra Francesco e Innocenzo III, che le successive fonti agiografiche dell'Assiate affermano essersi verificato prima di questo concilio, tra il 1209 e il 1210: nel corso di questo incontro il "fondatore" avrebbe ricevuto l'approvazione di una prima "forma di vita" (*forma vitae*) dei Frati Minori.

aA

L'Ordine dei Frati Minori, a differenza di quello dei Frati Predicatori, fu inizialmente composto anche da laici. Questo rappresentò un problema di soluzione non facile né immediata che complicò e rese poco lineare la storia francescana. Il processo di clericalizzazione andò crescendo dopo l'elezione a "ministro generale" – così era chiamato il superiore dell'Ordine minoritico – del frate laico Elia di Assisi (1232-1239). Con l'elezione di Aimone da Faversham (1240), che collaborò con altri membri del suo Ordine e con papa Gregorio IX per la rimozione di Elia, iniziò un'ininterrotta serie di ministri generali sacerdoti, e le cariche di responsabilità nel governo dei frati non vennero più affidate ai laici. Un'altra differenza rispetto ai Domenicani consisteva nel fatto che i Francescani potevano scegliere per i loro insediamenti anche piccoli centri abitati e, agli inizi, pure modeste case in campagna e perfino eremi. La densità insediativa dei Frati Minori divenne ben presto di grande rilievo in tutta l'area europea e fu connotata, ben più di quella dei Frati Predicatori, da una particolare capillarità. Tra i territori di spicco vi fu la parte centrale della penisola italiana.

149

Dall'inserimento dei nuovi religiosi mendicanti nel preesistente ordinamento ecclesiastico scaturì un lungo conflitto che, con fasi talora di virulenza talaltra di ristagno, attraversò

tutto il Duecento e si protrasse fino al concilio di Trento e oltre. Come vedremo, le contese tra i frati e il clero secolare furono connotate anche da risvolti “scientifici” presso la stessa Università di Parigi ove, oltre alla liceità stessa della loro presenza tra le istituzioni ecclesiastiche, fu messo in discussione lo stesso statuto ecclesiale e salvifico dei nuovi Ordini religiosi (→ IX.4). I diritti contesi erano non solo quelli di genere pastorale – come la predicazione, la confessione, la celebrazione della messa e altro ancora – ma anche altri di tipo economico, poiché alla stessa cura d’anime erano connessi proventi e introiti, come ad esempio avveniva nel caso delle sepolture nei cimiteri dei frati e della spinosa questione dei lasciti testamentari.

Per facilitare l’espansione e l’attività sia dei Frati Predicatori sia dei Frati Minori, il Papato li rese esenti dalla giurisdizione diocesana mediante un processo piuttosto lento, ma progressivo e inesorabile, che terminò intorno alla metà del Duecento. Ne derivò pure che i frati risultarono sempre più invisibili a buona parte degli altri ecclesiastici. Fin dagli inizi, in varie zone d’Europa all’interno della Chiesa non vi fu sempre e comunque un’accoglienza entusiastica nei riguardi dei nuovi venuti: molti espressero perplessità e alcuni un’aperta ostilità. Ad esempio, un canonico tedesco si interrogò sulla necessità di venerare i nuovi santi degli Ordini mendicanti, quasi che non fossero “abbastanza santi” un Benedetto o un Agostino. Un monaco del monastero-cattedrale di Peterborough nei suoi *Annali*, in relazione all’arrivo dei Francescani, esclamò addirittura:

O dolore e più che dolore! O peste truculenta, i Frati Minori sono giunti in Inghilterra.

Una regolamentazione dei rapporti tra il clero secolare e i frati – poi cassata e di nuovo rimessa in vigore, e non sempre rispettata – fu attuata da Bonifacio VIII nel 1300 con la *Super cathedram*, che regolamentò i privilegi dei frati, cassandoli per buona parte.

È opportuno aggiungere qualcosa in relazione a uno degli ambiti nei quali si distinse l’attività dei frati, quello della lotta contro l’eresia. Nel 1227, quando il priore del convento domenicano di Firenze, Giovanni da Salerno, fu formalmente incaricato di procedere contro gli eretici, tale compito era di norma svolto dai vescovi e dai Comuni, nella cui legisla-

zione avevano trovato accoglienza le norme imperiali contro l'eresia (→ VII.2-3). Un movimento di rilievo fu la "Grande Devozione" (*magna devotio* o *Alleluja*), che interessò a partire dal 1233 vari centri comunali; a Milano, Vercelli, Parma, Bologna e Alba i frati vennero anche incaricati della revisione degli statuti cittadini. A partire da questo anno compaiono i primi inquisitori domenicani nella penisola italiana, tra i quali i nomi più noti sono quelli di Alberico, Pietro da Verona, Giovanni da Vicenza, Rolando di Cremona e Raniero Sacconi.

Numerosi furono attentati e omicidi che coinvolsero gli inquisitori, e vari gli assalti che interessarono i conventi in ragione della presenza in essi di frati impegnati contro gli eretici: la ricostruzione dell'attività inquisitoriale duecentesca in Italia centrale è difficoltosa anche perché la documentazione processuale contenuta negli archivi conventuali fu talora sottratta o distrutta durante questi assalti. Se in un primo momento furono i Domenicani ad essere incaricati dal Papato di combattere l'eresia, in seguito si attivarono corposamente pure i Frati Minori. A causa dei contrasti e delle rivalità tra i due Ordini anche in questo ambito, Innocenzo IV decise nel 1252 di distinguere i territori di loro competenza nella penisola italiana: ai Frati Predicatori furono assegnate la Lombardia, la Romagna, la Marca Trevigiana e la Liguria, mentre gli inquisitori dei Frati Minori ricevettero mandati in Italia centrale; spartizioni di competenze avvennero anche in altri ambiti europei.

La nascita e l'affermazione degli Ordini mendicanti fu insomma un'espressione del più generale fenomeno di centralizzazione e di riorganizzazione della *vita religiosa* propugnata nel Duecento dal Papato. Non a caso né i Frati Predicatori né i Frati Minori si autodefinirono come *ordo* – come invece fecero i Cistercensi – ma così vennero definiti in prima battuta proprio nei documenti papali. Si trattò di una centralizzazione e di una riorganizzazione che non riguardarono solo la *vita religiosa* maschile, ma anche quella femminile, che il Papato volle ricondurre nel solco delle precedenti esperienze monastiche.

Il tutto cominciò nella stessa Roma e per volontà di Innocenzo III, il quale volle istituire presso la basilica romana di San Sisto un "cenobio universale" (*universale coenobium*) che accogliesse tutte le monache dell'Urbe. Però il progetto – della cui conduzione furono inizialmente incaricati i ca-

nonici regolari gilbertini, fondati da Gilberto di Sempringham – fallì e lo stesso avvenne allorché entrarono in campo, sempre dietro incarico papale, i Domenicani.

Questo progetto si avviò a buon fine quando cominciarono ad attivarsi in Italia centro-settentrionale dei legati papali, tra i quali Ugolino d’Ostia, il futuro Gregorio IX, che si impegnarono a diffondere una forma monastica ideata presso la curia pontificia e coinvolsero anche il “ramo femminile” del movimento francescano, e la tenacissima e poco malleabile Chiara d’Assisi. Nacquero così vari raggruppamenti di «sorelle minori» (*sorores minores*), denominate in modo vario ma tutte connotate dalla tradizionale clausura e facenti capo alla Chiesa di Roma. Dopo la canonizzazione di Chiara (1255), l’Ordine di San Damiano si trasformò per volontà di Urbano IV nell’Ordine di Santa Chiara o delle Clarisse, un ordine che riunì i vari rami del nuovo e rinnovato monachismo femminile (1263).

5. *La parabola di un ideale: i Frati Minori*

Anche il modo di interpretare e applicare la regola minoritica fu appannaggio del Papato: le decisioni pontificie furono rese note per mezzo di “dichiarazioni” (*declarationes*) sulla Regola. Nella prima *declaratio*, risalente a Gregorio IX (1230) e fondata secondo questo papa sulle “intenzioni” dello stesso Francesco, vennero esautorate le ultime volontà del fondatore mediante una massima giuridica. Il cosiddetto *Testamento* di Francesco rappresentava infatti un problema, perché in esso era vietata la richiesta di privilegi alla curia romana, i quali erano però di vitale importanza per l’attività e lo sviluppo dell’Ordine, in quanto era proprio questo genere di documentazione pontificia che consentiva ai Mendicanti di essere pastoralmente attivi all’interno di giurisdizioni ecclesiastiche di altrui competenza.

Alla metà del XIII secolo – mentre altri Ordini mendicanti erano in via di formazione, i cosiddetti Ordini mendicanti “minori” (Eremitani di Sant’Agostino, Carmelitani, Servi di Maria e altri ancora), il cui proliferare venne arginato dal II concilio di Lione (1274) – il sacro convento di Assisi, il centro dell’Ordine, fu esentato dalla mendicizia, con il permesso di ricevere anche elemosine in denaro. La stessa definizione di “Ordini mendicanti”, valida per i Domenicani e i Francescani fin dai loro inizi, permase a etichettarli anche quando il

corso degli eventi superò gli originari quadri ideali. A questi ultimi, o meglio a una nuova interpretazione rigoristica di essi, continuò però ad aderire una pluriforme frangia della dissidenza interna minoritica, etichettata nella seconda metà del Duecento con il nome di “spirituale”.

Nel Trecento i cosiddetti Spirituali, esplicitamente giudicati eretici nel 1317 da Giovanni XXII, furono affiancati nelle condanne ad altre forme di dissidenza minoritica, come quella dei “Fratricelli”, anche se con questa espressione è meglio indicare un altro raggruppamento – ma la terminologia fu comunque soggetta a oscillazioni, perché in quegli anni gli Spirituali furono talora detti anche Fraticelli – la cui ereticazione fu connessa a questioni teoriche relative alla povertà evangelica e al rifiuto dell’autorità papale.

Infatti vi furono problemi di rapporto anche tra lo stesso Ordine dei Frati Minori nel suo complesso e il Papato, soprattutto nella persona di Giovanni XXII, un pontefice di grande acume e concretezza benché eletto quando era già piuttosto avanti negli anni. Il tutto scaturì da una questione ereticale, dopo che un beghino – un rappresentante di un’altra fascia di dissidenza legata alla stretta povertà, i cui componenti venivano detti talora “bizochi” nella penisola italiana – venne condannato dall’inquisitore domenicano Giovanni di Belna per un’affermazione riguardante la povertà di Cristo e degli apostoli (1321). Questa condanna suscitò prima la reazione di alcuni Frati Minori, e poi la presa di posizione di un capitolo generale francescano tenutosi a Perugia (1322). Si sviluppò un intenso dibattito che venne sollevato in prima battuta dallo stesso pontefice, nel quale fu coinvolto pure il collegio cardinalizio. Poi iniziò l’attacco papale ai pilastri ideali dell’Ordine francescano: fu invalidata la categoria che consentiva ai frati di sentirsi ancora legati a un’osservanza solo teorica della povertà, perché il pontefice ritenne che il semplice “uso di fatto” (*simplex usus facti*) (→ VIII.5) fosse una mostruosità giuridica.

Giovanni XXII rifiutò inoltre che la sede apostolica continuasse a detenere il dominio sui beni dell’Ordine e li riassegnò ai frati, sottraendo così ai Francescani la possibilità di richiamarsi all’esempio evangelico in quanto fondante l’esperienza minoritica. Il cambiamento di piano delle discussioni e l’innesto di una fase invero virulenta vennero indotti dall’ingresso in campo di Ludovico il Bavaro, già in contesa

con il pontefice. Nel 1324 Ludovico accolse a corte i principali esponenti della dissidenza minoritica: Michele da Cesena, ministro generale dei Frati Minori, Bonagrazia da Bergamo, procuratore dell'Ordine e giurista, e il filosofo inglese Guglielmo d'Ockham. Dopo esser riuscito a farsi incoronare nel 1328 imperatore a Roma da Sciarra Colonna, egli utilizzò le accuse d'eresia rivolte al papa dai teorici francescani. Così, Giovanni XXII fu dichiarato depresso in ragione dei suoi errori, e questo stesso anno gli venne opposta l'elezione a pontefice di un frate minore, Pietro da Corvaro, che assunse il nome di Niccolò V.

Questo contenzioso, già preparato dal distanziamento tra la sede apostolica e i frati indotto dalla *Super cathedram* di Bonifacio VIII (1300), rappresentò una cesura del rapporto "simbiotico" tra i frati e il Papato. Anche dopo il provvedimento bonifaciano la normativa pontificia, compresa quella entrata nel diritto comune ecclesiastico, fu adattata dall'Ordine alle proprie convenienze nonostante fosse inequivocabile la qualità di supremo legislatore del papa nella Chiesa anche per i religiosi. Se non poté essere falsificato con disinvoltura il testo dei documenti papali anche per le pesanti sanzioni in merito previste a partire dal pontificato di Celestino III, i privilegi furono però utilizzati nell'Ordine indipendentemente dalle cassazioni e dalle revocche di cui erano stati oggetto.

Tutto ciò avvenne ad esempio nei codici in cui furono trascritti i privilegi dell'Ordine minoritico. Un esempio è rappresentato da un libro manoscritto conservato nella Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49), nel quale il compilatore solo all'apparenza non alterò nulla. Ogni parola venne per lo più correttamente ripresa dalla documentazione, ma singoli documenti papali e finanche ogni loro passo non furono indifferentemente accettati: la falsificazione si realizzò non mediante la produzione di documenti fittizi, ma a livello interpretativo e mediante un gioco di presenze e assenze – la *Super cathedram* risultò obliterata – mirante a produrre un diritto alternativo a quello fissato dalla sede apostolica. Al di là di ogni legalità canonica, a salvaguardia dei propri interessi lo stato di privilegiamento dell'Ordine venne presentato al più alto livello possibile.

Giusto o meno che lo si voglia ritenere, anche nel medioevo, come oggi, le cose cambiavano. *Nihil sub sole novum* (Ecl. 1.10), si potrebbe dire. Del resto, come abbiamo già ricor-

dato avvalendoci delle riflessioni di Peter Landau, prima del 1150 le modifiche del diritto vigente non venivano trattate producendo nuova legislazione, ma per mezzo di falsificazioni (→ I.3). Tanto ieri quanto oggi, l'affermarsi di nuovi diritti rispetto ad altri già consolidati è un argomento di capitale importanza.

1. *Città e Comuni*

aA

Universitas è un termine correlato a una categoria concettuale applicata fin dai secoli centrali dell'età medievale a un insieme di persone che, riunite sulla base di un modello organizzativo, erano unitariamente concepite in base a schemi di derivazione teologica, filosofica e/o giuridica. Oltre a quelle che oggi chiamiamo "Università degli Studi", come "università" potevano essere intese sia unità ideali e istituzioni di grande ampiezza come la Cristianità stessa o la Chiesa, l'Impero, sia i vari regni come pure altre entità istituzionali minori tanto ecclesiastiche quanto laiche. Inizialmente, erano in tal senso utilizzati termini come "corpo", "collegio", "società", "comunità", "congregazione", "collezione" (*corpus, collegium, societas, communitas, congregatio, collectio*).

A partire dal XII secolo iniziò a svilupparsi da un punto di vista legale l'idea di persona giuridica e di corporazione – anche a quanti entravano in una corporazione era richiesto un giuramento di "fedeltà" nei riguardi degli interessi collettivi o di chi li rappresentava – poi ulteriormente precisata sulla base del diritto romano e anche della rappresentazione concettuale della Chiesa come "corpo mistico". Per fissare i diritti e le reciproche responsabilità fu necessario definire

pure con il concorso del diritto canonico il rapporto tra il singolo individuo e l'insieme di essi. (Eberhard Isenmann)

Il concetto di *universitas* fu applicato alle realtà cittadine. Infatti, a partire dal secolo XI, in corrispondenza degli inizi del fenomeno comunale con “università dei cittadini” (*universitas civium*) si cominciò a indicare il complesso degli abitanti di una città. Da un punto di vista lessicale, con *civitas* nel medioevo si indicava per lo più la sede di un vescovo, anche se numerose “città” che ospitavano un episcopato non erano molto più grandi di un villaggio; altri centri nei quali la popolazione poteva essere anche piuttosto consistente, venivano detti *castra* o *burgi* se fortificati, o talora anche *terrae*. D'altro canto, il senso della stessa definizione di “città” varia a seconda dei periodi storici, delle ottiche disciplinari e, anche, delle coordinate geografiche. Di fronte all'estrema specializzazione che connota il panorama storiografico, manca ancora un quadro generale del fenomeno cittadino nel medioevo, un quadro che alcuni studiosi vorrebbero fosse disegnato mediante un approccio comparativo delle varie realtà (Ernst Pitz).

aA

Pur limitandoci alla sola penisola italiana, la storia del fenomeno cittadino è tanto complessa e variegata da impedire che in poche pagine si possa offrire un quadro esaustivo. Perciò, piuttosto che seguire le vicende poco generalizzabili di singoli centri cittadini – ne saranno menzionati pochi – saranno scelte idee ed eventi in grado di additare alcune coordinate di massima.

Oggi non è più condivisa la tesi di Henri Pirenne che, negli anni Venti del secolo scorso, accentuò le connotazioni economico-commerciali della realtà delle Fiandre e ritenne che la città medievale avesse un prevalente carattere mercantile e artigianale. Una delle conseguenze di tale impostazione fu che la ripresa del fenomeno cittadino, pur differente a seconda delle zone d'Europa, venne considerata il frutto dell'intensificazione dei commerci internazionali. Questo studioso espresse delle riserve e delle perplessità in relazione a un dato di fatto che invece connota la penisola italiana tra antichità ed età medievale: la continuità delle città che, indotta dal processo di urbanizzazione innescato dai Romani, non è sempre riscontrabile in altri territori europei. La densità degli insediamenti urbani poté certamente attenuarsi anche nella penisola durante il passaggio tra tardo antico

157

e medioevo, mentre la popolazione dei centri sopravvissuti subì una contrazione. Però, come notò Ernesto Sestan, le circa quaranta città dell'Italia centro-settentrionale in cui più vigoroso fu l'impulso comunale dei secoli a venire, furono tutte di fondazione pre-romana o romana.

Nel passaggio epocale vi furono centri urbani che andarono in rovina o che persero il carattere di municipio o il titolo episcopale. Tra questi, il caso più noto è quello di Aquileia, abbandonata per l'attacco degli Unni. Altri nacquero invece proprio in quegli anni, ed è a questo punto scontato menzionare Venezia, poiché furono proprio gli abitanti di Aquileia a recarsi nel 452 nella laguna per dar vita ai primi nuclei abitati di quella che diverrà la principale città commerciale dell'Adriatico. In genere, per quanto concerne le città costiere favorite da una ubicazione che le privilegiò per il commercio in area mediterranea, è da osservare che pure la maggior parte di esse già esisteva nell'Antichità.

Il rinvigorimento del fenomeno urbano nel centro-settentrione della penisola italiana si colloca nella seconda metà dell'XI secolo, ben prima della generale ripresa delle città a livello europeo. La presenza del Papato, costante rispetto a quella di altri poli di potere, fu perciò in età medievale pregnante anche nei riguardi delle città in genere e delle istituzioni comunali. Se promuovendo queste ultime la Chiesa di Roma rafforzava pure la propria autorità, esse d'altra parte si avvalsero dei pontefici per consolidare le loro posizioni nei riguardi dei poteri di volta in volta antagonisti. Il fatto che agli inizi del secolo XI i cosiddetti "beni matildini" fossero stati trasferiti alla sede apostolica – a Pasquale II (1102), come certo si ricorderà (→ IV.3) – incoraggiò ulteriormente la partecipazione della Chiesa alle lotte tra le città e gli imperatori. È così agevole constatare che il fenomeno comunale si realizzò proprio nei territori di competenza di entrambe le autorità universalistiche dell'Occidente cristiano, un fatto che ingenerò tensioni e guerre non solo a livello locale e che consentì agli stessi Comuni di entrare per questa via a far parte della storia, come si sarebbe detto pure nel medioevo, universale.

Da un altro punto di vista, tale rinvigorimento può essere contestualizzato nella polverizzazione della tenuta dell'ordinamento carolingio: si è già detto della frantumazione dell'ordinamento pubblico del Regno italico, con la connes-

sa acquisizione del potere da parte di vari signori. (→ V.2) Le loro pretese non concernevano il mero possesso terriero, ma anche l'effettivo dominio di quei territori che, da un punto di vista più generale, erano suscettibili di essere suddivisi nelle due principali aree rappresentate dalle "Terre dell'Impero" e dalle "Terre della Chiesa", che potrebbero essere dette fiscali. Furono le nuove condizioni sociali ed economiche a incoraggiare il mutamento degli equilibri di potere. «Signori fondiari, titolari di patrimoni minori si unirono allora in un territorio che risultasse chiaramente distinto dal mondo rurale e si impegnarono tra loro a rispettare i diritti personali e reali di ciascuno e a difendersi contro chiunque volesse violarli» (Mario Caravale). Questa unione avvenne mediante un patto giurato tra i componenti del Comune (*coniuratio*) che in seguito diede vita a un ordinamento – e quindi a una legislazione – diverso da quello "signorile", a una unità istituzionale legata a un definito ambito territoriale.

Le consorterie familiari, ossia l'alleanza di più famiglie già praticata anche nel mondo rurale, connotarono la ripresa di numerosi centri cittadini. Si trattava di gruppi di famiglie che, in alcuni casi, come a Genova, occuparono una parte del territorio urbano, munendolo dal punto di vista militare. Queste dinamiche additano l'inadeguatezza di un'idea: quella che intese scorgere nelle origini della rinascita cittadina una complessiva e ampia comunità di uomini liberi tutti uguali tra loro. Nemmeno si può pensare al "Popolo" che resse alcune fasi di governo in taluni Comuni come a un insieme di esponenti dei ceti inferiori della società. Come ha affermato Ovidio Capitani, «le cosiddette origini "aristocratiche" o comunque "elevate" del comune cittadino [...] hanno la loro spiegazione nella circostanza che la città assume sempre più un peso economico e politico determinante e attira, si fa "polo" di socialità in un momento di crisi estrema».

Una delle ipotesi più rappresentate per spiegare il rinvigoris-
 zamento delle città sottolinea l'incremento della produzione
 fondiaria, un incremento che avrebbe consentito ai signori
 terrieri di farsi promotori della rinascita urbana. La compo-
 sizione di questo ceto era variegata: potevano essere liberi
 possessori discendenti dagli *arimanni* longobardi, feudatari
 dei maggiori signori, sia laici sia ecclesiastici. Il loro predo-
 minio non durò a lungo, perché nel prosieguo il movimen-
 to comunale si rivolse contro quegli stessi signori che nelle

città avevano beneficiato della frammentazione del potere del Regno italico. Inizialmente, in Toscana fu il potere dei marchesi ad avere la meglio, mentre nell'attuale Lombardia ad affermarsi furono i vescovi, come si verificò pure altrove.

Lo spicco dei presuli all'interno delle città può essere meglio compreso alla luce di vari fattori. Già la legislazione giustiniana che, entrata come si è già detto in vigore nella penisola italica con la Prammatica Sanzione (554), aveva previsto l'assunzione da parte dei vescovi di una responsabilità non solo ecclesiastica ma anche civile (→ V.2), poiché venne loro concessa la facoltà di partecipare all'insediamento dei funzionari imperiali locali assieme alle altre personalità laiche di maggior spicco. Con il passare del tempo, i presuli acquisirono nelle città sedi di diocesi un rilievo fondamentale, poiché assunsero, oltre ai poteri signorili acquisiti specialmente nel corso del x secolo, una «rappresentatività e una forza di polarizzazione» che li rese «quasi sempre un elemento di riferimento imprescindibile, tanto più avvertito quanto meno collegato con l'esercizio di un preciso potere pubblico» pure nei casi in cui non fosse esplicitamente connessa con il potere politico e con il governo temporale delle città e dei cittadini (Ovidio Capitani).

L'importanza del fenomeno urbano nella penisola italica rispetto ad altri territori europei può essere ben colta dalle seguenti cifre: negli anni di maggior espansione demografica, prima della Grande Peste, è stato calcolato che almeno quattro città – Milano, Venezia, Firenze e Genova – contavano più di 80.000 abitanti, mentre nel resto d'Europa solo Parigi poteva reggere il confronto. Sette centri urbani – Bologna, Verona, Brescia, Cremona, Siena, Pisa e Palermo – superavano i 40.000 cittadini, un numero riscontrabile solo in otto o nove città d'oltralpe. Poi, circa settantadue centri urbani avevano tra 10.000 e 40.000 abitanti, mentre nelle altre zone europee se ne potevano contare complessivamente circa cinquanta (Giorgio Chittolini). Tenendo conto del fatto che alta era pure la densità demica dei centri minori, si può allora ritenere che l'attuale Italia, a parte le odierne regioni del Piemonte e della Sardegna, fosse contraddistinta da un'urbanizzazione spiccatissima, che la rese un *unicum* in età medievale.

E le città del sud della penisola italica? In passato alcuni storici meridionali accettarono solo di malavoglia – in qualche caso avviene anche oggi – che l'uso del termine “Comu-

ne” fosse riservato al centro-settentrione, e ritennero che fosse possibile applicarlo anche a centri urbani del sud. Il problema risiede nel fatto che si intende istituire un paragone tra realtà differenti, ritenute omogenee in ragione di qualcosa che successivamente accadde, l’Unità d’Italia: quasi un colpo di coda della trascorsa “Questione meridionale”, si potrebbe dire, che spesso si abbarbicò a ragioni di principio al fine di giustificare le differenze intercorrenti tra l’Italia del sud e quella del nord. È che nel 1130 fu istituito il normanno Regno di Sicilia, che trasformava il quadro del generale contesto all’interno del quale si inscriveva il fenomeno cittadino meridionale, in ragione dell’effettiva presenza di un’ autorità monarchica centralizzata che produsse una legislazione a carattere territoriale (→ IV.3).

Le Assise di Ariano (1140) definirono le prerogative giurisdizionali del re, disciplinarono i diritti demaniali e le competenze dei magistrati regi, e, quanto più ora ci interessa, delimitarono gli ordinamenti particolari – inclusi quelli cittadini – i quali furono corretti per entrare a far parte del nuovo regime monarchico. D’altro canto è pur vero che la storiografia ha talora accentuato oltremisura l’importanza delle Assise, considerandole un’anticipazione della potestà assolutistica delle monarchie in età moderna o, anche, la prima vera e propria espressione di statualità nella penisola italiana. È più opportuno ritenere le Assise il «primo corpo di leggi promulgate da un sovrano di un regno particolare non già per mettere per iscritto, e quindi definire e precisare, le consuetudini tradizionali del suo popolo, bensì per modificare il diritto vigente nel regno» (Mario Caravale). In relazione al sud, sarebbe forse più appropriato parlare di “autonomie” cittadine, in quanto la legislazione urbana – ossia le *consuetudines* locali – non avrebbe potuto porsi in contrasto con l’attività legislativa del sovrano.

I Comuni del centro-settentrione hanno peculiarità che li contraddistinguono anche rispetto ad altre autonomie urbane d’Oltralpe. Se l’orientamento generale verso l’indipendenza era in linea di massima presente nell’Europa latino-germanica, «in nessuna regione l’elaborazione ideologica pervenne a quella perfetta maturità che caratterizzò le repubbliche comunali italiane. In radice vi fu l’alta coscienza di sé che le maggiori città d’Italia raggiunsero già secoli prima dell’età comunale» (Giovanni Tabacco). Tale «alta coscienza

di sé» è riscontrabile nelle *Laudes civitatum*, testi a carattere panegirico che miravano a esaltare il centro urbano nel quale erano scritti.

D'altro canto i termini *Statutum* o *Statuta* – che indicano in riferimento ai Comuni l'insieme del diritto cittadino – sono legati allo sviluppo di categorie elaborate da legislisti e canonisti e indicano la specifica facoltà delle città di produrre legittimamente una propria legislazione: è un fenomeno legato al peculiare sviluppo di nuovi diritti urbani in collegamento al diritto romano. In territorio germanico, ad esempio, ci si avvale di altri termini (*Willköhre*, *Eynunge*), i quali sono presentati nelle fonti come equivalenti di *statuta* per indicare diritti consuetudinari e altri tipi di privilegi ottenuti dalle città tedesche per affrancarsi dal potere di un signore territoriale.

2. *Trasformazioni al vertice*

Uno degli scopi primari della città medievale organizzatasi in Comune fu il conseguimento di una “libertà” (*libertas*) che è da intendersi in senso non generico, bensì concreto. In un primo momento si trattò di libertà negate alle città nel regime dei rispettivi signori fondiari, poi di libertà proibite dagli altri ordinamenti più generali cui le città erano soggette, ossia l'una o l'altra istituzione universalistica, l'Impero e il Papato. Per ripeterlo in altre parole: la libertà complessivamente intesa si scomponeva in prima battuta in una serie di libertà, di franchigie particolari che coincidevano con altrettanti privilegi concreti espressamente rivendicati quali diritti. Delle “esenzioni” rispetto alla potestà degli ordinamenti dominanti, insomma, ossia delle eccezioni all'ordinamento generale di riferimento all'interno del quale il singolo Comune era inquadrato.

La volontà di costituirsi in eccezione, in particolarismo all'interno delle “Terre dell'Impero” si configurò fin dalle richieste avanzate dalla città di Milano a Federico I Barbarossa nella prima Dieta di Roncaglia (1154) (→ V.3). In genere, le pretese dei centri urbani concernevano i *regalia*, i diritti regi che configuravano una sovranità: ad esempio l'elezione dei membri del governo cittadino, la costruzione di fortezze, la possibilità per le città di unirsi tra loro facendo lega da un punto di vista politico-militare, battere moneta. La risposta di Federico rivelò gli intenti dell'azione italiana dell'imperatore, la quale inevitabilmente coinvolgeva il Papato: recupe-

rare la coerenza dell'ordinamento imperiale in connessione con un progetto di natura demaniale e fiscale (→ V.3); tra le disposizioni pubblicate in occasione di questa Dieta vi fu infatti un rendiconto delle riscossioni effettuate nel periodo imperiale romano. Della stessa materia si trattò anche nella seconda Dieta di Roncaglia (1158), alla quale presero parte i giuristi bolognesi ma non i legati papali, proprio perché di *regalia* si doveva discutere. Il conflitto fu momentaneamente sopito – ma le contese tra i Comuni e l'istituzione imperiale continuarono per altre ragioni – dalla pace di Costanza (1183), nel corso della quale alla *Societas Lombardiae* vennero trasferiti i diritti regi non solo previa accettazione del principio che tutti i poteri pubblici erano di derivazione imperiale, ma anche dietro versamento all'imperatore di un indennizzo in denaro.

Numerosi e cospicui erano stati gli indennizzi che, versati pure da altre città, già erano finiti nelle casse imperiali. Oltre all'amministrazione della giustizia, tra i diritti connessi alla persona dell'imperatore e quindi alla sua stessa presenza nel territorio italico vi era un'imposta per il mantenimento della corte imperiale, il cosiddetto fodro (*fodrum*), che proprio negli anni del Barbarossa iniziò ad essere corrisposto in denaro e non in natura. I proventi derivanti dal *Regnum Italiae* resero Federico uno dei sovrani più ricchi di quegli anni. Però, nonostante l'entità degli introiti, l'impresa del Barbarossa rappresentò un fallimento; d'altro canto, pure se osserviamo l'accaduto non dalla prospettiva del potere imperiale ma da quella dei Comuni, la loro vittoria non può essere in alcun modo ritenuta un'anticipazione della coscienza unitaria italiana e neanche il segno di una qualsivoglia identità territoriale, onde evitare di avvicinarsi troppo al confine che separa la storia dalla pubblicistica.

Assieme alla Lega Lombarda fu la Chiesa di Roma che, nella persona del giurista Rolando Bandinelli, papa Alessandro III, impresso un corso decisivo agli eventi. Il pontefice intese giungere a un compromesso nel 1177 anche per non protrarre ulteriormente uno scisma che perdurava fin dal 1159, quando, dopo la morte di Adriano IV, il Barbarossa aveva fatto eleggere Vittore IV (→ IV.1). Che il papa potesse essere un simbolo dell'anti-imperialismo comunale lo addita pure la fondazione della città di Alessandria (1168), la quale rappresentò una duplice sfida per l'autorità dell'imperatore:

sia perché la denominazione ricordava a Federico il suo avversario, Alessandro III, sia perché la fondazione di un nuovo nucleo urbano era una prerogativa imperiale. Le discese del Barbarossa nella penisola italica furono complessivamente sei. L'ultima fu connessa al matrimonio del figlio Enrico, il futuro imperatore Enrico VI, con la figlia di Ruggero II, Costanza d'Altavilla (1186), un matrimonio dal quale nacque Federico II. Quest'ultimo, poi incoronato re di Sicilia (1198), re di Germania (1212) e imperatore (1220), proseguì la linea d'intervento dei suoi predecessori in Italia settentrionale in un contesto storico mutato.

Nel corso del Duecento si verificò un fenomeno di inurbamento, ingrossato da signori della campagna che preferirono il governo cittadino al ruolo di grandi proprietari fondiari. Contemporaneamente è però riscontrabile anche una tendenza di segno opposto: si concretizzò nella conquista del "contado" o del "distretto" da parte dei Comuni, ossia di quei territori circostanti le città, sui quali il governo comunale intendeva ampliare la propria giurisdizione, una giurisdizione che poteva raggiungere estensioni piuttosto vaste e talora coincidere con quella diocesana. L'assoggettamento non fu sempre volontario o pacifico, e non escluse il ricorso alle armi. A suo modo, anche il Comune ebbe la tendenza a divenire una "signoria territoriale" che mirava a inglobare altre associazioni giurate minori: non solo le Corporazioni "professionali" delle Arti e dei Mestieri, ma pure i cosiddetti "Comuni rurali", associazioni di centri urbani più piccoli e di villaggi.

L'istituzione che nel primo periodo comunale espresse maggiormente la collettività cittadina fu quell'assemblea generale che le fonti definiscono come "Parlamento", "Consiglio" o "Concione" e in altri modi ancora. Essa si riuniva solo in particolari e importanti occasioni, ma per lo più non si occupava del governo ordinario e quotidiano, inclusa l'amministrazione della giustizia, alla quale provvedevano in genere i "consoli", scelti tra le famiglie più in vista della città.

Nel funzionamento delle istituzioni comunali erano ovviamente coinvolti altri funzionari, di sovente scelti dai consoli stessi; ad esempio, della gestione delle entrate si occupava il "camerario", una carica mutuata per imitazione delle corti sovrane, inclusa quella imperiale e quella papale, mentre ai

notai era affidata la registrazione degli atti, pure di quelli relativi al governo.

Anche in ragione della pressione esercitata dalle nuove famiglie che intendevano rivestire un ruolo direttivo, a partire dalla metà del secolo XII si modificò l'assetto degli equilibri di potere. Pure il governo comunale si modificò e divenne più complesso e articolato, un fatto che rese indispensabili ulteriori ceti di funzionari, esperti di diritto e di amministrazione. Le famiglie consortili che avevano partecipato alla nascita del Comune si assimilarono alla precedente aristocrazia cittadina e si riunirono in "fazioni", che accolsero anche altri gruppi di più "bassa" estrazione sociale, come mercanti, funzionari municipali, artigiani, soldati.

Ne derivò una più spiccata mobilità sociale che incrinò lo *status quo* e le strutture gerarchiche tradizionali. Agli inizi del XIII secolo si assiste alla sostituzione del governo consolare con quello rappresentato da un incaricato unico, scelto al di fuori della città, il podestà. Iniziò una fase di lotte intestine e la situazione interna delle città comunali e dei territori ad esse soggetti si fece complessa anche da un punto di vista "ideologico". Ogni raggruppamento, collocandosi nel quadro "guelfo" o "ghibellino", intese in linea di principio esprimere la propria adesione e la propria lealtà a una determinata autorità universale, rispettivamente il Papato e l'Impero; però, siffatti schieramenti non si armonizzarono sempre appieno con quelle stesse autorità cui intendevano riferirsi da un punto vista ideale.

Nel XIII secolo all'interno delle città iniziarono ad avviarsi degli esperimenti signorili, come si verificò a Milano, in occasione delle contese tra i Della Torre e i Visconti, due famiglie che si avvalsero entrambe sia delle varie fazioni di "nobiltà" e di "popolo" sia del "guelfismo" e del "ghibellinismo" per affermare il loro potere di dimensione «principe-sca». Si verificò «la trasformazione dei cittadini in sudditi, un processo che in talune città come Firenze richiese più di un secolo per completarsi, ma che in città come Milano e Mantova si svolse con assai maggiore rapidità e cercò assai presto la legittimazione imperiale». Non si pensi a un'immediata obliterazione del regime comunale, perché si trattò di un'azione che questi nuovi signori realizzarono «entro e non sopra il mondo politico cittadino» (Giovanni Tabacco). Ad esempio a Venezia, che pur aveva fin dagli inizi rappresen-

tato un'eccezione rispetto al panorama generale anche per il peso che nel governo ebbe il modello bizantino, il regime pur oligarchico del doge non spodestò l'istituto comunale, ma mirò ad armonizzarsi con esso.

Nel prosieguo l'affermazione di un singolo signore, verificatasi in tempi diversi a seconda dei luoghi, fu direttamente visibile anche sul piano della documentazione, perché alla cancelleria comunale si affiancò quella del principe, mentre quest'ultimo andò sviluppando una corte con cerimoniali propri che mirava sempre più a entrare in rapporto con le altre corti europee, accuratamente scelte per mezzo di legami matrimoniali. Per comodità mnemonica, si potrebbe affermare che con questo genere di potere signorile cittadino, riscontrabile già alla fine del Duecento, si è al cospetto di una "cripto-signoria".

3. *Le roccaforti del sapere*

Per l'istituzione formativa incaricata della trasmissione del sapere al suo più alto grado si sono conservati in tutte le lingue europee vocaboli che derivano dal termine *universitas*. Esso, prima che altrove, fece il suo ingresso in questo ambito semantico a Parigi intorno al 1200, dopo che l'Occidente aveva già conosciuto l'ascesa sociale e l'affermazione di «maestri» (*magistri*) attivi nelle scuole cattedrali, ossia legate a vari episcopati, ma anche in altre scuole di matrice più laica.

Le Università, che avevano anch'esse un carattere corporativo che rendeva necessario ai loro componenti di prestare giuramento, erano enti morali e giuridici "privilegiati", nel senso che le loro "libertà" (*libertates*) anche amministrative erano fondate su privilegi, tra i quali ebbero un particolare rilievo quelli concessi da pontefici anche per Università nate indipendentemente dalla Chiesa di Roma.

A Parigi l'Università fece riconoscere la propria organizzazione e i propri diritti da papa Onorio III e si avalse della sede apostolica allorquando si manifestarono dei conflitti: questo significò la nascita di un precedente che poi venne seguito sia nel Regno di Francia in genere sia nella penisola iberica: «sul modello parigino, alla fine del XIII secolo divenne perciò costume farsi privilegiare dal Papato» e, «di conseguenza, le Università» o quanto meno una buona parte di esse «divennero corporazioni di diritto pontificio» (Bernhard Schimmelpennig). Nonostante tutto ciò, il ruolo

predominante della Chiesa all'interno dell'istruzione universitaria iniziò a vacillare già nel corso dello stesso Duecento, anche perché alcuni centri formativi – soprattutto per lo studio della medicina e del diritto – erano per lo più nelle mani dei laici.

Il sistema educativo medievale era fondato sulle sette arti liberali – le definizioni a tal proposito più utilizzate erano *artes septem* o *septem liberales disciplinae* – che comprendevano la grammatica, la retorica, la dialettica, raggruppate nel “trivio”; poi l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia, che formavano il “quadripartito”. Se già in precedenza l'organizzazione delle *artes* aveva subito delle modifiche, un mutamento decisivo nel loro insegnamento intervenne nel XII secolo in seguito all'attività di traduzione di opere arabe e greche, fino a che, nel corso del Duecento, la conoscenza di tutte le opere aristoteliche mutò il quadro delle “scienze”. La dialettica acquisì un'importanza metodologica tanto fondamentale – si ricordi che nella prima metà del XII secolo si colloca l'attività di Abelardo, condannato nel 1142 anche grazie alla tenacia di Bernardo di Clairvaux – da spodestare altre discipline, come la retorica, un fatto che non si verificò però ovunque, perché quest'ultima permase di rilievo imprescindibile per un più accorto e sottile uso del linguaggio.

Le nuove discipline, soprattutto la medicina e il diritto, erano più remunerative di altre e ciò indusse una contrapposizione che radicalizzò critiche già vive nel XII secolo, quando noti erano i versi:

La ricchezza dà sia Galeno sia la legislazione di Giustino,
gli altri ti danno la paglia, ma sono costoro a darti
il grano.

Come già sappiamo, la scienza giuridica avanzò grandemente anche in conseguenza della giuridicizzazione successiva al periodo della Riforma della Chiesa e della Lotta per le investiture (→ I.1-2; VI.3). Per la carriera ecclesiastica giuristi e canonisti iniziarono ad avere gli stessi vantaggi dei teologi e anzi, col passare del tempo, si verificò che fosse il prestigio dei giuristi a divenire il più saldo in assoluto. Ad esempio, nella prima metà del Trecento Guglielmo d'Ockham nel suo *Dialogus* poté scrivere:

conosco alcuni teologi che reputano gli studiosi di diritto canonico contemporanei privi di intelligenza, presuntuosi,

temerari, ingannevoli e menzogneri, cavillosi e sprovveduti, e li disprezzano dal profondo del cuore, perché credono che loro non conoscano il vero senso dei sacri canoni.

Nelle Università erano le singole discipline a costituire le Facoltà – che fino al xv secolo furono cinque: Arti liberali, Medicina, Diritto civile, Diritto canonico e Teologia – a capo delle quali stava un decano. Le Facoltà dei giuristi guadagnarono una competenza indiscussa nelle questioni connesse alla vita sociale: «era presente sul mercato della formazione delle opinioni e rappresentava una voce ben percepibile, riconosciuta senz'altro anche dalle altre Facoltà, nonostante tutte le dispute tra di loro» (Jürgen Miethke). A partire dagli anni Quaranta del Duecento all'interno delle *artes liberales* e della Facoltà delle Arti, in testa a tutte quella parigina, si avviò la formazione di una “scienza politica”. Benché tale disciplina fosse di per sé inesistente da un punto di vista formale, nella capitale francese essa iniziò a porsi in concorrenza con lo stesso studio del diritto ancor prima della traduzione in latino della *Politica* di Aristotele, effettuata da Guglielmo di Moerbeke intorno al 1260. È anche questo che contribuisce a spiegare il rilievo assunto dall'Università di Parigi tra la fine del Duecento e i secoli successivi nei dibattiti politici più impegnativi.

I docenti di formazione tradizionale spesso reagirono in modo polemico al complicarsi dei quadri disciplinari, come si può ad esempio notare nella lettera di Stefano di Tournai a Innocenzo III che abbiamo già ricordato in precedenza (→ I.3). In essa, lamentando la crescita dell'autorevolezza dei decretalisti, egli si avvale di espressioni che ben fanno cogliere l'avanzata di una nuova temperie:

le facoltà che chiamano “liberali”, perduta la precedente libertà, sono ridotte in tale schiavitù da rendere possibile il fatto che dei chiamati adolescenti usurpino impunemente il magistero e siedano imberbi su una cattedra che prima avrebbe potuto essere occupata solo da persone mature.

Fu anche per far fronte alla generale confusione che, per iniziativa di maestri e di studenti, venne ideata la nascita delle Università. Inizialmente le autorità locali – nella penisola italiana i Comuni, nel regno di Francia i vescovi – aversarono queste nuove formazioni, temendo che riducessero le loro prerogative. L'autorità papale e quella dei sovrani di Fran-

cia, Inghilterra e Castiglia si schierarono invece dalla parte delle Università, anche al fine di sottoporre a un controllo la formazione di teologi e giuristi dei quali eventualmente avvalersi nell'attività di governo.

Lo sviluppo istituzionale universitario si completò intorno alla metà del Duecento, soprattutto nelle due sedi più antiche, Parigi e Bologna. Un'evidenziazione del rilievo e dell'autonomia dello *studium* di Bologna – è forse meglio non chiamarlo ancora Università – può però essere situata intorno al 1155, allorché Federico I Barbarossa concesse con la costituzione *Habita* alcuni privilegi agli studenti di questa città (→ I.1). Lo sviluppo delle Università caratterizzò la Francia, la penisola italiana e quella iberica, nonché l'Inghilterra. Alcune nacquero come «Università di maestri e studenti», nelle quali era prevalente l'autorità dei docenti come a Parigi, Oxford e Montpellier. In altre, come a Bologna, Padova, Salamanca, ebbe maggior risalto la corporazione degli studenti, così che i docenti si riunirono in «collegi di dottori» che non facevano però parte a pieno titolo dell'istituzione universitaria. Per formare i quadri della dirigenza nel Regno di Sicilia al di fuori dell'area d'influsso dell'autorità papale, Federico II fondò un'Università a Napoli (1224).

Nei territori che avevano assistito alla formazione delle Università si assiste nel corso del Trecento allo sviluppo di ulteriori fondazioni: ad esempio a Perugia, Pisa, Firenze, Siena, Pavia, Cahors, Valladolid, Perpignan, Huesca. Se in precedenza per chi avesse inteso ricevere una formazione universitaria l'unica possibilità consistette nel recarsi nel Regno di Francia, nelle penisole italiana e iberica o in Inghilterra, in questo secolo vennero fondate a Praga, Cracovia e Vienna altre Università. Dal 1378 fino al 1500 in Germania nacquero complessivamente ben tredici Università, le più antiche delle quali vennero istituite a Erfurt, Heidelberg e Colonia.

4. Un sapere “attuale”

Nel medioevo le Università ebbero un ruolo di primo piano non solo dal punto di vista latamente culturale, perché parteciparono a momenti di grande rilievo della vita sociale e istituzionale in genere. Si è già ricordato che in occasione della seconda discesa del Barbarossa in Italia i giuristi bolognesi parteciparono alla seconda Dieta di Roncaglia (1158) (→ V.3). Ancor prima si è detto pure che le Università ebbe-

ro un ruolo primario per l'affermazione della legislazione pontificia e del Papato stesso (→ III.3), mentre quest'ultimo sostenne d'altro canto lo sviluppo di talune Università, soprattutto di quella parigina (→ IX.3). Tra i numerosi altri, un rilevante aspetto dell'"attualità" del sapere universitario nel Duecento può essere delineato proprio osservando gli sviluppi del rapporto tra Parigi e Roma dopo la fondazione degli Ordini mendicanti, anch'essi in fondo delle *universitates* in quanto enti collettivi dotati di un proprio diritto (→ VIII.4).

In occasione di sommosse scoppiate a Parigi per gli attriti tra gli studenti e le autorità civili e religiose (1229), i docenti si trasferirono per protesta in altre città con danno dell'attività universitaria. In questo frangente i Domenicani ottennero che una cattedra fosse loro riservata, e altrettanto fecero i Francescani, proprio quando i rapporti tra clero secolare e Ordini mendicanti erano già diventati alquanto tesi per i privilegi che il Papato concedeva ai nuovi religiosi per favorire la loro attività pastorale (→ VIII.4).

La presenza dei frati nell'Università era inoltre complicata dal fatto che i religiosi si dichiaravano obbligati all'obbedienza solo nei riguardi del papa e dei loro superiori, ma non si ritenevano vincolati dalle decisioni dei *magistri* e dal sistema giuridico universitario. Le polemiche erano già accese, allorché nel 1253 i frati rifiutarono nuovamente di uniformarsi alla volontà dei *magistri*, esacerbando ulteriormente la situazione. Da questo momento le contese si spostarono sul piano teorico con l'ideazione di una *quaestio* – uno dei metodi d'insegnamento che prevedeva la formulazione di un quesito e la conseguente elaborazione di argomenti pro e contro – posta da un maestro appartenente al clero secolare, Guglielmo di Sant'Amore.

La "questione" si incentrava proprio sui problemi di rapporto tra Ordini mendicanti e clero secolare, in particolare se fosse lecito o meno che chi era in grado di lavorare chiedesse l'elemosina. Si disse che la mendicizia, uno dei capisaldi dei nuovi Ordini religiosi, cozzava con un'affermazione paolina: «Chi non lavora, non mangi» (2Ts. 3.10). Ancor peggio, il maestro secolare, fondandosi sulla missione dei Dodici apostoli e sulla chiamata dei Settantadue discepoli, affermò che la gerarchia ecclesiastica era da ritenersi così modellata: gli apostoli erano i vescovi e i discepoli erano i sacerdoti che, dietro incarico dei presuli, esercitavano la *cura animarum*. In

questa concezione non vi era alcun posto per i frati che per la pastorale si trovavano perciò ad essere deprivati dell'autonomia loro concessa dai privilegi papali e a necessitare del consenso del clero secolare per svolgere la loro attività.

Forse a causa delle rinvigorite pressioni del clero secolare, oltre che delle idee espresse dal maestro parigino, il Papato, che fino a quel momento si era rivelato favorevole ai frati, si pronunciò contro la *cura animarum* dei Mendicanti nella *Etsi animarum* di Innocenzo IV (1254), per mezzo della quale i privilegi dei religiosi furono fortemente limitati. Per il clero secolare fu una vittoria solo temporanea, perché il papa morì poco dopo la pubblicazione di questo documento – tra i frati vi fu chi pensò che fosse una giusta punizione voluta da Dio stesso – e subito il vento soffiò nuovamente in favore dei frati con l'elezione al soglio pontificio di Alessandro IV che revocò il documento innocenziano.

Nella disputa tra il clero e i frati, in favore dei Mendicanti entrò in campo un'intelligenza di primo piano, quella del ministro generale dell'Ordine francescano Bonaventura da Bagnoregio, di formazione universitaria parigina. In questo contesto di ancor più aspra polemica, il fatto che alcune posizioni di Gioacchino da Fiore fossero state giudicate erranee dal concilio Lateranense IV (1215) (→ VII.3) fu utilizzato dai rappresentanti del clero secolare. L'opera del frate minore Gerardo da Borgo San Donnino fu denunciata a Roma come eretica dai maestri secolari e condannata per le sue idee di derivazione gioacchimitica; Guglielmo ritenne che pure in Bonaventura fossero ravvisabili ascendenze consimili, le quali si sarebbero concretizzate nell'intenzione di presentare i frati, ben più dei sacerdoti secolari, quali unici eredi di Cristo e dell'età apostolica.

Nella capitale del Regno di Francia il clima si fece ancor più rovente allorché Guglielmo pubblicò un manifesto nel quale i frati vennero presentati come gli pseudo-profeti che nell'Apocalisse di Giovanni precedono la venuta dell'Anticristo. La condanna del papa non si fece attendere (1256), e al maestro secolare venne pure precluso l'insegnamento.

Il coronamento della vicenda può essere ben significato da un evento: nel 1257 lo stesso Bonaventura da Bagnoregio e anche il domenicano Tommaso d'Aquino, esimio rappresentante dei Frati Predicatori nella disputa, furono ricevuti come maestri reggenti all'Università di Parigi.

Dopo lo scontro con il clero secolare si avviò una ricomposizione dei quadri di riferimento ideali dei due Ordini religiosi, ciò che comportò anche una revisione agiografica dell'immagine dei due fondatori: vennero riscritte le agiografie – le *vitae* – sia di Francesco sia di Domenico. La vittoria dei Mendicanti fu totale sia sul terreno pratico della *cura animarum* sia, anche grazie a rinnovate condanne papali delle posizioni teoriche espresse dal clero secolare, su quello intellettuale nell'Università di Parigi.

La partita, però, non era definitivamente chiusa, anche perché gli equilibri permasero instabili e le contese perdurarono fin oltre il Trecento: per il momento in vantaggio si trovò chi era più vicino alla Chiesa di Roma, gli Ordini mendicanti, nati e affermatosi grazie allo stesso Papato (→ VIII.4). Nel prosieguo i maestri parigini iniziarono a prendere sempre più le distanze dal Papato proprio in ragione del sostegno da quest'ultimo offerto agli Ordini mendicanti e ai loro privilegi.

Il connubio tra l'Università di Parigi e la sede apostolica non ebbe lunga vita: terminò allorché la presa dell'autorità papale si allentò, mentre nel contempo andò aumentando l'ascendente dei sovrani francesi. Questa nuova fase si rispecchia nelle posizioni universitarie parigine manifestatesi durante la lotta tra Bonifacio VIII e Filippo IV il Bello (→ IV.2; V.4). In risposta alla *Ausculta fili* (1301), nella quale il papa aveva sottolineato il comportamento illecito del sovrano nei riguardi dei benefici ecclesiastici, presso la corte francese vennero preparati due testi che circolarono all'interno del Regno a uso pubblicitario: un riassunto falsificato di questo documento e una secca e breve risposta che manifestava la posizione del sovrano mediante una parafrasi dell'inizio del documento papale. Eccola.

Temete Dio, onorate il re! La vostra immensa fatuità deve sapere che noi nelle questioni temporali non siamo assoggettati in alcun modo a qualcuno, che la collazione di chiese e di prebende vacanti ci spetta in forza del diritto regio, che noi possiamo far nostri i redditi da essa derivanti, che ogni collazione, che abbiamo compiuto o che compiremo, è valida per il passato e per il futuro e che noi proteggiamo con risolutezza, contro chiunque, i detentori da noi insediati. Chi crede qualcosa di diverso è stupido e scemo.

Questa posizione ricevette un sostegno argomentativo in ambito universitario da una *quaestio* preparata con ogni probabilità nella Facoltà di Teologia o in quella delle Arti. In passato tale *quaestio* fu attribuita al maggior teologo del tempo e rappresentante di primo piano dell'Università, il domenicano Giovanni Quidort. Egli infatti, prima che in Francia fosse nota la *Unam sanctam*, ebbe un ruolo importante durante i mesi della radicalizzazione del conflitto tra il re e il papa grazie a un suo trattato, il cui titolo richiamava apertamente la contesa tra i due poteri: *De potestate regia et papali*. In esso, mettendo a frutto i contributi teorici elaborati nel corso del Duecento a Parigi e partendo dalle posizioni più "romane" del suo confratello Tommaso d'Aquino, egli sviluppò però posizioni non curiali – come quelle di un Tolomeo da Lucca o di un Egidio Romano – bensì schierate in favore dell'indipendenza del potere temporale da quello spirituale (Jürgen Miethke).

La rinomanza dell'istituzione universitaria era andata crescendo fin dalla seconda metà del Duecento: il canonico di Colonia Alessandro di Roes in un suo *Memoriale* del 1281 ritenne che l'Università di Parigi fosse il «terzo potere universale» della Cristianità medievale, dopo il Papato e l'Impero. Filippo IV si avvalse del rilievo internazionale dell'Università non solo per legittimare il suo potere nel corso della lotta contro Bonifacio VIII, ma la utilizzò anche per l'eliminazione dell'Ordine dei Templari, nei riguardi dei quali la corona di Francia era fortemente indebitata (→ VII.3; VII.4).

In quest'ultimo caso la strategia universitaria ebbe solo scarso successo, perché molti maestri non accettarono o evitarono di confrontarsi direttamente con il violento modo di procedere dell'amministrazione regia, e fu solo un maestro – Giovanni di Pouilly, seppur con alcune oscillazioni legate ai suoi interessi personali – a giustificare sia l'aggressione dei Templari da parte degli ufficiali francesi sia le accuse ad essi rivolte di apostasia, sodomia ed eresia. Anche nel conflitto tra il Papato avignonese e Ludovico il Bavaro l'Università parigina svolse un ruolo significativo, perché i territori germanici erano allora privi di istituzioni universitarie. L'autorevolezza dell'Università di Parigi su questioni di genere politico raggiunse l'apice attorno al Quattrocento.

X. Non solo devozione

1. *Il culto dei santi*

aA

Perché argomenti d'ambito liturgico dovrebbero mai figurare in un sussidio per lo studio della storia medievale? Cominciamo col dire che la storia della liturgia – nel contesto della quale era tradizionalmente compreso il culto dei santi prima dell'affermazione degli “studi agiografici” – è indicativa dei principali baricentri di potere e della loro autorevolezza. Il percorso, la fortuna, la diffusione e talora anche l'imposizione di formule liturgiche e pratiche cultuali sono di estremo rilievo in proposito: ad esempio, si ricordi quanto si è detto in relazione al *Filioque* (→ V.2; VI.2). Per quanto concerne il culto dei santi, le comunanze cultuali contribuiscono tra l'altro a spiegare alcune alleanze: un caso macroscopico è rappresentato dalla venerazione dell'apostolo Pietro sia a Roma sia in Gallia, un dato di fatto che a suo modo collaborò a ben predisporre i rapporti tra il Papato e i Franchi, pure perché pellegrini d'oltralpe si recarono nell'Urbe ancor prima della saldatura anti-longobarda tra le due compagini di potere.

Già nell'alto medioevo si può pensare al culto dei santi non solo in una prospettiva meramente devozionale e fideistica, bensì come a uno strumento nel contempo atto a favorire

il controllo di uomini e territori. Lo si può ben cogliere dal fatto che le donazioni venissero effettuate direttamente ai santi, che figuravano essere i diretti titolari del possesso, e non alle persone che rappresentavano le singole istituzioni.

Oltre che in ambito monastico – il territorio cassinese era ad esempio detto “Terra di san Benedetto” (*terra sancti Benedicti*) – ciò vale anche in relazione alle istituzioni ecclesiastiche secolari, le diocesi, a cominciare da quella romana, dalla quale si dipartì l’affermazione dell’autorità pontificia: quello che, pure in riferimento all’età medievale, è più di sovente detto “Stato della Chiesa”, era invece il “Patrimonio di San Pietro” (*Patrimonium beati Petri*). Ancor prima dell’intervento dei Franchi, il Ducato romano risultava sottoposto ai due “principi degli apostoli”: come si è già accennato, con la donazione di Sutri il re Liutprando lo restituì proprio a Pietro e Paolo (→ IV.3).

Ogni territorio aveva così uno o più santi protettori, la cui area culturale individuava una circoscrizione non solo sacralmente ma anche dominativamente connotata, come mise in luce già anni or sono uno studioso tedesco, noto però soprattutto per un suo imponente lavoro sui privilegi papali negli Ordini religiosi pre-duecenteschi (Georg Schreiber). Anche la storiografia italiana si è soffermata su temi consimili: Giovanni Tabacco sottolineò ad esempio con vigore il nesso tra agiografia e potere nel periodo carolingio. Il fenomeno non è certo delimitato all’alto medioevo ma, nonostante alcune inevitabili trasformazioni e varianti, contraddistinse tutta la successiva Cristianità medievale, inclusi i territori dei Comuni con i loro santi patroni. Il culto dei santi risulta perciò essere un fenomeno di primo piano, forse ancor più che nelle successive epoche della storia dell’Occidente.

Le origini di questo fenomeno sono individuabili nell’antichità cristiana, negli anni delle persecuzioni del periodo imperiale romano, allorché si affermò la venerazione dei martiri (*martyres*), ossia di quanti erano stati uccisi per aver confessato la fede cristiana e rifiutato di abiurarla. Cessata l’età delle persecuzioni, oggetto di culto divennero coloro che si ritenne avessero contribuito in modo particolare alla propagazione della fede, detti confessori (*confessores*), in particolare asceti o vescovi.

Il culto dei santi acquisì connotazioni particolari nei secoli centrali del medioevo, quando il Papato si riservò la preroga-

tiva della dichiarazione di santità – ossia un ruolo preminente pure in questo ambito – anche se ciò nonostante a livello locale si continuarono ad affermare culti che la Chiesa di Roma non era interessata a gestire o non poteva controllare. A dichiarare la pubblica venerazione per un santo era il responsabile della circoscrizione ecclesiastica in cui il personaggio in odore di santità era tumulato: così facevano i vescovi all'interno delle loro diocesi oppure gli abati per i territori di pertinenza dei loro monasteri. In genere la decisione era assunta per via collegiale, in un sinodo diocesano oppure in un capitolo monastico, nel corso del quale si decideva di scrivere il nome del santo all'interno del calendario liturgico locale, un fatto il quale implicava che, in un dato giorno – quello della morte del santo stesso, detto “giorno natale” (*dies natalis*) perché segnava la nascita in grazia nell'aldilà – il santificato ricevesse una particolare commemorazione liturgica.

2. *Le canonizzazioni papali*

Si ritiene che la prima canonizzazione di un santo effettuata da un pontefice sia avvenuta nel 993, quando Giovanni XV avrebbe canonizzato il vescovo Ulrico di Augusta, in Baviera: un santo tedesco, mentre imperava la dinastia degli Ottoni. Però, probabilmente il relativo documento papale è un falso realizzato nel XII secolo. Le canonizzazioni papali aumentarono a partire dal periodo della Riforma della Chiesa e iniziarono a guadagnare rilievo nella seconda metà del XII secolo, ma assunsero un'importanza assolutamente preminente intorno agli anni in cui fu pubblicato il *Liber Extra* di Gregorio IX (1234) (→ II.3), all'interno del quale fu accolta la decretale *Audivimus* (X 3.45.1) che conteneva la riserva papale del diritto di canonizzazione. Questa decretale – ripresa dalla lettera *Aeterna et incommutabilis* di Alessandro III (1171), nella quale il testo si riferiva a un caso specifico, il culto prestato al re Erik di Svezia – così recitava verso la fine:

ed anche se per mezzo di lui sono avvenuti miracoli, a voi non è lecito di venerarlo senza l'autorità della Chiesa di Roma.

I giuristi del Trecento, posero in testa a questa affermazione una concisa e chiara interpretazione:

senza il permesso del papa a nessuno è lecito venerare qualcuno come un santo.

Che fin da subito si mirasse a una saldatura tra le nuove iniziative di vertice della Chiesa e le canonizzazioni, lo rivela anche il fatto che Innocenzo III riconobbe per la prima volta nella storia della chiesa cattolica il culto di un laico che non proveniva dalle fila dei ceti militare o aristocratico, bensì dai nuovi raggruppamenti sociali dell'“universo cittadino”: Omobono da Cremona (1199), un mercante che aveva scelto la povertà e si era attivato contro l'eresia in appoggio al vescovo di Cremona, un presule vicino agli intenti riformistici e anti-ereticali della curia romana.

Proprio negli anni in cui il Papato si riservò il diritto di canonizzazione, Gregorio IX santificò i due “fondatori” dell'Ordine dei Frati Minori e dell'Ordine dei Frati Predicatori, Francesco d'Assisi (1228) e di Domenico di Caleruega (1234) (→ VIII.4). Per l'Assisiense, le regole processuali in linea di massima già fissate sulla base del modello romano-canonico furono rese un poco più “elastiche” poiché il pontefice si avalse del suo ruolo di giudice supremo per semplificare la procedura, anche appellandosi al fatto che, siccome aveva personalmente conosciuto il santo, poteva essere il garante della sua santità. Il processo relativo a Domenico fu condotto in modo inappuntabile anche per evitare critiche, ma la sua fama di santità, altrimenti inesistente, necessitò di essere pubblicizzata durante l'*Alleluja* del 1233 (→ VIII.4).

Nel 1232 il papa canonizzò anche il frate minore Antonio da Lisbona, il cui culto fu utilizzato a Padova contro l'avanzata delle truppe filo-imperiali di Ezzelino da Romano per rinsaldare la cittadinanza nell'obbedienza alla Chiesa di Roma. Assieme al santo, il papa con una sua lettera “canonizzò” anche questa città veneta avvalendosi di un calco evangelico già da lungo tempo presente nelle scritture agiografiche e di sovente utilizzato nei documenti di canonizzazione: per la sua condotta e per la sua venerazione nei riguardi della sede apostolica, Gregorio IX ritenne che Padova rifulgesse quale esempio per gli altri centri urbani

come una lucerna sul candelabro per tutti coloro che abitano nella casa del Signore» (Mt. 5.15-16).

Se negli stessi documenti sulla santità si afferma in questi anni che essa aveva in genere la funzione di «confondere la pravità eretica e corroborare la fede cattolica», non di meno valenze anti-ereticali possono essere concretamente riscon-

trate nelle canonizzazioni realizzate da questo pontefice, sia in quella dello stesso Antonio, attivo nella conversione dell'eresiarca Bonomillo a Rimini, sia in quella di Elisabetta di Turingia (1235).

Prima della canonizzazione di Elisabetta e dell'utilizzazione del suo culto quale punto di riferimento ed elemento di coagulo per il trasferimento dell'Ordine teutonico dalla Terrasanta in Europa (→ VII.4), la chiesa dell'ospedale da lei fondato a Marburg venne intitolata a Francesco d'Assisi, da poco riconosciuto santo. Qui il culto del fondatore dei Frati Minori rivestì un ruolo nella lotta contro l'eresia perché nella chiesa predicò e fu attivo il primo inquisitore di Germania incaricato da un pontefice, Corrado di Marburg. Ancor più diretto e incisivo è l'impegno antiereticale constatabile nelle canonizzazioni di Innocenzo IV, soprattutto in relazione al riconoscimento della santità dell'inquisitore domenicano Pietro da Verona, il processo per il quale giunse a buon fine con una celerità non attestata per nessun altro santo (1253).

* * *

Le vecchie forme della proclamazione della santità furono gradualmente sostituite dalla forma processuale romano-canonica; dopo un trentennio durante il quale la sede apostolica si avvalese di procedure miste, sia consuetudinarie sia nuove, il nuovo metodo processuale soppiantò tutti gli altri durante il pontificato di Innocenzo III. Intorno alla metà del Duecento, a rendere inattaccabile un processo di canonizzazione e il correlato giudizio papale sopraggiunse anche la "pubblica fede" (*fides publica*) – un sostegno per l'indubitabile integrità della verità (*integritas veritatis*) malvista dagli "iniqui", gli eretici e i dissidenti, si dice in un documento di Innocenzo IV – della documentazione processuale che, per esplicita ingiunzione papale, avrebbe dovuto essere validata dall'attività dei notai.

Si potrebbe dire che la verità processuale, giuridicamente fondata e logicamente inappuntabile, veniva applicata a un tema ultraterreno, a mezza via tra cielo e terra, poiché il giudizio di santità coinvolgeva sia la vita del personaggio santificato e le sue intenzioni – un fatto che già di per sé costituiva un problema, e i giuristi del Tre e del Quattrocento ritennero anche solo per questa ragione una canonizzazione

implicasse un giudizio su “cose occulte” (*iudicium in occultis*) – sia la veridicità dei miracoli. Però, il giudizio del papa, giudice supremo affiancato dal collegio cardinalizio, poteva perfino pretendere di coincidere con la Verità. Infatti, per differenziare il ruolo del papa da quello dei vescovi in ambito culturale, Innocenzo IV affermò che, per quanto ai presuli in genere fosse lecito decidere l’iscrizione di un nome di un santo nel calendario della loro diocesi, era solo il pontefice a poter decretare che un santo fosse iscritto nel superno “collegio” dei santi, ossia che fosse assunto nella Gloria dei Cieli: come a dire che il giudizio del vescovo di Roma coincideva con quello di Dio.

D’altra parte, questo pontefice affrontò pure un problema che iniziò ad essere non a caso discusso intorno alla metà del Duecento, quando le canonizzazioni papali avevano, per più ragioni, acquisito un notevole rilievo: la possibilità che la Chiesa potesse sbagliare, ossia santificare chi santo non era secondo il giudizio di Dio. Il papa la risolse in modo brillante, evitando che i fedeli potessero pensare di rivolgere le proprie preghiere a un falso intercessore: secondo Innocenzo IV, Dio avrebbe comunque accettato le preghiere offerte dai fedeli per le stesse ragioni che – lo lasciano intendere alcuni rinvii al Decreto di Graziano – consentivano di ritenere validi i sacramenti amministrati da sacerdoti indegni negli anni della Riforma della Chiesa del secolo XI.

Singolare è un’affermazione rintracciabile nel documento di Clemente IV per la canonizzazione di Edvige di Slesia (1267). Qui un brano – censurato nelle edizioni ufficiali, come ha notato Hubert Jedin – ci informa sulla richiesta di canonizzazione effettuata dalle autorità locali, sulle *inquisitiones* necessarie per giungere al giudizio di santità e sulla necessità di procedere non precipitosamente, bensì con seria e circospetta ponderazione. Per fondare questa cautela procedurale si adduce un motivo piuttosto singolare: la maggior parte delle volte sarebbe avvenuto, si dice nel documento, che la Chiesa stessa si fosse ingannata nel giudicare se al corteo funebre dei santi canonizzati aveva partecipato o meno la Giustizia divina.

Alterazioni e falsificazioni possono essere rintracciate anche nell’ambito delle canonizzazioni: già si è accennato al documento per Ulrico. Anche alcune agiografie mirarono in età medievale a dimostrare che il santo di cui si occupavano

fosse stato oggetto di una canonizzazione. È il caso dell'abate cistercense Roberto di Chaise-Dieu (†1067): il monaco che ne scrisse la *Vita* affermò che l'abate sarebbe stato incluso nel novero dei confessori dal «signore apostolico», ma contraddizioni interne alla narrazione non consentono di accettare questa sua affermazione. Per convalidare asserzioni improbabili, gli agiografi inserirono nelle loro opere anche ampi racconti che descrivevano lo svolgimento di una canonizzazione invece mai avvenuta, come si verificò per l'abate boemo Procopio (†1053), fondatore dell'abbazia di Sázawa e santo patrono della repubblica ceca.

L'attività di falsificazione relativa a canonizzazioni medievali può essere rinvenuta pure in una monumentale raccolta di testi e di notizie agiografiche realizzata tra Sei e Settecento in risposta alle critiche dei protestanti sul culto cattolico dei santi, gli *Acta Sanctorum*. In essa, vaghi e problematici accenni presenti nelle fonti medievali furono sviluppati e alterati per sostenere che il re ungherese Ladislao (†1095) fosse stato innalzato all'onore degli altari da Celestino III. Ancor più significativo è un altro esempio: la canonizzazione che venne cucita addosso all'attuale patrona della Scozia, la regina Margherita (†1093).

L'idea che il culto di questa regina fosse stato riconosciuto da papa Innocenzo IV rinvia ai fermenti cinquecenteschi della Riforma protestante in Inghilterra. Gli *Acta sanctorum* piegarono le affermazioni e i silenzi della documentazione proprio quando anche la sede apostolica era incline a far diventare Dunfermelyn, il monastero che accoglieva il corpo della regina, il fulcro dell'identità cattolica scozzese. Nonostante la cautela di alcuni seri studiosi cattolici negli anni Quaranta del secolo appena trascorso, nei dizionari e perfino in studi specialistici continua ad essere avallata la falsa certezza di quella fittizia canonizzazione, anche perché questa falsificazione aveva contribuito a trasformare il monastero scozzese in un luogo di pellegrinaggio. Il fatto che la stessa Santa Sede, nella persona di Innocenzo XII, abbia aperto nel 1691 una procedura – una cosiddetta “canonizzazione equipollente” – proprio in ragione del fatto che il processo innocenziano non risultava perfezionato, rende ancor più singolare che si possa continuare ad affermare che il papa Fieschi abbia condotto a termine questa canonizzazione.

3. *Salvezza e dominio*

Che l'attività di falsificazione abbia interessato pure le canonizzazioni è un dato di fatto che di per sé mostra la loro rilevanza. Anche personalità attive in ambito universitario furono coinvolte nei processi di canonizzazione. L'Università di Oxford scrisse una lettera a Innocenzo IV per caldeggiare la santità dell'arcivescovo di Canterbury Edmondo di Abingdon e, durante il concilio di Lione, la commissione incaricata di vagliare il materiale inquisitorio fu composta anche da alcuni dei docenti universitari tra i più eminenti di quegli anni, come Alessandro di Hales, attivo nella facoltà teologica di questa Università. Ancor prima, l'Università di Padova e i suoi docenti avevano caldeggiato la canonizzazione del frate minore Antonio da Lisbona. Inoltre, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino presero posizione nel dibattito relativo alle canonizzazioni che necessitarono vieppiù di essere difese dai loro detrattori a partire dalla seconda metà del Duecento.

aA

Vari sono i motivi della rilevanza delle canonizzazioni, a cominciare dalla loro vocazione "universalistica". Infatti, glossando la decretale *Audivimus* che come sappiamo conteneva la riserva del diritto papale di canonizzazione, Innocenzo IV sottolineò che la preghiera da recitare durante la messa nel giorno festivo dei santi canonizzati doveva essere "comune" (*oratio communis*) ai fedeli di tutto l'orbe cattolico, ciò che si realizzò soprattutto con il culto dei santi degli Ordini mendicanti – in particolare di Francesco, Antonio, Domenico e Pietro da Verona – grazie alla capillare diffusione delle loro chiese conventuali. La devozione per i santi e la preghiera divennero uno strumento di grande efficacia per far sì che lo sguardo dei fedeli con la loro aspirazione alla Salvezza si volgesse verso l'Urbe e indussero, ben prima del concilio di Trento, un primo stimolo per un'uniformità liturgica all'interno delle chiese cattoliche.

Oltre ai processi di canonizzazione perfezionati, vi fu un buon numero di negozi sulla santità che non giunsero a compimento. Iniziarono, ma i pontefici non si pronunciarono sui santi per i quali era stata inoltrata la richiesta di canonizzazione. Intorno alla metà del XIII secolo un discreto numero di "canonizzazioni imperfette" interessarono i territori dell'Italia centrale; dei ventidue processi non giunti a termine nel Duecento, ben quattordici riguardarono proprio

tali territori. Per gli anni del pontificato di Innocenzo IV sono in questione quattro santi: Lorenzo, processato a Subiaco, Rosa a Viterbo, Ambrogio da Massa a Orvieto, Simone da Collazzone a Spoleto. Rispetto all'ampiezza dei confini geografici della Cristianità, il fatto che la percentuale dei processi relativa all'Italia centrale sia piuttosto alta merita qualche riflessione.

Il 1252 fu un anno importante per la storia delle *Terre Ecclesiae*. Innocenzo IV era appena tornato da Lione, ove si era celebrato il concilio che aveva sancito la scomunica, la deposizione e perfino la dannazione della memoria di Federico II (→ V.3): anche per questo si pensò di attribuire una connotazione antifedericiana a un santo canonizzato durante il concilio, l'arcivescovo di Canterbury Edmondo di Abingdon (1246). Il papa non a caso si fermò a lungo a Perugia (1251-1253), poiché questa città era stabilmente legata al Papato. Lodata dal pontefice per la purezza della sua fede (*fidei puritas*) e per la sincerità della sua devozione (*devotionis sinceritas*) nei riguardi della Chiesa di Roma, essa ricevette un importante privilegio che consentiva ai suoi abitanti di essere giudicati solo all'interno della città. Proprio a Perugia il papa si occupò dei tre processi di canonizzazione che ora più ci interessano, i quali si tennero tutti in località per così dire nevralgiche del Patrimonio di San Pietro: Viterbo, Spoleto e Orvieto.

A Viterbo, con la collaborazione di un cappellano papale inviato da Roma, il processo per Rosa si svolse nell'ambito di una pacificazione urbana nel segno del Papato, come era avvenuto a Padova per il francescano Antonio da Lisbona circa vent'anni prima (→ X.2). Altrettanto si verificò a Spoleto, con il processo per la santità di un frate minore, Simone di Collazzone. A Orvieto i contrasti con la sede apostolica erano di vecchia data: si protraevano fin dagli anni di Innocenzo III, allorché era stato eliminato un rettore inviato dal papa stesso, Pietro Parenzo; nel 1248 era stato assassinato pure un inquisitore papale domenicano. Nonostante tutto, qui, durante l'assenza del papa una resistenza anti-sveva vi era pur stata, ma la città aveva raggiunto un accordo con il vicario imperiale che le aveva consentito di acquisire nuovi territori. Nel 1252 Orvieto riuscì però a guadagnare le lodi di Innocenzo IV: fu in questo contesto che il papa riaprì il processo per il frate minore Ambrogio da Massa, bloccatosi anni addietro per il disinteresse della sede apostolica.

Fermo restando che la realizzazione di un'inchiesta nei modi previsti dal processo romano-canonico partecipava di per sé all'affermazione della giustizia pontificia, nella parte centrale della penisola italiana per mezzo dei processi di canonizzazione pur non condotti a termine, e quindi mediante il culto dei santi, venne sottolineata la presenza della sede apostolica, una presenza certo salvifica, ma non esclusivamente tale perché questi processi valsero pure a rinsaldare il dominio temporale – vacillante a causa dell'allontanamento del papa e della curia papale per i contrasti con il potere imperiale – della Chiesa di Roma. Anche per questo è possibile affermare che il Papato, avocandosi il diritto di canonizzare i santi, ebbe a disposizione tutte le funzioni che la santità aveva con successo rivestito fin dall'alto medioevo, funzioni che però, nel Duecento, risultarono potenziate dalla sua forte e accentrata capacità giurisdizionale.

Si può affermare che le canonizzazioni contribuirono a irreggimentare devozioni e culti della Cristianità e ad arretrare compattezza e identità “romana” sia a istituzioni ecclesiastiche – inclusi gli Ordini religiosi, monastici e mendicanti – sia a raggruppamenti sociali laici, e talora a intere città e territori, pure di grande ampiezza. Strumenti pluriformi, potenziati dalla loro connotazione religiosa e sacrale, le canonizzazioni poterono insomma essere impiegate in più direzioni, non solo in ambito pastorale, ma anche a vantaggio di una stabilità istituzionale che concordava con la supremazia dominativa della sede apostolica pure in ambito temporale: uno dei nodi più difficili da sciogliere è proprio la reciprocità e la circolarità esistenti – quasi un gioco di riflessi tra due specchi – tra le iniziative di ambito ecclesiastico e gli intenti dominativi del Papato. Anche i mezzi “spirituali” contribuirono a rassicurare la preminenza secolare della sede apostolica.

Le canonizzazioni realizzate dalla Chiesa di Roma pretendevano d'essere iscritte nell'economia della salvezza dell'anima dei fedeli, ma anche osservandole in tale ottica non risultano appianate difficoltà e contraddizioni di genere, per così dire, ideale. Sia nelle canonizzazioni giunte a buon fine sia in quelle non perfezionate, i due piani della salvezza e del dominio si confondono e – pur contestualizzando il tutto all'interno di una gerarchia di certezze diversa dalla nostra

per evitare giudizi – è inevitabile contemplare l'impossibile armonizzazione di propositi salvifici e intenti di dominio.

4. *Le indulgenze*

Con le canonizzazioni la geografia religiosa dell'Occidente medievale si arricchì di nuove realtà cultuali: i luoghi di tumulazione dei santi neo-canonizzati divennero – sovranazionali o nazionali che fossero – nuovi santuari di diritto papale, che si sommarono ai centri tradizionali del pellegrinaggio medievale: ciò avvenne anche grazie all'ausilio delle indulgenze, che rappresentano uno dei fenomeni peculiari dell'età medievale.

Su di esse conviene soffermarsi non solo in ragione del fatto che furono impiegate su larga scala e con successo a partire dal Duecento, ma anche per le difficoltà che nel contempo procurarono alla Chiesa. Perplexità e pareri negativi sulle indulgenze furono avanzati già nel XII secolo da alcuni teologi, a cominciare da Pietro Abelardo; gli abusi si intensificarono col passare del tempo e vennero talvolta evidenziati dalla stessa legislazione ecclesiastica; infine, fu proprio dalle indulgenze che presero le mosse le critiche di Martin Lutero al Papato e al cattolicesimo. Soprattutto in ragione del loro inflazionistico esito tardo medievale – la mole del volume complessivo delle indulgenze aumentò considerevolmente nella seconda metà del Duecento ed ebbe una corposa impennata già durante il Trecento – da un punto di vista storiografico le indulgenze sono state spesso valutate in senso negativo.

D'altro canto, alcuni storici ritengono che l'istituto indulgenziale possa essere inserito in un sistema di «calcolata devozione», il quale si sostanziava in una bilanciata regolamentazione mirante ad alleviare, e comunque ad assicurare, il soddisfacimento penitenziale al momento della morte. Si tende pure a ridimensionare la rilevanza del denaro quale mezzo e condizione necessaria per lucrare un'indulgenza, anche in ragione del fatto che verso la fine del medioevo per ottenere una remissione era sufficiente entrare in una chiesa o, anche all'interno di private abitazioni, pronunciare una preghiera. A partire dalla seconda metà del XIII secolo, in corrispondenza con la precisazione della dottrina del Purgatorio, le indulgenze furono applicate anche alle anime dei defunti, un fatto che consentì all'istituto indulgenziale

di essere vantaggioso per i morti e, contemporaneamente, remunerativo per i vivi.

* * *

L'istituto indulgenziale si sviluppò da radici già presenti nella Chiesa precostantiniana e la remissione delle pene canoniche era d'uso corrente nell'età patristica, ma indulgenze nel senso proprio del termine iniziarono ad essere concesse solo nel secolo XI da vescovi della Francia e della Spagna settentrionale e, nella seconda metà di questo stesso secolo, da pontefici. Tecnicamente, da un punto di vista per così dire teologicamente ortodosso, l'indulgenza è una parziale o totale remissione extra-sacramentale della penitenza imposta al fedele dopo la confessione dei peccati.

Anche le indulgenze «dalla pena e dalla colpa» (*a poena et culpa*) – una formula che iniziò a ricorrere nelle indulgenze per le crociate ancor prima che in altre, incluse le concessioni giubilari – erano teoricamente solo delle remissioni penitenziali, ma durante la predicazione taluni ecclesiastici presentarono spesso le indulgenze in termini differenti, affermando che esse garantivano non solo l'affrancamento dalla pena, bensì pure la cancellazione delle colpe. La prima indulgenza plenaria fu largita da Urbano II nel 1095 in occasione della prima crociata. A tutte le crociate, non necessariamente connesse alla Terrasanta e anche a quelle di tenore più antireticale e/o politico del Duecento e del primo Trecento – le indulgenze furono tra l'altro utilizzate pure per incoraggiare l'ascolto dei predicatori attivi nella lotta contro l'eresia – furono associate una o più remissioni.

Un tornante cronologico di estrema importanza fu la costituzione 62^a del concilio Lateranense IV (1215), che tentò di arginare le scorrettezze perpetrate da predicatori e da collettori di elemosine e, soprattutto, rappresentò il punto di partenza per una “giuridicizzazione” delle indulgenze. Se in precedenza anche semplici sacerdoti avevano avuto la facoltà di concederle, da allora in poi le remissioni avrebbero potuto essere rilasciate per iscritto solo dai detentori di un potere di giurisdizione, ossia dai vescovi e dal papa. In seguito, l'istituto indulgenziale si saldò a un'ulteriore facoltà dei presuli e dei pontefici, quella di dispensare il perdono attingendo al “teso-

ro” costituito dal sangue dei martiri e di Cristo, il cosiddetto “Tesoro della Chiesa”.

Questo concetto si affacciò ufficialmente per la prima volta in una lettera papale solo nel 1350, ma le sue origini sono legate all’impegno di teologi appartenenti agli Ordini religiosi che più misero a frutto nel Duecento l’istituto indulgenziale, i Mendicanti: i domenicani Ugo di Saint-Cher († 1263) e Tommaso d’Aquino († 1274) – che sottolineò l’efficacia delle indulgenze per le anime del Purgatorio e affermò che ai fedeli questo “Tesoro” doveva essere distribuito dai pontefici in quanto detentori del “Potere delle Chiavi” – nonché il francescano Bonaventura da Bagnoregio († 1274).

I proventi derivanti da alcune indulgenze erano specificamente destinati alla realizzazione, al completamento o alla riparazione di opere di pubblica utilità come ospedali, ponti e chiese; altre remissioni prevedevano il sostentamento di esperienze religiose d’impronta pauperistica; altre ancora, quelle concesse «per ragioni di devozione» (*devotionis causa*), erano lucrabili con la sola visita di una chiesa in occasioni di particolare rilievo, prima fra tutte la consacrazione o dedicazione di un edificio ecclesiastico, e anche la ricorrenza di una particolare festività del ciclo del tempo o di quello dei santi.

Tra le indulgenze *devotionis causa*, il Papato favorì, intorno alla metà del Duecento, soprattutto quelle legate alle chiese degli Ordini mendicanti, in particolare dei Frati Minori, secondo una linea di tendenza avviatasi da quando i pontefici, in particolare Gregorio IX, iniziarono a legare cospicue remissioni penitenziali alle canonizzazioni, un fatto che – come si è accennato poco sopra – contribuì all’affermazione di nuovi centri santuariali, incluso quello della basilica di San Francesco in Assisi. Di pari passo, all’aumento del successo delle indulgenze, ben presto, già nel XIII secolo, iniziò un’attività di falsificazione alla quale in prima battuta parteciparono gli stessi Frati Minori, per volontà dei quali fu istituita negli anni Settanta del Duecento anche la cosiddetta Indulgenza plenaria della Porziuncola, un’indulgenza «dalla pena e dalla colpa».

Di grande rilievo fu nel 1300 la prima concessione giubilare di Bonifacio VIII, rilasciata mediante la *Antiquorum habet fida*. Ai numerosissimi pellegrini giunti a Roma venne offerta una remissione plenaria precedentemente lucrabile solo dai

crociati e, nella seconda metà del Duecento, dai visitatori della Porziuncola di Assisi nonché, per volontà di Celestino V, di Santa Maria di Collemaggio dell'Aquila. Esiti piuttosto eccessivi si pongono solo mezzo secolo dopo. Benché il papa Caetani avesse deciso che i Giubilei potessero essere indetti solo ogni cento anni, Clemente VI (1342-1352) annunciò per il 1350 un altro anno santo, e per di più concesse agli abitanti di Maiorca la possibilità di lucrare la remissione giubilare nelle loro abitazioni dietro pagamento di 30.000 fiorini. Bonifacio IX (1389-1404) estese le indulgenze più eminenti – quella giubilare come pure l'Indulgenza della Porziuncola e di Collemaggio – ad altre chiese. I cosiddetti "privilegi romani" per l'Anno Santo continuarono ad essere concessi dalla Penitenzieria Apostolica a ulteriori chiese anche in seguito.

Più che cospicui furono insomma gli introiti derivanti dalla vendita delle indulgenze, e ad essi parteciparono anche i predicatori, le banche che fungevano da intermediarie e, spesso, i sovrani; insieme al commercio delle cariche ecclesiastiche, le indulgenze rappresentarono una delle maggiori fonti di reddito per il Papato. Nel xv secolo indulgenze plenarie furono rilasciate anche per la guerra contro i Turchi, per i pellegrinaggi a Gerusalemme, come pure per la costruzione di chiese. Fu proprio l'indulgenza per la fabbrica di San Pietro in Vaticano, fatta predicare dal 1515 da Leone X, l'occasione per la reazione di Martin Lutero.

Appendice

aA

Il titolo originale del contributo è *Gewalt und Recht im Verständnis des Mittelalters*; fu pubblicato in “Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft” 134 (1974), pp. 5-21, e ristampato in Id., *Ausgewählte Aufsätze (1959-1989)*, hg. v. H.-J. GILOMEN, P. MORAW, R.Chr. SCHWINGES, Stuttgart 2002 (Vorträge und Forschungen, 55), pp. 181-195. La traduzione italiana è stata realizzata da chi ha scritto questo sussidio ed è già stata pubblicata – assieme a una *Nota introduttiva* cui si rinvia per ulteriori informazioni – in “Studi storici” 50 (2009), pp. 395-411. Oltre alla *Nota introduttiva*, si omette anche una breve postilla di tenore bibliografico scritta dallo stesso Graus. Il numero dei paragrafi è stato aumentato per facilitare la lettura.

aA

La tradizione delle lezioni inaugurali esige dal relatore la presa di posizione al riguardo delle questioni di maggior rilievo, quelle che travalicano le angustie disciplinari. Questa volta non posso in buona fede affermare che tale obbligo mi sia giunto del tutto inopportuno. Perché sono dell'avviso che la riflessione storica è giustificabile solo allorché essa si sforzi di aiutare l'uomo a orientarsi nel tempo e a fargli assumere una posizione all'interno della società. Con la collaborazione della spesso lodata "metodica autodelimitazione" della scienza storica, quest'ultima si trasforma in un "hobby privato", che può talvolta essere dilettevole, ma che più spesso è deprimente, e resta una faccenda del singolo, senza alcuna pretesa di destare l'interesse generale.

La ricerca di un senso è il compito della storia nel suo complesso in quanto scienza, non dei singoli storici, ed essa, la scienza storica, non deve precludersi tale compito. Le pseudosoluzioni che furono tratte dalla critica allo storicismo dell'inizio del Novecento – da un lato la completa delimitazione a un ambito di ricerca molto angusto, dall'altro l'antica e utile fusione con l'attualità politica – a mio avviso dimostrano sempre più la mancanza di una via di uscita per lo storico, mentre in modo altrettanto chiaro inizia a palesarsi come la

191

sociologia, con il suo sguardo soprattutto sincronico, non sia in grado, al contrario di quanto per un po' si è supposto, di sostituire la visione storico-diacronica.

Cercare una risposta a tutte le maggiori questioni non può essere il compito di un singolo studioso, ma è il problema di tutta la scienza storica. L'occasione offerta da una lezione inaugurale mi pare rappresentare un'opportunità per richiamare l'attenzione su una parte di tale ambito tematico che, altrimenti, nel vortice dell'attività universitaria e di ricerca necessariamente delimitate ad anguste questioni, troppo facilmente passa inosservata. Nella scelta dell'argomento sono stato spinto non solo dalla assillante e generale sensazione che fosse necessario riflettere sul corso degli eventi – una necessità che rese infelici già da secoli gli uomini – ma anche dalla tradizione di questa Università, il *genius loci*, e soprattutto da quella del mio paese d'origine, una tradizione che ha sempre preso posizione al riguardo del senso della storia e che contribuì, con una delle più originali sue voci, con Petr Chelčický e la sua opera, alla riflessione medievale su potere e diritto.

Da quando gli uomini iniziarono a riflettere su passato e presente, e a farsi un'idea del futuro, cozzarono contro il dato di fatto che le massime ideali, seppur proclamate ad alta voce, nella "realtà" trovavano una realizzazione solo imperfetta, oppure erano del tutto prive di influssi sul corso degli eventi. La giustizia non è assolutamente connaturata "all'uomo", ma dovette essere faticosamente elaborata in una fase molto avanzata dello sviluppo dell'umanità. Non appena iniziò a formularsi un generale, astratto concetto di giustizia, si cominciò a constatare che essa era disprezzata e disdegnata dai potenti di questo mondo: una mera massima ideale, che può essere rinfacciata con collera e indignazione a coloro che detengono il potere, senza con ciò modificare poi di molto lo stato dei fatti, come dovettero sperimentare i primi rappresentanti di questo sdegno, i profeti dell'Antico Testamento.

Se il profeta, e, sulle sue orme, i difensori di postulati morali o sociali entrano in scena con una critica dei propri contemporanei, e oppongono loro delle massime ideali teoricamente riconosciute, allo stesso modo l'antinomia tra esigenza e realtà si presenta allo storico sul piano della valutazione del *passato*, una valutazione che egli non può evi-

tare, anche se la più recente storiografia spesso si sforza di ignorare questo dato di fatto.

Quando ripropongo l'antica questione relativa a potere e diritto nella storia, mi riconosco volentieri come in un certo qual senso antiquato, accollandomi un epiteto che, oggi, in ambito scientifico è temuto quasi quanto l'accusa di "eresia" nel medioevo. Ma sono dell'avviso che in certe situazioni si deve trovare il coraggio d'impegnarsi a vantaggio di un'apparente "inattualità", nella quale per il nuovo di domani si sacrifica quanto è di moda oggi. Non ci si può invece accontentare di rivestire con un abito linguistico alla moda vecchie e lapalissiane verità, con una febbrile ricerca che vorrebbe da un lato rimpiazzare i vecchi e falliti tentativi della "filosoficizzazione delle scienze sociali" per mezzo di una "filosoficizzazione" del modo di esprimersi, dall'altro ammantare l'ignoranza rimuovendo le domande ed esprimendosi in modo nebuloso.

Le grandi domande tornano per ogni generazione, e ogni epoca si deve confrontare con esse. Come noi non possiamo semplicemente fare nostre le soluzioni dei nostri predecessori, allo stesso modo quanti verranno dopo di noi rifiuteranno le soluzioni da noi tentate e dovranno, a loro modo, misurarsi con esse. Ciò che noi possiamo e dobbiamo trasmettere e tramandare, è l'impegno a cercare domande sensate. Caldeggio non un tedioso conservativismo che rinvii a trascorsi tentativi di soluzione, a vecchi modelli, ma l'esortazione ad avere il coraggio di indicare questioni irrisolte semplicemente come questioni irrisolte, senza soverchiarle con discorsi che suonano dotti, ma che sono privi di contenuto.

Si pensi ad espressioni quali "pluralismo metodologico", "autodelimitazione disciplinare" e consimili altri luoghi comuni, quali che essi siano. Probabilmente a questo mio modo di vedere ha contribuito in modo decisivo anche l'esperienza della mia generazione e della mia patria: è il più amaro riconoscimento della presenza di strade storicamente sbagliate, un ritorno alla lucidità dopo la sbornia della parola vuota che si autoincendia a contatto con la percezione del tempo, mentre sopravvive la mancanza di scrupoli dei potenti. Questi ultimi, infatti, in caso di necessità sono sempre pronti a disattendere le più elementari regole di un diritto da loro stessi predicato, e trovano sempre dei galoppini che approvano tutto questo e anche degli osservatori pronti a riconoscere dei "dati di fatto".

Il coraggio per un'apparente inattualità e non-modernità non significa nostalgia per ciò che è trascorso né volervi tornare, ma una critica a distanza dal proprio tempo. Quando ci si impegna a raggiungere questo genere di distanza, si nota subito che l'antico contrasto tra potere e diritto vive ancora oggi. Esso impone nuovamente allo storico una presa di posizione, perché egli non può così agevolmente dimenticare l'oggetto della sua ricerca, il passato, come fa il politico nei riguardi del proprio beninteso interesse.

In questo contesto non è forse privo di interesse mostrare come il cosiddetto medioevo abbia tentato di risolvere il contrasto tra diritto e realtà politica, in quanto esempio di una possibilità di risolvere tale contrasto in un modo "vincolato" dal punto di vista teologico, in un'epoca in cui si muoveva da massime, presunte come fisse e date da Dio, e che non solo consentiva una valutazione, ma addirittura la pretendeva. La concezione cattolica divenne predominante nel ceto intellettuale dirigente. La più antica concezione cristiana aveva giudicato la storia profana per lo più come una *historia calamitatum et errorum*, e si attendeva impazientemente la fine della storia, con il ritorno di Cristo e il principio del non mediato dominio di Dio sul mondo. Orosio e soprattutto Agostino tentarono di dare un senso cristiano alla storia profana, senza che tuttavia mai scomparisse dal modo di concepire la storia una certa qual impronta apocalittica che tornò in vigore in differenti occasioni.

Dalla storiografia antica furono riprese azioni e vicende di singole persone in quanto esempi (*exempla*) da tramandare in prediche e racconti. In linea di massima, però, non ci si sentì più giudici imparziali del passato e del presente, come era avvenuto per lo storico dell'antichità. Non era lo storico ad avere l'ultima parola. Il giudizio ultimo fu lasciato a Dio che, dopo gli orrori delle guerre degli ultimi tempi tra Gog e Magog, sarebbe venuto per giudicare i vivi e i morti e lo avrebbe fatto, lui giudice incorruttibile, con tutti gli uomini da Adamo in poi. In innumerevoli rappresentazioni, questa concezione fu trasmessa perfino agli uomini semplici, sul timpano dei portali delle chiese e in altre raffigurazioni realizzate all'interno di esse.

Poteri celesti intervengono solo eccezionalmente nella giustizia terrena, ad esempio attraverso un miracolo che salva un innocente, o nel giudizio divino delle faide. L'uomo con

le sue debolezze non è nelle condizioni di pronunciare un giudizio definitivo; la sua vita sulla terra è equamente giudicata solo dopo la sua morte. In numerose parabole fu variata la storia biblica del povero Lazzaro che riposa nel grembo di Abramo, o del ricco duro di cuore che langue nel profondo dell'inferno.

Diritto e giustizia vinceranno solo nell'aldilà, alla fine dei giorni, con il Giudizio Universale. La sentenza finale sarà assolutamente giusta e adeguata. Ci si potrebbe consolare col pensiero che il tiranno e assassino farà poi penitenza fino alla fine dei tempi per le sue azioni. Di contro, noi restiamo inermi di fronte al pensiero che assassini di centinaia di migliaia di innocenti rimasero impuniti, senza riuscire a immaginarci una punizione in certo qual modo adeguata per questo crimine. Sulla terra, in questa valle di lacrime, dominano ingiustizia, violenza, i poveri sono oppressi, i deboli derubati, i giusti ingiuriati e derisi: questo è il diffuso parere dei predicatori e dei moralisti, quale noi lo possiamo sempre e continuamente leggere nei manoscritti del medioevo. Questo mondo è il mondo della menzogna e dell'ingiustizia, della malvagità e della crudeltà.

«Cara verità, perché ci hai abbandonato e ti sei ritirata nei cieli?», domandò un cantore ceco, dando espressione a un sentimento generalmente diffuso. Da questa constatazione, di conseguenza, derivò la fuga dal mondo, la *vita passiva* del monachesimo, l'esclusiva ricerca di Dio da parte dei mistici, come pure il rifiuto della società di questo mondo di Petr Chelčický e della comunità dei Fratelli moravi che a lui si rifaceva. Non erano certo i peggiori a scegliere questa via, una via che pure oggi, per chiunque sia in grado di pensare e di provare sentimenti, appare seducente. Ma si tratta di una soluzione possibile solo per i singoli, per piccoli gruppi di uomini con le stesse idealità, non di una strada che una società nel suo complesso può percorrere. Gli autori medievali, i quali dubitavano che fosse possibile una società veramente giusta su questa terra, erano ben consapevoli di questo dato di fatto.

Fin dal IV secolo, nella prassi e nella dottrina si appoggiò il potere dominante. Legandosi a insegnamenti presenti nelle Lettere degli apostoli, si predicò l'obbedienza nei riguardi dell'autorità e si fece derivare da Dio il potere dei sovrani. Questa tendenza culminò poi nel "cristianesimo di Stato"

di Carlo Magno e degli Ottoni. Nel fervore della Lotta per le investiture perfino un seguace del partito imperiale – il cosiddetto Anonimo Normanno – affermò: «La potestà del re è la potestà di Dio, in Dio essa è connaturata, al sovrano giunge per mezzo della Grazia» (*Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam*).

La teoria statutale del tardo Medioevo produsse, per riprendere una appropriata espressione di Ernst Hartwig Kantorowicz, proprio una teologia politica. Negazione e rifiuto di una giustizia sulla terra: ai potenti furono in continuazione prospettate massime ideali di comportamento, ma si ripeté che vi poteva essere vera giustizia solo al cospetto di Dio. I predicatori esortarono instancabilmente i giudici e coloro che detenevano il potere, soprattutto i sovrani, ad essere “giusti”, e raccolsero le loro esortazioni in particolari *sermones ad status* e *Specula principum*.

Per quanto la giustizia concreta non fu per lo più terminologicamente distinta dalla vera giustizia, e al massimo si distinse tra potere “giusto” e “ingiusto”, nella realtà il carattere della prima si modificò in modo non insignificante. Era una giustizia limitata, modificata, adattata all'utilizzo da parte degli uomini, quella che fu recepita dal diritto consuetudinario dominante, con il suo carattere fortemente erudito e meramente formalistico. Il re fu soprattutto il garante del diritto vigente, l'esercizio della giustizia divenne una circostanza pubblica, e l'esecuzione capitale del criminale giudicato uno spettacolo.

Si permase però coscienti dell'imperfezione della giustizia umana, e si inserì quale correttivo il concetto della clemenza e della grazia. Talora si provò persino una schietta simpatia per i proscritti della società, per gli *outsiders*, i quali si erano appropriati dell'esercizio del loro diritto, ma avevano fallito. In una certa misura si concesse un diritto di opposizione a coloro che erano ingiustamente oppressi, muovendo, però, dalle usuali idee della società, le quali furono prevalentemente considerate in accordo con la giustizia umana. Talvolta ci si avvicinò alla linea di confine, si cominciò a riflettere sull'ineguaglianza degli uomini. Dio aveva creato uguali tutti gli uomini, tutti discendenti di una coppia, Adamo ed Eva, e per nascita e natura propriamente uguali. Questa idea era davvero ampiamente diffusa nel Medioevo, e penetrò perfino nei libri giuridici. La si poteva leggere sia in latino, nell'auto-

revoles libro legislativo della Chiesa, il cosiddetto *Corpus iuris canonici*, sia in francese, nei *Coutumes de Beauvais* di Philippe de Beaumanoir, o in tedesco, nel *Sachsenspiegel* di Eike von Repgow.

Però, secondo il “diritto dei popoli” ci sono molte differenze tra gli uomini, così affermano tutte queste fonti, e a nessuna di queste venne in mente di chiedere l'immediata abolizione di esse. Ai dotti teorici fu lasciato di sudare in investigazioni riguardanti le motivazioni della fattuale ineguaglianza fra gli uomini, e subito affiorarono i più diversi motivi per spiegarne l'origine: il peccato originale, la maledizione di Cham e altre ragioni ancora. Pure allorché si constatò chiaro e tondo, come fece Eike von Repgow, che la schiavitù è in verità da ricondursi solo a una ingiusta costrizione, la realtà continuò ad essere accettata così com'era.

Non fu la mancanza di libertà in sé ad essere sentita come “ingiusta”, ma solo dopo che venivano superati certi limiti. Non era il dominio sugli uomini ad essere ingiusto, ma solo l'abuso di esso, ossia l'avvalersene al di fuori di talune norme. Da un punto di vista formale il pensiero politico del medioevo è fortemente concentrato sulla giustizia. I dotti distinguevano tra diritto divino, diritto naturale e diritto dei popoli (*ius gentium*). L'unità di misura divenne il diritto consuetudinario. La “forza normativa dei fatti”, come i giuristi già la denominavano, si era compiutamente affermata. Solo quando i limiti prescritti erano travalicati si poteva parlare di ingiustizia e di tiranni. Solo *outsiders*, come ad esempio l'inglese John Ball, andarono oltre, e domandarono dove fossero i nobili allorché Adamo vangava ed Eva filava, o il boemo Petr Chelčický, che voleva sapere perché mai un nobile in giudizio valesse più di un semplice contadino.

La teoria aveva elaborato due concetti di equità. Uno assoluto, inaccessibile agli uomini, la giustizia di Dio, della quale l'uomo parteciperà solo dopo la morte e l'umanità alla fine dei giorni; un altro terreno, orientato sul diritto consuetudinario, il quale era finalizzato alla quotidianità e rappresentava lo spazio ideale della vita dell'uomo. Purtroppo anche questa esigenza, quella di annullare non tutte le oppressioni, ma solo quelle eccessive, rimase troppo spesso mera teoria, e risultò estremamente difficile rispondere alla domanda su chi dovesse decidere in ultima istanza se un re fosse giusto o un tiranno: la dottrina del “potere legittimo”, del diritto di

resistenza affiorò continuamente in situazioni conflittuali e fu discusso con fervore. A differenza delle precedenti e delle successive scale di valori, nella teoria fu idealizzata la povertà, la debolezza, la malattia; furono venerati il paziente, il martire, il povero per amore di Cristo. Le vittime dell'ingiustizia umana e della durezza di cuore furono teoricamente idealizzate, a differenza di epoche seguenti, le quali, dominate dalla volontà di successo, spesso le disprezzarono. La volontà di successo non conosce né grazia né compassione, al massimo concede una condiscendente misericordia.

Già nel Medioevo i teorici tributarono validità a eccezioni rispetto agli stessi principi, rigorosamente formulati, del diritto naturale, e il comandamento «non uccidere» fu praticamente soggetto a limitazioni; a queste ultime si attennero sentenze ed esecuzioni capitali, e l'opposizione contro tribunali e pena di morte divenne proprio un segno di eresia. Subito i teologi fecero differenza tra guerre giuste e ingiuste. Inutile dire che troppo spesso erano decisive le contemporanee "realtà". Che la morte per la patria fosse dolce e onorevole lo si era appreso dagli scritti dell'Antichità.

Qualora si assumano le affermazioni dei teorici medievali come fondamento per una rappresentazione del medioevo, si vince un quadro invero tanto armonico quanto idealizzato, così come amò dipingerlo soprattutto il Romanticismo. Solo rapaci cavalieri e alcuni crudeli signori disturbano questo bel quadro. D'altro canto, quando assumiamo come fondanti le notizie dei cronisti contemporanei e dei predicatori sugli orrori delle guerre, sulle ingiuste violenze, sulle rapine e sugli omicidi, ne deriva un quadro tetro e caotico, pieno di arbitri e un potere privo di scrupoli. Entrambi i quadri sono unilaterali.

Spesso il diritto consuetudinario era la sola misera barriera contro il potere, ma in genere ci si sforzava di osservare talune forme. Così, il medioevo già conobbe, ad esempio, processi "politici", che si svolgevano secondo norme prescritte. È sufficiente ricordarsi la formale condanna di Enrico il Leone e di Premislao Ottocaro II e del processo inquisitoriale contro Giovanna d'Arco per notare che il medioevo imparò assai bene a utilizzare dal punto di vista del potere politico le costruzioni giuridiche, un dato di fatto che già agli inizi del XII secolo spinse il cronista boemo Cosma di Praga a porre sulle labbra dell'imperatore tedesco Enrico III la seguente

massima: coloro che amministrano le leggi, non sono da queste governati.

Come generalmente si affermava, la legge ha il naso di cera, il re una lunga mano di ferro, con la quale egli può piegare il naso a suo piacimento. Oppure si raccontò di quel pirata che, fatto prigioniero da Alessandro Magno che voleva condannarlo, avrebbe replicato senza timore che lui faceva in piccolo ciò che il sovrano faceva in grande. Agostino d'Ip-pona, che raccontò con parole sue questa storia e fondò la notorietà di essa nel medioevo, la commentò con il motto che imperi senza giustizia non sarebbero altro che grandi furti (*magna latrocinia*). Il linguaggio popolare caratterizzò il tutto con maggior facilità, affermando che il piccolo ladro viene impiccato mentre il grande è fatto fuggire, oppure che il potere viene prima del diritto, proverbi che sono rimasti in vita e attuali fino ad oggi.

Il medioevo ben conobbe nobili massime, inviti alla giustizia, alla clemenza e alla misericordia. Solo che spesso i detentori del potere poco ispiravano il loro comportamento a queste dottrine, come avvenne anche in epoche successive, inclusa la nostra. Purtroppo trovarono chi mirò ad appoggiarli, facendo loro notare che nel caso concreto interessi più ampi consigliavano una soluzione non proprio ideale. Ciò non solo tra i loro contemporanei ma pure, *ex post*, negli stessi storici, pronti a far valere e ad additare, in relazione a iniziative di successo, ogni possibile scusante nell'interesse di popolo, nazione, Stato e classi sociali.

La teologia morale ripeteva esortazioni alla giustizia e, come sempre, esseri pensanti perdevano la speranza al cospetto dell'ingiustizia della vita quotidiana. Dietro l'impulso della ricezione del diritto romano, nel tardo medioevo iniziò allora a svilupparsi una teoria giuridico-politica, che vanificò la più vecchia teologia politica. Sovrani, prima elevati in una sfera sacrale, furono completamente spogliati del loro nimbo, e alla fine del xv secolo Philippe de Commines tributò la più alta lode a Luigi XI quando affermò che egli non aveva mai conosciuto un principe con meno vizi di questo re.

I sovrani iniziarono a trasformarsi da unti da Dio in am-ministratori; il rapporto tra il detentore del potere, il diritto e la giustizia fu considerato come un problema teorico, e si tentò di trovare soluzioni possibili in linea di principio. Dal XII secolo si ricorse nuovamente all'antica massima tardo ro-

mana del *princeps legibus solutus*, si innovò il delitto del *crimen lesae maiestatis* e si cominciò a giocare con il principio di una morale doppia e differente, una valida per il signore (Stato) e l'altra per i comuni mortali, si scoprì di nuovo l'antico contrasto tra mezzo e scopo, tra forma e fine. Venne riformulata anche l'antica idea della sovranità del popolo.

Queste direzioni teoriche giunsero a piena maturazione solo di rado nel tardo medioevo. La vera e propria costruzione della dottrina giuridico-politica appartiene solo all'età moderna; nelle specifiche circostanze italiane essa raggiunse, con Machiavelli, il suo primo apice. Già all'inizio del xv secolo in Francia affiorò però la giustificazione dell'assassinio politico, nell'omicidio di un tiranno, così che fu di nuovo riscoperta una categoria del pensiero antico, fino ad allora estranea al medioevo. Si trattava della nascita di un altro modo di pensare, del quale non posso qui occuparmi.

Il medioevo non conobbe alcuna rivendicazione di potere da parte dello "Stato", come avvenne nell'antichità e nell'età moderna; il potere era detenuto nella maggior parte dei casi da un signore, che era visibile ed esercitava il suo potere concretamente e realisticamente. Il potere spirituale, la Chiesa, rivendicò una potestà molto più totalizzante, e perciò più densa di significato; nei riguardi del suo potere secolare nel tardo medioevo si innestò una critica che fece breccia nel xvi secolo.

Se a riguardo del potere secolare si condannavano solo gli abusi, a partire da Marsilio da Padova e da Wyclif si cominciò a dubitare in relazione alla stessa legittimità d'uso del potere spirituale. Un grande scossone provenne poi da un'altra direzione; non appena si percepì come "ingiusto" uno dei fondamenti, si dubitò di conseguenza dell'intera struttura e – nel passato come nel presente – fu la gioventù a reagire in modo particolarmente allergico nei riguardi dell'interna inattendibilità di un sistema. Tramite la critica della Chiesa fu posto in questione un settore del potere dominante, innanzitutto tramite gli "eretici", e a partire dalla Riforma per mezzo di ampie zone della Cristianità europea.

Al pari di altre epoche, il medioevo non fu in grado di risolvere il contrasto tra potere e diritto. Rifacendosi a punti di vista di antichi stoici, elaborò un concetto di giustizia astratto e sviluppò teologicamente le vecchie concezioni di un diritto naturale comune a tutti gli uomini. Tale postula-

to era limitato alla Cristianità, e solo le regole più generali potevano valere per uomini di diversa fede. Questa rappresentazione ideale era ampiamente fondata ed espressa nel linguaggio teologicamente plasmato degli intellettuali medievali. La formulazione giuridica avvenne solo in seguito, quando con Grotius si affermò: «Il diritto naturale è a tal punto immutabile che non può essere modificato nemmeno da Dio (*Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat*)».

Era questa la logica conseguenza dell'assolutizzazione del diritto, sulla quale il teologo doveva infine applicarsi a pensare in modo intelligente. D'altra parte, anche questa formulazione non modificò nulla nella prassi. Un certo qual rivolgimento si verificò con la codificazione *legislativa* dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge, anche se la formale parificazione non ne significò una reale, e lo storico non può negarsi di riflettere sul fatto che – un esempio indicativo – l'autore della massima dell'uguaglianza di tutti gli uomini presente nella dichiarazione d'indipendenza americana possedeva, anche dopo questa dichiarazione, 118 schiavi.

Se l'età moderna iniziò a collocare il “bene dello Stato” – più tardi l'interesse della nazione o del popolo – anche nella dottrina giuridica, il medioevo postulò teoricamente quale norma ideale l'immutabilità del diritto divino, ma con la coscienza dell'impossibilità di una sua realizzazione. La questione riguardante la giustizia venne formulata teologicamente e relativizzata, come tutte le cose terrene: la vera giustizia l'individuo l'ottenne solo nell'aldilà, l'umanità alla fine dei giorni. La giustizia terrena nella vita quotidiana divenne una “virtù” del giudice e di chi deteneva il potere.

Il medioevo aveva tentato di superare l'antico contrasto tra potere e diritto annunciando massime teologico-morali; ma la rimozione di esso si verificò poco, come avvenne in altre epoche. Il medioevo fallì con questo problema, e l'età moderna cercò poi una soluzione muovendo da altri punti di partenza. L'impostazione teologica diventò inattuale, ma vi è da chiedersi se i nuovi tentativi fossero più fruttuosi. Nella ricerca al riguardo dell'antinomia fra diritto e potere nel medioevo, lo storico – che in conformità del suo mestiere si occupa della rappresentazione del passato – deve interessarsi a come la successiva storiografia indicò e interpretò

questi tentativi di risolvere il contrasto, e riflettere sul dato di fatto che il medioevo predicò ad alta voce una giustizia teologicamente formulata e assoluta, ma di rado la realizzò, come le altre epoche.

L'età moderna è stata largamente permeata dai concetti dell'unitarietà del diritto romano, che nel medioevo esercitò un forte influsso sul diritto canonico, ma che poté penetrare solo lentamente all'interno della sfera giuridica secolare, dominata, anche nel cuore dell'età moderna, dal diritto consuetudinario, il quale non conobbe alcuna unitarietà. Non appena l'idea di diritto, romanamente orientata, fu pervasa dall'esigenza di unitarietà e di logica interna, si cominciò ad applicarla al medioevo. Si utilizzarono concetti giuridici unitari e teorici, per lo più del tutto estranei all'epoca investigata.

A differenza dell'antico fondamento dei diritti sui privilegi, si iniziò a costruirli su massime giuridiche e su principi di carattere generale. Per quanto il potere sia caratterizzato da un vero e proprio *horror vacui*, d'altro canto gli "spazi liberi" avevano la chiara tendenza a espandersi in "zone libere". Dal punto di vista di un pensiero orientato sul diritto romano, tutto il medioevo parve perciò un esempio di "anarchia nobiliare" che usurpò in genere i diritti originari della monarchia. Seguì presto questa stessa strada la storia del diritto, la quale nel XIX secolo diede vita, infine, a una presentazione del diritto medievale che oggi è definita "classica".

Per questo scopo si partì dalle fonti giuridiche contemporanee e da documenti, e, influenzati spesso inconsapevolmente dalla concezione romantica del diritto quale creazione dello "spirito del popolo", si cercò, sulla base di tale fonti, di individuare dei principi generali e giuridicamente formulati. Come da programma e distinguendo accuratamente il diritto pubblico da quello privato, si constatò che i principi risultanti da tale costruzione trovavano poi conferma nelle stesse fonti. Con ciò il problema era apparentemente risolto; in molti casi massime teoriche e prassi si trovarono in accordo, senza che si fosse in grado di notare che il fondamento di questo accordo era rappresentato da un circolo vizioso. A questa *petitio principii* scampò in parte la ricerca anglosassone, la quale era ancora a conoscenza dell'antica prassi del diritto consuetudinario grazie alla contemporanea amministrazione della giustizia.

La ricerca tedesca e le scuole di storia giuridica da essa dipendenti furono completamente dominate da grandi e astratte costruzioni giuridiche. Conseguenza fu che, per una spiegazione della concezione giuridica del medioevo, si mosse dall'idea di un diritto che stava al di sopra della società quale sistema chiuso e perfezionato, un diritto formulato non più teologicamente, come nello stesso medioevo, bensì giuridicamente. Gli inizi di esso furono collocati, in modo indeterminato, nel cosiddetto periodo germanico.

Lo "Stato popolare", permeato dal presunto diritto germanico, col passare del tempo sarebbe divenuto lo "Stato signorile": i diritti dei sovrani sarebbero più tardi passati alla nobiltà, sia per mezzo di privilegi-immunità dei re, sia per mezzo dell'usurpazione da parte dei nobili. Conseguenza ultima sarebbe stata la distruzione del diritto unitario e del *Reich*. Questo si sarebbe disgregato in signorie fondiarie, il postulato diritto germanico in privilegi. Una unitarietà tra il diritto e la giustizia, percepita come tale, si sarebbe collocata all'inizio dello sviluppo, nell'età germanica; più ci si sarebbe allontanati da essa, più problematica sarebbe stata l'armonia tra diritto e giustizia. Rimase inosservato il dato di fatto che questa concezione di una giustizia generale affiorò solo tardi e fu condizionata dallo sviluppo; la condizione ideale venne retroproiettata, avvalendosi del pensiero di Rousseau, in una mitica condizione originaria.

I retroscena politici e ideologici di questa opinione formatasi in ambito accademico – del resto non limitata alla Germania, ma, ad esempio, con particolari varianti dominante pure nei territori slavi – sono oggi chiari, e a ragione nella più recente letteratura si rinvia ancora una volta al liberalismo e all'era della fondazione del *Reich*. Di contro, si dedicò minore attenzione ai collegamenti ideologici di successive soluzioni. Quelle giuridiche dominarono il XIX secolo, mentre il nostro tempo è giustamente scettico a riguardo degli assiomi di tale impostazione. Già negli anni Venti del Novecento risultarono in genere chiare le debolezze della concezione "classica" della storia del diritto. Si palesarono dapprima in conseguenza di una inconsapevole "critica immanente" della ricerca, ossia non appena dalle grandi linee della storia del popolo e dello stato si passò alla storia locale e, più tardi, alla storia dei *Länder*. Si constatò che la dottrina "classica" non era sempre esatta.

I medievalisti si imbarbarono nell'antico e noto antagonismo tra potere e diritto, che si dava erroneamente per risolto, un antagonismo che guadagnò una certa attualità politica per via degli eventi del 1870-71 e del 1918, tanto per nominare due date chiave della storia contemporanea. Mentre la ricerca anglosassone continuò con il suo tradizionale pragmatismo, ammorbidito per mezzo di massime morali di tipo generale, la medievalistica francese svoltò sulla strada della storia sociale ed economica, abbandonando la storia dello Stato e la *Verfassungsgeschichte* per larga misura a una ricerca di dettaglio, invero priva di concetti. Il problema della "costituzione" (*Verfassung*) affiorò con forza nella storiografia tedesca, un'apparizione non certamente casuale, i cui presupposti ideologici non possono essere qui discussi da vicino.

Come che sia, nella medievalistica tedesca inizialmente si fu nuovamente coscienti dell'esistenza del problema e si cercarono spiegazioni dell'antica discrepanza tra potere e diritto, attingendo nuovamente e inconsapevolmente ai fondamenti del XIX secolo. Muovendo dalla storia del diritto, ad esempio, Heinrich Mitteis († 1952) tentò ripetutamente di rimuovere questa antica antinomia con il solo risultato possibile, un fallimento eclatante. Perché, a parte le singole nozioni che potevano essere accolte nel quadro generale, il fondamento di questo tentativo del Mitteis risiedeva nella vecchia idea della storia quale realizzazione dell'idea di diritto. Perciò anche Mitteis, formulando in modo nuovo un punto di vista tradizionale della ricerca storica tedesca, nel 1937 scrisse:

La storia del diritto non nega il potere, cerca piuttosto di giustificarlo [...] Storia del diritto e storia del potere sono strettamente legate. Esse mostrano come il potere si allinei al diritto, ma il diritto stesso diventa potere, soprattutto laddove è necessario combattere per il diritto alla vita di un popolo.

Proprio perché Heinrich Mitteis era un grande studioso e non un nazionalista di poco conto o un demagogo, questa citazione, che restituisce non solo il punto di vista personale di Mitteis, desta un'impressione prostrante. Essa illustra, senza volerlo e perciò in modo più drastico, che questa soluzione era impossibile già nel momento stesso in cui venne elaborata.

La maggior parte dei moderni medievisti tedeschi cerca di nuovo di percorrere un'altra strada a riguardo di potere e diritto, muovendo dal concetto di potere coniato da Max Weber. I pilastri fondamentali di questa concezione sono la giustificazione carismatica dei dominanti e il generale consenso della comunità, che legittima il dominio. Anche in questa concezione, il diritto sta fin dall'inizio in un certo qual modo al di sopra della società, la serve come norma della legalità e come legittimazione di un dominio che, in questa forma, pervade come una sorta di costante la storia dei popoli germanici.

Sono qui costretto a rinunciare a una critica minuta di questa concezione, ma vorrei sottolineare energicamente il mio rifiuto di una presunta continuità germanica e, in collegamento alla questione riguardante potere e diritto, far notare che l'elaborazione dell'idea di un diritto autonomo e al di sopra degli uomini non è – come ha dimostrato pure l'accurata analisi della terminologia giuridica – originaria, ma è affiorata in uno stadio relativamente tardo. Nemmeno la concordanza tra diritto e dominio è inscritta nella “natura delle cose”. La regola e l'esigenza di un “giusto” dominio non è il relitto di una condizione originaria da lungo tempo passata, e che vale la pena di innovare, ma una condizione ideale, che può solo essere raggiunta. Ciò viene giustamente sottolineato da una parte della moderna storia giuridica tedesca e dalla germanistica, le quali – in parte scaltrite dai palesi errori interpretativi delle discipline specialistiche in decenni trascorsi – sono spesso più attente della “mera” scienza storica.

Non possono arrecare ulteriore aiuto le interpretazioni marxiste tradizionali con le loro concezioni, ricevute dall'età moderna, del carattere classista dello Stato, poiché esse non sono assolutamente appropriate al carattere delle costruzioni statuali medievali. Queste non sono suscettibili di essere comprese unitariamente, né si può ad esse accordare una competenza che presuppone una concentrazione del potere allora non disponibile. Così gli storici sono ancora legati a problemi riguardanti la definizione del carattere delle costruzioni di potere medievali, dopo che hanno perso l'illusione di poterle interpretare semplicemente seguendo il modello di moderne analogie.

Anche la ricerca storica, come lo stesso medioevo, non ha risolto l'antinomia tra potere e diritto. È stata ricacciata, e lei

stessa lo ha permesso, sulle pericolose vie della giustificazione del potere, divenendo un fattore “di stabilizzazione del potere”. Ciò in un modo ancor più univoco che nel passato, quando gli uomini trovarono per lo più un certo qual correttivo, puramente verbale, della “realtà” nelle norme morali. La moralizzazione di vecchio stile è giustamente considerata infruttuosa da tutte le moderne scienze umane, e la storia stessa si è costituita come scienza solo, e non da ultimo, attraverso il rifiuto di sommari giudizi di valore. Lo storico non può condannare né assolvere, non solo perché gli fa difetto l'autorità, ma pure la norma che gli consentirebbe il giudizio. Talvolta, però, il prezzo pagato per accettare tutto ciò è forse troppo alto: il completo riconoscimento del fattuale, di ciò che è avvenuto. La totale capitolazione al cospetto della realtà, una capitolazione che può facilmente degenerare in assenza di principi nel valutare iniziative di successo nella prassi politica e, come è avvenuto in tempi recenti, in una funzione largamente conservativa della storiografia, la quale ha spesso somministrato sedativi sociali in occasione di festeggiamenti patriottici e nelle lezioni scolastiche, non solo nei *Länder* ritenuti conservativi, con un metodo d'insegnamento detto *Nürnberger Trichter*.

Un ritorno a moralistici criteri di giudizio è impossibile sia perché oggi non vi è mai consenso teorico su valori etici che tempo fa potevano essere dati come presupposti, sia perché il fondamento di questi criteri, in fin dei conti teologicamente orientato, è per lo più scomparso. Pure “la comprensione che avanza mediante la ricerca” sul passato, un assioma fondamentale della moderna scienza storica, non mi pare degno di essere assunto. Perché tale disposizione di fondo costringe lo storico, finché egli voglia restare coerente con la sua “comprensione”, nel ruolo del difensore del potente di successo: non bisogna dimenticare che il potere non è, nonostante un pregiudizio ampiamente diffuso, monopolio dello stato. Non lo è oggi, e nemmeno lo è stato nei tempi passati.

Naturalmente si può condannare ogni costrizione e ci si può avvalere della liberazione dell'uomo quale fine ideale per constatare, con Gregorio Magno, che il potere secolare, anche quando è buono, è costantemente soggetto alle tentazioni. Chi ha più potere di altri pensa facilmente di essere anche più intelligente di altri, e ciò è satanico, così pensò sempre Gregorio Magno. Anche oggi la superba e presun-

tuosa stupidità dei detentori del potere, seppur di genere diverso, spingerà sempre di nuovo uomini pensanti e sensibili a opporsi.

Se è poco sostenibile un'apologia del potere, altrettanto poco lo è il semplice rifiuto di esso, per quanto bello, verbalmente radicale e umanistico possa apparire tale rifiuto. Tutti i tentativi in questa direzione hanno fino ad ora condotto o alla chiusura in sette, oppure tali esigenze, che suonano così bene, hanno completamente spianato la via a sistemi di violenza terroristica. Perché la società ha superato già da millenni il punto in cui essa poteva esistere senza un potere organizzato, e frasi che richiedano una soluzione di tal genere non rappresentano oggi un'utopia, bensì una mera truffa demagogica.

La scienza storica non può condannare o assolvere, ma non può nemmeno limitarsi a una "comprensione" del passato, che di necessità, da ultimo, si identifica con la presentazione di quanto è accaduto come necessario e, per via di ciò, lo ammantava come storicamente esatto. Per quanto possa apparire intelligente il semplice "riconoscimento della realtà", la sua conseguenza ultima è un'intrinseca inattendibilità, un fenomeno che abbiamo conosciuto a sufficienza nella seconda metà del nostro secolo.

Nel dilemma fra necessità di potere e di dominio nella società da una parte, e limitatezza e malvagità di entrambi dall'altra, lo storico dovrà riflettere sul fatto che la storia, oltre alla sua funzione sociale in quanto memoria collettiva, deve soprattutto porre domande, perché ciò è spesso più importante di una presunta comprensione. In un'epoca in cui tutti quanti, addestrati dai vari mezzi di comunicazione di massa, hanno una risposta a tutto ancora prima che venga posta una domanda, sembra essere andato dimenticato che bisogna anche porre le domande: altrimenti si corre il pericolo di consegnarsi completamente a risposte preconfezionate, offerte nel supermercato delle sensazioni quale mezzo miracoloso brevettato.

Osservare il passato deve insegnare soprattutto a porre domande. La scienza storica dovrebbe significare una permanente messa in questione di ogni potere, senza arrogarsi fin dall'inizio il diritto di condannare o di discollpare, e senza vincolarsi a una assiomatica inevitabilità del *post hoc ergo proter hoc*. Dovrebbe, interrogandosi sulla legittimità del potere,

dapprima sottoporre le forme a una critica immanente al sistema e in accordo con le massime proprie di ciascun tempo, per poi passare all'indagine dei meccanismi strutturali dell'esercizio del potere. A fronte dell'impossibilità di un contro-esperimento nella storia, un siffatto modo di procedere pare essere l'unica opportunità di ponderare concretamente le possibilità. La formulazione delle domande da parte della storia può consigliare una riflessione distanziata dal presente, ma che su quest'ultimo si riverbera, e additare la necessità di nuove forme di controlli, oggi cercati in modo titubante e a tastoni.

È necessaria un'attenzione estrema specialmente nei casi in cui vengano messi in campo "più alti obblighi", riguardanti l'interesse di nazioni, di classi sociali, di partiti, di stati o altro ancora, per fondare pretese "eccezioni" a regole generalmente riconosciute e per ammantare eclatanti ingiustizie. La massima del fine che giustifica i mezzi – non moralizzante e apparentemente modernissimamente dotta – può essere utilizzata, senza che sia necessario modificarla, per distinguere tra forma e contenuto del dominio, oppure tra potere progressista e reazionario. Illustrando il passato, la scienza storica dovrebbe additare i modi in cui fu possibile mettere in questione il potere e, offrendosi essa stessa come esempio, mostrare quanto condizionate dal tempo e variabili siano le possibili soluzioni alle grandi domande dell'uomo e della società. Particolarmente, offrendo se stessa come esempio: poiché qualcosa o qualcuno può esser messo in dubbio solo da parte di chi, a sua volta, consente consapevolmente di essere messo in dubbio. Altrimenti la messa in questione degli altri rimane un gesto vuoto e pieno di sé, una malcelata e ottusa presunzione o un mero e demagogico accorgimento propagandistico, che invalida fin dall'inizio un qualsiasi giudizio di valore e lo rende sospetto.

Finora l'umanità non è stata in grado di superare la latente contraddizione tra potere e diritto – e forse non lo potrà nemmeno nel futuro a noi prossimo. Se il tutto non inganna, i pericoli molto presto diventeranno ancor maggiori, perché noi tutti saremo in misura crescente manipolati e dominati da forze del tutto anonime, che albergano in strutture molto meno trasparenti rispetto a rapporti di potere personificati. Ma dovremo vivere anche riconoscendo sia questo sia altri spiacevoli dati di fatto. L'uomo moderno deve abituarsi a vi-

vere non più in sistemi protetti e chiusi, ma con il problema e nel problema. Sarà solo il futuro a mostrare se sarà infine davvero possibile che gli uomini, soprattutto per poter vivere, riescano a non generare un nuovo sistema, sicuro unicamente all'apparenza.

Oggi i sistemi vecchi e chiusi si sono infranti e i nuovi non sono ancora venuti alla luce, e siamo ancora costretti, condannati a convivere con tale questione. Uno dei compiti più urgenti della moderna scienza storica mi pare debba essere quello di arrecare un aiuto a orientarsi in proposito; la storia dovrebbe insegnare meno a “capire”, e invece porre domande, mettere in questione e cercare soluzioni possibili. Ho tentato, almeno vagamente, di indicare una risposta, possibile seppur condizionata dal tempo in cui viviamo, a un problema centrale della vita sociale.

aA

Questi riferimenti bibliografici hanno un duplice finalità. In primo luogo servono a menzionare gli studiosi e i contributi nei riguardi dei quali questo sussidio è talora debitore quasi fino al punto di poter essere giudicato alla stregua di un lavoro compilativo. L'elenco comprende anche autori le cui opere sono state comunque utilizzate nel corso della trattazione, ma con una funzione più tecnica e "ancillare". In secondo luogo svolgono la funzione di suggerire agli studenti alcune letture – qualche volta non in lingua italiana – che per lo più coincidono con quelle opere che costituiscono i "fondamenti" di questa sintesi. Sono raggruppate a parte, all'inizio; ad esse seguono tutti gli altri contributi. Il numero tra parentesi tonde posto dopo ogni citazione rinvia al capitolo o ai capitoli in cui il lavoro è stato utilizzato.

Di un'opera pur ricordata nell'elenco, il *Lexikon des Mittelalters*, avrebbero dovuto essere citate anche altre voci: sono espesamente indicate solo quelle i cui contenuti sono stati ripresi nel corso dell'esposizione, e non le altre utilizzate per ragioni di controllo. Per ulteriori suggerimenti, anche di tenore enciclopedico e generale, e per gli aggiornamenti bibliografici relativi ai vari argomenti, il lettore può consultare l'utilissimo *Medioevo latino. Repertorio bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli V-XIV)*. Dall'elenco sono esclusi fonti e autori medievali menzionati nelle pagine precedenti, nell'esposizione. Si rinvia al *Repertorium fontium historiae Medii Aevi* (Roma 1962-2007) e, per alcuni prospetti ragionati, alle opere di metodologia storica citate nel prosieguo.

211

1. *Letture per ulteriori approfondimenti*

- BLOCH M., *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1998 (Biblioteca Einaudi) (ed. orig. francese 1949¹) [I]
- BLOCH M., *La società feudale*, Torino, Einaudi, 1974 (Reprints Einaudi, 10) [III]
- CAMMAROSANO P., *Guida allo studio della storia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2004 (Manuali di base, 23) [I]
- CAMMAROSANO P., *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1992¹ (Studi superiori NIS, 109) [I]
- CAPITANI O., *Storia dell'Italia medievale. 410-1216*, Roma-Bari, Laterza, 1992³ [I, VI, VIII, IX]
- CARVALE M., *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna, il Mulino, 1994 [II, III, V, VIII, IX]
- CORTESE E., *Il diritto nella storia medievale, I: L'alto medioevo; II: Il basso medioevo*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1995 [II, IV]
- DELOGU P., *Introduzione allo studio della storia medievale*, Bologna, il Mulino, 1994 [I]
- FUHRMANN H., *Guida al medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2006 (ed. orig. 1987) [I]
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (Collezione storica) [II]
- GRUNDMANN H., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna, il Mulino, 1974 [VII, X]
- KUTTNER S., *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe, Archabbey Press, 1960 (Wimmer Lecture, 10) [II, VI]
- SCHIMMELPFENNIG B., *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento*. Trad. e cura dell'ediz. italiana di R. PACIOCCO, Roma, Viella, 2006 (La corte dei papi, 16) [II, III, IV, V, VI, VII, IX, X]
- TABACCO G., *Alto medioevo*, a cura di G. SERGI, Torino, UTET, 2010 (Bologna 1981¹) [III, V, IX]
- , *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino, Einaudi, 2000 (1974¹) [III, V]
- , *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*. Nuova edizione a cura di L. GAFFURI. Premessa di G. SERGI, Firenze, Firenze University Press, 2010 (Reti Medievali E-Book, 16) [I] URL <http://www.rm.unina.it/rmebook/dwnld/tabacco2010.pdf>

2. Altre opere e autori

- ARNALDI G., *L'Italia e i suoi invasori*, Roma-Bari, Laterza, 2002 [I]
- ARNOUX M., *Pour une économie historique de la dîme*, in *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, pp. 145-159 [VI]
- Arti e storia nel medioevo*, IV: *Il medioevo al passato e al presente*, a cura di E. CASTELNUOVO, G. SERGI, Torino, Einaudi, 2004 [I]
- BRAUDEL F., *Scritti sulla storia*, Milano, Mondadori, 1973¹ (ed. orig. franc. Paris 1969) [I]
- CAPITANI O., *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Bologna, il Mulino, 1979 [I]
- CAMMAROSANO P., *Nobili e re. L'Italia politica dell'alto medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1998 [III]
- CANTARELLA G.M., *Dalle chiese alla monarchia papale*, in Id. - V. POLONIO - R. RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 5-79 [IV]
- CARDINI F., «Nella presenza del soldan superba». *Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento dell'idea di crociata*, "Studi Francescani" 71 (1974), pp. 199-250 [VII]
- CAROCCI S., "Patrimonium beati Petri" e "fidelitas": *continuità e innovazione nella concezione innocenziana dei domini pontifici*, in *Innocenzo III. "Urbs et orbis"*. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), a cura di A. SOMMERLECHNER, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2003 (Nuovi studi storici, 55), pp. 668-690 [IV]
- , *Vassalli del papa. Note per la storia della feudalità pontificia (secoli XI-XVI)*, in *Studi sul medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. BARONE, L. CAPO, S. GASPARRI, Roma, Viella, 2001 (I libri di Viella, 24), pp. 55-90 [IV]
- COURTENAY W.J. - UBL K., *Gelehrte Gutachten und königliche Politik im Templerprozeß*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2010 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 51) [IX]
- Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte - Quellenbefunde - Deutungsrelevanz*, hg. v. J. DENDORFER und R. DEUTINGER, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2010, (Mittelalter-Forschungen, 34) [III, IV, VI]
- DE VERGOTTINI G., *Lezioni di storia del diritto italiano. Il diritto pubblico italiano nei secoli XII-XV. Ristampa della terza edizione con aggiornamento bibliografico a cura di C. DOLCINI*, Milano, Giuffrè, 1993 [V]
- Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003 [VIII]

- DUBY G., *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Roma-Bari, Laterza, 1998 (Biblioteca Storica Laterza) (ed. orig. franc. Paris 1978) [VI]
- ERDÖ P., *Storia delle fonti del diritto canonico*, Venezia, Marcianum Press, 2008 (Istituto dir. canonico San Pio X Studi) (ed. orig. tedesca Frankfurt am Main 2002) [II]
- FALCO G., *La polemica sul Medio Evo*, Torino, Soc. Industriale Grafica Fedetto & C., 1933 (Biblioteca della Società storica subalpina, 143) [I]
- , *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del medioevo*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1973⁹ (1942¹) [II]
- Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica* (München, 16.-19. September 1986), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1988 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 33, I-VI) [I]
- FUHRMANN H., *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1972 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 24) [I]
- , *Storia dei papi. Da Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari, Laterza, 1992¹ (Biblioteca Universale Laterza) (ed. orig. tedesca München 1992¹) [IV]
- FRUGONI A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, Einaudi, 1988 (1954¹) [VII]
- GANSHOF F.L., *Che cos'è il feudalesimo?*, Torino, Einaudi, 1989 (Piccola Biblioteca Einaudi, 514) (ed. orig. francese Paris 1982) [III]
- Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jahrhundert. Uses and Abuses of the Middle Ages: 19th-21st Century. Usages et Mésusages du Moyen Age du XIXe au XXIe siècle*, cur. J.M. BAK, J. JARNUT, P. MONNET, B. SCHNEIDMÜLLER, unter Mitarbeit von N. KARTHAUS und K. LICHTENBERG, München, Wilhelm Fink, 2009 (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, 17) [I]
- GÉNICOT L., *Introduction*, Turnhout, Brepols, 1972 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 1) [I]
- GOEZ E., *Papsttum und Kaisertum im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009 (Geschichte kompakt) (IV, V, VI)
- GRAUS F., *Ausgewählte Aufsätze (1959-1989)*, hg. H.-J. GLOHMEN, P. MORAW, R.C. SCHWINGES, Stuttgart, Jan Thorbecke, 2002 (Vorträge und Forschungen, 55) [I]
- GROSSI P., *Il sistema giuridico medievale e la civiltà comunale*, in *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale*. Atti del

convegno internazionale di studi (Pistoia, 9-10 aprile 2005), a cura di A. ZORZI, Firenze, Firenze University Press, 2008 (Biblioteca di storia, 5), pp. 1-18 [I]

GUENÉE B., *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna, il Mulino, 1991 (ed. orig. francese Paris 1980¹) [I]

HERGEMOLLER B.-U., *Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf, Fahlbusch Verlag, 1996 [VII]

KELLER H. - CONTAMINE PH. - BARROW J. - KÖLZER TH. - EHRHARDT H. - RUSSOCKI ST. - FÜGEDI E. - LADERO QUESADA M.-A. - EDBURY P.W., *Lehen, -swesen; Lehnrecht*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, coll. 1807-1825 [III]

KURZE D., *Anfänge der Inquisition in Deutschland*, in *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich*, hg. v. P. SEGL, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1993 (Bayreuther historische Kolloquien, 7), pp. 131-193 [VII]

La dime dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XXX^{es} Journées Internationales de l'Abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008. Etudes réunies par R. VIADER, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010 (Flaran, 30) [VI]

aA *La storia e le altre scienze sociali*, a cura di F. BRAUDEL, Roma-Bari, Laterza, 1974 [I]

LAMBERTINI R. - TABARRONI A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989 (Altri saggi, 12) [VIII]

LANDAU P., *Über die Wiederentdeckung der Gesetzgebung im 12. Jahrhundert*, in *Von der Ordnung zur Norm*, pp. 13-15 [I, II]

LAUDAGE J., *Die papstgeschichtliche Wende*, in *Päpstliche Herrschaft im Mittelalter. Funktionsweisen - Strategien - Darstellungsformen*, hg. v. S. WEINFURTER, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2012 (Mittelalter-Forschungen, 38), pp. 51-68 [VI]

LE GOFF J., *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino, Einaudi, 1981² (ed. orig. francese 1964) [I]

Le origini dell'Università, a cura di G. ARNALDI, Bologna, il Mulino, 1974 [IX]

LE ROY LADURIE E., *Storia di un paese: Montaillou*, Milano, Rizzoli, 1977 (ed. orig. francese 1975) [VII]

Lexikon des Mittelalters, München u. Zürich / Stuttgart u. Weimar, Artemis u. Winkler / Metzler, 1980-1999; München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003

LOPEZ R.S., *Nascita dell'Europa. Storia dell'età medievale*, Milano, Il Saggiatore, 2004 (ed. orig. francese 1962) [I]

MANSELLI R., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1983 (Storia, 12) [VII]

- MANSELLI R., *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1980² (Collana di Storia diretta da Arsenio Frugoni, 1) [VII]
- Medioevo ereticale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna, il Mulino, 1977 (Problemi e Prospettive. Storia) [VII]
- MERLO G.G., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, il Mulino, 1996 (Saggi, 443) [VII]
- , *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, il Mulino, 1989 (Universale paperbacks, 230) [VII]
- MIETHKE J., *Ai confini del potere. Il dibattito sulla "potestas papale" da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova, EFR, 2005 (Fonti e ricerche, 19) (ed. orig. ted. Tübingen 2000) [VIII, IX]
- , *Die "Konstantinische Schenkung" in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte*, in *Konstantin der Grosse. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten*, hg. v. A. GOLTZ, H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2008, pp. 35-108 [IV]
- , *Eresia dotta e disciplinamento ecclesiastico. I processi contro gli errori teologici nell'opera della Scolastica*, "Pensiero politico medievale" 1 (2003), pp. 61-96 [VII]
- NÖRR K.W., *Päpstliche Dekretalen und römisch-kanonischer Zivilprozess*, in *Studien zur europäischen Rechtsgeschichte*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1972, pp. 53-65 [II]
- OBERSTE J., *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007 (Geschichte kompakt) [VII]
- , *Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moralthologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, hrsg. von G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster, Lit Verlag, 1999 (Vita Regularis, 11), pp. 245-294 [VIII]
- PACIOCCO R., *Atti insindacabili d'area templare*, in *Graffiti templari. Scritture e simboli medievali in una tomba etrusca di Tarquinia*, a cura di C. TEDESCHI, Roma, Viella, 2012 (Scritture e libri del medioevo, 11), pp. 227-252, 259-292 [VII]
- , *Canonizzazioni e culto dei santi nella "Christianitas" (1198-1302)*, Assisi-Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, 2006 (Medioevo francescano. Saggi, 11) [X]
- , *Frati minori e privilegi papali tra Due e Trecento. Con l'edizione del Liber privilegiorum della Biblioteca Antoniana di Padova (cod. 49). Descrizione codicologica e paleografica di Carlo Tedeschi*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2013 (Fonti e studi francescani, 16) [VIII, X]

- , *Indulgenze*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, dir. A. PROSPERI, Pisa, Ed. della Normale, 2010, II, pp. 789-790 [X]
- , *Perfette imperfezioni. Santità e rivendicazioni papali nell'Italia centrale intorno al 1252*, “Studi medievali” 49 (2008), pp. 711-727 [X]
- PARAVICINI BAGLIANI A., *Il Trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996¹ (Studi superiori NIS, 299) [IV]
- PARTNER P., *The Lands of St Peter. The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, London, Eyre Methuen, 1972 (IV, X)
- PASQUALI G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Lettere, 1988 (1934¹) [I]
- PATSCHOVSKY A., *Ketzer, Juden, Antichrist. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag von Alexander Patschovsky*, URL: <http://kops.ub.uni-konstanz.de/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-6734> [VII]
- PELLEGRINI L., *L'incontro tra due “invenzioni” medievali: università e ordini mendicanti*, Napoli, Liguori, 2003 (Scienze storiche, 13) [IX]
- PENNINGTON K., *Pope and Bishops: the Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984 (The Middle Ages) [IV]
- , *Roman Law, 12th-Century Law and Legislation*, in *Von der Ordnung zur Norm*, pp. 17-38 [II]
- PIAZZA A., «... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate». *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia*, in *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, a cura di A. DEGRANDI, O. GORI, G. PESIRI, A. PIAZZA, R. RINALDI, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2001 (Nuovi studi storici, 54), pp. 425-458 [VII]
- , «Heretici... in presenti exterminati». *Onorio III e “rettori e popoli” di Lombardia contro gli eretici*, “Bulettno dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” 102 (1999), pp. 21-42 [VII]
- PIRENNE H., *Le città nel medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1971 (ed. orig. francese Bruxelles 1927) [VIII]
- PITZ E. - CHITTOLINI G., *Stadt*, in *Lexikon des Mittelalters*, VII, coll. 2169-2174 (Allgemein), 2178-2183 (Italien) [IX]
- POHL W., *Modern Uses of Early Medieval Ethnic Origins in Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters*, pp. 55-70 [I]
- RAEDTS P., *The Once and Future Reich. German Medieval History. Between Retrospection and Resentment*, in *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters*, pp. 193-204 [I]

- RILEY-SMITH J., *Kreuzzüge*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, coll. 1508-1519 [VII]
- REYNOLDS S., *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford, Clarendon Press, 1994 [III]
- SCHREIBER G., *Die Sakrallandschaft des Abendlandes, mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau*, Düsseldorf, L. Schwann, 1937 (Mitteilungen des deutschen Instituts für Volkskunde. Beiheft, 2) [X]
- SCHIMMELPFENNIG B., *Zisterzienser, Papsttum und Episkopat im Mittelalter*, in *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland, Rheinisches Museumsamt, Brauweiler (Aachen - Krönungssaal des Rathauses, 3. Juli - 28. September 1980), Köln, Rheinland Verlag, 1980 (Schriften des rheinischen Museumsamtes, 10), pp. 69-85 [VIII]
- SIBERRY E., *Criticism of Crusading, 1095-1274*, Oxford, Clarendon Press, 1985 [VII]
- Spielregeln der Mächtigen. Mittelealterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention*, hg. v. C. GARNIER u. H. KAMP, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010 [V, VII]
- SCHNEIDMÜLLER B., *Kaiser sein im spätmittelalterlichen Europa. Spielregeln zwischen Weltherrschaft und Gewöhnlichkeit*, in *Spielregeln der Mächtigen*, pp. 265-290 [V]
- SMALLEY B., *Storici nel medioevo*, Napoli, Liguori, 1979¹ (Nuovo medioevo, 8) (ed. orig. inglese New York 1974) [I]
- TABACCO G., *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia*, ora in Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli, Liguori 1993 (Nuovo medioevo, 44), pp. 305-331 [X]
- , *La città italiana fra germanesimo e latinità nella medievistica ottocentesca*, in *Il medioevo nell'Ottocento in Italia e in Germania*, a cura di R. ELZE, P. SCHIERA, Bologna, il Mulino, 1979, pp. 23-42 [I]
- VERGER J., *Universität*, in *Lexikon des Mittelalters*, VIII, coll. 1249-1255 [IX]
- Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. G. DROSSBACH, Paderborn etc., Ferdinand Schöningh, 2010 [IX]
- ULLMANN W., *Il Papato nel medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1999 (Biblioteca storica Laterza) (ed. orig. ingl. London 1975¹) (4)
- WALEY D., *Lo Stato papale dal periodo feudale a Martino V*, in *Comuni e signorie nell'Italia nord-orientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca*, Torino, UTET, 1987 (Storia d'Italia UTET VII/2), pp. 229-320 [IV]

- , *The Papal State in the Thirteenth Century*, London, Macmillan, 1961 [IV]
- WEIMAR P., *Corpus iuris civilis*, in *Lexikon des Mittelalters*, III, coll. 270-277 [II]
- WEINFURTER S., *Der Papst weinte. Argument und rituelle Emotion von Innocenz III. bis Innocenz IV.*, in *Spielregeln der Mächtigen*, pp. 121-132 [VII].
- WEISS S., *Prag - Paris - Rom: Der Ausbruch des Großen Abend-ländischen Schismas im Kontext der deutsch-französisch-päpstlichen Beziehungen*, in *Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter*, hg. v. G. DROSSBACH u. H.-J. SCHMIDT, Berlin, Walter de Gruyter, 2008 (Scrinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, 22), pp. 183-246 [VII]
- WOLLASCH J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, München, Wilhelm Verlag, 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 7) [VIII]

aA

L'indice contiene, nella forma più sintetica possibile, i nomi di persona e quelli di luogo. In relazione ai personaggi storici, cariche e qualifiche sono state inserite tra parentesi tonde quando necessarie per evitare ambiguità; i cognomi sono anteposti ai nomi solo per i personaggi vissuti a partire dal pieno Trecento. Per quanto concerne i nomi di luogo, sono stati indicizzati solo città e monasteri, escludendo regioni, regni, ducati, contee, come pure le attuali nazioni. In relazione agli argomenti, il lettore si può avvalere dei rinvii presenti all'interno dei vari capitoli.

221

- Adalberone di Laon, 104
Adaloaldo, 83
Adriano I, 31, 73, 74
Adriano IV, 34, 66, 77, 96, 118, 163
Agilulfo, 83
Agostino d'Ipbona, 8-9, 10, 32, 34, 70, 116, 117, 139, 141, 150, 194, 199
Aimone di Faversham, 149
Alano Anglico, 71
Alano da Lilla, 145-146
Alba, 151
Albano, 65
Alberico (inquisitore), 151
Albi, 122
Albino (canonico), 77
Alboino, 22
Albornoz, Egidio, 80
Alcuino di York, 89
Alessandria, 163-164
Alessandria d'Egitto, 62, 137
Alessandro II, 107, 118
Alessandro III, 34, 66-67, 95, 120, 121, 144, 163-164, 176
Alessandro IV, 79, 171
Alessandro di Hales, 181
Alessandro di Roes, 173
Alessandro Magno, 199
Amalfi, 27
Ambrogio da Massa, 182-183
Ambrogio di Milano, 138
Anacleto (pseudo), 70
Anacleto II (antipapa), 76, 143
Anagni, 80
Anastasio (imperatore d'Oriente), 71, 81
Anastasio di Salonicco, 69
Ancona, 74, 78
Andrea (apostolo), 62
Annecy, 54
Antiochia, 62, 64, 131

- Antonio da Lisbona, 177, 181, 182; *vedi anche* Antonio di Padova
Antonio di Padova, 177, 178
Antonio l'eremita, 137
Aquilaia, 158
Aquisgrana, 88, 140
Arialdo, 106
Ariano Irpino, 76, 161
Ariberto d'Intimiano, 54-55
Ario, 116
Aristotele, 168
Arnaldo Amaury, 123
Arnaldo da Brescia, 118
Arnoux, Mathieu, 111
Assisi, 79, 80, 96, 148, 186, 187
Astolfo, 74, 85
Atanasio di Alessandria, 137
Avignone, 80
- Ball, John, 197
Bamberga, 66
Barbastro, 130
Basilio di Cesarea, 137, 140, 141
Baugy, 54
Beauvais, 119
Beda il Venerabile, 138
Bellomo, Manlio, 28
Benedetto V, 92
Benedetto VIII, 66
Benedetto IX, 66, 105
Benedetto XII, 127
Benedetto Caetani, 187; *vedi anche* Bonifacio VIII
Benedetto da Norcia, 139, 140, 141, 150
Benedetto di Aniane, 140
Benevento, 74, 77, 84
Berengario II d'Ivrea, 91
Bernard Gui, 127
Bernardo di Clairvaux, 71, 119, 131, 132, 143, 167
Bernardo di Pavia, 35, 37
Besançon, 95
Béziers, 123
Bisanzio, 12, 27, 66, 88, 101, 109, 129, 133; *vedi anche* Costantinopoli
Bloch, Marc, 3, 5, 47
Bobbio, 51, 138
Boccaccio, Giovanni, 127
Boemondo d'Altavilla, 130
Boezio, 10, 32
Bognetti, Gian Piero, 22
Bologna, 28-29, 33, 36, 37, 39, 71, 147, 148, 151, 160, 169
Bonagrazia da Bergamo, 154
Bonaventura da Bagnoregio, 171, 181, 186
Bonifacio (Winfrith), 85, 138
Bonifacio VIII, 19, 38, 39, 72, 80, 100, 133, 135, 150, 154, 172, 173, 186
Bonifacio IX, 187
Bonomillo, 178
Brancaleone degli Andalò, 79
Brema, 135
Brescia, 75, 160
Bulgaro (giurista), 29
- Cahors, 169
Calasso, Francesco, 27
Calcedonia, 64, 68, 87, 110
Callisto II, 18-19, 112, 141, 142
Callisto III (antipapa), 66, 67
Camaldoli, 141
Cammorosano, Paolo, 16, 51
Canterbury, 138, 146, 181, 182
Canuto il Grande, 92
Capitani, Ovidio, 14, 20, 105, 107, 111, 159, 160
Caravale, Mario, 27, 159, 161
Carcassonne, 123
Cardini Franco, 134
Carlo I d'Angiò, 135
Carlo IV di Lussemburgo, 101, 102
Carlo V il Saggio, 102
Carlo il Calvo, 54, 89
Carlo Magno, 13, 19, 31, 50, 51, 55, 68, 74, 81, 86, 88-89, 93, 111, 140, 196
Carlo Martello, 50, 54, 85
Carlomanno (fratello di Pipino il Breve), 140
Carocci, Sandro, 78
Cartagine, 64
Cassiodoro, 81
Castagnetti, Andrea, 58
Castelfiorentino, 98
Cava dei Tirreni, 141
Celestino III, 77, 122, 154, 180
Cellario, Cristoforo, 12, 13
Cencio Camerario, 77
Cencio Savelli, 77; *vedi anche* Onorio III
Ceuta, 84
Chappuis, Jean, 39
Chelčický, Petr, 195, 197
Chiara d'Assisi, 152
Chiara Dacanzani, 55
Childerico III, 85
Chittolini, Giorgio, 160
Cicerone, 9, 11
Citeaux, 142, 143
Clairvaux, 143

- Classen, Peter, 57
 Clemente I, 63
 Clemente II, 66, 105
 Clemente III, 38, 76
 Clemente III (antipapa), 110
 Clemente IV, 179
 Clemente V, 38, 39, 127, 131
 Clemente VI, 187
 Clermont, 130
 Clodoveo, 48, 81, 82, 83, 116
 Cluny, 68, 106, 140-141
 Colombano, 51, 138
 Colonia, 101, 119, 130, 169, 173
 Compiègne, 55
 Compostela, 62
 Concorezzo, 120
 Corinto, 62
 Corradino di Svevia, 135
 Corrado di Marburg, 124, 126, 178
 Corrado II il Salico, 54-55, 113
 Corrado III di Svevia, 132
 Cortese, Ennio, 32, 41, 71
 Cosma di Praga, 198
 Costantino (imperatore), 12, 13, 41, 86, 87, 115
 Costantino (imperatore, pseudo), 18, 31, 67, 74-75, 77, 88, 93, 97, 114, 118
 Costantino II (antipapa), 64
 Costantinopoli, 12, 27, 64, 67, 84, 85, 86, 92, 97, 110; *vedi anche* Bisanzio
 Costanza, 41, 163
 Costanza d'Altavilla, 164
 Cracovia, 169
 Cremona, 75, 91, 106, 160, 177

 Damaso I, 9, 64
 Damietta, 133
 Dante Alighieri, 14, 55
 Delogu, Paolo, 16
 Desiderio, 74
 Deutinger, Roman, 57
 De Vergottini, Giovanni, 94
 Diego di Osmà, 147
 Diocleziano, 87
 Dionigi *Exiguus*, 31
 Dolcino da Novara, 127
 Domenico di Caleruega, 146-148, 171, 177, 181
 Dragowitz, 117
 Dunfermelyn, 180
 Durando di Huesca, 121

 Edessa, 132
 Edmondo di Abingdon, 181, 182

 Edvige di Slesia, 179
 Efeso, 62, 87
 Egidio Romano, 100, 173
 Eike von Repgow, 197
 Elia di Assisi, 149
 Elisabetta di Turingia, 178
 Enrico I di Sassonia, 93
 Enrico II di Sassonia, 109
 Enrico III di Franconia, 66, 105, 106, 108, 118, 198
 Enrico IV di Franconia, 93, 110, 114
 Enrico V di Franconia, 112, 113
 Enrico VI di Svevia, 96, 164
 Enrico il Leone, 198
 Enrico il monaco (di Losanna), 119
 Erfurt, 169
 Erik di Svezia, 176
 Erlembaldo, 118
 Eugenio III, 32, 34, 132, 143
 Eusebio di Cesarea, 10
 Evervino di Steinfeld, 119
 Eymerich, Nicolas, 127
 Ezzelino da Romano, 177

 Falco, Giorgio, 13
 Fano, 74
 Febvre, Lucien, 3, 5
 Federico I di Svevia, 8, 29, 41, 57, 66, 93-94, 95-96, 118, 120, 132, 162-164, 169
 Federico II di Svevia, 14, 29, 40, 43, 72, 76, 78, 79, 80, 96-98, 100, 122, 126, 133, 135, 164, 169, 182
 Ferrara, 75, 135
 Fidenzio da Padova, 134
 Filippo I di Fiandra, 129
 Filippo II Augusto, 98, 99, 123, 132
 Filippo IV il Bello, 19, 72, 80, 100, 131, 172, 173
 Filippo di Beaumanoir, 197
 Filippo di Comynnes, 199
 Firenze, 27, 75, 106, 107, 120, 150, 160, 165, 169
 Folco di Neully, 146
 Folco di Thoronet, 123
 Folco di Tolosa, 147
 Fontenay, 138
 Fournier, Jacques, 127; *vedi anche* Benedetto XII
 Francesco (papa), 62
 Francesco d'Assisi, 133, 134, 148, 149, 152, 172, 177, 178, 181
 Frugoni, Arsenio, 118
 Fuhrmann, Horst, 19, 62

- Galberto di Bruges, 55
Galeno, 167
Ganshof, François Louis, 46, 54
Garatto di Milano, 119
Gelasio I, 70-71, 72
Genova, 131, 159, 160
Gerardo da Borgo San Donnino, 128, 171
Gerardo Segarelli, 127
Gerberto d'Aurillac, 66, 93; *vedi anche*
 Silvestro II
Gerolamo, 9, 116, 137, 139
Gerusalemme, 64, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 187
Giacomo (apostolo), 62
Giacomo (giurista), 29
Giacomo da Vitry, 146
Gilberto di Poitiers, 127
Gilberto di Sempringham, 152
Gioacchino da Fiore, 7, 128, 171
Giovanna d'Arco, 198
Giovanni (evangelista), 11, 70, 171
Giovanni VIII, 89
Giovanni XII, 91, 92
Giovanni XV, 176
Giovanni XXII, 38, 101, 153
Giovanni da Salerno, 150
Giovanni da Vicenza, 151
Giovanni del Galles, 36
Giovanni di Andrea, 41
Giovanni di Belna, 153
Giovanni di Pouilly, 173
Giovanni Gualberto, 141
Giovanni Quidort, 173
Giovanni Scoto Eriugena, 128
Giovanni Teutonico, 36
Giovanni Textor, 124
Giulio I, 63
Giustiniano, 24-25, 27, 39, 43, 84, 87-88, 167
Godefroy, Denis, 30
Goffredo di Buglione, 130
Graus, František, 4-5, 6, 10, 20, 129, 190-209
Graziano (canonista), 32-34, 35, 37, 39, 71, 116, 124, 179
Graziano (imperatore), 115
Greccio, 134
Gregorio I Magno, 65, 117, 139, 206
Gregorio VI, 66, 105
Gregorio VII, 34, 39, 61, 71, 93, 105, 106, 107-108, 109, 110, 114
Gregorio VIII, 37-38
Gregorio IX, 37, 40, 76, 78, 97, 124, 125-126, 133, 134, 149, 152, 176, 177, 186
Gregorio X, 38, 67, 133-134
Gregorio di Tours, 83, 116, 117, 139
Gribomont, Jean, 136
Grossi, Paolo, 6-7, 24
Grozio, Ugo, 201
Guenée, Bernard, 23
Guglielmo (Clito), 55
Guglielmo I di Sicilia, 77
Guglielmo II di Sicilia, 59, 76
Guglielmo d'Aquitania, 140
Guglielmo di Moerbecke, 168
Guglielmo di Sant'Amore, 170-171
Guglielmo d'Ockham, 154, 167-168
Guiberto di Ravenna, 110; *vedi anche*
 Clemente III (antipapa)
Guido da Velate, 106
Gutenberg, Johann, 14

Hastings, 108
Hattin, 132
Heidelberg, 169
Hergemoller, Bernd-Ulrich, 126
Hildesheim, 126
Huesca, 169
Hus, John, 128

Ildebrando di Soana, 107; *vedi anche*
 Gregorio VII
Incmaro di Reims, 18
Innocenzo I, 64
Innocenzo II, 76, 141, 143
Innocenzo III, 14, 35, 36, 43, 69-70, 78, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 121, 122, 123, 125, 133, 134, 142, 144, 146, 149, 151, 168, 177, 178, 182
Innocenzo III (antipapa), 67
Innocenzo IV, 38, 79, 97-98, 126, 134, 151, 171, 178, 179, 181, 182
Innocenzo XII, 180
Irnerio, 29, 41
Isenmann, Eberhard, 157
Isidoro di Siviglia, 11, 70, 83, 116, 139
Isidoro *mercator* (pseudo), 31, 69, 70
Ivo di Chartres, 32-33

Jamison, Evelyn, 59
Jedin, Hubert, 179
Kantoriwicz, Ernst Hartwig, 196
Kuttner, Stephan, 30, 32, 33

Ladislao d'Ungheria, 180
Landau, Peter, 20, 155

- L'Aquila, 187
 Laudage, Johannes, 104
 Leandro di Siviglia, 83
 Lech, 91
 Legnano, 41
 Le Goff, Jacques, 14
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 112
 Leone I Magno, 69, 109-110
 Leone I il Trace, 87
 Leone III, 86, 88, 89, 95
 Leone IX, 109, 118
 Leone X, 187
 Leone III Isaurico, 73, 85
 Lérins, 138
 Le Roy Ladurie, Emmanuel, 127
 Lione, 38, 72, 79, 97, 121, 126, 133, 134, 152, 181
 Liutprando, 73, 83, 175
 Lodi, 14
 Lopez, Roberto Sabatino, 14
 Lorenzo di Subiaco, 182
 Lotario, 89
 Lotario III di Supplimburgo, 95
 Lotario di Segni, 69, 146; *vedi anche* Innocenzo III
 Lubich, Gerhard, 56
 Luca (evangelista), 71
 Lucio III, 120, 125
 Luden, Heinrich, 21
 Ludovico di Wittelsbach, 72, 101, 135, 153-154
 Ludovico il Balbo, 54
 Ludovico il Germanico, 90
 Ludovico il Pio, 89, 140
 Luigi VII di Francia, 132
 Luigi IX di Francia, 43, 100, 123, 133
 Luigi XI di Francia, 199
 Lutero, Martin, 42, 184, 187
 Luxeil, 138
- Mabillon, Jean, 16
 Machiavelli, Niccolò, 22, 200
 Magonza, 101, 130
 Malik Al-Kamil, 133
 Manfredi, 79, 135
 Mani, 117
 Mantova, 75, 120, 135, 165
 Manzoni, Alessandro, 22
 Maometto, 13
- Marburgo, 178
 Marco (evangelista), 65
 Margherita di Scozia, 180
 Marsilio da Padova, 200
 Martino (giurista), 29
 Martino IV, 135
- Martino di Tours, 138
 Matilde di Tuscia, 75
 Matteo (evangelista), 62, 69-70, 137
 Matteo Paris, 126
 Matthias di Janov, 128
 Maurizio, 84
 Melfi, 40, 75
 Metz, 130
 Michele VII Paleologo, 133
 Michele Cerulario, 109
 Michele da Cesena, 154
 Miethke, Jürgen, 168, 173
 Milano, 14, 54-55, 64, 65, 106, 107, 120, 121, 151, 160, 162, 165
 Milič, Jan, 128
 Mitteis, Heinrich, 56, 204
 Modena, 75
 Molesme, 142
 Monreale, 141
 Montailou, 127
 Montecassino, 68, 140, 175
 Montpellier, 147, 169
 Muratori, Ludovico Antonio, 16-17
 Muret, 123
- Napoli, 169
 Navas de Tolosa, 134
 Niccolò II, 75
 Niccolò III, 38, 148
 Niccolò V (antipapa), 154
 Nicea, 87, 89, 115, 116
 Nicola di Antiochia, 105
 Nicola de Tudeschis, 41-42
 Norimberga, 101
 Notkero di San Gallo, 55
- Oberste, Jörg, 145
 Oddone I di Cluny, 141; *vedi anche* Urbano II
 Odoacre, 13, 15, 81, 86, 87
 Odofredo de Denariis, 28-29
 Omobono da Cremona, 177
 Onorato di Arles, 138
 Onorio I, 64
 Onorio III, 36, 77, 122, 147, 149, 166
 Orléans, 90, 117
 Orosio Paolo, 9, 10, 194
 Orte, 74
 Orvieto, 74, 78, 182-183
- Ostia, 65
 Ottocaro II di Boemia, 198
 Ottone I di Sassonia, 55, 81, 90, 91, 92, 93
 Ottone III di Sassonia, 66, 92-93, 94
 Ottone di Frisinga, 8, 9, 95

- Oxford, 32, 169, 181
Pacomio, 137
Padova, 36, 154, 169, 177, 181, 182
Palermo, 76, 141, 160
Pamiers, 127
Paolino di Nola, 138
Paolo (apostolo), 60, 61, 63, 73, 77, 175
Paolo I, 65
Paolo Diacono, 50-51
Paolo Scolari, 76; *vedi anche* Clemente III
Parigi, 32, 37, 90, 102, 123, 145, 147, 150, 160, 166, 168, 169, 170, 172
Parma, 75, 98, 151
Pascasio Radberto, 117
Pasquale II, 66, 75, 113, 142, 158
Pasquale III (antipapa), 66
Pasquali, Giorgio, 16, 17
Pavia, 22, 50, 74, 84, 90, 169
Pennington, Kenneth, 28, 69
Pepe, Gabriele, 22
Pepo (giurista), 29
Perpignan, 169
Perugia, 153, 169, 182
Pesaro, 74
Peterborough, 150
Piacenza, 106
Pier Damiani, 118
Pier Lombardo, 128
Pietro (apostolo), 60, 61, 62-63, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 86, 91, 130, 140, 174, 175
Pietro II d'Aragona, 122
Pietro Abelardo, 33, 127, 167, 184
Pietro Bernardo, 143; *vedi anche* Eugenio III
Pietro Cantore, 145-146
Pietro Capocci, 79
Pietro da Corvaro, 154; *vedi anche* Niccolò V (antipapa)
Pietro da Verona, 126, 127, 151, 178, 181
Pietro di Amiens, 130
Pietro di Benevento, 36
Pietro di Bruis, 119
Pietro di Castelnau, 123
Pietro di Firenze, 119
Pietro di Giovanni Olivi, 148
Pietro Mezzabarba, 107
Pietro Parenzo, 182
Pillio (giurista), 40-41
Pipino (Carlomanno), 51
Pipino (re d'Aquitania), 90
Pipino il Breve, 55, 74, 85, 138, 140
Pirenne, Henri, 13, 157
Pisa, 27, 40, 75, 131, 160, 169
Pitz, Ernst, 157
Pohl, Hans, 20
Pohl, Walter, 22
Poitiers, 85
Porto di Roma, 65
Praga, 128, 169
Procopio di Sázawa, 180
Pross, Harry, 20
Prouille, 147
Prudenzio di Troyes, 53
Quierzy-sur-Oise, 54, 74
Raedts, Peter, 22
Raimondo VI di Tolosa, 123
Raimondo VII di Tolosa, 123
Raimondo di Peñafort, 37, 127
Rando, Daniela, 58
Raniero da Ponza, 144
Raniero Sacconi, 151
Ratisbona, 130
Raumer, Friedrich von, 21
Ravenna, 64, 74, 84
Recaredo, 26, 83
Recesvindo, 26
Reggio Emilia, 75
Remigio di Reims, 83
Reynolds, Susan, 6, 56, 58
Riccardo I d'Inghilterra, 132
Rimini, 74, 178
Roberto di Chaise-Dieu, 180
Roberto di Courçon, 146
Roberto di Molesme, 142
Roberto il Guiscardo, 75
Rodolfo d'Asburgo, 98
Rodolfo di Fontfroide, 123
Rolando Bandinelli, 34, 95, 163; *vedi anche* Alessandro III
Rolando di Cremona, 151
Roma, 26-26, 31, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 92-93, 101, 105, 107, 117, 118, 125, 130, 135, 138, 139, 140, 147, 148, 151, 154, 158, 170, 171, 172, 174, 181, 182, 186
Romano (legato papale), 124
Romano, Santi, 24
Romolo Augustolo, 13, 81, 86
Romualdo di Ravenna, 141
Roncaglia, 29, 94, 162, 163, 169
Rosa da Viterbo, 182
Rotari, 26, 83
Rousseau, Jean-Jacques, 203

- Rufino (canonista), 35, 96
 Ruggero I il Gran Conte, 108
 Ruggero II di Sicilia, 58, 59, 76, 132, 164
- Saint-Sermin, 122
 Saladino, 132
 Salamanca, 169
 Salonicco, 73
 Sancio I d'Aragona, 91
 San Gallo, 55
 San Giovanni d'Acri, 132, 134, 146
 Santissima Trinità di Cava dei Tirreni, 141
 San Vincenzo al Volturno, 68
 Sázawa, 180
 Schieffer, Rudolf, 57
 Schimmelpfennig, Bernhard, 62, 65, 68, 86, 99, 114, 134, 144, 166
 Schneidmüller, Bernd, 102
 Schreiber, Georg, 175
 Sciarra Colonna, 80, 101, 154
 Senigallia, 74
 Sestan, Ernesto, 158
 Siberry, Elizabeth, 128
 Siena, 75, 160, 169
 Silvestro I, 18, 67, 75
 Silvestro II, 66, 91, 93
 Silvestro III, 66, 105
 Simmaco, 31, 61
 Simone da Collazzone, 182
 Sinibaldo Fieschi, 97, 180; *vedi anche* Innocenzo IV
 Siricio, 31, 34, 64
 Smalley, Beryl, 10
 Spoleto, 74, 78, 79, 80, 84, 120, 182
 Stefano I d'Ungheria, 91
 Stefano II, 74, 85
 Stefano III, 65
 Stefano IX, 109
 Stefano di Lorena, 109; *vedi anche* Stefano IX
 Stefano di Tournai, 35, 168
 Stefano Langton, 146
 Strasburgo, 130
 Suitger Morsleben di Horneburg, 66, 105; *vedi anche* Clemente II
 Sulpicio Severo, 138
 Sutri, 73, 105, 113, 175
- Tabacco, Giovanni, 22, 46, 51, 53, 82, 86, 90, 100, 104, 113, 161-162, 165, 175
 Tancredi d'Altavilla, 130
 Tancredi di Bologna, 36
- Tarragona, 31, 34, 64
 Tassilone, 55
 Teodolinda, 83
 Teodorico, 15, 26, 61, 81-82, 84
 Teodoro di Tarso, 138
 Teodosio I, 86, 115
 Tertulliano, 115
 Toledo, 83
 Tolomeo da Lucca, 173
 Tolosa, 119, 122, 124, 127, 147
 Tommaso (evangelista), 136
 Tommaso Becket, 98
 Tommaso d'Aquino, 100, 171, 173, 181, 186
 Tordesillas, 18
 Trento, 150, 181
 Treviri, 101, 130
 Triboniano, 25
 Troya, Carlo, 22
 Tunisi, 133
 Tyerman, Cristopher, 129
- Ugo (giurista), 29
 Ugo Capeto, 90
 Ugo di Saint-Cher, 186
 Ugolino d'Ostia, 152; *vedi anche* Gregorio IX
- Ulfila, 116
- Ulpiano, 28
 Ulrico di Augusta, 176, 179
 Umberto di Silvacandida, 109
 Urbano II, 80, 108, 130, 141, 185
 Urbano IV, 152
- Valdés di Lione, 121
 Valentiniano II, 115
 Valla, Lorenzo, 18
 Valladolid, 169
 Vallombrosa, 141
 Venezia, 14, 132, 134, 135, 158, 160, 165-166
 Vercelli, 127, 151
 Verdun, 90
 Verona, 75, 120, 160
 Vicenza, 120
 Vienna, 169
 Vienne, 38, 72, 113
 Villani, Giovanni, 127
 Vitaliano, 138
 Viterbo, 74, 78, 182
- Vittore IV (antipapa), 66, 163
 Vogüé, Albert de, 139
- Waitz, Georg, 20
 Walter Map, 144-145

Medioevo.
Un sussidio
per temi
e concetti
Roberto Paciocco

Weber, Max, 205
Weimar, Peter, 29
Weiß, Stefan, 102
Wetzel, 118
Widukindo di Corvey, 91
Willehad di Amburgo, 94
Winfurter, Stefan, 126
Wittemberg, 42

Wollasch, Joachim, 142
Worms, 57, 112, 130
Wyclif, John, 128, 200

Zaccaria, 73, 85
Zara, 132
Zenone, 84, 86, 87

Roberto Paciocco insegna Storia medievale presso l'Università di Chieti. Inizialmente dedito a studi di argomento agiografico, a partire dal 1996 – anno del suo primo soggiorno a Heidelberg, come borsista della Alexander-von-Humboldt Stiftung di Bonn – ha modificato approcci di indagine e riferimenti storiografici, e ha coltivato un interesse crescente per l'attività di falsificazione, ritenuta un "motore primo" della storia. È autore di vari saggi, recensioni, traduzioni e volumi, tra i quali *Culto e canonizzazioni dei santi nella christianitas (1198-1302)* (2006). L'ultimo suo libro, contenente l'edizione del "Liber privilegiorum" della Biblioteca Antonia di Padova (cod. 49), è *Frati minori e privilegi papali tra Due e Trecento* (2013).

aAaAaAaAaAaAa

