

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

FILOLOGIA ROMANZA E CULTURA MEDIEVALE

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 11 A/1

Settore Scientifico disciplinare: M STO /01

IL ROGO DEGLI ERETICI NEL MEDIOEVO

Presentata da: Samuel Sospetti

Coordinatore Dottorato

Relatore

Renzo Tosi

Lorenzo Paolini

Esame finale anno 2013

IL ROGO DEGLI ERETICI NEL MEDIOEVO

Introduzione	p. 1
---------------------------	------

CAP. I: I FONDAMENTI NORMATIVI DELLA PENA DEL ROGO

1. La pena di morte nei confronti degli eretici nella legislazione tardo-antica..... p. 5
2. Il *Decretum* di Graziano e la riflessione dei giuristi sulla condanna a morte degli eretici.....p. 10
3. La procedura penale nei confronti degli eretici prima dell'Inquisizione e la repressione dell'eresia nella legislazione pontificia (XII-XIII sec.).....p. 25
4. La comparsa del rogo nella legislazione federiciana.....p. 39
5. L'introduzione della pena del rogo nella legislazione statutaria.....p. 45
6. Il rogo nella procedura inquisitoriale e il processo *post mortem*.....p. 55

CAP. II: LA GIUSTIFICAZIONE DELLA CONDANNA NELLA CONTROVERSISTICA.

1. I trattati antiereticali e la giustificazione della condanna per gli eretici.....p. 60
2. Alano di Lilla, *De fide catholica* (1190-1202).....p. 62
3. Eberardo di Béthune, *Liber antiheresis* (inizi XIII sec.).....p. 66
4. Ermengaudò di Béziers, *Contra haereticos* (primo quarto del XIII sec.)...p. 67
5. *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (1224-1231)..... p.69
6. Salvo Burci, *Liber Suprastella* (1235).....p. 71
7. Luca di Tuy, *De altera vita* (1236).....p. 80
8. Moneta da Cremona, *Summa contra catharos et valdenses* (1241).....p.86
9. Rolando da Cremona, *Postilla in Iob* (1230 ca.).....p. 92
10. Appendice Il capitolo inedito del *Contra haereticos* di Ermengaudò di Béziers: Il *De occisione*.....p.100

CAP. III: I ROGHI PRIMA DELL'INQUISIZIONE

1. I Canonici d'Orléans (1022).....p. 111
2. Gli eretici di Monforte (1028).....p. 114
3. Il laico Ramirido (1077).....p. 116
4. I fratelli Clemente ed Everardo (1114).....p. 118
5. Pietro di Bruis (1119).....p. 120
6. Gli eretici di Colonia (1144-1163).....p. 123
7. Arnaldo da Brescia (1155).....p. 127
8. I roghi di massa nella crociata albigese (1208-1229).....p. 137
9. Conclusioni.....p. 140

CAP. IV: I PRINCIPALI ROGHI DELL'INQUISIZIONE.

1. Gli eccessi degli inquisitori negli anni Trenta del Duecento.....p. 146
 - 1.1. Corrado di Marburgo.....p. 146
 - 1.2. Robert Le Bougre.....p. 149
2. I roghi di massa.....p. 151
 - 2.1 Il rogo di Montségur (1244).....p. 153
 - 2.2 I roghi di Piacenza e Cremona (1266).....p. 159
 - 2.3 Il rogo di Verona del 1278.....p. 160
3. Roghi e tumulti popolari.....p. 162
 - 3.1 Il tumulto di Parma (1279).....p. 162
 - 3.2 Il tumulto di Bologna (1299).....p. 165
4. Il Rogo come esempio di spettacolarizzazione della condanna: Dolcino da Novara (1307 †).....p. 174
5. Mutamenti dell'Inquisizione fra Tre e Quattrocento: applicazione del rogo a nuove forme di devianza.....p. 180
6. Nascita e sviluppo della stregoneria.....p. 181
7. Il rogo nella "dissidenza" francescanap. 184
8. I più celebri roghi di "eretici" nel tardo medioevo.....p. 189

8.1	Cecco d'Ascoli.....	p. 189
8.2	Giovanna d'Arco.....	p. 192
8.3	Il rogo senza l'Inquisitore: Girolamo Savonarola.....	p.198
9.	Conclusioni.....	p. 203

CAP. V: FUNZIONE PROPAGANDISTICA E SIGNIFICATI SIMBOLICI DEL ROGO

1.	La morte e il martirio nella visione degli eretici.....	p. 206
2.	La metafora del luogo, del corpo e del fuoco.....	p. 209
3.	Il rogo degli eretici dualisti: esito di due linguaggi inconciliabili.....	p. 214

Conclusione.....	p. 217
-------------------------	---------------

Bibliografia.....	p. 219
--------------------------	---------------

Fonti.....	p. 249
-------------------	---------------

Introduzione

Il presente lavoro mette in luce i diversi aspetti che ruotano intorno all'istituzione del rogo, che arrivò a imporsi nella procedura inquisitoria come punizione ultima nei confronti degli eretici impenitenti e dei *relapsi*.

Ad una ricca produzione storiografica sull'Inquisizione, costituita dagli insuperati *Études* di Henri Maisonneuve¹ e rafforzata in tempi più recenti dagli atti dell'VIII Convegno storico di Bayreuth² – curati da Peter Segl – e dagli Atti del Simposio internazionale dell'ottobre 1998³ – a cura di Agostino Borromeo – sono corrisposti minore interesse e sistematicità d'indagine nei confronti dell'esito più noto dell'Inquisizione, il rogo. Ciò si riscontra nel recente *Dizionario Storico dell'Inquisizione*⁴, diretto e curato da Adriano Prosperi che, pur nella sua ineludibile validità scientifica, è mancante di una voce dedicata al rogo. Eccezion fatta per il contributo di Lorenzo Paolini, *Eretici del Medioevo*⁵, in cui lo studioso prende in esame le vicende, alcune delle quali si risolsero con la condanna alle fiamme, di singoli eretici e di alcuni movimenti eterodossi attivi tra l'XI e il XII secolo e per il lavoro di Yves Dossat, *Le bucher de Montségur et les buchers de l'Inquisition*⁶, nella quale si fa una rapida carrellata dei principali roghi di massa avvenuti in Francia meridionale, sulla scena degli studi eresiologici manca ancora un'indagine approfondita e organica sul rogo degli eretici. Colmare questa lacuna verso una delle pratiche repressive di cui si avvaleva l'Inquisizione, ritengo sia fondamentale per comprendere meglio la temperie politica, religiosa e culturale in cui i giudici della fede agirono. Col presente studio si intende quindi apportare un contributo teso a fornire maggiore conoscenza e comprensione del rogo e dei suoi significati polisemici, che reputo possano essere forieri di nuovi spunti di ricerca.

Metodologicamente la parte iniziale è incentrata sull'origine e lo sviluppo della normativa antieretica. La repressione dell'eresia nel Medioevo non costituì

¹ H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960².

² P. SEGL (a cura di), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 1993.

³ A. BORROMEIO (a cura di), *L'Inquisizione*, Atti del Simposio internazionale (Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998), Città del Vaticano 2003.

⁴ *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI e J. TEDESCHI, Pisa 2010.

⁵ L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1989.

⁶ Y. DOSSAT, *Le "bucher de Montségur" et les buchers de l'Inquisition*, in *Le Credo, la morale et l'inquisition, Cahiers de Fanjeaux* 6, Toulouse 1971, pp. 361-378

un elemento di novità. In sostanza a livello giuridico e legislativo furono adottate contro gli eretici le stesse pene che, un tempo, durante l'Impero romano, erano state rivolte prima contro i cristiani e, in seguito, contro i manichei e altre forme di eresia. Partendo dai codici di Teodosio e Giustiniano le pene contro gli eretici, un tempo riservate ai Manichei, nel corso del Medioevo, confluiranno nella legislazione pontificia e successivamente in quella imperiale, grazie al decisivo apporto dei Canonisti e dei Glossatori. In questo percorso giuridico che parte dal diritto romano, la prima svolta si ha con Innocenzo III e la decretale *Vergentis in senium* del 1199. Il *crimen haeresis* viene assimilato al *crimen lesae maiestatis aeternae* diventando un delitto religioso-dottrinale e, allo stesso tempo, reato di natura pubblica e politica. Si generano i presupposti, come vedremo, affinché anche il *crimen* politico possa essere punito in quanto eresia. La definizione dell'eresia, come crimine religioso con risvolti sociali, si ripercuote sul senso stesso della testimonianza cristiana dell'eterodosso inficiandola. L'eretico, se non riconosce i propri errori, di fatto si autoesclude dalla *communitas*. Altro momento chiave nella repressione dell'eresia e nello specifico per la definizione del rogo quale pena riservata agli eretici impenitenti furono le costituzioni di Federico II. L'imperatore accentuava il carattere repressivo della *Vergentis*. La legislazione imperiale esplicitava la formula rituale classica secondo la quale gli eretici dovevano essere puniti *animadversione debita* con la più chiara *ignis iudicio concremandus*. Le norme federiciane, secondo la formulazione padovana, saranno in seguito accolte dalla Chiesa dai pontefici Innocenzo IV, Alessandro IV e Clemente IV.

L'indagine prosegue poi nell'analisi di quale è stato l'apporto della letteratura controversistica, nella giustificazione della messa a morte degli eretici da parte della Chiesa, come compare nei testi dei maggiori controversisti quali: Alano di Lilla, Eberardo di Béthune, Ermengaud di Béziers, Salvo Burci, Luca di Tuy e Moneta da Cremona. Il dibattito sulla giustificazione della *legitima occisio* fu una delle preoccupazioni della controversistica impegnata a superare il problema della *sanguinis effusio*, uno dei problemi maggiori che si poneva nella repressione e che gli eretici utilizzavano a scopo propagandistico per testimoniare la bontà della

loro testimonianza, considerandosi dei perseguitati come lo erano stati i primi apostoli. I controversisti ebbero il merito di conciliare quanto sostenuto nel diritto antiereticale con la dottrina della Chiesa, arrivando a teorizzare che gli eretici non erano vittime di persecuzioni poiché erano loro stessi ad autocondannarsi a morte a causa delle loro azioni. La controversistica si presenta come una voce polemica e confutatoria, non intenzionata a concedere all'avversario nulla che possa mutare la comune posizione dottrinale, istituzionale e anche pratica dell'*Ecclesia*. Lo scopo principale di questo tipo di letteratura è di proteggere la Chiesa romana dagli attacchi esterni e conservare l'ordine pubblico, politico e sociale.

Dopo questa parte di natura giuridico-teologica, l'attenzione si sposta e si focalizza sull'aspetto storico del rogo. Si è fatta una *recensio* dei principali roghi avvenuti in Italia e nel Sud della Francia (XI-XV secolo) ponendosi come spartiacque cronologico la nascita del tribunale della fede. Nel presente studio non si è scelto di formulare una contabilità relativa a condanne a morte per mezzo del rogo, ma di concentrarsi su una determinata casistica che potesse fungere da modello interpretativo, funzionale ad evidenziare quelli che ritengo siano gli aspetti più significativi e caratteristici che emergono dalla pena del fuoco.

La funzione propagandistica e i significati simbolici del rogo caratterizzano la lettura storico-antropologica della pena. La morte violenta e il martirio nella visione degli eretici rappresentavano il momento culminante nel cammino di salvezza. La persecuzione cui erano sottoposti doveva far risaltare con maggior forza di verità il messaggio che propugnavano e farli apparire agli occhi di tutti come i veri cristiani, fungere inoltre da prova di valore concessa soltanto a quelli che, incuranti della morte, rimanevano fedeli al proprio proposito di vita. Anche il corpo riveste una sua valenza significativa, in quanto su di esso si focalizzano una dualità di linguaggi, l'eresia del deviante e la difesa dell'ortodossia dell'inquisitore. Infine il fuoco che ha il compito di distruggere il corpo dell'eterodosso e di purificare la *communitas christianorum* dall'epidemia ereticale. Inoltre il fuoco, privando la morte violenta del suo protagonista, il sangue, ben si conciliava con il divieto da parte della Chiesa della *sanguinis effusio* ricordato in precedenza.

Lo scontro tra ortodossia ed eterodossia è l'esito di due linguaggi inconciliabili, che da parte della Chiesa non poteva risolversi diversamente, se non con il ricorso alla coercizione finalizzata all'annientamento del deviante.

CAP. I: I FONDAMENTI NORMATIVI DELLA PENA DEL ROGO E LA PROCEDURA PENALE PRIMA DELL'INQUISIZIONE.

1. La pena di morte nei confronti degli eretici nella legislazione tardo-antica

La repressione dell'eresia nel Medioevo non costituì un elemento di novità, poiché a livello giuridico e legislativo furono adottate contro gli eretici le stesse pene che un tempo, durante l'Impero romano, erano state rivolte prima contro i cristiani, e in seguito contro i manichei e altre forme di eresia.

Nel diritto romano le pene si dividevano in pubbliche e private. Le prime consistevano in un risarcimento di carattere pecuniario da parte del reo alle autorità pubbliche; le seconde invece rivestivano una doppia natura: o erano frutto della vendetta pubblica o del sacrificio espiatorio da parte del reo. La pena pubblica, secondo come si attuasse, implicava sempre l'uccisione del colpevole⁷.

Nel Codice di Teodosio prima, e in quello Giustiniano poi, diverse erano le costituzioni che si preoccupavano di reprimere l'eresia e punire gli eretici⁸. Gli

⁷ C. FERRINI, *Diritto penale romano. Esposizione storica e dottrinale*, Roma 1976, pp. 143-144.

⁸ Ruggero Maceratini confrontando i due Codici ha notato che in quello Teodosiano le definizioni dell'eresia sono più numerose del Codice di Giustiniano e vengono utilizzati modi figurati, tratti da difetti fisici o psichici, che saranno poi ripresi nel corso del Medioevo; R. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucione)*, Padova 1994, pp. 51-52. Tra questi tratti il *furor haereticorum* appare essere una costante delle costituzioni relative ai vari gruppi ereticali; a tal proposito si veda F. ZUCCOTTI, *"Furor Haereticorum". Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992. La differenza nella definizione dell'eresia nei due Codici ha fatto sorgere tra gli storici del diritto il problema se "l'eresia sia stata considerata di per sé un reato o un fatto da cui derivano delle semplici incapacità giuridiche", *ibidem*, p. 62; Ruffino, sulla scia del Ferrini, afferma che: "il Codice Teodosiano pare veramente configurare l'eresia come un reato, mentre è assai incerto nel Codice Giustiniano: in esso infatti sono usate, con riferimento all'eresia, le espressioni *crimen* (C. 1, 5, 4, 1) e *delictum* (C. 1, 5, 4, 6), ma la legge che le contiene concerne solo i Manichei e i Donatisti e non gli aderenti alle varie sette eterodosse, talché non si può con sicurezza dedurre che anche Giustiniano abbia considerato l'eresia - in generale - come un reato" cfr. O. RUFFINO, *Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei glossatori*, in "Rivista di Storia del Diritto Italiano", XLVI (1973), pp. 75-76. Il Maceratini, dopo un'attenta analisi dei vocaboli usati per definire l'eresia, arriva alla conclusione che l'eresia, sia nel Codice Teodosiano che in quello di Giustiniano, sia stata considerata un reato. Infatti, afferma che: "sia l'espressione *superstitio* che *sacrilegium*, applicate al concetto d'eresia, hanno un significato tecnico giuridico perché indicano delle offese arrecate alla divinità: la prima introducendo nuovi dei o credenze [...], la seconda rubando qualche cosa di sua appartenenza [...], delitto gravissimo che, significativamente, viene considerato come commesso contro lo stato ed assimilato all'alto tradimento. Il termine *crimen publicum*, poi, che è un'espressione caratteristica dell'età post-classica per indicare un reato commesso contro lo stato,

eretici potevano essere colpiti da limitazioni riguardanti il diritto privato, pubblico e processuale⁹. Le pene colpivano chi professava le dottrine eterodosse e consistevano in ammende¹⁰ e nella confisca dei beni¹¹ di tutti gli eredi eretici, fatti salvi quelli ortodossi. La confisca dei beni era perpetrabile fino al secondo grado di parentela, per linea diretta e indiretta, ascendente e discendente. A queste pene si potevano aggiungere incapacità giuridiche, l'esilio, la deportazione e in *ultima ratio* la morte¹². Gli eretici, in particolare i manichei, erano colpiti anche dall'infamia. L'infamia consisteva in una privazione di alcuni diritti giuridici, come l'impossibilità di esercitare funzioni pubbliche; gli eretici pertanto non potevano far parte dell'esercito, esercitare l'avvocatura, insegnare e, ad eccezione degli Ariani, avere udienza presso l'imperatore e perorare le proprie cause di fronte a un tribunale. Inoltre la loro testimonianza era considerata nulla¹³.

Tali condanne ricadevano sugli eretici poiché ritenuti spregiatori della maestà romana¹⁴. Divenuto il cristianesimo, da Teodosio in poi religione di stato nel 380, con l'editto di Tessalonica, gli eretici furono accusati di crimine di lesa maestà per la mancanza del rispetto tributato dai cittadini alla religione cristiana¹⁵. Il crimine di lesa maestà non fu una novità adottata dalla legislazione basso-imperiale esclusivamente per combattere gli eretici. Era stato introdotto in epoca repubblicana sotto Silla, Cesare e poi Augusto e puniva tutti quelli che offendevano e arrecavano danno alla dignità e alla struttura dello stato, come i traditori, i

non è che il genus più ampio in cui si specificano i termini di superstio e sacrilegium e conferisce loro un significato ancora più tecnico e giuridico" R. MACERATINI, *Ricerche cit.*, p. 65.

⁹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁰ L'ammenda aveva il carattere sia di pena che di mezzo costringitivo. Nel primo caso poteva essere utilizzata come alternativa ad altre sanzioni per alcune categorie sociali (spesso sostituiva la fustigazione per persone di ceto sociale elevato); nel secondo caso serviva a far rispettare ai sudditi le scelte dell'imperatore in politica religiosa, MACERATINI, *Ricerche cit.*, pp. 80-81.

¹¹ La confisca dei beni (*publicatio*) era una pena accessoria del delitto di alto tradimento, infatti, chi andava contro lo stato perdeva la protezione giuridica e tutti i diritti di cittadinanza, C. FERRINI, *Diritto cit.*, p. 160.

¹² H. MAISONNEUVE, *Études cit.*, p. 31.

¹³ R. MACERATINI, *Ricerche cit.*, p. 95.

¹⁴ Ulpiano dà la seguente definizione del reato di lesa maestà: "maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur", *Corpus Iuris Civilis, I, Digesta*, 48, 4, 1, ed. Th. MOMMSEN, Berlin 1970; C. FERRINI, *Diritto cit.*, p. 338.

¹⁵ Lo Stato si erge a difesa dell'onore di Dio: il motivo è che se sono da perseguire le ingiurie arretrate agli uomini, tanto più devono esserlo quelle arretrate alla divinità, C. FERRINI, *Diritto cit.*, pp. 353-354.

sobillatori, chi attentava alla vita dei magistrati pubblici, chi non rispettava i doveri della magistratura e del sacerdozio e più in generale i doveri civili e religiosi. Le pene nelle quali incorrevano i colpevoli di questo crimine erano variabili: multe, sanzioni corporali, confisca dei beni con conseguente intestabilità, cioè la privazione della facoltà di fare testamento, di invocare l'altrui testimonianza, l'esilio, la deportazione, la pena di morte, la privazione della sepoltura e condanna della memoria¹⁶. Queste punizioni per i rei di lesa maestà vennero riprese per la prima volta dopo il periodo repubblicano da Onorio e Arcadio nella costituzione *Quisquis* del 4 settembre 397, in cui venivano precisati i due casi più gravi di lesa maestà (nella costituzione ancora non è presente nessun riferimento all'eresia): tramare con il nemico e premeditare l'assassinio di uomini illustri dello stato e dei senatori; inoltre, la punizione dei colpevoli poteva coinvolgere anche i loro discendenti¹⁷.

La svolta si ebbe nel 407 d.C., quando gli imperatori Onorio, Arcadio e Teodosio II dichiararono per la prima volta, con la legge *Manichaeos*, l'eresia un *crimen publicum*, collegandola al *crimen laesae maiestatis* e sancendo così che tutte le offese arrecate alla religione cristiana ricadevano sull'intera comunità: "Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religione divina committitur in omnium fertur iniuriam" ¹⁸. La *Manichaeos*, secondo il

¹⁶ In riferimento agli eretici, l'esilio era la pena che conciliava meglio le esigenze della legislazione antiereticale, poiché preservava l'unità della fede allontanando l'eretico dalla comunità, lasciandogli al tempo stesso la possibilità di pentirsi e ritornare in comunione con la Chiesa, *ibidem*, pp. 75-76. La deportazione invece, si applicava soltanto agli *honestiores*, mentre la pena corrispondente prevista per gli *humiliores* era il *metallum* applicato spesso insieme alla fustigazione, al posto della confisca dei beni e delle multe, *ibidem*, p. 79, vedi anche C. FERRINI, *Diritto* cit., p. 152-153.

¹⁷ Per i colpevoli di lesa maestà e per i loro eredi, la *Quisquis* prevede le seguenti misure: "Ipse quidem utpote majestatis reus gladio feriat, bonis eius omnibus fisco nostro addictis: filii vero eius, quibus vitam imperatoria specialiter lenitate concedimus, (paterno enim deberent perire supplicio, in quibus paterni, hoc est hereditarii criminis exempla metuentur), a materna vel avita, omnium etiam proximorum hereditate ac successione habeantur alieni, testamentis extraneorum nihil capiant, sint perpetuo egentes et pauperes, infamia eos paterna semper comitetur, ad nullos umquam honores; nulla prorsus sacramenta perveniant, sint postremo tales ut his in perpetua egestate sordentibus sit et mors solacio et vita supplicio. Denique jubemus etiam eos notabiles esse sine venia qui pro talibus umquam apud nos intervenire temptaverint", *Corpus Iuris Civilis*, II, *Codex Iustinianus*, 9, 8, 5, ed. P. KRUEGER, Berlin 1954, p. 373. Da adesso in poi, per indicare il Codice di Giustiniano, si utilizzerà la seguente abbreviazione *CI*.

¹⁸ *Codex Theodosianus*, 16, 5, 40 (22 feb. 407), ed. TH. MOMMSEN, P.M. MEYER, Berlin 1970 e *CI* 1, 5, 40. Da adesso in poi, per indicare il codice di Teodosio, si utilizzerà la seguente abbreviazione *CTh*.

Maisonneuve¹⁹, attenuava il rigore della *Quisquis*, ma ribadiva la confisca dei beni per gli eretici e i loro eredi:

“Quos bonorum etiam publicatione persequimur: quae tamen cedere jubemus proximus quibusque personis, ita ut ascendentium vel descendentium vel venientium ex latere cognatorum usque ad secundum gradum velut in successione ordo servetur. Quibus ita demum ad capiendas facultates esse ius patimur, si non et ipsi pari conscientia polluuntur”²⁰.

Sugli eretici pendeva sempre la minaccia di morte: “In mortem quoque inquisitio tendit. Nam si in criminibus majestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire supplicium”. Nel 428, con la legge *Ariani*, Teodosio II e Valentiniano condannavano i manichei all’esilio e all’ultimo supplizio: *Manichaeis etiam de civitatibus expellendis et ultimo supplicio tradendis*²¹.

Sul genere di morte da infliggere ai manichei le costituzioni imperiali sono poco chiare. La costituzione di Massimiano, Diocleziano e Galerio, indirizzata a Giuliano proconsole d’Africa (31 marzo 287) ci informa che c’erano due modi diversi di punire gli eretici manichei. I semplici fedeli erano condannati o ai lavori forzati nelle miniere, se si trattava di dignitari imperiali, o alla morte non meglio specificata. Agli eresiarchi invece, era riservata la pena del rogo²². La vivicombustione, considerata dai romani come il supplizio più atroce, applicata durante la repubblica in rari casi, divenne frequente sotto l’impero per i massimi delitti. Il condannato dopo essere stato flagellato era legato a un palo dove in precedenza, era stata preparata una pila di legna alla quale si dava fuoco. Alcune

¹⁹ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 34.

²⁰ *CTh*, 16, 5, 40 e *CI*, 1, 5, 4.

²¹ Maisonneuve segnala che soltanto il testo della legge del 428 presente nel *Codex Justinianus* ha l’espressione *et ultimo supplicio tradendis* (*CI*, 1, 5, 5), mentre il testo contenuto nel *Codex Theodosianus* termina con *pellendis* (*CTh*, 16, 5, 65), H. MAISONNEUVE *Études* cit., p. 34 nota 38.

²² “Jubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poena subjici, ita ut flammae ignibus exurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus et eorum bona fisco nostro vindicari sentimus [...] Si qui sane etiam honorati aut cujuslibet dignitatis vel majoris personae ad hanc inauditam et turpem atque per omnia infamiam sectam vel ad doctrinam Persarum se transtulerunt, eorum patrimonium fisco nostro associari facies; ipsos quoque foenensibus vel proconensibus metalli dari”, H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 35 e nota 41.

volte per rendere la pena più gravosa, si teneva la pila di legna più distante dal palo del condannato, in modo da prolungarne il supplizio²³.

Maisonneuve fornisce due ipotesi per spiegare la pena del fuoco adottata nelle condanne per eresia²⁴. La prima ipotesi sarebbe da ricercare nell'affinità religiosa che intercorre tra il manicheismo e lo zoroastrismo. Bruciare gli eretici, secondo lo storico francese, rappresenterebbe in questo caso una sorta di legge del taglione: il fuoco, consumando gli adoratori della Luce, purificava l'Impero dal contagio della falsa dottrina trasmessa dai suoi nemici. La seconda ipotesi addotta dallo studioso è che il riunirsi degli eretici segretamente, poteva far nascere nelle istituzioni il sospetto di pratiche magiche. Nel diritto romano la pena per i maghi e gli stregoni era la crocifissione o la *bestiis obiectio* in cui il condannato veniva dato in pasto alle belve pubblicamente negli spettacoli gladiatori²⁵, oppure la condanna al rogo. Queste esecuzioni erano eseguite pubblicamente e in epoca imperiale neanche le donne ne erano esenti, erano loro risparmiate soltanto la flagellazione e la crocifissione²⁶. Alla pena di morte era associata anche la *damnatio memoriae* col conseguente divieto di sepoltura per il corpo del defunto e del lutto per i familiari²⁷.

²³ C. FERRINI, *Diritto* cit., p. 148.

²⁴ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., pp. 35-36.

²⁵ C. FERRINI, *Diritto* cit., p.149.

²⁶ *Ibidem*, p. 150.

²⁷ *Ibidem*, p. 159. Sul tema della *damnatio memoriae* si ritornerà in seguito.

2. Il *Decretum* di Graziano e le riflessioni dei giuristi sulla condanna a morte degli eretici

Sin verso la metà dell'XI secolo il problema delle eresie era poco sentito all'interno della società medievale occidentale, mentre si manifestò con maggior veemenza a partire dalla seconda metà del XII secolo²⁸.

Graziano, monaco camaldolese, forse nativo di Chiusi (1075/80), nella sua opera *Concordantia discordantium canonum seu decretum*, redatta a Bologna intorno al 1140 e meglio conosciuta come *Decretum*, diede avvio ad un'opera di sistemazione del materiale normativo che aveva retto fino a quel tempo la vita della Chiesa²⁹. Graziano raccolse materiale di diversa natura e origine: testi biblici, opere dei padri della Chiesa e di autori ecclesiastici, lettere dei papi, libri penitenziali e anche fonti laiche, come testi provenienti dal diritto romano. Armonizzò tutto questo materiale dal carattere eterogeneo attraverso il metodo scolastico del *sic et non* e compose le contraddizioni attraverso i suoi *dicta*, così che ne uscisse un testo di diritto ordinato in modo organico. Il *Decretum* risulta così un'opera compilatoria e allo stesso tempo dottrinale, dove alla collazione dei testi si accompagnano anche le considerazioni personali di Graziano (*dicta*); inoltre è anche una *summa* di tutta la legislazione ecclesiastica. Il fine di Graziano era quello di conciliare il diritto della Chiesa antica con la struttura interna della Chiesa, accresciutasi nel corso medioevo e mutata anche per merito della riforma gregoriana³⁰.

L'opera è suddivisa in tre parti: *distinctiones*, *causae*, *capitula*. Soltanto questa divisione è attribuibile a Graziano, mentre le altre sono opera di canonisti successivi come Paucapalea.

Il *Decretum* rivestì un ruolo notevole nello sviluppo del diritto canonico e pur non ricevendo il riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa fu inserito a

²⁸ R. MACERATINI, *Ricerche cit.*, p. 112.

²⁹ Per approfondire la figura di Graziano si rimanda alla voce curata da D. QUAGLIONI, *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIX (2003) e alla bibliografia ivi citata, pp. 1-6. Da ora in poi si citerà con la sigla DBI.

³⁰ O. HAGENER, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M.P. ALBERZONI, Milano 2000, p. 70.

pieno titolo nel *Corpus iuris canonici* e divenne oggetto d'insegnamento nelle varie università.

Graziano nella sua opera non tralasciò di analizzare la posizione giuridica dell'eretico, recuperando ciò che il diritto romano aveva tramandato per proporre un rinnovato trattato giuridico sull'eresia. La trattazione di questo problema è affidata alle Cause XXIII e XXIV³¹. Queste due *causae* possono considerarsi, come osserva lo storico del diritto Piero Barbaini, il *De Haereticis* del *Decretum*, anche se, come giustamente precisato dallo studioso, l'argomento trattato riveste un contenuto più ampio rispetto alla sola eresia e inoltre le *causae* sono strettamente connesse al contesto generale del *Decretum*³².

La Causa XXIII s'interroga su quale genere di mezzi, propri del potere temporale, il vescovo possa far ricorso per ricondurre in maniera forzata all'ortodossia un vescovo e i propri fedeli caduti nell'eresia³³.

La Causa si divide in otto questioni riguardanti: 1) se sia peccato militare; 2) quale sia una guerra giusta³⁴; 3) se la violenza sia da respingere con le armi; 4) se sia lecito applicare una forma di punizione violenta; 5) se il giudice nel condannare a morte i colpevoli commetta peccato dal momento che nel Vangelo è scritto: *non occides* e anche che: *omnis, qui gladium acceperit, gladio peribit*; 6) se le persone malvagie devono essere ricondotte al bene; 7) se gli eretici e le loro chiese devono essere privati dei loro beni e se chi ha confiscato i beni degli eretici li possa possedere legittimamente; 8) se sia lecito ai vescovi o ai chierici in virtù della loro autorità, o per mezzo di un ordine del papa o dell'imperatore portare le armi.

La Causa XXIV si occupa invece della validità degli atti di un vescovo eretico scoperto e condannato soltanto dopo la morte. Rispetto alla precedente è più breve e si divide in tre questioni: se un eretico sia in grado di condannare qualcuno e

³¹ *Corpus Iuris Canonici, Decretum magistri Gratiani*, ed. E. FRIEDBERG, Graz 1959. Maceratini nel suo lavoro si sofferma ad analizzare in maniera puntuale queste due Cause, cfr., *Ricerche* cit., pp. 213-256.

³² *Ibidem*, p. 234 nota 9.

³³ Nella concezione della forza coercitiva il *Decretum* si occupa sia della forza spirituale, che di quella materiale, tentando di sgomberare il campo da ogni arbitrarietà, soprattutto per quanto riguarda il problema dell'utilizzo della *potestas coercitiva materialis*; P. BARBAINI, *Tolleranza e intolleranza nel "Decreto"*, in "La Scuola Cattolica", 96/3 (1968), p. 234.

³⁴ Per Graziano il motivo dominante che caratterizza la guerra giusta è la "pace cristiana", *Ibidem*, p. 235 e nota 13.

privarlo del proprio ufficio; se si possa incorrere nella scomunica anche dopo la morte; se per le colpe di un singolo possa essere scomunicata la famiglia intera³⁵. Le *quaestiones* che a noi maggiormente interessano sono la quarta e la quinta della Causa XXIII che trattano rispettivamente, come già accennato, della liceità da parte della Chiesa di punire un reo³⁶ e, se applicando dei mezzi repressivi non si approvi esplicitamente la morte dell'eretico³⁷. Secondo Graziano, riprendendo Girolamo e Agostino, l'eretico è passibile di punizione poiché sono stati proprio gli eretici a perseguire il Cristo, che li aveva cacciati dal tempio, infierendo sulla sua carne: "Non enim omnis persecutio culpabilis est, sed rationabiliter hereticos persequimur, sicut et Christus corporaliter persecutus est eos, quos de templo expulit"³⁸. L'eretico deve essere ricondotto necessariamente alla salvezza: "Heretici ad salutem etiam inviti sunt trahendi"³⁹. Le sanzioni che colpiscono gli eretici possono essere sia di natura spirituale che temporale. Queste ultime vengono eseguite dal potere civile; infatti la Chiesa, pur considerando lecito l'impiego della forza fisica in determinati casi, ha ben presente il principio generale: *Ecclesia non occidit, sed vivificat*⁴⁰. Inoltre, sulla scorta di tale principio, vengono proibite all'autorità giudiziaria la mutilazione dei colpevoli al fine di ottenere una confessione e ai chierici l'uso di indossare le armi⁴¹. La *quaestio* V

³⁵ Graziano nega l'estensione ai terzi innocenti delle pene spirituali, in base a ragioni di ignoranza del reato paterno, mentre non esclude l'ipotesi che siano soggetti a pene corporali *corporaliter flagellari*, a tal proposito si veda V. PIERGIOVANNI, *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell'età classica, I, La discussione del problema in Graziano e nella decretistica*, Milano 1971.

³⁶ *Corpus Iuris Canonici* cit., C. 23, q. 4, col. 899.

³⁷ *Ibidem*, col. 928.

³⁸ *Ibidem*, col. 916.

³⁹ I capitoli che compongono la *questio* IV della Causa XXIII ai quali ci riferiamo sono: il 39 (*Heretici utiliter patiuntur que utiliter catholici inferunt*); 40 (*Ecclesia ratione hereticos persequitur*); 41 (*A regibus terrae contra inimicos suos ecclesia auxilium petat*); 42 (*Malos ecclesia iuste persequitur*); 43 (*Exemplo Christi mali sunt ad bonum cogendi*); 44 (*Non crudelitate, sed dilectione Moyses populum flagellavit*); 45 (*Non imputatur fidelibus, qui ex officio aut tormenta exercent, aut capitalem sententiam ferunt*); 46 (*Inmunis est dictator a culpa, cum legum auctoritas in improbos exercetur*); 47 (*In correptione malorum Deus omnipotens placatur*); 48 (*Ecclesiasticae religionis inimici etiam bellis sunt coercendi*); 49 (*Merito fidei bellorum prestatur victoria*).

⁴⁰ Anche nel *Decretum* questo principio è esplicitamente riportato: "Sed sancta Dei ecclesia numquam mundanis constringitur legibus; gladium non habet, nisi spiritualem; non occidit, sed vivificat", *Corpus Iuris Canonici* cit., Causa XXIII, *quaestio* 33, c. VI, p. 1152.

⁴¹ Sul divieto di mutilazione dell'individuo: "Hinc apparet, quod mali flagellis sunt coercendi, non membrorum truncatione vel temporali morte plectendi", *ibidem*, Causa XXIII, *quaestio* 5, c. 7; sul divieto per i chierici di indossare le armi: "Quicumque clericus aut in bello, aut in rixa, aut gentilium

della causa XXIII, che è appunto dedicata all'impiego dei mezzi coercitivi, non fa alcun riferimento all'approvazione della morte dell'eretico⁴². L'uso della forza è proibito dalle Sacre Scritture, tuttavia vi si può ricorrere legittimamente nel caso in cui chi la usa sia dotato di una potestà pubblica e che agisca per il bene della collettività. Sono queste le condizioni imprescindibili in cui il potere civile può ricorrere all'utilizzo della pena di morte⁴³.

Il *Decretum* si poggia sul parallelismo fra uso della forza per la guerra e uso della forza per la coercizione, assicurando in questo modo con la prima la pace contro i perturbatori esterni, mentre con la seconda quella contro i perturbatori interni. Per questo l'eretico deve essere represso ricorrendo al potere civile. Tale ricorso è giustificato attraverso la teoria della subordinazione fra i due poteri e quindi si ritiene un dovere proprio del potere civile tale servizio. Inoltre l'eretico deve essere represso anche in considerazione del bene che la pena può arrecargli, secondo un concetto di bene oggettivo che prescinde da ogni considerazione della coscienza soggettiva. L'intenzione è di aiutare l'eretico a superare la sua pertinacia, che non è più solo un elemento determinate dell'eretico, ma si confonde con l'eresia stessa e ricondurlo alla resipiscenza affinché il male commesso pubblicamente venga pubblicamente riparato. L'eresia infatti è un crimine pubblico e come tale deve essere perseguito ed estinto⁴⁴. Nel canone 43 (*Scismaticos et hereticos seculi potestates coherceant*), che si occupa in maniera specifica dell'eresia, viene postulata a chiare lettere la possibilità per le potestà secolari di costringere gli eretici e gli scismatici a rientrare in comunione con la Chiesa attraverso mezzi coercitivi quali l'esilio e il carcere, tuttavia non si fa alcuna menzione a pene corporali, né alla pena di morte: "Quod si forte et hoc

ludis mortuus fuerit, neque in oblatione, neque in oratione pro eo postuletur, sed in manus incidat iudicis, sepultura tamen non privetur", *ibidem*, Causa XXIII, *quaestio* 8, c. 4.

⁴² La *quaestio* V si apre con la seguente asserzione: "Quod autem nulli liceat aliquem occidere, illo precepto probatur, quo Dominus in lege homicidium prohibuit, dicens: Non occides. Item in evangelio: Omnis, qui gladium acceperit, gladio peribit", *ibidem*, Causa XXIII, *quaestio* 5.

⁴³ R. MACERATINI, *Ricerche* cit., p. 221. Il riferimento va alla causa 8: *Ex officio non est peccatum hominem occidere*, in cui si afferma che: "De occidendis hominibus, ne ab eis quisque occidatur, non michi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, vel pro civitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si eius congruit personae", *ibidem*, pp. 221-222; Causa XXIII, *quaestio* V, c. 8.

⁴⁴ P. BARBAINI, *Tolleranza* cit., pp. 249-250.

contempserit, et permanserit divisiones et scismata faciendo, per potestates publicas obprimatur”. Inoltre nella parte conclusiva del canone viene stabilito che gli eretici devono essere puniti: “non solum exiliis, sed etiam proscriptione rerum et dura custodia per publicas potestates debeant coherceri”⁴⁵.

Henri Maisonneuve per giustificare la pena di morte nei confronti degli eretici mise in relazione il canone 43 con i canoni 46 e 47 che si riferiscono rispettivamente alla guerra giusta e santa contro gli infedeli e alla non colpevolezza di chi uccide gli scomunicati. Secondo lo studioso il canone 46 che postulava possibile la guerra contro gli infedeli, seguito dal canone 47 che non condannava l’uccisione degli scomunicati, categoria della quale facevano parte anche gli eretici, stava a testimoniare un riconoscimento da parte di Graziano che: “l’idée de croisade intérieure contre l’hérétique se fait jour, par analogie avec la croisade extérieure contre l’infidèle; le Décret de Gratien reconnaît alors quoique indirectement, la légitimité de la peine de mort pour cause d’hérésie”⁴⁶.

Ruggero Maceratini è ritornato sulle conclusioni del Maisonneuve prendendo in considerazione anche altri elementi. Il Maceratini muove alla tesi del Maisonneuve due obiezioni: la prima è che nel canone 43 che, come detto in precedenza, è l’unico che si occupa nello specifico della punibilità dell’eretico, non c’è nessun riferimento alla pena di morte. La seconda obiezione è che il canone 46 per il suo carattere generale: “non poteva non affermare che coloro che muoiono combattendo contro gli infedeli acquisteranno il regno dei cieli”, mentre il canone 47, differentemente da come inteso dal Maisonneuve, pur non ritenendo colpevoli di omicidio coloro che uccidono gli scomunicati, contempla tuttavia per essi una punizione. Il Maceratini riconosce però che nei due *dicta* di Graziano che chiudono la *quaestio* si afferma che è lecito non soltanto punire corporalmente i malvagi, ma anche ucciderli. Inoltre è riconosciuto che la loro morte può avvenire non soltanto per mano della pubblica autorità, ma anche per mano del popolo, chiamato in causa dal volere divino. Il Maceratini, giunge così a due conclusioni: “la prima è che il riconoscimento della legittimità della pena di morte contro gli eretici, che il

⁴⁵ *Ibidem*, pp.221-222; Causa XXIII, *quaestio* V, c.43.

⁴⁶ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 77.

Maisonneuve dice di trovare, sia pure indirettamente nei canoni 46 e 47 di questa questione (quaestio V), non è in essi, ma negli altri due che li seguono, o meglio nei loro dicta. La seconda è che, tale spostamento della base testuale a cui ancorare la tesi del riconoscimento indiretto di questa liceità, lo rende ancora meno pregnante e significativo perché esso viene, per così dire, ad essere ancora più “diluito” nel problema generale della punibilità del reo da parte delle legittime potestà”. Il Maceratini, dopo aver respinto la tesi del Maisonneuve, conclude sostenendo che nel *Decretum* manca “un riconoscimento diretto alla pena di morte e che anche quello indiretto è molto attenuato”⁴⁷. Maceratini fa notare inoltre che anche le mutilazioni corporali non rientrano nel genere di pene applicabili agli eretici⁴⁸. Infatti Graziano proibisce espressamente l’uso della tortura come si legge nella prima causa delle *quaestio V* e nel successivo canone settimo⁴⁹. Sono previste invece per i colpevoli le percosse, l’esilio, la privazione dei beni e delle proprietà ed anche un regime di carcere particolarmente duro.

Ai mezzi di coercizione fisica, impartiti dalle pubbliche autorità, si affiancano le inibizioni spirituali impartite dalla Chiesa. Queste sono l’ammonizione, che in caso di recidiva del peccatore può essere ripetuta per tre volte, cui fa seguito per i casi più ostinati e di maggior gravità la scomunica, applicata in maniera frequente per i casi eresia⁵⁰.

⁴⁷ R. MACERATINI, *Ricerche* cit., pp. 222-223.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁹ “Non quo scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri, sed hoc magis sufficere volumus, ut vivi et nulla parte corporis truncati” ed ancora: “Noli perdere paternam diligentiam, quam in ipsa inquisitione servasti, quando tantorum scelerum confessionem non extendendo eculeo, non sulcantibus unguis, non urentibus flammis, sed virgarum verberibus eruisti”, *Corpus Iuris Canonici* cit., Causa XXIII, *quaestio V*, c. 1; tale concetto è ribadito anche successivamente: “Hinc apparet, quod mali flagellis sunt coercenti, non membrorum truncatione vel temporali morte plectendi”, *Ibidem*, Causa XXIII, *quaestio V*, c. 7. Secondo il Barbaini invece la tortura e la flagellazione dal diritto romano passarono all’inquisizione grazie all’avallo del *Decretum* e dei decretisti. Inoltre per lo storico del diritto, una radice teorica nella diffusione della tortura nel pensiero dei decretalisti e nella prassi inquisitoriale può essere ammessa nel *Decretum* e nei decretisti “nella misura in cui essi hanno teorizzato la necessità d’intervenire con ogni mezzo per abbattere la pertinacia dell’eretico”, P. BARBAINI, *Tolleranza* cit., p.256 nota 67.

⁵⁰ “Secunda vel tertia ammonicione interposita excommunicationis sententia procedat”, *Corpus Iuris Canonici* cit., Causa XXIV, *quaestio III*, c. 15. Secondo il Maceratini nel caso dell’eretico si tratterebbe di una scomunica latae sententiae; per il reato di eresia dunque si può essere condannati anche dopo la morte: “haeretici etiam post mortem sunt excommunicandi”, *ibidem*, Causa XXIV, *quaestio II*, c. 6, e R. MACERATINI, *Ricerche* cit., pp. 229-231.

I glossatori, soprattutto in età medievale, si avvalevano della glossa, cioè traduzioni, commenti, interpretazioni, come metodo logico-dialettico per l'esegesi di testi giuridici (romani, canonistici, ecc.). Poco interesse fu da loro riservato alla situazione religiosa del tempo e di conseguenza, nello studio del diritto giustiniano la normativa antiereticale rivestì un ruolo marginale. Infatti nelle loro opere pochi furono i riferimenti al problema ereticale che invece stava interessando fortemente la società e le istituzioni coeve⁵¹. Ciò nonostante, la loro produzione giuridica sortì nei confronti dell'eresia degli effetti pratici, anche se indiretti. Si deve molto ai glossatori infatti, se nel XIII secolo negli statuti comunali furono introdotte delle norme contro gli eretici derivate dal diritto giustiniano e presenti già in alcune collezioni canoniche di età gregoriana. Inoltre, anche la legislazione imperiale di Federico II⁵² e in parte quella pontificia ripresero la tradizione romanistica grazie anche al contributo del lavoro dei glossatori⁵³.

Frutto di questo clima culturale, permeato dallo stretto rapporto tra diritto romano e canonico, è la Glossa ordinaria al *Decretum* di Graziano, ad opera di Giovanni Teutonico. Sull'autore sappiamo che fu di origine tedesca e che studiò a Bologna sotto Azzone il diritto romano e successivamente ricoprì il ruolo di professore di diritto canonico fino al 1218-1219. La Glossa ordinaria costituisce il livello più alto della riflessione universitaria sul Decreto di Graziano. La maggior parte del lavoro sull'opera venne svolta subito dopo il concilio Lateranense IV (1215), anche grazie al contributo di Bartolomeo da Brescia che revisionò e rifinì il lavoro svolto da Giovanni Teutonico⁵⁴. Per quanto riguarda il tema dell'eresia, il principio del lecito impiego della forza per la conversione degli eretici, viene giustificato da Giovanni ricorrendo al pensiero di S. Agostino. Tale impiego è però

⁵¹ Sulla "riscoperta" del diritto romano-giustiniano e la nascita della nuova scienza giuridica, per un generale quadro informativo e bibliografico si guardi: E. CORTESE, *Il rinascimento giuridico medievale*, Roma 1992; M. BELLOMO, *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma 1997, p. 342 e sg.

⁵² Da notare che nessuna legge fu promulgata dagli imperatori germanici contro l'eresia nell'XI secolo e solo con Federico I la repressione di tale fenomeno cominciò ad avere un preciso fondamento giuridico. Nonostante ciò le condanne a morte degli eretici furono assai numerose anche prima che Federico II promulgasse nella sua legislazione pene specifiche per l'eresia.

⁵³ O. RUFFINO, *Ricerche sulla condizione giuridica* cit., pp. 34-35.

⁵⁴ R. MACERATINI, *La Glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la Glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status giuridico degli eretici*, Trento 2003, p. 11.

permesso soltanto se gli eterodossi rifiutino la correzione e quindi è preferibile sempre un'opera di persuasione pacifica. Infatti, lo scopo della legislazione antieretica è quella di impedire che avvenga il *male facere*, proprio questo è l'obiettivo che legittima la coazione⁵⁵. La pena di morte deve essere applicata dalle autorità temporali che sono obbligate a difendere la Chiesa. La pena di morte, secondo il pensiero di Giovanni, deve essere però l'*extrema ratio* cui il legislatore può far ricorso, poiché scopo delle misure antiereticali è il recupero del deviante⁵⁶. Alcune delle norme giustinianee contro gli eretici erano poco chiare a causa della distanza storica che intercorreva e ponevano serie difficoltà interpretative, tanto da indurre i glossatori a giungere a delle definizioni non sempre in accordo fra loro. Nelle raccolte di *dissensiones dominorum* il tema dell'eresia è del tutto assente, mentre nelle *quaestiones* dei dottori bolognesi è molto raro: Azone e Ugolino non ne parlano minimamente, mentre Pillio e Roffredo vi dedicano poco spazio⁵⁷. Inoltre, come osservato da Ruffino, diverse Novelle che si occupavano degli eretici vennero volutamente escluse dalle *Collationes* dell'*Authenticum* e relegate fra le *extravagantes* che, come riportato nel titolo *nullam afferunt utilitatem*⁵⁸.

Onorio Ruffino ritiene che: “non si può pensare che i Glossatori abbiano così trascurato le norme giustinianee contro gli eretici in quanto ritenevano questa materia ormai sufficientemente regolata dalle nuove disposizioni papali e conciliari e quindi estranea alla loro competenza [...] è vero piuttosto il contrario e cioè i canoni, con i loro frequenti richiami delle norme giustinianee, avrebbero dovuto costituire quasi un invito per i civilisti ad occuparsi dei problemi relativi alla condizione giuridica degli eretici”⁵⁹. La conclusione a cui giunge lo storico del diritto è che: “i precisi criteri che guidarono i Glossatori nella scelta e nella ripartizione delle Novelle entro le *Collationes* dell'*Authenticum* non sono del resto affatto chiari”⁶⁰.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁷ O. RUFFINO, *Ricerche* cit., p. 36.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 36-37. Le Novelle in questione sono: 11; 37; 42; 43; 45; 109; 129.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 37, nota 18.

I glossatori concepirono l'eresia come un reato, partendo dal testo del *Codex* 1,1,1 dove si affermava che gli eretici erano *divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus ultione plectendos*⁶¹. Secondo i Maestri della Scuola bolognese, una determinata azione poteva essere considerata delittuosa anche in assenza di una norma di legge che ne prevedesse per essa una pena specifica. I glossatori seguivano il principio che nessun reato dovesse restare impunito, per cui, accanto ai reati la cui pena era stabilita dalla legge, aggiungevano una categoria di *crimina extraordinaria*, che dovevano essere puniti *iudicis arbitrio mandatur, dignitatis et conditionis habita ratione*. Questa visione dell'eresia come un *crimen extraordinarium* trovò tuttavia scarso seguito presso i glossatori. La faranno propria Rogerio e Odofredo, mentre Azzone e successivamente il suo allievo Accursio la respingeranno affermando, come si legge nella *Magna Glossa* di Accursio, che la natura della pena per gli eretici è ordinaria: *hodie est ordinaria quia certa*⁶². Accursio, nacque nei dintorni di Firenze, tra il 1181-1185, visse e insegnò a Bologna divenendo uno dei più illustri dottori del tempo. Nella sua *Magna Glossa*, dedicata al *codex* Giustiniano, Accursio si occupa anche dell'eresia. Dalla natura giuridica dell'eresia quale delitto di lesa maestà, secondo Accursio discende direttamente la possibilità per l'eretico di essere accusato anche *post-mortem*, ma non la pena capitale. La pena di morte può essere comminata soltanto in situazioni particolari che rendono il delitto di eresia più pericoloso, inoltre colpisce in maniera indistinta tutti gli eretici di condizione però servile, che si rendono colpevoli di riunioni sediziose che trattano di argomenti di fede⁶³.

Al tempo dei glossatori al reato di eresia erano associati numerosi altri comportamenti, infatti potevano essere considerati eretici anche i bestemmiatori, gli usurari, i trasgressori della morale sessuale, coloro che erano entrati in contrasto con la Chiesa per motivi patrimoniali o politici e i simoniaci. I glossatori ebbero il merito di non lasciarsi influenzare da queste definizioni fuorvianti di eresia, ma di rimanere fedeli a quelle giustiniane, rendendo il concetto di eresia più chiaro e preciso. Essendo per Accursio, come ricordato in precedenza, la natura della pena

⁶¹ *CI*, 1, 1, 1.

⁶² O. RUFFINO, *Ricerche sulla condizione giuridica* cit., pp. 78-79.

⁶³ R. MACERATINI, *La Glossa* cit., p. 158.

che colpisce l'eretico ordinaria, cioè certa, essa non può consistere nella pena di morte che nel *codex* è prevista soltanto per i Manichei, di conseguenza la pena comune a tutti gli eretici dovrà essere necessariamente di altra natura, come ad esempio il bando, pena comune a tutti gli eretici⁶⁴.

Irnerio, che fu tra i primi a riportare in auge il diritto giustiniano e uno dei più illustri esponenti della Scuola bolognese, riteneva applicabili a tutti gli eretici le pene più severe che la legislazione giustiniana prevedeva soltanto per i manichei. Questa visione, così radicale verso gli eretici, che aggravava la punizione prevista dal diritto giustiniano solo per una particolare forma di eresia, venne estesa a tutte le categorie ereticali, ed in seguito condivisa anche da alcuni glossatori⁶⁵. Tra gli altri *doctores* della Scuola bolognese, Iacopo, pur considerando l'eresia un reato, ne parlava brevemente senza fare riferimento alle pene per reprimerla. Anche Rogerio, nella sua *Summa Codicis*, si esprimeva in modo generico sull'eresia affermando che gli eretici dovevano essere puniti *secundum qualitatem et condicionem personarum*⁶⁶. Altro esponente della Scuola bolognese fu Vacario che, rispetto agli altri maestri, sembra quello più interessato agli aspetti dottrinali e alla repressione dell'eresia. Nel suo *Liber contra multiplices et varios errores* confutava l'eresia di Ugo Speroni e mostrava di ben conoscere le leggi antiereticali di Giustiniano e di ritenere la loro applicabilità ancora valida. In un'altra opera di Vacario, il *Liber Pauperum*, il giurista dedicava, sotto il titolo *De haereticis*, un'intera parte alla trattazione dell'eresia. Tuttavia l'autore rifacendosi alla legislazione tardo-imperiale in tema di eresia, tralasciava le disposizioni penali e riportava soltanto alcune leggi di minor efficacia repressiva quali quelle comminanti incapacità giuridiche⁶⁷.

Piacentino fu uno dei primi glossatori ad accostare l'eresia al *crimen lesae maiestatis*, infatti riteneva che si dovesse applicare agli eretici la norma che vietava ai colpevoli di lesa maestà di avere successori *mortis causa*, inasprendo così la norma del testo giustiniano che riconosceva agli eretici la capacità di avere eredi,

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 157-160.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 59-60.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 62-63.

purché questi ultimi fossero ortodossi. Piacentino manteneva il silenzio invece, sulla possibilità di punire gli eretici con la pena di morte⁶⁸.

Fra i glossatori attivi nel XIII secolo Roffredo da Benevento fu uno dei più rappresentativi⁶⁹. Ebbe stretti rapporti di collaborazione con la curia romana e molto probabilmente partecipò alla redazione delle leggi emanate da Federico II in occasione della sua proclamazione a imperatore. Aspetto interessante è che nelle sue opere, pur ricorrendo frequentemente le norme comminanti pene e incapacità giuridiche per gli eretici, si tralasciano proprio le disposizioni federiciane del 1220 in materia di eresia alle quali lui stesso avrebbe dovuto aver preso parte o quantomeno ben conoscere. L'influenza della legislazione federiciana è rintracciabile invece nella sua opera quando, equiparando il *crimen haereseos* al *crimen maiestatis*, giunge a stabilire che gli eretici debbano essere puniti con la pena capitale, pur non specificando quale. Molto probabilmente questa pena doveva essere il rogo, ben presente nelle costituzioni federiciane⁷⁰. Secondo Roffredo era sufficiente per incorrere nel reato di eresia manifestare le proprie convinzioni erranee sui sacramenti o più in generale sui dogmi della fede cattolica. L'eretico era accusato da Roffredo di *male de fide sentire*⁷¹. Per Accursio invece era eretico chi errava *pertinaciter*. La pertinacia nell'errore, attributo che non compariva nelle definizioni giustiniane, diventava così l'elemento caratterizzante nella configurazione del reato di eresia. Accursio giungeva a questa definizione riprendendola non dalle fonti giustiniane ma da quelle canonistiche⁷².

Più in generale, a tutti i glossatori si pose il problema di quale valore giuridico attribuire alle norme giustiniane che reprimevano eresie ormai scomparse nel XII secolo. Altro problema affrontato dai glossatori fu di far conciliare le norme giustiniane con i canoni della Chiesa e con quanto era stato disposto dalla legislazione antiereticale di Federico II del 1220, confluita poi nel *Corpus Iuris*. Tra i glossatori, nell'interpretazione delle norme, non ci fu unità

⁶⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁹ Su Roffredo da Benevento si veda la voce curata da D. NOVARESE, in *Federico II. Enciclopedia Fridericiana*, II, Roma 2005, pp. 578-580.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 67-68.

⁷¹ *Ibidem*, p. 80.

⁷² *Ibidem*, p. 91.

d'intenti; infatti, alcuni rimasero più fedeli all'impostazione giustiniana differenziando le pene a seconda del grado e della forma di eresia, mentre altri giunsero a configurare un *crimen haereseos* unitario, estendendo così a tutti gli eretici la più severa normativa antimanichea del Codice giustiniano⁷³.

Gli eretici per i glossatori potevano essere colpiti da numerose pene, sia temporali che spirituali. Secondo Azzone l'eresia era un reato da punire *primo per Deum, post per principem*⁷⁴. La vendetta divina si realizzava attraverso le sanzioni ecclesiastiche, su tutte la scomunica. I canonisti, in particolar modo i decretalisti, cioè i compilatori e interpreti delle decretali posteriori al *Decretum* di Graziano, sostenevano che tutti gli eretici erano da ritenere scomunicati *ipso iure*, mentre Graziano aveva sostenuto che incorrevano nella scomunica *latae sententiae* soltanto gli eretici che aderivano a eresie già in precedenza condannate dalla Chiesa, ma la sua tesi non fu recepita dalle decretali più recenti. L'intera problematica era invece completamente ignorata dai civilisti bolognesi⁷⁵.

Nelle opere dei glossatori le pene per il reato di eresia non erano ben determinate, risultando così incerte e a tratti oscure. Conseguenza dovuta al fatto che, secondo Ruffino, nel *Corpus Iuris* non era prevista una pena per il reato di eresia in generale, ma soltanto per l'eresia manichea da punire con la confisca dei beni e la pena di morte. Con l'estensione di tali pene a tutte le categorie di eretici, tutti sarebbero dovuti essere puniti con la pena capitale, ma i glossatori furono poco inclini a giungere a una tale assimilazione.

Uguccione, parlando degli eretici, prendeva spunto da un testo di sant'Agostino. Il *Doctor Gratiae* paragonava l'eretico a Giuda: come Giuda aveva derubato il Signore, così l'eretico derubava la Chiesa. L'eretico, ladro sacrilego, in quanto colpevole di rubare beni pubblici e sacri, doveva essere punito secondo la

⁷³ *Ibidem*, pp. 111-112. Secondo Ruffino il motivo per cui i glossatori tendano ad unificare la condizione giuridica di tutti gli eretici e di conseguenza ad applicare ad essi le norme più severe previste dagli imperatori romani contro i manichei potrebbe essere dato dal "desiderio (dei maestri bolognesi) di semplificare la complessa normativa giustiniana, ormai quasi del tutto inapplicabile, anche al fine pratico di avere una serie di norme valide contro gli eretici del loro tempo; e questo forse anche per influenza delle disposizioni canonistiche più recenti, le quali seguivano la terminologia allora corrente e non si preoccupavano di distinguere tra setta e setta, ma facevano un unico trattamento a tutti gli eretici, così come la legislazione di Federico II".

⁷⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 115-116, nota 6.

legislazione imperiale riservata ai ladri di beni pubblici. Agostino però allo stesso tempo auspicava che l'eretico fosse tollerato dalla Chiesa, così come Gesù aveva accettato Giuda. Ugucione precisava che le pene previste dalla legislazione imperiale per tale reato erano la deportazione e la confisca dei beni, riferendosi alla *Ad legem Juliam peculatus et de sacrilegiis et de residuis* e ad Ulpiano, che precisava che i ladri sacrilegi dovevano essere condannati ad essere divorati da belve feroci o alla pena del fuoco o all'impiccagione, anche se Ugucione si asteneva dal richiamare queste pene. Commentando però un altro passo di Sant'Agostino che, giustificava la persecuzione degli eretici, affermava che l'eretico impenitente poteva incorrere alla pena capitale, in conformità alla costituzione *Ariani*, e a riprova di ciò ricordava il caso di Arnaldo da Brescia⁷⁶.

Tra i principali esponenti di un'interpretazione più intransigente della normativa antiereticale ricordiamo Enrico da Susa, detto l'Ostiense che considerava l'eresia un crimine di lesa maestà divina⁷⁷. Per l'Ostiense l'eretico doveva essere punito severamente, perché colpevole di aver danneggiato l'intera comunità, poiché l'offesa arrecata alla religione ricadeva su tutti i cattolici. Nella *Summa Aurea* (ca 1250), affermava che le pene riservate a chi si macchiava di questo crimine erano incapacità giuridiche, confisca dei beni e da ultimo la pena capitale e aggiungeva che gli eretici *de consuetudine vivi cremantur*⁷⁸. La pena del rogo era accettata contro tutti gli eretici, chiamati *patareni*, anche da Iacopo d'Ardizzone nella *Summa feudorum*. A differenza però dell'Ostiense, l'Ardizzone giustificava l'applicazione della pena non secondo il diritto romano ma bensì rifacendosi alla costituzione *Inconsutilem tunicam* di Federico II⁷⁹.

⁷⁶ H. MAISONNEUVE, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras, II*, Paris 1965, pp. 933-934.

⁷⁷ Sulla figura di Enrico da Susa si veda la voce e la bibliografia a cura di K. PENNINGTON, DBI, XLII (1993), pp. 758-763.

⁷⁸ O. RUFFINO, *Ricerche sulla condizione giuridica* cit., p. 117, nota 10. L'Ostiense per quanto riguarda la punibilità degli innocenti, si mostra più clemente infatti, riteneva salvi i diritti dei terzi per i casi dei figli degli eretici occulti, mentre per i figli degli eretici condannati, che Piacentino ed altri non facevano salvi, egli ricorreva alla misericordia, cioè ad un provvedimento di grazia, come unico mezzo atto a risolvere questi casi, V. PIERGIOVANNI, *La punibilità* cit., II, *Le "poenae" e le "causae" nella dottrina del sec. XIII*, pp. 188-189.

⁷⁹ O. RUFFINO, *Ricerche sulla condizione giuridica* cit., p. 120 e nota 24.

Bernardo da Parma e Goffredo da Trani si meravigliavano che l'*Ad abolendam* di Lucio III non facesse distinzione tra eretici *majores* e *minores*. Infatti, secondo il diritto romano, più precisamente secondo la costituzione *Quicumque* di Valentiniano III e Marciano, soltanto i *majores* dovevano essere puniti con la morte, mentre per i *minores* erano previste delle ammende. Bernardo da Parma cercò di superare questa disparità di trattamento verso gli eretici tra le costituzioni imperiali e le decretali, data da una maggiore severità di queste ultime, distinguendo all'interno dei *minores* due categorie: quelli che apprendevano le dottrine eretiche per poterle poi diffondere e quelli che si limitavano soltanto ad ascoltarle senza nessuna finalità. Per Bernardo soltanto alla prima categoria potevano essere applicate le sanzioni stabilite dalla decretale⁸⁰.

I canonisti si accorsero che le differenze maggiori tra le leggi imperiali e le decretali erano presenti tra le disposizioni che riguardavano la confisca dei beni: le decretali, in maniera specifica la *Vergentis in senium*, non punivano soltanto l'eretico, che si vedeva confiscati i propri beni, ma tutta la sua discendenza anche se cattolica. Bernardo da Parma riteneva la *Vergentis* applicabile solo ai territori sotto la giurisdizione della Chiesa. Secondo Goffredo la severità della *Vergentis* (*vere decretalis saeveritatem continet*), era data dal carattere esemplare dato alla pena da parte del papa, che punendo i figli voleva esercitare una pressione sui genitori, perché come rilevava Goffredo: per i genitori, anche se eretici, la paura per i figli è più forte che quella per se stessi. Piacentino si mostrava molto più severo nel giudizio, infatti facendo riferimento alla *Lex Julia maiestatis* rifiutava qualsiasi diritto a tutti i discendenti di eretici, anche cattolici. Azone, invece esprimeva un giudizio più moderato, seguito dalla maggioranza dei canonisti, rifiutava le conclusioni di Piacentino appellandosi alla legge *Manichaeos* che faceva salvi i diritti dei figli cattolici⁸¹.

Per quanto riguardava l'equiparazione del *crimen haereseos* al *crimen maiestatis*, anche qui i Glossatori procedevano cautamente, infatti pur parlando di somiglianza fra i due reati, si limitavano soltanto agli aspetti processuali, serbandosi

⁸⁰ H. MAISONNEUVE, *Le droit romain* cit., p. 935.

⁸¹ *Ibidem*, p. 938.

il silenzio sugli aspetti penalistici. Per i Glossatori le conseguenze dell'assimilazione dei due reati si potevano riferire soltanto alla possibilità di accusare gli eretici *post mortem*.

Il periodo che va dall'inizio del Duecento, fino agli anni settanta dello stesso fu il momento in cui il processo romano-canonico conobbe il suo sviluppo maggiore sul piano scientifico e dottrinale, tanto da imporsi come prassi giudiziaria unica adottata dalla legislazione pontificia⁸². Una delle figure di maggior interesse di questa fase fu il giurista Martino da Fano, che si occupò nelle sue opere a più riprese di materia processuale. Nella *Summula super materia inquisitionis* Martino si interessava a uno specifico tema processuale: la tecnica dell'*inquisitio*⁸³. Martino da Fano, come tutti i giuristi della prima metà del Duecento, era poco interessato all'esegesi della normativa in materia d'inquisizione antiereticale. Infatti, nella *Summula* non veniva affrontato il tema dell'inquisizione intesa esclusivamente come processo da intentare dalla Chiesa nei confronti di un eretico, ma si faceva riferimento a diverse forme di inquisizione. La sua indagine si soffermava ad analizzare le diverse situazioni in cui un giudice *possit procedere suo officio nemine accusante*⁸⁴. Tra tutte le varie forme di inquisizione Martino non ignorava la possibilità che una magistratura agisse d'ufficio contro gli eretici, ma giustificava questa possibilità derivandola dalle fonti romane e non dalla normativa canonica presente nel *Liber Extra*. Molto probabilmente Martino reputava del tutto normale far derivare il potere di inquisizione degli eretici dagli imperatori romani risalendo così alle fonti su cui del resto si era basata la Chiesa stessa⁸⁵. La *Summula* è estremamente interessante per conoscere il quadro evolutivo del processo penale alla metà del Duecento, che partendo dal modello accusatorio romano finisce per spostarsi verso tecniche e istituti incompatibili con l'accusa privata, conseguenza delle trasformazioni indotte dalla legislazione ecclesiastica inquisitoriale.

⁸² A. ERRERA, *La Summula super materia inquisitionis di Martino da Fano*, in V. PIERGIOVANNI (a cura di), *Medioevo notarile. Martino da Fano e il Formularium super contractibus et libellis*, Milano 2007, p. 31.

⁸³ Per i rilievi filologici su quest'opera si rimanda a A. ERRERA, *La Summula* cit., pp. 36-40.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 44-45.

3. La procedura penale nei confronti degli eretici prima dell'Inquisizione e la repressione dell'eresia nella legislazione pontificia (XII-XIII secc.)

Durante l'XI secolo la *societas christiana* visse un periodo di crisi religiosa che coinvolse l'intera Europa, dovuto dalla scarsa preparazione del clero e da un forte desiderio di ritornare alla spiritualità del cristianesimo delle origini. Questa situazione diede l'avvio al proliferare di esperienze religiose popolari autonome, spesso in aperto contrasto con i ministri locali, caratterizzate da forme ascetiche e di penitenza che non si riconoscevano più nei sacramenti della Chiesa cattolica né tanto meno in chi li amministrava⁸⁶. La repressione di queste nuove forme di dissidenza religiosa era affidata ai vescovi che molto spesso richiedevano, nel condurre le inchieste e nell'impartire le condanne, l'aiuto e la collaborazione delle autorità laiche.

Uno dei primi atti ufficiali della Chiesa di Roma contro queste nuove forme di dissidenza, fu il Concilio di Reims del 4 ottobre 1049, nel quale si denunciava la comparsa sul territorio francese di nuovi eretici. Le uniche misure stabilite per combattere l'eresia erano la scomunica degli eretici e dei loro fautori⁸⁷, lasciando piena libertà di azione e di scelta dei metodi repressivi alla giustizia episcopale, segno che ancora non era prevista una legislazione speciale contro l'eresia.

A distanza di un secolo, con il diffondersi progressivo dell'eresia in Francia e nel nord Italia, la Chiesa cercò di organizzare una procedura unitaria per combattere gli eretici, identificati ancora con il generico *Manichaeroum secta*⁸⁸. Nel Concilio di Reims del 1157 si autorizzava la cattura da parte dei cattolici degli

⁸⁶ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 93. Sui rapporti tra eresia, evangelismo e povertà si rimanda a due fondamentali raccolte di saggi curate da Capitani, *L'eresia medievale*, (a cura di) O. CAPITANI, Bologna 1971, ed in particolare ai saggi in essa contenuti di C. VIOLANTE, *Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo*, pp. 177-184, E. WERNER e M. ERBSTÖSSER, *Movimenti socio-religiosi nel Medioevo*, pp. 185-197; *La concezione della povertà nel Medioevo*, (a cura di) O. CAPITANI, Bologna 1974, in particolare i saggi di R. MANSELLI, *Evangelismo e povertà*, pp. 153-191, C. VIOLANTE, *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*, pp. 193-255, E. WERNER, *Povertà e ricchezza nelle concezioni degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X-XII*, pp. 301-355.

⁸⁷ "Et quia novi haeretici in Gallicanis partibus emergerant, eos excommunicavit, illis additis qui ab eis aliquod munus vel servitium acciperent aut quodlibet defensionis patrocinium illis impenderent", *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, a cura di J.D. MANSI, XIX, c. 12, *Venetis* 1774, p. 742.

⁸⁸ *Sacrorum Conciliorum* cit., XXI, p. 843.

eretici, che dovevano essere condotti davanti ad un tribunale. Le pene previste per gli eretici erano la scomunica e, nei casi di contumacia, la confisca dei beni⁸⁹. Inoltre gli eretici venivano divisi in due categorie: i *maiores* e i loro sostenitori. I *maiores*, ovvero *quibus alii seducuntur*, erano condannati al carcere perpetuo, se riconosciuti colpevoli o se confessavano; inoltre potevano incorrere in sanzioni più gravi non precisate, stabilite dal vescovo di Reims⁹⁰. Ai seguaci invece era concesso di ravvedersi, in caso contrario dovevano essere espulsi dalla comunità e segnati con un ferro rovente sulla fronte e sul volto⁹¹. Inoltre, facoltativa a discrezione degli imputati, per provare la propria innocenza, ci si poteva sottoporre all'ordalia del fuoco rovente⁹².

Nel maggio 1163, Alessandro III tenne un concilio a Tours dove, tra le altre cose, si occupava anche degli eretici⁹³. Il concilio denunciava la diffusione nel Tolosano e nelle regioni limitrofe di *conventicula* ereticali. Compito dei vescovi e dei sacerdoti era quello d'indagare su queste comunità, capirne la natura e impedirne la proliferazione attraverso delle sanzioni canoniche. Ai fedeli veniva ricordato invece di non dare ospizio agli eretici e di non avere rapporti commerciali con loro⁹⁴. La punizione per gli eretici non è specificata chiaramente; è detto soltanto che gli eretici scoperti devono essere presi in custodia dai principi secolari e i loro beni confiscati⁹⁵. Secondo il Maisonneuve, il Concilio, basando l'oggetto dell'inchiesta sulla sola scoperta dei *conventicula*, non richiedendo la

⁸⁹ "statuimus ut quoniam inter sacrilega nefandaque...ab episcopo excommunicentur. Quod si nec ita destiterint, bona eorum publicentur", *ibidem*, p. 843.

⁹⁰ "Maiores vero quibus alii seducuntur si confessi fuerit vel convicti carcere perpetuo, nisi gravior aliquid mihi eis fieri debere visum fuerit, recludentur", *Ibidem*, p. 843; Maisonneuve ipotizza in questo passo una possibile allusione alla pena di morte, ma un passo così criptico riamane di difficile interpretazione, H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 110, n. 96.

⁹¹ "Sequaces vero itidem confessi vel convicti, his exceptis qui ab eis seducti correptique facile respiscant, ferro calido frontem et facies signati pellantur", *Sacrorum Conciliorum* cit., XXI, p. 843.

⁹² "Si quis vero de hac impurissima secta, infamis fuerit, et quasi innocens purgari se voluerit, ingniti ferro iudicio se purgabit. Si reus comprobatus fuerit, ut superius dictum est, calido ferro signatus pellatur: si innocens fuerit, catholicus habeatur", *ibidem*, p. 843.

⁹³ "Ut cuncti Albigenisium haereticorum consortium fugiant", *ibidem*, p. 1177.

⁹⁴ "Unde contra eos, episcopos et omnes Domini sacerdotes in illis partibus commorantes vigilare praecipimus, et sub interminatione anathematis prohibere, ut ubi cogniti fuerint illius haeresis sectatores, ne receptaculum quisquam eis in terra sua praebere aut, praesidium impertire praesumat. Sed nec in venditione aut emptione aliqua cum eis omnino commercium habeatur", *ibidem*, p. 1177.

⁹⁵ "Illi vero si deprehensi fuerit, per catholicos principes custodiae mancipati omnium bonorum amissione mulctentur", *ibidem*, p. 1177.

ricerca degli eretici e la loro citazione davanti ad un tribunale, starebbe a testimoniare il passaggio dalla procedura accusatoria alla procedura d'ufficio⁹⁶.

In Inghilterra la ricerca degli eretici e la loro punizione era un compito che il re svolgeva in prima persona, come testimoniato dal concilio di Oxford e dall'assise di Clarendon del 1166⁹⁷ all'articolo 21, che ufficializzava ed estendeva a tutto il territorio anglosassone i provvedimenti presi ad Oxford⁹⁸. Il tribunale incaricato di giudicare gli eretici era costituito dai vescovi del regno, che dopo aver emesso la sentenza, consegnavano i condannati al re che li condannava ad essere marchiati sul viso con un ferro rovente e all'espulsione dalla città, inoltre le loro abitazioni dovevano essere trasportate al di fuori delle mura cittadine e date alle fiamme. Come osservato dal Maisonneuve, la doppia punizione corporale del marchio e dell'espulsione ricorda molto da vicino le sanzioni prese dal concilio di Reims del 1157.

Nel 1179, Alessandro III, ritornò ad occuparsi di eresia con il canone 27 del III concilio Lateranense nel quale, dopo aver denunciato l'insolenza degli eretici e rammentato che il clero aveva in orrore le repressioni sanguinose (*cruentas effugiunt ultiones*), prevedeva l'organizzazione di una crociata contro gli eretici da parte di principi cristiani, con la concessione di indulgenze per coloro che vi avessero preso parte⁹⁹. L'"armata santa" doveva rispondere agli ordini del vescovo e tutti i cattolici erano tenuti a rispettare la chiamata alle armi del loro vescovo per non incorrere in sanzioni spirituali e pecuniarie¹⁰⁰. Inoltre gli eretici, come era ormai in uso nella procedura ecclesiastica, dovevano essere scomunicati insieme ai

⁹⁶ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 127. Ritengo che, per questo periodo, sia ancora prematuro parlare di un cambiamento a livello procedurale nella repressione antiereticale da parte della Chiesa; infatti ancora diverso tempo dopo si continuerà ad utilizzare la procedura accusatoria. In questo caso mi pare che più un cambiamento procedurale sia stato richiesto dalla Sede apostolica un differente modo di agire, legato alla specificità della situazione locale, in cui si stava assistendo alla diffusione di diverse comunità ereticali, per cui a mio avviso, si cercava di colpire le comunità nella loro interezza impedendone la propagazione, piuttosto che i singoli eretici.

⁹⁷ Moore considera l'assise di Clarendon come: "the first secular legislation against heresy", naturalmente in riferimento al periodo medievale; R.I. MOORE, *The formation of a persecuting society: Power and deviance in western Europe, 950-1250*, Oxford 1987, p. 8.

⁹⁸ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., pp. 114-115.

⁹⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (a cura di), Bologna 1991, pp. 224-225.

¹⁰⁰ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., pp. 133-134.

loro sostenitori e privati dei loro beni¹⁰¹. Alessandro III, con questo decreto, proclamava per la prima volta una crociata all'interno della cristianità non contro degli infedeli, ma altri cristiani, colpevoli di disobbedienza e non conformità ai dettami della Chiesa romana e per questo eretici e nemici.

In Spagna Pietro II d'Aragona, detto il Cattolico, nel 1197, durante il concilio di Gerona adottò delle misure per combattere l'eresia degne di un certo interesse. Questa legislazione è importante perché Pietro identificava negli eretici dei nemici pubblici "tanquam inimicos crucis Christi, christianaeque fidei violatores et nostros etiam regnique nostri publicos hostes" e nell'eresia un crimine di lesa maestà "tanquam reum criminis laesae maiestatis puniendum"¹⁰². Pietro II invitava i propri amministratori a catturare gli eretici e a punirli "corpora eorum ignibus crementur", espressione che, come ha rilevato giustamente il Maisonneuve, è di difficile interpretazione perché non sappiamo se stia ad indicare di bruciare le spoglie degli eretici oppure se indichi la condanna a morte sul rogo¹⁰³. Infine veniva stabilito che un terzo dei beni confiscati agli eretici sarebbe andato a colui che li avesse scoperti e denunciati¹⁰⁴.

La nascita nell'XI secolo di nuove forme di dissidenza religiosa pose in grave difficoltà la Chiesa che cercò di risolvere il problema, come abbiamo visto, affidandosi principalmente all'azione dei vescovi nelle loro diocesi di competenza e concedendo loro, attraverso alcuni concili, dei mezzi sempre più affinati e specifici per combattere l'eresia. Si aprivano così le premesse per una lotta sempre più serrata e condotta con mezzi repressivi creati *ad hoc* per l'annientamento dell'eresia che la Chiesa porterà a termine nei due secoli successivi.

La Chiesa s'impegnò a fondo nella lotta al proliferare del contagio ereticale. In poco meno di settant'anni, dalla promulgazione della *Ad abolendam* alle misure adottate da Gregorio IX e successivamente da Innocenzo IV, vennero intraprese

¹⁰¹ "Eos, et defensores eorum, et receptatores anathemati decernimus subiaccere, et sub anathemate prohibemus, ne quis eos in domibus vel in terra sua tenere, vel fovere, vel negotiationem cum eis exercere praesumat" e più avanti: "Confiscenturque eorum bona, et liberum sit principibus huiusmodi homines subicere servituti", *Conciliarum Oecumenicorum* cit., p. 225.

¹⁰² *Sacrorum Conciliarum* cit., t. XXII, p. 674.

¹⁰³ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 141.

¹⁰⁴ "duabus partibus rerum suarum confiscatis, tertia sit inventoris", *Sacrorum Conciliarum* cit., t. XXII, p. 674.

una serie di leggi e di misure repressive specifiche per combattere e annientare gli eretici, cercando sempre il coinvolgimento attivo delle autorità civili nell'opera di repressione.

Il 4 novembre 1184 il papa Lucio III e l'imperatore Federico I siglarono a Verona un patto di reciproco impegno nella lotta all'eresia, fissando le grandi linee lungo le quali la gerarchia ecclesiastica e il potere civile dovevano muoversi, permettendo al *vigor ecclesiasticus* e alla *imperialis fortitudinis potentia* di operare in comune accordo. Questa comunione d'intenti fu sancita ufficialmente dalla decretale *Ad abolendam*. L'importanza di questa decretale è anche legata al fatto che viene sanzionata la frattura delle gerarchie ecclesiastiche con i gruppi pauperistico-evangelici e con i laici che desideravano sperimentare in maniera autonoma la vita cristiana¹⁰⁵. Erano considerati eretici tutti coloro che predicavano in pubblico e in privato senza l'autorizzazione delle autorità ecclesiastiche, coloro che avevano convinzioni o dottrine sull'eucaristia o su gli altri sacramenti diversi da quelle della Chiesa di Roma, infine tutti quelli considerati eretici dal papa o dai vescovi *cum consilio clericorum*.

Dalla definizione delle categorie ereticali la decretale passava poi alle sanzioni da applicare ai colpevoli. Gli eretici, se chierici, dovevano essere allontanati dai loro uffici e spogliati da tutti i privilegi ecclesiastici: *totius ecclesistici ordinis prerogativa*, potevano però sottrarsi dalla consegna al braccio secolare se tornavano spontaneamente all'unità della fede oppure mediante una pubblica abiura e scontando una pena congrua¹⁰⁶; se laici dovevano ritornare alla

¹⁰⁵ Per i rimandi alla decretale *Ad abolendam* si farà riferimento alla seguente edizione: *Corpus Iuris Canonici, II, Decretalium Gregorii IX*, 5, 7, 9, coll. 780-782, ed. A. FRIEDBERG, Graz 1959. Della decretale si sono occupati in maniera specifica, O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 6 (1976), pp. 31-53; P. DIEHL, "Ad abolendam" (X 5.7.9) and imperial legislation against heresy, in "Bulletin of Medieval Canon Law" 19 (1989), pp. 1-11; G.G. MERLO, *Ad abolendam*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. PROSPERI e J. TEDESCHI, Pisa 2010, pp. 20-21. Nella decretale vengono esplicitamente menzionati: "Catharos et Patarinos et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas", anche se tutte le denominazioni non sempre sono attribuibili a gruppi ben precisi, *Decretalium* cit., p. 780.

¹⁰⁶ "Si clericus est vel cuiuslibet religionis obumbratione fucatus, totius ecclesiastici ordinis praerogativa nudetur, et sic omni pariter officio et beneficio spoliatus ecclesiastico, saecularis relinquatur arbitrio potestatis, animadversione debita puniendus, nisi continuo post deprehensionem erroris ad fidei catholicae unitatem sponte recurrere, et errorem suum ad

fede con delle forme di *satisfactio*, altrimenti sarebbero stati affidati alle potestà secolari per ricevere: *debitam ultionem pro qualitate facinoris*. Venivano coinvolti nel processo anche coloro solamente sospettati di eresia, attraverso la testimonianza di persone degne di credibilità. Ad essi era concesso di discolarsi e ritornare in comunione con la Chiesa attraverso una congrua *purgatio*. La pena più severa e senza nessuna possibilità di appello era riservato ai *relapsi*, cioè gli eretici recidivi che dopo aver abiurato l'eresia ed essere ritornati sulla retta via finivano per ritornare ad abbracciarla. Per questi peccatori impenitenti non c'era altra soluzione se non quella di essere affidati *saeculari iudicio*. Inoltre dovevano essere colpiti da perpetua infamia tutti i fautori di eretici che venivano privati di tutti i diritti civili e politici¹⁰⁷.

L'iniziativa principale della ricerca e denuncia degli eretici spettava agli ordinari diocesani che erano tenuti a diffondere il contenuto della decretale durante le festività principali, pena la sospensione dalla dignità episcopale per un periodo di tre anni, dovevano impegnarsi anche a visitare personalmente o attraverso dei loro rappresentanti, le diocesi a più alto rischio di contagio ereticale, una o due volte l'anno, obbligando gli esponenti più autorevoli o addirittura tutta la *vicinia* a denunciare chi tenesse delle riunioni segrete, chi avesse un comportamento sospetto e chi fosse conosciuto come eretico¹⁰⁸. Coloro che si fossero rifiutati di prestare giuramento sarebbero stati giudicati essi stessi eretici. Il papa inoltre, richiedeva espressamente l'aiuto di tutte le autorità civili (conti, baroni, rettori e consoli di città), che attraverso un giuramento dovevano fornire ai vescovi assistenza pratica nella lotta contro l'eresia e inoltre dovevano recepire e far applicare *iuxta officium posse suum* gli statuti ecclesiastici e imperiali in materia di eresia. Coloro che si fossero rifiutati dovevano essere scomunicati e privati di

arbitrium episcopi regionis publice consenserit abiurare, et satisfactionem congruam exhibere", *ibidem*, p. 781.

¹⁰⁷ "Omnes etiam fautores haereticorum tanquam perpetua infamia condemnatos, ab advocacione et testimonio et aliis publicis officiis decernimus repellendos", *ibidem*, p. 781.

¹⁰⁸ "Ad haec de episcopali consilio et suggestione culminis imperialis et principum eius adiecimus, ut quilibet archiepiscopus vel episcopus per se, vel archidiaconum, in anno propriam parochiam, in qua fama fuerit haereticos habitare, circumbeat, et ibi tres vel plures boni testimoni viros, vel etiam, si expedire videbitur, totam viciniam iurare compellat, quod, si quis ibidem haereticos scierit vel aliquos occulta conventicula celebrantes, seu a communi conversatione fidelium vita et morbus dissidentes, eos episcopo vel archidiacono studeat indicare", *ibidem*, p. 781.

tutte le loro cariche politiche e le terre da loro amministrare sarebbero incorse nell'interdetto. Dovevano essere colpite anche le città che si fossero rifiutate di far applicare la decretale, privandole della dignità di sede episcopale e della possibilità di avere relazioni commerciali con le città vicine, fatto che non ha riscontro nelle altre normative precedenti contro gli eretici¹⁰⁹.

L'importanza della decretale di Lucio III risiede principalmente nel fatto che venivano poste le basi di una relazione tra *sacerdotium* e *regnum* nella repressione ereticale attraverso il diritto delle gerarchie ecclesiastiche d'imporre con il giuramento, alle autorità pubbliche di partecipare attivamente alla lotta intrapresa dalla Chiesa contro i dissidenti. La repressione dell'eresia diventava così una delle caratteristiche fondanti l'*honor* dei titolari del potere pubblico, tanto che, se non condotta, toglieva ogni legittimità alla loro autorità. A livello di procedura invece, pochi erano gli elementi di novità rispetto ai provvedimenti precedenti. Il vescovo, in virtù della sua giurisdizione ordinaria, coadiuvato dai *testes synodales*, rimaneva il protagonista della repressione. La procedura adottata restava di tipo accusatorio, basata sulla denuncia di una *publica fama* ereticale. L'eresia si andava configurando sempre più come violazione che, superando la sua natura religiosa, finiva per ricadere tra i crimini che destabilizzavano l'ordinamento pubblico¹¹⁰. Purtroppo sappiamo poco sull'effettiva ricezione della decretale. Infatti, non abbiamo più le costituzioni imperiali scaturite dopo l'incontro di Verona; inoltre soltanto poche fonti contemporanee fanno menzione dell'incontro, senza però addentrarsi nei particolari¹¹¹. Pur non possedendo più gli statuti imperiali, è ipotizzabile, come testimoniato anche da una cronaca quasi contemporanea (circa

¹⁰⁹ "Civitas autem, quae his decretalibus institutis duxerit resistendum, vel contra commonitionem episcopi punire neglexerit resistentes, aliarum careat commercio civitatum, et episcopali se noverit dignitate privandam", *ibidem*, p. 781. Sul fatto che le città dovessero essere impossibilitate a commerciare Capitani nota che il testo della *Ad abolendam* "esprime la volontà non solo del papa ma anche e soprattutto dell'imperatore", O. CAPITANI, *Legislazione* cit., p. 37.

¹¹⁰ G.G. MERLO, *Ad abolendam* cit., pp. 20-21.

¹¹¹ Peter Diehl ha trovato menzionato l'incontro solamente in quattro fonti di origine italiana, le quali si limitano soltanto ad accennare l'avvenuto incontro tra papa e imperatore nel 1184, P. DIEHL, *Ad abolendam* cit., p. 3 e nota 11.

1190), la *Continuatio Zwetlensis altera*¹¹², che Federico I adottò come condanna nei confronti degli eretici il banno imperiale, rifacendosi alla tradizione romana classica e a quella germanica dei suoi predecessori¹¹³. Tuttavia Federico I non ebbe un ruolo attivo nella persecuzione degli eretici, innanzitutto perché l'attività di persecuzione degli eretici in Italia l'avrebbe coinvolto in conflitti giurisdizionali con le città della Lega Lombarda con le quali aveva trovato un'intesa precaria a Costanza soltanto un anno prima (1183); inoltre, nonostante l'apparente riconciliazione sancita a Verona, i rapporti tra Federico I e la curia romana furono sempre difficili e molte delle questioni, come quella ereticale, dibattute durante l'incontro rimasero insolute. L'imperatore negli anni successivi preferì impegnarsi nella preparazione della crociata piuttosto che impegnarsi sul proprio territorio nella ricerca sistematica degli eretici¹¹⁴. Nelle limitate misure antiereticali prese dalla corte imperiale non ci si riferisce mai alla decretale veronese. Lo stesso successore di Federico I, suo figlio Enrico VI, che intervenne in Italia contro gli eretici in tre diverse occasioni: Prato (1194), Rimini (1195) e Fucecchio (1196), nei provvedimenti presi non fa nessun riferimento all'editto del padre, ma le sue azioni sembrano piuttosto d'interesse politico, cioè colpire con l'accusa di eresia le fazioni anti-imperiali¹¹⁵.

L'8 gennaio 1198 veniva eletto papa Innocenzo III, proveniente dalla famiglia dei conti di Segni e imparentato con l'alta aristocrazia romana; aveva studiato teologia a Parigi e diritto a Bologna¹¹⁶. Fin dalle prime battute del suo pontificato si trovò ad affrontare il problema dell'eresia. Cercò quindi di far applicare le norme fissate dal suo predecessore nella *Ad abolendam* concentrando soprattutto l'attenzione nell'annullamento della rete di alleanze, favori e appoggi di

¹¹² "Papa eos excommunicavit; imperator vero tam res quam personas ipsorum imperiali banno subiecit", *Continuatio Zwetlensis altera*, in MGH, *Scriptores*, ed. G. PERTZ, IX, Hannoverae 1951, p. 542.

¹¹³ Questa è la tesi di Maisonrouve e di Diehl che mi sento di condividere in quanto, nella decretale si chiede l'aiuto delle autorità civili, ma non viene specificato come interpretare sul piano temporale gli effetti dell'anatema, H. MAISONROUVE, *Études* cit., p. 154; P. DIEHL, "Ad abolendam" cit., p. 5.

¹¹⁴ P. DIEHL, "Ad abolendam" cit., p. 7.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 8; vedi anche G. ZANELLA, *Itinerari ereticali: patari e catari tra Rimini e Verona*, Roma 1986, p. 6.

¹¹⁶ Sulla figura di Innocenzo III si veda la voce curata da W. MALECZEK, in *Enciclopedia dei Papi, II*, Roma 2000, pp. 326-348 e alla bibliografia citata alle pp. 348-350.

cui godevano gli eretici. Nello sforzo di determinare l'isolamento degli eretici è concepita la celebre decretale *Vergentis in senium* del 25 marzo 1199, indirizzata al popolo e al clero di Viterbo. Innocenzo III fu l'autore e il redattore della decretale il cui testo era pronto e conosciuto ancor prima della sua promulgazione; infatti i contenuti e i temi erano già stati trattati dal papa in una lettera inviata al vescovo di Siracusa il 5 gennaio dello stesso anno¹¹⁷. La sua collocazione all'interno dei registri della cancelleria pontificia fu accuratamente calcolata. Alla decretale fu attribuito il primo posto all'interno dei registri che segnavano l'inizio del secondo anno di pontificato di Innocenzo III, a testimonianza del fatto che all'inizio del 1199 la decretale occupasse una posizione di primo piano nei pensieri e nei piani del papa¹¹⁸. Nella decretale il papa riconosceva che, nonostante le misure prese dai suoi predecessori, l'eresia aveva continuato a diffondersi e perciò c'era bisogno d'inasprire le pene, già presenti nella *Ad abolendam*, soprattutto verso i difensori, ricettatori e fautori degli eretici, di modo che gli eretici si ritrovassero sempre più isolati e così evitati da tutti cercassero di rivenire all'unità¹¹⁹. Tutti coloro che erano scoperti ad aiutare gli eretici erano colpiti dall'infamia e dovevano essere estromessi da tutti gli uffici pubblici e da tutti i diritti pubblici e privati; inoltre venivano colpiti da anatema tutti coloro che avessero continuato ad avere rapporti con loro. Innocenzo III stabiliva inoltre che la confisca dei beni degli eretici, se all'interno del *Patrimonium beati Petri*, doveva essere di competenza della Chiesa, mentre per le altre terre il compito doveva spettare alle autorità civili, obbligatoriamente, senza possibilità di appello, altrimenti ci sarebbero state delle

¹¹⁷ *Patrologia Latina, Regestorum sive Epistolarum*, ed. J.P. Migne, CCXIV, Parisiis 1855, cap. 509, coll. 471-472, possiamo notare che l'arenga della lettera è molto simile a quello che sarà poi della decretale: "Vergente iam in senium saeculo et supercrescente malitia temporis"; sia nella lettera al vescovo di Siracusa che nella *Vergentis*, Innocenzo III riprende il tema del *mundus senescens*, un tema indicativo del massimo impegno pastorale da parte di chi è stato incaricato di sorvegliare gli "operarios vineae Domini circa undecimam horam". Sul tema del *mundus senescens* si veda G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Roma 1999, pp. 384-389.

¹¹⁸ O. HAGENEDER, *Il sole* cit., pp. 134-136.

¹¹⁹ "contra defensores, receptatores, fautores et credentes haereticorum aliquid severius duximus statuendum, ut, qui per se ad viam rectitudinis revocari non possunt, in suis tamen defensoribus, receptatoribus et fautoribus, ac etiam credentibus confundatur, et, quum se viderint ab omnibus evitari, reconciliari desiderent omnium unitati", *Decretalium Gregorii IX* cit., p. 782.

sanzioni ecclesiastiche¹²⁰. Si poteva ritornare in possesso delle proprie terre soltanto dopo essersi pentiti e attraverso un atto di misericordia. Innocenzo III, profondo conoscitore del diritto romano, introdusse un'importante analogia tra il crimine di eresia e il crimine di lesa maestà: come i colpevoli di lesa maestà erano privati dei loro beni e condannati a morte, così anche gli eretici dovevano subire la medesima sorte - soltanto i loro figli erano risparmiati per atto di misericordia - poiché era di gran lunga più grave ledere la maestà eterna che quella temporale¹²¹. Questa identificazione del *crimen haeresis* con il *crimen lesae maiestatis* e la conseguente condanna a morte dei colpevoli introduceva un'importante variazione nel modo di relazionarsi della Chiesa con alcune tipologie di peccati. Infatti, se in precedenza si era cercata nell'applicazione del castigo anche una valenza medicinale, ora il castigo diveniva esclusivamente di carattere punitivo e quindi rispetto alla *Ad abolendam* ciò costituiva un inasprimento, in quanto gli eretici erano identificati con tutto il mondo paraeretico estendendo così a tutti l'accusa del *crimen lesae*, con la possibilità che anche il *crimen* politico fosse punito in quanto eresia¹²². La *Vergentis* ebbe il merito di indurre i canonisti ad affrontare anche il problema delle pene e non soltanto quello delle procedure, come fatto in precedenza, da infliggere agli eretici senza distinzione di *ordo*, ecclesiastico o laico che fosse.

Nella *Vergentis*, come anche in precedenza nella *Ad abolendam*, si rimanda nella punizione dell'eretico ad alcune *legitimae sanctiones*, che però nella decretale di Innocenzo III si riferiscono, come brillantemente messo in luce da Capitani, alla

¹²⁰ Il testo recepito dalle Decretali di Gregorio IX differisce dalla versione contenuta nel Registro di Innocenzo III, infatti l'espressione *bona eorum* è stata sostituita con *bona hereticorum* ciò significa, come sostenuto anche dal Hageneder, che mentre nel 1199 Innocenzo III voleva colpire con la medesima pena oltre agli eretici anche i loro protettori e fautori, Raimondo di Peñafort, compilatore del *Liber Extra*, ritenne applicabile, seguendo le disposizioni del IV Concilio lateranense del 1215, la confisca dei beni solo agli eretici, O. HAGENEDER, *Il sole* cit., p. 141.

¹²¹ "Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laesae maiestatis punitis capite, bona confiscantur eorum, filiis suis vita solummodo ex misericordia conservata: quanto magis, qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione praecide, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem?", *Decretalium Gregorii IX* cit., p. 783. In generale sul crimine lesae maiestatis si veda, M. SBRICCOLI, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974.

¹²² G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008, p. 22. Merlo riconosce che nel secolo XIII la dimensione politica è strettamente connessa all'impegno antieretico.

costituzione teodosiana *Manichaeos seu Manichaeas* e non, come ritenuto da molti studiosi, alla *Quisquis cum militibus* di Onorio e Arcadio¹²³. Infatti, solo nella costituzione teodosiana si ritrova l'accostamento dell'eresia al delitto di lesa maestà. Nella *Ad abolendam* invece, l'analogia con il reato di lesa maestà è del tutto assente: l'unica costituzione imperiale che in qualche modo può essere stata ripresa dalla decretale è la *Cuncti haeretici* di Onorio e Arcadio del 396; in essa però non c'è distinzione tra eretici laici e clerici, mentre la *Ad abolendam* si concentra soprattutto sui clerici *relapsi* in eresia. Secondo Capitani l'assenza dell'analogia con il *crimen lesae maiestatis* sarebbe dato dal fatto che al Concilio di Verona fosse presente anche l'imperatore Federico I e che quindi invocare il reato di lesa maestà da parte del papa, in presenza dell'imperatore, non avrebbe avuto senso¹²⁴. Nella *Vergentis* l'offesa arrecata dall'eresia alla religione coinvolge tutta la collettività, è proprio questo carattere collettivo che giustifica e consente l'applicazione agli eretici di una pena simile a quella dei colpevoli di lesa maestà. Le ragioni del riaffacciarsi del concetto di lesa maestà nel diritto canonico si devono al carattere generalizzato che stava assumendo l'eresia, sia a diversi livelli sociali, sia in diverse zone della *Christianitas*, che al compenetrarsi sempre maggiore del diritto romano con il diritto canonico, di cui Innocenzo III, allievo di Ugucione da Pisa, non poteva non esserne influenzato¹²⁵.

Nel 1205 il pontefice indirizzò una nuova decretale: la *Si adversus nos*¹²⁶, alla città di Viterbo, dove erano stati eletti come consoli dei catari e come camerario Giovanni Tignosi, loro fautore. Nella decretale il papa ordinava a tutti i cittadini di disobbedire ai consoli catari, di esiliare gli eretici e di confiscare i loro beni¹²⁷. L'opera di repressione doveva essere condotta, a nome del papa, dal vescovo di Viterbo Raniero e dal vescovo di Orvieto Matteo. Innocenzo III non si fidava pienamente del vescovo di Viterbo che si era dimostrato debole, lasciando la città in mano agli eretici, per questo gli aveva affiancato il vescovo di Orvieto che nel 1199 aveva già represso severamente l'eresia nella sua città. Dovevano essere

¹²³ O. CAPITANI, *Legislazione* cit., p. 33.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 36-38.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 46.

¹²⁶ *Decretalium Gregorii IX* cit., p. 783; *Patrologia Latina* cit., CCXV, cap. 85, col. 654-657.

¹²⁷ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 171.

espulsi dalla città tutti gli eretici (paragonati a *lupi rapaces* travestiti da pecore); se ciò non fosse avvenuto entro quindici giorni dall'ingiunzione, tutte le città e i castelli vicini, sotto la guida dei vescovi dovevano fare *vivam guerram* a Viterbo¹²⁸. Nel 1207 Innocenzo III, visitò personalmente la città di Viterbo¹²⁹, emanando delle costituzioni contro gli eretici: "*Ad eliminandam omnino de patrimonio beati Petri haereticorum spurcitia*"¹³⁰. Gli eretici scoperti dovevano essere catturati e consegnati alle autorità secolari per essere puniti secondo le sanzioni previste per loro dalla legge. I loro beni dovevano essere confiscati e divisi in tre parti: una parte andava a chi li aveva catturati, l'altra alla curia che aveva provveduto alla punizione e la terza era destinata alla costruzione delle mura della città. Le case degli eretici dovevano essere distrutte dalle fondamenta e mai più riedificate, diventando una discarica pubblica. I credenti, difensori e fautori degli eretici dovevano essere multati della quarta parte dei loro beni che sarebbe stata destinata ad uso della collettività. Se erano scoperti nuovamente ad appoggiare gli eretici dovevano essere espulsi dalle loro terre e non vi potevano far più ritorno se non per intercessione del papa a seguito di una *digna satisfatio*. Facevano seguito poi sia per i laici, che per i chierici, esclusioni dagli incarichi pubblici e religiosi con la conseguente perdita di tutti i diritti civili. Il Miccoli fa osservare che per gli eretici la pena stabilita era la cattura, mentre l'espulsione è riservata soltanto ai credenti, fautori e difensori recidivi: questa differenziazione terminologica all'interno della stessa costituzione papale ha indotto lo storico a supporre che per gli eretici la pena fosse ben più grave, supportato anche dal fatto che l'immediata cattura degli eretici rappresentava un'innovazione rispetto alla prassi precedente che prevedeva per gli eretici il banno¹³¹. Innocenzo III voleva offrire con queste costituzioni un modello ai sovrani di tutta la *Christianitas*, indicando i modi di

¹²⁸ *Patrologia Latina* cit., CCXV, cap. 105, col. 673-674; M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, in "Italia Sacra. Studi e documenti di Storia Ecclesiastica", 17 (1972), p. 50; G. MICCOLI, *La storia religiosa, in Storia d'Italia, 2/1*, Torino 1974, p. 695.

¹²⁹ Sulla visita del papa alla città di Viterbo si veda *Gesta Innocentii papae III*, in *Patrologia Latina* cit., CCXIV, cap. 123, coll. CLXI-CLXII. All'arrivo del papa in città gli eretici erano fuggiti: "Patareni vero, cognito ejus adventu, omnes omnino fugerunt", prevedendo la dura reazione del pontefice.

¹³⁰ *Patrologia Latina* cit., CCXV, cap. 130, col. 1226-1227.

¹³¹ G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 696.

applicazione della decretale nei loro stati e dando l'esempio di una repressione rigorosa dell'eresia¹³².

Nel 1215 Innocenzo III diede l'avvio ai lavori del IV Concilio lateranense. Furono invitati tutti i vescovi e gli abati della chiesa, i priori e anche i capitoli delle chiese e quelli degli ordini religiosi ed anche i re e le autorità civili. Gli obiettivi del concilio erano stati espressi in maniera chiara dallo stesso pontefice nelle lettere di convocazione inviate ai metropolitani: eliminare i vizi, combattere le eresie, ristabilire la pace e indurre i principi e i popoli cristiani a soccorrere e aiutare la Terra Santa¹³³. Il Concilio aveva inoltre il compito di riunire tutta la legislazione pontificia emessa fino a quel momento donandole un carattere omogeneo e un riconoscimento solenne¹³⁴. Il problema degli eretici veniva affrontato esplicitamente nel terzo canone¹³⁵. La base costitutiva delle disposizioni adottate nel canone era costituita dalla decretale *Ad abolendam* e dalla *Vergentis* rielaborate in maniera più organica¹³⁶. Il canone *De haereticis* condannava tutti gli eretici ad essere abbandonati alle autorità secolari, se chierici dovevano essere prima degradati della loro dignità, per essere puniti con pene adeguate. I beni dei laici dovevano essere confiscati, quelli dei chierici dovevano ritornare alla Chiesa. I sospetti di eresia, se non riuscivano a discolarsi, dovevano essere colpiti da anatema e se entro un anno non ritornavano in comunione con la Chiesa, erano condannati come eretici. Le autorità civili, sotto minaccia della censura ecclesiastica, dovevano prestare giuramento ad impegnarsi a cacciare gli eretici

¹³² *Gesta Innocentii papae III* cit., cap. 124, col. CLXII; M. MACCARRONE, *Studi* cit., p. 53.

¹³³ "ad extirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus, et reformandos mores, eliminandas haereses, et reborandam fidem, sopiendas discordias, et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones, et libertatem fovendam, inducendos principes et populo Christianos ad succursum et subsidium terrae sanctae", *Patrologia Latina* cit., CCXVI, cap. 30, col. 824.

¹³⁴ H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 229.

¹³⁵ *Conciliorum Oecumenicorum* cit., *De haereticis*, pp. 233-235.

¹³⁶ Secondo il Miccoli: "ne uscì un complesso di misure abbastanza coerente che miravano chiaramente ad aggravare e ad accentuare la lotta contro l'eresia", G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 690; secondo il Capitani invece le disposizioni del terzo canone del Concilio Lateranense sono invece un addolcimento della *Vergentis*. Il Capitani ipotizza che l'addolcimento delle disposizioni possa essere dovuto ad un tentativo di accentuare l'isolamento degli eretici veri e propri, come sostenuto dal Miccoli, o, tesi questa del Hageneder, per complicazioni diplomatiche, O. CAPITANI, *Legislazione* cit., p. 50 nota 40.

dalle terre soggette al loro potere¹³⁷. Se qualche signore si fosse rifiutato di liberare la propria terra dall'eretica infezione (*haeretica foeditas*) doveva essere scomunicato dal proprio vescovo e se entro un anno non aveva dato soddisfazione, ne doveva essere informato il papa che avrebbe provveduto a sciogliere i suoi vassalli dall'obbligo di fedeltà e lasciato che la sua terra venisse occupata dai cattolici che cacciati (*exterminati*) gli eretici lo conservassero nella purezza della fede. A tutti i cattolici che si fossero impegnati nella repressione dell'eresia, sarebbero state concesse delle indulgenze e dei privilegi pari a quelli concessi ai crociati che andavano in Terra Santa. Erano soggetti alla scomunica anche i fautori e i difensori degli eretici, che dopo un anno, se non provvedevano ad una soddisfazione, erano considerati *ipso iure* infami e privati di tutti i diritti civili. Venivano colpiti da scomunica anche tutti quelli che continuavano ad avere con loro qualsiasi tipo di rapporto. L'ultima parte del canone ribadiva il divieto, già espresso dalla *Ad abolendam*, di predicare senza autorizzazione della sede apostolica, pena la scomunica. Nel complesso bisogna rilevare che i provvedimenti presi erano più mitigati rispetto alla *Vergentis*. Il concilio non dichiarava in maniera esplicita che tra le misure prese contro gli eretici ci fosse anche la condanna a morte. L'esecuzione di tale pena fu lasciata agli usi e alle decisioni delle autorità locali, ma era sottinteso che la Chiesa ritenesse valida e appoggiasse tale tipo di condanna per eliminare in maniera radicale il morbo ereticale. Innocenzo III si guardò bene dall'imporre in maniera esplicita una misura così drastica, perché sapeva bene che troppe erano le resistenze soprattutto nei comuni del nord Italia, da sempre restie ad approvare nei loro statuti le norme antiereticali e che sollevava perplessità anche tra i fedeli cattolici¹³⁸. Tuttavia, anche se non esplicitato, i poteri repressivi del braccio secolare, in materia ereticale, erano

¹³⁷ Nel testo del canone il termine utilizzato è *exterminare*. Sul significato da attribuire al termine *exterminare* si è molto discusso tra gli storici, alcuni tra i quali il Fliche ritengono che si debba intendere nel senso di espulsione; Maisonneuve non si pronuncia, limitandosi a virgolettare i termini dubbi; soltanto il Coulton ha inteso il termine nel senso di pena di morte, G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., pp. 692-694.

¹³⁸ G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 701. A tal proposito Pietro il Cantore, autorevole maestro parigino, scriveva: "Hereticus vel catarus obiurgari debet, non comburi, ne graventur manus Moisi [...]. Ergo non licet ecclesie effundere sanguinem: que si hoc facit per principem, nonne et ipsa hoc facit?", PH. BUC, "Vox clamantis in deserto"? *Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in "Revue Mabillon", 4 (1993), p. 31, nota 95.

imposti dal vertice ecclesiastico. I detentori del potere pubblico eseguivano le punizioni subordinati a decisioni già prese da altri che dovevano necessariamente condividere¹³⁹.

4. La comparsa del rogo nella legislazione federiciana

La politica antiereticale di Federico II, la “Ketzerpolitik” citando il titolo del celebre studio di Kurt-Viktor Selge¹⁴⁰, fu caratterizzata da una serie di provvedimenti normativi, ma nel concreto, delle azioni condotte dall'imperatore contro gli eretici sappiamo pochissimo¹⁴¹.

Nel 1213 a Eder, nell'attuale Ungheria, un giovane Federico si era impegnato solennemente con il papa Innocenzo III (*Promissio Egrensis*) nel prestare il suo aiuto *super eradicando haeretice pravitatis errore*, precisando che il suo impegno sarebbe stato coerente al detto evangelico di dare a Cesare ciò che era di Cesare e a Dio ciò che era di Dio¹⁴². Il 22 novembre 1220, in occasione della sua incoronazione imperiale a Roma il neo imperatore emanò la *Constitutio in basilica beati Petri* contenente una serie di leggi a tutela della *libertas ecclesiae*. Visto l'argomento trattato, non poteva mancare il tema dell'eresia¹⁴³. Venivano inseriti nella legislazione imperiale anteriori provvedimenti ecclesiastici, fino alla più recente *De hereticis* del Lateranense IV. Gli eretici erano dichiarati infami e messi al bando, i loro beni confiscati e i figli esclusi dai diritti di successione. I

¹³⁹ G.G. MERLO, *Inquisitori* cit., p. 19.

¹⁴⁰ K.V. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II*, in *Stupor mundi*, Darmstadt 1982, pp. 449-493. Su Federico II e l'eresia si vedano i seguenti studi, F. MORES, *Federico II di Svevia, imperatore*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., II, pp. 582-584; G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, in *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, pp. 45-67; A. BRUSA, *Federico II e gli eretici*, in “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari”, XVII (1974), pp. 289-326; F. GIUNTA, *La politica antiereticale di Federico II*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani*, Palermo 1952, pp. 91-95, anche in ID., *La coesistenza nel medioevo*, Bari 1968.

¹⁴¹ G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici* cit., p. 46.

¹⁴² Secondo il Brusa questa citazione evangelica testimonierebbe una confusione di potere da parte di Federico II, inoltre lo storico fa notare che il futuro imperatore è il primo ad utilizzare questa immagine, mentre nelle arenche delle precedenti legislazioni antiereticali era accettata la teoria delle due spade, A. BRUSA, *Federico II* cit., p. 289.

¹⁴³ MGH, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, II*, ed. L. Weiland, Hannover 1893, p. 106. Sulle leggi del 1220 si veda G. DE VERGOTTINI, *Sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano 1952. Le leggi che riguardano l'eresia sono la VI e la VII.

semplici sospetti di eresia, venivano anch'essi considerati infami e messi al bando e dopo un anno condannati come eretici se, non dimostravano la loro innocenza. I rettori erano obbligati a prestare giuramento di perseguire e cacciare gli eretici dal loro territorio. Dal punto di vista giuridico l'aspetto più significativo delle disposizioni era l'inquadramento dell'eresia nel *crimen laesae maiestatis*. Federico II accoglieva il principio della *Vergentis*: gli eretici erano colpiti da *perpetua infamia* e alla scomunica ecclesiastica si andava ad aggiungere il *bannum* imperiale. La Costituzione fu inviata anche allo *Studium* bolognese perché se ne facesse oggetto di studio all'interno dell'università¹⁴⁴. Il linguaggio giuridico imperiale faceva proprio il quadro ideologico antieretico già in uso in ambito papale: l'eresia era considerata una malattia che minacciava la salute e la stabilità del *corpus ecclesiae*. Le pene più dure, su tutte quella del rogo, assumevano una duplice finalità: dovevano da un lato, incutere timore negli accusati in modo da spingerli alla confessione; dall'altro, nei casi di eretici impenitenti, servire da mezzo per sradicare in maniera definitiva il morbo dell'eresia. Ogni altra via era preclusa agli eretici: la scelta era tra il pentimento o la morte. Tra Papato e Impero veniva a crearsi un'assoluta comunione d'intenti, di linguaggio e di finalità: l'eresia turbando l'ordine pubblico, proponendo un modo alternativo di vivere la cristianità, minava alle fondamenta l'ordinamento voluto da Dio. Di conseguenza, anche l'imperatore, che da Dio aveva ricevuto il *gladium temporalis* era obbligato a conservare e proteggere l'ordinamento sociale¹⁴⁵.

Nel marzo 1224, da Catania, l'imperatore inviò al suo legato Alberto di Magdeburgo una nuova costituzione contro l'eresia, indirizzata contro gli eretici lombardi: la *Constitutio contra haereticos Lombardiae*¹⁴⁶. L'imperatore si ergeva a difensore della Chiesa, ruolo affidatogli da Dio stesso per proteggere la cristianità dai nemici della fede e vi provvedeva in forza di entrambi i diritti: civile e canonico (*utriusque iuris auctoritate muniti*), relegando in secondo piano la figura del papa, non nominato nella costituzione. Come emerso dallo studio del Fisher, l'editto contro gli eretici del settembre 1224 proveniva da un'iniziativa propria

¹⁴⁴ MGH, *Constitutiones* cit., p. 110.

¹⁴⁵ G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici* cit., pp. 52-53.

¹⁴⁶ MGH, *Constitutiones* cit., p. 126.

dell'imperatore. Probabilmente fu suggerito a Federico II da alcuni vescovi dell'Italia settentrionale attraverso la mediazione del legato imperiale per la Lombardia, l'arcivescovo Alberto II di Magdeburgo. Scopo della costituzione era di adottare misure più severe nei confronti degli eretici, così che i vescovi avrebbero potuto difendere meglio contro i comuni i loro diritti signorili sulle città¹⁴⁷. Infatti, le misure previste erano particolarmente dure: gli eretici condannati dal giudice ecclesiastico dovevano essere mandati al rogo¹⁴⁸. Se si decideva di risparmiare loro la vita, per catturare altri eretici, doveva essere loro tagliata la lingua con la quale non avevano esitato ad insultare la fede cattolica e il nome di Dio¹⁴⁹. Per la prima volta un imperatore fissava nella pena del rogo la condanna al reato di eresia (*ignis iudicio concremandus*). Per Federico l'interesse così forte verso il pericolo eterodosso proveniente dalla zona lombarda era dettato oltre che dal suo ruolo di *defensor ecclesiae*, anche da ragioni d'interesse personale, infatti procedere così duramente contro gli eretici di quella regione significava anche il progetto di isolare, politicamente oltre che ideologicamente, un'area da sempre ostile nei suoi confronti¹⁵⁰.

La severa legislazione imperiale fu accolta dalla Santa Sede nel 1227. Infatti, Onorio III rivolgendosi ai rettori della Lega Lombarda, li esortò ad inserire negli statuti comunali le leggi ecclesiastiche e imperiali contro gli eretici (5 gennaio 1227)¹⁵¹. La tesi storiografica secondo cui il Papato fu inizialmente restio e

¹⁴⁷ A. FISCHER, *Herrscherliches selbstverständnis und die verwendung des häresievorwurfs als politisches instrument. Friedrich II und sein Ketzeredikt 1224*, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 87 (2007), pp. 71-108.

¹⁴⁸ "auctoritate nostra ignis iudicio concremandus, ut vel ultricibus flammis pereat aut, si miserabili vitae ad coercionem aliorum elegerint reservandum, eum lingue plectro deprivent, quo non est veritus contra ecclesiasticam fidem invhei et nomen Domini blasphemare", *ibidem*, pp. 126-127.

¹⁴⁹ Maisonneuve ravvisa in questa legge una derivazione da consuetudini germaniche, tuttavia la pena del taglio della lingua era già in uso presso l'impero romano d'oriente, mentre per quanto riguarda la pena del rogo, anche se non menzionata, era da tempo una pena applicata in alcune condanne di eterodossia, mascherata sotto espressioni volutamente indeterminate come la debita animadversio, H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 244.

¹⁵⁰ G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici* cit., p. 53.

¹⁵¹ "Constitutiones vero, leges et statuta ab ecclesia Romana et Romanis imperatoribus et specialiter ab ipso imperatore contra hereticos, receptatores, defensores, credentes et fautores eorum hactenus promulgata vel in posterum promulganda recipiant et observent inviolabiter et efficaciter exequantur; constitutionibus municipibus editis contra tales nichilominus in suis locis firmiter observandis", MGH, *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, ed. C. RODENBERG, I, München 1982, n. 327, pp. 247-248.

reticente verso la legislazione imperiale federiciana sarebbe quindi da scartare¹⁵². Nel febbraio 1231, il successore di Onorio III, Gregorio IX pubblicò una costituzione contro gli eretici inserita nel Registro che riprendeva la costituzione contro gli eretici lombardi. La bolla *Excommunicamus* non faceva cenno esplicito alla pena del rogo, ma stabiliva che in condannati per eresia dalla Chiesa fossero lasciati al giudizio secolare -modo indiretto per affermare l'accettazione anche da parte della Chiesa del rogo- o, se disposti al pentimento, incarcerati a vita¹⁵³. Federico II come *rex Siciliae* s'impegnò anche nella lotta all'eresia nel meridione d'Italia. A Melfi nel 1231, pubblicò il *Liber Augustalis*¹⁵⁴ dedicando un ruolo di primo piano alla repressione dell'eresia. Infatti, la costituzione *Inconsutilem tunicam* che apriva il *Liber* era dedicata al tema ereticale¹⁵⁵. L'eresia era riconosciuta come *crimen publicum* in conseguenza dell'insulto arrecato alla maestà divina, fin qui l'imperatore non faceva altro che attenersi alla prassi già consolidata, la novità importante e foriera di conseguenze stava nel fatto che per la prima volta l'*inquisitio* non spettava alle autorità temporali, ma era riservata agli ufficiali regi¹⁵⁶. Questi accertata la presenza di forme di devianza avrebbero avvertito i giudici ecclesiastici, che constatata la colpevolezza dei devianti avrebbero rimesso l'esecuzione della pena: *ut vivi in conspectu hominum comburantur, flammaram commissi iudicio*, nuovamente nelle mani degli uomini dell'imperatore. La repressione ereticale nel regno di Sicilia assumeva così forme diverse rispetto al

¹⁵² È la tesi sostenuta principalmente da Maisonneuve, che sulla base di alcune lettere inviate da Onorio III tra il 1224 e il 1225 ai vescovi di Brescia, Modena e Rimini nell'invitarli ad applicare la legislazione conciliare contro gli eretici, in cui non si fa menzione della costituzione di Federico II, lo storico sosteneva che fosse stata ignorata di proposito dal papa per diffidenza e perplessità nei confronti della pena di morte. Come dimostrato dal Miccoli, Onorio III nelle lettere inviate non fa nessun riferimento alla legislazione imperiale perché si rivolge a dei vescovi, rimanendo quindi nell'ambito della legislazione ecclesiastica, H. MAISONNEUVE, *Études* cit., p. 244-245; G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 717.

¹⁵³ *Decretalium Gregorii IX* cit., p. 789.

¹⁵⁴ Sul *Liber Augustalis* si veda, A.L. TROMBETTI BUDRIESI, *Il "Liber Augustalis" di Federico II di Svevia nella storiografia*, Bologna 1987 e più sinteticamente la voce curata da O. ZECCHINO, in *Federico II. Enciclopedia* cit., II, pp. 149-173.

¹⁵⁵ MGH, *Constitutiones* cit., p. 282.

¹⁵⁶ Il Padovani segnala un caso simile per la città di Brescia, dove nel 1230 il dovere di *inquirere* era stato incluso nel giuramento del podestà, A. PADOVANI, *L'Inquisizione del podestà*, in "Clio", 3 (1985), pp. 345-393; nello specifico p. 362. È possibile considerare l'episodio come un'interpretazione estensiva dei doveri assegnati alle autorità civili dal IV concilio Lateranense.

resto dell'impero: affidare la ricerca degli eretici agli ufficiali regi significava arrogarsi da parte di Federico II il *ministerium* della repressione ereticale.

La seconda costituzione del *Liber* dedicata all'eresia era la *Patarenorum receptatores* che colpiva fautori degli eretici e chiunque avesse prestato loro aiuto¹⁵⁷. La legge stabiliva che fossero dichiarati infami e colpiti con il banno. Dovevano essere incarcerati a vita e i loro beni confiscati, inoltre, in aggravamento alla precedente legislazione, venivano dichiarati infami anche i figli dei favoreggiatori, che avrebbero potuto riacquistare gli *honores* persi soltanto per concessione imperiale se avessero fatto scoprire degli eretici. Nonostante i provvedimenti repressivi fossero particolarmente severi, ben poco in realtà sappiamo della loro effettiva applicazione nell'Italia meridionale. Gli episodi di condanne al rogo di cui siamo a conoscenza furono l'esito, più che della lotta all'eresia, della repressione imperiale di alcune rivolte popolari scoppiate nelle città di Messina, Siracusa e Nicosia (1232-1233). Gregorio IX, a causa di questi roghi, rimproverò l'imperatore di aver bruciato *non heretici sed errantes*¹⁵⁸. Ciò che il pontefice non aveva compreso, oppure compreso troppo bene, era che a Federico interessava salvaguardare l'ordine costituito, la difesa del dogma romano veniva in secondo piano. I *perversores fidei* e i *rebelles imperii* erano semplicemente due facce della stessa medaglia, pertanto i nemici dell'Impero erano necessariamente da considerarsi anche eretici¹⁵⁹. Come osservato da Merlo "il *crimen laesae maiestatis*, in quanto eresia, si mostrava allora in tutta la sua dirompente ambivalenza politico-religiosa"¹⁶⁰.

Dopo aver dotato l'Italia meridionale di un *corpus* di leggi antiereticali, l'imperatore rivolgeva la sua attenzione alla Germania. Nel marzo del 1232 a Ravenna fu promulgato il *Mandatum de haereticis Teutonicis persequendis*, indirizzato a principi, ecclesiastici, signori laici e pubbliche autorità¹⁶¹. Veniva stabilito che tutti gli eretici riconosciuti dalla Chiesa fossero consegnati alle

¹⁵⁷ MGH, *Constitutiones* cit., p. 284.

¹⁵⁸ Secondo il Brusa era Gregorio IX che: "tentando di cogliere in fallo l'imperatore, operava una distinzione che, pur avendo fondamento sul piano logico, di fatto non era mai stata presa in considerazione", A. BRUSA, *Federico II* cit., p. 302.

¹⁵⁹ F. MORES, *Federico II di Svevia* cit., p. 549.

¹⁶⁰ G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici* cit., p. 63.

¹⁶¹ MGH, *Constitutiones* cit., p. 195.

autorità secolari per essere puniti con l'*animadversio debita*. Tutti coloro che per paura della morte si pentivano e ritornavano nell'unità della fede dovevano essere rinchiusi a vita in carcere. La pena di morte era prevista anche per i fautori degli eretici e per gli eretici recidivi che avevano abiurato l'eresia soltanto per avere salva la pelle. I discendenti degli eretici e dei fautori fino alla seconda generazione, erano privati di tutti i benefici temporali, estromessi dalle cariche pubbliche e privati degli *honores* imperiali, erano esclusi da tale pena soltanto i figli ortodossi che avessero aiutato gli inquisitori rivelando l'ereticità del padre. Con il mandato, Federico, a differenza di come si era comportato nel Regno di Sicilia, riconosceva ufficialmente la politica di Gregorio IX, riconoscendo l'azione degli inquisitori papali sul suo territorio e nominando il priore del convento dei Predicatori di Würzburg come incaricato del *negotium fidei in partibus Theotonie*¹⁶². Il *mandatum* per i territori tedeschi e la riconferma, fatta un mese prima sempre a Ravenna, delle norme antiereticali della *Constitutio in basilica beati Petri*, promulgate come leggi autonome, con l'aggiunta di un capitolo finale (*Adicimus insuper*), erano le ultime disposizioni prese dall'imperatore in materia di eresia. Negli anni successivi si limiterà soltanto a riproporre le leggi emanate in precedenza, estendendole a tutto l'impero¹⁶³. L'aggiunta della *Adicimus insuper* alle leggi del 1220 stabiliva a livello procedurale che un eretico poteva far condannare un altro eretico e che le case degli eretici e dei loro favoreggiatori dovevano essere distrutte e mai più ricostruite¹⁶⁴.

In definitiva l'impegno antiereticale di Federico II si esprime principalmente a livello legislativo, più che in concreti interventi repressivi. Nella visione di Federico, persecuzione dei nemici politici e persecuzione degli eretici

¹⁶² Sui rapporti tra Federico II e gli ordini mendicanti si vedano G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes", 90 (1978), pp. 607-626, in versione senza note in *Federico II e l'arte del Duecento italiano*, a cura di A.M. ROMANINI, II, Galatina 1980, pp. 173-181; A.M. VOGLI, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in "Critica storica", XXII (1985), pp. 3-28, in cui vengono trattati i tempi e i modi di utilizzazione dei Minori e dei Predicatori da parte del Papato in chiave antifedericiana.

¹⁶³ Il 14 maggio 1238 Federico II pubblica a Cremona tre costituzioni antiereticali, ripetute circa un mese dopo a Verona e l'anno successivo a Padova. A parte qualche leggera variazione, ricalcano la forma e i contenuti delle costituzioni del 1231, A. BRUSA, *Federico II cit.*, p. 306.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 194.

furono sempre strettamente connesse, per questo risulta difficile fare una valutazione del peso effettivo che ebbe la lotta all'eresia.

5. L'introduzione della pena del rogo nella legislazione statutaria

Tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII, i sistemi d'inchiesta pubblica subirono una profonda mutazione. Nelle città italiane si andò diffondendo il processo *ex officio*¹⁶⁵. La procedura *ex officio* dei tribunali cittadini aveva come modello ispiratore i procedimenti ecclesiastici e le inchieste pubbliche del periodo consolare dei comuni. Alla base di questo significativo cambiamento della prassi giudiziaria stanno senza dubbio le decretali di Innocenzo III, nate con l'intento di redimere particolari casi giudiziari che vedevano coinvolti gli ecclesiastici. Gli elementi costitutivi della procedura introdotta da Innocenzo III, che poi diverranno comuni anche alle procedure *ex officio* dei comuni italiani sono caratterizzati da un *clamor* iniziale che fa partire il meccanismo dell'indagine (*inquisitio*) sulla base della *fama* che costituisce l'agente denunciante. Segue una fase di verifica generale del fatto e una particolare sul reo. In questo tipo di processo l'accusato non può avvalersi di testimoni, inoltre vige la discrezione e la segretezza degli atti. Scopo finale del processo è la ricerca della *veritas*. Tuttavia l'*inquisitio* ecclesiastica di matrice innocenziana ha un carattere di specificità con dei tratti che non possono essere imitati: innanzi tutto, la fortissima motivazione ideologica che muove l'inchiesta canonica e che viene utilizzata come strumento di difesa dalle devianze e dalle mancanze dei ministri. In quest'ottica la *veritas* è importante non tanto per ricostruire, attraverso le parti chiamate in causa, il reale svolgimento dei fatti, ma per scacciare la fama negativa che la persona colpita da *inquisitio* aveva arrecato all'intera parrocchia e di conseguenza a tutta la Chiesa.

¹⁶⁵ Per una visione più esaustiva sulla procedura e la giustizia pubblica nelle città italiane tra il XII e il XIV secolo si rimanda allo studio di M. VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna 2005; ID., *Modelli di verità: le prove nei processi inquisitori*, in C. GAUVARD (a cura di), *L'enquête au moyen âge*, Rome 2008, pp. 123-142; sul processo penale nel contesto europeo si veda I. MEREU, *La morte come pena. Saggio sulla violenza legale*, Roma 2000, in particolare le pp. 3-36; G. ALESSI, *Il processo penale. Profilo storico*, Bari 2001; anche se ormai datato, si segnala inoltre lo studio di C. DELLA VENERIA, *L'inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*, Torino 1951.

Altra specificità del modello innocenziano è la pena. La procedura *ex officio* non ha come suo fine ultimo la punizione del colpevole, ma il ristabilimento del controllo sulla parrocchia e sull'operato del ministro nei confronti dei fedeli.

L'*inquisitio* innocenziana si configura così come un procedimento penale interno alla Chiesa, basata su un'idea di procedura e di punizione peculiare e di difficile adattabilità all'esterno dell'istituzione stessa¹⁶⁶.

La procedura innocenziana fu ufficializzata dalla Chiesa con il canone VIII *Qualiter et quando* del IV concilio Lateranense (1215)¹⁶⁷, che disciplinava il modo di procedere in un'inchiesta e che nel 1234 fu inserito nel *Liber extra* di Gregorio IX¹⁶⁸. I grandi canonisti attivi a Bologna nel primo ventennio del secolo XIII, come Lorenzo Hispano, Giovanni Teutonico, Damaso, Tancredi, nei loro trattati di procedura inserirono l'*inquisitio* come quarta possibilità di perseguire un reato dopo l'accusa, la denuncia e il notorio, a conferma del valore dottrinale ispirato dalle decretali innocenziane. In questo clima evolutivo della procedura penale s'inserisce il ruolo sostenuto dalle magistrature comunali nella lotta all'eresia. Il modello inquisitorio entrava a far parte del panorama giudiziario comunale, coinvolgendo anche i poteri cittadini nella punizione degli eretici. Come osservato da Padovani, la partecipazione delle autorità comunali non fu sempre limitata a quella di semplici esecutori materiali dell'*animadversio debita*, richiesta dalla Chiesa alle autorità secolari, ma spesso nella repressione di un *publicum crimen* scelsero di agire anche in maniera del tutto libera e autonoma. Le magistrature comunali, attraverso l'equiparazione del *crimen haeresis* alle altre forme di reato, si sentirono in dovere di agire andando oltre la semplice esecuzione della pena, motivate anche dal fatto che l'eresia nel XIII secolo toccava da vicino molte comunità cittadine dell'Italia settentrionale e che quindi nella compilazione delle loro leggi non potevano rimanere immuni da tale tematica. L'adozione di norme che dovevano perseguire gli eretici tuttavia ebbe all'interno delle comunità un processo lungo e produsse forti contrasti. Infatti, se da un lato le città si sentirono

¹⁶⁶ M. VALLERANI, *La giustizia* cit., pp. 35-36; R. PARMEGGIANI, *I Consilia procedurali per l'Inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna 2011, pp. 220-221 e nota 16.

¹⁶⁷ *Conciliorum Oecumenicorum* cit., *De Inquisitionibus*, c. VIII, pp. 237-239.

¹⁶⁸ *Decretales Gregorii IX* cit., p. 738, nell'edizione viene scelta la lezione *Qualiter et quomodo*; R. PARMEGGIANI, *I Consilia* cit., p. 222.

minacciate nell'unità della fede con la Chiesa romana, dall'altro furono sempre restie e spesso poco collaborative alla presenza di un tribunale inquisitoriale estraneo agli organismi comunali visto soprattutto, come elemento di ingerenza e di attentato all'autonomia politica e giuridica dei comuni¹⁶⁹.

La persecuzione del dissenso religioso da parte delle autorità laiche inizialmente non fu richiesta da parte della Chiesa. Infatti, né il Concilio di Tours del 1163, né la decretale *Ad abolendam* del 1184 prevedevano degli incarichi di indagine sugli eretici affidati ai principi e alle autorità secolari¹⁷⁰. Nella decretale di Lucio III il ruolo affidato alle autorità laiche era di appoggio all'operato delle autorità ecclesiastiche e di punizione. Nel IV Concilio Lateranense del 1215 venne imposto alle autorità secolari un giuramento con il quale si impegnavano a svolgere un'attività di polizia e di custodia dei colpevoli.

La svolta decisiva nel coinvolgimento attivo del potere secolare nella repressione dell'eresia si ebbe però non attraverso la legislazione della Chiesa, ma con quella federiciana, in particolar modo con le *Constitutiones Regni Siciliae* del 1231. La costituzione, estesa in seguito a tutte le terre dell'Impero nel 1238-39, affidava in maniera chiara a tutti i rappresentanti pubblici del Regno, non solo l'autorità di poter mandare al rogo gli eretici, ma anche l'attività d'*inquisitio* sui colpevoli, supportati dalle autorità ecclesiastiche soltanto per il giudizio sull'ortodossia delle opinioni espresse¹⁷¹. Si giungeva così a un vero e proprio rovesciamento delle parti carico di conseguenze: i poteri laici da comprimari e sussidiari diventavano i veri detentori del potere di giudizio e di condanna degli eretici e più in generale di tutte le forme di dissidenza.

¹⁶⁹ A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., pp. 347.348; gli statuti dei comuni dell'Italia settentrionale che hanno come tema la repressione dell'eresia sono stati oggetto di uno studio attento alle diverse fasi di produzione di norme a salvaguardia della fede cattolica da parte di T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit*, Frankfurt am Main 1996.

¹⁷⁰ "Statuimus insuper, ut comites, barones, rectores et consules civitatum et aliorum locorum, iuxta commonitionem archiepiscoporum et episcoporum, praestito corporaliter iuramento promittant, quod in omnibus praedictis fideliter et efficaciter, quum ab eis exinde fuerint requisiti, ecclesiam contra haereticos et eorum complices audiuvabunt et studebunt bona fide iuxta officium et posse suum ecclesiastica simul et imperiali statute circa ea, quae diximus, executioni mandare", C.J.C., ed. A. FRIEDBERG, Graz 1959, t. II, p. 781.

¹⁷¹ A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., p. 355.

Per quanto riguarda il XII secolo, la ricezione di norme antiereticali negli statuti cittadini sembra non essere avvenuta, ma come osservato da Padovani, la scarsità delle fonti non ci consente nessuna generalizzazione, certo è che le disposizioni contenute nella *Ad abolendam* trovarono in quasi tutte le città scarso seguito¹⁷². Per quasi un secolo, fino agli anni Trenta del XIII secolo, le forme giuridiche imposte dalle autorità ecclesiastiche ai comuni italiani appaiono ancora diversificate. A Milano nel 1228, il cardinale Goffredo da Castiglione impone al podestà Aripando Faba di istituire un corpo di dodici *probi viri* sotto le dipendenze dell'arcivescovo e coadiuvati da due minori e due predicatori, con lo scopo di catturare gli eretici, mentre il giudizio spettava a un collegio di due giudici: uno laico e l'altro rappresentato dal legato dell'arcivescovo. L'arcivescovo in questo modo manteneva il controllo sull'attività di polizia e di condanna degli eretici, mentre le spese erano a carico del comune¹⁷³.

Un primo mutamento indicativo nel modo di agire e di considerare i rapporti tra comuni e Chiesa avviene con gli statuti di Brescia del 1230. Il podestà Proino degli Incoardi, nel suo giuramento d'insediamento, s'impegnava oltre ad infliggere agli eretici il bando perpetuo, anche a svolgere a spese del comune, l'attività di ricerca e cattura degli eretici, non solo attraverso i propri ufficiali, ma anche attraverso altri uomini vicini al vescovo: il frate predicatore Guala di Bergamo che ebbe parte attiva nell'ispirare le norme antiereticali della città di

¹⁷² A tal proposito è emblematico il caso di Rimini del 1185 dove il popolo impedì al podestà di prestare giuramento alle imposizioni della decretale. Lucio III colpì la città con l'interdetto, ma sembra che tale provvedimento non sortì gli effetti sperati, se a distanza di dieci anni l'imperatore Enrico IV si vide costretto a ricordare alla città il seguente precetto: "de haereticis expellendis et non recipiendis". Analogo atteggiamento di tolleranza verso gli eretici sembra essere documentato anche per le città di Modena, Prato, Firenze e Siena, A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., p. 357; sull'episodio del 1185, riguardante la città di Rimini, si veda anche G. ZANELLA, *Itinerari* cit., p. 5; lo stesso saggio è presente anche in G. ZANELLA, *Hereticalia*, Spoleto 1995, pp. 67-78 Secondo Zanella fu "il podestà a tralasciare di giurare, all'inizio del suo mandato, di osservare e far osservare gli statuti contro gli eretici". Sempre a Rimini, il 27 febbraio del 1227 Onorio III indirizza una lettera al comune della città perché rimedi all'ingiuria arrecata al podestà Inghiramo da Magreta, che aveva fatto catturare delle hereticas manifestas e le aveva consegnate all'imperatore per la pena del rogo secondo le costituzioni imperiali presenti negli statuti cittadini. ma i parenti delle donne, assieme ad alcuni cittadini si erano opposti, minacciando di morte lo stesso podestà, G. ZANELLA, *Itinerari* cit., p. 9.

¹⁷³ A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., p. 361.

Brescia¹⁷⁴. La pena per gli eretici condannati dal vescovo era il rogo secondo la costituzione del 1224 di Federico II. Per la prima volta un podestà promuoveva, sotto la propria responsabilità, la ricerca d'ufficio dei colpevoli su denuncia del vescovo¹⁷⁵.

Nella primavera del 1233 si diffuse in tutta l'Italia settentrionale, un'ondata di fervore religioso chiamato dai cronisti dell'epoca "grande devozione" e che in seguito venne chiamato *Alleluia*. Nato come manifestazione popolare spontanea e gioiosa, da qui il nome *Alleluia* che nella Sacra Scrittura significa giubilo, lode e fiducia in Dio, il movimento finì ben presto ad essere controllato e gestito dagli ordini mendicanti che utilizzarono questo slancio di pietà per raggiungere i loro propri obiettivi e più in generale quelli della Chiesa di Roma¹⁷⁶. La loro azione si rivolse anche nella modifica degli statuti comunali, inserendo disposizioni rigorose contro gli eretici. Le riforme operate dagli ordini Mendicanti nella lotta agli eretici non costituirono una novità, ma furono tese a riorganizzare l'esistente legislazione antiereticale all'interno di quella statutaria con la collaborazione del potere civile¹⁷⁷. A Milano, città ben nota come *fovea haereticorum*¹⁷⁸, dove già esisteva una legislazione rigorosa contro l'eresia, nel 1233, sotto la podesteria di Oldrado da Tresseno, si giunse a condannare un certo numero di eretici anche alla pena del

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 363; A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990, p. 134.

¹⁷⁵ A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., p. 363.

¹⁷⁶ Sull'Alleluia si veda A. VAUCHEZ, *Une Campagne de pacification en Lombardie autour de 1233*, in *Religion et société dans l'Occident médiéval*, "Mélanges d'Archéologie et d'Histoire", 78 (1966), pp.503-549; ora in A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti* cit., pp. 119-161; V. FUMAGALLI, *In margine all'Alleluia del 1233*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo", 80 (1968), pp. 257-272; ora con il titolo: *Motivi naturalistici e aspirazione alla pace: l'"Alleluia" del 1233*, in V. FUMAGALLI, *Uomini e paesaggi medievali*, Bologna 1989, pp. 143-159; D.A. BROWN, *The Alleluia. A Thirteenth Century Peace Movement*, in "Archivum Franciscanum Historicum", LXXXI (1988), pp. 3-16; A. THOMPSON, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*, Milano 1996.

¹⁷⁷ A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti* cit., p.134; A. THOMPSON, *Predicatori* cit., p. 186.

¹⁷⁸ La celebre locuzione è tratta da un brano di Giacomo da Vitry, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d'Acres*. Édition critique par R.B.C. HUYGENS, Leiden 1960, p.72s; sulla figura di Giacomo da Vitry si veda A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di curia e "familiae" cardinalizie dal 1227 al 1254*, "Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica" 18/I (1972), pp. 98-112; su Milano *fovea haereticorum* si veda P. MONTANARI, *Milano "fovea haereticorum": le fonti di un'immagine*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. BENEDETTI, G.G. MERLO, A. PIAZZA, Milano 1998, pp. 33-74. L'associazione Milano-fovea haereticorum venne utilizzata abbondantemente per esigenze anche politiche, soprattutto dagli autori filoimperiali. Esempio è la testimonianza di Matteo Paris che descrive Milano come: "civitas omnium haereticorum, Paterinorum, Luciferanorum, Publicanorum, Albigensium, usurarium refugium et receptaculum", *ibidem*, pp. 57-58.

rogo¹⁷⁹, come ricordato anche dall'iscrizione posta al di sotto della sua statua sulla facciata del Broletto Nuovo: *Catharos, ut debuit, uxit*. Il 17 settembre di quello stesso anno, il frate predicatore Pietro da Verona (che sarà poi beatificato col nome di san Pietro Martire)¹⁸⁰, fece approvare dal comune di Milano un insieme di provvedimenti che riprendevano gli "Statuti della Santa Sede" inviati da Gregorio IX, nel febbraio del 1231 a tutti i vescovi, riguardanti il tema della repressione dell'eresia. Si trattava delle costituzioni di Gregorio IX e della costituzione del senatore di Roma Annibaldo Annibaldi¹⁸¹. Erano previste pene e ammende per i complici degli eretici, mentre per chi era riconosciuto eretico la pena era la morte. Come osservato da Montanari la disponibilità della dirigenza milanese ad inserire negli statuti comunali norme antiereticali rappresentò un riavvicinamento tra la città di Milano e la Chiesa di Roma, testimoniato anche dal fatto che in coincidenza dell'adeguamento della politica comunale alle direttive del Papato in chiave di eresia e con l'alleanza antifedericiana, terminino anche le accuse di ereticità rivolte alla città dalla sede apostolica¹⁸².

I frati dell'*Alleluia* ebbero il merito di saper integrare in maniera efficace alla parola l'azione, controllando, per usare le parole di Merlo: "prima ancora che i corpi, le anime". Questo aspetto di non poco conto era stato rilevato dagli stessi eretici, che avevano capito che la minaccia più grande, diffusasi con i frati alleluiatici, era quella della scomunica e della conseguente impossibilità di raggiungere la salvezza eterna. Ciò costituì l'elemento determinante nella conquista

¹⁷⁹ "Mediolanenses incipierunt comburere hereticos, in anno tercio archiepiscopatus domini Gullielmi de Ruzolo", in *Memoriae Mediolanenses*, MGH, *Scriptores* cit., t. XVIII, p. 402: 1233. Bruciare gli eretici rappresentava per il comune di Milano anche un motivo di opportunità politica. Infatti, la repressione degli eretici diventa un'opportunità di negoziazione con Federico II ed anche un tentativo di migliorare la cattiva reputazione che aveva il capoluogo lombardo, P. MONTANARI, *Milano* cit., p. 61.

¹⁸⁰ Sulla figura di Pietro da Verona si veda, A. DONDAINE, *Saint-Pierre Martyr*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XXIII (1953), pp. 66-162; *Martire per la fede: San Pietro da Verona domenicano e Inquisitore*, ed. G. FESTA, Bologna 2007; M. RAININI, *Plus quam vivus fecerim, mortuus faciam contra eos. Vita morte e culto di Pietro da Verona a Milano*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 65/1 (2011), pp. 31-55.

¹⁸¹ L. AUVRAY, *Les Registres de Grégoire IX, I*, Paris 1896, n. 54, coll. 27-30; G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 717.

¹⁸² P. MONTANARI, *Milano* cit., p. 74.

del consenso dei ceti e dei gruppi dirigenti della società da parte dei frati¹⁸³. L'*Alleluia* fu un grande successo per i frati nella lotta all'eresia, tant'è che il provinciale dei predicatori di Lombardia, al processo di canonizzazione di san Domenico, ne celebrò i trionfi in chiave apologetica: "Nelle città della Lombardia una grandissima moltitudine di eretici fu bruciata e più di centomila uomini, che non sapevano se aderire alla Chiesa di Roma o agli eretici, si sono sinceramente convertiti, grazie alla predicazione dei frati predicatori, alla fede cattolica della Chiesa romana. Costoro ora esecrano e perseguitano gli eretici che prima difendevano, e quasi tutte le città della Lombardia e della Marca rimettono nelle mani dei frati le loro questioni ed i loro statuti, perché ordinino e mutino secondo la propria volontà"¹⁸⁴.

Per quanto riguarda i territori posti sotto il controllo diretto della Chiesa romana, l'evoluzione dei rapporti con i comuni sembra essersi svolta in maniera differente, infatti, il controllo delle operazioni d'indagine e cattura degli eretici era ancora saldamente nelle mani delle gerarchie ecclesiastiche, come rivelano le disposizioni prese a Roma dal senatore Annibaldo. Il senatore riprendeva le disposizioni emanate nel 1207 da Innocenzo III per la città di Viterbo. Veniva stabilito che la Chiesa nominasse degli *inquisitores* ai quali spettava il compito di trovare gli eretici, i cui beni dovevano essere confiscati entro otto giorni dalla condanna ecclesiastica e suddivisi in tre parti: la prima parte doveva andare a chi li aveva scoperti e arrestati, la seconda al senatore e la terza doveva essere destinata alla ricostruzione delle mura cittadine. La fruizione dei beni confiscati agli eretici era tutta laica, la Chiesa ne risultava esclusa. I *credentes* erano assimilati agli eretici

¹⁸³ G.G. MERLO, *Tra gli "intellettuali medievali": frati Minori "militanti"*, in "Franciscana", X (2008), pp. 10-11; vedi anche SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, C. BRUSCHI (a cura di), Roma 2002, p. 280 s.

¹⁸⁴ G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., p. 720; il passo è riportato anche da A. THOMPSON, *Predicatori e politica* cit., p.183, secondo lo studioso le motivazioni apologetiche risiedevano nel fatto che la testimonianza doveva essere letta davanti ai giudici papali che conducevano l'indagine per la canonizzazione di Domenico e che quindi si cercava di "stabilire un legame tra l'attività del potenziale santo e gli incoraggiamenti papali a predicare contro l'eresia nonché ad includere i decreti antieresia di Federico II negli statuti delle città dell'Italia settentrionale", *ibidem*, p. 184. Sul reale numero delle condanne al rogo gli studiosi sono ormai concordi che, a parte alcuni eccidi o roghi di massa avvenuti nel corso del Duecento, siano state abbastanza limitate rispetto alle numerose condanne al carcere perpetuo o alla confisca dei beni, si veda L. PAOLINI, *Le finanze dell'Inquisizione in Italia (XIII-XIV sec.)*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (Secoli XII-metà XIV)*, Pistoia 1999, p. 443.

e incorrevano nelle loro stesse pene, mentre i ricettatori, i difensori e i fautori di eretici oltre ad essere esclusi da tutti i diritti civili erano anche multati della terza parte dei loro beni, destinati anch'essi alla riparazione delle mura. Se risultavano recidivi potevano anche essere espulsi dalla città¹⁸⁵.

Un processo *per inquisitionem* poteva essere istituito: o attraverso l'iniziativa *ex officio* del podestà annunciata al momento del suo insediamento con il bando generale; o con una denuncia presentata al vescovo dai *catholici viri*. All'interno degli statuti, per i reati di eresia, era contemplata anche l'accusa rimessa a *cuilibet de populo* per la caratteristica di *crimen publicum* attribuita all'eresia. Padovani è del parere che questo sistema accusatorio all'interno degli statuti ebbe un ruolo secondario e che fosse utilizzato soprattutto per colpire attività indirettamente legate all'eresia¹⁸⁶.

Negli anni Trenta del XIII secolo, la difficile imposizione sul territorio cittadino dell'Inquisizione delegata dalla Santa Sede, contribuì alla diffusione di un'inquisizione podestarile, caratterizzata dalla collaborazione tra il podestà e il vescovo locale, anche se i risultati in termini di reale repressione furono scarsi poiché spesso i comuni appoggiavano più o meno apertamente o, si limitavano a tollerare alcuni gruppi di eretici.

Un primo cambiamento nel rafforzamento dei poteri dell'Inquisizione si ebbe con Gregorio IX, quando nel 1237 conferì agli inquisitori la possibilità di avvalersi di uomini fidati e armati per la ricerca e la cattura degli eretici. Questa cerchia di armati, direttamente alle dipendenze degli inquisitori, assicurava così piena indipendenza dal comune nella ricerca degli eretici e inoltre limitava l'operato dei *catholici viri* alle dipendenze del podestà e del vescovo.

La svolta decisiva nel sistema di rapporti tra Chiesa e comuni si ebbe però soltanto verso la fine del pontificato di Innocenzo IV, con l'emanazione nel maggio 1252 della bolla *Ad extirpanda*. I provvedimenti presi dal papa abolivano tutte le forme di controllo laico sulla procedura *ex officio*. I soli protagonisti dello svolgimento dell'azione repressiva restavano gli Inquisitori e il vescovo; al

¹⁸⁵ G. MICCOLI, *La storia religiosa* cit., pp. 718-719; L. PAOLINI, *Le finanze dell'Inquisizione* cit., pp. 450-451.

¹⁸⁶ A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., pp. 369-370.

magistrato comunale rimaneva soltanto il compito di eseguire la pena. Tutti gli organi repressivi da adesso in avanti saranno scelti e retti da religiosi. Come giustamente messo in luce da Padovani, il fine di Innocenzo IV era di provvedere l'Inquisizione di uno strumento legislativo esclusivo e universale, ma anche quello di escludere dalla lotta all'eresia ogni possibile iniziativa locale autonoma e quindi non controllabile dalla Chiesa di Roma¹⁸⁷. Novità prevalente della bolla papale fu l'autorizzazione dell'uso della tortura. Il ricorso a tormenti fisici, doveva essere un ausilio al quale l'inquisitore poteva ricorrere per provocare la confessione giudiziaria dell'imputato. Il pontefice non ne indicava la natura della tortura, ma soltanto il limiti: non si doveva portare l'imputato alla morte né mutilarlo fisicamente (*cogere citra membri diminutionem et mortis periculum*). Qualche mese più tardi alla *Ad Extirpanda* veniva ad aggiungersi una seconda bolla la *Cum adversus haereticam*, emanata il 31 ottobre 1252, nella quale il papa inseriva tutta la legislazione federiciana di Padova, canonizzandola. Con la ricezione delle norme federiciane da parte di Innocenzo IV, riconfermate anche da Alessandro IV e Clemente IV, veniva ufficializzato - anche se non esplicitato - il ricorso al rogo quale condanna esclusiva per gli eretici impenitenti e per i *relapsi*.

Sul piano prettamente procedurale, pochi sono gli elementi che chiariscono come si svolgesse realmente un processo. Molto probabilmente la finalità repressiva dei provvedimenti finiva per mettere in secondo piano la fase di accertamento reale della colpa dell'accusato. Infatti, le persone citate in giudizio, anche se non erano state riscontrate prove a loro carico, dovevano risultare colpevoli e dunque la ricerca delle *probationes* era molto approssimativa. Nell'inquisizione *in materia fidei*, dunque ci si concentrava quasi esclusivamente sulla formulazione dei capi d'accusa e sull'ottenimento d'informazioni riguardanti i nomi degli altri compagni e dei sostenitori del movimento. Il ravvedimento dell'imputato era stabilito in base al suo grado di collaborazione¹⁸⁸.

Le disposizioni di Innocenzo IV, trovarono le resistenze dei comuni che vedevano in questo modo, lese le loro autonomie. Le autorità laiche per non

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 377-378.

¹⁸⁸ M. VALLERANI, *La giustizia cit.*, p. 38.

mettersi in aperto contrasto con la Chiesa, tentarono di ritardare il più possibile la ricezione di tali norme negli statuti o di giungere a compromessi con i tribunali inquisitoriali locali. Innocenzo IV, per spegnere le resistenze dei comuni, con la bolla *Malitia huius temporis* del 30 Maggio 1254, affidò ai frati Predicatori e ai Minori l'ufficio inquisitoriale in Lombardia, concedendo a chi avesse preso la croce contro gli eretici numerose indulgenze¹⁸⁹. Il 2 giugno dello stesso anno, con la bolla *Cum super inquisitione*¹⁹⁰, Innocenzo IV rese esecutiva la nuova organizzazione dell'ufficio inquisitoriale: l'Italia veniva divisa in otto provincie inquisitoriali: due affidate ai frati predicatori (Lombardia e Regno delle due Sicilie); le restanti sei ai frati Minori (Marca veneta, Romagna, Toscana, Marche, Umbria e Lazio)¹⁹¹.

Tutta questa normativa in tema di rapporti Inquisizione-comuni, trovò elaborazione unitaria nel capitolo *Ut inquisitionis* del *Liber Sextus*. Si affermava che tutte le leggi in tema di eresia si dovevano uniformare a quelle emanate dall'imperatore Federico II e inoltre si proibiva:

“quoque districtius potestatibus, dominis temporalibus et rectoribus eorumdemque officialibus supra dictis, ne ipsi de hoc crimine, quum mere sit ecclesiasticum, quoquo modo cognoscant vel iudicent, sive captos pro eodem crimine absque dictorum episcoporum sive inquisitorum, aut saltem alterius eorumdem licentia vel mandato a carcere liberent, aut executionem, sibi pro huiusmodi crimine a diocesano vel inquisitoribus seu inquisitore iniunctam, prompte, prout ad suum spectat officium, facere seu adimplere detrectent, vel alias diocesanorum aut inquisitorum iudicium, sententiam seu processum directe vel indirecte impedire praesumant”¹⁹².

¹⁸⁹ “Cum autem inquisitionis contra eosdem haereticos, et praedicationis Crucis contra eos, eorumque fautores official per dilectos Filios Praedicatorum, et Minorum Ordinum Fratres sub certo modo, et ordine, distinctis locis, et personis secundum loca congrue ordinatis per Nostras litteras mandaverimus exequenda; ut tantae pietatis propositum in eorum Fratrum minoribus omnium vestrum auxiliis adiuvetur”, *Bullarium Franciscanum. Romanorum pontificum*, ed. J.H. SBARALEA, I, Romae 1759, p. 739.

¹⁹⁰ *Bullarium* cit., pp. 743-744.

¹⁹¹ M. DA ALATRI, *L'Inquisizione in Italia negli anni 1250-1274*, in *Storia della Chiesa. La Cristianità romana (1198-1274)*, Roma/Torino 1979, p. 685; R. PARMEGGIANI, *Inquisizione e frati Minori in Romagna, Umbria e Marche nel Duecento*, in *Frati minori e inquisizione* (Atti del XXXIII Convegno internazionale, Assisi, 6-8 ottobre 2005), Spoleto 2006, pp. 113-150.

¹⁹² *C.J.C.*, II, ed. A. FRIEDBERG, Graz 1959, *Liber Sextus*, 5, 2, 18, coll. 1076-1077.

Al podestà non rimaneva altro che l'imposizione della pena corporale. In realtà anche nelle città dove il tribunale inquisitorio riuscì a stabilirsi in maniera autoritaria, i comuni cercarono sempre di inserirsi negli ambiti di sua competenza, soprattutto per quanto riguardava gli aspetti economici derivati dalle pene pecuniarie agli eretici e dalla confisca dei loro beni¹⁹³.

Il confronto tra la Chiesa e le città italiane dipendeva dal convincimento che l'eresia non fosse un *crimen mere ecclesiasticum*, da questa visione partiva l'intromissione della Chiesa negli statuti cittadini con l'intento di risistemare e uniformare le differenti disposizioni in tema di eresia, anche se i risultati non furono ovunque quelli sperati.

6. Il rogo nella procedura inquisitoria e l'introduzione del processo *post mortem*

L'Inquisizione, come messo in luce dai recenti contributi di settore, nacque a "tentoni"¹⁹⁴, caratterizzata da una fase preparatoria in cui il Papato cercò, attraverso dei tentativi non sempre riusciti, di far confluire molteplici contributi nella lotta antiereticale. Tra di essi il più efficace si rivelò essere lo sforzo pastorale, non solo dialogico e tollerante, dei frati mendicanti. Inizialmente dunque gli inquisitori non furono soltanto scelti tra le fila degli ordini mendicanti, né i frati erano titolari di un particolare ufficio nello scovare gli eretici. Una prima svolta si ebbe con la bolla di Gregorio IX del 22 novembre 1231, *Ille humani generis*, indirizzata ai frati Predicatori di Ratisbona, Burcardo e Teodorico. I due domenicani ricevevano dal papa l'incarico *ad personam* di compiere missioni inquisitoriali, in regioni particolarmente soggette al contagio ereticale. I frati avevano il potere di scomunicare contro gli oppositori e i ribelli, fino ad allora riservato ai soli vescovi e legati. Le regole dell'*inquirere* non erano specificate,

¹⁹³ A. PADOVANI, *L'inquisizione* cit., p. 389.

¹⁹⁴ Sulla nascita dell'Inquisizione si veda L. PAOLINI, *Papato, Inquisizione, frati*, in *Il Papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, Spoleto 1998, pp. 179-204; la felice immagine dell'Inquisizione nata a tentoni citata da Paolini si deve al Guyotjeann, *ibidem* p. 183.

inoltre come pena da infliggere agli eretici impenitenti e ai *relapsi* non si faceva alcun riferimento al rogo, ma si rimaneva sul vago, autorizzando gli inquisitori ad usare la “spada contro i nemici della fede e per il loro sterminio”. Nel corso degli anni Trenta del Duecento emergeva da queste inchieste la figura dell'*inquisitor domini papae*. L'aiuto dei giudici per la fede nelle diocesi era imposto dal papa ai vescovi che dovevano, a loro volta, fornire agli inquisitori tutto il loro appoggio e sostegno. Da questa convivenza imposta si generarono spesso rapporti difficili, influenzati dalle polemiche fra clero secolare e frati. L'incerto e discontinuo debutto dell'inquisizione - definito da Vauchez come fase “isterica e parossistica della repressione”¹⁹⁵ - poté però giovare del rinato consenso dei vertici politici nei confronti della politica papale, grazie alla convergenza di progetti e strategie indirizzate alla lotta e alla repressione dell'eterodossia. Ciò fu dovuto al movimento dell'Alleluia che si diffuse in molte città padane, sancendo un ritrovato consenso religioso e politico dei gruppi dirigenti comunali verso il Papato, cementato dal comune obiettivo dell'abbattimento del nemico eretico¹⁹⁶. Con Innocenzo IV nel 1252 si superò la fase creativa e sperimentale. L'Inquisizione veniva a comporsi in un tribunale speciale e permanente con diffusione a base territoriale sistematica. Inoltre il pontefice, nell'affidamento dell'ufficio inquisitoriale, affiancava, accanto ai frati Predicatori, i frati Minori. Gli anni che vanno dal 1252 al 1254, segnarono il definitivo passaggio dagli inquisitori dell'eretica pravità deputati dalla sede apostolica all'Inquisizione come istituzione identificata e stabile. Il *negotium pacis et fidei* non aveva più connotazioni personali, l'inquisitore non doveva rispondere più al papa del suo operato, ma era tenuto a confrontarsi con i gradi gerarchici dell'ordine di appartenenza. Questo mutamento segnò il definitivo passaggio dall'inquisizione papale a gestione personale ad una forma di gestione indiretta, a carico degli Ordini mendicanti. La definitiva consacrazione di questa riforma si ebbe con Alessandro IV. Il pontefice concesse al

¹⁹⁵ A. VAUCHEZ, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità (1054-1274)*, ed. it. a cura di A. VASINA, Roma 1997, p. 788.

¹⁹⁶ Merlo considera l'Alleluia una “svolta di portata storica” e ancora “svolta assai importante e, persino, irreversibile”, G.G. MERLO, *Contro gli eretici*, Bologna 1996, p.143 e p. 146.

tribunale inquisitoriale la piena indipendenza istituzionale con potere giuridico proprio.

Aspetto legato alla pena del rogo è il suo possibile utilizzo anche nei riguardi di eretici defunti. Nel *Corpus iuris civilis* la morte del reo portava all'estinzione di tutti i procedimenti a suo carico. La *persecutio post mortem*¹⁹⁷ nel diritto romano era un provvedimento eccezionale, riservato a delle azioni criminali particolarmente riprovevoli e che ledevano l'intera comunità, come ad esempio il crimine di *perduellio*, di peculato, di concussione e il reato di lesa maestà, uno dei più gravi di tutto l'ordinamento giuridico romano. L'azione penale contro un defunto era sostanzialmente di natura fiscale, si procedeva infatti alla confisca dei beni del reo presso i suoi eredi a beneficio del fisco. La *damnatio memoriae* che colpiva il reo defunto quindi non riguardava assolutamente il corpo del condannato – solo nel caso di deportati o di esiliati era possibile che fosse negati i riti funebri e la sepoltura¹⁹⁸ -, ma aveva soltanto risvolti giuridici ed economici.

Con l'avvento del Cristianesimo, la procedura *post mortem* venne estesa anche agli eretici, in quanto perseguiti per il reato di lesa maestà. Anche per il reato di eresia la *damnatio memoriae* aveva esclusivamente finalità fiscali, gravando sugli eredi. Le spoglie mortali dell'eretico erano risparmiate da qualsiasi atto dissacratorio. In età medievale i giuristi della Scuola bolognese ribadirono questa impostazione legislativa riguardante la persecuzione penale dei defunti ritenuti colpevoli di lesa maestà e di eresia. Anche per i glossatori la condanna postuma poteva riguardare soltanto la sua *memoria*, senza alcuna ripercussione sul corpo (*memoria eius damnata fuerit, nam ipse cum sit mortuus non potest damnari nisi a Deo*). Con la morte fisica terminava la giurisdizione terrena, il condannato passava ad essere giudicato da un altro tribunale, quello divino¹⁹⁹. Un atteggiamento analogo si riscontra anche nella legislazione statutaria, com'è

¹⁹⁷ Sul processo post-mortem si veda: E. VOLTERRA, *Processi penali contro i defunti in diritto romano*, in "Revue internationale des droits de l'antiquité", 3 (1949), pp. 485-500; L. FANIZZA, *Il crimine e la morte del reo*, in *Mélanges de l'École française de Rome*, 96 (1984), pp. 671-695; A. ERRERA, *Ac si vivus esset. Sanzione penale e morte del reo nell'esperienza del diritto comune*, in *A Ennio Cortese*, I, a cura di D. MAFFEI, I. BIROCCHI, Roma 2001, pp. 536-568.

¹⁹⁸ L. FANIZZA, *Il crimine e la morte* cit., p. 692.

¹⁹⁹ P. ARIÈS, *L'Uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Roma-Bari 1985, p. 36.

testimoniato dall'assenza negli statuti di disposizioni riguardanti sanzioni da prendere nei confronti dei cadaveri di condannati.

La prima norma esplicitamente indirizzata a colpire anche il corpo dell'eretico defunto fece la sua comparsa nel 1179, durante il terzo concilio Lateranense. Venne stabilito per la prima volta che chi fosse morto come eretico non poteva essere sepolto in terra consacrata, accanto alle spoglie di altri cristiani²⁰⁰. L'eretico doveva essere allontanato fisicamente dal suolo sacro, poiché simbolicamente la devianza continuava la sua opera contaminatrice anche dopo la morte del reo²⁰¹.

In seguito si passò ad applicare agli eretici defunti la pena del rogo prevista dalla legislazione per gli eterodossi viventi. I defunti giudicati in stato di eresia venivano riesumati, consegnati al potere secolare e dati alle fiamme. L'*Ordo processus Narbonensis*²⁰², un manuale inquisitoriale redatto da due inquisitori domenicani, presumibilmente sotto il pontificato di Innocenzo IV (1243-1254), dedica una parte specifica del trattato all'esumazione e al rogo degli eretici scoperti tali soltanto dopo la morte:

“Mortuos quoque hereticos et credentes, expressis eorum erroribus et culpis et aliis, dampnamus similiter isto modo: Nos inquisitores, (...) iudicamus hereticum decessisse atque ipsum et ipsius memoriam pari severitate dampnantes, ossa eius, si

²⁰⁰ “Si autem in hoc peccato decesserit, neque sub privilegiorum nostrorum quibuscumque indultorum obtentu, neque sub alia quacunque occasione oblatio pro eo fiat, aut inter Christianos accipiat sepulturam”, *Liber Extra*, in *Corpus Iuris Canonici* cit., II, X 5.7 c.8.

²⁰¹ Alessandro IV in una decretale emanata tra il 1254 e il 1261 scomunicava coloro che avessero osato seppellire un'eretico in terra consacrata. Lo scomunicato avrebbe ricevuto l'assoluzione solo dopo la dissepolitura pubblica del deviante fatta con le proprie mani: “Quicumque haereticos, credentes, receptatores, defensores vel fautores eorum scienter praesumpserint ecclesiasticae tradere sepulturae, usque ad satisfactionem idoneam excommunicationis sententiae se noverint subiacere, nec absolutionis beneficium mereantur, nisi propriis manibus publice extument, et proiciant huiusmodi corpora damnatorum, et locus ille perpetua careat sepultura”, *Liber Sextus*, in *Corpus Iuris Canonici* cit., II, VI 5.2 c.2.

²⁰² L'*Ordo processus Narbonensis* è edito da K.V. SELGE, *Texte zur Inquisition*, Gütersloch 1967 (Texte zur Kirchen – und Theologiegeschichte 4), pp. 70-76. Per quanto riguarda lo studio del trattato si veda: A. DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, in *Les hérésies et l'Inquisition, XII^e-XIII^e siècles: Documents et études*, ed. Y. DOSSAT, Aldershot 1990, pp. 97-101; cfr. R. PARMEGGIANI, *Explicatio super officio inquisitionis: origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma 2012, pp. XII-XVII. Si veda anche la voce a cura di J.H. ARNOLD, nel *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., II, pp. 1145-1146.

ab aliis discerni poterunt, de cemeterio ecclesiastico exhumari simulque comburi decernimus in detestationem criminis tam nefandi”²⁰³.

La medesima attenzione alla repressione dei casi di eresia scoperti *post mortem* si riscontra anche nei manuali inquisitoriali successivi dei secoli XII-XIII. L’esumazione e la combustione degli eretici conobbero un’applicazione diffusa poiché la Chiesa intendeva bloccare la nascita di culti legati alla venerazione di alcuni eretici, ritenuti santi dalla popolazione, come nel caso ferrarese di Armanno Pungiluppo o quello milanese di Guglielma²⁰⁴.

²⁰³ *Texte zur Inquisition* cit., p. 75.

²⁰⁴ Sulla vicenda di Pungiluppo si veda: G. ZANELLA, *Armanno Pungiluppo, eretico quotidiano*, in *Hereticalia* cit., pp. 3-14; M. BASCAPÈ, “*In armariis officii inquisitoris Ferrariensis*”. *Ricerche su un frammento inedito del processo Pungiluppo*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori, Quaderni di Storia Religiosa* 9, Verona 2002, pp. 31-110; M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma 2008, pp. 296-299. Su Guglielma si rimanda a M. BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i figli dello Spirito Santo*, Milano 2004².

CAP. II: LA GIUSTIFICAZIONE DELLA CONDANNA NELLA CONTROVERSISTICA.

1. I Trattati antiereticali e la giustificazione della condanna per gli eretici

La letteratura controversistica, sviluppatasi tra XII e XIII secolo, è un genere letterario che ebbe una discreta fortuna e che fu utilizzato da teologi, e non solo, a difesa della dottrina della Chiesa e del suo operato. I principali destinatari degli attacchi dei controversisti furono gli eretici e tutti coloro che mettevano in discussione l'intero corpo della Chiesa, della società cristiana e a repentaglio la pace sociale.

Dal punto di vista stilistico, la letteratura controversistica è influenzata dalle forme letterarie allora in voga, come il metodo della costruzione del testo utilizzato da Pietro Abelardo (1079-1142) nell'opera teologica *Sic et Non* (1121). Abelardo aveva avuto il merito di sostituire al metodo dell'esegesi allegorizzante la discussione delle autorità, sia quelle bibliche, che quelle patristiche, facendo chiarezza intorno ad argomenti di fede e intorno alla verità. La tecnica abelardiana del *Sic et Non* consisteva nel porre una determinata questione cui faceva seguito una serie di autorità e sentenze contrapposte: quelle del *Sic* favorevoli alla tesi data, quelle del *Non* contrarie. Lo scopo di Abelardo era mostrare come, tramite l'applicazione di alcuni metodi, le contraddizioni potessero essere sciolte. L'intento di Abelardo era didattico: suscitare cioè, attraverso il dubbio generato dalle tesi contraddittorie, la ricerca personale²⁰⁵. L'analisi delle contraddizioni fra i testi si articolava col metodo della *quaestio*, cioè la disposizione che consisteva nel presentare in successione obiezioni e risposte, metodo già praticato da diversi teologi del XII secolo, soprattutto alla scuola di Laon²⁰⁶.

I controversisti riprendono l'impianto strutturale abelardiano; infatti nelle loro opere vengono riproposte le tesi sostenute dagli eretici, contro le quali i teologi cristiani ribattono punto per punto avvalendosi del sostegno delle autorità

²⁰⁵ Sulla figura, il pensiero e le opere di Abelardo si veda G. MONDIN, *Storia della Teologia, II*, Bologna 1996, pp. 172-173; J. VERGER-J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo. Il Chostro e la scuola*, Milano 2002; C. FIOCCHI, *Pietro Abelardo*, in *Luoghi e voci del pensiero medievale*, a cura di M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e R. FEDRIGA, Milano 2010, pp. 63-68.

²⁰⁶ J. VERGER, *Bernardo* cit., pp. 89-92.

scritturali. La differenza fondamentale con il metodo abelardiano è che nelle opere controversistiche l'intento non è più quello di stimolare il lettore alla ricerca personale della verità, in quanto non si sceglie più tra due tesi opposte ma pur sempre ortodosse. La verità diventa il punto di partenza, non più di arrivo ed è quella espressa dalle tesi del controversista, poiché si è nel vero soltanto accettando i dettami della Chiesa romana. Lo scopo principale di questa letteratura è di informare il lettore degli errori dottrinali commessi dagli eretici, in che modo essi cercano di corrompere la verità, e di giustificare la condotta della Chiesa nei loro confronti attraverso delle solide basi ricavate dalle Sacre Scritture. Per questo a differenza della tecnica abelardiana le *quaestiones* non rimangono mai libere d'interpretazione, ma si giunge sempre a una *solutio* che smonta in maniera definitiva la tesi ereticale.

Il contributo maggiore allo sviluppo della controversistica è dato dalla Scolastica e dal suo metodo fondato sull'autorità, che cerca il proprio sostegno nel doppio apporto delle civiltà precedenti: il Cristianesimo e il pensiero antico arricchito dal suo passaggio attraverso il mondo arabo²⁰⁷. La controversistica riprende da essa soprattutto l'impostazione metodologica della *disputatio*. Nella *disputatio* scolastica il difensore (*respondens*) e l'attaccante (*opponens*) illustrava, in un discorso e in una replica, un problema e le diverse soluzioni possibili esaminate da tutti i lati, finché il *magister* non riassumeva a propria volta la *quaestio* e decideva il vincitore. La Scolastica ha avuto il merito, come giustamente osservato da Paolini, di aver contribuito: "con accentuazione forse maggiore della Decretalistica, ad allargare l'orizzonte concettuale dell'eresia. Non indicando una casistica, e non ponendola in relazione privilegiata con la volontà e la giurisdizione papale, bensì con l'intero corpo della Chiesa e della società cristiana"²⁰⁸.

In sostanza la controversistica si presenta come una voce polemica e confutatoria, non intenzionata a concedere all'avversario nulla che possa mutare la comune posizione dottrinale, istituzionale e anche pratica della dottrina e della

²⁰⁷ Sul metodo della scolastica si veda J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, Milano 2008, pp. 93-97.

²⁰⁸ L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il medioevo latino, 2. La circolazione del testo*, Roma 1994, p. 372.

vita della Chiesa tradizionale nel suo insieme. L'obiettivo principale di questo tipo di letteratura è la difesa della propria visione teologica finalizzata alla protezione della Chiesa romana, in particolare della figura del pontefice, ma anche dell'ordine pubblico e dello *status quo* politico e sociale.

In questo capitolo si riporterà il pensiero dei principali controversisti medievali in merito alla giustificazione della condanna a morte degli eretici. I testi presi in esame saranno il *De fide catholica* di Alano di Lilla (1190-1202); il *Liber antiheresis* di Eberardo di Béthune (inizi XIII sec.); il *Contra hereticos* di Ermengaud di Béziers (primo quarto del XIII sec.); la *Disputatio inter catholicum et patarinum hereticum* del laico *Georgius* (1224-1231); il *Liber Suprastella* del laico piacentino Salvo Burci (1235); il *De altera vita* di Luca di Tuy (1236); la *Summa contra catharos et valdenses* di Moneta da Cremona (1241).

2. Alano di Lilla, *De fide catholica* (1190-1202)

Alano di Lilla (1128-1203), teologo, filosofo e letterato, dopo essersi formato alla scuola di Chartres, insegnò a Parigi e a Montpellier²⁰⁹. Negli ultimi anni della sua vita si fece monaco cistercense nell'abbazia di Cîteaux. In ambito teologico Alano fu il massimo esponente dell'impiego della dialettica e del neoplatonismo nella teologia del XII secolo. Alano riconosceva alla teologia una dignità pari a quella delle altre scienze, da lui considerata la più nobile tra tutte. Le verità teologiche sono ricavate da Alano per deduzione da alcuni principi o *regulae fidei* attraverso un procedimento rigoroso. Tra le sue opere teologiche figura anche un trattato dedicato da Alano alla confutazione dell'eresia, il *Contra haereticos*²¹⁰. In esso sono esposte in modo sistematico e organico le credenze ereticali alle quali Alano oppone *auctoritates* e *rationes* di parte cattolica. Alano fornisce una testimonianza molto più compiuta e consapevole rispetto agli altri controversisti

²⁰⁹ Su Alano di Lilla e la sua ampia produzione si veda *Alain de Lille, le docteur universel: Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*, a cura di J.L. SOLERE, A. VASILU, A. GALONNIER, Turnhout 2005.

²¹⁰ ALANO DI LILLA, *De fide catholica contra hereticos sui temporis praesertim Albigenses*, in *P.L.*, 210, coll. 306-430.

precedenti o contemporanei come Ecberto di Schonau, Pietro il Venerabile, Bernardo di Clairvaux ed Ermengaudò di Saint Gilles²¹¹. Il *Contra haereticos* risulta diviso in quattro libri, i primi due dedicati alle eresie, seguiti da due brevi libri indirizzati alla polemica contro gli Ebrei e i Musulmani. Nel primo libro sono discusse da Alano le dottrine dei catari, divise in settantasei capitoli, nei quali l'autore s'impegna a controbattere passo per passo tutti gli argomenti dottrinali adottati dagli eretici dualisti. Il secondo libro, molto più breve e schematico, per un totale di venticinque capitoli, è interamente dedicato alla confutazione delle dottrine valdesi. Alano mostra di conoscere le credenze professate dagli eretici con notevole precisione ed esattezza; molto probabilmente il maestro di Lilla ebbe diversi contatti con le comunità eterodosse presenti nel sud della Francia, partecipando ad alcune dispute pubbliche svoltesi tra gli eretici e i predicatori cattolici e prendendo parte alle missioni cistercensi che tentarono di arginare la crescente diffusione dell'eresia²¹². Alano nell'esposizione delle credenze ereticali e nella loro confutazione segue il metodo scolastico, mostrando come dalla Scolastica si sia costituito uno specifico metodo controversistico, mutuato dagli insegnamenti sulla dialettica delle scuole parigine e destinato a dar vita, nel corso di pochi decenni, alla formazione di *Summae* antiereticali²¹³. Alano, fedele agli insegnamenti della scuola di Chartres e all'etica abelardiana, accentua quei temi e quelle dottrine che sono più lontane dal profondo pessimismo della predicazione

²¹¹ C. VASOLI, *Il "Contra haereticos" di Alano da Lilla*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 75 (1963), pp. 123-172; nello specifico p. 123; G. GONNET, *Enchiridion fontium valdensium, I. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge*, Torre Pellice 1958, pp. 101-119.

²¹² C. VASOLI, *Il "Contra haereticos"* cit., p. 124; secondo Häring alcune delle informazioni che Alano ci fornisce sugli eretici: "was seemingly derived from personal contacts. For that reason he often qualifies his statements using the expression "the heretics say" and similar formulas. He also notes that sometimes they disagreed among themselves. But, in addition, he seems to have relied on summaries or articoli of their teachings that were being circulated, though the Cathars endeavoured not to publicize their doctrines", N.M. HÄRING, *Alan of Lille's De fide Catholica or Contra Haereticos*, in "Analecta Cisterciensia", XXXII (1976), pp. 216-237; nello specifico pp. 228-229; di diverso avviso è il Vicaire: "La 1^{re} partie de la *Summa quadripartita* ou *De fide catholica* d'Alain de Lille...elle semble connaître surtout ses adversaires à travers des écrits où l'on mentionne leurs "autorités" scripturaires", M.H. VICAIRE, *Les cathares albigeois vus par les polémistes*, in *Cathares en Languedoc, Cahiers de Fanjeaux* 3, Toulouse 1968, pp. 105-128; nello specifico p. 108.

²¹³ C. VASOLI, *Il "Contra haereticos"* cit., p. 125.

catara; Alano sostiene l'ideale di un'unica *sapientia* che dall'opera visibile della natura ascende alla divinità che si rivela in essa *in speculo, in aenigmate*²¹⁴.

Il *Contra haereticos* fu scritto da Alano con molta probabilità tra il 1185 e il 1195; infatti il termine *post quem* ci viene dato dalla dedica dell'opera, indirizzata a Guglielmo VIII, conte di Montpellier tra il 1152 e il 1202 e dall'informazione che i valdesi si sono diffusi *per diversas mundi partes*, quindi siamo in un periodo piuttosto tardo, sicuramente posteriore alla condanna veronese che colpì i valdesi e altri movimenti ereticali nel 1184. Per il termine *ante quem* si deve ricorrere a un'altra opera dedicata all'attività predicatoria di Alano e quindi dai caratteri notevolmente affini: la *Summa quot modis*, dedicata al controversista Ermengaud, abate di Saint Gilles dal 1179 al 1195²¹⁵.

Per quanto riguarda il nostro tema, i capitoli più interessanti sono quelli che vanno dal XX al XXIII del secondo libro²¹⁶. Le argomentazioni e le *auctoritates* di coloro che negano la legittimità all'uccisione sono riportate da Alano nei capitoli XX (*Opinio illorum qui dicunt quod nullo modo homo est occidendus*) e XXI (*Idem rationibus probare conantur*). A queste Alano risponde con una trattazione articolata e diffusa, ancorandosi ad autorità scritturali (Isaia, Ezechiele, Giovanni) e ai Padri della Chiesa (il *De libero arbitrio* di Agostino e il *De nono genere abusiois* di Cipriano), con i capitoli XXII (*Ad predicta responsio, et quod homicidarum et sacrilegorum punitio non est effusio sanguinis, sed legum ministerium*) e XXIII (*Quod in multis casibus homines interficiendi sint*). Alano ammette che l'uccisione di un uomo è perfettamente legittima se imposta dalla legge e il giudice che la esegue non ha alcuna responsabilità o colpa²¹⁷. Ammette però che al giudice ecclesiastico non spetta *sanguinis effusio*, questo compito spetta al giudice secolare, infatti il compito del giudice ecclesiastico è quello di punire l'anima del peccatore piuttosto

²¹⁴ Alano esalta infatti la bontà e la perfezione del mondo creato da Dio, in cui si rispecchia l'eterna *sapientia Dei*, prendendo così le distanze dalla visione cosmogonica catara che vedeva il mondo terreno come opera di un dio maligno, *ibidem*, pp. 126-127.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 135; Sulle ipotesi di datazione del *Contra haereticos* si veda anche N.M. HÄRING, *Alan cit.*, pp. 220-221.

²¹⁶ ALANO DI LILLA, *De fide cit.*, coll. 394-399.

²¹⁷ "Quando iudex, dictante justitia, praecipit aliquem occidi, ipse non occidit, sed lex. Iudex enim minister legis est, imo Dei, in exsequendis iudiciis", *ibidem*, coll. 396.

che il corpo²¹⁸. Si è condannati a morte, secondo Alano, non in quanto eretici ma in quanto cristiani distaccatisi dalla Chiesa. Le divergenze dottrinali, secondo il pensiero di Alano, passano in secondo piano; ciò che conta reprimere è l'apostasia non l'alterità di professione²¹⁹. La punizione dell'eretico assume anche una valenza simbolica: la condanna a morte deve essere da esempio e incutere timore all'interno della società cristiana²²⁰. Il giudice secolare mandando a morte l'eretico, secondo Alano, non incorre in nessuna colpa poiché non va contro i comandamenti della legge naturale; infatti il giudice è tenuto fino all'ultimo a cercare di ricondurre il colpevole sulla retta via attraverso il pentimento e solo in caso di manifesta ostinazione da parte dell'eretico è autorizzato a mandarlo a morte²²¹. La posizione di Alano, ancorata alla separazione delle competenze e delle sfere di esercizio della giustizia, è quella di una netta difesa del diritto di punizione, maturata attraverso un'attenta analisi delle dinamiche di devianza dottrinale e sociale, facendo sempre appoggio sull'avallo dottrinale. Le importanti conclusioni cui giunge Alano fungeranno da presupposto e punto di partenza ineludibile per tutti gli altri controversisti che si troveranno ad affrontare le liceità della pena di morte nei confronti degli eretici²²².

²¹⁸ "Ad iudicem ecclesiasticum non pertinet sanguinis effusio, sed ad iudicem secularem, qui gladium quo punit corpus portat; iudex vero ecclesiasticus, potius animam quam corpus suo gladio punit", *ibidem*, coll. 396.

²¹⁹ "Similiter heretici propter heresim non sunt occidendi, sed propter characterem christianum quem habent, ad caulam ecclesiae reducendi sunt. Si tamen illis peccatis laborant quibus mors temporalis debetur, a iudice seculari puniri possunt, si tamen eos punit, intuitu iustitiae, non ex ira, vel animi rancore", *ibidem*, coll. 396; C. BRUSCHI, *Detur ergo Sathane. Il tema della vendicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, in "Mélange École française de Rome", 112 (2000), p. 163.

²²⁰ "Puniuntur tamen rei a saeculare iudice, ut poena unius sit metus multorum: multotiens etiam parcitur reis, cum tamen in vetere legi nulla posset fieri dispensatio, sed sine omni misericordia reus damnabatur", ALANO DI LILLA, *De fide* cit., col. 397.

²²¹ "Dicimus etiam quod iudex non obviat legi naturali, quando praecipit homicidam interfici, quia non ipse, sed lex ipsa hoc facit. Debet etiam iudex occidendum, quem credit esse in mortali peccato, diligenter admonere ut poeniteat, nec de contingentibus aliquid omittere, et ita liberat animam suam, nec tenetur reus, pro morte eius temporali vel aeterna, si iuxta legem punit", *ibidem*, coll. 397.

²²² C. BRUSCHI, *Detur* cit., p. 164.

3. Eberardo di Béthune, *Liber antiheresis* (inizi XIII sec.)

Eberardo di Béthune grammatico e teologo attivo nel XIII secolo, chiamato il “grecista” per la sua opera più importante il *Grecismus* (1215), compose anche un trattato teologico, il *Liber antiheresis* (inizio XIII sec.) che affrontava in forma divulgativa tutti i temi oggetto di eresia. Il *Liber antiheresis* di Eberardo di Béthune, è strutturato in ventotto capitoli: i primi ventiquattro sono dedicati ai catari; il capitolo venticinquesimo è dedicato ai valdesi, chiamati da Eberardo *Xabatati*; il ventiseiesimo contiene una lista di eresie che ricalca quella fornita da Isidoro di Siviglia; il ventisettesimo tratta degli ebrei; il ventottesimo è una raccolta di testi scelti dalle Scritture²²³. Tutta l’opera si caratterizza per i toni accesi con cui il vescovo attacca gli eretici²²⁴. Nel capitolo XV viene affrontato il problema della punizione degli eretici e già dall’intitolazione si evince che ben poco spazio è lasciato al ravvedimento degli eterodossi: *Quod punire debeamus malefactores et etiam occidere*. Gli eretici sono stigmatizzati come omicidi da Eberardo perché, chiamando in causa un passo di Salomone (Prov 28,24): “Qui subtrahit aliquid a patre suo, et a matre, et dicit, hoc non est peccatum, homicida est”, sottraggono i fedeli alla paternità di Dio e alla Chiesa, che in terra funge da madre protettiva. Gli eretici vengono accusati anche di opporsi alla guerra contro gli infedeli: “Vos autem, o rebelles fidei, sitis homicidae, homicidas occidere prohibetis, et pugnare contra infideles”²²⁵. Inoltre, per mezzo della loro predicazione, sono anche ingannatori²²⁶; la loro stoltezza li rende incorreggibili finendo per meritare una punizione, poiché *Deus malorum vult vindictam*²²⁷. Eberardo mettendo sullo stesso piano eretici e omicidi giustifica così la loro condanna a morte:

²²³ G. GONNET, *Enchiridion* cit., pp. 143-144.

²²⁴ EBERARDO DI BÉTHUNE, *Liber antiheresis*, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni 1677.

²²⁵ *Ibidem*, p. 1558a. Eberardo è il primo a riportare l’opposizione dei catari contro l’*occisio* praticata dalla Chiesa. In precedenza Alano, nel *Contra haereticos* non aveva fatto menzione di questo loro errore, che invece rimproverava ai valdesi, C. PAPINI, *Valdo* cit., p. 187 n. 107.

²²⁶ “De haereticis enim dictum est; qui linguis suis dolose agunt, et interimunt”, *ibidem*, p.1557f.

²²⁷ *Ibidem*, p.1556h.

“Haeretici enim multos occidunt; licet ferro neminem tangat. Diabolus enim, non ferro accinctus, aut gladio armatus, ad primum hominem venit, verbum malum seminavit: in quo verbo eum occidit. Unde et homicida ab initio appellatur solo verbo. Similiter et haeretici, mala verba seminantes, occidunt male persuadendo. (...) Arma igitur et sagittas habentes occidunt haeretici. (...) Peccantes ergo licet flagellare, et ab Ecclesia expellere”²²⁸.

Eberardo non si sofferma a dissertare sull'identità o sulla natura dell'eresia, la repressione è ovvia e l'intervento deve essere necessario e urgente. La diffusione dell'eterodossia deve essere fermata con prontezza e severità, senza mostrare alcuna compassione verso i *rebelles fidei*. I toni accesi e la drasticità delle conclusioni a cui giunge Eberardo sembrano anticipare le successive epistole pontificie degli anni Trenta del XIII secolo e la controversistica successiva.

4. Ermengaudò di Béziers, *Contra haereticos* (primo quarto del XIII sec.)

Sulla figura di Ermengaudò di Béziers si hanno poche informazioni. Inizialmente dai primi editori (Gretser e Migne) del *Contra haereticos*, conosciuto anche come *Contra Waldenses*, era stato identificato con l'omonimo abate cistercense di Saint-Gilles de Nimes che resse l'abbazia tra il 1179 e il 1195, al quale Alano di Lilla dedicò il suo *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*. Gli studi successivi condotti da studiosi quali Frank Schimdt, Arno Borst, Antoine Dondaine, hanno definitivamente stabilito che l'autore del trattato antieretico sia da identificare in Ermengaudò di Béziers, uno dei primi compagni di Durando d'Ossa, insieme al quale nel 1208 si riconciliò con il papa Innocenzo III entrando a far parte dei Poveri Cattolici²²⁹. Il *Contra haereticos* (fine XII sec.)²³⁰, a differenza di quanto possa indicare il titolo attribuitogli dagli editori (*Contra Waldenses*), è

²²⁸ *Ibidem*, p.1557a-b.

²²⁹ G. GONNET, *Enchiridion* cit., pp. 153-155; C. PAPINI, *Valdo di Lione* cit., p. 206 n. 201; W.H. PRINCIPE, *Monastic, Episcopal and Apologetic Theology of the Papacy, 1150-1250*, in C. RYAN (ed.), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities. 1150-1300*, Toronto 1989, pp. 155-157.

²³⁰ ERMENGAUDO DI BÉZIERS, *Contra Waldensium sectam*, in *Maxima Bibliotheca* cit., pp. 1602f-1615g; anche in *P. L.*, 204, coll. 1235-1272.

rivolto a confutare le dottrine dei catari²³¹. L'opera di Ermengauda a livello strutturale si svolge secondo le linee classiche della controversistica: ogni capitolo è preceduto da una breve *enuntiatio* delle tesi ereticali, alle quali il controversista fa seguire, collegati da un filo conduttore, i passi scritturistici che le confutano. L'opera di Ermengauda può essere collocata a livello stilistico, in posizione intermedia tra le *summae auctoritatum* e le più complesse confutazioni del XIII secolo come la *Summa contra catharos et valdenses* di Moneta²³².

Il capitolo XIX, dal titolo significativo *De occisio* non compare nell'edizione di Gretser e in quella successiva presente nella *Patrologia Latina* del Migne. Fortunatamente in un saggio comparso nel 1939, padre Dondaine comunicava di aver scoperto, presso la Biblioteca Municipale di Troyes, un secondo manoscritto contenente il trattato di Ermengauda. Il manoscritto di Troyes è molto prezioso perché ci fornisce i capitoli finali del trattato: il XIX che nell'edizione a stampa s'interrompeva dopo le prime tre righe, il XX intitolato *De rasura capitis* e il XXI sui valdesi, *De erroribus Valdensium*²³³. I capitoli finali del trattato sono tuttora inediti, eccezion fatta per il capitolo sui valdesi pubblicato dal Gonnet²³⁴. Vista l'importanza del capitolo XIX per la nostra discussione, in appendice sarà inserita l'edizione del *De occisione*. Ermengauda attraverso un costante ricorso a passi tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, cerca di dimostrare come Dio stesso, distinguendo tra chi può essere ucciso e chi no, permetta tale pratica smentendo così l'opinione comune tra gli eretici che l'omicidio sia condannato da Dio: "Utique

²³¹ Il titolo all'opera fu attribuito nel 1614 dall'editore Gretser, e successivamente ripreso dal Mansi, che pubblicò sotto il titolo generico *Tria Scriptorum adversus Waldensium opera*, i trattati di Eberardo di Béthune, Bernardo abate di Fontcaude e Ermengauda, anche se solo il secondo prende in considerazione i valdesi, si veda C. THOUZELLIER, *Hérésie et Hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma 1969, p. 44. Sul fatto che il titolo *Contra Waldenses* con cui è nota l'opera, sia completamente arbitrario ed erroneo si veda anche: R. MANSELLI, *Ermengauda, il "Contra Waldenses" ed il nuovo capitolo sui valdesi*, in ID., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1973, pp. 127-134.

²³² *Ibidem*, p. 129.

²³³ A. DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au moyen âge*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 28 (1939), pp. 483-484. Il manoscritto della Biblioteca Municipale di Troyes reca la seguente segnatura: Troyes, Bibliothèque Municipale, ms. 1068, ff. 115ra-130vb; il capitolo XIX *De occisio* va dal folio 128r al 129v.

²³⁴ G. GONNET, *"Il grano e le zizzanie": tra eresia e riforma (secoli XII-XVI)*, II, Soveria Mannelli 1989, pp. 810-812; secondo Manselli il capitolo XXI non sarebbe opera di Ermengauda, ma sarebbe da un'aggiunta posteriore inserita da un copista e databile alla metà del XIII secolo, R. MANSELLI, *Ermengauda cit.*, p. 133.

enim noxios et iniustos punit Dominus et puniri iubet iustos vero et innoxios nec punit, nec puniri persuadet”. Inoltre aggiunge che l’eretico, a causa della sua scarsa preparazione scritturistica, interpretando male le Scritture, sostiene delle falsità e per questo commette un crimine: “Tu ergo, incaute et minus sollicite considerando scripturas, ius Domini mendacii crimen incurrere”²³⁵. Nonostante Ermengauda sia un fiero sostenitore della condanna a morte degli eretici, nel suo trattato non c’è alcun cenno al tipo di punizione da preferire o al ruolo delle autorità secolari. La sua riflessione sulla pena di morte si ferma soltanto all’aspetto puramente teologico-ideologico, mentre i mezzi sono completamente tralasciati.

Le due opere che di seguito saranno analizzate: la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* e il *liber Suprastella* si differenziano dalle precedenti perché traggono la loro origine da un *milieu* laico di formazione giuridica. Sono molto interessanti per capire come il problema della repressione dell’eresia non fosse una preoccupazione meramente ecclesiastica, ma fosse penetrato anche in un contesto cittadino coinvolgendo oltre ai teologi anche gli esperti di diritto.

5. *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (1224-1231)

La *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*²³⁶ è un’opera controversistica di ambito laico. Infatti l’autore, di nome *Georgius* sarebbe con buona probabilità un notaio lombardo. Tale ipotesi avanzata per la prima volta da Dondaine è stata confermata recentemente anche dalla Hoécker. Il laico infatti, nella sua opera menziona la pena della mutilazione per gli eretici ostinati, introdotta da Federico II nel 1224 e ripresa dagli statuti comunali di alcune città del nord e centro Italia, dimostrando una discreta conoscenza giuridica verso i

²³⁵ Per i passi citati si rimanda alla nostra edizione in appendice.

²³⁶ *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, ed. C. HOÉCKER, Firenze 2001.

nuovi mutamenti normativi. Per quanto riguarda la data di composizione del trattato si può supporre un arco cronologico che va dal 1210 al 1234. Dal punto di vista strutturale l'opera risulta divisa in sedici capitoli, tutti concepiti con lo scopo di fornire un valido supporto alla predicazione antieretica. In ciascun capitolo troviamo contrapporsi le argomentazioni del cattolico e quelle del cataro su diversi argomenti dottrinali. L'autore dimostra una discreta conoscenza della teologia: sono citati autori come Agostino, Gregorio Magno, Bernardo di Clairvaux, Pietro Lombardo. Il confronto avviene utilizzando il metodo scolastico, i due contendenti sono messi sullo stesso piano; comuni inoltre sono le *auctoritates* bibliche utilizzate, quasi esclusivamente di provenienza neotestamentaria; sorprendentemente l'eretico in qualche caso utilizza anche citazioni di autori patristici (Giovanni Crisostomo, Agostino e Gregorio Magno).

Georgius nel capitolo XI *De penis temporalibus, quas iuste se credit inferre ecclesia, sed Manicheus sic loquitur contra*, si occupa della possibilità da parte della Chiesa di perseguire gli eretici con pene temporali e della giustezza di tale persecuzione. All'accusa mossa dagli eretici nei confronti del papa di consentire l'omicidio - viene identificato nel pontefice, detentore del soglio petrino, il responsabile per tutta la *Christianitas* - il controversista risponde che il vicario di Cristo in terra non ha nessuna colpa in quanto è responsabile soltanto dell'autorizzazione della condanna, operando in conformità con la legge; inoltre sono gli stessi eretici che a causa delle loro azioni si autocondannano a morte²³⁷. La figura centrale nell'esecuzione della pena è il *minister*, affiancato dai giudici secolari che certificano il corretto svolgimento della procedura. Punendo gli eretici non si commette nessun omicidio, poiché chi stabilisce la pena non è mosso da sentimenti personali, né desidera vendetta, ma ha come scopo quello di mantenere la pace e la giustizia²³⁸.

²³⁷ "Papa noster nec occidit nec precipit aliquem occidi, sed lex occidit, quos papa permittit occidi, et ipsi se occidunt, quia ea faciunt, unde debeant occidi", *Disputatio* cit., p. 59.

²³⁸ "Minister vero, qui papa vel aliquo seculari iudice permittente vel lege executioni mandari precipiente manum ad occidendum porrigit, non occidit, si zelo rectitudinis movetur, non concupiscentia occidendi. [...] Ergo solum illud est homicidium, quod ex corde procedit. Ergo si non desideramus vindicta vel ultione saturari, sed amore pacis inter residuos conservande et iustitie confirmande, miles vel minister eius, ad quem pertinet aliquem occidi, non est homicida, quia non ex corde procedit illud occidere", *ibidem*, p. 59.

6. Salvo Burci, *Liber Suprastella* (1235)

Il *liber Suprastella* scritto dal laico piacentino Salvo Burci nel 1235 è la seconda opera di carattere controversistico, dopo la *Disputatio*, ad essere stata scritta da un laico²³⁹. L'autore apparteneva ad una famiglia di notai, con molta probabilità al servizio dell'inquisizione episcopale, o in contatto con gli esponenti più rilevanti della gerarchia ecclesiastica catara ed ereticale in generale²⁴⁰. Non si tratta essenzialmente di un'opera di confutazione teologica, il *Liber* non è un trattato che nasce dalle letture di uno studioso, ma piuttosto di una composizione a carattere strettamente locale (Piacenza), realizzato su commissione di una nobile famiglia piacentina i *de Cairo*, con l'intento di dichiarare la propria estraneità rispetto ai gravi disordini che in quegli anni si erano verificati in città e a connessioni con ambienti ereticali, o presunti tali²⁴¹, ne deriva una composizione varia, non troppo approfondita sulle questioni teologiche. A questa pochezza dal punto di vista polemico-teologico, si contrappone una vivacità di toni e d'immagini, libere dagli schemi prefissati, tanto da caratterizzare il *Liber* come la fonte meno teorica sull'eresia e, la più interessante, dal nostro punto di vista, per comprendere com'era visto, attraverso gli occhi del laicato, il catarismo e come giudicata la repressione nei suoi confronti. La struttura del *Liber* è continua, come anche l'andamento della trattazione. È molto probabile che la suddivisione del

²³⁹ Un primo studio monografico sul testo di Burci è stato svolto da Ilarino da Milano, che con la sua parziale edizione critica ha avuto il merito di dare risalto a questa fonte, mettendo in evidenza il gran numero di informazioni inedite che ci fornisce sul catarismo e i suoi sconvolgimenti interni, sulla mitologia catara e su altre eresie, ILARINO DA MILANO, *Il "Liber Supra Stella" del piacentino Salvo Burci contro i catari ed altre correnti ereticali*, in "Aevum", XVI (1942), pp. 272-319; XVII (1943), pp. 90-146; XIX (1945), pp. 218-341, poi raccolto in *Eresie medievali. Scritti minori*, Rimini 1983, pp. 205-367; finalmente si è giunti alla completa edizione critica del trattato grazie al lavoro di Caterina Bruschi che ha definitivamente liberato il *Liber* dall'etichetta di testo di scarso valore teologico, fonte funzionale di dati e poco più, SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, edizione critica e commento storico a cura di C. BRUSCHI, Roma 2002.

²⁴⁰ Salvo Burci dichiara di avere incontrato, forse durante una predica pubblica, l'eresiarca Giovanni di Ronco (*Iohannes de Roncho, quem ego vidi*), appartenente alla comunità valdese dei Poveri Lionesi, da cui si staccò dando vita ai Poveri Lombardi, SALVO BURCI, *Liber* cit., p. XIV e p. 288.

²⁴¹ C. BRUSCHI, *Detur* cit., p. 149; si veda anche l'introduzione della Bruschi in, SALVO BURCI, *Liber* cit., pp. XII-XIV; sulla particolare situazione Piacenza in quegli anni C. BRUSCHI, *Il Liber Suprastella (1235), fonte antiereticale piacentina. L'ambiente ed il motivo di produzione*, in "Archivio storico per le province parmensi", 49 (1997), pp. 410-423; P. RACINE, *La diocesi di Piacenza, nido di eretici*, in ID. (a cura di), *Storia della diocesi di Piacenza II. Il Medioevo 2. Dalla riforma gregoriana alla vigilia della riforma protestante*, Brescia 2009, pp. 125-154.

trattato in trentasette capitoli sia opera successiva di un copista. La struttura dell'opera, definita dall'editrice Bruschi a "ragnatela", prevede la presenza di un argomento centrale e di più secondari collegati a questo, richiamati all'attenzione del lettore se lo sviluppo del discorso ne richiede il rimando. A dare ordine allo sviluppo del pensiero del notaio, che altrimenti rischierebbe di risultare confuso, è il mantenimento della successione pericope/esegesi/attualizzazione, di matrice omiletica²⁴². All'interno del *Liber*, oltre alle tematiche tradizionali della controversistica anticatara, si insiste, dandone ampio respiro narrativo, sulla giustificazione teologica della repressione degli eretici da parte dell'autorità politica. I capitoli che trattano questa tematica sono il capitolo XXX (*De gladio temporalis*) e i successivi XXXI (*Quod reges et principes et potestates seculares sive temporales sunt a bono Deo et non a diabolo*) e XXXII (*De çicania*)²⁴³. In questa triade contenutistica Burci affronta, attraverso una lunghissima trattazione, il problema della legittimità del potere temporale, della sua regolamentazione sulle comunità a lui soggette e della legittimità della repressione per mezzo del braccio secolare. La giustizia secolare, nella visione del laico Burci, è stata istituita da Dio stesso che ha voluto dare al mondo un ordine che deve essere osservato, è quindi necessaria e non ha nulla di peccaminoso poiché diretta emanazione di Dio²⁴⁴. Il mantenimento dell'ordine porta al problema dell'uso della forza coercitiva contro chi viola questo patto e qui entrano in gioco gli eretici *qui rebelles sunt*. Contro di essi deve essere applicata la *vindicta*, eseguita per conto della Chiesa dai principi e dalle potestà temporali:

"Item probatum est per divinam Scripturam quod servitudo carnalis et signoria possunt esse in Ecclesia Dei absque peccato, igitur credibile est quod vindicta est et potest esse in Ecclesia Dei facta a principibus et potestatibus secularibus, et licet

²⁴² SALVO BURCI, *Liber* cit., p. XVII.

²⁴³ *Ibidem*, pp. 251-312.

²⁴⁴ "Constat quod Dominus hunc mundum absque dubio instituit, ergo in eodem ordinem et modum voluit observari, et instituit in eo ordinis et modi observanciam, sed sine iusticia seculari nullus ordo servaretur, igitur instituit in eo iusticiam secularem, ergo illa non est peccatum", *ibidem*, p. 251.

possit credi vindictam temporalem esse ut supradictum est, tamen de eadem dicere volumus aliquid expressius²⁴⁵.

Salvo Burci considera la collaborazione tra potere laico e Chiesa come imprescindibile per il corretto funzionamento della società e per evitare il decadimento morale e spirituale di essa²⁴⁶. Per questo motivo egli afferma che le autorità comunali sono pienamente autorizzate a svolgere la *vindicta* essendo stata mandata loro direttamente da Dio:

“Ergo reges seculares et duces a Deo missi sunt ad vindictam malefactorum non spiritualem sed temporalem, ergo illa est a Deo cum eos ad illam miserit Deus. Si enim esset peccatum, non mitteret Deus eos ad illam”²⁴⁷.

Inoltre, assimila la pena capitale alla *vindicta*, definendola *occisio* che deve avere anche un valore “medicinale”, affinché sproni i cittadini a non peccare: “Ergo occisio bona est aliquando, et loquor de corporali facta a bono, ergo vindicta est a bono Deo”, ed ancora: “Deus vult istam percussione, ergo est bona, et vult eam in diabolo qui facit eam mala intentione, ergo multo fortius vult eam in principibus bona intentione facientibus, id est ut coerceant homines ne peccarent et populum universum”²⁴⁸. Nel trattato è espressa l’esigenza di costituire, all’interno della Chiesa, un gruppo di giudici laici che si occupino di risolvere le controversie in ambito secolare:

“iudices debeant constitui in Ecclesia qui de secularibus negociis tractent (...) Apostolus voluit quod in Ecclesia essent constituti sapientes vel iudices ad iudicandum fidelium contentiones de rebus secularibus inter unum fratrem et alium (...) ergo defendendo rationem suam sub iudice seculari non est peccatum”²⁴⁹.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 255.

²⁴⁶ C. BRUSCHI, *Detur* cit., p. 155.

²⁴⁷ SALVO BURCI, *Liber* cit., p. 261.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 264. Si noti che questa identificazione della *vindicta* con la *occisio* non è ricorrente nell’opera di Salvo Burci, ma compare soltanto in questo passo, forse perché l’autore sembra più interessato a giustificare la punizione per chi professa dottrine erronee facendo ricorso a delle basi scritturistiche: non era in sé la morte di un colpevole a destare scandalo, ma le ragioni che si celavano dietro di essa.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 267.

Dopo aver riaffermato la giustezza della condanna emessa dal giudice secolare, “condempnatio facta ordine iudiciario a iudice seculari non est male ergo est bona”²⁵⁰, Burci passa poi ad indicare le categorie che erano passibili di condanna a morte nell’Antico Testamento: coloro che insegnavano o predicavano false dottrine e coloro che si macchiavano di azioni malvage “Vides ergo quod duo hominum genera occidebantur sine peccato in Lege, scilicet male facientes et falso docentes”²⁵¹, condanna a morte che scaturiva da una sorta di legge del contrappasso desunta dall’Esodo che sanciva che “plagas inferens aliis, plagabatur secundum modum plage quam fecerat”²⁵². Questa divisione in categorie passibili di condanna a morte contenuta nell’Antico Testamento è attualizzata da Burci alla realtà comunale e quindi urbana in cui vive e opera; quindi le categorie che incorrono in questa pena diventano: gli assassini, i ladri, gli eretici e i falsari. I primi due gruppi infatti minacciano la sicurezza delle città, mentre i falsari e gli eretici corrompono e sminuiscono il valore del denaro e delle Sacre Scritture:

“isti gladii ambo sunt a Deo et possunt uti sine peccato, ergo obmutescant illi qui in hoc Catholicis contradicunt condempnantes potestates seculares qui vindictam faciunt et exercent de homicidis et latronibus et hereticis atque falsariis”²⁵³.

Burci afferma che la validità e la giustezza della *vindicta* cara a Dio, sono sotto gli occhi di tutto il popolo indicato come *universitas mundi* e che soltanto gli eretici si rifiutano di negare tale realtà:

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 266.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 269.

²⁵² *Ibidem*, p. 268; la pena del *contrarium* verrà ripresa più avanti nel corso del trattato da parte di Burci che attraverso esempi desunti dalla prima lettera ai Corinzi di San Paolo la attualizzerà alla situazione comunale.

²⁵³ *Ibidem*, p. 271. Nel corso del trattato Salvo Burci ritornerà a specificare quali devono essere le categorie passibili di *vindicta*. Questa non deve rivolgersi, afferma Burci, a tutti quelli che commettono dei peccati, perché sulla scorta dell’apostolo Giovanni (Giov. 1:8) nessuno è senza peccato, ma deve colpire quei peccatori che sono dichiaratamente contro il bene della società e che con le loro azioni delittuose ne minano l’integrità e l’armonia: “principes qui sunt extra Ecclesiam faciendo vindictam de malefactoribus sunt ordinati a Deo et non sunt contra Deum. Sed de quibus malefactoribus intelligis quod debeat fieri vindicta quare ordinati sunt principes? Non est intelligendum de illis malefactoribus de quibus dicit Iohannes: si dixerimus quoniam peccatum non habemus et cetera, quia sic totus populus deberet puniri, sed de illis qui nolunt quod fiat vindicta, qui volunt esse predones viarum, combustores domorum, homicide, et de istis malefactoribus, debent facere principes vindictam”, *ibidem*, p. 298.

“Ostensum est per divinam Scripturam quod vindicta est bona et a bono Deo, sed forte non credent heretici quapropter Catholicus dicet tales rationes, quod populus et simplices videbunt quasi oculis, populus id est universitas mundi”²⁵⁴.

Persino il Cristo, che aveva compiuto un gesto d’infinito amore verso l’uomo sacrificandosi sulla croce per la sua salvezza, per Salvo non si era risparmiato di ricorrere all’utilizzo della *vindicta* assumendo un atteggiamento repressivo nei confronti dei *malefactores*, colpevoli di aver profanato il tempio di Salomone con i loro commenti blasfemi:

“ipse manu propria verberando expulit de templo, et adhuc peccuniam proiecit. Qui expellit verberando et res proicit temporales, non modica sed magna est vindicta, quia multi sunt homines in mundo qui ante substineret aliquid membrum corporis perdere, quam temporalia”²⁵⁵.

Non c’è quindi da meravigliarsi se le autorità secolari si avvalgono di questo mezzo di repressione poiché è espressamente richiesto oltre che da Dio anche dal Cristo:

“Ergo quare estis increduli quod principes et potestates, qui a Deo sunt ordinati, non possint facere vindictam? Quia Christus, qui etiam erat pontifex spiritualis, voluit <non> tantum uti spirituali vindicta, sed temporalis”²⁵⁶.

A sostegno della giustezza della *vindicta*, Salvo riporta anche un passo della prima lettera ai Corinzi di San Paolo in cui si dice: “quid vultis? In virga veniam ad vos an in caritate et spiritu mansuetudinis?” (1 Cor 4,21). Per il piacentino il passo testimonia la coesione della *vindicta* con la giustizia che, come la *virga*, deve essere retta e legittima:

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 271.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 273.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 273.

“In hoc ostendit quia poterat vindictam temporalem facere in virga, hoc est comminatio, virga significat vindictam cum iusticia, quia virga est recta et iusticia debet esse recta sive legitima”²⁵⁷.

Sempre sulla scorta dell’insegnamento paolino, Burci afferma che, così come il cattolico che si macchiava di adulterio era da rinchiudere in carcere affinché “substinendo tale martirium carnis, omnis superfluitas dividatur ab eo, et tunc incipit penitere de peccato suo, et si sic moreretur in carcere, eius spiritus salvaretur”, tanto più l’eretico che, secondo Paolo doveva essere dato a Satana *ut discat non blasphemare* (1 Tim. 1:20), era da rinchiudere in carcere impedendone la predicazione:

“Consuetudo est erretici quod discurit huc atque illuc quasi tota die blasphemando, hoc est predicando: detur ergo Sathane, id est ponatur in carcere, sicut predixi de Catholico, ut discat non blasphemare, hoc est quod non possit ire huc atque illuc predicando populum vel blasphemando”²⁵⁸.

Dalle pagine del *Liber* traspaiono informazioni interessanti sul fatto che all’interno dell’ambiente cittadino non tutti accettassero la punizione corporale degli eretici ma molti rimanessero dubbiosi, affermando che proprio le Scritture invitavano alla tolleranza²⁵⁹. Agli scettici Salvo risponde, che è stolto credere che la *vindicta* possa essere lecita soltanto se fatta contro i ladri e non contro i falsi predicatori perché è ben più grave rubare l’anima dei fedeli che le cose temporali:

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 273.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 275; come giustamente fa osservare Caterina Bruschi la punizione del carcere per Salvo riveste anche una funzione correttiva-pedagogica, testimoniata dall’utilizzo del verbo *disco* in riferimento agli eretici, C. BRUSCHI, *Detur* cit., p. 158.

²⁵⁹ “Forte dicent adhuc qui increduli erant de vindicta, sed venerunt ad credendum”; la posizione dei dubbiosi è testimoniata attraverso il richiamo a dei noti passi scritturali che testimoniano la mansuetudine e la tolleranza che il cristiano deve avere nei confronti del nemico: “oculum pro oculo et dentem pro dente, ego autem dico vobis non resistere malo. Sed qui percusserit te in dexteram maxillam tuam, porrige ei et alteram qui vult tecum contendere in iudicio et accipere tunicam, dimitte ei et palium” (Mt. 5:38-40); “et veniet hora ut qui vos interfecerit arbitretur se obsequium prestare Deo” (Giov. 16:2); “estote sine offensione Iudeis et gentibus et Ecclesie Dei” (1Cor. 10:32), SALVO BURCI, *Liber* cit., p. 278.

“stulticia esset credere quod vindicta posset fieri de malefactoribus et non de falsis predicatoribus, quia maius est furari animam quam temporalia”²⁶⁰.

L’eretico, richiamando un passo della lettera a Tito dell’apostolo Paolo (Tito 3:10-11), è *proprio iudicio condempnatus*, in quanto dal momento in cui confessa le proprie colpe e rifiuta la conversione, il giudice è legittimato ad applicare la condanna secondo la legge:

“Quia quando erreticus confitetur errorem et non vult reverti, iam iudicatus est secundum legem, sicut quando princeps querit a malefatore et confitetur maleficia, tunc ipsemet iudicavit se ipsum”²⁶¹.

Il *Liber* è una fonte molto interessante perché dalle sue pagine trapela la voce dei catari che si consideravano come dei veri e propri martiri perseguitati dalla Chiesa romana soltanto perché colpevoli di aver un comportamento e dei costumi più puri rispetto ai persecutori:

“O populi, videte quare faciunt eos occidere: qui nolunt (i catari) iurare, nec adulterari, nec comedere carnes et cetera, sed de illis qui habent gladium ad latus et qui faciunt adulteria et homicidia, non faciunt ipsi ponere. O ecclesia Romana, omnes habes plenas manus de sanguine martitum!”²⁶².

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 278; l’idea dell’eretico come falsario sarà ripresa e sviluppata da Tommaso d’Aquino: “Multo enim gravius est corrumpere fidem per quam est animae vita, quam falsare pecuniam per quam temporali vitae subvenitur”, la differenza sostanziale che intercorre tra i due è che mentre l’aquinato presuppone la morte per gli eretici: “Unde si falsari pecuniae, vela lii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi”, Salvo mitiga la pena di morte convertendola nel carcere duro, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, cura et studio P. CARMELLO, II/II, q.11, a.13, Torino 1962; il passo di San Tommaso è stato analizzato da Lorenzo Paolini che mette in luce “il carattere medicinale e preventivo della repressione, per un bene comune e universale”, dal momento che la teologia scolastica, soprattutto con Alberto Magno e Tommaso d’Aquino aveva fatto emergere il carattere delittuoso dell’eresia, teso a corrompere la società cristiana, L. PAOLINI, *Gli ordini mendicanti e l’Inquisizione. Il “comportamento” degli eretici e il giudizio sui frati*, in “Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen age-Temps modernes, 89/2 (1977), pp. 695-709, p. 699.

²⁶¹ SALVO BURCI, *Liber* cit., p. 279; questa procedura è da intendersi soltanto nei confronti dell’eretico ostinato. Salvo infatti lascia aperta la possibilità all’eretico pentito di poter ritornare in comunione con la Chiesa: “iste malefactor qui captus est in isto maleficio bene potest salvari, si vult, quia potestas debet ei dare terminum quod debeat confiteri, et si confiteatur, sicut feci latro de cruce, erit salvatus”, *ibidem*, p. 306.

²⁶² *Ibidem*, p. 280.

Salvo mostra di non possedere a pieno la dialettica propria dei trattati teologici quando in alcuni casi giustifica la *vindicta* con degli argomenti molto labili, cercando quasi di evitare il confronto diretto con le tesi avversarie. Ciò si vede benissimo quando ad esempio afferma: “non est mirum si Ecclesia Romana dat vim ut fiat vindicta, quia estis eretici pleni fetore, igitur argumenta vestra nichil valent”²⁶³. Agli eretici è associato il tema dell’olezzo del peccato. Tema ricorrente tanto che lo ritroviamo anche in un episodio narrato da Stefano di Borbone a proposito del fetore emanato da un eretico al momento della sua esecuzione sul rogo. Fetore che subito si diffondeva sulla città e su tutti i cittadini che non avevano preso parte alla pubblica esecuzione forse per una certa tolleranza nei confronti del colpevole:

“Bene erit fetidus fumus ubi comburentur omnes heretici, luxuriosi et alii fetidi peccatores, quia, cum essem in civitate et quidam hereticus abhominabilis, supra modum horribilis et obstinacissimus, dictus Alverniensis, longe extra urbem combureretur, cum carnes humane combuste non consueverunt fetere sed potius, ut dicitur, bene redolere, inopinatus et abhominabilis fetor per civitatem se effudit super eos qui non exiverant ad eum comburendum, ut dicebant qui mecum aderant”²⁶⁴.

Si insiste molto sul rapporto di collaborazione che devono avere Chiesa e potere laico, ritenuto dall’autore imprescindibile per la perfetta armonia della comunità, in mancanza del quale si giungerebbe presto alla corruzione dei costumi, al decadimento della vita quotidiana e al collasso dell’intera società:

“Rector qui legitime ordinatus est a regendum, et ipse est rectus et iustus in faciendo vindictam et in regendo populum, et habet voluntatem et dat operam quod populus stet in pace, iste vere est custos et salvator populi, quia custodit eum in anima et in corpore et in rebus ut non destruat. Et tunc dicit populus qui ei subest: noster rector est beneficus quia custodit nos, et retinet in iusticia et ratione non tantum illum populum qui ei subest, sed et alios qui eum cognoscunt, ergo bene et vere dixit

²⁶³ *Ibidem*, p. 285.

²⁶⁴ STEFANO DI BORBONE, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, Prologus-Prima pars, cura et studio J. BERLIOZ-J.L. EICHENLAUB, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, CXXIV, Turnhout 2002, pp. 114-115.

Dominus: benefici vocantur. Et iterum videte alium casum quem dicit Catholicus, quia dicit quod plus remanet de malo ubi sunt homicidia, furta et combustiones domorum pro uno tali rectore, quam pro .XX. predicatoribus ubi non esset rector, ergo bene dixit Dominus: benefici vocantur.

Iterum videte alium casum. Ponatur quod decederet rector ille et in illo populo non esset aliquis rector: ibi essent homicidia, furta et alia mala nec predicatoribus possenti nec fructificare, nec posset stare multis diebus populus ille quin esset quasi destructus. Sed stando rector bene, sicut predixi, sic stare<t> populus bene, et tunc predicatoribus suti possent gladio spirituali, id est verbo, et fructificare in illo populo. Ita debet intelligi utendo principes gladio materiali, id est: vindictam exercendo, et in hoc sunt concordantes duo gladii et materialem vindictam faciendo. (...) Convenientes sunt isti duo gladii in Ecclesia Dei, quia principes et potestates sunt custodes et salvatores Ecclesie Dei, quia Ecclesia Dei habet per eos tranquillitatem. (...) Si malefactores vellent auferre potestatem a principe quod non faceret nec posset facere vindictam, tunc rectus princeps petit consilium ab omnibus, ad hoc ut populus non sit destructus, et petit consilium et precepit quod adiuvetur, et tunc sancti homines debent obedire, et tunc est terra in tranquillitate et in pace”²⁶⁵.

Gli eretici sono paragonati alla *çiçania* che si annida nel campo di grano e che deve essere estirpata dalla radice, questo paragone secondo Salvo Burci riesce a far comprendere meglio: “quod loquitur solummodo de interfectione (degli eretici)”²⁶⁶. Bisogna falciare e troncane la *çiçaniam* affinché il grano cresca meglio e più bello senza indebolirsi, allo stesso modo il principe e le potestà secolari devono comportarsi nei confronti degli eretici, rinchiudendoli in carcere, così che la Chiesa cresca e la sua azione non vada dispersa:

“non est prohibitum quod non cimetur aut secetur, quia cimatur aut qui secat, non ideo destructa est, sed debilior, et triticum pulcrum est et melius crescit, igitur potes videre quod non est prohibitum principi aut potestati cimare vel secare malefactorem. Quando cimatur malefactor? Quando princeps abstulit ab eo res temporales aut de membris aut ponit in carcere, et in illa hora debilitantur malefactores et Ecclesia crescit”²⁶⁷.

²⁶⁵ SALVO BURCI, *Liber cit.*, pp. 294-295.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 305.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 306.

I principi, possessori della spada materiale, devono essere saggi e avere grande discernimento e non essere frettolosi nel comminare la condanna a morte, ma attenti, in modo che cogliendo le zizzanie non si sradichi insieme con esse anche il grano²⁶⁸.

Il *Liber Suprastella* non ha avuto particolare diffusione, ma è rimasto confinato all'interno del contesto urbano piacentino, limitato dalla scarsa portata teologica per quel che riguarda la confutazione dell'eresia e per l'eccessivo particolarismo della composizione. Tuttavia è un'opera interessante perché mette bene in luce il ruolo che avevano assunto le autorità secolari nella lotta all'eresia. Testo laico per laici, come giustamente osservato dalla Bruschi, il *Liber* ci mostra come essi fossero diventati per la Chiesa non soltanto gli esecutori materiali dell'attività repressiva, ma anche un valido alleato, grazie alla maggiore competenza e conoscenza degli strumenti confutativi²⁶⁹.

7. Luca di Tuy, *De altera vita* (1236)

La vita di Luca di Tuy è ancora poco conosciuta, poiché le informazioni che possediamo sono molto succinte. Molto probabilmente nacque a León, verso la fine del XII secolo, anche se Peter Linehan ha recentemente ipotizzato che il luogo di nascita fosse l'Italia²⁷⁰. Anche della sua educazione sappiamo poco, dai suoi scritti sembra emergere che si sia formato alla scuola cattedrale di Sant'Isidoro di León, dove ricoprì i ruoli di diacono e in seguito di canonico. Luca di Tuy, durante la sua vita compì numerosi viaggi, sappiamo con certezza che si recò in pellegrinaggio a Gerusalemme, visitò la Grecia, Costantinopoli, Tarso e l'Armenia. Inoltre durante la

²⁶⁸ "principes qui habent gladium materiale, oportet quod sint sapientissimi et de magna discretione, et ideo non debent esse currentes ad occidendum, sed remoto ne forte, secure possunt postea facere vindictam de interfectione", *ibidem*, p. 306.

²⁶⁹ SALVO BURCI, *Liber* cit., pp. XXII-XXIII.

²⁷⁰ Sulle varie ipotesi circa l'origine di Luca di Tuy si veda la sintesi fatta da E. Falque Rey nell'introduzione alla sua edizione del *Chronicon mundi*: LUCA DI TUY, *Chronicon mundi*, cura et studio E. FALQUE REY, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXXIV, Turnhout 2003, p. VII e nota 1.

sua gioventù soggiornò a Parigi e a Roma (probabilmente tra il 1230 e il 1231)²⁷¹. Nel 1239 fu nominato vescovo di Tuy, incarico che ricoprì fino alla sua morte avvenuta nel 1249. Tuy era una piccola diocesi situata sulla riva nord del fiume Miño, a pochi chilometri dall'Oceano Atlantico, sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Santiago di Compostela²⁷².

Tra le opere di Luca di Tuy, la più importante è il *Chronicon mundi*, opera di chiara ispirazione isidoriana, che narra i principali avvenimenti dall'origine del mondo per terminare nel 1236, data della conquista di Cordoba da parte di Fernando III. Luca di Tuy coltivò anche il genere agiografico, scrivendo il *De miraculis sancti Isidori* dedicata al santo siviliano. L'opera che a noi interessa maggiormente è il *De altera vita*, opera di carattere apologetico scritta contro gli albigesi di León, probabilmente quando Luca di Tuy era ancora diacono²⁷³.

Il *De altera vita*, edito per la prima volta dal padre Mariana con il titolo *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*²⁷⁴, dal punto di vista della dottrina non presenta aspetti di originalità, mentre la sua importanza è data dal fatto che rappresenta il primo esempio di trattato antieretico scritto nella Spagna Medievale²⁷⁵.

Sulla data di composizione dell'opera, le ipotesi degli studiosi sono diverse: l'opera sarebbe stata composta tra il 1230 e il 1240²⁷⁶. Secondo Martínez Casado, ultimo in ordine di tempo ad occuparsi del problema della datazione dell'opera, sarebbe da far risalire al 1236²⁷⁷.

Le fonti principali utilizzate da Luca di Tuy nella composizione dell'opera sono principalmente tre autori: Sant'Agostino, Gregorio Magno e Sant'Isidoro, ai quali Luca attribuisce il medesimo epiteto, *malleus haereticorum*²⁷⁸. L'opera si apre

²⁷¹ *Ibidem*, p. VIII.

²⁷² *Ibidem*, p. XI.

²⁷³ *Ibidem*, p. XII.

²⁷⁴ LUCA DI TUY, *De altera vita*, cura et studio E. FALQUE REY, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXXIV A, Turnhout 2009, p. X nota 6.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. XI.

²⁷⁶ Sui vari studiosi che si sono occupati della datazione dell'opera si rimanda alla sintesi introduttiva di Falque Rey, *ibidem*, p. XVI.

²⁷⁷ A. MARTÍNEZ CASADO, *Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy*, in "Archivos Leoneses", 37 (1983), pp. 263-311, il problema della datazione è affrontato nello specifico alle pp. 271-272.

²⁷⁸ LUCA DI TUY, *De altera* cit., pp. X-XI.

con un prologo in cui l'autore indica le circostanze che l'hanno portato a comporre questo trattato e l'obiettivo che si prefigge. Fin dalle prime battute si nota il carattere dialettico del trattato con un'invettiva a coloro che negano i miracoli e l'intercessione dei santi²⁷⁹. Inoltre fin da subito si evince che, per Luca, non ci può essere dialogo, gli eretici sono irrecuperabili perché negano a Dio la sua creazione più mirabile: l'umanità²⁸⁰. La divisione in capitoli dell'opera è moderna, infatti fu il primo editore del testo, il padre Mariana a dividere il trattato in tre parti, per facilitarne la lettura, ritenendo che il testo presentasse tre temi principali²⁸¹.

Il primo libro tratta delle questioni sulla vita ultraterrena, da qui il nome del trattato. Sono prese in considerazione le relazioni tra vivi e defunti, se esista o no un mondo dopo la morte e quali pene e ricompense ci attendono. Luca di Tuy in questa prima parte attinge molto dai *Dialoghi* di Gregorio Magno, tanto che si può considerare questa prima parte come un sunto della dottrina escatologica del santo²⁸². Il secondo libro è costituito da una raccolta di trattati indipendenti l'uno dall'altro, in cui l'autore riflette sui sacramenti e i riti sacri e termina con un'esortazione rivolta ai chierici a condurre una vita esemplare. Il terzo e ultimo libro ha come obiettivo quello di mettere in luce le tecniche clandestine di proselitismo adottate dagli eretici. Senza dubbio questa è la parte più interessante del trattato, che termina con la dichiarazione esplicita da parte di Luca di Tuy che l'unica condanna possibile per gli eretici è la pena di morte²⁸³.

²⁷⁹ "Sed vae, vae, vae veritatis inimicis haereticis! Qui protervis latratibus, ore rabido vineam haereditatis Domini Sabaoth dente canino et dolo vulpino dilacerare ac demoliri non cessant atque sanctorum miracula, quae vident vel audiunt, aut certe negant aut, si negare nequeant, deliramenta daemonum procaciter esse affirmant et simplices quosque sanctorum patrociniis et solatiis spoliare conantur. Audent enim contendere nos sanctorum auxiliis in nullo penitus adiuvari", *ibidem*, p. 3. L'immagine delle volpi che devastano la vigna è ricorrente durante tutto il Medioevo e rappresentano un'allegoria degli eretici che minacciano la Chiesa, H. GRUNDMANN, *Oportet et hereseos hesse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *L'eresia medievale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1972, pp. 23-60, si vedano nello specifico le pp. 35-36; le volpi che vanno catturate, stanno a significare il pericolo che gli eretici portano alla Chiesa e la reazione che suscitano, L. PAOLINI, *L'eresia* cit., p. 375.

²⁸⁰ "Et quia humanum corpus factum a diabolo mentiuntur, eorum corpora ipsis iuventibus sepeliuntur in sterquilinio et eorum animae ipsis nolentibus retruduntur horribiliter in infernum", LUCA DI TUY, *De altera* cit., p. 4.

²⁸¹ *Ibidem*, p. XII.

²⁸² *Ibidem*, pp. XIV-XV.

²⁸³ *Ibidem*, pp. XIV- XVI.

I capitoli che maggiormente coinvolgono la nostra indagine sono il XXI (*Haeretici laeti subibant mortem*) e il XXII (*Haeticos merito puniendos videri*) del terzo libro. Nel capitolo XXI Luca sostiene che la gioia mostrata dagli eretici al momento dell'esecuzione non abbia nulla di divino bensì sia da ricondurre al loro legame col diavolo. Inoltre è da escludere assolutamente la similitudine della loro morte con quella dei martiri. Infatti i martiri, secondo Luca, sono andati incontro alla morte con la gioia dello spirito e non del corpo, è stata proprio la passione del corpo a rendere loro il Regno dei Cieli e la venerazione degli uomini. Gli eretici invece si vantano di non provare alcun dolore, questo miracolo secondo Luca non proviene da Cristo, ma ha una natura diabolica:

“Quorundam haeticorum mentes in tantum invasit diabolus ut, dum propter haeresim capti ducuntur ad mortem, nullatenus tritari, sed gaudere potis videantur (...) Quamvis multos martyrum legamus in sua passione gaudere (...) hoc de gaudio spiritus intelligendum est, non de gaudio corporeo (...) Quanto maior est dolor corporis in passione, tanto maius manet premium pro iustitia patienti. Qui autem non patitur pro iustitia, sed pro heresi, in hoc quod dicit se corporis non sentire dolorem, ostendit se ad Christi corpus minime pertinere, qui pro nobis cum dolore sustinuit passionem. Miracolosum est secari in corpore et non sentire dolorem, sed haeticus non ostendit miracula a Deo fieri in hoc mundo. Est ergo a diabolo eius insensibilitas”²⁸⁴.

Nel capitolo successivo (XXII), che termina il trattato, Luca passa a dimostrare la giustezza della pena di morte per gli eretici. Commentando un passo del Deuteronomio (13,1-3) arriva a sostenere che non bisogna ascoltare le parole degli eretici, ma bisogna ucciderli senza indugio, anche se conducono una vita irrepreensibile o operano miracoli:

“His manifeste patet non esse haeticum audiendum, sed occidendum, quantumcumque bene vivere videatur, etiamsi futura praedixerit vel miracula operetur”²⁸⁵.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 223.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 225.

Tutti gli eretici devono essere uccisi, anche se fratelli, figli mogli o amici, perché incorreggibili e colpevoli di allontanare il cristiano dalla comunione con Dio e con la Chiesa “occidendi sunt incorrigibiles impii et maxime qui falsa praedicatione alios volunt a Domino separare”²⁸⁶. I luoghi da loro frequentati demoliti e anche chi li nasconde favorendoli deve subire la condanna a morte:

“Non est parcendum fratri aut filio sive uxori vel amico, quantumcumque sit charissimus, si fuerit infectus labe haereticae pravitatis (...) Igitur iusto iudicio dignus est morte temporali et aeterna haeticus, qui hominem a Domino Deo suo nititur separare.

Quod etiam locus contaminatus ab haeticis demoliendus sit propter eorum nequitiam et populus, qui dissimulat occidendus, lex divina praecipit”²⁸⁷.

La colpa dei genitori coinvolge anche i figli piccoli, che devono essere uccisi in maniera preventiva, evitando così che crescendo compiano gli stessi errori dei genitori. L’eresia deve essere sradicata fin dalle radici senza alcuna pietà affinché sia da monito per tutti a rifuggirla:

“Propter impietatem parentum etiam filios parvulos, qui, ut credo, si viverent, forent paterni sceleris imitatores, Dominus iussit necari (...) ut haetici radicitus evellantur, cuncta quae possidere videntur, ut aliis sint in exemplum terroris, sunt penitus extirpanda”²⁸⁸.

Luca si rivolge con toni forti anche alle autorità secolari, ricordando loro l’impegno che devono approfondire nella repressione dell’eresia, essendo demandati a ciò direttamente da Dio. Il mancato sostegno alla Chiesa in questa lotta comporterebbe la loro dannazione e l’equiparazione agli eretici stessi:

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 229.

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 225-226; in questo passo Luca rende benissimo, attraverso verbi come *infectus* e *contaminatus*, l’idea dell’eresia come malattia infettiva che colpisce gli uomini e alla quale non c’è altra cura se non l’eliminazione del malato. Questa metafora ricorre ampiamente negli scritti del tempo e sarà uno dei modi più utilizzati per identificare l’eresia, si veda: W. LOURDAUX-D. VERHELST (a cura di), *The concept of heresy in the middle ages (11th-13th C.)*, Louvain 1976.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 227.

“possunt seculi principes suae damnationis elicere argumentum, si non dederint operam efficacem in haereticis puniendis. Iustissimo Dei iudicio carebunt huius seculi regno, carebunt gloria Dei in futuro et aeternaliter punientur cum haereticis, quibus impie pepercerunt (...) tenentur reges et principes pro tuitione bonorum impios trucidare”²⁸⁹.

Dopo aver tratto la giustificazione della pena di morte per gli eretici da passi del Vecchio Testamento, Luca di Tuy nella sua invettiva si concentra sul Nuovo e sul pensiero di alcuni padri della Chiesa (Girolamo, Isidoro e Agostino), senza tralasciare il diritto con il *Decretum* di Graziano. Tutto il discorso di questa seconda parte dell'ultimo capitolo è incentrato sull'asserto che uccidere gli eretici non è un omicidio: *clarius ostendamus, qui occidit impios, homicidium non committere*²⁹⁰. Se, come testimoniano le Scritture, anche Dio ha ucciso degli empi perché lo avevano ingannato (Att 5,1-10), anche noi dobbiamo seguire il suo esempio e uccidere gli eretici, anch'essi ingannatori, in perfetto accordo con le leggi divine:

“si Deus miraculose occidit impios, exemplum raebet suis, quod ipsi eos ex zelo divinae legis debeant trucidare”²⁹¹.

Luca, fatta una *recensio* di alcuni passi di Girolamo, Agostino, Isidoro e del *Decretum* di Graziano, in cui non si fa altro che ribadire la totale legittimità dell'*effusio sanguinis*, arriva ad affermare che: “interficiendos inimicos haereticos et in nullo eis penitus condolendum, quin eorum immanitas scelerum durius feriat”²⁹².

In sostanza il trattato di Luca di Tuy non presenta elementi di originalità. L'autore non fa altro che riproporre una serie di passi tratti dalle Scritture e dai padri della Chiesa per sostenere la condanna a morte dell'eretico. Condanna che è difesa in termini molto chiari, anche se con un'argomentazione teologica piuttosto

²⁸⁹ *Ibidem*, pp. 227-228.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 230.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 230.

²⁹² *Ibidem*, p. 232.

scarna. Non è presente nessun riferimento a come debba essere eseguita materialmente la pena, anche perché l'intento dell'autore è principalmente quello di difendere la posizione della Chiesa che era coinvolta soltanto indirettamente nell'esecuzione della pena. A differenza di altri trattati controversistici, l'autore non si preoccupa minimamente di dover sostenere una disputa, se pur immaginaria con l'eretico. Per Luca di Tuy, non esiste nessun dialogo possibile con gli eretici e di conseguenza è esclusa ogni possibilità di conversione e ritorno in comunione con la Chiesa: è scomparsa totalmente la *persuasio*, l'unico mezzo per combattere l'eresia è la *coercitio*.

8. Moneta da Cremona, *Summa contra catharos et valdenses* (1241)

Moneta da Cremona nacque verso la fine del XII secolo. Poche sono le informazioni biografiche a nostra disposizione: s'ignora di quale famiglia fosse originario e il percorso di studi da lui intrapreso²⁹³. Gerardo di Frachet nella sua opera *Vitae fratrum* (1259-60) ci informa che Moneta era *in artibus legens in tota Lombardia famosus* e che entrò a far parte dell'Ordine dei predicatori dopo aver assistito ad un sermone tenuto a Bologna da Reginaldo d'Orléans, il giorno di Santo Stefano, probabilmente tra la fine del 1219 e l'inizio del 1220. Reginaldo accordò a Moneta il permesso di non prendere immediatamente l'abito, ma di poter restare ancora un altro anno nel secolo, con il compito di sfruttare le sue qualità oratorie per attirare all'Ordine quante più vocazioni possibili²⁹⁴.

L'*Adversus catharos et valdenses* scritto da Moneta intorno al 1241, può considerarsi un vero e proprio manuale di teologia, una *summa* volta alla confutazione delle dottrine ereticali, frutto della profonda conoscenza della

²⁹³ La figura di Moneta da Cremona è stata ancora poco indagata, nonostante sia l'autore di uno dei più importanti trattati antiereticali. Come punto di partenza per le informazioni biografiche sul predicatore cremonese si veda L. CINELLI, *Moneta da Cremona*, in DBI, LXXV (2011), pp. 625-627. Alcuni cenni biografici sono reperibili anche in C. CALDWELL AMES, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009, pp. 32-33; W.H. PRINCIPE, *Monastic* cit., pp. 158-161.

²⁹⁴ GERARDO DI FRACHET, *Vitae fratrum Ordinis praedicatorum, accurate recognovit notis breviter illustravit* B.M. REICHERT O.P., Lovanii-Romae 1896, pp. 169-170.

materia da parte di Moneta testimoniata dal fatto che fu professore nello Studio di S. Niccolò di Bologna. Moneta utilizza abilmente le tecniche proprie della controversistica, mettendo a confronto per ciascun argomento la dottrina professata dalla Chiesa cattolica con quella dei catari e dei valdesi.

L'opera è divisa in cinque libri: il primo si occupa dell'unità e della natura trinitaria di Dio, degli angeli e di Dio creatore; il secondo affronta i problemi legati alla dottrina della creazione dell'anima e del corpo; il terzo è rivolto alle figure di Cristo, dell'Anticristo, della Vergine Maria e dello Spirito Santo; il quarto prende in esame la dottrina dei sacramenti; infine, il quinto, quello più interessante per il nostro tema, nel quale Moneta dà ampio spazio ai temi della persecuzione, della confisca dei beni e della pena di morte per gli eretici.

Nella prima parte del capitolo XII del libro V, Moneta argomenta contro la tesi secondo cui la persecuzione e la *vindicta* nei confronti dei dissidenti, da parte della Chiesa, sono illecite. Gli eterodossi si sentivano perseguitati dalla Chiesa di Roma alla quale rimproveravano che la Chiesa di Dio non era mai stata autrice di alcuna persecuzione, al contrario l'aveva subita, come vittime perseguitate erano state anche Cristo e i suoi discepoli²⁹⁵. Moneta risponde che di per sé *non est necessaria persecutio ad salvationem*, infatti sebbene molti uomini pii hanno patito delle persecuzioni e, le tribolazioni ci aiutano ad entrare nel Regno dei cieli, non sono necessarie: la salvezza si può raggiungere anche senza patire queste prove²⁹⁶. Gli eretici avevano fatto proprio il passo di Matteo (5 10-10): "beati quelli che sono perseguitati per la giustizia, perché il Regno dei cieli appartiene a loro". Moneta ribatte che gli eretici non sono perseguitati per la giustizia, ma a causa della loro devianza dottrinale che li spinge ad errare e, cosa ancor più grave, a corrompere la

²⁹⁵ "haeretici Ecclesiam Dei, quae est Ecclesia Romana, accusant de persecutione, dicentes ipsam facere persecutionem, cum passura sit, non factura. Quod autem Ecclesia Dei non sit factura persecutionem alicui, volunt abere ex eo, quod nec Christus nec eius discipuli inveniuntur fecisse persecutionem", MONETA DA CREMONA, *Adversus Catharos et Valdenses, liber V*, ed. T. RICCHINI, Romae 1743, col. 508b.

²⁹⁶ "licet omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patientur, et licet per multas tribulationes oporteat nos intrare in regnum coelorum, non tamen semper, nec ubique patiuntur eas, nec necessariae sunt ad salvationem; imo sine eis potest esse salvus; alioquin non liceret Ecclesiae studere, aut velle quod persecutiones non fierent ei", *Ibidem*, col. 509a.

fede di altri cristiani²⁹⁷. Gli eterodossi, sono degni di persecuzione poiché apertamente in contrasto con la Chiesa di Roma, avendo preso una posizione a lei alternativa e rifiutandone i suoi dettami²⁹⁸. Moneta non si oppone alla persecuzione, anzi la ritiene necessaria, unica precauzione è che non deve essere ingiusta o fatta con cattivi propositi²⁹⁹.

Il frate domenicano passa poi ad occuparsi del problema sollevato dagli eretici se sia lecito da parte della Chiesa il ricorso alla guerra. Gli eretici, come testimoniato dal frate, disprezzavano l'uso della forza, anche solo per difendersi, ed in particolare la *vindicta fatta per gladium*, una *persecutionis species* che conduceva alla morte dell'avversario³⁰⁰. Moneta contesta agli eretici che servirsi della guerra non è sempre illecito, infatti la Chiesa può ricorrere all'aiuto di soldati e principi a difesa del popolo cristiano contro i suoi nemici³⁰¹. Gli eretici sono paragonati a dei lupi famelici che di nascosto azzannano e uccidono le greggi del pastore. Come il pastore bracca e uccide i lupi, così la Chiesa deve comportarsi con gli eretici che seminano scompiglio nel suo gregge. Quindi non sono perseguitati in quanto vittime, ma come carnefici anche se non di vite, ma di anime (delitto ben più grave agli occhi del teologo)³⁰². I principi devono condannare a morte i colpevoli non mossi da odio, ma per *amore iustitiae*, così come per Abramo non era stato l'odio, ma il desiderio di obbedire al volere di Dio a spingerlo a voler uccidere Isacco³⁰³. L'atto repressivo trova piena legittimazione: così come Dio, infinitamente buono da amare tutti, non ha escluso per i nemici la *ultio*, anche gli uomini, il cui scopo è quello d'imitare l'amore divino, sono liberi di esercitare la *ultio* contro i

²⁹⁷ "non patiuntur persecutionem propter iustitiam, sed propter haeresim suam, qua et errant, et alios in errorem mittunt", *ibidem*, col. 511a.

²⁹⁸ C. BRUSCHI, *Detur* cit., p. 167.

²⁹⁹ "non est prohibita persecutio quaelibet, sed iniusta, vel malo animo facta", MONETA DA CREMONA, *Adversus* cit., col. 511b.

³⁰⁰ "Isti etiam haeretici omne bellum detestantur tanquam illicitum, dicentes, quod non sit licitum se defendere, vel alium per bellum, quare nec vindictam facere, maxime vindicta mortis", *ibidem*, col. 513b.

³⁰¹ "Potest ergo uti Ecclesia militibus, et principibus ad defensionem Populi Christiani, et ut facultas delinquendi adimatur malis", *ibidem*, col. 514a.

³⁰² "Etsi non inveniantur oves lupos persequi, et occidere; invenimus tamen, quod Pastores ovium lupos persequuntur, et occidunt; unde dico, quod vos non patimini persecutiones a nobis, ut oves vel agni a lupo, sed ut lupi a Pastoribus, et canis", *ibidem*, col. 514a.

³⁰³ "Abraham non in odio personae voluit illum occidere, sed desiderio obediendi mandato Dei. Ita etiam modo Princeps, qui occidit aliquem malefactorem non ex odio debet hoc facere, sed amore iustitiae", *ibidem*, col. 516b.

nemici, poiché rientra pienamente nelle caratteristiche dell'*imitatio amoris Dominis*³⁰⁴. Tuttavia Moneta concede al deviante la possibilità di ravvedersi *hodie enim haereticus est, cras potest esse catholicus*³⁰⁵.

Gli ebrei, per Moneta, devono essere esclusi dalla persecuzione, infatti il teologo precisa che i principi cristiani non devono ucciderli perché nonostante professino un credo contrario a quello della religione cristiana, non fanno opera di proselitismo e quindi non inducono nell'errore anche i cristiani³⁰⁶.

La *vindicta* è uno strumento lecito, ma da maneggiare con attenzione: non è a disposizione di tutti i fedeli ma può essere compiuta soltanto dai principi e dalle potestà secolari, le uniche autorità cui Dio ha riservato l'*usum gladii materialis*³⁰⁷. La finalità della condanna a morte degli eretici è espressa da Moneta in maniera molto chiara:

“loquitur autem de uno populo, de quo quibusdam occisis, alii metu mortis convertebantur ad Dominum; ergo occisio unius a Deo sit ad correctionem alterius: vides igitur quod vindicta non sit ad correctionem patientis (...) Ad utilitatem etiam illius, qui a iudice occiditur, cedit mors si vult; multi enim metu mortis quam sciunt sibi imminere, convertuntur ad Dominum, qui si scirent se diutius victuros, peccata peccatis adderent (...) si autem non converterentur metu mortis, tamen et mors cedit ad eorum utilitatem, quia si amplius viverent, amplius peccarent, unde et maiori supplicio digni essent, quanto enim quis deterior est, tanto durius punietur”³⁰⁸.

La condanna a morte assume uno scopo dissuasivo: la messa a morte di un eretico serve da esempio per correggere gli altri spingendoli a ravvedersi, e inoltre è utile allo stesso condannato perché dandogli la morte lo si risparmia dal continuare a peccare in vita. La messa a morte dell'eretico da parte del *iudex* quindi oltre a non configurarsi come un peccato, ma come un gesto di amore verso la

³⁰⁴ “Si igitur sic Dominus diligit inimicos, ut tamen ultionem sumat de eis; ergo cum nostra dilectio imitatrix esse debeat dilectionis divinae, nostra dilectio non excludit ultionem inimicorum”, *ibidem*, col. 516b.

³⁰⁵ *Ibidem*, col. 519b.

³⁰⁶ “Judaei non interficiuntur a Christianorum Principibus, qui tamen in fide nobis sunt contrarii; hoc autem est quia sua doctrina Christianos non pervertunt”, *ibidem*, col. 519b.

³⁰⁷ “non tollitur alia vindicta (...) quod vindicta licita sit Principibus, et Potentatibus”, *ibidem*, col. 521b.

³⁰⁸ *Ibidem*, coll. 523b-524a.

giustizia, rappresenta anche un'azione di pubblica utilità per tutta la comunità³⁰⁹. Moneta dice chiaramente che la conversione di un eretico è un fatto raro, incerto e difficile e che non deve essere preposto ad un bene maggiore e certo che è il mantenimento dell'ordine sociale all'interno della comunità cristiana³¹⁰. Quindi secondo Moneta l'ammonizione *non occides*, presente nelle Scritture è da intendersi come riferita soltanto a quelli che commettono un omicidio³¹¹. Il giudice, così come il principe, deve avere come obiettivo il mantenimento della pace, che si esprime nella tranquillità della Chiesa e dello stato e deve impegnarsi, anche combattendo, al mantenimento dell'ordine stabilito³¹². Moneta vuole dimostrare come l'uso del potere secolare e la *vindicta* sono lecite da parte della Chiesa e che la giurisdizione e la sovranità secolare appartengono a Dio, dal quale dipende anche l'utilizzo del *gladio materialis*³¹³. Per sostenere che il potere delle autorità secolari derivi da Dio e che anche la *vindicta* sia una sua emanazione, si appoggia ad alcuni passi degli apostoli Pietro (1 Pietro 2,13): "subiecti igitur estote omni humane creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus tanquam ab e omissis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum"; e Paolo (Rom 13,1): "omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo: que autem sunt a Deo, ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Deo ordinati

³⁰⁹ "(...) quod dignus morte occiditur a iudice sine peccato, qui ipsu occidit non ex odio, sed amore iustitiae, per quam providetur totius reipublicae utilitate; sed utilitas reipublicae melior propria illius utilitate, et ideo magis eligenda; sicut nocumentum plurium, idest totius reipublicae deterius est et damnosius, quam nocumentum unius; quare magis cavendum (...)", *ibidem*, col. 524a.

³¹⁰ "unde bonum conversionis eorum, rarum, incertum, difficile, non debet praeponi bono magno, et certo, et frequenter accidenti", *ibidem*, col. 524a; "(...) communis utilitas praeferenda est privatae, et bonum totius reipublicae bono unius hominis", *ibidem*, col. 540a.

³¹¹ "Cum autem dicitur non occides, solum homicidium prohibetur (...) potest ostendi Catharo, quod occisio malefactoris licita est ministro", *ibidem*, coll. 524b-525a.

³¹² "(...) iudex digne, et iuste vindicans, pacem sequitur, idest pacem habet prae oculis, idest tranquillitatem Ecclesiae, vel Reipublicae, quae praeferenda est paci, idest quieti unius qui turbat pacem multorum. Sic autem dico de Principe qui iustum bellum contra aliquem alium habet, quod ad pacem debet intendere, et ideo bellare, ut pacem acquirat, et ut hostem vincendo ad pacem perducat", *ibidem*, col. 530a.

³¹³ "(...) usus materialis, est licitus, et vindicta licita est. Prius autem ostendamus, quod iurisdictio saecularis, et dominium saeculare, et subiectio saecularis a Deo est; quia usus gladii materialis independet", *ibidem*, col. 532a; "(...) iurisdictio regum, et principum, ducum, et aliorum dominorum saecularium a Deo sit, et licita sit, et Ecclesia Dei necessaria", *ibidem*, col. 534a; Moneta si rivolge al suo ipotetico interlocutore eretico accusandolo di proferire false dottrine e di essere superbo: "Tu autem aliter doces, quia dicis quo dilla dominatio temporalis a Deo non est, quare non est ei obediendum. Apostolus autem docet obedire utrique dominationi; ergo tu es superbus, et contrarius doctrinae Apostoli", *ibidem*, col. 534b.

resistit". I poteri secolari, *a Deo missi sunt et ad vindictam malefactorum*, di conseguenza non commettono nessun peccato perché il loro agire *est voluntas Dei*³¹⁴. Moneta afferma che di per sé una pena non è cattiva in atto, ma è l'intenzione a renderla giusta o sbagliata, rispondendo all'eretico che persino il diavolo "non peccat in facto, sed in intentione facti; factum est in se bonum, sed intentio diaboli mala, quia non vindicat intuitu, et amore iustitiae, sed intuitu exsaturandi odium suum contra homines"³¹⁵. L'unica possibilità in cui infliggendo una pena si cada nel peccato è se si è mossi da odio o da cattive intenzioni³¹⁶. Così come il medico sacrifica un arto infetto per salvare dalla putrescenza tutto il corpo del malato, l'eretico deve essere sacrificato in modo che non contagi tutto il corpo della Chiesa. Quindi l'esecuzione dell'eretico non è un gesto di crudeltà, ma di misericordia, proprio come agirebbe un buon medico³¹⁷. La giustizia secolare è necessaria e lecita, perché è grazie ad essa che si evitano molti mali che potrebbero affliggere la società dei cristiani ed inoltre in perfetta armonia con la *voluntas Dei*³¹⁸. È proprio contro gli eretici che le autorità devono agire con maggior rigore perché: "sunt Vulpes vineam Domini demolientes, qui vindictas regum contra se causantur, qui occidere volunt, sed occidi nolunt"³¹⁹. Inoltre gli eretici sono perseguibili a causa della loro ostinata e mancata accettazione delle norme dettate dalla Chiesa e seguite dall'intera cristianità³²⁰.

La persecuzione degli eretici è concepita come un'azione inevitabile, giustificata attraverso il ricorso alle Sacre Scritture. L'inquisitore agli occhi di

³¹⁴ *Ibidem*, col. 535b.

³¹⁵ *Ibidem*, col. 536b.

³¹⁶ "(...) non est malum poenam infligere, nisi depravetur prava intentione; unde dico, quod potestas, quae vindictam sumit de malefactore, non peccat, nisi ex odio, vel male intentione faciat", *ibidem*, col. 536b.

³¹⁷ "Constat autem quod corpus naturale praeferetur uni membro; et ut a medico membrum aliquod paescinditur, ne totum corpus eius putredine inficiatur, sic facit in corpore Ecclesia non crudeliter quidem agens, sed misericorditer, ut bonus medicus, ne malefactor contagione pestifera plurimos perdat, si non puniatur", *ibidem*, col. 540a.

³¹⁸ "(...) fructus autem iustitiae saecularis est vitatio multorum malorum, quae ex eius absentia inducuntur, fructus igitur iustitiae saecularis bonus; ergo ipsa bona, et a Deo; fructus autem absentiae eius intelligis esse multa mala; ergo absentia iustitiae saecularis mala est (...) [iustitia] a Deo ordinata est, ergo bona, et licita", *ibidem*, col. 540b.

³¹⁹ *Ibidem*, col. 545b.

³²⁰ "(...) vindicta temporalis bona sit, et a bono Deo, et maxime haereticis, qui sunt in fide contrarii Evangelio Beati Dei", *ibidem*, col. 544b.

Moneta è libero da ogni colpa e peccato, in quanto è soltanto il mezzo terreno scelto da Dio per far rispettare la sua volontà di salvezza dell'uomo³²¹.

9. Rolando da Cremona, *Postilla in Iob* (1230 ca.)

In conclusione merita una nota particolare la *Postilla in Iob* (1230 ca.) di Rolando da Cremona, opera che pur non rientrando propriamente nel genere controversistico, essendo uno scritto di natura esegetica, vi si avvicina molto per i contenuti avendo come tema centrale la confutazione dell'eresia³²².

Rolando da Cremona prima di entrare nell'Ordine dei Predicatori era già un noto *magister artium* e di medicina dello Studio di Bologna. Così come era accaduto per Moneta, anche Rolando decise di prendere i voti (1219) conquistato dalla predicazione di Reginaldo d'Orleans. Entrato nell'ordine si recò a Parigi per dedicarsi agli studi di teologia, ottenendo la *licentia docendi* e divenendo nel 1229 il primo *magister* e *sententiarum* dell'Ordine ad occupare la cattedra di teologia dell'Università di Parigi³²³. In seguito tra il 1230 e il 1231 si spostò a Tolosa, dove continuò ad insegnare fino al 1233. Ritornato in Italia, prima sotto Gregorio IX, poi con Innocenzo IV, si dedicò con impegno all'attività antieretica, forse perché impressionato dalla pericolosità e dalla rapida diffusione dell'eresia nel Sud della Francia, anche se nelle fonti non viene mai qualificato come inquisitore³²⁴. Nel 1233, pochi mesi dopo il moto dell'Alleluia, lo troviamo protagonista a Piacenza dove a seguito di una predica tenuta contro gli eretici si originò un tumulto cittadino contro lo stesso frate che riuscì a stento a salvarsi (*semivivus*). Svolsse

³²¹ C. BRUSCHI, *Detur* cit., p. 169.

³²² A. DONDAINE, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone "Le livre de Job"*, AFP, XI (1941), pp. 109-137; R. PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici*, AFP, LXXIX (2009), pp. 23-84.

³²³ GERARDO DI FRACHET, *Vitae* cit., p. 26 e nota a.

³²⁴ "(...) è innegabile che Rolando abbia svolto compiti di natura inquisitoriale, sebbene con forme non ancora rigorosamente codificate: gli incarichi risultano specifici - e non generalizzati, ancorché entro precisi confini territoriali -, caratterizzati da mutevoli connotati procedurali, commissionati direttamente dall'autorità papale e non dai vertici locali dei frati predicatori" R. PARMEGGIANI, *Studium domenicano e Inquisizione*, in "Memorie Domenicane", 39 (2008), p. 122.

l'attività di lettore nel convento domenicano di Bologna, dove morì probabilmente nel 1259³²⁵.

L'eresia riceve da Rolando delle connotazioni topiche elaborate da Gregorio Magno nei suoi *Moralia in Iob* e comuni a tutta la tradizione patristica³²⁶. Tuttavia, pur dando una connotazione dell'eresia in termini generali, si mostra consapevole della differenza profonda che intercorre tra le due principali correnti eretiche del suo tempo: la catara e la valdese. Rolando considera i catari maggiormente pericolosi data la forza disgregatrice della loro dottrina in totale antitesi con quella cattolica, ed è proprio nella lotta all'eresia catara che il frate domenicano vede destinato il suo ordine³²⁷. Gli eretici sono paragonati ad animali infidi, feroci e pericolosi o a insetti portatori di sciagure come ad esempio le locuste dell'Apocalisse. A queste figure classiche del bestiario ereticale Rolando aggiunge altre figure di animali come lo struzzo e l'asino selvatico³²⁸. Nel commento s'insiste molto sull'origine diabolica della dissidenza ereticale; Rolando anche sotto quest'aspetto si mostra ben preparato, dimostrando di conoscere perfettamente gli sviluppi della contemporanea fenomenologia ereticale, in cui la dimensione demoniaca da un piano astratto e secondario diventa nettamente più centrale e tangibile. L'eresia inoltre è spesso accostata a delle malattie infettive quali: cancro, lebbra, rabbia e peste³²⁹. L'inasprimento della repressione aveva bisogno di nuovi innesti sul piano teologico, non essendo più sufficiente la semplice criminalizzazione dell'eretico, Rolando faceva così ricorso anche all'aspetto demoniaco del dissidente, in contrapposizione con la figura angelica del predicatore-inquisitore.

³²⁵ T. KAEPPELLI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum. Medii Aevi, III*, Romae 1980, p. 330; R. PARMEGGIANI, *Rolando* cit., pp. 24-25; R. PARMEGGIANI, *Studium* cit., p. 119.

³²⁶ R. PARMEGGIANI, *Rolando* cit., p. 27.

³²⁷ Rolando infatti, a differenza dei catari, riscontra nei valdesi nonostante tutto dei punti in comune: "Terra est incarnatio Domini, de qua quidam heretici veraciter sentiunt, sicut possumus dicere Leoniste. Manichei autem male sentiunt, qui cathari nominantur. Et quamvis de incarnatione nobiscum Leoniste concordent, tamen in multis aliis adversant, sicut in iuramento et corpore Domini et iustitia facienda. Quia ergo incarnationem Domini Leoniste affirmant quasi cum Ecclesia, in terra sedent", *ibidem*, p. 30.

³²⁸ *Ibidem*, p. 31.

³²⁹ *Ibidem*, p. 31 e nota 23; sulla demonizzazione degli eretici si veda: G.G. MERLO, "Membra del Diavolo": la demonizzazione degli eretici, in ID., *Contro gli eretici* cit., pp. 51-73.

Il predicatore cremonese, per caratterizzare meglio la contrapposizione che intercorre tra i cattolici e gli eretici ricorre alla metafora dei due *corpora* mistici distinti: il *corpus Christi* e il *corpus diaboli* le cui membra sono costituite dagli eretici³³⁰. Vincere la battaglia contro gli eretici è di primaria importanza. Rolando ravvisa in loro un serio pericolo, essendo gli eretici molti simili, per certi comportamenti ai frati. Gli eretici, vivono di un'intensa pulsione spirituale e fondano la loro missione sull'apostolato e la predicazione, incarnando l'ideale evangelico, praticano l'ascesi e sono disposti a sacrificare la propria vita nel nome del loro credo. La differenza fondamentale che divide in maniera netta frati ed eretici è, per Rolando, il padrone da cui sono stati chiamati a rendere il proprio servizio: i primi da Dio, i secondi dall'Anticristo³³¹.

Per quanto riguarda l'aspetto repressivo, Rolando auspica il comune accordo tra i *duo gladii* nell'attuazione della *vindicta* contro gli eterodossi, chiamando a sostegno la legislazione federiciana del 1224 che prevedeva per gli eretici il rogo o il carcere perpetuo e il taglio della lingua: "Ypocrite heretici non increpatione, vero levi admonitione, set ferro poterint amputari. Contra eos Cesaris gladius necessarius est"³³². La lotta armata diventa un mezzo necessario e imprescindibile per avere la meglio sugli eretici e quanti li sostengono:

"Dicuntur credentes hereticorum lamine ferree, quia in terris ubi sunt, propter hoc, quia impios hereticos defendunt, bella concitant. Quia non est pax impiis, dicit Dominus. Quis enim dubitat ferrea armamenta contra Lombardos esse concitata propter hereticorum pravitatem et faventium eis? Ipsi enim pacem a se repellunt (...) Quomodo ergo sine bello erunt? Indquid Dominus: in me habebitis pacem et in mundo presuram. Et Ysaias: utinam attendisses ad mandata mea, utique fuisset quasi flumen pax tua. Et Baruch: nam si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace super terra. In via: enim hoc est in Christo, qui est via veritatis et vita; et qui dicit: nemo venit ad

³³⁰ Anche l'immagine dei due *corpora* mistici è ripresa da Gregorio Magno e la ritroviamo anche nella *Summa* di Rolando, quando parla del Leviatan: "corpus Leviatan est ecclesia malignantium, sicut corpus Christi est ecclesia iustorum", *ibidem*, p. 42 e nota 48. Per quanto riguarda la *Summa* di Rolando, solo parzialmente edita (prologo e il terzo dei quattro libri dell'opera), si rimanda agli studi di L. CORTESI, *Summae magistri Rolandi Cremonensis O.P. liber tercius . Editio princeps, Monumenta Bergomensia*, 7 (1962); G. CREMASCOLI, *La "Summa" di Rolando da Cremona. Il testo del prologo*, in "Studi Medievali", s. III^a, XVI/II (1975), pp. 825-876.

³³¹ *Ibidem*, pp. 60-61.

³³² *Ibidem*, pp. 64-65 e nota 96.

Patrem, nisi per me. Et ideo est via Dei patris, quia per eum ad patrem igitur. Ergo, qui viam Dei derelinquunt, in guerra necesse est angustiari. Et in terra Albiensium quantas sit gladius concitatus scimus”³³³

Il frate domenicano è ben consapevole che gli eretici sono irrecuperabili e quindi afferma chiaramente l’inutilità di qualsiasi disputa, prendendo come metafora addirittura l’esempio di Aristotele che rifiutava di confrontarsi con quei filosofi che negavano i principi naturali della fisica:

“Cum Deo cupio disputare de vobis, non vobiscum. Contra illos qui negant principia disputare non possumus nec debemus, sicut nec Aristoteles opponebat in phisicis contra illos qui negabant principia naturalis philosophie, set opponebat contra illos qui supponebant illa et in aliis herrabant. Quomodo enim disputabamus cum illis qui negant principia artis de qua disputare volumus? Cum nuchil possimus probare, nisi ex principiis. Principia autem theologie sunt fides et articuli eius (...) Heretici autem negant fidei articulos et ideo beatus Iob noluit ut disputaremus cum hereticis, etsi sit pro eis orandum, sicut et Paulus dicebat: hereticum hominem post unam vel secundam correctionem devita sciens quod huiusmodi subversus est, hoc est scientie negans principia. Prius vos ostendens: non vobis; set Deo; hoc est membris Dei. In predicatione et lectione, cum loquimur fidelibus, ex principiis debemus ostendere quod heretici sunt fabricatores herrorum. Fabricatores dicuntur heretici, quoniam, adinveniendo falsa et predicando, sinagogam diaboli fabricantur. Cultores sunt perversorum dogmatum, quia adhorant figmenta sua, quemadmodum ydola”³³⁴.

Lo scopo principale del predicatore non deve essere quindi quello di disputare con gli eretici, ma quello di smascherare, attraverso la *predicatio*, le false dottrine professate dagli eterodossi. Gli eretici sono irrecuperabili, principalmente, secondo Rolndo, per la loro innata natura demoniaca, non rimane altro che eliminarli attraverso il rogo: “Quod ita sint exterminati heretici (...) per ignem, nostra tempora manifestant”³³⁵. La condanna a morte degli eretici è giustificata anche dalla *concordia* scritturale del vecchio e nuovo Testamento, che rispecchia la *concordia* dei due *gladii*, come testimoniato da Rolando:

³³³ *Ibidem*, p. 66 nota 98.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 72-73.

³³⁵ *Ibidem*, p. 73 nota 118.

“Moysi enim testante (heretici) occidendi sunt, cum Dominus dixerit ad eum maleficos non patieris vivere. Nulli autem sunt malefici verius quam heretici. Ne autem dicant quod hoc Veteris Testamenti fuit pessimum documentum, idem in Novo Testamento confirmavit Petrus dicens subiecti estote omni creature sive regi tamquam precellenti sive ducibus tamquam ab e omissis ad laudem vero bonarum ad vindictam vero maleficorum, quasi dicat maleficorum de quibus Moysis Dei recepit mandatum. Numquid et Dominus non dixit de duobus gladiis qui necessari sunt Ecclesie? Ius autem Cesaris est, de quo dicit Apostolus: novum sine causa gladium portat, hoc est ad vindictam maleficorum”³³⁶.

Il *gladius biceps*, rappresentato dalla Chiesa e dall'autorità pubblica riveste anche una funzione metaforica e serve a Rolando per giustificare il rogo, infatti Rolando afferma che: “Gladius etiam biceps dicitur sententia iudicialis. Gladius, quia dupliciter trucidabit. Trucidabit enim animam, trucidabit et corpus, cum eximetur gladius sententialis”. Operazione perfettamente svolta dal rogo che, annienta il corpo degli eretici e accenna sulla terra la dannazione eterna che le anime subiranno nel fuoco dell'inferno³³⁷. La legittimità della *vindicta* per Rolando non è in discussione, mettendosi in maniera chiara in opposizione contro tutti quelli che pur riconoscendo l'errore degli eretici si opponevano alla condanna a morte. L'unica forma di *caritas* nei confronti dei devianti sono la preghiera e la scomunica, anche il carcere è un mezzo che serve d'aiuto all'eretico, poiché gli impedisce di perpetrare il peccato alleviandogli la punizione eterna. Tuttavia il carcere, secondo Rolando, non è una punizione alternativa al rogo, come sostengono alcuni. Il carcere nell'ottica rolandiana può essere solamente temporaneo, finalizzato alla conversione dell'eretico, in mancanza della quale, constatata la *pertinacia* nell'errore, le porte del carcere si aprono al rogo. Nel prolungare il carcere, ritardando così l'esecuzione del condannato Rolando riscontra una violazione della legge divina:

³³⁶ *Ibidem*, p. 75.

³³⁷ *Ibidem*, p. 76 nota 126.

“Aliqui dicunt non est bonum hereticos tradere igni, set bonum est quod includantur et sic dimittantur. Quia etsi primo anno carceris non credunt, forte decimo anno sui carceris credituri sunt. Etsi non decimo, saltem vicesimo. Respondet Cristus in beato Iob sive Spiritus Sanctus: quia ipsa vita fidei apud me reputantur indigni, qui eam huc usque impugnaverunt maligne. Carceri ergo penitendi. Quod si in pertinacia perduraverint, exsecrandi iudici seculari tradantur, quoniam vita fidei argumento reputantur indigni. Et Paulus dicit: si quis dignum morte ei non recuso mori, quoniam iustitie Dei omnes debent esse obnoxii. Cum ergo heretici qliquid dignum morte commiserunt, quoniam lese maiestatis rei sunt, non debent recusare mori, alioquin resistunt iustitie Dei. Nec iudex potest sibi donare vitam, quoniam imperator legi Dei debet esset subiectus”³³⁸.

Il *gladius Cesaris* ha come funzione primaria la punizione degli eretici, sottrarsi da parte dell'autorità laica a quest'obbligo è visto da Rolando come una grave mancanza perché gli eterodossi: “magis destruunt Ecclesiam quam alii peccatores. Et debent comburi quemadmodum meretrices”³³⁹.

Il teologo paragona gli eretici ai falsari: “Qui falsat pecuniam, comburitur; et qui Scripturam divinam falsat, ut hereticus, non solo igne transitorio exuritur, sed eterno”, similitudine molto fortunata, infatti la si ritrova in Moneta e soprattutto in Tommaso d'Aquino³⁴⁰. L'eretico deve essere punito in quanto falsario e mistificatore della sacra Scrittura e la pena del fuoco deve essere doppia: terrena ed eterna dopo la morte³⁴¹. Il rogo dell'eretico è il solo mezzo in grado di liberare la Chiesa dalla minaccia diabolica: “cum enim heeticus per ignem tollitur de medio, ut Ecclesie Dei non neceat, auferetur nocumentum ab Ecclesia spiritus maligni qui loquebatur in illo”. Con un'immagine carica di significato, Rolando afferma che è Dio stesso, rappresentato dal potere temporale, a legare i polsi dell'eretico e a gettarlo sulla pira ardente: “fune ligat Dominus heresiarcham, cum potestas terrena, que a Domino est, sibi post tergum ligat manus, ut sic ligatus proiciantur

³³⁸ *Ibidem*, p. 79 e nota 135.

³³⁹ *Ibidem*, p. 79 nota 137.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 79.

³⁴¹ “Cum ergo constet Ecclesie quod heretici mori debeant, convenientius putat eos igne cremari, ut de isto igne credantur firmiter sine mora ad infernalem descendere ignem. Ignis ergo, quo ab huiusmodi potestatibus comburuntur, de celo venit, quoniam ad hoc deputatur, igne Spiritu Sancto dictante. Etiam si princeps huiusmodi hic tamquam legem denuntiant ut heretici quam citius comburantur, huiusmodi de celo descendit ignis, quoniam Spiritu Sancto dictante. Per hora principium promulgate sunt leges, quoniam et in corpore leonis reperiit sensum favum mellis”, *ibidem*, p. 82, nota 153.

in igne". Neppure i *credentes* sono risparmiati dal predicatore, poiché rappresentano i rami cresciuti da una pianta maligna e per non correre il pericolo che questi rami, bruciata la pianta, possano innestarsi e generare nuovamente cattivi frutti³⁴².

Rolando è ben consapevole che tutto quest'accanimento verso gli eretici possa portare loro un beneficio indiretto, facendoli apparire come dei martiri e procurando loro dei nuovi proseliti. Gli eretici infatti, erano capaci di sopportare i più duri patimenti pur di non abiurare il loro credo: arrivando, in alcuni casi, a gettarsi volontariamente tra le fiamme con gioia liberatoria, così come i primi martiri cristiani accettavano la condanna con un *Deo gratias*. Rolando cerca di allontanare gli eterodossi dalla possibile associazione alla categoria martiriale, individuando nel loro agire non una forma di santità, ma un'ostinazione nel vizio, mossi dal libero arbitrio. Inoltre augura a lui stesso una morte edificante dopo aver patito innumerevoli sofferenze per dimostrare che anche i cattolici sono ancora capaci di morire per la propria fede, mossi soltanto dalla *caritas*, sconosciuta agli eretici³⁴³.

L'opera di Rolando, come in precedenza sottolineato, non trattandosi di un testo di natura controversistica, non ha come interesse quello di accrescere le conoscenze del lettore sulle dottrine ereticali, ma vuole innalzare lo scontro con gli

³⁴² "Non recedet de tenebris, ramos eius arefaciet flama et auferetur Spiritus oris sui. Ex quo enim hereticus ab infidelitate non recedit, nec de tenebris peccatorum recedere potest. Cum venerit, inquit Paraclitus, arguet mundo de peccato infidelitatis, quo retento, omnia retinentur. Qui enim infidelis est, proclinis est ad omnia mala, quia putas infidelis hereticus quod tantum quantum unum nocet peccatum quantum centum milia peccatorum. Vel non recedet de tenebris inferni. Vel non recedit hereticus penarum, quoniam hec penas habet et in futuro numquam desunt ei. Vel non recedit hereticus de tenebris ignorantie, quia semper sunt adiscentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes. Dextruxerunt heretice pravitatis cecetur. Heresis enim falsificat intellectum, qui, quantum in se est, semper verus existit. Ramos eius arefaciet flama: hoc est, membra eius cremabit flama, sicut et dgni sunt. Unde etiam secundum leges istud debet extremum eorum suplicium hominis sunt. Et ideo dicit: ramos eius hoc est membra, arefaciet flama. Rami etiam eius sunt eius discipuli, qui producunt ex radice mali magni. Et illos etiam debet flamma cremare et irta arefacere; quia enim fuerunt sine humore gratie. Avidi sunt, non solum eterno incendio preparati, set etiam temporali", *ibidem*, p. 83, nota 155.

³⁴³ Così Rolando si esprime nella *Summa* a proposito del falso martirio degli eretici: "Dicimus quod multe sunt cause quare hereticus substinet talia tormenta. Una est conscientia quam habet, sive firmitas, super suam religionem. Alia est quia tam nequam anima non est digna regere corpus quod Christus formavit. Alia est quia ipsi heretici assueti sunt in multis vigiliis et afflictionibus corporis, et ideo magis de facili possunt substinere dolores corporis quam mperfecti delicati (...) Non est ergo istud ideo quod fortius sit vitium quam virtus. Maxima causa est fixio liberi arbitrii per obstinationem in alteram partem" *ibidem*, p. 80, nota 146.

eterodossi su livelli quasi profetico-apocalittici, individuando negli eretici gli emissari dell'Anticristo, mandati sulla terra per preparare il terreno alla sua futura venuta. Altro aspetto da rilevare è che per la prima volta - neanche la controversistica si spingerà mai a parlare esplicitamente del rogo - con Rolando il rogo non è più sotteso con l'ormai nota formula *animadversione debita*, ma è nominato chiaramente, di più, diventa l'unico mezzo possibile e ammissibile da parte della Chiesa per condurre una battaglia vittoriosa contro l'eresia.

L'assassinio di Pietro da Verona avvenuto nel 1252, da parte di alcuni eretici, sancì, seppur in maniera indiretta, il definitivo tramonto della letteratura controversistica. Infatti, fu a seguito di questo inaspettato e grave attacco alla Chiesa che Innocenzo IV decise di accelerare il processo d'istituzionalizzazione dell'*officium* inquisitoriale, con rilevanti ripercussioni anche sulla formazione dei titolari del *negotium fidei*. La formazione di carattere giuridico-procedurale prendeva il sopravvento sulla formazione di carattere teologico, terminava così il tempo delle dispute, l'interesse dell'inquisitore non era più quello di accertare le pratiche eterodosse dell'imputato, come ci testimonia una consultazione anonima: "Non est disputandum cum hereticis, maxime in officio inquisitionis. Sed fides catholica sive articuli denunciandi, et queratur super hiis sine strepitu et litigio, ut, si credit, recipiatur secundum formam pretaxatam, si vero credere recusat, condempnetur"³⁴⁴. L'obiettivo era di rendere effettiva la presunzione di colpevolezza che pendeva sull'accusato fin dal momento della sua comparsa davanti all'inquisitore, in seguito ad una pubblica denuncia. L'inquisitore diventa così sempre più uno specialista con marcate competenze giuridiche, infatti una rigorosa preparazione giuridica prende il sopravvento su tutti gli altri aspetti. Questo cambiamento di prospettiva si riscontra anche nei testi dedicati all'uso inquisitoriale, sancendo una perdita progressiva d'interesse verso il filone letterario controversistico che aveva contribuito ad una maggior conoscenza delle

³⁴⁴ Consultazione anonima presente nel ms. Vat. lat. 2648, fol. 48^{va}-49^{ra}, cfr. A. DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur* cit., p. 93 e nota 21.

varie correnti ereticali³⁴⁵, a vantaggio dei più tecnici manuali inquisitoriali³⁴⁶. Le opere controversistiche andarono così acquisendo un carattere teoretico man mano che l'utilità pratica si affievoliva. Utilità pratica che si manifestava essenzialmente nella predicazione, che con l'affermazione dell'Inquisizione e dell'attività repressiva, aveva perso la caratteristica di mezzo utilizzato dai frati Predicatori e Minori nella lotta all'eresia³⁴⁷.

10. Appendice

Il capitolo inedito del *Contra haereticos* di Ermengaud di Béziers: Il *De occisione*

Il capitolo *De occisione* non compare nell'edizione di Gretser (*Trias scriptorum adversus Waldensium sectam*, Ingolstadii 1614) e neppure nella successiva *Patrologia Latina* di Migne. In entrambe le edizioni il trattato terminava mutilo al debutto del nostro capitolo. Gli editori si limitavano alla seguente constatazione: "Reliquia in ms. codice membranaceo desiderantur, nisi forte auctori ipsi mors telam praesciderit inchoatam, et aliquo usque detextam". L'esistenza del manoscritto di Troyes fu segnalata per la prima volta da Antoine Dondaine nel 1939 (*Nouvelles sources* cit.). Il manoscritto riportato alla luce dallo studioso domenicano, unico testimone completo fino ad oggi conosciuto, è di fondamentale importanza per ricostruire nella sua integrità il trattato di Ermengaud in quanto aggiunge ai capitoli già conosciuti, oltre il *De occisione*, il *De*

³⁴⁵ "C'est par les œuvres de ces polémistes, soit par leurs informations de fait, soit par leurs réfutations systématiques, que nous connaissons avant tout les cathares", M.H. VICAIRE, *Les cathares* cit., p. 105.

³⁴⁶ Sui manuali inquisitoriali si veda oltre il classico studio di A. DONDAINE, *Le Manuel* cit., pp. 55-194, i più recenti contributi di L. PAOLINI, *Il De officio Inquisitionis: la procedura Inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, Bologna 1976; R. PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330): intertestualità e circolazione del diritto*, in "Rivista Internazionale di Diritto Comune", 13 (2002), pp. 229-270; ID., *La manualistica inquisitoriale (1230-1330): alcuni percorsi di lettura*, in "Quaderni del Mediae Aetatis Sodalitium" VI (2003), pp. 7-25; L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica inquisitoriale (XIII-XIV secolo)*, in A. BORROMEIO (a cura di), *L'Inquisizione*, Atti del Simposio cit., pp. 95-118.

³⁴⁷ R. PARMEGGIANI, *Studium* cit., pp. 123-124.

rasura capitis e il *De erroribus Valdensium*. Il capitolo sui valdesi è stato edito da Gonnet, mentre gli altri due sono tuttora inediti. Il *Contra haereticos* di Ermengaud di Béziers della Biblioteca Municipale di Troyes, occupa i *folii* del codice 1068 che vanno dal 115 ra al 130 vb.

Il manoscritto pergameneo risale alla fine del XIII secolo, la scrittura è una minuscola gotica di provenienza francese che non presenta grosse difficoltà di lettura. Nell'edizione si è scelto di restituire il manoscritto così come si presenta, limitandosi a sciogliere le abbreviazioni e a normalizzare l'uso delle iniziali maiuscole davanti ai nomi propri.

De occisione (Troyes, Bibliothèque Municipale, ms. 1068, ff. 128rb-129vb)

[128rb] Explanatis ad evidentiacione supradictorum quae sufficere debent capitulis de occisione agamus et qualiter Deus non occidere et qualiter occidere iusserit manifesta inducamus testimonia audi haeretice divinam sententiam tue false opinioni obuiantem. Cum enim prohibebat Dominus occidere intra prohibitum et preceptum discernere oportet ait namque Dominus in Genesys: "delebo hominem quem creavi a facie terrae". Ecce Dominus se promittit delere qui creavit scilicet homine sed forsitan dicis delere non posse reputari pro occidere sed cum omnes homines (praeter) (vi) in aquas delerentur quid // [128va] sibi letus ut melius quam si gladio occiderentur ecce quomodo in aquis destruxerit Deus et illud destruere occidere est. Item in Genesym Dominus pluit supra Sodomam et Gomoram fulgur et ignem et succendit civitates et caetera. Item cum subverteret Dominus civitates has recordatus est Abrae et liberavi Loth de subversione urbium in quibus habitaverat. In prima destructione occidit Deus per aquas. In secunda per ignem. Ecce habes haeretice quare utraque destructio ultio divina fiut Christo in utraque ultione noxii et iniusti puniti sunt iustos autem et innoxios reservavit Deus; tum in libro Exodi factum est autem in noctis medio percussit Dominus omne primogenitum in terra Egipti unde in eodem transibat Dominus percuciens egipcios. Item in eodem victima transitus Domini est quando transuit super domos

filiorum Israel in Egipto percutiens egiptios et domos nostras liberans. Item in eodem (Christo) ecce respiciens Dominus supra castra egiptiorum per columnam ignis et nubis interfecit exercitus eorum et subvertit rotas curruum ferebanturque in profundum modo habes haeretice qualiter interfecerit Dominus reducendo aquas super exercitus. Sequitur liberavitque Dominus in die illo Israel de mani egiptorum. Item in eodem fugavit Iosue Amalec et populum eius in ore gladii. Item cum murmuraret populos israel contra Dominus in deserto perierent multi de populo illo aut terra degluciente ut datam et (ab...) aut morsu serpentum. Unde et apostulus et a serpentibus perieret aut occisione. Unde parte legitur et perierunt una die XX tria milia. Item in libro Jesu (nave) cum dalet Dominus Ierico in manu Iosue et filiorum israel precepta ut (oram) destruerentur (praeter) Raab qui salvata est // [128rb] cum universis qui in domo illius erant de quam Matheus generationem Christo computans ait Salmon autem genuit Bootet de Raab sed filii israel prevaricati sunt divinum mandatum et usrpaverunt de anathemate unde Dominus locutus est ad Iosue dicens: Surge cur iaces pronus in terra peccavit Israel et prevaricatus est pactum meum tuleruntque de anathemate et furati sunt atque mentiti et absconderunt intra vasa sua. Nec poterit Israel stare an ostes fugietque quia pollutus est anathemate non ero ultra vobiscum donec conteratis eum qui huius sceleris reus est ecce quia prevaricationem occidere iussit Dominus. Item in libro Numeri dixit que Moyses ad iudices israel occidati unusquisque proximos suos qui iniciati sunt Belphegor se item Moyses sermone prophetico per spiritum sancti in personam Dei loquitur dicens Ego occidam et Ego vivere faciam percutiam et Ego sanabo et non est qui de mano mea possit eruere audisti haeretice Deum occidentem et vitiis ficantem percucientem et sanantem. Item Dominus in Evuangelio timete eum qui per aquam occidit corpus habet potestatem mittere in Geennam qui sunt iudes haeretice iste poteris nisi Dominus ipse enim de se dicens qui postquam occidit et caetera. Item in Evuangelio inducente Dominus parabolam de illo qui habiit in regionem longinquam accipere sibi regnum et reverti et reversus dixit: Verum taptum inimicos meos illos qui noluerant regnare super se adducite huc et interficite ante me quis iudetur heretice esse iste homo nobiles nisi Dominus qui inimicos suos iugalibus occidere. Item de destructione

Iherusalem quia venient dies in // [129ra] te et circundabunt te et coangustabunt te undique et adirant prosternent te et filios tuos qui in te sunt et non relinquunt in te lapidem super lapidem eo qui non cogno usis templus visitatoris tue de destructione predictam et causam subdit qualiter destruaturs ergo hoc destruendo est pro peccato qui poenam explanatis Dominus dicens eo qui non cogno usis templus visitatoris tue. Item Dominus in Euvangelio proponens parabolam de nuptiis dixit: Rex autem iratus est et missis exercitibus suis perdidit homicidas illos et civitates illorum succendit quis est heretice rex iste nisi Dominus qui missis exercitibus suis et misso remano imperio destruxit Iherusalem et eos filios interfecit unde impii iudei in Euvangelio dicunt malos male perdet et vineam suam locabit aliis agricolis quis tibi videtur heretice esse iste qui habuit vineam nisi Dominus de qua vinea dedit dicere. Vineam de Egipto transtulisti eiecisti gentes et plantasti eam isti sunt agricole scilicet iudei qui filium Dei vince id est Christum extra vineam occiderunt unde suo dapnantur iudicio dicentes malos male perdet et caetera. Unde Dominus in Euvangelio cognoviunt qui de ipsis dicent. Item in Euvangelio scilicet Lucham ait autem Dominus: audite quid iudex iniquitatis dicens Dominus autem non facem vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte et patientiam habebit in illi dico vobis quia cito faciet vindictam illorum. Item de vindicta Paulus non sive causam gladium iudex portat minister enim Dei est. Vindex in iram ei qui male agit. Ideo qui subditi estote ex necessitate ministri enim Dei sunt in hoc iptum servientes. Item Paulus misit anima potes-[129rb] tatibus sublimoribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo. Sue autem sunt a Deo ordinata sunt ergo qui resistit potestati Dei ordinacioni resistit. Qui autem resistunt ipsi sibi dampnatorem ad quartum. Nam principes non sunt timori boni operis sed mali. Vis autem non timere potestatem fac bonum et habebis laudem ex illa Domini enim minister est tibi in bonum si enim male feceris time non enim sine eam gladium portat Dei enim minister est vindex iniuriam ei qui male agit. Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram sed et propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis ministri ei Domini sunt in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita cui tributum, tributum cui vectigal vectigal cui timore timore cui honorem honorem. Nemini quicquam debeatis nisi ut invicem diligatis.

Item Paulus ad corintios omnino auditur inter vos fornicatio qualis nec inter gentes ita ut uxorem patris aliquis habebat et vos inflati estis et non magis luctum habuistis ut tollatur de medio vestrum qui hoc opus fecit. Ego quidem absens corpore presens autem spiritu iam indicavi ut presens eum qui sic operatus est in nomine Domini nostri Ihesu Christi congregatis vobis et meo spiritu cum virtute Domini nostri Ihesu Christo tradere huiusmodi Sathane in interitum carnis ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Ihesu Christi. Item Paulus Utinam et absciderantur qui vos conturbant ut Petrus: “subiecti estote omni humane creature propter Domini sive regi quasi praecellenti sive ducibus tamquam ab e omissis ad vindictam malefactorum laudem vero honorum [129va], quia sic est voluntas Dei”. Item in actibus apostolo Petrus Ananie quare posuisti in corde tuo hanc rem: non est mentitus hominibus sed Deo. Audiens Ananias haec verba cecidit et expiravit et caetera. Factum est autem quia orarum trium spatium et uxor ipsius nesciens quid factum fuerat introviit. Respondit autem ei Petrus dic mihi mulier si tanti agrum vendidisti at illa dixit etiam tanti. Petrus ad eam dixit: quid utique convenit vobis temptare spiritum Domini. Ecce pedes eorum qui sepelierunt virum tuum ad ostium efferent te. Confestim cecidit ante pedes et expiravit. Item Christo in Euvangelio ait: Dixit Dominus honora patrem tuum et matre et qui male dixit patri vel matri morte moriatur. Ecce audis heretice Christum attestante Domini patrem dixisse percipiendo honora patrem tuum et matrem. Quare ergo tu prohibes filium subvenire patri e matri nisi quia tu es de quibus insequentibus dicit Dominus. Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. Item de vindicta Dominus in Euvangelio. Item maledicti in ignem eternum et caetera. Esurivi enim et non dedistis mihi manducare audis quam gravem infert vindictam et subdit causam quid ad licet heretice impendere conaris. Quid implius egemus testimoniis sed obicis illud qui dicit Dominus non occides. Novi eius quo tendit intellectus tuus audi Domini illud qui obicis sic exponentem et tue obieccioni obvi antem in lege. Innocentem et iustum non interficies. Item in lege maleficium non parceris vitis. Quid apercius dicat divina sapientia. Utique enim noxios et iniustos punit Dominus et puniri iubet iustos vero et in innoxios nec punit nec [129vb] puniri persuadet.

Tu ergo, incaute et minus sollicite, confidando scripturas ius Domini, mendacii crimen incurrere.

explan

locut' e' de ressur' eccos' x. re.
 S; obiect' herice illd q' dñs m
 eim. ait. nolite iurare neq;
 p'celum . si: p' tiam. h; phibet
 iurare peccatorib; q' n' e' ad
 duocnda intestimoniu' iuram
 ti creati. s; create. h; si p'cem
 e' iurare peccatorib; . r' d; iurauit
 g' peccauit. It' obiect' hermo
 uest' s'io. e' est. n' no. Vide quid
 hoc ubi s'it el. habar sig'ate.
 ostendit eni' ec'nciam diuinā.
 sic ait domin' ad moysen. Ego
 s'it qui sum. It' domin' ad moysen.
 si q'lierit nom' meū dice' est.
 qui s' e' qui misit me ad uo'.
 e' in apocalypsi. Ego s'it. alpha
 . r' u. Ecce hoc ubi e' diuinā
 ostendit ec'nciam. q' p' e' r' aq'
 quoc'p' e' her suum est. r' qui
 die' e'. dñi duē intestimoniu'
 r' si falsum e' q' die' p'ferendo est.
 iuranti' assumit nom' dñi dei.
 quod dñs phibet dicens. nō
 assumat nom' dñi dei tui i' iu
 ratiō. h; cum domin' dixit. s'ino
 ur' s'it. e' e'. n' no. doc' ut quoz
 concordat' iura. eoz' q' cordet' r'
 uerba. It' obiect' h; aliquid a
 phibet. amalo e'. Nota h' de m
 amalo e'. nō dñi malū e'. s; ama
 lo e'. i. ab incredulitate. h; heri
 ce audi. Primum tuū debes
 dilige. sic te ipm. dno dicite.
 dilige' p'imum. n. s. te ipm
 It' ioh' . q' n' diligit frim suū
 q' uidet. dñm q' n' uid' quomō p'
 dilige. h; tu solūmō dicis fris

tuos habe p'uitan osencientes.
 Nequaq' e' ita. q' omis hō e' fr'
 tuus . r' p'xim' tuus. r' prim' si sit
 incredulus tibi. q'ntū potis de
 bel' reuocare eū ab increduli
 tate adhibēdo fidē. h; n' fecit n'
 iul'eum saluari. n' implet mā
 datū diuinū. It' de iuramto.
 ioh' in apocalypsi n. r' ang'ls q'
 tenebat pedem dext' s'it manū
 s'it' aut' sup' t'ram. lenauit
 manū suā ad celi. r' iurauit
 p'nuentē. in s'ela s'eloz' qui cre
 auit celi. r' ea q' in illo s' r' e. Ecce
 audis r' doneū testē ang'lm qui
 iurauit. r' testatus e'. q' d' oia cre
 auit. e' d' d' d' herice o' d' d' s.
 S'ed' ang'lm peccasse. absit.
 nō eni' peccare possit ang'li dī.
 q' confirmati s'it. affera s'itmo bono.
 Ita tibi sufficiant herice d' uura
 mto q' oia q' occurrit' memorie
 enumerare p' loqū heru. de occy
Splanant' ad euidētiā. s'ione
 sup' d'oz' q' sufficē debēt capi
 tul' de occisione agani. r' q' d' d'
 n' occide. r' q' d' d' occide uisserit. ma
 nifesta inducant' testimoia. au
 di herice diuinam s'itiam tue
 falle op'mioni obuiantē. Cum
 eni' phibat dñs occide. int' phibi
 tum r' p'ceptū d' d' d' e' oportet
 ait namq; dñs in genesy. delebo
 hōmē q' creauit' a facie t'ue. ecce
 d' s' sepmit' deleire q' creauit'. s.
 hōmē. h; forsitam dicit' dele. n' pos
 se reputari p' occide. h; e' omis ho
 mines p' r' u' h. maq's deleiret. q' d'

sibi leui si melius q̄ si gladio occi-
datur: ecce quomodo magis destru-
xit ds̄. et illo destruere. occide est.
In genesi. dñs plur̄ s̄r̄ sodomā
et gomoram fulgur et ignē et succē
diruitate. **I**n eā subūter ds̄
ciuitates has. recordatus ē abrae:
et libani loth de subūsiōne urbiū
in quib; habitauit. In p̄ma destr-
uētiōne occidit de p̄ aquas. In sc̄da
pignē. Ecce habes herice. q̄ unaq̄
destruētiō n̄cō diuina fuit: et in
unq̄ ultōne nocti unū p̄mitti
f. iustol. et unūq̄ reseruaui. **I**n
libro exodi. sc̄m̄ ē at̄ in nocent
mōdo p̄cussit dñs cō p̄mogenitū
intra egyptū. vñ meod. transibat
dñs p̄uenient egyptiōs. **I**n meodem
vicina transit dñs et q̄no t̄m̄
s̄r̄ domos filioꝝ isrl̄ in egypto p̄uen-
ent egyptiōs. domos n̄cō libani.
In meod. et ecce respiciēs dñs s̄r̄ ca-
stra egyptoꝝ p̄colūnā ignis et nub̄
m̄tēc̄ exēcut eoz. et subūit totū
curruū. ferebantq̄ et p̄fundū. et
do habes herice quāt̄ m̄tēc̄ dñs
reducendo aquas s̄r̄ exēc̄. **I**n
libanq̄ dñs in die illo isrl̄ de manu
egyptōꝝ. **I**n meod. fugauit ioh̄e ama-
lec et p̄s̄ ei more gladii. **I**n eā inu-
rar. p̄s̄ isrl̄ om̄i dñm̄ in d̄stro p̄f̄
m̄tū de p̄lo illo. aut t̄a de glaciē.
In d̄tro et abnō. aut morfu s̄p̄c̄i.
In r̄ap̄s̄. et asp̄c̄ib; p̄f̄ aut occidit.
In p̄arb. et p̄f̄ una die. **I**n tā milia.
In libro isrl̄ n̄cō. Cū d̄ay dñs ier̄o-
co im̄ manu ioh̄e. isrl̄oꝝ isrl̄. p̄cep̄ ū
oia destruerēt. p̄t. kaab q̄ saluata ē

cū unūq̄ q̄ in domo illi erāt. de
q̄ math̄s generatiōne x̄ op̄ut̄m̄. at̄.
Ialmo at̄ genuit booz de raab.
In filij isrl̄ p̄uaricat̄ s̄r̄ diuini
mandatū. et usurpauit de anath̄
ate. vñ dñs locutus ē ad ioh̄e di-
cens. h̄inge cur iacel p̄r̄ in tra:
Pecau isrl̄ et p̄uaricat̄ et p̄c̄tū m̄
ū. t̄m̄l̄q̄ de anathate. et fuitat̄
atq̄ m̄t̄. et absodēt in tra uala
sua. n̄ potit isrl̄ stare an ostes.
fugietq̄ q̄ pollutus ē anathate.
Nō ero ultra uob̄cū dñm̄ oterans
eū qui h̄ scelerit reus ē. ecce q̄ p̄
uaricatōre occide iustit̄ ds̄. tem
in libro num̄. **I**n q̄ moyses. ad u-
dices isrl̄. Occidat unūq̄q̄ p̄c̄iōs
suos qui inuicem s̄r̄ bel̄p̄oz. et. **I**n
moyses s̄r̄ mone p̄p̄ico p̄s̄m̄ sc̄m̄
in p̄sona dei loquit̄ dicens. Ego oc-
cidam. et ego iuste faciam p̄uen-
te. s̄r̄ n̄ ē qui de ma. ista. pos. et uenit.
audisti herice dñm̄ occidit̄. et unū
ficantē p̄uenit̄ et sanantē. **I**n
domū meū. timete eū q̄ p̄m̄
occidit corp̄is. h̄r̄ potestare iur-
te in geemā. **I**n eā uidet herice
iste potens h̄ ds̄. **I**n eā de se dicit
et postq̄ occidit. **I**n eā. **I**n
dicit dñs parabola de illo q̄ habuit
et regione longinq̄m̄. accipe s̄r̄ regn̄
et reu. et reu. dicit. Verit̄ ap̄m̄
et unūq̄q̄ m̄os illos qui noluerūt
regnare sup̄ se. adducite huc et
t̄t̄te an̄ me. Quis uidet herice
et iste hōō nobil̄ h̄ ds̄ q̄ in m̄os
suos ubi occide. **I**n eā destruc-
tiōne isrl̄m̄. Quia uenient dies in

te. et cum dabit te et angustabit
 te undique. et ad terra psterment te et
 filios tuos qui te fecerunt et reliquerunt
 te lapide super lapide. eo quod non cognovisti
 tempus visitationis meae. de destructione
 nonne perditur etiam subdit quod destruy
 at. et destruyet per peccatum. et per
 explanatum dicit dicens. eo quod non cognovisti
 tempus visitationis meae. Et dicit etiam.
 proponet parabola de impiis dicit. her
 aut manus est et missis exercitibus suis
 perditur homines et filios et civitates
 illorum succendit. Quis est herod. Rex
 iste. nisi deus. qui missis exercitibus suis
 et missis romano impio destruyit
 istam et filios matris. Vnde ipsi uideri
 meum dicit. malis male perditur et
 vinea sua locabitur aliis agricolis.
 Quis est uideri herod. et iste qui habu
 it vineam istam. de qua vinea dicitur.
 dicitur. Vineam de egypto transfulisti. e. g.
 et plam. et ista est agricola. s. uideri. qui
 filium dei uincit. i. x. et uincam
 occiderunt. Vnde suo dampnantur iu
 dicio dicentes. malis male perditur et.
 Vnde dicit meum. cognovimus quod de ipso
 dicitur. Et meum. s. lucia. aut aut
 dicitur. Audite quod uideri iniquitas dicitur.
 Vnde aut non facit iudicium electorum suo
 rum et immanem ad die acnoete
 et perentiam habebit in illis. dicitur ubi
 quod etiam faciet iudicium illorum. Et
 de iudicium pauli. Non sine gloria
 dicitur uideri portat. minister enim dicitur.
 Vnde dicitur et qui male agit. Idem
 quod subdit estote de necessitate. et
 missis enim dei sunt in hoc ipso fu
 erunt. Et Paulus. Omnis anima potest

tanquam sublimioribus subdita sit. Non
 enim potestas nisi a deo. Sicut autem sub
 ordinata est. qui resistit. potestatem
 dei ordinatum resistit. Quia uero resistit
 tunc ipsi sibi. dampnationem adquiret.
 Nam principes si sunt timores boni op
 eris s. mali. Vnde autem non timere potesta
 tem. sic bonum et habebis laudem ex illa.
 Vnde enim minister est et tribonum. Vnde enim
 male feceris time. non enim sine gloria
 dicitur portat. dei enim minister est uideri
 in unum. et qui male agit. Idem uideri
 tate subdita estote non solum ipse unum.
 s. et ipse conscientiam. Ideo enim et tributa
 perunt. quia minister est et in hoc ipso fu
 erunt. Reddite ergo omnibus debita.
 Cui tributum. tributum. Cui uectigal.
 uectigal. Cui timorem. timorem. Cui
 honorem. honorem. Memini quosdam
 habent. non ut inuicem diligant. Et
 paulus ad corinthios. Omnis auditur
 inter uos fornicatio. quod si inuit
 ita ut uxorem patris aliquis ha
 bit. et uos inflati estis. et non magis
 lucrum habuistis ut tollatur de mi
 dio uerum qui hoc operis fecit. Ego quod
 absens corpe. presentis autem spiritu iam in
 dicam. et presentis eum qui sic opa
 tus est in nomine domini nostri ihesu christi
 et ubi in ipso spiritu enim timore domini nostri
 ihesu christi et tunc in modo sathane in inter
 tum carnis ut spiritus saluus sit in die
 domini nostri ihesu christi. Et Paulus. Vnde et
 abscondant qui uos occurrunt. et ve
 re subiecti estote omni humane sa
 uure. pro domini. Sicut regi qui possidet
 sicut dicitur. tamquam ab eo missis ad
 iudicium male fecerunt. laudem uobis

noy. **Q**uia sicut. u. d. **I**n actibus:
aplo. Petri. aname. **Q**ue posuisti
in cord tuo hanc re. **M**o et mat
hominibus: s. do. audient anama
h uba occidit 7 expiravit. 7c.
fecim e aut qd orat truu spatu. 7
uroz ipf nesciens quid fecim fiat
innoyit. **K**poit at ei petri. die m
mlier si tantu agrum uendidisti:
at illa dix. 7 tantu. Petri. ad eam dix.
Quod utiq: ouenit ub reptare spm
dnu. **S**ecce pedes eoz q sepe hiet usq
tuu ad ostiu efferet te. **C**ofestim
occidit am pedes. 7 expirau. **I**t v
meu. ut. Dix. ds. honora patre
tuu 7 matre. 7 qui maledixit pat
ul mat. morte moriat. **S**ecce audi
henice xim attestante. dm patrem
dixisse percipiendo honora patrem
tuu 7 matre. **I**uare g tu plures
filii subuenne pat. 7 mat. n q
tu es de quib: in sequitib: die dnt.
Iritu fecisti mandatu dei ppter
traditioe usam. **I**t de uindicta
dnt in eui. **I**t maledicti signe
etnu. 7c. **E**suruy em 7 n dedisti
m manducare. **A**udis q grauem
infere uindicta 7 subdit cam. **Q**uod
ad h henice ipdere conaris. **I**ud a
phi regem testimoniu. b: obicit il
lud q die dnt. no occides. **M**ou ei
quorendit ut fleet tu. **A**udi dnt
illd q obicit sic exponere. 7 tue ob
recoi obuiante in lege. **I**nnocete
tuist n interficet. **I**t in lege. au
lesien n paerit uiue. **Q**uod apert
dicit diuina sapia. **X**p em noyos
7 inuistof punit ds. 7 puniti ub
Justof uo 7 moryos n punit nec

puniti p suad. **C**u g incaute 7 m
n sollicitate ostidando septimas.
uis dm mdacy emen incurtere
Adosutanda derasura capiti.
Auuitate henice. derasura capi
tis fidelium mpyu 7 portaciu: sm
illd aplicum. **E**ram e castra 7
p petru 7 portuures. qm ples ade
uiditua habem. auctoritates. sub
silento ptre n lic. **S**ie namq: dnt
ad morse in libro nu. **I**sta e lex ose
erationis nazarey. **A**ddnes eu sac
dos ad hostiu tabnacli 7 offeret
oblatione eius dno 7c. **T**uc radet
nazarey an hostiu tabnacli celan
em consecrionis sue. tollens capil
los suos 7 ponit sup ignem 7c. **I**t e
in zechiele. 7 tu filij hois fume
e gladium acutu radit pilos 7
due p cap 7 barba. **I**t in actibus
aploz. **P**aul e adhuc sustinuit
si dies multos fructus. uale faciens
nauigau syria. 7c eo pscilla raq
la qui sibi toroderant mechecris
cap. habebant em notu. **I**t in ac
tibus: aploz. **S**emores ad paulu di
uunt. **S**ut nb uir. uuy. notu ha
bntes sup se. **H**is assuptis scificare
cu ill: 7 impede e ill ut radant ei
pita sua 7 seiet of q q dete audiet
falsa s. b: ambulac 7 ip e custodi
ent lege 7c. **T**uc paulus assuptis
uirt postea die purificat e illis
teplum mtrai anuicias expleo
ne die purificatof don offerret
puno quoq: eoz oblato. **S**: dicit he
rice: paulu h fecisse timore moris.
tu quo plane te mentu ee dmosca.
e impcedu usi dixit paul. **Q**uid

CAP. III: I PRINCIPALI ROGHI PRIMA DELL'INQUISIZIONE.

Alla metà dell'XI secolo diverse regioni della *christianitas* (Francia, Germania, Italia settentrionale) furono interessate da un rinnovato fermento eterodosso³⁴⁸.

Gli eretici attivi tra XI e XII secolo sono quelli che a livello storiografico comportano maggiori problemi, poiché sono individuabili soltanto attraverso la documentazione di provenienza ecclesiastica. La storia degli eretici medievali, di norma, inizia con il rifiorire dei primi segnali di eterodossia intorno all'anno Mille, ai quali segue un vuoto di testimonianze che coincide con un periodo che va dal 1050 al 1100 -più o meno con il periodo della riforma ecclesiastica della seconda metà dell'XI secolo- per ripresentarsi con l'inizio del secolo XII. Nella Chiesa del periodo gregoriano la lotta antieretica fu rivolta soprattutto contro la simonia e il nicolaismo. È in questo clima che nasce la pataria, fenomeno originariamente milanese che prende corpo dagli anni cinquanta dell'XI secolo per concludersi nel giro di due decenni. Fenomeni analoghi si manifestarono in tutta la cristianità dell'XI secolo e nei primi decenni del secolo successivo³⁴⁹.

Si stava delineando una proposta cristiana innovativa, destinata ad essere ripresa e riproposta in tutta la *christianitas* con forme e modi diversi, ovvero: una vita religiosa coerente, consapevole e responsabile, attuabile da ogni credente, senza dover appartenere necessariamente ad uno *status* o *ordo*, accompagnata da

³⁴⁸ Sui fermenti eterodossi nei secoli XI-XII si veda: G. CRACCO, *Gli eretici nella "societas Christiana" dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milano 1983; R. MANSELLI, *La religiosità popolare nel Medio Evo: Problemi e metodi*, in ID., *Studi sulle eresie* cit., pp. 1-38; ID., *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in O. CAPITANI (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna 1977, pp. 67-88; ID., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983; A. PATSCHOVSKY, *Heresy and Society on the political function of heresy in the Medieval World*, in C. BRUSCHI-P. BILLER (a cura di), *Texts and the Repressions of Medieval Heresy*, Woolbridge, 2003, pp. 23-41; G.G. MERLO, *Eretici tra XI e XII secolo*, in *Libri, e altro. Nel passato e nel presente*, a cura di G.G. MERLO, Milano 2006, pp. 435-449, ora in ID. *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia 2011, pp 11-25.

³⁴⁹ Per quanto riguarda la Pataria rimangono ancora oggi imprescindibili gli studi del Violante: C. VIOLANTE, *La società milanese nell'età precomunale*, Bari 1953; ID., *La pataria milanese e la Riforma ecclesiastica*, I, *Le premesse*, Roma 1955; ID., *I laici nel movimento patarino*, in *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milano 1968; per la sua diffusione europea il Cracco arrivò a parlare di "europataria": G. CRACCO, *Gli eretici nella "societas Christiana"* cit., p. 345.

una forte tensione evangelica. Non poteva che crearsi uno scontro perché tale visione divergeva nettamente con quella della cultura ecclesiastica, cioè riservare al *genus clericorum* tutto ciò che concerneva il rapporto con il divino e il sacro e soprattutto la guida terrena dei fedeli verso la salvezza eterna.

Gli eretici sono tali perché disobbedienti, come recitava il celebre dettato gregoriano: “*Catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae*”, *incipit* del capitolo XXVI del *Dictatus Papae*, cioè individui o gruppi che non riescono o non accettano di realizzare accordi con la Chiesa e con i suoi pastori locali. Gli eretici sono visti dalla cultura chiericale come una rinascita di vecchie eresie dell’antichità (su tutte quella manichea), senza coglierne gli aspetti di attualità e di maggior dirompenza, come la sfida evangelica. In questi termini non c’è spazio per il confronto, il contrasto tra queste due visioni è fin da subito insanabile.

In questo capitolo, non si ripercorrerà tutta la vicenda del dissenso religioso dell’Europa nei secoli XI-XII, ma il *focus* verterà soltanto sui casi in cui il dissenso ereticale fu represso con la condanna al rogo, evidenziando analogie e differenze dell’uso di tale condanna tra i vari casi, quando ancora non era stata formulata una disciplina organica da parte della Chiesa per arginare e reprimere il dissenso religioso.

1. I canonici d’Orléans (1022)

Il primo episodio che s’inquadra nelle caratteristiche di cui abbiamo già parlato si riferisce al 1022 e riguarda i canonici della Chiesa di S. Croce d’Orléans. La storia dei canonici d’Orléans rappresenta uno dei casi più interessanti di questo secolo, per il livello culturale delle persone coinvolte e, per le tragiche vicende che ne scaturirono.

L’episodio è raccontato da diversi cronisti tra cui Ademaro di Chabannes e Rodolfo Glabro, ai quali si aggiunge un’ampia relazione dei fatti riportata da uno

dei protagonisti della vicenda: il cavaliere Arefasto, che ci consentono una ricostruzione dei fatti piuttosto sicura³⁵⁰.

Eriberto, chierico vicino ad Arefasto, si era recato presso la scuola vescovile d'Orléans per ascoltare l'insegnamento di due canonici molto stimati: Stefano, confessore tra l'altro della regina Costanza, moglie del re di Francia Rodolfo e di Lisoio. Sedotto dalle dottrine insegnate dai due canonici, il giovane tornato da Arefasto volle rendere partecipe anche il cavaliere, che scorgendo la deriva ereticale dei due maestri, si finse molto interessato a conoscere meglio i loro insegnamenti, partecipando alle riunioni segrete dei canonici. Arefasto avvertì immediatamente le più alte cariche del regno, il re, la regina e il Duca di Normandia che immediatamente procedettero a far arrestare i due canonici e i loro sostenitori, traducendoli davanti ad un tribunale composto da vescovi, altri uomini di Chiesa e signori laici, incaricati di esaminarli e giudicarli. Gli aderenti all'eresia costituivano una cerchia ristretta, molto probabilmente meno di una ventina. È evidente che l'intento di Stefano e Lisoio non fosse quello di rivolgersi alle masse popolari, ma di creare un ristretto gruppo di condizione sociale e culturale elevata, quindi risultano di dubbia credibilità le notizie forniteci da Ademaro che i due maestri fossero stati iniziati a questa dottrina da un contadino del Périgord o secondo Rodolfo Glabro da una donna venuta dall'Italia. Gli eretici negavano la Trinità, la natura umana del Cristo e della maternità divina della Madonna; negavano inoltre tutti i sacramenti, rifiutando la Chiesa e la sua gerarchia. Ritenevano le opere ininfluenti per raggiungere la salvezza, così come privo di significato il culto dei santi³⁵¹.

³⁵⁰ ADEMARO DI CHABANNES, *Historiae*, ed. G. WAITZ, MGH, SS, IV, lib. III, p. 143; RODOLFO GLABRO, *Historiae*, P.L., 142, col. 659-663; PAOLO DI CHARTRES, *Vetus Agano*, P. L., 155, col. 263-268. Per quanto riguarda gli studi sugli eretici d'Orléans si vedano ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del sec. XI*, in *Studi Gregoriani*, II, Roma 1947, pp. 52-60, saggio presente anche in ID., *Eresie Medioevali. Scritti minori*, Rimini 1983; H. MAISONNEUVE, *Études* cit., pp. 97-99; R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963, pp. 125-129; L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo* cit., pp. 21-28; Sulle fonti che ci tramandano l'avvenimento si rimanda ai recenti saggi di M. FRASSETTO, *The Heresy at Orléans in 1022 in the Writings of Contemporary Churchmen*, in "Nottingham Medieval Studies", XLIX (2005), pp. 1-17 e H. TAVIANI-CAROZZI, *Une histoire "édifiante": l'hérésie à Orléans en 1022*, in *Faire l'événement au Moyen Âge*, a cura di C. CAROZZI e H. TAVIANI-CAROZZI, Université de Provence 2007, pp. 275-298.

³⁵¹ Per un quadro più esaustivo delle dottrine professate dalla comunità d'Orléans si rimanda a ILARINO DA MILANO, *Le eresie* cit., pp. 53-59 e in ID., *Eresie Medioevali* cit., pp. 122-127.

Dopo un'intera giornata di discussione, in cui vani furono i tentativi di far abiurare gli eretici – soltanto un chierico e una monaca decisero di ritrattare – furono scomunicati e degradati. A questo punto si scatenò la rabbia popolare, gli eretici furono trascinati fuori dalle porte della città e arsi vivi sul rogo; a questa rappresaglia popolare prese parte anche la regina, che forse sentitasi ingannata dal proprio confessore, lo colpì con lo scettro cavandogli un occhio.

Apprendiamo da Paolo di Chartres che gli eretici non furono arsi su di una pira, ma rinchiusi in una piccola capanna che fu incendiata e divorata dalle fiamme³⁵². Nonostante tutta questa esplosione di violenza e rabbia, Rodolfo Glabro racconta che gli eretici condotti al supplizio, mossi come da una furiosa pazzia, gridavano di desiderare proprio questa fine e si abbandonavano spontaneamente a quelli che li trascinarono al supplizio³⁵³. È questo il primo caso documentato di ricorso al fuoco per gli eretici dopo il Mille. Tuttavia il modo di condanna a morte degli eretici non era ancora definitivamente stabilito: si poteva ricorrere anche all'impiccagione com'è il caso degli eretici di Goslar³⁵⁴. Secondo il Manselli, nel regno franco, la pena di morte mediante il rogo sarebbe contemplata già a partire dal 775-790 nel *Capitulatio de partibus Saxoniae*³⁵⁵. Lo studioso sembra però ingannarsi perché nel testo della legge non c'è nessun riferimento alla pena del rogo, si stabilisce soltanto che chi farà bruciare il corpo di un defunto, secondo i riti pagani, dovrà essere punito con la pena capitale: "capite punietur"³⁵⁶. Il ricorso a questa pena sembra in questo caso una dura presa di posizione dei carolingi contro i sassoni, riottosi ad accettare il cristianesimo, non vi si rileva quindi nessun accenno all'applicazione di tale misura nei confronti dell'eresia o un richiamo alla legislazione imperiale romana. Il ricorso al rogo, nell'episodio d'Orléans,

³⁵² "Deinde extra civitatis educti muros, in quodam tuguriolo, copioso igne accenso (...) cremati sunt", PAOLO DI CHARTRES, *Vetus cit.*, col. 268.

³⁵³ "Ad quem cum ducerentur, rabida adacti dementia, se omnimodis hoc velle proclamabant ac sese ultro ad ignem trahentibus inferebant", RODOLFO GLABRO, *Historiae cit.*, col. 663.

³⁵⁴ Secondo il Maisonneuve il ricorso al rogo non sarebbe dovuto all'adozione della legislazione romana, ma a un riflesso popolare per esorcizzare il carattere maligno dell'eresia: "les méchants, réduits en cendres, ne feront plus jamais peur", cfr. H. MAISONNEUVE, *Études cit.*, p. 99.

³⁵⁵ *Capitularia Regum Francorum*, I, in MGH, *Legum sectio II*, pp 68-70, c. 7: "Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit et ossa eius ad cinerem redierit, capite punietur", p. 60.

³⁵⁶ R. MANSELLI, *Aspetti e significato cit.*, p. 73.

sembrerebbe più una *ordalia* da eseguirsi nella prova del fuoco, come richiesto dagli stessi eretici, che una vera e propria condanna al rogo³⁵⁷. Inoltre è da rilevare anche un processo *post mortem* nei confronti del canonico Deodato morto da tre anni, accusato di essere stato uno dei maestri degli eretici e venerato da essi come un santo. Il corpo di Deodato fu riesumato e le sue ossa disperse.

2. Gli eretici di Monforte (1028)

Per quanto riguarda l'Italia, il primo caso conosciuto di comunità ereticale è quello degli eretici di Monforte, località piemontese, della quale non si conosce l'esatta ubicazione: stando a quanto riportato da Rodolfo Glabro apparteneva alla diocesi d'Asti³⁵⁸. Rodolfo racconta che il vescovo di Asti, Alrico, con l'aiuto del fratello il marchese Manfredi, aveva compiuto diverse spedizioni armate contro questa località, condannando al rogo gli eretici catturati che si rifiutavano di abiurare³⁵⁹.

Landolfo Seniore nella sua *Historia Mediolanensis*, riferisce che l'arcivescovo di Milano, Ariberto di Intimiano, durante una visita pastorale, avvenuta molto probabilmente nel 1028, fermatosi per un breve soggiorno a Torino, venne a conoscenza dell'esistenza di questa comunità ereticale³⁶⁰. Convocato a colloquio un loro rappresentante, tale Gerardo³⁶¹, lo sottopose a un attento esame per

³⁵⁷ "At illi male in sua confisi vesania, vel pertimescere se iactantes, seque evasuros ab igne illaesos promittentes, quin potius ad meliora sibi suadentibus spernendo illudebat. Cernene quoque rex et universi qui aderant, minus posse illos revocari ab insania, iussit accendere non longe a civitate ignem permaximum, ut vel eo forte territi a sua malignitate desinerent", RODOLFO GLABRO, *Historiae* cit., col. 663.

³⁵⁸ *Ibidem*, coll. 672-673.

³⁵⁹ "Saepissime denique tam Mainfredus marchionum prudentissimus, quam frater eius Alricus Astensis urbis praesul, in cuius scilicet diocesi locatum habebatur praedictum castrum, caeterique marchiones ac praesules circumcirca creberrimos illis assaultus intulerunt, capientes ex eis nonnullos, quos dum non quivissent revocare ab insania, igne cremavere", *ibidem*, col. 672.

³⁶⁰ LANDOLFO SENIORE, *Historia Mediolanensis*, ed. L.C. BETHMANN-W. WATTENBACH, MGH, SS, VIII, p. 65.

³⁶¹ Secondo La Taviani-Carozzi Gerardo sarebbe un chierico, giungendo a tale conclusione attraverso un'attenta analisi del vocabolario e dello stile della sua confessione pronunciata di fronte Ariberto, H. TAVIANI-CAROZZI, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI^e siècle*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 5 (1974), pp. 1224-1252, nello specifico p. 1242. Del resto la preparazione degli eretici e nello specifico di Gerardo era già stata messa in evidenza qualche anno

comprendere meglio le credenze dottrinali, dommatiche, morali e anche l'organizzazione gerarchica del gruppo, accertandone la non conformità alla Chiesa cattolica della comunità. Gli abitanti di Monforte infatti, interpretavano liberamente le Sacre Scritture, non credevano nell'incarnazione del Cristo e nella funzione redentrice della sua passione e morte; inoltre cosa ancor più grave agli occhi dell'arcivescovo, avevano un proprio pontefice senza tonsura e un gruppo di *maiores* incaricati di pregare incessantemente giorno e notte, a tutti gli effetti quindi una propria gerarchia con funzioni specifiche.

Ariberto inviò una spedizione militare a Monforte con il compito di arrestare gli eretici e condurli a Milano. Tra gli arrestati risultò esservi anche la contessa del luogo, a testimonianza di come questa dottrina avesse coinvolto in maniera trasversale tutto il villaggio, incontrando i favori sia dei rustici sia dei nobili del posto. L'arcivescovo portò con sé i prigionieri a Milano, cercando per diversi giorni, grazie all'aiuto dei suoi sacerdoti, di ricondurre sulla via della fede gli eretici, avendo ben coscienza della portata della loro eresia e perciò temendone una rapida diffusione in altre zone. L'arcivescovo, come si evince anche dal racconto di Landolfo, non usò con i suoi "ospiti" metodi coercitivi; tutt'altro. Gli eretici di Monforte a quanto pare non erano soggetti ad alcuna restrizione, infatti, li troviamo liberi di muoversi nella città di Milano e anche, questo quasi sicuramente a insaputa di Ariberto, intenti a fare proselitismo tra i ceti cittadini meno abbienti. Questo proselitismo allarmò però le classi sociali più elevate che, nonostante le esitazioni dell'arcivescovo, posero gli eretici di fronte a una scelta: vivere o morire. A tal proposito eressero da una parte una croce e dall'altra una pira, alcuni di essi abiurarono, ritornando alla fede, molti altri non si piegarono e abbracciarono la morte entrando nelle fiamme coprendosi il volto con le mani³⁶². Laconico è il commento di Landolfo sul tragico epilogo della vicenda: "misere

prima dal Capitani quando affermava che: "i Monfortini hanno certamente un'esperienza del Vecchio e Nuovo Testamento e dei canoni", in riferimento alla convivenza casta tra uomini e donne presso gli eretici riferita da Gerardo ad Ariberto, O. CAPITANI, *Storiografia e Riforma della Chiesa in Italia*, in *La storiografia altomedievale II*, Spoleto 1970, pp. 557-629, nello specifico si veda p. 619.

³⁶² "Quod cum civitatis huius maiores laici comperissent, rogo mirabili accenso, cruce Domini ab altera parte erecta, Heriberto nolente illis omnibus eductis lex talis est data, ut si vellent omni perfidia abiecta crucem adorarent, et fidem quam univertus orbis tenet confiterentur, salvi essent; sin autem, vivi flammaram globos arsurum intrarent.", LANDOLFO SENIORE, *Historia* cit., p. 66.

morientes in miseros cineres redacti”, ma significativo per comprendere l’opinione che un uomo di cultura e di chiesa aveva di questi nuovi fermenti religiosi.

Landolfo vede gli eretici di Monforte come dei semplici, provando quasi pena per la loro natura; agli occhi dello scrittore non c’è posto all’interno della Chiesa per esperienze religiose laico-popolari, ritenute sintomo non di un malessere sociale, ma piuttosto di una miseria culturale - erano ignoranti di latino, quasi analfabeti e di umili condizioni - e di una semplicità teologica³⁶³. Qualcuno può vedere nei Monfortini dei precursori della Pataria milanese, ma, come ha giustamente osservato il Capitani, questa similitudine più che della realtà è frutto della ricostruzione dell’avvenimento da parte di Landolfo: si ha “l’impressione che siano elementi per così dire teorici della Pataria a fornire, a posteriori, un contenuto dottrinale ai Monfortini”³⁶⁴.

3. Il laico Ramirido (1077)

Ramirido con le sue prediche nella città di Schere, sotto la giurisdizione della diocesi di Cambrai, aveva coinvolto un gran numero di cittadini³⁶⁵. I suoi insegnamenti dovettero essere reputati troppi rigoristi, suscitando l’interesse del vescovo Gerardo che volle interrogarlo. Fu condotto a Cambrai e sottoposto ad un collegio giudicante formato da monaci e chierici, che però non riuscì a riscontrare nel suo rigorismo niente di non conforme alla dottrina della Chiesa. La situazione si complicò per Ramirido quando rifiutò di fare la comunione dicendo che tutti i presenti, compreso il vescovo, erano colpevoli di simonia e avarizia. A questo plateale rifiuto i presenti, considerando il gesto un’ingiuria personale, reagirono

³⁶³ “Le laïc est *illetteratus*. Même s’il lui arrive de savoir lire, il n’est pas versé dans l’Écriture, il ne saurait utiliser ses expressions comme le ferait un clerc”, H. TAVIANI-CAROZZI, *Naissance* cit., p. 1241.

³⁶⁴ O. CAPITANI, *Storiografia* cit., p. 620; anche Violante qualche anno prima parlando degli eretici di Monforte aveva sottolineato che: “il riferimento e l’accostamento all’eresia di Monforte aveva ancora in Landolfo Seniore un vivo significato polemico antipatarino”, C. VIOLANTE, *La pataria milanese* cit., p. 108.

³⁶⁵ L’episodio di Ramirido è narrato nella cronaca del monastero di sant’Andrea di Cambrai, *Chronicon S. Andreae castris Cameracesis*, III, 3, MGH, SS., VII, p. 540; si veda anche ILARINO DA MILANO, *Eresie Medioevali* cit., pp. 145-146; R. MANSELLI, *L’eresia* cit., pp. 143-144.

dichiarando Ramirido un eresiarca. Immediatamente fu fatto arrestare e condotto in una capanna fuori dalle mura cittadine, dove, senza opporre alcuna resistenza fu arso vivo³⁶⁶. I suoi discepoli, considerando il gesto del maestro come un vero e proprio martirio, raccolsero le sue ceneri e le conservarono come reliquie. Interessante notare che questo episodio, a prima vista secondario, suscitò il vivo interesse del papa, anzi il suo totale disappunto, espresso chiaramente in una lettera che Gregorio VII inviò il 25 marzo 1077, al vescovo di Parigi Goffredo. Il papa poneva Cambrai al bando della Chiesa e sollecitava il vescovo a condurre un'inchiesta per accertare se la condanna di Ramirido fosse stata legittima o imposta soltanto perché l'imputato aveva accusato di simonia gli ecclesiastici ed esortato i fedeli a non riconoscere il loro ministero, in questo caso i colpevoli dovevano essere scomunicati³⁶⁷. Purtroppo non conosciamo l'esito dell'inchiesta, ma la vicenda è interessante per capire come il Papato in un contesto di difficoltà utilizzasse a proprio vantaggio un presunto caso di eresia andando contro le decisioni prese da un vescovo e da tutta una diocesi. Personalmente a differenza di Ilarino da Milano, che vedeva in Ramirido un alleato del papa che "organizzava l'opposizione popolare", scorgendovi forti similitudini con la Pataria milanese³⁶⁸, sarei più orientato a ricondurre l'episodio alla situazione politica del momento - da tener presente che siamo nel pieno dello scontro tra Papato e Impero e che il vescovo Gerardo era stato nominato da Enrico IV, in quel momento sotto scomunica, come ricordato giustamente da Ilarino da Milano - dove Gregorio VII, interessandosi in prima persona alla vicenda, probabilmente colse l'occasione per controllare maggiormente l'operato di un vescovo non scelto dal papa.

³⁶⁶ "Quidam vero de ministris episcopi et alii multi deducentes eum in quoddam tugurium inducunt, et non reluctantem, sed intrepidum et ut aiunt in oratione prostratum, admoto igne cum tugurio combusserunt.", *ibidem*, p. 540.

³⁶⁷ "Item relatum nobis est Cameracensem hominem quendam flammis tradidisse, eo quod symoniacos et presbyteros fornicatores missas non debere celebrare et, quod illorum officium minime suscipiendum foret, dicere ausus fuerit. Quod quia nobis valde terribile et, si verum est, omni rigore canonice severitatis vindicandum esse videtur, fraternitatem tuam sollicite huius rei veritatem inquirere ammonemus. Et si eos ad tantam crudelitatem impias manus suas extendisse cognoveris, ab introitu et omni communionem ecclesie auctores pariter et complices huius sceleris separare non differas (...)", *Gregorii VII Registrum IV*, ed. E. CASPAR, in MGH, *Epistolae Selectae*, II, 1, Berolini 1955, p. 328. Il vescovo Gerardo, aveva ricevuto l'investitura episcopale da Enrico IV che era stato scomunicato dal papa.

³⁶⁸ ILARINO DA MILANO, *Le eresie cit.*, p. 82.

4. Clemente ed Everardo (1114)

Il discorso antieretico del monaco benedettino Guibert de Nogent³⁶⁹ si concentra nel racconto di due fratelli contadini Clemente ed Everardo, che nel villaggio di Bucy-le-Long nei pressi di Soissons in Piccardia, avevano riunito attorno a loro una cerchia di rustici ai quali predicavano le loro idee, imperniata da un profondo spiritualismo (si vantavano di condurre la stessa vita degli apostoli, riconoscendo validi unicamente i loro *Atti*³⁷⁰) e da un acceso anticlericalismo tanto da arrivare a considerare “ora sacerdotum omnium os inferni”³⁷¹. Rifiutavano la realtà dell’incarnazione, del battesimo degli infanti, della celebrazione eucaristica, del matrimonio e della procreazione; secondo Guibert tali elementi avvicinavano la dottrina professata dai due rustici a quella dei manichei, attenendosi all’elencazione fornita da Agostino nel *De haeresibus*³⁷².

L’abate pone al centro della loro esperienza religiosa l’assoluto rigetto dei rapporti sessuali e della procreazione³⁷³, per poi accusarli di abbandonarsi a riti orgiastici, che si svolgevano in *conventicula*, nascosti “in ypogeis aut penetralibus abditis”. Durante questi riti segreti gli eretici, dopo aver spento tutte le candele e offertele a una donna, gridavano la parola “chaos” e si congiungevano sessualmente a caso “et cum ea quae ad manum venerit persona quisque coit”. Tra le accuse mosse da Guibert la più infamante è quella di praticare l’infanticidio rituale:

“Quod si inibi foemina gravidetur, partu demum fuso in idipsum reditur, ignis multus accenditur, a circumsedentibus puer de manu in manum per flammam jacitur donec extinguitur; deinde in cineres redigitur, ex cinere panis conficitur, cuique pars

³⁶⁹ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par E.-R. LABANDE, Paris 1981, pp. 428-434.

³⁷⁰ “vitam se apostolicam tenere jactantes, eorum actus solos legere amplectuntur”, *ibidem*, p. 430.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 428.

³⁷² “Si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam Manicheorum reperis convenire”, *ibidem*, p. 430.

³⁷³ “Viri apud eos in foeminam coitus nefas est. Edulia omnium quae ex coitu nascuntur eliminant”, *ibidem*, p. 430.

pro eucharistia tribuitur, qua assumpta numquam pene ab haeresi ipsa resipiscitur”³⁷⁴.

I bambini nati da queste unioni sacrileghe venivano gettati tra le fiamme e con le loro ceneri si faceva un pane che veniva dato a mangiare ai partecipanti al rito come se si trattasse di una eucaristia. Questo pane secondo il vescovo generava un potere di asservimento tale da rendere difficile la fuoriuscita dell’eretico dalla comunità e il suo pentimento. Inoltre dichiaravano che l’incarnazione del Figlio dalla Vergine era soltanto un’illusione e rifiutavano il battesimo dei neonati.

Guibert, con il riportare i *secreta* degli eretici, intende enfatizzare il suo discorso polemico, riprendendo così antiche fantasie per accentuare l’immagine dell’eretico seguace del diavolo e quindi demoniaco in quanto diretta emanazione del “principe di questo mondo”.

Il vescovo Lisiardo di Soissons, preoccupato dalla crescente notorietà dei due fratelli, li chiamò in giudizio, ricordando loro che già per il solo fatto di tenere dei *conventicula* potevano essere considerati degli eretici. *Conventicula* che Clemente ed Everardo non avevano negato, ma avevano risposto essere *christianissime*, confermando implicitamente la certezza delle autorità ecclesiastiche che la natura degli eretici “est negare et semper hebetum clam corda seducere”. All’accusa di eresia Clemente risponde citando il passo del Vangelo in cui è detto *Beati eritis* (Lc 6,22), non perché come dice Guibert de Nogent credevano che *eritis* si riferisse a *haeretici*, ma perché essere accusati e posti a giudizio, rappresentava per loro una prova. Si sentivano beati poiché non accettati e perseguitati per le loro convinzioni. Guibert aggiunge che credevano di chiamarsi *haeretici* in quanto *haereditarii* del regno di Dio, riferendosi al versetto della lettera ai Romani (Rom 8,17). In realtà Clemente, in armonia con il passo paolino, non faceva altro che affermare la propria adesione ad una tradizione apostolica che vedeva lo spirito primeggiare sulla carne. Questa diatriba semantica sta a dimostrare che Clemente conosceva il Vangelo. Un illetterato dunque si era messo a predicare sostituendosi ai chierici; questo agli occhi di un uomo di chiesa come

³⁷⁴ *ibidem*, p. 430.

Guibert era un fatto intollerabile, poiché soltanto agli ecclesiastici spettava comunicare al popolo la parola di Dio.

Avendo risposto a tutte le domande in conformità alla dottrina cristiana, il vescovo decise di sottoporli al “iudicium exorcizatae aquae”. Clemente fu immerso in una botte e rimase a galla “acsi virga supernatat”, suscitando l’esultanza di tutta l’assemblea per la riuscita dell’ordalia. Everardo alla vista della colpevolezza del fratello confessò il proprio errore ed entrambi furono incarcerati, insieme ad altri due eretici del vicino villaggio di Dormans, scoperti tra la folla accorsa ad assistere all’ordalia. Lisiardo e Guibert si recarono a Beauvais, dove si stava svolgendo una sinodo di vescovi per interrogarli su come meglio agire nei confronti degli eretici imprigionati. Ma nel frattempo il popolo, temendo un’eccessiva indulgenza da parte del clero, trasse fuori dalla prigione gli eretici e li condusse a morte gettandoli tra le fiamme di un rogo acceso fuori dalla città:

“Sed fidelis interim populus, clericalem verens mollitiem, concurrat ad ergastulum, rapit, et subjecto eis extra urbem igne pariter concremavit. Quorum ne propagaretur carcinus, justum erga eos zelum habuit Dei populus”³⁷⁵.

Il rito pubblico avviato dal vescovo ebbe il suo esito nella giustizia popolare sommaria, condivisa a pieno dallo stesso Guibert de Nogent.

5. Pietro di Bruis (1119)

Purtroppo non c’è giunta nessuna testimonianza sincronica di Pietro di Bruis³⁷⁶, come è stato invece per i canonici d’Orléans e gli eretici di Monforte, il nostro unico informatore per quanto riguarda l’eresia di Pietro è l’abate di Cluny

³⁷⁵ *ibidem*, p. 434.

³⁷⁶ Su Pietro di Bruis si veda: R. MANSELLI, *Il secolo XII* cit., pp. 67-100; J. FEARNES, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in “Archiv für Kulturgeschichte”, 48 (1966), pp. 165-179; G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989, pp. 21-31; la voce a cura di G. BARONE, *Petrus von Bruis*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, Stuttgart 1993, coll. 1964-1965; la voce a cura di R.I MOORE, *Petrus von Bruis*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXVI, Berlin-New York 1996, pp. 285-287.

Pietro il Venerabile, autore del trattato antieretico *Contra Petrobrusianos hereticos* destinato ai prelati delle archidiocesi di Embrun e Arles e delle diocesi di Die e Gap³⁷⁷, con l'obbiettivo di fornire loro la strumentazione dottrinale per comprendere e meglio arginare il pericolo eterodosso rappresentato da Pietro e dai suoi seguaci. Una breve allusione a Pietro di Bruis è fatta anche da Pietro Abelardo nel secondo libro della *Theologia Scholarium*³⁷⁸, che cita il nostro eretico insieme a Tanchelmo di Anversa³⁷⁹, come esempi di eretici e di *magistri divinatorum librorum* che con la loro predicazione diffondono tra il popolo false dottrine.

Nel 1119 Pietro di Bruis, un tempo chierico in cura d'anime, espulso dalla Chiesa per ragioni probabilmente legate alle sue idee³⁸⁰, intraprese una predicazione itinerante, girando a piedi nudi e con la barba lunga, per tutta la Provenza per quasi una ventina d'anni e incontrando il favore delle folle, principalmente quelle delle zone montane³⁸¹.

Pietro riteneva degno di fiducia soltanto il Vangelo, rifiutando il Vecchio Testamento e tutta la tradizione della Chiesa. La fede veniva ricondotta a una decisione personale, in conformità con il vangelo di Marco (Mc 16,16). Il battesimo doveva essere impartito soltanto agli adulti, quello dato ai bambini non aveva nessun valore. I luoghi di culto, i sacramenti, le immagini e le preghiere offerte ai

³⁷⁷ PIETRO IL VENERABILE, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, cura et studio J. FEARNES, Turnholti 1968, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis X*; Su Pietro il Venerabile e la sua opera si veda J. CHATILLION, *Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, Paris 1975, pp. 165-179.

³⁷⁸ "alter vero ita omnem fere divinatorum sacramentorum et ecclesiastice doctrine institutionem enervaret, ut multos rebaptizari cogeret, et venerabile dominice crucis signum penitus removendum censeret, atque altaris sacramentum nullatenus celebrandum esse amplius astrueret", PIETRO ABELARDO, *Opera Theologica, III. Theologia Summi boni. Theologia Scholarium*, cura et studio E.M. BUYTAERT, C.J. MEWS, Turnholti 1987, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XIII*, p. 439.

³⁷⁹ Tanchelmo fu un laico attivo nella città di Anversa, nelle Fiandre, che suscitò gli abitanti della città a ribellarsi contro il prete locale Ilduino, colpevole di vivere in concubinato con la nipote. La sua predicazione provocò una forte eco e un seguito in tutti i Paesi Bassi, fino a farsi capo di una vera e propria insurrezione armata composta da contadini, marinai e molte donne. Fu ucciso nel 1115 da un sacerdote, ma anche dopo la sua morte i suoi insegnamenti continuarono per diverso tempo. Sulla vicenda di Tanchelmo si veda R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963, p. 144-145; L. PAOLINI, *Eretici* cit., pp. 56-60.

³⁸⁰ "(...) de ecclesia, quam tenebat, scit ipse quare, eiectus", PIETRO IL VENERABILE, *Contra Petrobrusianos* cit., p. 89

³⁸¹ R. MANSELLI, *Studi sulle eresie* cit., p. 83.

defunti erano disprezzati, i sacerdoti percossi e i monaci incarcerati e ridicolizzati costringendoli a prendere moglie:

“ecclesie prophanate, altaria suffossa, cruces succense, die ipso passionis dominice publice carnes comeste, sacerdoti flagellati, monachi incarcerati et ad ducendas uxores terroribus sunt ac tormentis compulsi”³⁸².

Particolare avversione era indirizzata verso la croce, considerata strumento di morte e simbolo delle torture subite dal Cristo, quindi secondo Pietro non degna di venerazione, ma di disprezzo e da gettare tra le fiamme³⁸³. Il corpo e il sangue erano stati consacrati soltanto nell’Ultima Cena dal Cristo e gli uomini non avevano nessun potere di rinnovare il sacramento di quel sacrificio.

Nel 1132-1133 (sulla data dell’esecuzione c’è incertezza) Pietro venne catturato nei pressi di Saint-Gilles, sorpreso mentre stava bruciando delle croci. La folla inferocita per il suo gesto sacrilego immediatamente lo condannò al rogo punendolo con lo stesso fuoco a lui tanto caro:

“(…) rogam Petri de Bruis, quod apud Sanctum Egidium zelus fidelium flammis dominice crucis ab eo succensas eum concremando ultus est, postquam plane impius ille de igne ad ignem, de transeunte ad eternum transitum fecit”³⁸⁴.

Pietro il Venerabile afferma che la morte del predicatore avvenne per lo zelo dei fedeli, lasciando intendere che la predicazione di Pietro avesse sconvolto le certezze nella fede dei fedeli, ma sarebbe allora difficile spiegare la ventennale attività del predicatore e la sua favorevole accoglienza ricevuta tra le popolazioni di montagna e di città. Sembrerebbe che, come ritiene Merlo, in realtà Pietro il

³⁸² *Ibidem*, pp. 10-11.

³⁸³ “cruces sacras confringi precipit et succendi, quia species illa vel instrumentum, quo Christus tam dire tortus, tam crudeliter occisus est, non adoratione, non veneratione vel aliqua supplicatione digna est, sed ad ultionem tormentorum et mortis eius omni dedecore dehonestanda, gladiis concidenda, ignibus succendenda est”, *ibidem*, p. 5.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 5.

Venerabile riferisca quello zelo alla pronta risposta della giustizia laica, molto probabilmente su richiesta ecclesiastica³⁸⁵.

La morte di Pietro di Bruis vide la dispersione dei suoi seguaci, ma non la fine delle sue idee eversive che in parte furono riprese nella predicazione del monaco Enrico, discepolo di Pietro, ma con una fisionomia propria e autonoma che caratterizzò la sua vicenda in maniera differente da quella del maestro³⁸⁶.

6. Gli eretici di Colonia (1144-1163)

La città di Colonia, come attestato dalle fonti, fu al centro di diversi episodi di fermento ereticale. Il primo di cui siamo a conoscenza è riportato in una lettera, scritta nel 1144, da Evervino di Steinfeld a Bernardo di Chiaravalle³⁸⁷. Il vescovo chiede aiuto al santo su quale sia la maniera migliore per combattere gli eretici, preoccupato per la grande e rapida diffusione che gli eterodossi stavano avendo: “illos habere maximam multitudinem fere ubique terrarum sparsamet habere eos plures ex nostris clericis et monachis”. Evervino racconta a Bernardo di aver appreso queste cose da alcuni eretici scoperti e interrogati. Quasi tutti confessarono i loro peccati e fecero penitenza, tranne due di loro, uno dei quali diceva di essere vescovo. Evervino ci racconta che furono messi di fronte ad un’assemblea composta da laici e ecclesiastici e alla presenza dell’arcivescovo:

“Sed, cum vidissent se non posse procedere, petientur ut eis statueretur dies, in quo adducerent de suis viros fidei suae peritos; promittentes se velle Ecclesiae sociari, si magistros suos viderent in responsione deficere: alioquin se velle potius mori, quam ab hac sententia deflecti. Quo audito, cum per triduum essent admoniti, et respicere noluissent, rapti sunt a populis nimio zelo permotis, nobis tamen invitis, et in ignem

³⁸⁵ G.G. MERLO, *Eretici ed eresie* cit., p. 23.

³⁸⁶ Sulla fine di Enrico abbiamo poche notizie, sappiamo soltanto che fu catturato intorno al 1145 in Linguadoca e consegnato al legato papale, il cardinale vescovo di Ostia Alberico. Per approfondire la vicenda di Enrico si rimanda a R. MANSELLI, *Studi* cit., pp. 93-109; ID., *Il monaco Enrico e la sua eresia*, in “Buletino dell’Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano”, 65 (1953), pp. 1-63; A.H. BREDERO, *Henri de Lausanne: réformateur devenu hérétique*, in *Pascua mediaevalia. Studies voor prof. Dr. J.M. De Smet*, a cura di R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT, W. VERBEKE, Leuven/Louvain 1983, pp. 108-123; G.G. MERLO, *Eretici ed eresie* cit., pp. 27-31.

³⁸⁷ EVERVINO DI STEINFELD, *De haereticis sui temporis*, P. L., 182, epistola 432, coll. 676-680.

positi, atque cremati; et, quod magis mirabile est, ipsi tormentantum ignis non solum cum patientia, sed et cum laetitia introierunt et sostinuerunt”³⁸⁸.

Gli eretici si mostrano ostinati e questo genera nella parte laica indignazione, anche qui ricompare lo “zelo populus”, che mette a morte gli eretici sul rogo. Risulterebbe quindi confermata l’ipotesi che dietro il *topos* dello zelo popolare ci sia il sostegno dell’autorità secolare nella condanna a morte degli eretici. I condannati accettarono il tormento senza timore e accolsero l’abbraccio mortale delle fiamme *cum laetitia*.

Il secondo caso di eresia risale al 5 agosto 1163, scoperto a Colonia, dall’arcivescovo Reinaldo, e riguarda un gruppo di cinque eretici provenienti dalle Fiandre³⁸⁹. È interessante notare che il gruppo in questione fu sottoposto a interrogatorio non dal vescovo ma da una commissione di *literati viri* e risultati colpevoli, condannati *per iudicium saeculare* al rogo. Vennero condotti fuori dalle mura della città, dove il rogo era stato allestito nei pressi del cimitero giudaico “iuxta cimiterium Judaeorum simul in ignem missi”, come riferisce Cesario. Quando gli eretici erano già sulla pira, uno degli eretici di nome Arnoldo, con ogni probabilità il maestro, *semiustus*, impose le mani sulla testa dei discepoli dicendo: “Constantes estote in fide vestra, quia eritis cum Laurentio”, riferendosi a San Lorenzo che era stato martirizzato su di una graticola ardente.

Tra di loro c’era anche una ragazza, che i presenti cercarono di salvare promettendole: “(...) vel eam viro traderent, vel si hoc magis placeret, in monasterio virginum locarent”³⁹⁰. Divincolatasi dalla presa delle loro mani corse verso il suo maestro e si gettò senza alcuna esitazione nelle fiamme abbracciando

³⁸⁸ EVERVINO DI STEINFELD, *De haereticis* cit., col. 677.

³⁸⁹ Il rogo degli eretici di Colonia del 1163 è testimoniato da diverse fonti: *Chronica regia Coloniensis*, a cura di G. WAITZ, in *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex MGH*, Hannoverae 1880, p. 114, in cui sono riportate due versioni dell’avvenimento: *recensio I e II*; CESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum*, a cura di H. SCHNEIDER-N. NÖSGES, III, *capitulum* 19, Turnhout 2009, pp. 1014-1018; ECBERTO DI SCHÖNAU, *Sermones, P. L.*, 195, col. 16, il riferimento è brevissimo: “ (...) cum examinarentur a clero in civitate Colonia, ubi et a populo ferventis zeli combusti sunt”; per quanto riguarda la storiografia si veda: A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, Berlin 1958, p. 890; R. MANSELLI, *L’eresia* cit., pp. 162-163.

³⁹⁰ CESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* cit., p. 1016.

la triste sorte dei compagni: “ex manibus illorum elapsa, facie veste tecta, super extincti corpus ruit, et cum illo in infernum perpetuo arsura descendit”³⁹¹.

La *Chronica regia coloniensis* nella *recensio I* racconta che il clero non aveva preso parte all’esecuzione degli eretici, ma era rimasto in città. Aggiunge, che la condanna degli eretici fu benedetta da un evento naturale che aveva delle connotazioni miracolose. Infatti, proprio durante l’esecuzione degli eterodossi, cadde una pioggia veemente che preoccupò le autorità religiose per la riuscita della condanna e che videro in questo evento naturale un segno divino per la poca fede del popolo; straordinariamente sul rogo dove erano stati posti i condannati non cadde neanche una goccia d’acqua:

“Et cum hora combustionis eorum in civitate vehementissima nimis foret pluvia, ita ut clerus, qui in civitate totus remaserat, pluviam exhorreret, propter fidem debilis vulgine una quidam gutta tam vehementis pluviae ubi combusti sunt cecidit”³⁹².

Sempre Cesario ci informa di un altro avvenimento avvenuto qualche tempo prima dell’episodio di Colonia. Due eretici furono scoperti nei pressi di Bresançon e condannati al rogo³⁹³. Vestiti semplicemente, camminavano a piedi nudi e conducevano una vita molto rigida e pia: “quotidie ieiunantes; matutinis sollemnibus ecclesiae maioris nulla nocte defuerunt, nec aliquid ab aliquo praeter victum tenuem receperunt”³⁹⁴. Nonostante questa parvenza di santità Cesario ci dice che non erano “oves, sed lupi rapaces” arrivati per “latens virus emovere, et novas atque inauditas haereses rudibus praedicare”³⁹⁵. Inoltre, per richiamare l’attenzione del popolo, si vantavano di compiere dei veri e propri miracoli:

“farinam in pavimento cribari iusserunt, et sine vestigii impressione super illam ambulaverunt. Similiter super aquas gradientes non poterant mergi; turgia etiam super se facientes incendi, postquam in cinerem sunt redacta, egressi sunt illaesi”³⁹⁶.

³⁹¹ *Ibidem*, pp. 1016-1018.

³⁹² *Chronica regia Coloniensis* cit., p. 114.

³⁹³ CESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* cit., *capitulum* 18, pp. 1008-1014.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 1008.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 1008.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 1010.

Venuti a conoscenza di tali fatti il vescovo e il clero locale si allarmarono. Il racconto di Cesario a questo punto si fa molto interessante perché è questa l'unica testimonianza dove un vescovo richiede l'aiuto di un chierico esperto in negromanzia, incaricato di interrogare il diavolo, per smascherare la falsità dei miracoli professati dagli eretici:

“clericum quendam sibi notum, et in nigromantia peritissimum ad se vocans ait: (...) Rogo te ut investiges a diabolo per artem tuam, qui sint, unde veniant, vel qua virtute tanta ac tam stupenda operentur miracula. Impossibile est enim, ut signa faciant virtute divina, quorum doctrina Deo nimis est contraria”³⁹⁷.

Il chierico, interrogato il diavolo, venne a sapere che gli eretici erano in grado di compiere i miracoli suddetti perché avevano stipulato un patto col demonio, il contratto di fedeltà che avevano sottoscritto lo portavano sotto le ascelle, cucito tra la pelle e la carne:

“Cyrographa mea, in quibus hominia mihi ab eis facta, sunt conscripta, sub ascellis suis inter pellem et carnem consuta conservant, quorum beneficio talia operantur, nec ab aliquo laedi poterunt”³⁹⁸.

Il vescovo, scoperto l'inganno del patto segreto stipulato tra gli eretici e il diavolo, decise di convocare tutta la popolazione della città dicendo di voler assistere ai miracoli degli eretici come pastore della comunità e se la loro dottrina fosse stata confermata anche dai loro prodigi, avrebbe accettato la volontà del popolo; in caso contrario gli eretici sarebbero stati puniti per il loro inganno. Convocati gli eretici venne acceso un fuoco al centro della città. Il vescovo però, prima di far svolgere l'ordalia del fuoco, volle incontrare in privato gli eretici, con la scusa di accertare se celassero qualche sortilegio. Gli eretici non sembrarono per nulla turbati da questa richiesta, anzi, spogliandosi con estrema sicurezza, risposero al vescovo che poteva ispezionarli scrupolosamente “tam in corporibus

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 1010.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 1012.

quam in vestimentis nostris". A questo punto il vescovo fece entrare le autorità secolari, precedentemente avverite, che trovarono sotto le braccia degli eretici il contratto col demonio, come rivelato dal chierico. Portati di fronte al popolo per eseguire la prova ordalica gli eretici si rifiutarono, dicendo di non potere entrare tra le fiamme. Il vescovo allora mostrò a tutta la comunità, il contratto stipulato dagli eretici col maligno, smascherando il loro inganno. Immediatamente la folla furente si sollevò e "diaboli ministros, cum diabolo in ignibus aeternis cruciandos, in ignem praeparatum proiecerunt"³⁹⁹.

Questo episodio raccontato da Cesario, di là del suo aspetto favolistico, è interessante per vedere come progressivamente ci s'interessi sempre meno delle dottrine realmente professate dagli eretici, ma si tenda ad accentuare il loro aspetto demoniaco e il loro sempre più stretto legame con il demonio⁴⁰⁰. Gli eretici diventano degli emissari del diavolo mandati sulla terra per trarre in inganno il popolo di Dio ed è per questo che il vescovo può ricorrere a qualsiasi mezzo (nel racconto arrivare perfino ad interrogare il diavolo stesso, elemento favolistico certo, ma che rende chiara la portata del pericolo ereticale) pur di sradicare *l'haeretica pravitas*.

7. Arnaldo da Brescia († 1155)

Un caso particolare, come vedremo, è quello del canonico bresciano Arnaldo, che merita di essere considerato perché il fuoco nel suo caso non fu il mezzo che lo condusse alla morte, ma lo strumento che doveva segnare per sempre l'oblio della sua persona⁴⁰¹.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 1014.

⁴⁰⁰ Sul ricorso alla demonizzazione degli eretici, impiegata nel discorso polemico antiereticale di Cesario si veda G.G. MERLO, "Membra del diavolo": la demonizzazione degli eretici, in ID., *Contro gli eretici* cit., pp. 51-73.

⁴⁰¹ Sulla figura di Arnaldo da Brescia si vedano i seguenti lavori: A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del XII secolo*, Torino 1989 (rist. dell'ed. del 1954); ID. *La fortuna di Arnaldo da Brescia*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lettere, Storia e Filosofia)", ser. 2^a, XXIV (1955), pp. 145-160; G.MICCOLI, *La storia* cit., pp. 616-639; L. PAOLINI, *Eretici* cit., pp. 74-80; *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. PEGRARI, Brescia 1991; G.G. MERLO, *La storia e la memoria di*

La vicenda di Arnaldo da Brescia non ebbe una caratterizzazione locale, come per le altre forme di dissenso fin qui viste, ma fu una protesta “itinerante” contro i costumi della Chiesa, che portò il canonico a spostarsi in diverse regioni d’Europa, ovunque contestato dalle istituzioni ecclesiastiche, ma sorretto da una posizione intellettuale radicale e da un’irripetibile personalità⁴⁰².

Arnaldo iniziò a muovere i primi passi a Brescia, come preposto e canonico, forse, di S. Pietro a Ripa. Sul suo periodo bresciano le fonti locali sono molto vaghe: pare che fin da subito si distinse per il suo marcato interesse alle vicende politiche, schierandosi apertamente contro il vescovo Manfredo, che in quel momento si trovava a Roma e persuadendo i suoi concittadini ad impedirne il ritorno in quanto colpevole di condurre una vita troppo mondana⁴⁰³. Proprio a causa di questa forte presa di posizione, venne da papa Innocenzo II imposto al silenzio e costretto ad allontanarsi dalla diocesi bresciana. Misura disciplinare alla quale Arnaldo si assoggettò col giuramento di non tornare in patria se non col permesso papale. La condanna del papa nei confronti di Arnaldo dovrebbe essere stata pronunciata nel concilio Lateranense II del 1139, tuttavia nei canoni non c’è alcun riferimento al canonico bresciano⁴⁰⁴, ma san Bernardo di Clairvaux, in una lettera al vescovo di Costanza, lascia intendere che la vicenda si sia svolta realmente in quella sede⁴⁰⁵.

Spostatosi in Francia, lo ritroviamo al concilio di Sens del 2 giugno 1140. In realtà la sua partecipazione fu secondaria, Arnaldo non svolse alcuna particolare funzione di rilievo; infatti i veri protagonisti della vicenda furono da una parte

Arnaldo da Brescia, in “Studi Storici” 32 (1991), pp. 943-952, ora in ID., *Eretici del medioevo. Temi cit.*, pp. 27-39; ID. *Eretici ed eresie cit.*, pp. 33-38.

⁴⁰² G. ANDENNA, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell’età di Arnaldo*, in *Arnaldo cit.*, p. 127.

⁴⁰³ Per quanto riguarda il periodo bresciano di Arnaldo si hanno delle evidenti difficoltà biografiche, a tal proposito si rinvia a A. FRUGONI, *Arnaldo cit.*, pp. 3-14; e alla voce, sempre di Frugoni, del DBI, IV (1962), pp. 247-254; per quanto riguarda le fonti, un’analisi è stata fatta da Chiara Frugoni, C. FRUGONI, *Il problema delle fonti su Arnaldo da Brescia*, in *Arnaldo cit.*, p. 19-26.

⁴⁰⁴ Su tale omissione così si pronunciava il Frugoni: “il Concilio del Laterano, nei suoi canoni, per quel che conosciamo, non aveva colpito Arnaldo. Il canone 23 non si riferisce al nostro, ma invece, riprendendo alla lettera il canone III del Concilio di Tolosa (1119), agli Enriciani”; e più avanti aggiungeva: “le accuse è possibile che fossero state presentate in occasione del Concilio del Laterano, e la condanna anche pronunciata in quell’occasione, se pure non tradotta nei canoni conclusivi”, A. FRUGONI, *Arnaldo cit.*, pp. 20-21.

⁴⁰⁵ “Denique ipsam, in qua natus est, valde atrociter commovit terram, et conturbavit eam. Unde et accusatus apud dominum Papam schismate pessimo, natali solo pulsus est; etiam et abiuurare compulsus revisionem, nisi ad ipsius Apostolici permissionem (...) Exsecratus quippe a Petro apostolo, adheserat Petro Abelardo”, *P. L.*, 182, epistola 195, coll. 361-363.

Abelardo, maestro di Arnaldo⁴⁰⁶, e dall'altra Bernardo di Clairvaux che avevano deciso di confrontarsi personalmente in questa località dopo accese polemiche a distanza. Lo scontro tra questi due grandi maestri in realtà non ci fu; infatti quando Abelardo si presentò si rese immediatamente conto che la sua condanna era già stata decisa, e che non ci sarebbe stato un duello dialettico. Per questa ragione si rifiutò di difendersi dalla sentenza pronunciata contro di lui e fece appello a Roma. Tuttavia la propaganda anti-abelardiana di Bernardo ebbe la meglio e il 16 luglio del 1140 Innocenzo II inviò una lettera ai vescovi Enrico di Sens, Rinaldo di Reims e allo stesso Bernardo, nella quale si condannavano i "dogmata" di Abelardo e gli si imponeva il silenzio⁴⁰⁷. In un'altra lettera del pontefice ad Abelardo veniva associato anche Arnaldo: considerati entrambi "perversi dogmatis fabricatores, et catholice fidei impugnatores", le loro opere dovevano essere messe al bando e in qualunque luogo scovate "igne comburi"⁴⁰⁸. A differenza del maestro che accettò la sentenza papale ritirandosi per sempre nella pace e nel silenzio del monastero di Cluny, Arnaldo si recò a Parigi, dove nella canonica di Sant'Ilario, sulla collina di Sainte Geneviève, dove aveva insegnato lo stesso Abelardo, si diede ad insegnare "divinas litteras" a un gruppo di poveri studenti (mantenevano se stessi e il loro maestro mediante la raccolta di elemosine), insistendo su un ritorno ad una maggiore aderenza alla vita apostolica, dalla quale il clero si era sempre più allontanato.

San Bernardo, dopo essersi sbarazzato di Abelardo, rivolse i suoi strali verso Arnaldo, avvertendone la sempre più crescente pericolosità, a maggior ragione adesso che si era messo ad insegnare le sue dottrine ad un *parterre* sempre più affollato di studenti. Tuttavia Bernardo non poteva bollare di eresia la polemica riformatrice di Arnaldo e farlo condannare come eretico; per questo si limitava a

⁴⁰⁶ Sul rapporto di Arnaldo col suo maestro Abelardo e sulla sua presenza a Sens al fianco del maestro così si esprime il Frugoni: "Io penso che a Sens Arnaldo fosse più l'armigero di Abelardo *uomo*, che della sua dottrina", quindi non dobbiamo vedere in Arnaldo un prosecutore delle dottrine di Abelardo; infatti il bresciano fu sì pronto a combattere per il maestro, ma non fu mai un suo discepolo; infatti non entrò mai nel campo della teologia speculativa, ma tutta la sua attività di predicatore fu sempre incentrata alla riforma della Chiesa e a tematiche di spirito evangelico, A. FRUGONI, *Arnaldo* cit., p. 21.

⁴⁰⁷ *P. L.*, 182, epistola 312, coll. 515-517.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, epistola 313, col. 517.

definirlo come “inimicus crucis Christi, seminator discordie, fabricator schismatum, turbator pacis, unitatis divisor, cuius dentes arma et sagitte et lingua eius gladius acutus”⁴⁰⁹. Bernardo riconosce in Arnaldo delle qualità indubitabili, infatti dice che è un uomo “districte vite”, mosso da un profondo ideale ascetico, tuttavia la sua tensione riformatrice è fuori da ogni disciplina di obbedienza e umiltà, quindi è fuori dalla Chiesa, ed è ciò che rende pericoloso e inaccettabile la sua condotta agli occhi del santo. Inoltre per Bernardo, dietro questa sua apparente condotta di vita irreprensibile, si nasconde tutto il suo inganno, palesato dalla sua eloquenza suasiva, tanto da poter affermare, qualche anno più tardi in una lettera al legato papale Guido, che: “cuius [Arnaldo] conversatio mel et doctrina venenum: cui caput columbae, cauda scorpionis est”⁴¹⁰. San Bernardo, grazie alla sua accesa campagna di dissuasione, riuscì ad ottenere dal re di Francia Luigi VII l’espulsione di Arnaldo dal regno, anche se il santo, in una lettera al vescovo Ermanno di Costanza, invocava un intervento più deciso: “ligare potius quam fugare (...) ne iam discurrere et eo nocere plus possit”⁴¹¹. Il bresciano trasferitosi a Zurigo, continuava la sua predicazione sovvertitrice e incitava la nobiltà contro i beni della Chiesa. Della reazione del vescovo Ermanno agli avvertimenti di Bernardo non ne siamo a conoscenza, come s’ignora se e quali provvedimenti prese il vescovo nei confronti di Arnaldo. Sempre grazie alle informazioni di Bernardo ritroviamo Arnaldo, verso il 1143, presso il cardinale diacono Guido, legato papale in Boemia e Moravia⁴¹². Questo incontro fece letteralmente infuriare Bernardo che scrisse, come accennato in precedenza, al legato papale, una lettera dai toni accesi e critica nei confronti del suo operato e della sua eccessiva magnanimità verso il canonico bresciano⁴¹³. Tuttavia anche questa volta le preoccupazioni di San Bernardo rimasero inascoltate; infatti nel 1145, Arnaldo a Viterbo ottenne il perdono del

⁴⁰⁹ *Ibidem*, epistola 195, col. 363.

⁴¹⁰ *Ibidem*, epistola 196, col. 363.

⁴¹¹ *Ibidem*, col. 363.

⁴¹² A. FRUGONI, *Arnaldo* cit., p. 29.

⁴¹³ *P. L.*, 182, epistola 196, col. 363-364.

papa Eugenio III, al quale giurò obbedienza e promise un pellegrinaggio penitenziale a Roma⁴¹⁴.

Giunto a Roma trovò la città in fermento, in quanto già da tempo era in atto un tentativo di autonomia comunale, con un clima di aperta ribellione al Papato. Tuttavia Arnaldo non prese parte inizialmente alla vita politica della città, forse nelle sue intenzioni era reale il desiderio di fare penitenza e riconciliarsi con il papa. Avvenuta una nuova ribellione dei romani, che aveva portato Eugenio III a lasciare la città, Arnaldo si trovò più libero di agire e rispuntò così la sua innata vocazione di riformatore religioso. Apprendiamo da una lettera di Eugenio III al clero romano, scritta a Brescia il 15 luglio 1148⁴¹⁵, che Arnaldo era riuscito a sobillare i cappellani a ribellarsi ai loro superiori, cardinali e arcipreti, e che inoltre aveva raccolto le simpatie tra i ceti più umili e soprattutto “apud religiosas feminas”. Il pontefice, nella lettera, apostrofa Arnaldo, si badi bene, come “schismaticus”, non come eretico; ciò sta a significare che nonostante la forte presa di posizione nei confronti del canonico da parte del pontefice, Arnaldo era ancora considerato appartenente al corpo della Chiesa (soltanto in una lettera del 20 settembre 1152, inviata all’abate Wibaldo di Corbie, il papa accuserà apertamente di eresia Arnaldo, sancendo il definitivo strappo quando la situazione politica romana si era fatta critica⁴¹⁶) lo stesso Ottone di Frisinga che narra le vicende romane di Arnaldo, non certo da un punto di vista favorevole al bresciano, anzi come fiero oppositore, accusandolo senza indulgenza, pone nei confronti di Arnaldo il sospetto di eresia: “non sane dicitur sensisse” dice riferendosi alle dottrine professate dal bresciano, ma non fa mai riferimento esplicito alla sua ereticità⁴¹⁷. Eugenio III ordinava di evitarlo in tutti i modi e che tutti i chierici che

⁴¹⁴ JOANNIS SARESBERIENSIS *Historia Pontificalis quae supersunt*, a cura di R.L. POOLE, cap. 31, Oxford 1927, p. 63.

⁴¹⁵ *P. L.*, 190, col. 1358.

⁴¹⁶ “Ad haec sanctitati tuae quaedam notificamus, quae faciente Ar. haeretico rusticana quaedam turbam asque nobilium et maiorum scientia nuper est in Urbe molita. Circiter enim duo millia in unum sunt secretius coniurati”, *P. L.*, 182, epistola 574, coll. 1545-1546. Dopo l’elezione di Federico Barbarossa (9 marzo 1152) il papa lavorava a sollecitare dalla sua parte il nuovo re, facendogli giungere la voce, attraverso il vescovo Wibaldo, che addirittura uno dei consoli del comune romano avrebbe avuto il titolo di imperatore: “quem volunt imperatorem dicere”.

⁴¹⁷ A. FRUGONI, *Arnaldo* cit., pp. 54-55. La vicenda di Arnaldo narrata da Ottone la si trova in: OTTONIS et RAHEWINI *Gesta Friderici I imperatoris*, a cura di G. WAITZ, in *Scriptores Rerum*

lo seguivano dovessero essere estromessi dalla loro funzione e privati da tutti i benefici ecclesiastici⁴¹⁸. Il nucleo essenziale della sua predicazione consisteva nella condanna dei ministri della Chiesa, colpevoli di perseguire scopi diversi da quelli della santificazione e della salvezza, consistenti nella violenza, nella brama di facili guadagni, nel concedersi alle tentazioni mondane e della carne. Inoltre negava il potere carismatico dei ministri indegni, rifiutava i sacramenti e proponeva la confessione reciproca tra i fedeli che doveva essere un rimedio all'indegnità dei ministri e nello stesso tempo un ritorno alla vita apostolica⁴¹⁹.

Scomparso Eugenio III la stretta su Arnaldo, dopo il brevissimo pontificato di Anastasio IV, si ebbe con Adriano IV. L'iniziale favore del popolo romano nei confronti di Arnaldo cominciò ad affievolirsi per la presa di distanza del ceto alla guida del comune romano dalle posizioni religiose del canonico ritenute troppo estremiste, tanto da costringere il ceto dirigente romano a decisioni quasi obbligate.

All'avvicinarsi della Pasqua del 1155 Adriano IV lanciò l'interdetto sulla città, con l'accusa di aver ordito un attentato nei confronti del cardinale Guido, con l'appoggio dei fanatici sostenitori di Arnaldo. L'interdetto, fulminato in concomitanza col periodo pasquale, risultò efficace; infatti la città rischiava di non beneficiare delle cospicue entrate dei pellegrinaggi per le celebrazioni liturgiche, un grave pericolo a livello economico e anche una perdita di prestigio per la città quale centro della cristianità. L'interdetto fu tolto il 23 marzo dello stesso anno dopo che i senatori romani si recarono dal papa, promettendo che avrebbero accettato la sua richiesta, cioè espellere dalla città Arnaldo e tutti i suoi sostenitori

Germanicarum cit., II, cap. 28, Hannoverae et Lipsiae 1912, pp. 132-135; Su Ottone di Frisinga si veda P. BREZZI, *Ottone di Frisinga*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo", 54 (1939), pp. 129-328.

⁴¹⁸ "(...) Arnaldum schismaticum, quasi per membrum proprium, hoc effecit, ut quidam cappellani Ecclesiae, quae quae sectionem non patitur, quantum in eis est, dividentes, ipsius Arnaldi sequantur errorem, et cardinalibus atque archipresbyteris suis obedientiam et reverentiam promittere et exhibere debitam contradicant. (...) Quod si aliqui clerici, Dei et sanctae Ecclesiae contemptores, eius errorem post paesentium acceptionem sequi praesumpserint, scire vos volumus quia tam officio quam beneficio ecclesiastico reddemus eos penitus alienos", *P. L.*, 180, epistola 311, col. 1358.

⁴¹⁹ "Dicebat enim nec clericos proprietatem nec episcopos regalia nec monachos possessiones habentes aliqua ratione salvari posse. Cuncta haec principis esse, ab eiusque beneficentia in usum tantum laicorum cedere oportere. Preter haec de sacramento altaris, baptismo parvulorum non sane dicitur sensisse", OTTONIS et RAHEWINI *Gesta* cit., p. 133.

se non si fossero arresi “ad mandatum et oboedentiam ipsius papae”. Arnaldo, rifiutando ogni forma di sottomissione al papa, si allontanò da Roma per dirigersi verso nord, dove fu vittima del patteggiamento tra il pontefice e l'imperatore. Odone, cardinale diacono di San Nicola in carcere Tulliano, catturò Arnaldo nei pressi di Spedaletto “apud Briculas” vicino a San Quirico d'Orcia, come ci testimonia la narrazione delle ultimi giorni di vita di Arnaldo fatta dal cardinal Bosone⁴²⁰. Liberato dalla custodia del vescovo dai visconti di Campagnatico, che consideravano Arnaldo “tamquam prophetam”, quasi immediatamente ricadde nelle mani dei cardinali giunti a San Quirico per incontrarsi con il Barbarossa, come pegno dell'accordo raggiunto tra imperatore e papa. Secondo la versione di Ottone di Frisinga, fu lo stesso imperatore che dopo averlo esaminato lo consegnò al prefetto per eseguire la condanna a morte; secondo la versione di Gerhoh di Reichersberg fu portato a Roma in attesa di valutare la sua posizione, ma all'insaputa della Curia romana, fu tratto fuori dalla prigione e condannato a morte dai servi del prefetto per vendicare una “maxima clades”.

Arnaldo fu condannato a morte (1155) per impiccagione e, dopo essere stato ucciso, il suo corpo fu cremato e le ceneri gettate nel Tevere, per evitare che intorno al suo corpo nascesse un culto popolare. Ottone di Frisinga, dopo essersi speso lungamente nel raccontare la vicenda di Arnaldo e ad analizzare le sue dottrine dedica alla sua morte pochissime righe:

“ad ultimum a prefecto Urbis ligno adactus ac, rogo in pulverem redacto funere, ne a furente plebe corpus eius venerationi haberetur, in Tyberim sparsus”⁴²¹.

Nei confronti di Arnaldo ci fu una *damnatio memoriae*, che fu compiuta nel dissolvere con il fuoco il corpo dell'eretico; significativo è anche il luogo scelto per disperdere le sue ceneri: si scelse infatti il fiume Tevere in modo che i suoi sostenitori non avessero neanche una minima possibilità di raccogliere le sue

⁴²⁰ Il cardinale Bosone fu l'autore delle *Vitae romanorum pontificum*; per approfondire la sua figura si rimanda a A. FRUGONI, *Arnaldo* cit., p. 123 e alla nota n. 1 e alla voce a cura di Z. ZAFARANA, in DBI, XIII (1971), pp. 270-274; BOSONE, *Vitae romanorum pontificum*, in *Le Liber pontificalis*, a cura di L. DUCHESNE-C. VOGEL, II, Paris 1955, pp. 353-446.

⁴²¹ OTTONIS et RAHEWINI, *Gesta* cit., p. 134.

ceneri e magari venerarle alla stregua di reliquie sante. Inoltre le acque del fiume dovevano svolgere anche una funzione apotropaica (testimoniando, con il loro incessante fluire, il totale annientamento di ogni residuo terreno di Arnaldo) e purificare la città, essendo l'acqua nelle Scritture simbolo di purezza. Il fatto dell'utilizzo del Tevere quale mezzo di *damnatio memoriae* di un condannato non era una pratica nuova a Roma. Infatti, c'era già stato il caso del famoso processo al defunto papa Formoso, tenutosi tra la fine dell'anno 896 e gli inizi dell'anno successivo, per volere di papa Stefano VI. Il processo a Formoso si concluse con una serie di sanzioni da eseguire sul cadavere del papa: fu spogliato delle vesti pontificali, gli vennero tagliate le dita della mano destra con le quali impartiva le benedizioni e da ultimo, proprio come il nostro Arnaldo, gettato nel Tevere⁴²².

La *damnatio* di Arnaldo non si compì solo con la dispersione del suo corpo, ma fu attuata anche nelle fonti, come si può vedere dal passo di Ottone appena citato. Infatti il cronista, molto attento alle descrizioni e alla ricostruzione degli avvenimenti del suo tempo, riporta la morte di Arnaldo quasi con toni annalistici, relegando la fine del canonico a fatto secondario rispetto alle colpe e ai sommovimenti che la sua predicazione aveva causato.

Una voce controcorrente è quella dell'Anonimo lombardo autore dei *Carmen de Gestis Frederici I*⁴²³, che ci presenta Arnaldo sotto un'altra luce. Molto probabilmente l'autore fu al fianco dell'imperatore nella sua discesa in Italia, come testimoniato dalle puntuali informazioni forniteci sull'assedio di Milano, tanto da risultare un cronista puntuale ed informato degli avvenimenti di quel periodo. Per queste ragioni la testimonianza di un contemporaneo su Arnaldo da Brescia risulta essere interessante in quanto ci riporta la vicenda del canonico vista da occhi esterni al mondo ecclesiastico, dandoci una visione più completa degli avvenimenti. Il ritratto di Arnaldo fatto dall'Anonimo non è ostile: vengono condannati l'eccesso di vigore e la mancanza di misura del canonico "facundus et audax, confidensque sui", ma soltanto dopo aver aperto il suo ritratto col riconoscimento della sua

⁴²² Sul processo a papa Formoso si veda M. BACCHIEGA, *Papa Formoso (processo al cadavere)*, Foggia 1983; la voce curata da J.M. SANSTERRE, in DBI, XLIX (1997), pp. 59-60.

⁴²³ *Carmen de gestis Frederici I imperatoris in Lombardia*, a cura di I. SCHMALE-OTT, in *Scriptores Rerum* cit., Hannoverae 1965, la vicenda di Arnaldo è narrata a partire dal v. 760 al v. 860.

grande cultura “vir multe litterature” e della sua vita austera “nimis austerus dureque per omnia vite”⁴²⁴.

Mentre Ottone di Frisinga era stato sbrigativo nell'espone la condanna a morte di Arnaldo, l'Anonimo invece ci dà una descrizione molto particolareggiata della morte del canonico. La figura di Arnaldo ne risulta molto umanizzata e priva di ogni aspetto polemico o duro del suo carattere, quasi da risultare una sorta di *passio* di un martire. Siamo ben lontani dall'intento di una *damnatio memoriae*; sembra che l'autore, almeno nel racconto della morte, voglia recuperare la figura di Arnaldo, quale uomo semplice e pio, che affronta il suo destino senza alcuna paura ma pacificato col Signore, affidando da martire il proprio corpo al supplizio dell'impiccagione. Ad Arnaldo, quando aveva già il cappio intorno al collo, venne chiesto se volesse riconciliarsi e confessare le proprie colpe, ma il canonico rifiutò confidando nella giustizia delle sue idee:

“Et laqueo collum fato properante ligari,
Quesitus, pravum si dogma relinquere vellit
Atque suas culpas sapientum more fateri,
Intrepidus fidensque sui, mirabile dictu,
Respondit proprium sibi dogma salubre videri,
Nec dubitare necem propter sua dicta subire,
In quibus absurdum nil esset nilque nocivum.”⁴²⁵

Arnaldo, prima di essere impiccato, chiese di poter raccogliersi in preghiera per ricongiungersi col Signore che stava per raggiungere. Il momento di raccoglimento del bresciano è descritto dall'Anonimo in maniera molto toccante, sembra di assistere all'ascesi di un santo o di un eremita del deserto: Arnaldo è in ginocchio, geme, sospira, con gli occhi e le mani levate al cielo, tanto da suscitare la commozione degli stessi carnefici.

“Orandique moram petiit pro tempore parvam,
Nam Christo culpas dicit se velle fateri.

⁴²⁴ *Carmen* cit., vv. 762-765.

⁴²⁵ *Ibidem*, vv. 833-839.

Tunc genibus flexis, oculis manibusque levatis
Ad celum gemuit, suspirans pectore ab imo
Et sine voce Deum celestem mente rogavit,
Ipsi commendans animam, paulumque moratus
Tradit ad interitum corpus, tolerare paratus
Constanter penam, lacrimas fudere videntes
Lictores etiam moti pietate parumper.”⁴²⁶

Infine venne impiccato “tandem suspensus laqueo retinente pependit” e l’Anonimo aggiunge che la morte di Arnaldo commosse l’imperatore stesso, che avendo saputo la notizia si mosse a pietà “set doluisse datur super hoc rex sero misertus”⁴²⁷. Molto probabilmente il riferimento della compassione imperiale nei confronti di Arnaldo, fatto dall’Anonimo, voleva spazzare via ogni ombra di dubbio su chi avesse ordinato la morte dell’eretico. Il poeta accennando alla compassione di Federico voleva difendere il suo imperatore da qualsiasi accusa⁴²⁸.

L’Anonimo pur riconoscendo le qualità di Arnaldo e i suoi giusti propositi - la volontà riformatrice e l’ideale evangelico - rimproverava al bresciano la deriva alla quale era giunto, aggredendo e ponendosi in violenta negazione della Chiesa, andando così contro l’autorità, fatto inaccettabile anche per un sostenitore del partito imperiale, quale il nostro autore anonimo. Arnaldo, invece di colpire il singolo peccatore aveva voluto colpire l’intera società che incarnava quel peccato, divenendo così ai suoi occhi essa stessa il peccato. Per quanto riguardava l’imperatore, un collegamento con le idee del canonico bresciano, anche se come abbiamo visto non totalmente respinte, avrebbe significato un mutamento nei rapporti di solidarietà tra gerarchia politica e gerarchia religiosa, andando a compromettere tutto il sistema sul quale si reggeva la società.

Arnaldo da Brescia risulta dunque un personaggio unico nel panorama ereticale della prima metà del XII secolo. Nella sua scelta di farsi discepolo di un grande teologo quale era stato Abelardo e nella sua attività di maestro di sacra Scrittura, nei legami che intrecciò con uomini eminenti di Chiesa, mosso sempre

⁴²⁶ *Ibidem*, vv. 840-848.

⁴²⁷ *Ibidem*, vv. 849-850.

⁴²⁸ A. FRUGONI, *Arnaldo* cit., p. 85.

dalla speranza di portare al centro della cristianità il suo messaggio evangelico. La vicenda arnaldiana rappresenta il climax del radicalismo della Pataria, e ne chiude per sempre questa forma di dissenso, non lasciando significative eredità nelle esperienze ereticali che si susseguiranno. Passata la metà del XII secolo, come vedremo, altre saranno le manifestazioni di dissenso religioso e di ricerca dell'esperienza evangelica⁴²⁹.

8. I roghi di massa nella crociata albigese (1208-1229)

I primi roghi di massa compaiono nel *Midi* della Francia durante la prima crociata albigese. Anche se avvenuti in un periodo precedente l'Inquisizione, sono strettamente connessi a essa, perché anche nella prima fase della nascita dell'istituto si ricorse, come vedremo, a imponenti roghi di massa.

I roghi di massa francesi furono più l'esito di uno stato di guerra che veri e propri processi per eresia; del resto, eresia e situazione politica furono strettamente connesse nel Sud della Francia. Gli eretici beneficiavano di un'ampia tolleranza, potendo profittare anche della protezione di alcuni nobili, che volevano conservare tutta una serie di privilegi, che la Chiesa e la corona francese andavano via via limitando. La crociata contro gli albigesi fu promossa da Innocenzo III che, salito sul soglio pontificio nel 1198, affidò all'Ordine di Cîteaux il compito di combattere l'eresia in Linguadoca⁴³⁰. Ostacolati nella loro azione da un clima fortemente ostile, poiché i "buoni cristiani" erano protetti da una parte consistente della nobiltà locale, i legati e gli abati cistercensi si impegnarono in un confronto teologico senza esito. Il fallimento di un tentativo di persuasione pacifica, e della ricerca del dialogo, attraverso dispute pubbliche tra i predicatori e gli eretici, - basti ricordare l'impegno antiereticale di Domenico di Caleruega - sancì il

⁴²⁹ G.G. MERLO, *"Heresis Lumbardorum" e "Fili Arnaldi": note su arnaldismo e Arnaldisti*, in "Nuova rivista storica", LXXVII (1994), pp. 87-102.

⁴³⁰ Sulla crociata albigese si veda: W.L. WAKEFIELD, *Heresy, Crusade and Inquisition in southern France, 1100-1250*, London 1974; M. ZERNER-CHARDAVOINE, *La croisade albigeoise*, Paris 1979; M. LAMBERT, *I Catari*, Casale Monferrato 2001; M. M. ROQUEBERT, *I Catari. Eresia, crociata, Inquisizione dall'XI al XIV secolo*, Milano 2003; M. MESCHINI, *Innocenzo III e il Negotium Pacis et Fidei in Linguadoca tra il 1198 e il 1215*, Roma 2007

definitivo ricorso alla forza. Con Innocenzo III il Papato si fa Chiesa militante, dando avvio a delle vere e proprie azioni militari.

L'arrivo dei crociati diede inizio alle esecuzioni di massa. Con processi sommari, i "buoni cristiani" venivano dati alle fiamme *cum ingenti gaudio*, come afferma Pierre des Vaux-de-Cernai. Nel villaggio di Minerve, in Linguadoca, nel 1210 furono arsi 140 perfetti, a Lavaur, nei pressi di Tolosa, nel 1211 furono condannati *innumerabiles* eretici, a Les Cassés, sempre in Linguadoca, subirono la stessa sorte circa 60 eretici⁴³¹.

Le condizioni della resa della città di Minerve furono dettate dall'abate di Citeaux Arnaldo Amalrico. L'abate concesse a tutti gli abitanti, compresi i credenti degli eretici, vita salva se si fossero riconciliati con la Chiesa. Anche ai perfetti concesse la salvezza in cambio della loro conversione. Roberto Mauvoisin, uno dei più fedeli compagni di Simone di Monfort, si indignò del fatto che agli eretici si lasciasse possibilità di salvezza, ma Arnaldo Amalrico gli rispose: "State tranquillo ben pochi si convertiranno"⁴³². L'abate fece il suo ingresso nella città portando la croce, seguito dagli armati. Cantando tutti il *Te Deum*, raggiunsero la chiesa, per rendere testimonianza della vittoria cristiana. Fu incaricato l'abate Guido di Les Vaux-de-Cernay di cercare di convincere gli eretici. Si recò in una casa dove si erano radunati tutti i perfetti, e iniziò a predicare loro, ma subito venne interrotto da questi che gli evidenziarono l'inutilità delle sue parole, poiché loro, non volevano ricongiungersi con la Chiesa di Roma, e che vivere o morire, non avrebbe influenzato le loro convinzioni dottrinali⁴³³. L'abate allora lasciò la loro casa e si diresse verso quella dove si erano riunite le donne. Neanche questa missione sortì gli effetti sperati. Constatata la loro tenacità, perfetti e perfette furono condotti fuori dalla città, in numero di centoquaranta, per essere condannati al rogo.

⁴³¹ *Ibidem*, pp. 236-237. I roghi in questione sono riportati da PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Historia Albigensium*, in *P.L.*, 213, coll. 585-587; sul rogo di Minerve: coll. 607-609 sul rogo di Lavaur; coll. 610-611 rogo di Les Cassés. Si veda anche la traduzione in francese dell'opera dell'abate cistercense: *Histoire Albigeoise*, a cura di P. GUÉBIN e H. MAISONNEUVE, Paris 1955, pp. 64-67 (Minerve); p. 94 (Lavaur); pp. 96-97 (Les Cassés).

⁴³² "Ne timeas, quia credo quod paucissimi convertentur", PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Historia Albigensium* cit., col. 586.

⁴³³ "Quare verbis praedicatis, fidem vestram nolumus; Romanam Ecclesiam abdicamus; invanum laboratis; a secta quam tenemus nec mors nec vita poterit nos revocare", *ibidem*, col. 586.

Intorno al 22 luglio 1210 fu innalzato un rogo; non ci fu neanche bisogno di costringerli a entrare nelle fiamme, perché gli eretici si precipitarono spontaneamente verso il fuoco. Solo tre perfette si salvarono convertendosi⁴³⁴. La pena del fuoco compare a Minerve per la prima volta nel corso della crociata albigese.

Lavaur fu presa il 3 maggio 1211. Amerigo di Montréal, signore del castello e tutti i suoi vassalli furono impiccati. La contessa, sorella di Amerigo, “haeretica pessima”, venne gettata in un pozzo e lapidata, mentre tutti i perfetti e le perfette, circa quattrocento, furono bruciati *cum magno gaudio*⁴³⁵. Fu il più grande rogo di tutta la crociata. Un altro rogo di massa avvenne a Les Cassès. I vescovi, al seguito dei crociati, subito dopo la resa della città si misero a predicare agli eretici nella speranza di indurli alla conversione, ma non riuscirono a ricondurre sulla retta via neanche uno. Allora lasciarono la città e rimisero la sorte degli eretici, circa sessanta, nelle mani dei crociati, che con “grande gioia” li bruciarono sul rogo⁴³⁶.

Dopo vent’anni di combattimenti, la crociata voluta dal papa era finalmente vinta. Il ricongiungimento della Linguadoca alla Corona di Francia rappresentava la condizione necessaria per l’eliminazione dell’eresia. Terminata la crociata, espressione di un’ideologia cistercense, si affaccia l’Inquisizione, gestita dai frati Predicatori.

⁴³⁴ “Sed cum nihil penitus proficeret, fecit eos extrahi de castro, erant autem perfecti haeretici centum quadraginta vel amplius. Praeparato igitur igne copioso, omnes in ipso proiciuntur; nec tamen opus fuit quod nostri eos proicerunt, quia obstinati in sua nequitia, omnes se in ignem ultro praecipitabant. Tres tamen mulieres evaserunt, quas nobilis domina mater Buchardi de Marliaco ab igne eripuit, et sanctae Ecclesiae reconciliari fecit”, *ibidem*, col. 587.

⁴³⁵ “Domina etiam castri quae erat soror Aymerici et haeretica pessima, in puteum proiectam, comes lapidibus obrui fecit; innumerabiles etiam haeticos, peregrini nostri cum ingenti gaudio combusserunt”, *ibidem*, col. 609.

⁴³⁶ “(...) erant enim in castro illo multi haeretici perfecti. Intraverunt igitur castrum episcopi qui erant in exercitu, coeperuntque haeticis praedicare, volentes eos ab errore revocare: sed cum nec unum convertere potuissent exierunt a castro; peregrini autem arripientes haeticos ferme sexaginta, eos cum ingenti gaudio combusserunt”, col. 611.

9. Conclusioni

Al termine dell'analisi dei casi esposti sono emersi dei caratteri ricorrenti che, seppur in una condizione di distanza cronologica e lontananza geografica, accomunano trasversalmente le diverse manifestazioni di eterodossia esaminate. Vista la singolarità delle analogie rilevate si è scelto di riportarle così come descritte nelle fonti, analizzando i fenomeni come fattori endogeni che delineano la vicenda del rogo.

Emerge chiaramente come in diversi episodi scelti (canonici d'Orléans, Ramirido, Clemente ed Everardo, eretici di Colonia), la condanna al rogo sia eseguita al di fuori delle mura, lontano dallo spazio cittadino. Le mura stavano a rappresentare idealmente l'unione della comunità e materialmente la sua sicurezza, un recinto sacro (*temenos*). Nel condurre gli eretici *extra urbem* c'era quindi anche un intento soteriologico nei confronti della *communitas christianorum* inteso ad allontanare la minaccia eretica e a preservarla dal contagio e sancire la definitiva ed eterna (con l'annientamento fisico del corpo) estromissione dell'eretico dal tessuto sociale. La ritualità e il simbolismo erano aspetti importanti che permeavano la vita di tutti i fedeli e quindi il rito di espulsione del condannato era un fatto pubblico che liberava dal peccato l'intera comunità, ristabiliva l'ordine e rinnovava il legame sociale. L'eretico era allontanato coercitivamente dalla comunità dei fedeli e dalla società perché nemico interno della *christianitas* e quindi elemento negativo di identità.

La morte dell'eterodosso non doveva interferire sul quotidiano svolgimento della vita cittadina, ma allo stesso tempo, doveva mostrare alla folla accorsa ad assistere alla "celebrazione", il destino riservato a chi tentava di sovvertire l'ordine stabilito con false dottrine e servire da monito per scoraggiare future esperienze di quella natura. Ad un più profondo livello mistico-rituale, nel quale si trovano le origini sacrali e apotropaiche della morte, corrisponde il piano del cerimoniale delle esecuzioni, teso a ristabilire gli equilibri e i rapporti interni alla società destabilizzato dall'eretico.

Altro tratto caratteristico dei casi presi in esame è la dura reazione laicale nei confronti degli eretici. I fedeli partecipano attivamente alla condanna dell'eretico, anzi spesso sono gli artefici della loro messa a morte per mezzo del rogo, strumento usato per volontà popolare: è il caso degli eretici di Monforte che, nonostante i tentativi di mediazione fatti dall'arcivescovo Ariberto, furono posti dal popolo milanese di fronte alla scelta se accettare la fede cattolica (rappresentata da una croce) o, come scelsero, la morte; dei fratelli Clemente ed Everardo, tratti fuori di prigione, durante l'assenza del vescovo e a furor di popolo messi a morte; di Pietro di Bruis che dopo una ventennale predicazione, venne messo a morte dallo "zelo" dei fedeli con lo stesso fuoco che aveva utilizzato per bruciare le croci, strumento con cui il Cristo era stato mandato a morte. Dalle fonti traspare che da parte del clero ci sia stata la volontà di riportare gli eretici a respiscenza. Su questa linea s'innestano le testimonianze di Vasone, vescovo di Liegi, che nella corrispondenza col vescovo Ruggero di Châlons sconsigliava l'uso della violenza contro gli eretici per due ragioni: bisognava sperare nella loro conversione e perché Dio era misericordioso; e quella di Pietro il Venerabile, che si poneva la questione dell'opportunità del ricorso o meno alla violenza nella lotta agli eretici⁴³⁷. Il ricorso alla forza armata dei laici per l'abate di Cluny doveva essere l'*extrema ratio*, poichè il fine degli uomini di Chiesa era di convertire gli eretici, non eliminarli fisicamente, facendo ricorso agli strumenti della *auctoritas* e della *ratio*. Bisogna tener presente che ancora non c'era stata una chiara presa di posizione da parte della Chiesa sulla *legittima occisio*, per questo gli ecclesiastici erano liberi di agire e decidere in base alla situazione che si dovevano trovare a fronteggiare⁴³⁸. La Chiesa non poteva appoggiare apertamente la messa a morte dell'eretico, ma nello stesso tempo appoggiava lo "zelo" del popolo che trascinava gli eretici al rogo, come affermava lo stesso San Bernardo: "approbamus zelum, sed factum non suademus, quia fides suadenda est non imponenda". Non si può certo rimproverare ai fedeli il loro impegno per la difesa della fede, ma l'uomo di Chiesa

⁴³⁷ *Gesta episcoporum Leodiensium*, in MGH, SS, VII, pp. 226-228 e XVI, pp. 116-117.

⁴³⁸ Sull'atteggiamento iniziale che ebbe la Chiesa nei confronti degli eretici e sul suo mutamento si veda: R. MANSELLI, *De la "persuasio" à la "coercitio"*, in *Le Credo* cit., pp. 175-197; sull'intolleranza popolare nei confronti degli eretici si possono cogliere alcuni spunti in R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in ID., *Studi sulle eresie* cit., pp. 19-38.

non può approvarlo apertamente, ne consigliare a farlo. Questo tacito accordo tra corpo ecclesiastico e detentori del potere pubblico nel fronteggiare l'eresia fu sancito nel concilio Lateranense II da Innocenzo II, nel quale si stabiliva che:

“Eos autem qui religiositas speciem simulantes, Domini corporis et sanguinis sacramentum, baptisima puerorum, sacerdotium et ceteros ecclesiasticos ordines, et legitimarum damnant foedera nuptiarum, tamquam haereticos ab ecclesia Dei pellimus et damnamus, et per potestates exteras coerceri praecipimus. Defensores quoque ipsorum eiusdem damnationis vinculo innodamus”⁴³⁹.

La propensione degli eretici al martirio è un altro aspetto che emerge frequentemente dalle fonti⁴⁴⁰. Il rapporto con la morte non si limita soltanto ad accettare con animo ricolmo di gioia il martirio; aggiunge un altro elemento: la ricerca di una fine innaturale, violenta e con dolore della vita. Di questa propensione si ha riprova nei canonici d'Orléans che mentre venivano condotti al supplizio gridavano di volere proprio questo e si offrivano senza opporre resistenza a quelli che li conducevano al fuoco; i monfortini che avevano fatto della morte violenta, portata da mano nemica o da un compagno di fede prima che sopraggiungesse la morte naturale, un dogma e che posti di fronte alla scelta della croce o del rogo non mostrarono la minima esitazione nello scegliere il fuoco. L'episodio più significativo in questo senso è quello dei cinque eretici di Colonia (1163), dove Arnolfo il maestro del gruppo, mentre arde sul rogo, impone le mani sui confratelli e li esorta a non temere perché di lì a breve avrebbero raggiunto San Lorenzo, martirizzato come loro con il fuoco. Il martirio degli eretici è consacrato anche dalla scelta della ragazza al loro seguito, che salvata dalla condanna a morte per volere del popolo, si ribella a questa decisione e spontaneamente corre ad abbracciare tra le fiamme i compagni, trovando anch'essa la morte.

In tutte queste diverse esperienze è dato dunque particolare risalto alla morte con dolore, intesa come “necessaria rimozione dell'ultimo ostacolo (il corpo

⁴³⁹ *Conciliorum oecumenicorum* cit., p. 202.

⁴⁴⁰ Sul tema della morte dal punto di vista degli eretici, su cui si ritornerà in seguito, si veda: L. MILVA, *Violenza, Guerra, Pena di morte: Le proposte degli eretici*, in “Rivista di Storia della Chiesa in Italia”, XLIII (1989), pp. 123-144; in particolare per quanto riguarda le forme di dissenso apparse nell' XI-XII, si veda pp. 123-131.

di carne) che impediva il dislocarsi dello spirito con Dio”⁴⁴¹. L'accettazione della violenza e la serena sopportazione del rogo sono la testimonianza (martire vuol dire appunto testimone) finale che l'eretico vuol far pervenire alla comunità, cioè di quanto siano radicate le sue convinzioni e santa la sua esperienza di vita.

La ricerca della violenza contro sé stessi, culminante nel martirio, rappresenta il criterio distintivo dei veri cristiani e percorre trasversalmente tutte le esperienze d'ispirazione evangelica, anche quelle ortodosse. Le stesse pulsioni nel ricercare una morte violenta nel martirio, si ritrovano un secolo più avanti, anche nella prima *fraternitas* francescana, a testimonianza di quale significato rivestisse il sacrificio estremo in quelle comunità che ponevano al centro della loro esperienza di vita il Vangelo. Nel gennaio del 1220 cinque frati Minori furono uccisi in Marocco, l'episodio suscitò anche un dibattito interno all'Ordine tra coloro che volevano e scrivevano la leggenda per celebrare quei martiri e frate Francesco che vi si opponeva con fermezza e proibiva di leggerla poiché i frati da quel martirio traevano motivo di gloria e anche per il timore che altri potessero emulare quel gesto. Lo stesso Antonio di Padova, nato a Lisbona negli ultimi anni del XII secolo, divenne frate Minore nel 1220 molto probabilmente perché profondamente toccato dalla morte violenta dei cinque frati in Marocco⁴⁴².

⁴⁴¹ G. CRACCO, *Gli eretici nella "societas Christiana"* cit., p. 355.

⁴⁴² G.G. MERLO, *Nel nome di San Francesco*, Padova 2003 (per la vicenda dei martiri del Marocco si veda p. 34, sull'entrata nell'Ordine dei frati Minori di Antonio di Padova p. 99).

CAP. IV: I PRINCIPALI ROGHI DELL'INQUISIZIONE.

Nei primi anni Trenta del Duecento, cominciarono ad agire inquisitori delegati dalla sede apostolica, con il compito di fronteggiare la diffusione dell'eresia⁴⁴³. Inizialmente, non ci si trovava di fronte ad un organismo istituzionalizzato, quale sarà poi successivamente. Gli inquisitori, in principio, erano delegati dal papa, con poteri e funzioni specifiche, che a mano a mano andavano definendosi. Con la loro comparsa, avveniva anche un cambiamento dal punto di vista della conduzione del processo nei confronti degli eretici: da un processo accusatorio condotto dal vescovo, si passava ad un processo d'ufficio, inquisitorio e sommario. La dimensione politica è strettamente connessa con il grande impegno assunto dalla Chiesa in chiave antiereticale agli inizi del XIII; la creazione degli inquisitori è quindi anche connessa ad esigenze difensive, da parte del Papato, della sua funzione di guida sulla cristianità. Difendendo l'ordinamento ecclesiastico, si difendeva anche quello civile; questa concezione era stata canonizzata nel 1199 da Innocenzo III con la *Vergentis*, che aveva equiparato l'eresia al *crimen lesae maiestatis* e spostato l'interesse sull'errante più che sull'errore.

L'inquisitore dovette occuparsi dell'eterodosso dal punto di vista giudiziario, e non dei suoi errori dal punto di vista teologico: "non dovette né poté spingersi nelle ragioni dell'eresia, non dovette chiedersi perché, ma indagare su chi e quando fosse caduto in errore, impegnandosi a ricomporre un'unità che non era tanto di fede, quanto di obbedienza ai vertici di Chiesa e, dunque, di conformismo cristiano-religioso"⁴⁴⁴. Per gli eretici non erano più ammesse altre possibilità: o si convertivano, o si mandavano al rogo. L'inquisitore, come semplice funzionario dei *mandata* papali, era così esonerato dalla possibilità di commettere un omicidio se aveva seguito la corretta procedura.

⁴⁴³ Sul debutto dell'Inquisizione si vedano L. PAOLINI, *Papato, Inquisizione cit.*, pp. 179-204; P. SEGL (a cura di), *Die Anfänge cit.*; G.G. MERLO, *Le origini dell'Inquisizione medievale*, in A. BORROMEIO (a cura di), *L'Inquisizione*, Atti del Simposio cit., pp. 25-39; ora con il titolo *Alle origini di Inquisitori e Inquisizione*, in ID., *Inquisitori cit.*, pp. 13-27.

⁴⁴⁴ G.G. MERLO, *Inquisitori cit.*, p. 44.

Tra il 1252 e il 1254, con Innocenzo IV, avvenne il passaggio definitivo dalla prima fase di sperimentazione, all'Inquisizione come istituzione stabile e dotata di mezzi e regole proprie⁴⁴⁵. Con la conclusione della fase di sperimentazione, e il passaggio alla fase istituzionalizzata, accanto agli inquisitori dell'Ordine dei frati Predicatori, diventeranno titolari, non più sporadicamente, anche i frati Minori⁴⁴⁶.

Il seguente capitolo prenderà in esame il compito ultimo dell'inquisitore nell'esercizio delle sue funzioni: l'abbandono dell'eretico al braccio secolare per l'esecuzione della condanna al rogo. Come codificato nella *Practica* di Bernard Gui, uno dei migliori manuali, in cui teoria e prassi si integrano in modo armonico, l'operato dell'inquisitore trova piena legittimazione sul piano teologico, ecclesiologico e giuridico:

“Ultimo vero eorum qui prius confessi fuerunt de heresi in iudicio et postea revocant confessata, aut qui testibus superati sunt et convicti de crimine heresis, de quo nolunt confiteri veritatem nec se possunt defendere in iudicio aut purgare, qui tanquam impenitentes de crimine heresis sunt seculari curie relinquendi”⁴⁴⁷.

La condanna al rogo poteva dar luogo a divesi esiti, quali esecuzioni di massa e tumulti popolari, ma anche essere conseguenza di un eccesso di potere, come testimoniano i primi mandati inquisitoriali in Germania e in Francia. Un altro aspetto, che si connette al rogo, fu quello della spettacolarizzazione della pena nella sua valenza di esemplarità.

⁴⁴⁵ L. PAOLINI, *Il modello italiano* cit., pp. 98-100.

⁴⁴⁶ Sul rapporto tra i frati Minori e l'ufficio inquisitoriale si veda G.G. MERLO, *Frati Minori e Inquisizione*, in ID., *Inquisitori* cit., pp. 69-86.

⁴⁴⁷ BERNARD GUI, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, I, a cura di C. DOUAIS, Paris 1886, p. 84; a Bernard Gui è stato dedicato un intero volume dei *Cahiers de Fanjeaux: Bernard Gui et son monde*, *Cahiers de Fanjeaux* 16, Toulouse 1981.

1. Gli eccessi degli inquisitori negli anni Trenta del Duecento

1.1 Corrado di Marburgo

In Germania l'eresia era particolarmente diffusa nella regione del Reno⁴⁴⁸. Gregorio IX, il 12 giugno 1227, diede il permesso a Corrado di Marburgo⁴⁴⁹ – definito *predicator verbi Dei* - di avviare inchieste *in partibus Theutoniae*, affiancato da altri collaboratori per procedere “ad haeresim de illis partibus abolendam”⁴⁵⁰. Si noti che la lettera ha come titolo *Super officium praedicationis sibi commissio*, quindi non si parla in alcun modo di incarico inquisitoriale. Corrado di Marburgo e i suoi collaboratori ricevono un incarico paragonabile a quello dei *testes synodales*, con la differenza di essere nominati direttamente dal papa, e di poter operare in un territorio più vasto di una diocesi, pur dovendo comunque rispondere ad un tribunale vescovile⁴⁵¹. Sembra, anche se nelle fonti è definito da alcuni frati Predicatori come confratello, che Corrado non appartenne ad alcun Ordine religioso. Non siamo a conoscenza della sua formazione e dei suoi studi; viene descritto come *magister*, quindi doveva possedere una discreta cultura.

Nel 1231 Gregorio IX consolidò il suo mandato, concedendo a Corrado maggiori poteri inquisitoriali, quali il diritto ad allestire un tribunale indipendente, il poter ricorrere al “braccio secolare” e la possibilità di imporre scomuniche e interdetti contro chi proteggeva gli eretici. La concessione di questi poteri a

⁴⁴⁸ Sulle origini dell'inquisizione in Germania si veda R. KIECKHEFER, *Repression of heresy in medieval Germany*, Liverpool 1979; D. KURZE, *Die Anfänge der Inquisition in Deutschland*, in P. SEGL (a cura di), *Die Anfänge der Inquisition* cit., pp. 131-195.

⁴⁴⁹ La figura di Corrado di Marburgo meriterebbe maggiori approfondimenti, lo studio più completo sull'inquisitore tedesco rimane quello di A. PATSCHOVSKY, *Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg*, in “Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, 37 (1981), pp. 641-693. Si veda anche la voce a cura di J.H. ARNOLD, nel *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., I, pp. 394-395.

⁴⁵⁰ “Eidem mandat quatenus, assumptis ad investigandum in partibus Teutoniae pravitate haereticae sectatores quos noverit expedire, diligenter ac vigilanter inquirat haeretica pravitate infectos in partibus memoratis”, L. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX*, I, Paris 1899, n. 109, col. 56.

⁴⁵¹ A proposito di tale documento che segna l'avvio dell'attività repressiva di Corrado il Patschovsky afferma: “Dieses Schreiben ist von der Forschung zu Recht als Aufforderung verstanden worden, per denuntiationem als “Synodalzeuge” Ketzer vor das bischöfliche Sendgericht zu bringen”, A. PATSCHOVSKY, *Zur Ketzerverfolgung* cit., pp. 643-644.

Corrado tuttavia non fu un caso isolato; infatti pochi giorni dopo, il 22 novembre 1231, il papa concedeva le stesse competenze a Burcardo, priore dei Predicatori di Regensburg e al suo confratello Teodorico⁴⁵². Nell'arcidiocesi di Mainz operavano già nella lotta all'eresia Corrado Dos, un frate Predicatore e il suo assistente Giovanni, un laico infermo, che avevano assunto questo compito dichiarando di conoscere gli eretici, mandandone al rogo diversi, anche se non conosciamo in base a quale mandato operassero⁴⁵³. I due, si unirono a Corrado come subdelegati, l'inquisitore assunse il controllo di tutte le indagini di ricerca e cattura degli eretici. Secondo la cronaca di Worms, i metodi di indagine e di processo adottati da Corrado, definito *iudex sine misericordia*, offrivano poche garanzie agli imputati. Da diverse fonti è testimoniato che i presunti eretici, non erano interrogati sulla natura delle loro convinzioni, ma posti di fronte ad una scelta: confessare la colpa ed evitare il rogo, o in alternativa, dichiarare la propria innocenza ed essere condannati alle fiamme⁴⁵⁴.

Il triumvirato portò innumerevoli eretici presunti o reali sul rogo "circa Renum nonnulli et alibi innumerabiles heretici per mastrum Cunradum de Marburc auctoritate apostolica examinati ac per sententiam secularem damnati combusti sunt igne"⁴⁵⁵, senza fare alcuna distinzione sociale, instaurando un regno

⁴⁵² *Ibidem*, p. 645.

⁴⁵³ "Anno Domini 1231 (...) Venit namque quidam frater dictus Conradus Dorso, et erat laicus totalis et de ordine Predicatorum, et adduxit secum quendam secularem nomine Iohannem, qui erat luscus et mancus et vere totus nequam. Hii duo incipientes in partibus superioribus, primo in pauperibus, dicente se noscere hereticos et inceperunt illos cremare, quibusdam confitentibus se reos esse et nonne a sua secta recedere", *Annales Wormatienses*, MGH, SS 17, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1861, pp. 38-39.

⁴⁵⁴ "Qui vero confitebatur heresim, sicut plures fecerunt innocentes ut vitam retinerent, illos raserunt in capillis super aures, et sic oportebat illos incedere quam diu ipsis placebat. Qui vero negaverunt, illos combusserunt", *Annales Wormatienses* cit., p. 39; "Siquidem plerisque per Teutonium prelatis ac clericis seu etiam laicis magistri Cunradi visitandi hereticos seu examinandi forma displicuerat, videlicet ut aliquis infamatus ab heresi publico examini presentaretur et confessus errorem ac reverti volens tonderetur, suam vero innocentiam fide iuratoria defendens, postea convictus pro heretico cremaretur", *Annales Erphesfurdenses*, MGH, SS 16, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1859, p. 29; "multi (...) a quodam fratre Cunrado ignis supplicio (...) nimis precipiti sententia sunt addicti. Nam eodem die quo quis accusatus est, seu iuste seu iniuste, nullius appellationis, nullius defensionis sibi refugio proficiente, est dampnatus et flammis crudelibus iniectus", *Annales Colonienses Maximi*, MGH, SS 17, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1861, p. 843.

⁴⁵⁵ *Annales Erphesfurdenses* cit., p. 27.

di terrore⁴⁵⁶. Nel 1233, Gregorio IX rafforzò ulteriormente il suo appoggio alle attività di Corrado, premiando coloro che lo assistevano nella lotta all'eresia con le stesse indulgenze di chi prendeva la croce per andare a combattere in Terra Santa.

La vicenda di Corrado arrivò al suo epilogo quando nel 1233 accusò di eresia il conte Heinrich von Seyn e altri nobili. Il conte rifiutò di presentarsi di fronte al tribunale di Corrado, e fece appello all'arcivescovo di Mainz Siegfrid III, che nell'aprile dello stesso anno, in un concilio riunito a Mainz, dichiarò inammissibile l'accusa di eresia rivolta a Heinrich e diffidò Corrado a procedere oltre. In una lettera inviata al papa, l'arcivescovo di Mainz descriveva le azioni di cui si era reso colpevole Corrado. L'inquisitore aveva permesso a degli eretici di attuare delle vendette private, accusando degli innocenti; aveva mandato a morte tutti quelli che rifiutavano di dichiararsi eretici, e inoltre, aveva predicato la crociata contro coloro che aveva accusato di eresia, nonostante gli fosse stato vietato dal concilio di Mainz. Corrado era stato più volte avvertito dall'arcivescovo di procedere con prudenza e discrezione, ma l'invito era sempre stato inascoltato dall'inquisitore. Tre giorni più tardi Corrado e il suo collega, il Minore Gerardo Lutzelkolb, furono assassinati da uno degli accusati, mentre Corrado Dors fu ucciso a Strasburgo e Giovanni impiccato a Friedberg. La morte di Corrado causò la dura reazione di Gregorio IX, che il 13 giugno del 1233 scrisse la lettera *Vox in Rama*, nella quale si scomunicava gli assassini dell'inquisitore e si sollecitava tutte le autorità alla loro persecuzione⁴⁵⁷.

Nel 1234, durante un sinodo tenuto il 2 aprile a Magonza, uno dei prelati, ricordando Corrado di Marburgo disse: "il maestro Corrado di Marburgo merita di essere dissotterato e bruciato proprio come un eretico"⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ "Nam et propter veras hereses et propter fictas multi nobiles et ignobiles, clerici, monachi, incluse, burgenses, rustici a quodam fratre Cunrado ignis supplicio per diversa Teutonie loca, si fas est dicim, nimis precipiti sententia sunt addicti", *Annales Colonienses Maximi*, p. 843.

⁴⁵⁷ L. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX* cit., n. 1391, coll. 780-781.

⁴⁵⁸ A. PATSCHOVSKY *Zur Ketzerverfolgung* cit., p. 647 e p. 689.

1.2 Robert Le Bougre

Robert Lepetit, detto “il Bulgaro”, perché probabilmente prima di entrare nell’Ordine dei Predicatori era stato un cataro, fu un inquisitore attivo negli anni Trenta del XIII secolo nella Francia del Nord⁴⁵⁹.

Le prime testimonianze della sua attività inquisitoriale si hanno da una lettera del 19 aprile 1233, che ci informa su di un suo precedente mandato a Charité-sur-Loire in Borgogna, affiancato da altri due religiosi, il priore del convento di Besançon e un tale Guglielmo⁴⁶⁰. Roberto informava Gregorio IX di aver scoperto l’esistenza di numerose comunità di eretici nei territori circostanti, e lo ragguagliava sui successi ottenuti dalla sua azione, tanto da essere riuscito a far testimoniare uno contro l’altro i membri di una stessa famiglia. Il papa, soddisfatto dell’operato dell’inquisitore, ordinò a Robert di estendere la sua zona di azione. Ben presto però il comportamento del giudice della fede andò a scontrarsi con l’ostilità del clero locale. Nel 1234 il papa scrisse all’arcivescovo di Sens, informandolo di aver revocato l’autorità del Bulgaro e degli altri inquisitori nella provincia; evidentemente si erano verificati degli attriti tra il Bulgaro e l’arcivescovo, generati forse da un’assenza di dialogo e collaborazione tra le due parti. Il pontefice, infatti, ricordava nella lettera che i frati potevano procedere nella loro missione soltanto dopo aver ricevuto il permesso dall’arcivescovo. Il papa nello stesso tempo, ribadiva all’arcivescovo la sua convinzione dell’importanza dei frati Predicatori in chiave antieretica: “Ceterum quia dicti fratres eo sunt ad confutandos hereticos aptiores, quo magis in eis vivificat vita doctrinam et doctrina vitam informat (...) negotio fidei credimus utile ut eos ad extirpandos errores perversorum dogmatum”⁴⁶¹.

Il 21 agosto del 1235, una nuova lettera di Gregorio IX, riconfermava il mandato dell’inquisitore contro l’eresia nelle regioni di Sens, Reims e in altre

⁴⁵⁹ Su Robert Le Bougre, oltre il famoso studio di C.H. HASKINS, *Robert Le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northern France*, in “The American Historical Review”, Vol. 7, No. 4 (Jul., 1902), pp. 631-652; si veda il più recente saggio di S. TUGWELL, *The downfall of Robert Le Bougre*, in *Praedicatores, Inquisitores* cit., pp. 753-756 e la voce, a cura di J.H. ARNOLD, del *Dizionario storico dell’Inquisizione* cit., III, pp. 1135-1136.

⁴⁶⁰ L. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX* cit., n. 1253, coll. 707-709.

⁴⁶¹ *Ibidem*, n. 1763, coll. 969-971.

province del regno di Francia. Il papa ricordava a Robert di agire soltanto se vi fosse un sospetto fondato e di procedere con cautela, in modo da non coinvolgere persone innocenti ma di non lasciare impuniti i colpevoli⁴⁶². La volontà del papa di affidare il mandato inquisitorio a Robert in tutta la Francia del Nord veniva ribadita da due altre lettere inviate il 22 e il 23 agosto all'arcivescovo di Sens, nelle quali si sollecitava il prelado a "procedere in inquisitionis negotium et ad dominicum certamen accingi, praestans fratribus memoratis in eadem prosecutione consilium, auxilium et favorem"⁴⁶³.

L'attività inquisitoria di Robert Le Bougre è difficile da definire con certezza, data la scarsa documentazione a nostra disposizione. Dalle cronache di autori a lui contemporanei si evince che Robert, chiamato da Matteo Paris "malleus hereticorum", applicò il suo mandato in modo arbitrario, compiendo abusi ed eccessi dal punto di vista procedurale. Ricorse con estrema frequenza all'*animadversio debita*, bruciando gli eretici, condannandoli al carcere perpetuo o addirittura ad essere interrati vivi. Sempre secondo Matteo Paris nel 1236 Robert nel giro di pochi mesi aveva mandato al rogo una cinquantina di eretici⁴⁶⁴. L'episodio più eclatante della sua prolifica attività repressiva fu senza dubbio il rogo di 183 catari avvenuto il 13 maggio 1239 a Mont-Aimé, alla presenza di diversi ecclesiastici e di alcuni signori locali⁴⁶⁵.

Ben presto, questi suoi eccessi, lo portarono ad entrare in conflitto con la gerarchia ecclesiastica locale, come confermerebbero alcuni episodi di imputati assolti dai vescovi locali e successivamente condannati e puniti duramente da Robert, smentendo quindi il corretto operato e giudizio dei tribunali vescovili.

⁴⁶² "(...) praecipit ut fratre Roberto eiusque sociis negotium inquisitionis committat, qui per universum Regnum Franciae passim contra haereticos, cum praelatorum et aliorum fratrum religiosorum consilio, caute procedant", L. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX* cit., II, n. 2736, col. 145.

⁴⁶³ *Ibidem*, n. 2737, coll. 145-146; n. 2735, coll. 144-145.

⁴⁶⁴ "Quam plures autem ex utroque sexu ad fidem converti refutantes fecit incendio conflagari, ita quod infra duos vel tres menses circiter quinquaginta fecit incendi vel vivos sepeliri", MATTHEW PARIS, *Chronica Maiora*, MGH, SS, 28, ed. F. LIEBERMANN, Hannoverae 1888, p. 133. È la prima volta che compare la sepoltura da vivo come punizione per gli eretici, inoltre non sembra attestata neanche nella punizione altre tipologie di crimini, sembrerebbe più probabile che si tratti di una concessione letteraria di Matteo Paris per accentuare la persistenza e la durezza di Robert nella repressione ereticale.

⁴⁶⁵ AUBRY DES TROIS-FONTAINES, *Chronicon*, MGH, SS, 23, ed. P.SCHEFFER-BOICHORST, Hannoverae 1874, pp. 944-945.

Furono i casi di Pierre Vogrin, assolto due volte dai vescovi ma condannato e scomunicato da Robert, per aver fatto appello al papa, e di Petronilla e di suo genero Landry che assolti da tutte le accuse di eresia, dopo aver svolto una soddisfacente *purgatio canonica*, furono lo stesso arrestati e imprigionati dall'inquisitore⁴⁶⁶.

Il malcontento, sempre più crescente verso Robert Le Bougre, indusse il papa a sospendere l'inquisitore e ad aprire un'inchiesta. Sulla fine della vicenda di Robert le notizie sono poco chiare; secondo Matthew Paris, l'inquisitore passò i suoi ultimi giorni di vita in carcere. Tale notizia sembrerebbe confermata anche dal racconto delle *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*, in cui si narra che un frate di nome Robert, dopo essersi messo in contrasto con i suoi confratelli a causa della sua arroganza, venne espulso dall'Ordine e mandato in catene dal papa, per poi finire i suoi giorni a Clairvaux⁴⁶⁷.

2 I roghi di massa

In questo paragrafo si analizzeranno i principali roghi di massa avvenuti durante l'Inquisizione. Anche se non propriamente attribuibile all'attività inquisitoriale, merita una menzione particolare il rogo di Verona del 1233. Questo episodio è indicativo del clima repressivo che si stava creando attorno agli eretici, grazie ad una ritrovata comunione di intenti tra i gruppi dirigenti comunali e il Papato. Ciò fu reso possibile soprattutto grazie all'Alleluia e all'impegno, religioso e

⁴⁶⁶ Il malcontento della gerarchia ecclesiastica locale si nota nella corrispondenza con Gregorio IX dell'8 novembre del 1235 e del 10 aprile del 1236, *Les registres de Grégoire IX* cit., n. 2825, coll. 193-195; n. 3106, coll. 361-362.

⁴⁶⁷ "Tandem abutens potestate sibi concessa et fines modestie transgrediens et iusticie, elatus, potens et formidabilis, bonos cum malis confundens, involvit et insontes et simplices punivit. Auctoritate igitur papali iussus est precise, ne amplius in illo officio fulminando deseviret. Qui postea, manifestius clarescentibus culpis suis, quas melius estimo reticere quam explicare, adiudicatus est perpetuo carceri mancipari", MATTHEW PARIS, *Chronica* cit., p. 147; "Hunc cum propter superbiam suam et quia non volebat se regere secundum consilium maiorum suorum confidens de populari favore, fratres Parisius diu tenuissent in vinculis, tandem a domino papa eius obtinuerunt amici, ut solveretur et alium intraret ordinem. (...) sed ab utriusque propter mala sua expulsus tandem Claram Vallem (...) ad vilem statum reductus est in illo conventu et sic coram multis confusus post tempus modicum cum verecundia magna et multo dolore decessit", GERARDUS DE FRACHETO, *Vitae Fratrum* cit., p. 292.

politico, dei frati Predicatori e Minori in molte città padane, soprattutto all'insegna della repressione antiereticale. Il successo ottenuto dai frati mendicanti fu sicuramente una delle cause che spinse Gregorio IX ad avvalersi dei frati nell'ufficio inquisitoriale.

La Pianura Padana, dopo i tragici esiti dell'esistenza catara nel meridione della Francia, era diventata per il catarismo una sorta di Eden. Questo periodo di relativa tranquillità per le Chiese catare, fu scosso dal vasto e intenso fenomeno dell'Alleluia del 1233⁴⁶⁸, che vide tra i suoi maggiori protagonisti il frate Predicatore Giovanni da Vicenza⁴⁶⁹ e, altri frati Predicatori e Minori. Fu proprio nel clima della "grande devozione" che molti roghi furono accesi, grazie alla campagna di pacificazione e moralizzazione condotta da alcuni componenti dei due Ordini. Il successo dei frati, non si ridusse solo al favore ottenuto nei confronti dell'opinione pubblica, ma si concretizzò anche a livello politico. Gli alleluiatrici assunsero il controllo delle magistrature cittadine e ottennero l'inserimento negli statuti cittadini della legislazione antiereticale, emanata da Federico II. Di fronte all'azione dei mendicanti e alla repressione ecclesiastica da essi suscitata, gli spazi per gli eretici in Italia settentrionale si restrinsero inesorabilmente.

È in questo clima emotivo e politico che a Verona, nel 1233, si verificò il primo dei due roghi di massa che videro come teatro la città scaligera⁴⁷⁰. Giovanni da Vicenza, giunto a Verona per la sua predicazione pacificatrice, dopo aver ottenuta la riconsegna del carroccio da parte delle truppe lombarde in guerra con la città, si fece nominare *dux et comes* e si distinse come *persecutor hereticorum*⁴⁷¹. Giovanni, infatti, come leggiamo negli *Annales Veronenses* di Parisio da Cerea, il 21

⁴⁶⁸ Per gli studi sull'Alleluia si rimanda a p. 46, nota 170 del presente lavoro.

⁴⁶⁹ Su Giovanni da Vicenza si veda lo studio di M. RAININI, *Giovanni da Vicenza, Bologna e l'Ordine dei Predicatori*, in *L'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, a cura di G. BERTUZZI, Bologna 2006, pp. 146-175.

⁴⁷⁰ Sui roghi di Verona C. CIPOLLA, *Il patarenismo a Verona nel secolo XIII*, in "Archivio veneto", XXV (1883), pp. 64-86, 267-287; ID., *Nuove notizie sugli eretici veronesi, 1273-1310*, in "Rendiconti della reale Accademia dei Lincei", s. IV, V (1895), pp. 336-353; G.M. VARANINI, *Minima Hereticalia: Schede d'archivio veronesi (sec. XII-XIII)*, in *Chiesa, Vita Religiosa, Società nel Medioevo Italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. ROSSI e G.M. VARANINI, *Italia Sacra*, 80, Roma 2005, pp. 677-693; (<http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/191/170>), versione ampliata in "Reti Medievali", 6, 2 (2005).

⁴⁷¹ "hic persecutor fuit ibi hereticorum, sic quod plures comburi fecit", GERARDI MAURISII, *Cronica dominorum Ecelini et Alberici fratrum de Romano (aa. 1183-1237)*, a cura di G. SORANZO, in *Rerum Italicarum Scriptores*, VIII/4, Città di Castello 1914, p. 33.

luglio dello stesso anno, aveva fatto condannare al rogo come eretici sessanta tra maschi e femmine “ex melioribus” della città. Le esecuzioni si protrassero per tre giorni, quindi, molto probabilmente gli eretici furono giustiziati a piccoli gruppi; i roghi furono allestiti in due zone differenti della città: il *foro* e la *glara*⁴⁷².

2.1 Il rogo di Montségur (1244)

L'antefatto, che aveva condotto i crociati ad armarsi contro la cittadina fortificata, era stato l'assassinio, nel maggio del 1243, da parte di una spedizione armata partita da Montségur, degli inquisitori di Tolosa che in quel momento si trovavano ad Avignonet⁴⁷³.

Nell'autunno del 1241, gli inquisitori di Tolosa Guglielmo Arnaud, Predicatore, e Stefano di Saint-Thibéry, Minore, organizzarono una visita alla parte orientale del comitato di Tolosa, per accertare l'esistenza di presenze ereticali. Il 28 maggio, vigilia dell'Ascensione, gli inquisitori raggiunsero il villaggio di Avignonet, dove accolti dal priore del villaggio, si sistemarono nel castello locale appartenente al conte di Tolosa. La sera della vigilia della festa dell'Ascensione, gli inquisitori andarono a dormire ignari del pericolo che li attendeva. Ai loro danni si era organizzata una spedizione armata capeggiata da Pietro Ruggero di Mirepoix, signore di Montségur, e da alcuni nobili della regione. In questo centro fortificato, si erano rifugiati numerosi perfetti, sotto la guida del vescovo cataro Bertrand

⁴⁷² “21. Iulii dictus frater Ioannes in tribus diebus fecit comburi et cremari in foro et glara de Verona 60 ex melioribus inter masculos et foeminas de Verona quo ipsos condemnavit de haeretica pravitate”, PARISIO DA CERIA, *Annales*, in MGH, *Scriptores*, XIX, Hannoverae 1866, p. 8. Secondo il Lambert, gli eretici potrebbero essere stati scoperti per il rifiuto di prestare giuramento (nella dottrina catara era vietato giurare) all'azione di Giovanni oppure per essersi rifiutati di dare fiducia a un domenicano, anche se ritengo che siano ipotesi molto fragili vista la scarsità di fonti a nostra disposizione sull'avvenimento, M. LAMBERT, *I Catari* cit., p. 239.

⁴⁷³ Sul massacro degli inquisitori ad Avignonet si veda: Y. DOSSAT, *Les crises de l'Inquisition Toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux 1959, 145-151; ID., *Le massacre d'Avignonet*, in *Le Credo, la morale* cit., pp. 343-359; M. LAMBERT, *I Catari* cit., pp. 227-230; M. ROQUEBERT, *I catari. Eresia, crociata e Inquisizione dall'XI al XIV secolo*, Cinisello Balsamo 2003, pp. 443-455. Si veda anche G.G. MERLO, *Il limite della diversità: frati Predicatori ed eretici*, in *Il cristianesimo e le diversità*, a cura di R. CACITTI, G.G. MERLO, P. VISMARA, Milano 1999, pp. 127-143: in particolare le pp. 132-134 in cui l'autore commenta i passi dell'*Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet sull'assassinio degli inquisitori.

Marti, e la protezione armata di Ruggero. Pietro Ruggero riunì una cinquantina di cavalieri e soldati, della guarnigione del *castrum*, e partì alla volta di Avignonet. Il drappello raggiunse la fortezza di Gènevrières, tra Gaja e Saint-Amansa. Pietro di Mazerolles, signore di Gaja, si unì al gruppo armato con venticinque uomini. La spedizione armata a mano a mano che si avvicinava ad Avignonet cresceva di numero, ed a essa si aggiunsero altri nobili e diversi abitanti della zona, che speravano di sbarazzarsi definitivamente degli inquisitori. Raggiunta Avignonet, la truppa si fermò a poca distanza dal centro abitato e attese la notte per agire. Appena avvertiti da delle vedette che gli inquisitori erano andati a dormire, il gruppo armato entrò in città. Alcuni uomini, penetrati nel castello da un ingresso secondario, aprirono il cancello principale permettendo al resto del gruppo l'ingresso. La porta di legno, della stanza degli inquisitori, fu buttata giù a colpi d'ascia. Sorpresi nel sonno i frati non ebbero alcuna possibilità di mettersi in salvo, si affidarono alla preghiera recitando il *Te Deum*. Nessuno venne risparmiato; particolarmente brutale fu la violenza nei confronti degli inquisitori, colpiti più e più volte. Oltre ai due inquisitori, c'erano due frati Predicatori, un Minore, l'arcidiacono di Lézat e il suo chierico, un notaio, due servitori e il priore di Avignonet. I corpi delle vittime furono spogliati; inoltre, la spedizione s'impadronì dei registri degli inquisitori, così da cancellarne tutti gli interrogatori compromettenti. Pietro Ruggero di Mirepoix, che non aveva preso parte al massacro, ma era rimasto nelle retrovie, rimproverò i suoi uomini di non avergli portato il cranio di Guglielmo Arnaud, per poterci bere dentro⁴⁷⁴. Dopo il massacro, il drappello rientrò a Montségur sotto la guida di Pietro Ruggero di Mirepoix.

La notizia del massacro degli inquisitori si diffuse subito in tutto il tolosano, ricevendo il favore degli strati più poveri della popolazione. Anche la notizia della distruzione dei registri inquisitoriali fu accolta con giubilo, tanto che un credente cataro di Castelsarrasin, apprendendo la notizia esclamò: "Cocula carta es trencada" (la dannata carta è strappata)⁴⁷⁵. I corpi delle vittime furono portati a

⁴⁷⁴ J. DUVERNOY, *Le catharisme: l'histoire des cathares*, Toulouse 1979, p. 281.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 281.

Tolosa, sepolti nei rispettivi conventi dei Minori e dei Predicatori, e considerati come dei martiri.

La dura reazione dell'Inquisizione non si fece attendere. Il 6 giugno 1242 Ferrer e Guglielmo Raymond, inquisitori di Carcassone, insieme all'arcivescovo di Narbona, lanciarono la scomunica sul conte di Tolosa Raimondo VII, ritenuto fautore e protettore degli eretici. In realtà il conte non aveva nessuna responsabilità diretta nell'attentato, ma pagava le colpe dei suoi diretti sottoposti. La scomunica sortì l'effetto desiderato: Raimondo fu costretto a implorare la pace, vedendo la sua posizione politica indebolirsi e vacillare nei confronti degli altri vassalli. Inoltre, per dimostrarsi estraneo ai fatti, Raimondo VII fece catturare alcuni degli autori dell'assalto di Avignonet, che anziché rifugiarsi a Montségur avevano preso altre strade. L'operazione fu assai limitata, furono arrestati soltanto quattro componenti della numerosa spedizione: tre furono impiccati, il quarto fu marchiato col ferro rovente sulla fronte.

Nella primavera del 1243, come risposta al brutale assassinio degli inquisitori, contro Montségur si radunò una grande armata⁴⁷⁶. Il vescovo di Albi, Durando di Beaucaire, organizzò un esercito di circa quattrocento armati. Alle forze del vescovo si aggiunsero i soldati del siniscalco di Carcassone, Ugo d'Arcis, e un gruppo di mercenari guasconi. Anche la Chiesa venne in aiuto, lanciando un invito alla crociata. Un francescano che predicava a Auvillar, in Lomagne, riuscì a far prendere la croce a settecento volontari. Si arruolarono anche uomini provenienti dai villaggi vicino a Montségur, per un totale di millecinquecento unità. Ai crociati si unì anche l'arcivescovo di Narbona Pietro Amiel.

All'interno del *castrum* di Montségur, all'epoca dell'assedio, dovevano trovarsi all'incirca quattrocento abitanti, metà di essi era composta da "buoni cristiani", l'altra metà da famiglie nobili e soldati. Pietro Ruggero di Mirepoix aveva il governo assoluto del *castrum* e provvedeva ai rifornimenti e alla difesa militare. L'esercito a difesa di Montségur era composto, oltre che da alcuni cavalieri del clan signorile di Ruggero, anche da alcuni *faydits* (cavalieri occitani che durante la

⁴⁷⁶ Su Montségur si veda in maniera particolare Y. DOSSAT, *Le "bucher de Montségur"* cit., pp. 361-378; J. DUVERNOY, *Le catharisme* cit., pp. 286-295; A. BRENON, *I catari. Storia e destino dei veri credenti*, Firenze 1990, pp. 245-269; M. ROQUEBERT, *I catari. Eresia, crociata* cit., pp. 456-478.

crociata albigese avevano appoggiato i catari, perdendo tutti i diritti sui loro feudi), e da una cinquantina di soldati volontari giunti all'ultimo momento, per un totale di novantacinque unità tra combattenti e ausiliari.

Le notizie sugli inizi dell'assedio sono assai vaghe. Ci vollero parecchi mesi perché le comunicazioni di Montségur con l'esterno, fossero definitivamente interrotte. Infatti, per molto tempo, gli assediati, in numero limitato, piazzarono intorno al picco della montagna di Montségur dei posti di guardia che fungessero da sbarramento, i quali furono aggirati facilmente dagli abitanti del *castrum*, che poterono così continuare a ricevere viveri e messaggi ed inviare emissari e uomini in missione. L'intento di Pietro Ruggero di Mirepoix era di resistere fino all'inverno, con la speranza che il rigore del clima e la configurazione della montagna, molto impervia, avrebbe scoraggiato gli assediati, ed inoltre, che il conte di Tolosa Ruggero II arrivasse in loro aiuto. Dopo sei mesi di stallo, finalmente si giunse alla svolta decisiva che segnò l'inizio della fine di Montségur.

Le ultime fasi dell'assedio sono raccontate da Guillaume de Puylaurens nella sua *Chronica*⁴⁷⁷. Vista l'importanza della fonte - unica che testimonia la tragica fine degli eretici dualisti del *castrum* - è opportuno spendere qualche parola per l'autore e la sua opera. La *Chronica* di Guglielmo di Puylaurens, ripercorre l'evolversi della prima crociata contro gli albigesi e dell'annessione del comitato di Tolosa al Regno di Francia. Il *magister* Guglielmo visse molto probabilmente tra il 1200 e il 1274-1276. Di nobili origini, fu rettore della chiesa di Puylaurens, in seguito fu al servizio dei vescovi di Tolosa e del tribunale inquisitoriale della regione e, molto probabilmente, anche del conte Raimondo VII⁴⁷⁸.

L'opera di Guglielmo si compone di cinquanta capitoli, e fu redatta tra il 1273 e il 1276, quindi a distanza di quarant'anni dagli eventi narrati. L'opera è concepita come una *hystoria*, in cui la scansione cronologica è subordinata alla ricostruzione complessiva del suo tema. Guglielmo nell'esposizione degli

⁴⁷⁷ GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique*, texte édité, traduit et annoté par J. DUVERNOY, Paris 1976.

⁴⁷⁸ Sulla vita e l'opera di Guglielmo si vedano i recenti studi di M. MESCHINI, *Il "negotium pacis et fidei" in Linguadoca tra XII e XIII secolo secondo Guglielmo di Puylaurens*, in *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare*, a cura di M. MESCHINI, Milano 2001, pp. 131-168; ID., *Innocenzo III e il Negotium Pacis* cit., pp. 779-786.

avvenimenti si basa su tre tipologie di fonti: scritte, orali e biografiche. Il suo intento è quello di dimostrare che l'eresia, a causa della negligenza delle autorità secolari, aveva preso il sopravvento su tutta la Linguadoca. La Chiesa aveva cercato di porvi riparo, inizialmente in maniera pacifica, ma il fallimento di un approccio mite, attraverso la predicazione, aveva portato il papa a ricorrere all'uso della forza. L'eresia è dipinta da Guglielmo con gli stessi toni della propaganda pontificia, è una malattia: *cancer serpens* che s'insinua nelle menti e nelle case di molti, minacciando tutta la società⁴⁷⁹. Gli eretici, sempre per Guglielmo, sono emissari del diavolo che "pro magna parte diabolus per illos terram in pace sua possidebat". C'era dunque in atto un attacco del Demonio, che con una pace ingannevole voleva sostituire la pace di Dio. Gli eretici erano rispettati dalla popolazione locale, fino al punto da ricevere donazioni solitamente riservate al clero; inoltre molti di essi avevano anche legami parentali con le famiglie nobili linguadociane. Ciò rendeva difficile l'azione repressiva contro di loro. L'eresia era così radicata nella società del *Midi* della Francia, che soltanto con un'azione radicale si poteva sperare di sconfiggerla. La presa di Montségur è raccontata da Guglielmo nel capitolo XLIV⁴⁸⁰. Il cronista ci riferisce che molti eretici della regione avevano trovato rifugio in quel castello, divenuto topicamente "Sathane synagoga"; quindi Guglielmo vede nel successo dei crociati, il trionfo della Chiesa di Dio su quella del Demonio.

Ritornando alle fasi finali dell'assedio, i crociati, dopo essere stati per molto tempo senza avanzare, inviarono, nel cuore della notte, una spedizione armata guidata da alcuni abitanti della zona, con la missione di cogliere di sorpresa gli assediati. Dopo un'impervia scalata, raggiunsero una postazione fortificata situata su un angolo della montagna. Eliminate le sentinelle, si impadronirono della postazione e eliminarono tutti quelli che vi si trovavano. Messo fuori combattimento il posto di guardia, il grosso dell'esercito poté avanzare, e installare delle catapulte che facevano piovere una pioggia incessante di proiettili sugli abitanti del forte⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ "Sed nec propter ista que dixi superius remittebatur febris heretica", *ibidem*, p. 30.

⁴⁸⁰ GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique* cit., pp. 172-176.

⁴⁸¹ Così Guglielmo descrive le operazioni che portarono alla presa del castello: "Et cum diu fuissent ibi et parum proficerent, accidit vernaculos expeditos mitti cum viris, qui loci habebant

La situazione degli assediati si fece insostenibile, e nel febbraio del 1244, Pietro Ruggero di Mirepoix decise di negoziare con i crociati le condizioni della resa. Pietro Ruggero riuscì ad ottenere una tregua di quindici giorni, la vita salva per i laici, e anche la revoca delle condanne in contumacia, di cui lui e molti nobili del castello erano stati oggetto; inoltre ottenne un'amnistia sui fatti di Avignonet. Tutti, una volta lasciato il *castrum*, avrebbero dovuto sottoporsi all'interrogatorio degli inquisitori. Nel complesso era una resa molto vantaggiosa per i nobili di Montségur, che potevano lasciare il castello senza nessuna conseguenza, anzi con un'assoluzione, nonostante colpevoli dell'omicidio degli inquisitori di Tolosa. Ben diversa sorte toccò ai perfetti e alle perfette. Il mattino del 16 marzo, il siniscalco del re di Francia e il vescovo di Narbonne entrarono a Montségur. Convocato il vescovo cataro Bertrand Marti e i suoi "buoni cristiani", l'arcivescovo Pietro Amiel chiese loro se volessero abiurare e ritornare alla fede cattolica. Constatata la loro tenacità, "qui conversionem, ad quam invitabantur, recusantes", ordinò che fossero tutti condannati al rogo. Si costruì un recinto di pali che fu riempito di legna e dopo avervi fatto entrare tutti gli eretici, vi si diede fuoco. Gli eretici, nel numero di duecento, passarono così dal fuoco della pena terrena al fuoco della pena eterna, parafrasando le parole di Guglielmo a chiosa della fine degli eretici di Montségur: "combusti ad ignem Tartareum transierunt".

Il rogo di Montségur, secondo il Dossat, non è imputabile all'Inquisizione. Infatti, la decisione di condannare a morte gli eretici non fu presa dagli inquisitori, bensì dal vescovo che svolse un ruolo centrale nella vicenda. Nei confronti degli eretici non si allestì né un tribunale, né un processo⁴⁸². Fu imposta loro, da parte del vescovo, soltanto una scelta rispetto alla morte: la conversione. Gli inquisitori entrarono in gioco a rogo avvenuto, limitandosi a raccogliere le deposizioni degli abitanti del *castrum* e a comminare pene pecuniarie.

experientiam, disponentibus noctu ascensum per prerrupta horribilia; qui ad quandam munitionem, que ad quandam angulum montis erat, duce Domino attigerunt, et interceptis subito excubiis illam fortitudinem occuparunt, et quos invenerunt gladio occiderunt. Et facta luce quasi equiparati ceteris, qui in maiori parte erant, valide eos impugnare ceperunt. Et mirantes horribilitatem vie, per quam nocte ascenderant, nullatenus illi de luce se committere ausi essent. Sed conclusis in parte superiori ceteris, ascensus expeditor aliis, qui erant in exercitu, est paratus", *ibidem*, p. 174.

⁴⁸² Y. DOSSAT, *Le "bucher de Montsegur"* cit., pp. 368-369.

La caduta di Montségur e l'imponente rogo del 16 marzo 1244, segnò la fine delle ambizioni politiche del conte di Tolosa Raimondo VII, e soprattutto il definitivo tramonto del catarismo nel *Midi* come fenomeno di ampia portata tra le masse popolari.

2.2 I roghi di Piacenza e Cremona (1266)

A Piacenza gli eretici erano numerosi e perfettamente integrati nel tessuto sociale cittadino⁴⁸³. Nella città emiliana avevano trovato rifugio i catari esuli dalla Francia, grazie soprattutto all'appoggio del potere politico che si era schierato in aperto contrasto con la Chiesa di Roma, mal tollerandone la sua politica.

A partire dagli anni 1252-1254 a Piacenza la posizione anti-papale si era andata consolidandosi, grazie anche all'alleanza stipulata tra Ezzelino da Romano, signore della Marca Trevigiana, e Oberto Pallavicino che aveva esteso il suo controllo sulle città di Piacenza e Cremona. Da Galvano Fiamma apprendiamo che il Pallavicino, in tutte le città sotto il suo controllo, aveva espulso gli inquisitori favorendo e proteggendo gli eterodossi⁴⁸⁴. Piacenza e le città sotto il suo diretto controllo erano diventate per gli eretici una sorta di *no man's land*.

Con la frantumazione del fronte ghibellino, in seguito alla morte di Ezzelino avvenuta nel 1259, il potere del Pallavicino andava progressivamente riducendosi anche grazie alle iniziative di parte pontificia. Queste si erano intensificate dopo il fallito attentato all'inquisitore Raniero Sacconi, organizzato nello stesso anno dal Pallavicino con l'appoggio dei Della Torre, signori di Milano.

Il pontefice Alessandro IV, il 9 dicembre del 1260 con la lettera *Praecelsi dispositoris indicis*, attaccava il Pallavicino, accusandolo apertamente di ridicolizzare la Chiesa, non curandosi di ritornare in comunione con essa, nonostante le diverse

⁴⁸³ Sulla presenza ereticale a Piacenza si veda C. BRUSCHI, *Dissenso e presenza ereticale in Piacenza e nelle città padane tra gli anni Cinquanta e Settanta del Duecento*, in *Studi sul Medioevo emiliano. Parma e Piacenza in età comunale*, R. GRECI (a cura di), Bologna 2009, pp. 233-260.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 241.

scomuniche subite e, inoltre, di favorire e dare appoggio agli eretici di Lombardia e a quelli provenienti dal Sud della Francia.

Dopo una lunga pausa, la lotta all'eresia nel territorio piacentino, riprese negli anni Sessanta; infatti, nel 1266, Clemente IV inviò a Piacenza i legati pontifici Bernard de Castanet e Bartolomeo, abate di S. Teodoro di Trevi, con la missione di combattere l'eresia. A Piacenza e Cremona i legati pontifici, come ricordano gli *Annales Placentini* nel 1266, con la collaborazione degli inquisitori rinvennero molti eretici e, dopo averli catturati e processati, li condannarono alle fiamme, mentre rimandarono in catene in Francia quelli di origine provenzale⁴⁸⁵. Galvano Fiamma nel suo *Chronicon Maius* aggiunge che in un solo giorno gli inquisitori fecero bruciare ben ventotto carri pieni di eretici⁴⁸⁶.

I casi di Piacenza e Cremona sono interessanti perché permettono di notare come, sotto il dominio ghibellino del Pallavicino, gli eretici avessero goduto di un periodo di particolare tranquillità. Delle medesime condizioni godranno anche gli eretici di Sirmione, che saranno perseguiti in maniera decisiva soltanto dopo la caduta di Ezzelino da Romano.

2.3 Il rogo di Verona del 1278

La città di Verona, dopo il già ricordato rogo del 1233, fu teatro nel 1276 di un altro rogo di massa. I catari avevano trovato asilo nel *castrum* di Sirmione, sulle rive del lago di Garda, dove risiedeva il vescovo cataro di Desenzano, Enrico d'Arusio. Nel 1271 era stato raggiunto anche dalla gerarchia della chiesa di

⁴⁸⁵ "Et tunc predicti legati cum fratribus Praedicatoribus ad illud officium per summum pontificem deputatis multos hereticos in civitate Cremonae et in civitate Placentiae ceperunt et combuxerunt, et multos in Provinciam de lingua Provinciali direxerunt vinculis alligatos", *Annales Placentini Gibellini, auctore Mutio de Modoetia*, in *M.G.H.*, SS, XVIII, ed. PERTZ, Hannoverae 1863, p. 520.

⁴⁸⁶ "Cum autem inquisitores redissent Placentiam, XXVIII currus hereticorum in uno die comburi fecerunt; similiter in aliis civitatibus similia facta sunt", GALVANO FIAMMA, *Chronicon Maius*, a cura di A. CERUTI, in *Miscellanea di Storia Italiana*, VII, Torino 1869, p. 758; il passo è citato anche da T. SCHARFF, *Die Inquisition in der italienischen Geschichtsschreibung im 13. und frühen 14. Jahrhundert*, in *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter*, Hagen Keller zum 60. Geburtstag überreicht von seinen Schülerinnen, Münster, New York, München, Berlin 1997, pp. 225-276; nello specifico p. 273, n. 74.

Bagnolo e da perfetti di altre chiese. Molto probabilmente sulle rive del Garda avevano trovato rifugio anche i vescovi catari del *Midi* della Francia, Guillaume Pierre e Bernard Olive. La chiamata a raccolta dei “buoni cristiani” nel *castrum* di Sirmione, ripondeva a motivazioni difensive, così com’era stato per Montségur.

Il 12 novembre 1276, il vescovo di Verona Timidio Spongati, dell’Ordine dei frati Minori (in precedenza era stato inquisitore), Pinamonte Bonaccolsi, Alberto della Scala, Filippo Bonacolsi⁴⁸⁷ (figlio di Pinamonte e inquisitore dei frati Minori), organizzarono una spedizione armata contro Sirmione, dove arrestarono 166 eretici⁴⁸⁸. Condotti a Verona, vi rimasero in custodia degli inquisitori per quasi un anno. Molto probabilmente furono tratti in causa così tanto prima della condanna per essere interrogati. Infatti, al momento della condanna a morte, avvenuta il 13 febbraio 1278, il numero degli eretici era salito a circa duecento, a riprova che in questo lasso di tempo, gli inquisitori avevano condotto delle indagini e nuovi arresti, grazie alle informazioni fornite dai prigionieri⁴⁸⁹.

A dieci anni di distanza nel 1286 papa Onorio IV, in una lettera a Giuseppe, figlio di Alberto della Scala, in cui ratifica la sua elezione a priore del monastero di S. Giorgio in Braida, elogiava lo zelo cattolico con il quale Alberto della Scala aveva prontamente sradicato l’eretica pravità dalla Marca Trevigiana. Impresa ancor più rimarcabile, viste le difficoltà militari incontrate e il largo impiego di cavalieri e fanti utilizzati per avere la meglio sugli eretici:

“Cum autem, sicut fida relatione didicimus, dilectus filius nobilis vir Albertus de Lascala de Verona, pater tuus, tanquam vir catholicus et zelator precipuus fidei

⁴⁸⁷ Su Filippo Bonacolsi si veda la voce a cura di I. WALTER, nel DBI, XI (1969), pp. 471-473.

⁴⁸⁸ “Episcopus Veron. una cum dominis Pinamonte de Bonaconsis, Alberto dela Scala et fratre philippo executore hereticorum iverunt Sermium quod steterat domus ipsorum longissimo tempore, situm in lacu gardensi, et ceperunt CLXVI inter hereticos et hereticas et conducti fuerunt Veronam de voluntate et beneplacito domini Mastini qui tunc erat dominus Verone”, il passo degli *Annales veronenses* del giudice Ubertino “de Romana” è riportato da C. CIPOLLA, *Il Patarenismo* cit., p. 78. Zanella ha rilevato come il numero dei condannati vari nelle fonti. Nelle lettere papali di Giovanni XXI si parla di 178 catturati e 70 i bruciati. Anche i diversi studiosi che si sono occupati del caso non sono concordi sul numero dei condannati (Manselli (*L’Eresia del male* cit., p. 246) 176 nel testo e 166 in nota; Borst parla di 178 bruciati, mentre Duvernoy di 174), cfr. G. ZANELLA, *Itinerari* cit., p. 40, nota 265.

⁴⁸⁹ “M.CC.LXXVIII. Die dominico XIII. Intrante february in Arena veron. combusti fuerunt circa ducentus patarenos de illis qui capti fuerunt in Sermono, et frater Philippus filius domini Pinamontis erat executor”, C. CIPOLLA, *Il Patarenismo* cit., p. 80.

orthodoxe, ad extirpandam pravitatem hereticam de Marchia Tervisina dilecto filio fratri Philippo, ordinis Minorum, inquisitori pravitatis predicte in eadem Marchia, in captione castri insule Sermioni et laci Garde, in quo erat hereticorum congregata non modica multitudo, favorem et auxilium cum magna equitum et peditum armorum copia sumptibus propriis duxerit impendendum”⁴⁹⁰.

Filippo Bonacolsi, in ottemperanza di una bolla di Niccolò III del 27 luglio 1289, concesse ai della Scala, per le loro benemerienze relative all’episodio di Sirmione, il castello già ezzeliniano di Illasi. L’episodio gardense quindi ci induce ad ipotizzare che fu frutto anche di una operazione politica, volta a ristabilire il controllo su castelli un tempo in orbita ezzeliniana⁴⁹¹.

L’immane rogo di 200 catari nell’Arena di Verona - “la Montségur italiana per il numero degli arsi vivi” come affermato dal Paolini⁴⁹² - segnò la dispersione della Chiesa di Bagnolo.

3. Roghi e tumulti popolari

3.1 Il tumulto di Parma (1279)

Nel 1279 l’inquisitore Florio da Vicenza, fu coinvolto nella violenta rivolta popolare che si verificò a Parma⁴⁹³. Il 19 ottobre dello stesso anno, l’inquisitore

⁴⁹⁰ *Les Registres d’Honorius IV*, par M. M. PROU, Paris 1886, n. 659, col. 464. Il passo è citato anche dal Paolini in L. PAOLINI, *La Chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano*, in *Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda*. Atti del convegno Desenzano del Garda 2 aprile 2005, a cura di L. FLÖSS, Desenzano del Garda 2005, pp. 17-39; il passo in questione lo troviamo citato nella nota 82, p. 38.

⁴⁹¹ M. VARANINI, *Minima Hereticalia* cit., p. 686; p. 10 della versione on-line.

⁴⁹² L. PAOLINI, *La Chiesa di Desenzano* cit., p. 39.

⁴⁹³ Del tumulto di Parma si hanno notizie nel *Chronicon Parmense*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, 9, a cura di G. BONAZZI, Città di Castello 1902, p. 35, che rappresenta la versione più completa degli avvenimenti; se ne parla anche nella trecentesca *Chronica abbreviata fr. Johannis de Cornazano*, in *Chronica parmensia a sec. XI. ad exitum sec. XIV*, ed. L. BARBIERI, Parma 1858, p. 361 e nella *Cronica* di Salimbene De Adam, SALIMBENE DE ADAM, a cura di G. SCALIA, Parma 2007, Salimbene ritorna sulla vicenda diverse volte: p. 1398; p. 1416; p. 1614; p. 1650; p. 1730. Se ne sono occupati J. GUIRAUD, *Histoire de L’Inquisition au Moyen Age*, II, Paris 1938, pp. 575-578; M. DA ALATRI, *L’eresia nella cronica di fra Salimbene*, in ID., *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, I, Roma 1986, pp. 68-69. L’inquisitore Florio non è mai nominato dalle fonti sopra citate, lo si desume dalla bolla *Olim sicut accepimus* del 7 maggio 1286 di Onorio IV (POTTHAST 22429), relativa ai fatti di

aveva condannato al rogo l'eretica Todesca, moglie di Ubertino Blancardi, che era stata al servizio di Olivia Fredolfi e precedentemente condotta sul rogo per lo stesso motivo. Salimbene nella sua *Cronica*, invece, scrive che la sommossa fu causata dall'esecuzione di due eretiche: Halyna e la sua serva, lasciando presupporre che le due furono condannate nello stesso momento⁴⁹⁴. Durante l'esecuzione della condanna, avvenuta nella piazza del comune *extra portam Capellinam*, si verificò un tumulto popolare; la folla inferocita, immediatamente dalla piazza si spostò al convento dei frati Predicatori. Entrati con la forza, si diedero al saccheggio, picchiarono e ferirono alcuni frati e uccisero frate Giacomo da Ferrara, un uomo anziano e cieco, entrato a far parte dell'Ordine da più di quarant'anni⁴⁹⁵. Per questa ragione, i frati, raccolti in processione con alla testa il simbolo della croce, abbandonarono la città e si recarono a Firenze dal cardinale legato Latino Malabranca⁴⁹⁶, passando anche da Bologna, forse per comunicare la decisione al ministro provinciale e concordare con lui l'atteggiamento da seguire. A Firenze, ricevettero anche diverse ambascerie di uomini illustri e di altri religiosi provenienti da Parma che li pregavano di fare ritorno in città⁴⁹⁷. Le autorità civili

Parma. Sulla figura e l'azione inquisitoriale di Florio da Vicenza si veda: G. ZANELLA, *Florio da Vicenza*, in DBI, XLVIII (1997), pp. 357-360; R.PARMEGGIANI, *L'inquisitore Florio da Vicenza*, in *Praedicatorum, Inquisitores* cit., pp. 681-699; per quanto riguarda il suo diretto coinvolgimento nel tumulto di Parma si veda p. 684 nota 13.

⁴⁹⁴ Per i differenti nomi attribuiti alle eretiche si veda M. DA ALATRI, *L'eresia nella cronica* cit., pp. 68-69 e nota 19.

⁴⁹⁵ "Per sententiam datam a domino Inquisitore haereticae pravitatis quaedam mulier nomine Todesca, uxor Ubertini Blancardi Albergatoris, de Vicinia Sancti Iacobi de Capite Pontis combureretur in glarea Communis extra portam Capellinam, tamquam haeretica, quae fuerat, pedissequa quondam Dominae Olivae de Fredulfis, quae simul peccato haeresiae combusta extiterat; quidam mali homines instinctu diabolico instigati cucurrerunt ad domum fratrum Praedicatorum, et ipsos per fortiam intraverunt, et expoliaverunt, et multos ex fratribus percusserunt, et vulneraverunt et quemdam nomine fratrem Jacobum de Ferrariis interfecerunt, qui erat homo annosus et virgo, ut dicebatur, et qui non videbat, et qui steterat in Ordine per XL annos et plus", *Chronicon Parmense* cit., p. 35.

⁴⁹⁶ Sul cardinale legato Latino Malabranca si veda la voce di M. VENDITTELLI, in DBI, LXVII (2007), pp. 699-703. All'epoca dei fatti, anche se non ne siamo certi, Latino forse ricopriva la carica di *inquisitor generalis* già ricoperta dalla zio Giovanni Gaetano Orsini; si veda R.PARMEGGIANI, *L'inquisitore Florio* cit., p. 684 nota 15.

⁴⁹⁷ "Qua de causa omnes fratres, cum cruce levata receserunt et, civitatem exeuntes, iverunt Florentiam ad dominum fratrem Latinum cardinalem et tunc legatum ecclesie in Lombardia, et qui erat eiusdem ordinis, ad se conquerendum de predicto accessu. Post quos fratres, potestas, capitaneus, anciani et canonici parmensis ecclesie et multi alii boni homines iverunt continuo usque Regium, et de Regio Mutinam, et de Mutina Bononiam, semper instantes et supplicantes eisdem fratribus quod placeret eis reddere Parmam, et promittentes eis reficere domos et omnia dampna

per dimostrare la loro estraneità ai fatti, immediatamente svolsero un'indagine per scovare e punire gli autori della rivolta. In molti furono condannati ed espulsi dalla città, altri incarcerati (ad uno fu amputata la mano per aver testimoniato il falso); inoltre furono restituite tutte le proprietà sottratte ai frati⁴⁹⁸.

Latino Malabanca scomunicò i parmensi, nonostante i loro ripetuti tentativi di riconciliazione e lanciò sulla città l'interdetto, che si protrasse fino al 1° maggio del 1282. I frati però non tornarono subito in città, lo fecero soltanto il 18 gennaio del 1287, a distanza di otto anni dal drammatico avvenimento. La lunga durata dell'esilio, nonostante la revoca dell'interdetto, fu determinata dalla volontà dei predicatori di essere accolti dalla città di Parma con tutti gli onori: "volebant enim a Parmensibus rogari cum honore reverti" ci dice Salimbene, cosa che avvenne con una solenne celebrazione alla presenza delle autorità cittadine e di una *maxima multitudo hominum*⁴⁹⁹.

A Parma, nonostante i frati Predicatori fossero estranei alla condanna delle due eretiche, imposta e fatta eseguire dal tribunale dell'Inquisizione, presieduto dal Predicatore Florio, la rivolta prese di mira l'intero Ordine, culminando nell'assalto al convento. Come osservato dal Paolini, nella società si era creato "un processo di identificazione fra inquisizione e ordine che affiora talvolta dagli atti dei tribunali della fede nella comune e diffusa mentalità e che intaccava l'immagine e la funzione stessa dei mendicanti e conseguentemente riduceva il loro consenso popolare"⁵⁰⁰.

Questa particolare sineddoche, sembra confermata anche dalla *Cronica* di Salimbene, che indica come autori della condanna delle eretiche i Predicatori, segno che anche all'interno della Chiesa era radicata questa concezione.

restituere ad eorum libitum et eorum nudo verbo credendo. Qui fratres omnino recusaverunt", *ibidem*, p. 35.

⁴⁹⁸ "Per Commune facta vero inquisitione de praedictis malefactoribus, multi banniti et condemnati fuerunt, et quidam carcerati, et uni amputata fuit manus propter falsum testimonium, quod in praedictis reddiderat. Et etiam domus omnes dictorum fratrum integraliter per Commune Parmae fuerunt restituae absque aliqua requisitione", *ibidem*, p. 35.

⁴⁹⁹ *Chronicon Parmense* cit., p. 53; "Reversi sunt autem in cathedra sancti Petri. Et egressi sunt obviam eis cum tubis et vexillis Parmenses aliqui et religiosi et honorifice receperunt et introduxerunt eos", SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* cit., p. 1730.

⁵⁰⁰ L. PAOLINI, *Papato, Inquisizione* cit., p. 201.

L'ostilità popolare, anche se non sempre manifesta in casi così eclatanti, indica che l'Inquisizione era mal tollerata all'interno della società cittadina⁵⁰¹. Questo malessere era dovuto ai metodi di conduzione dell'azione repressiva; spesso infatti, gli inquisitori si erano macchiati di cupidigia, mostrandosi vendicativi e privi di *pietas* verso gli imputati, di certo questo atteggiamento non giovò al già basso consenso popolare.

3.2 Il tumulto di Bologna (1299)

La resistenza e l'opposizione all'Inquisizione la ritroviamo anche a Bologna. La città era la sede maggiore dei frati Predicatori, dove il convento era anche la sede del tribunale. L'inquisitore Guido da Vicenza proveniva dalla nobile famiglia dei conti di Montebello⁵⁰². Guido non era un "doctor legum", ma era un teologo e un predicatore molto abile. Nel 1298 era divenuto *familiaris* di Benedetto XI, quando questi era ancora cardinale di Ostia e Velletri. Guido, quindi, era legato al cardinale Niccolò di Boccassio, futuro papa, nonché Predicatore. Molto probabilmente fu proprio Niccolò a dargli il mandato di inquisitore, quando nel 1296, da provinciale di Lombardia era stato eletto maestro generale dei frati Predicatori. Fu ancora Benedetto XI che, poco prima di morire, nell'aprile del 1304, lo elesse vescovo di Ferrara e provinciale della Lombardia *inferior*. La sua fama è legata alla vicenda della condanna postuma, nel 1301, dell'eretico Armano Pungiluppo, venerato come un santo dalla città di Ferrara. La condanna di Pungiluppo gli attirò l'ostilità dei ferraresi, fino al punto che nel 1320 lasciò la città di Ferrara. Non è accertato se si allontanò spontaneamente, in seguito all'interdetto posto sulla città da papa Giovanni XXII, o, come ritengo più probabile, se fu cacciato dagli Estensi, visto che proprio in quegli anni verrà istituito un processo papale per eresia contro Rinaldo ed Obizzone d'Este. Gli ultimi anni della sua vita li passò nel convento dei frati

⁵⁰¹ A. PADOVANI, *L'Inquisizione del podestà* cit., pp. 387-393.

⁵⁰² Sull'inquisitore Guido da Vicenza, successore di Florio da Vicenza nella provincia di "Lombardia", cfr. L. PAOLINI, *L'eresia catara alla fine del duecento*, in L. PAOLINI - R. ORIOLI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, (Istituto storico italiano per il medio evo, *Studi storici*, fasc. 93-96), I, Roma 1975, p. 112; si veda anche G. BARONE, *Guido Capello*, DBI, XVIII (1975).

Predicatori di Bologna (1320-1331), da dove continuò ad occuparsi della diocesi ferrarese.

All'interno del comune di Bologna, il tribunale inquisitoriale aveva piena autonomia; era stato proprio Guido a chiarire i rapporti tra podestà e inquisitori, in un'inquisizione generale tenuta il 26 aprile 1299:

“Mandantes nichilominus potestati suisque assessoribus totique familie sue, nec non et aliis iudicibus comunis Bononie, sub quacunque diversitate officii iura redentibus et aliis quibuscunque personis, ut de viribus nostrarum sententiarum nostrique officii processoribus et inquisitionibus nullo modo se debeant intromittere vel discutere vel disputare in preiudicium nostrarum sententiarum vel in aliqua nostri officii lesione”⁵⁰³.

L'autonomia della giurisdizione inquisitoriale era sancita da una superiorità giuridica, che garantiva all'inquisitore la possibilità di muoversi e pronunciare sentenze, nei tempi e nei modi che riteneva più opportuni per la riuscita del suo mandato. Il podestà di Bologna, per questo, si trovava in una situazione di impotenza, anche perché dal 1274 la città, dopo aver cacciato la famiglia dei Lambertazzi, era passata sotto il diretto controllo della Chiesa; il podestà mettendosi in opposizione all'inquisitore, si sarebbe trovato immediatamente in contrasto con il papa, innescando così una grave crisi politica per la città.

Il 13 maggio 1299 la città bolognese fu teatro di un tumulto popolare in opposizione all'Inquisizione⁵⁰⁴. Nella piazza del mercato furono condannati al rogo, come eretici *relapsi* due *bursarii*: Giuliano e Bompietro, insieme alle spoglie di

⁵⁰³ *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. PAOLINI e R. ORIOLI, *Fonti per la Storia D'Italia* 106, Roma 1982, p. 296.

⁵⁰⁴ Sul tumulto di Bologna si veda: E. D. THESEIDER, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi Storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Firenze 1958, pp. 383-444; L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna* cit., in particolare le pp. 63-79; A. THOMPSON, *Lay versus clerical perceptions of heresy: protests against the inquisition in Bologna, 1299*, in *Praedicatores, Inquisitores* cit., pp. 701-730. La raccolta degli atti dell'Inquisizione relativi al tumulto, è edita in *Acta S. Officii Bononie* cit., pp. 135-294. L'importanza che viene data al tumulto nel registro dell' Inquisizione non è solo formale e letteraria, ma deriva dall'ampiezza e dalla gravità del fatto. I notai sentirono anche il bisogno di dare un titolo alla raccolta: “*Liber securitatem hereticorum et credentium et fauorem eorum*”; caso unico in tutto il manoscritto. Il *Liber* risulta essere compilato interamente dal notaio Guido Bontalenti, che si sottoscrive alla fine di ogni carta, gli ultimi due atti sono compilati invece da Alberto Carbonis. Il *Liber* contiene le brevi disposizioni e gli interrogatori degli inquisiti per il tumulto popolare del 13 maggio 1299 e molto probabilmente doveva fungere anche come indice dei sospetti.

Rosafiore, moglie dell'eretico Bonigrino, anch'esso condannato al rogo da Guido da Vicenza nel settembre del 1296. Rosafiore, morta dopo aver ricevuto tutti i sacramenti, era stata sepolta nel cimitero di san Tommaso del Mercato. Guido l'aveva condannata *post mortem*, ed insieme a lei, aveva condannato anche la nipote Bonafiglia, di cui non si avranno più notizie.

Giuliano e Bompietro, eretici, erano noti agli inquisitori da tempo. Bompietro, persona molto stimata in città, era anche il personaggio più influente del catarismo bolognese⁵⁰⁵. Assieme a Giuliano era il punto di riferimento della comunità catara presente a Bologna: ospitava i perfetti, procurava loro cibo e denaro e organizzava gli incontri con i credenti. Fin dal 1276 era conosciuto agli ambienti inquisitoriali. Il processo che Guido da Vicenza aveva intentato contro di lui era scaturito da una revisione dei registri inquisitoriali, dai quali Bompietro era risultato "periurus, credens, fautor, defensor et receptator hereticorum", ma, accusa più grave di tutte, era quella di essere *relapsus*, poiché non aveva rispettato le penitenze che nel 1276 gli erano state imposte dall'inquisitore Florio da Vicenza: portare delle croci gialle, pagare una multa e fare un pellegrinaggio penitenziale a Roma. Per questo Guido gli aveva inviato, nel febbraio del 1299, un mandato di comparizione, che Bompietro ignorò, incorrendo così nella carcerazione. Dopo un periodo di carcere duro, che doveva fiaccarlo nell'animo e nel corpo, Bompietro fu interrogato in tre occasioni diverse. Durante le conversazioni con l'inquisitore, ammise di essere stato un "credens hereticorum" per quasi otto anni, e fece anche diversi nomi di eretici con i quali aveva condiviso il suo cammino di fede. Bompietro raccontò anche che fu iniziato all'eresia dai suoi genitori: "Et dicit quod fuit instructus in fide et credentia hereticorum per dictos parentes suos Iohannem et Dolcebonam, qui ambo erant credentes hereticorum et receptabant hereticos et reverentiam faciebant eis, ipso teste presente et vidente"⁵⁰⁶, quindi fin dalla giovinezza era vissuto in un ambiente eterodosso. Bompietro, durante gli interrogatori, si mostrò molto collaborativo, denunciando un numero complessivo di trentatre eretici,

⁵⁰⁵ Su Bompietro cfr. L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna* cit., pp. 110-126.

⁵⁰⁶ *Acta S. Officii Bononie* cit., p. 26.

anche se quasi tutti già conosciuti all’Inquisizione⁵⁰⁷. Nel secondo interrogatorio era stato inquisito sulle sue credenze, dimostrando una scarsa conoscenza della dottrina e delle istituzioni catare; inoltre affermava di aver abbandonato definitivamente l’eresia e di essere ritornato in comunione con la Chiesa di Roma. Prima del terzo interrogatorio, Guido si rivolse ad un *consilium* di *sapientes* per chiedere un parere sul caso. La commissione di giuristi dichiarò che Bompietro era da ritenersi un *relapsus* e quindi fosse lecito procedere alla condanna. Guido da Vicenza concesse a Bompietro tre giorni di tempo per provare la sua innocenza, ma il convenuto non fece nulla per discolarsi. L’inquisitore, che prima di condannare Bompietro, voleva carpirgli più informazioni possibili, lo interrogò nuovamente, questa volta insieme a Giuliano. Chiese inoltre ai *sapientes* il permesso di poter ricorrere alla tortura (*per questiones et tormenta*), durante l’interrogatorio dei due. Il consiglio dei dottori approvò l’utilizzo della tortura, e aggiunse, che se Bompietro e Giuliano non avessero confessato neanche *sub tormenta* dovevano essere condannati come relapsi⁵⁰⁸. Il giorno seguente, il 12 maggio 1299, Guido inviò un mandato di comparizione a Bompietro e Giuliano per ascoltare la lettura della sentenza⁵⁰⁹. I due *bursarii* venivano condannati come relapsi e affidati al braccio secolare⁵¹⁰. Da un’indagine effettuata nell’Archivio di Stato di Bologna sono emerse le spese sostenute dal Podestà per il rogo dei due eretici. Il dato è interessante perché siamo a conoscenza di pochissime informazioni sullo svolgimento pratico

⁵⁰⁷ Per l’elenco completo dei denunciati si rimanda a L. PAOLINI, *L’eresia a Bologna* cit., pp. 114-121.

⁵⁰⁸ “consuluerunt dicto fratri Guidoni Vicentino inquisitori quod dictus Iulianus per questiones et tormenta ad veritatem dicendam esset cogendus, si sustinere posset occasione infirmitatis; quod sit iudicandus per dictum inquisitorem relapsus; si eciam non diceret veritatem adhuc tamen per confessionem suam et dictum testium nichilominus consulluerunt eum esse iudicandum tanquam relapsum”, *Acta S. Officii Bononie* cit., pp. 600-601.

⁵⁰⁹ “Milanius de Mediolano, nuntius dicti inquisitoris, retulit se citasse et personaliter precepisse Bompetro et Iuliano bursariis ut in continenti compareant coram dicto fratre Guidone Vicentino inquisitore ad sentencias audiendum”, *ibidem*, p. 152.

⁵¹⁰ “Nos frater Guido Vicentinus (...) ipsum Bompetrus iudicamus et condempnamus secundum canonicas sanctiones, tanquam hereticum et relapsum in heresim abiuratam, et relinquimus eum brachio et iudicio seculari, consignantes eum in manibus et forcia domini Iacobi de Varadeo iudicis et assessoris, et domini Andriotti, militis nobilis viri domini Ottolini de Mandello potestatis Bononie”, *ibidem*, p. 308.

di un processo inquisitoriale. Il rendiconto ci mostra come la spesa economica per l'esecuzione della pena del fuoco fosse tutta a carico del Comune bolognese⁵¹¹.

Giuliano si ritrovò coinvolto nella vicenda perché era stato denunciato da Bompietro. L'inquisitore, non si lasciò sfuggire l'occasione per riesaminare tutte le informazioni a disposizione del tribunale per poter condannare Giuliano come relapsus. Infatti, anche Giuliano, come Bompietro, nel 1279 era già stato condannato da Florio come credente, fautore e ricettatore di eretici, senza però rispettare le penitenze impostegli dall'inquisitore. Dopo la denuncia di Bompietro e con tali precedenti, Giuliano non poteva sperare in nessuna clemenza da parte di Guido da Vicenza. Convocato a interrogatorio il 17 aprile del 1299, e sottoposto a due brevi interrogatori, nell'arco di un mese fu condannato e affidato al braccio secolare. Sotto tortura, Giuliano ammise di non aver abbandonato l'eresia, e di aver avuto contatti frequenti con gli eretici e di credere ai loro "miracula et virtutes". Anche a Giuliano l'inquisitore concesse un periodo di tempo di tre giorni per difendersi. Giuliano ne approfittò per darsi alla fuga. Soltanto dopo più di un mese Giuliano si rifà vivo, non sappiamo se si sia presentato di sua sponte o se sia stato catturato, cosa certa è che quando viene interrogato per l'ultima volta si trovava in carcere. Il 12 maggio, come ricordato in precedenza, fu condannato insieme a Bompietro.

A pronunciare la sentenza era stato l'inquisitore Guido da Vicenza, in presenza del suo vicario, fra Omobono, e del priore dei Carmelitani, fra Pietro de Ricolfi, e dell'arciprete della cattedrale di San Pietro Arpinello⁵¹². Il giorno

⁵¹¹ ASB, Curia del Podestà, Ufficio del giudice al sindacato, busta 15, reg. 1299 cc. 5v, 47v: spese per due eretici bruciati in piazza; c. 5v: "die predicto [die veneris .XV. maii], dominus potestas predictus [Ottorinus de Mandello] precipit et precipiendo mandat vobis predictis deposit. quatenus sine vestri preiudicio etc. detis et solvatis infrascriptis nuntiis communis Bononie seu Lappo Cultri eorum nomine solidos octo bononinorum, q(uonia)m iver. die mercurii tertio decimo mensis maii ad iustitiam factam in campo fori de duobus ereticis qui fuerunt usti seu brusati ad rationem duodecim denariorum pro quolibet ipsorum secundum fer. iur. strat. ord. provix. et reform. Communis et populi Bononie. Nomina quorum nuntii sunt hec: Lopus Cultri, Gandulfinus Premirani, Iohannes de Cavraria, Guillelmus Boniohannus, Marchixinus Guidonis, Gerardutius(...) Andreas de Savigno".

⁵¹² Sulle commissioni fisse di *consiliatores* createsi nei principali centri dell'attività inquisitoriale, come per il caso di Bologna cfr. L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna* cit., pp. 18-29; R. PARMEGGIANI, *Studium* cit., pp. 128-129.

dell'esecuzione della condanna, avvenuta in piazza del Mercato, gli animi della folla si erano accesi, perché Guido da Vicenza aveva rifiutato a Bompietro l'assoluzione, supplicata dal condannato per non morire dannato. L'inquisitore aveva rifiutato a Bompietro l'assoluzione in quanto *relapsus* non meritevole di alcuna misericordia, tuttavia, se veramente pentito, Guido non doveva negargli l'assoluzione, secondo quanto stabiliva la decretale *Super eo quod* di Alessandro IV. Il pontefice infatti autorizzava gli inquisitori, come unica forma di temperanza dell'abbandono al braccio secolare, a concedere ai condannati la possibilità di ricevere il sacramento della penitenza e dell'eucaristia⁵¹³.

La folla, di fronte a questo rifiuto, si mise a protestare "cum rumore et turbatione et impetu", affinché gli eretici fossero rilasciati, "dimittatur dimittatur" si gridava dalla piazza e che non si mettessero a morte gli eretici ma "morianur inquisitor et fratres". Un uomo estrasse una spada, pronto a scagliarsi contro i carcerieri degli eretici, mentre altri lanciavano pietre contro la pira di legna nella speranza di attenuare le fiamme⁵¹⁴. Alcune donne affidavano delle preghiere al Cristo affinché salvasse Bompietro dalla morte "rogavit Christum quod ipse Bompetrus evaderet". Tuttavia la sollevazione non riuscì ad impedire l'esecuzione della condanna dei due eretici. Su Giuliano non sappiamo molto, nelle deposizioni

⁵¹³ "Super eo, quod scriptum legitur: "Ecclesia nulli claudit gremium redeunti", quodque hi, qui post abiurationem erroris (...), si deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari decernuntur iudicio sine ulla penitus audientia relinquendi, quum scripturae huiusmodi videantur sibi invicem adversari, quid tenendum sit per sedem edoceri apostolicam postulatis. Nos itaque inquisitioni vestrae de fratrum nostrorum consilio respondemus, quod taliter deprehensis, etiamsi, (ut dictum est), sine ulla penitus audientia relinquendi sint iudicio saeculari, si tamen postmodum poeniteant, et poenitentiae signa in eis apparuerint manifesta, nequaquam sunt humiliter petita sacramenta poenitentiae ac eucharistiae deneganda", *Liber Sextus* cit., 5.2.4, coll. 1070-1071. Dagli anni Sessanta e Settanta del Duecento in area lombarda si era aperto un dibattito tra gli inquisitori a proposito della punibilità dei *relapsi*. La volontà dei giudici ecclesiastici di superare il dogma del rogo nei confronti degli eterodossi recidivi, nel caso ci fossero stati manifesti segni di pentimento e conversione, si ritrova in un documento del 1265, in cui i giudici della fede avanzarono a Clemente IV una richiesta di poter procedere su questa strada. Il Papato non accolse un simile indirizzo, come dimostrano le disposizioni della già ricordata *Super eo quod* di Alessandro IV confluite nel *Sextus*, cfr. R. PARMEGGIANI, *I Consilia procedurali* cit., pp. XXXIV-XXXV.

⁵¹⁴ "(...) vidit ipse Franciscus Marchi, (...) evaginantem gladium contra custodes carceris, qui erant in campo fori et ibi fieri fecerant canevellam pro conburendo Bompetrum et Iulianum et dicentem contra ipsos custodes verba iniurosa et contra officium inquisitionis. Vidit etiam Petrum Madiane (...) proicientem lapides in dicta canevellam et huiusmodi faciendo", *Acta S. Officii Bononie* cit., p. 186.

agli inquisitori è poco ricordato; di Bompietro tutti sono concordi nel dire che era un “bonus homo, bonus civis, bonus christianus”, a testimonianza del suo rispetto per le leggi, come buon cittadino, e dei precetti religiosi, come buon cristiano. Nessuno riusciva a spiegare l'accanimento dell'inquisitore nei suoi confronti, e soprattutto il fatto che gli fosse stata negata la riconciliazione con il Cristo, dopo che si era dimostrato pentito⁵¹⁵. Mandando a morte Bompietro non si faceva del male soltanto a lui, ma anche ai suoi figli, che si vedevano privati dell'eredità paterna⁵¹⁶. I tumultuanti inquisiti vedevano nell'aspetto economico il motivo principale della condanna di Bompietro. Alcuni ipotizzavano che gli inquisitori l'avessero condannato perché povero, e quindi non in grado di pagare la sua assoluzione: “dicebat quod fratres faciebant causa accipiendi pecuniam”⁵¹⁷; altri il contrario, in quanto se Bompietro avesse avuto maggior denaro si sarebbe salvato “si habuisset pecuniam non iudicassent eum”. I frati, infatti, bruciavano soltanto quelli che non volevano concedere loro i beni “quod fratres faciunt comburi unum hominem quia noluit ei dare bona sua”. A queste ipotesi si aggiungeva anche quella di alcuni, che vedevano come causa scatenante la condanna, il rifiuto da parte di Bompietro di concedere sua sorella all'inquisitore “inquisitor facit hoc quia dictus Bompetrus noluit ei dare sororem nec consentire eam ipsi inquisitori”. Da tutte queste motivazioni, addotte dagli inquisiti, emerge come la popolazione vedesse con sospetto l'azione degli inquisitori, imputando loro sempre secondi fini, che chiaramente non erano quelli della difesa della fede.

Anche l'accanimento sulle spoglie mortali di Rosafiore fu visto dai cittadini, soprattutto dalle donne, come un “malum opus, et peccatum extumulari et comburi ossa Roxaflore”, tanto più che non c'era neanche la certezza che quelle fossero veramente i resti della moglie di Bonigrino⁵¹⁸. Ancora una volta le motivazioni di questa condanna furono interpretate dal punto di vista economico “causa

⁵¹⁵ “Glius Guidocti (...) dixit quod malum opus fuit quod corpus Christi non fuit datum Bompetro, et blasphemavit fratres predicatores, et dixit eciam quod dictus Bompetrus fuerat bonus homo”, *ibidem*, p. 183.

⁵¹⁶ “Domina Phylippa (...) dixit quod peccatum fiebat de Bompetro et quod peccatum erat de bonis que acciperentur filiis dicti Bompetri”, *ibidem*, p. 238.

⁵¹⁷ “Domina Mina (...) dixit: Si fuisse pauper non fecissent eum comburi”, *ibidem*, p. 249.

⁵¹⁸ “Domina Aççolina (...) de ossis dixit: quomodo scire que sint sua?”, *ibidem*, p. 176.

accipiendi pecuniam, bona sua, pro lucro”, infatti la confisca dei beni era valida anche per le condanne *post mortem*.

Guido da Vicenza era considerato dalla folla come il vero eretico, il diavolo, l'Anticristo “qui venit ad interficendum homines”, e che se non fosse andato all'inferno per altre malefatte, sicuramente ci sarebbe andato per questa: “si inquisitor non deberet ire ad infernum ob aliam causam, iret ob istam causam”. Inoltre, si diceva, che i veri responsabili dell'eresia erano i frati (*heresis debeat venire a fratribus*), che rendevano eretici gli uomini “faciebant homines hereticos”. Questo perché avevano bruciato Bompietro e Giuliano, non avendoli riaccolti nella fede, pur avendo assistito alla loro richiesta di penitenza. Gli inquisitori, sempre secondo l'intenzione popolare, dovevano cessare di poter decidere sulla sorte delle persone a proprio piacimento, non rispettando la libertà morale e religiosa di ogni persona⁵¹⁹. Contro i frati si auspicava che un giorno avessero ricevuto una dura lezione, e che fossero cacciati a furor di popolo, e il loro convento dato alle fiamme, così come era stato fatto a Parma⁵²⁰. Il ricordo di quel tumulto non era ancora scomparso a Bologna.

Nonostante questo forte dissenso, soprattutto tra i ceti popolari, fosse sfociato in una protesta pubblica, il tumulto non ebbe conseguenze; nessuno fu ferito e da quanto emerge dagli atti, gli inquisitori non temettero per la loro incolumità. Sembrerebbe che si sia trattato più di una manifestazione pubblica del dissenso, che serpeggiava nei confronti degli inquisitori, che una vera sommossa armata. Tuttavia significativa per comprendere la scarsa simpatia che incontravano i frati e l'inquisizione tra tutta la popolazione cittadina⁵²¹. Le ragioni

⁵¹⁹ “Domina Lucia (...) dixit suti sacramento dixisse quod fratres debebant dimittere facere personas quid volebant”, *ibidem*, p. 262.

⁵²⁰ “Iacobus ser Arardi (...) dixit ego libenter percuterem eum cum uno cultello, libentius quam comederem, et si non timerem plus commune Bononie quam Deum libenter percuterem eum”, p. 219; “Vos fratres predicatorum velletis tales bastonatas”, *ibidem*, p. 162; “(...) in omni contrata unde transeunt fratres mactarentur”, *ibidem*, p. 163; “(...) inquisitor qui condempnaverit eos (Bompetrum et Iulianum) et fratres magis essent digni conburi, quam ipsi Bompetrus et Iulianus et quod bonum esset ire ad domum fratrum et ponere ignem in domo et conburere inquisitorem et fratres et facere sicut factum fuit Parme, et quod malum opus erat et magnum peccatum illud quod de dictis Bompetro et Iuliano”, *ibidem*, p. 164.

⁵²¹ L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna* cit., pp. 78-79. Di diverso avviso il Thompson che afferma: “In the end, popular outrage was not directed at the repression of heresy or even against the inquisition as such. Rather the Bolognese railed against the treatment of Bompietro because he was a respected

dell'insuccesso, molto probabilmente, furono dovute alla casualità dell'avvenimento, che non era stato preparato, né organizzato; inoltre, era ancora vivo il ricordo degli esiti della sommossa di Parma, dove i cittadini avevano pagato a caro prezzo la loro intemperanza. Il timore di una scomunica e la minaccia dell'interdetto, come avvenuto a Parma, sicuramente pesò sugli esiti della vicenda. Infatti gli inquisitori, a differenza del caso parmense, non lasciarono la città, ma furono più indulgenti, concedendo la possibilità ai partecipanti del tumulto (circa 355) di autodenunciarsi e ottenere così l'assoluzione. Guido si mostrò alquanto benevolo, e assolse tutti dalla scomunica, la maggior parte "sub pena prestiti iuramenti et decem librarum bononinorum". L'atteggiamento clemente dell'inquisitore si riscontra chiaramente dalla brevità dei verbali, tutti si risolvono in poche righe. Probabilmente una procedura breve e condanne non eccessivamente severe avevano l'intento di non suscitare ulteriori motivi di attrito tra i cittadini e il tribunale dell'Inquisizione⁵²².

Fra tutti gli inquisiti ci fu un'unica eccezione: Saviabona. Fu la sola a subire un processo completo, pur avendo commesso le stesse colpe degli altri. Forse fu scelta da esempio, per far capire a tutti i tumultuanti di quali colpe si fossero macchiati, e che la loro assoluzione fosse dipesa soltanto da un gesto di clemenza dell'inquisitore stesso. Guido, la condannò come "fautrix et deffensatrix hereticorum". Le furono imposte pene spirituali, fu obbligata a portare delle croci cucite sulle vesti e a pagare una multa di 30 lire di bolognini. Cinque giorni dopo l'inquisitore le tolse la scomunica e le annullò la pena pecuniaria.

friend and neighbor, a good and generous man, one who insisted that he was a Catholic and venerated the Blessed Sagrament", A. THOMPSON, *Lay versus* cit., p. 730; ritengo che l'interpretazione di Thompson delle cause che portarono al tumulto non tenga presente molte delle deposizioni degli inquisiti, di tutti i ceti sociali, che pur riconoscendo la bontà e l'onestà di Bompietro, affermavano chiaramente la propria avversione nei confronti dei frati e dell'inquisitore. Bompietro fu soltanto la molla che diede libero sfogo all'odio covato dalla folla nei confronti dell'Inquisizione.

⁵²² L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna* cit., p. 69.

4. Il Rogo come esempio di spettacolarizzazione della condanna: Dolcino da Novara (1307 †)

Dolcino, originario di Novara, molto probabilmente fu un chierico, sconosciuta è la sua data di nascita, da collocarsi presumibilmente nella seconda metà del Duecento⁵²³. Di lui fino al 1300, anno in cui iniziò la sua vicenda apostolica, sappiamo soltanto che aderì agli *Apostoli*⁵²⁴ di Gerardo Segarelli⁵²⁵ verso il 1290, anche se non ci sono testimonianze che mostrino conoscenza diretta tra i due. Gerardo Segarelli, a Parma, negli anni Sessanta del Duecento, in seguito al rifiuto dei frati Minori di accoglierlo tra loro, si era dichiarato apostolo del Cristo, proponendo un modello di vita fondato sull'imitazione del Vangelo, da vivere in povertà, l'itineranza e la penitenza. Nel marzo del 1286, Onorio IV emanò la bolla *Olim felicitatis recordationis*, nella quale si imponeva di ricercare i membri degli *Apostoli* e obbligarli ad entrare in un ordine approvato, sotto la minaccia del carcere o di altre sanzioni. Da questo momento, dopo un'iniziale fase di tolleranza, ci furono le prime condanne capitali dei seguaci di Gerardo. Nel 1294 a Parma, due uomini e due donne furono bruciati sul rogo in quanto membri dell'ordine degli apostoli. Nello stesso anno Gerardo veniva condannato al carcere perpetuo dal vescovo Obizzo. Dopo circa sei anni di carcere, Gerardo fu condannato al rogo dal frate Predicatore Matfredo il 18 luglio del 1300.

⁵²³ Sulla vicenda dolciniana: R. ORIOLI, *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*, Milano 1984, ID., *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307*, Roma 1988; G.G. MERLO, *Eretici ed eresie* cit., pp. 119-128; M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma 2008, pp. 305-313; ID., *Frate Dolcino da Novara: un'avventura religiosa e documentaria*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa". Classe di Lettere e Filosofia, serie 5, 1/2 (2009), pp. 339-362; ID., *Intorno a frate Dolcino*, in "Una strana gioia di vivere" a Grado Giovanni Merlo, a cura di M. BENEDETTI e M.L. BETRI, Milano 2010, pp. 145-165.

⁵²⁴ Si è scelto di chiamare *Apostoli* la comunità fondata da Gerardo Segarelli sulla scorta del recente studio della Benedetti. La studiosa mette in evidenza che sia nella testimonianza di Salimbene de Adam, sia nelle fonti narrative e inquisitoriali e nelle lettere di Dolcino, i seguaci del Segarelli, sono sempre definiti *apostoli*, poiché si ritenevano i nuovi apostoli. Il termine *apostolici* è stato utilizzato impropriamente dalla moderna storiografia facendo il calco lessicale dal termine utilizzato dagli inquisitori che li chiamavano *pseudo-apostoli*, contestando la loro pretesa di veridica discendenza apostolica, M. BENEDETTI, *Intorno a frate Dolcino* cit., pp. 146-147. Si veda inoltre la voce *Dolcino e dolciniani*, a cura di G.G. MERLO, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., I, p. 498.

⁵²⁵ Su Gerardo Segarelli: R. ORIOLI, *Venit perfidus heresiarcha* cit., pp. 17-85; G.G. MERLO, *Salimbene e gli apostolici*, in "Società e storia", 39 (1988), pp. 3-21; ID., *Eretici ed eresie* cit., pp. 99-105.

La visione evangelica di Gerardo viene ripresa da Dolcino, complicandosi dal punto di vista intellettuale di attese apocalittiche e millenaristiche. A ricostruire il periodo in cui Dolcino fu il *leader* della *congregatio apostolica*, sono due fonti narrative: l'*Historia fratris Dulcini haeresiarchae*⁵²⁶ e il *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*, ovvero un *Additamentum* alla *Historia* che possiamo ritrovare anche nella *Practica* di Bernard Gui⁵²⁷. La prima racconta le vicende della crociata del 1306-1307 contro Dolcino e la sua comunità, rifugiatisi sulle montagne del Vercellese; la seconda, riporta una sintesi di due delle tre lettere che Dolcino inviò a "illi qui dicuntur apostoli et sunt pauperes Christi". È dalle lettere raccolte nella *Practica* che emerge la visione escatologica di Dolcino.

Un mese dopo il rogo di Gerardo Segarelli, nell'agosto del 1300, Dolcino scrive la sua prima lettera agli *Apostoli Christi*, assurgendo a ruolo di guida e indicando un programma di rinnovamento da attuarsi nei successivi tre anni. Dolcino sceglie un tipo di documento, la *littera ad fideles*, di chiara ascendenza neotestamentaria, utilizzato anche dalla cancelleria pontificia e da figure del mondo pauperistico cattolico come Francesco d'Assisi. Questo conferma che Dolcino conoscesse i modi di comunicare e il linguaggio della Chiesa, e che lo facesse proprio per dar maggior forza al suo messaggio, e per dimostrare che la Chiesa di Roma non era l'unica detentrica della verità evangelica.

Nella lettera si affermava che la *spiritualis congregatio*, di cui si era fatto carico, era stata eletta da Dio stesso mediante rivelazione privata al novarese su fatti presenti e futuri, sul bene e il male, incaricandolo di riverarle a tutti gli spirituali. Per gli altri che appartenevano alla chiesa corrotta, invece era tempo di punizione e di sterminio. Come tutti gli apocalittici medievali, Dolcino traeva le sue visioni escatologiche dall'Apocalisse e da altri testi vetero e neo testamentari⁵²⁸. La

⁵²⁶ L.A. MURATORI, *Historia Dulcini Haeresiarchae Novarensis e Additamentum ad historiam fratris Dulcini haeresiarchae*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 9, Mediolani 1726 (rist. anast., Bologna 1978), coll. 427-460.

⁵²⁷ BERNARD GUI, *Practica inquisitionis* cit., II, pp. 327-336; in particolare su Bernard Gui e gli Apostoli si veda il saggio di R. MANSELLI, *Bernard Gui face aux Spirituels et aux Apostoliques*, in *Bernard Gui et son monde* cit., pp. 265-278; P. BILLER, *Bernard Gui, Sex and Luciferanism*, in *Praedicatores Inquisitores* cit., pp. 455-470.

⁵²⁸ Sulle influenze gioachimite nel pensiero di Dolcino si veda H. GRUNDMANN, *Studi su Gioacchino da Fiore*, Genova 1989, pp. 188-189.

storia dell'umanità per Dolcino si divideva in quattro età. La prima, era stata quella dei patriarchi. La seconda, si era aperta con la nascita del Cristo, fino alla conversione di Costantino. La terza, era iniziata con papa Silvestro, quando la Chiesa cominciò a possedere beni; durante tale età il monachesimo benedettino aveva rappresentato una reazione alla decadenza della Chiesa. La decadenza e la corruzione attuale della Chiesa, secondo Dolcino, avevano imposto un ritorno alla vita apostolica, proposto da Gerardo Segarelli, che aveva aperto così la quarta era, inaugurando una condizione che sarebbe dovuta durare fino alla fine del mondo. Questo periodo avrebbe dovuto segnare anche la morte dei chierici, dei monaci e di tutti gli uomini di chiesa. Dolcino inoltre profetizzava che nel giro di tre anni Federico III d'Aragona avrebbe sconfitto e depresso Bonifacio VIII. Si sarebbe aperta allora una nuova fase per l'umanità, fatta di pace e concordia fra tutti, in cui Dio – non i cardinali come faceva la Chiesa di Roma – avrebbe scelto un papa santo a capo di tutti gli spirituali. Questa lettera dovette avere larga diffusione tra gli *Apostoli*, molti aspetti di questa visione si ritrovano infatti nelle risposte degli imputati dei processi inquisitoriali di quegli anni.

Nel 1300 Dolcino dovette soggiornare per qualche tempo a Bologna, in seguito la sua presenza per gli anni 1302-1303 è segnalata nelle diocesi di Trento e nella zona del Garda⁵²⁹. Frate Dolcino era il *rector*, di una fratellanza spirituale di uomini e donne che non si erano voluti conformare, dopo che la Chiesa aveva emanato a Lione nel 1274, il canone conciliare *Religionum diversitatem nimia*, il quale poneva fine a tutti gli incontrollati esperimenti religiosi, specialmente mendicanti, approvando nel contempo, l'eminente posizione all'interno della Chiesa di Predicatori e Minori⁵³⁰. L'assemblea lionese proibiva la costituzione di

⁵²⁹ Possiamo supporre la presenza di Dolcino a Bologna dai processi contro gli Apostoli tenuti dal tribunale dell'Inquisizione bolognese ed editi da L. PAOLINI-R. ORIOLI, *Acta S. Officii* cit.; si veda anche R. ORIOLI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, II, *L'eresia dolciniana*, Roma 1975.

⁵³⁰ "Religionum diversitatem nimiam, se confusionem induceret, generale concilium consulta prohibitionem vitavit. Sed quia non solum importuna 'etentium inhiatio illarum postmodum multiplicationem extorsit, verum etiam aliquorum praesumptuosa temeritas diversorum ordinum, praecipue mendicantium, quorum nondum approbationes meruere principium, effrenatam quasi multitudinem adinvenit, repetita constitutione districtius inhibentes, ne aliquis de cetero novum ordinem aut religionem inveniat vel habitum novae religionis assumat (...) Sane ad Praedicatorum et Minorum ordines, quos evidentes ex eis utilitas ecclesiae universali proveniens perhibet

ogni nuova *religio* e imponva che gli ordini nati dopo il 1215, trasferissero i loro membri in qualcuna delle *religiones* approvate dalla sede pontificia.

Nella congregazione apostolica di Dolcino i membri si definivano *fratres*, da intendere in senso religioso e non nell'accezione istituzionale⁵³¹. I principali *discipuli* di Dolcino erano *soror* Margherita, e i *fratres* Longino da Bergamo e Federico da Novara. Si era definito intorno al *rector* novarese un gruppo organizzato, diviso in un numero ristretto di *discipuli maiores*, un centinaio di *discipuli minores* e un numeroso seguito di *fratres* e *sorores*, che stando all'informazione che Dolcino stesso fornisce nella sua seconda lettera, dovevano essere più di quattromila⁵³².

Tre anni dopo nel 1303, sotto il breve pontificato di Benedetto XI, Dolcino scriveva una nuova lettera in cui ribadiva la sua visione escatologica e i *signa* per l'annuncio della fine. Le visioni dolciniane sembrarono essere confermate di lì a poco quando nel 1304, come da lui profetizzato, morì Benedetto XI. Gli successe sul soglio petrino Clemente V, che da *papa sanctus* profetizzato da Dolcino, da Avignone, autorizzerà una spedizione armata nel segno della croce contro gli *Apostoli Christi*.

Dolcino, negli ultimi anni della sua vicenda terrena si spostò frequentemente, oltre che per ragioni di proselitismo, quasi certamente per sfuggire agli uomini di chiesa. La persistente minaccia degli inquisitori costrinse il *rector* e il suo gruppo a spostarsi nei pressi di Trivero, poco distante da Biella. Da qui, stremati dalla fame e dal freddo, il 10 marzo 1306, si spostarono vicino monte Rubello, nella diocesi di Vercelli. Il vescovo della città Raniero Avogadro, allarmato dalla loro ingombrante presenza, fece appello al pontefice, affinché prendesse provvedimenti contro il contagio eretico che imperversava nella sua diocesi. Clemente V, rispose facendo appello agli inquisitori di Lombardia, all'arcivescovo milanese e a Ludovico di Vaud, figlio del duca di Savoia Amedeo IV, invitandoli a

approbatos, praesentem non patimur constitutionem extendi", *Concilium Oecumenicorum* cit., Costituzione 23, pp. 326-327.

⁵³¹ M. BENEDETTI, *Intorno a frate Dolcino* cit., p. 148.

⁵³² "Et ipsi et multi alii viri et mulieres plus quam centum consimiles supradictis et alia multitudo fratrum et sororum eiusdem congregationis in Italia plus quam .IIIIor. milia, omnes invicem sine vinculo exterioris obediencie set interiori tantum subiecti et uniti", BERNARDUS GUIDONIS, *Practica* cit., p. 334.

stermirare la pericolosa comunità eterodossa, che tanto disordine stava provocando nella regione e concedendo “indulgentias plenarias omnibus Christi fidelibus, qui personaliter irent ad debellandum et expugnandum dictos hereticos”⁵³³.

Dopo soli tre mesi d’assedio, il Giovedì santo del 1307, a seguito di una lunga battaglia nella piana di Stavello, l’armata dei *fideles* ebbe la meglio e riuscì a catturare Dolcino, Margherita da Trento e Longino da Bergamo. Il Sabato Santo Dolcino e Longino, incatenati alle mani ai piedi e al collo, vengono condotti a Biella alla presenza del vescovo Raniero Avogrado e incarcerati, in attesa dell’autorizzazione papale *ad procedendum*. L’anonimo autore dell’*Historia* fa coincidere con il periodo pasquale la cattura di Dolcino e dei suoi compagni. La concomitanza tra la passione del Cristo e quella degli Apostoli fornisce alla vicenda una maggiore drammaticità e costituisce una sorta di “sacra rappresentazione al rovescio”⁵³⁴.

Arrivato dal papa il nullaosta a procedere, si tenne il processo agli eretici, di cui purtroppo non si possiedono gli atti, che stabilì la consegna degli eretici al braccio secolare. L’insistenza dell’*Historia* sulla preminenza del ruolo svolto dall’Avogrado nella detenzione e nella condanna di Dolcino, secondo l’Orioli può “rispecchiare una realtà, quella di un processo inquisitorio presieduto e condotto da un vescovo, coadiuvato, però, probabilmente dagli inquisitori di Lombardia”⁵³⁵.

Il primo giugno 1307 Dolcino, incatenato mani e piedi, fu condotto per le strade di Vercelli su un carro. Lungo il percorso vennero effettuate diverse soste, durante le quali l’eretico era torturato con tenaglie roventi che gli martoriavano le carni, e alla fine di questa pubblica esposizione fu condotto al rogo e arso vivo⁵³⁶. La sua parabola eterodossa, apertasi con il rogo di Gerardo si chiudeva così con il

⁵³³ *Historia* cit., col 433.

⁵³⁴ M. BENEDETTI, *Intorno a frate Dolcino* cit., p. 154. Sulle sacre rappresentazioni si veda G.G. MERLO, *Il sermone generale dell’inquisitore come sacra rappresentazione anomala*, in ID., *Inquisitori* cit., pp. 87-103.

⁵³⁵ R. ORIOLI, *Venit* cit., p. 279.

⁵³⁶ “ligatis manibus et pedibus ipsorum super plaustis positi, in loco alto, ut ab omnibus videri possent, positisque in eorum conspectum vasibus igne plenis ordinatis ad calefaciendum tenabulas et comburendum carnes ipsorum, adhibitis carnificibus, qui cum tenabulis ferri candentis carnes eorum laniabant et frustatim in ignem ponebant”, *Historia* cit., col. 440.

suo stesso rogo. Analoga sorte subirono Longino, giustiziato a Biella, e Margherita, stando alla versione dell'*Historia*, arsa sul rogo davanti agli occhi di Dolcino⁵³⁷.

Tutte le fonti che raccontano la fine di Dolcino danno risalto alla durezza della condanna; fondamentale era infatti che si tramandasse come *exemplum* la fine del novarese, per testimoniare la forza dell'*auctoritas* che l'aveva decretata. L'autore anonimo dell'*Historia* è esemplare nel fornirci le motivazioni del supplizio inferto a Dolcino. Ritiene che oltre ad essere il giusto contrappasso per le colpe commesse in vita dagli eretici, la pena doveva fungere da monito a tutti coloro che volevano persistere nell'eresia, e da panacea alle sofferenze di quanti erano stati colpiti dalla violenza dolciniana:

“(…) ductique fuerunt per plures vias, ut eorum pena longior et gravior esset; multi, quos leserant in personis et here videntes tantam stragem talemque iustitiam fieri de eisdem, consolationem habuerunt et gaudium de vindicta penaque eorum, ut aliis transiret in exemplum: bonis ad letitiam, malis vero ad supplicium et totius secte predictae pavorem detrimentum et opprobrium sempiternum”⁵³⁸.

La drammatica conclusione della vicenda di Dolcino - unico caso noto nel medioevo, in cui un'esperienza religiosa anitetica a quella proposta dalla Chiesa romana, si concluse con un'opposizione armata⁵³⁹ - e dei suoi *Apostoli* sanciva la fine di tutti i sogni di palingenesi spirituale e in certo senso segnava il tramonto di tutte le esperienze evangeliche di natura eterodossa. Se le fiamme terrene dovevano consacrare Dolcino e i suoi seguaci alla *damnatio memoriae*, la letteratura, a cominciare da Dante (*Inferno* XXVIII, vv. 55-60), ne consacrò il mito letterario dell'eretico e condottiero accentuando l'aspetto guerresco e sociale su quello religioso⁵⁴⁰.

⁵³⁷ Nel ricordo del tragico martirio, Margherita, nella tradizione letteraria, assume in tempi rapidi una fisionomia forte e un ruolo centrale nella vicenda di Dolcino, sublimata dall'icona fiammeggiante del rogo. Si veda a tal proposito, M. BENEDETTI, *Margherita "la bella"? La costruzione di un'immagine tra storia e letteratura*, in "Studi medievali", 50 (2009), pp. 105-131.

⁵³⁸ *Historia* cit., col. 440.

⁵³⁹ G.G. MERLO, *Fra Dolcino e i movimenti di rivolta contadina*, in *Storia della società italiana*, 7: *La crisi del sistema comunale*, Milano 1982, pp. 281-299.

⁵⁴⁰ Sul mito di Dolcino e le sue influenze a livello storiografico si vedano G. MICCOLI, *Note sulla fortuna di fra Dolcino*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa". Classe di Lettere e

5. Mutamenti dell'Inquisizione fra Tre e Quattrocento: applicazione del rogo a nuove forme di devianza

L'Inquisizione, che era nata per la lotta ai grandi movimenti ereticali, vale a dire il catarismo e il valdismo, dopo la loro scomparsa (da intendersi in termini quantitativi) si trovò di fronte alla necessità di dare nuova definizione al concetto di devianza religiosa. Si aprirono nuovi orizzonti ereticali. Uno di questi fu la repressione della dissidenza politica, che segnò tutto il pontificato di Giovanni XXII, tra i casi più eclatanti è da ricordare il processo agli Estensi, e i processi ai fautori di Ludovico il Bavaro⁵⁴¹. Gli inquisitori prestarono attenzione anche alla blasfemia, di competenza, almeno in via teorica, dell'ordinario diocesano e dell'autorità laica. Le pene per questo reato, furono sempre lievi, in genere di carattere pecuniario e non portarono mai alla pena capitale.

Verso la metà del Quattrocento si assistette ad un netto cambiamento della categoria ereticale perseguita. Il nuovo obiettivo dei giudici per la fede fu la lotta al diffondersi di pratiche magiche, divinatorie e stregonesche, che culminò nella condanna di vere e proprie credenze e rituali ritenuti demoniaci⁵⁴². Questo nuovo *genus* ereticale è riscontrabile nelle *admonitiones* pronunciate dall'inquisitore domenicano Angelo Novello, nel novembre del 1425 a Bologna, in occasione dell'inizio del suo mandato inquisitoriale. Compare tra le classiche prescrizioni

Filosofia, serie 2, 25 (1956), pp. 245-259; G.G. MERLO, *Il problema di fra Dolcino negli ultimi vent'anni*, in "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 74 (1974), pp. 701-708.

⁵⁴¹ Sull'atteggiamento di Giovanni XXII nei confronti dei suoi nemici politici, anche attraverso il ricorso a processi per eresia si veda F. BOCK, *Der Este-Prozess von 1321*, AFP, VII (1937), pp. 98-100; ID., *Processi di Giovanni XXII contro i ghibellini italiani*, in "Archivio della R. Deputazione romana di storia patria", 63 (1940), pp. 129-143; A. GATTUCCI, *Giovanni XXII e il ghibellinismo italiano: il processo per eresia e idolatria, e l'assassinio di Federico da Montefeltro († 1322)*, in *Studi storici in onore di Raffaele Molinelli*, a cura dell'Istituto di Storia Fabio Cusin della Università degli Studi di Urbino, Urbino 1998, pp. 143-179; S. BRUFANI, *I processi inquisitoriali "politici" contro i ribelli al tempo di Giovanni XXII. Riflessioni su un concetto*, in "Una strana gioia di vivere" cit., pp. 167-180. Si vedano anche i recenti atti del convegno ascolano *L'età dei processi: inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*. Atti del Convegno si studio svoltosi in occasione della 19ª edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (30 novembre - 1 dicembre 2007), a cura di A. RIGON - F. VERONESE, Roma 2009.

⁵⁴² Si veda A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Milano 2006.

imposte dall'inquisitore anche l'obbligo di denunciare coloro che fossero stati scoperti "idollatrare aut demones invocare vel incantationes facere vel docere"⁵⁴³.

6. Nascita e sviluppo della stregoneria

Dopo la quasi totale distruzione dell'eresia catara e la dispersione dei valdesi, ridotti alla clandestinità nelle impervie valli alpine, l'Inquisizione si concentrò sulla lotta al diffondersi di pratiche magiche, divinatorie e stregonesche⁵⁴⁴.

Durante il tardo medioevo si registrò un rafforzamento del senso di paura, inversamente proporzionale alle maggiori sicurezze e agiatezze acquisite, all'interno della società urbana. Questo senso di insicurezza e terrore verso fenomeni sconosciuti e apparentemente non spiegabili razionalmente, emerge anche nelle fonti del tardo medioevo. Compaiono temi portatori di angoscia che prima figuravano solo raramente e il demonio diventò onnipresente, anche perché non si mostrava più solo ai religiosi, ma anche ai laici, persuadendoli a stipulare con lui un patto demoniaco⁵⁴⁵. A questo crescente clima di minaccia del maligno contribuirono, senza dubbio, anche delle circostanze materiali. Intorno alla metà del XIV secolo, la peste nera, che uccise, in soli tre anni, un terzo della popolazione europea, fu vista come una manifestazione della collera di Dio, ma anche come un attacco portato alla *christianitas* da una presunta *congregatio* di streghe. Nel XIV secolo si cercarono ripetutamente capri espiatori esterni alla comunità cristiana e

⁵⁴³ Ringrazio il dott. Riccardo Parmeggiani per avermi reso disponibile la consultazione del suo saggio in corso di pubblicazione *Lettori dello studium domenicano e tribunale dell'Inquisizione a Bologna*, da cui ho tratto la citazione.

⁵⁴⁴ Sulla nascita, diffusione e repressione della stregoneria cfr. *La stregoneria in Europa*, a cura di M. ROMANELLO, Bologna 1975; N. COHN, *Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano 1994; A. PROSPERI, *Credere alle streghe: inquisitori e confessori davanti alla "superstizione"*, in *Bibliotheca Lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medio Evo all'Età Moderna*. (Mostra bibliografica e documentaria. Pisa, Biblioteca Universitaria, Palazzo della Sapienza 24 marzo - 23 aprile 1994), Ospedaletto 1994, pp. 17-33; G.G. MERLO, *Streghe*, Bologna 2006. Si vedano inoltre le voci *Stregoneria*, a cura di O. DI SIMPLICIO e *Stregoneria, età medievale*, a cura di P. DINZELBACHER, nel *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., III, pp. 1513-1517 e pp. 1517-1521.

⁵⁴⁵ Sul patto demoniaco cfr. A. D'AGOSTINO, *Il patto col diavolo nelle letterature medievali. Elementi per un'analisi narrativa*, in "Studi Medievali", XLV (2004), II, pp. 699-752.

si identificarono dapprima con gli ebrei e i lebbrosi, poi con i maghi i guaritori, per giungere alle streghe. Il sesso femminile divenne il bersaglio privilegiato della repressione inquisitoriale, perché ritenute più portate a ricercare il male e a legarsi con il diavolo. Forse la donna, in quanto protagonista di aspetti centrali dell'esistenza umana, come la procreazione e l'allattamento, quindi in grado di dare la vita e anche di condizionarla, appariva maggiormente sospettabile. Altre peculiarità della donna, come le mestruazioni e la menopausa potevano inoltre essere interpretate come segni di disordine, di impurità e di peccato legati a forze diaboliche. Dal punto di vista teologico la Scolastica contribuì a propagare la credenza nei demoni e ad affermare la realtà dell'esistenza del patto con il diavolo; tale insegnamento si diffuse grazie al pensiero di Tommaso d'Aquino, che basava le sue teorie sull'insegnamento di Agostino. Così, dopo che l'Inquisizione era riuscita a reprimere le principali eresie strutturalmente organizzate, i giudici della fede dovettero ricercare nuove forme di dissidenza che potevano mettere in pericolo la Chiesa, ma soprattutto danneggiare la vita quotidiana dei fedeli. Si indirizzarono dunque contro i maghi, già accusati di eresia, dato che, per la loro relazione col demonio, erano considerati degli apostati. Inoltre, eliminato il pericolo reale dell'eresia dualista - l'unica che era stata in grado di darsi una propria organizzazione gerarchica interna e di porsi in antitesi alla Chiesa di Roma - fu fabbricata *ad hoc* l'esistenza di una congregazione di streghe e, per finalità propagandistiche, fu diffusa l'idea che volesse la distruzione della Chiesa. Il presunto apparire di una società delle streghe servì ai canonisti della Chiesa per dichiarare che il *Canon Episcopi* - un'istruzione data ai vescovi sull'atteggiamento da assumere nei riguardi della stregoneria, risalente al 906 e contenuta nel *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* del benedettino tedesco Reginone di Prüm - era ormai privo di valore, anche perché riduceva la stregoneria a semplice credenza popolare, esecrabile ma punibile con provvedimenti disciplinari miti. Il mutamento di mentalità nei confronti della stregoneria si può riscontrare anche dal fatto che nel XV secolo si arrivò a comminare la scomunica e addirittura la pena di morte contro chi osasse ancora attenersi al *Canon Episcopi*⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ A. PROSPERI, *Credere alle streghe* cit., p. 19.

L'intervento dell'Inquisizione nell'assimilare i delitti di magia e stregoneria al reato di eresia si delineò con lentezza. La vecchia norma sancita da una bolla di Alessandro IV del 13 dicembre 1258, la quale stabiliva che gli inquisitori non potevano giudicare reati "de divinationibus et sortilegiis", tranne nel caso che "manifeste haeresim saperent", fu però oggetto di interpretazioni contrastanti, in quanto insufficiente a frenare la diffusione sempre maggiore di pratiche magico-superstiziose. Due secoli dopo, il primo agosto 1451, il pontefice Niccolò V scrisse all'inquisitore generale di Francia, Hugo Lenoir, autorizzandolo a ricercare e perseguire "sacrilegos et divinatores" anche in assenza del manifesto sentore ereticale - "etiam si haeresim non sapiant manifeste" - di cui aveva parlato Alessandro IV. Ciò dava agli inquisitori la possibilità di occuparsi anche di casi riconducibili alla semplice superstizione, come di fatto avvenne in moltissimi processi del tempo. Successivamente si catalogarono le confessioni delle streghe riguardanti il sabba⁵⁴⁷, l'adorazione del demonio e la profanazione dei sacramenti sotto rubriche che arrecavano la dicitura "heresis fascinariorum" o "heresis strigatus"⁵⁴⁸.

La definitiva sistemazione del modo di procedere da parte degli inquisitori in materia di stregoneria maturò il 5 dicembre del 1484 con la bolla di Innocenzo VIII *Summis desiderantes affectibus*⁵⁴⁹. Il papa, dietro sollecitazione dei frati Predicatori Heinrich Kramer (Institor) e Jacob Sprenger, denunciava e condannava fatti orribili che accadevano in alcune regioni della Germania, dove numerose persone di ambo i sessi si davano al culto del nemico di Dio, partecipando a sabba stregoneschi. Il testo della bolla fu inserito all'inizio del celebre *Malleus maleficarum*, pubblicato nel 1486 da Heinrich Kramer (a lungo attribuito come coautore anche al confratello Jacob Sprenger). Nel *Malleus* veniva stabilito che anche solo il dubbio dell'effettiva presenza delle streghe fosse da considerare un crimine ereticale - un secolo dopo, nel 1587 la costituzione *Immensa aeterni Dei* di

⁵⁴⁷ Sul sabba, il rito in cui le streghe si riunivano segretamente per incontrarsi con il Demonio, si veda C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1992; M. OSTORERO, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Firenze 2011.

⁵⁴⁸ C. GINZBURG, *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1972 (rist. ed. 1966), p. 27, nota 32.

⁵⁴⁹ *Bullarium Romanum*, V, Augustae Taurinorum 1860, coll. 296b-298b.

Sisto V, normalizzò la presunzione di ereticità, con la formula *praesumptam haeresim sapere viderentur* che sanciva la svolta rispetto all'antica norma che parlava di *manifesta haeresis*⁵⁵⁰ - . Si sottolineava inoltre che la magia non era soltanto un *crimen exceptum*, ma anche un *crimen mixtum*: di competenza del diritto ecclesiastico in quanto eresia, di quello secolare poiché danneggiava persone, animali e cose.

Tra Quattrocento e Cinquecento la minaccia incombente da combattere sarà la “setta abominevole” delle streghe, come dirà l'inquisitore Bernardo da Como⁵⁵¹. È in questo clima generalizzato di terrore che torneranno a fare la loro comparsa i grandi roghi di massa. Come si erano rilevati funzionali per sradicare dalle radici la temuta eresia dualista, così saranno ripresi per sconfiggere l'altra grande minaccia (più o meno organizzata) maligna che si era posta in antitesi alla Chiesa. La caccia alle streghe, generata dall'alto, grazie alla collaborazione tra autorità religiose e civili, ebbe il supporto anche degli strati popolari. Infatti, la Chiesa riuscì nell'intento di far passare l'idea che le maghe, i guaritori e gli indovini, portatori di tradizioni popolari, da sempre radicate e praticate all'interno della società, in realtà fossero delle streghe e degli stregoni, alleati del demonio per sovvertire l'ordine costituito e portare male e dannazione all'interno della *christianitas*.

7. Il rogo nella “dissidenza” francescana

Tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento, all'interno dell'Ordine minoritico esplosero delle tensioni relative al modo di intendere e vivere la povertà. Le controversie oltre che sulla definizione stessa di povertà francescana portarono anche molti frati ad interrogarsi sulle modalità di osservanza del voto e se si fosse perduta quella originaria vocazione testimoniata e trasmessa da Francesco. Queste posizioni, sostenute dai “francescani spirituali”, furono giudicate

⁵⁵⁰ “(...) Tam haeresim manifestam quam scismata, apostasiam a fide, magiam, sortilegia, divinationes, sacramentorum abusus et quaecumque alia quae etiam praesumptam haeresim sapere videntur”, A. PROSPERI, *Credere alle streghe* cit., il passo è citato a p. 32 nota 41.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 22.

ereticali e portarono l'Inquisizione ad occuparsi anche della "dissidenza francescana", che verrà ad assumere le connotazioni di "eresia della disobbedienza". Non di rado esponenti dell'Ordine svolsero, in veste di inquisitori, dei processi contro loro confratelli, come vedremo nel caso marsigliese⁵⁵².

L'elezione al soglio pontificio nel 1316 del cardinale Jacques Duèse, col nome di Giovanni XXII e la nomina di Michele da Cesena a ministro generale dei Minori, segneranno la definitiva crisi e la sconfitta degli Spirituali. Il nuovo pontefice, a partire dalla primavera del 1317, diede l'avvio ad una campagna repressiva nei confronti degli Spirituali di Provenza e di Toscana, coinvolgendo i titolari dell'ufficio inquisitoriale.

È in questa politica repressiva verso la dissidenza minoritica, inaugurata da Giovanni XXII che si colloca il rogo di Marsiglia. La Provenza, come tutto il *Midi* francese, era una delle regioni dove maggiormente il movimento spirituale riceveva consensi. Qui a differenza dell'Italia centro-meridionale il fenomeno non era limitato ai soli frati, ma coinvolgeva anche numerosi fedeli di città quali Narbona, Béziers e Carcassona che un tempo erano state teatro dell'eresia dualista.

Il pontefice, con una bolla datata 8 novembre 1317⁵⁵³, aveva dato mandato a Michel Le Moine, inquisitore della provincia, affinché procedesse "pestis omnimodam exterminationem" contro ventisei frati minori accusati di sostenere teorie ereticali⁵⁵⁴. Il papa autorizzava l'inquisitore a non tener conto di qualunque documento, anche di quelli emanati dai suoi predecessori, che potessero in qualche modo frenare la sua attività repressiva. Da lì a poco le posizioni degli Spirituali si sarebbero aggravate. Il 30 dicembre 1317 il papa pubblicava la bolla *Sancta*

⁵⁵² Per una migliore comprensione contestualizzazione dei mutamenti intercorsi all'interno dell'Ordine francescano tra Due e Trecento e la nascita di spinte riformatrici si rimanda a *Chi erano gli Spirituali?*. Atti del III convegno internazionale, Assisi 1975 (Società internazionale di Studi francescani), Assisi 1976; R. LAMBERTINI, *Spirituali e fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I francescani nelle Marche. Secoli XIII- XVI*, a cura di L. PELLEGRINI, R. PACIOCCO, Cinisello Balsamo 2000, pp. 38-53; D. BURR, *The Spiritual Franciscans: from Protest to Persecution in the Century after saint Francis*, Philadelphia 2001; G.G. MERLO, *Nel nome di Francesco* cit. pp. 252-276. Si veda inoltre la voce *Francescani, età medievale*, a cura di R. LAMBERTINI, nel *Dizionario Storico dell'Inquisizione* cit., II, pp. 616-618.

⁵⁵³ La bolla di Giovanni XXII si trova in BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, II, Lucae 1761, pp. 247-248.

⁵⁵⁴ "Nuper siquidem non absque multa mentis turbatione percepto quod nonnulli praesenti Minorum ordinis fratres solo nomine professores ad eam mentis inopem caecitatem devenerant quod haeretica labe respersi adversus saluberimam quod haeretica labe respersi adversus saluberrimam christiane fidei veritatem", *ibidem*, p. 247.

*Romana*⁵⁵⁵ con la quale condannava tutti quei gruppi dalla varia denominazione (“Fratricelli seu Fratres de paupere vita aut Bizzocchi sive Beghini”) che avevano dato vita a una *nova religio*, dotandosi di una gerarchia propria e fondando nuovi insediamenti; è in questa bolla che gli Spirituali vengono definiti, per la prima volta, spregiativamente, fraticelli. Tale presa di posizione da parte del Papato toglieva a queste esperienze di vita religiosa ogni margine di difesa e di possibile esistenza. La *Sancta Romana* poneva le premesse canonistiche per l’eretizzazione della “dissidenza francescana” e per la sua repressione.

Il processo agli spirituali marsigliesi si colloca in questa nuova fase di ridefinizione in termini eterodossi della non conformità all’Ordine e alla Chiesa di Roma di queste esperienze. Del procedimento, che si protrasse per circa un anno, non si possiedono gli atti, l’unica fonte a nostra disposizione è la sentenza di condanna emessa dall’inquisitore, rivelativa delle imputazioni mosse a carico dei frati⁵⁵⁶.

Michel Le Moine rivolgeva ad essi l’accusa di aver rifiutato di prestare obbedienza alle prescrizioni di Giovanni XXII contenute nella *Quorundam exigite* (ottobre 1317), specialmente quelle che stabilivano quale dovesse essere l’abito dei Minori e i beni che ai frati era permesso possedere per adempiere ai loro bisogni primari (*forma sive figura habitus et quaestu bladi et vini pro vitae necessariis fratrum*)⁵⁵⁷. Nelle accuse mosse dall’inquisitore, non si riscontra alcuna devianza di natura dottrinale, ma una colpa di disobbedienza.

Il giudice della fede prima di emettere la condanna chiese un parere ad un gruppo di *sapientes* costituito da vescovi, prelati, baccellieri e dottori in teologia. Tutti furono concordi nel definire eretiche le tesi sostenute dai frati processati. Il responso dei *sapientes* fu sottoposto anche all’attenzione di Michele da Cesana, generale dei Minori, che ratificò il pronunciamento della commissione. La maggior parte dei frati sottoposti a giudizio ritrattò, soltanto cinque confratelli si

⁵⁵⁵ *Bullarium Franciscanum*, ed. C. EUBEL, V, Romae 1898, n. 297, pp. 134-135.

⁵⁵⁶ La sentenza di condanna pronunciata da Michel Le Moine è edita in BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, II, cit., pp. 248-251. Sul rogo degli Spirituali di Marsiglia: si veda R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza*, (Istituto storico italiano per il medio evo, *Studi storici*, fasc. 31-34), Roma 1959, pp. 150-156.

⁵⁵⁷ R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini* cit., p. 153.

mostrarono irremovibili nelle loro posizioni, sostenendo che le prescrizioni imposte loro dal papa erano contrarie alla testimonianza di povertà trasmessa dal Cristo e diffusasi grazie agli apostoli e che nessun uomo coscenzioso poteva accettarle⁵⁵⁸. Il 6 maggio 1318, nel cimitero della Beata Maria di Marsiglia venne pronunciata pubblicamente la sentenza di condanna. Giovanni Barrani, Diodato *Michaelis*, Guglielmo Santoni e Ponzio Rocha furono condannati come eretici, degradati allo stato laicale e consegnati al braccio secolare per l'esecuzione della condanna al rogo⁵⁵⁹. Bernardo Aspa invece fu espulso dall'ordine e condannato al carcere perpetuo e all'obbligo di portare sopra le sue vesti delle croci. Se fosse fuggito o avesse smesso di portare le croci, sarebbe stato condannato come impenitente e bruciato come i suoi confratelli⁵⁶⁰.

La condanna per eresia nel caso degli Spirituali marsigliesi era dovuta al fatto di non accettare da parte dei frati i *mandata ecclesiae* e nella loro pertinace volontà di restare fedeli al proponimento della povertà assoluta. Ciò li portò ad essere considerati come membri di un Ordine non autorizzato e quindi passibili di repressione in quanto costituitisi non rispettando i canoni della Chiesa⁵⁶¹.

Nella seconda metà del Trecento non mancarono esempi di attività repressiva nei confronti di francescani ribelli, che nel corso del XIV e del XV secolo furono identificati con il termine generico di fraticelli. La "dissidenza francescana" assume connotati multiformi, rendendo difficile cercare di delinearne con precisione gruppi e componenti, benché i titolari dell'ufficio inquisitoriale si sforzassero di inquadrarli in forme definite o addirittura organizzate. Date queste premesse è possibile individuare due prevalenti filoni di dissidenza, concentrati

⁵⁵⁸ "[le decretali] erant contra consilium Christi evangelicum et eorum votum de altissima et evangelica paupertate, quam Christus servavit et Apostolis ac professoribus evangelicis imposuit ad servandum et quod nulli mortalim cum securo conscientia in iis poterant obedire", BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, II, cit., p. 248.

⁵⁵⁹ "pronuntiamus [Michel Le Moine] haereticos et pestilentissimorum assertores dogmatum iudicamus, et eos tanquam haereticos ab omnibus ecclesiasticis ordinibus degradandos et ipsi degradatis exnunc prout extunc, eos iudicio relinquimus saeculari", *ibidem*, p. 250.

⁵⁶⁰ "Bernardum perpetuo immutandum ac ab omnibus ordinibus degradandum, et quod in detestationem tanti criminis duas cruces crucis coloris, unam ante pectore, aliam post inter scapulas in superiori veste perpetuo debeat deportare. Quod si de dicto muro sive carcere fugerit, vel portare huiusmodi cruces recusaret, eo degradato ipsum tanquam impenitentem et haereticum curiae relinquimus saeculari", *ibidem*, p. 250.

⁵⁶¹ R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini* cit., p. 144.

soprattutto in Italia centrale. Il più antico che risale alla tradizione spirituale del Clareno, dei “fraticelli de paupere vita”, l’altro dei “fraticelli de opinione” legato alle posizioni di frate Michele da Cesena e dei suoi compagni ribellatisi alle dichiarazioni di Giovanni XXII in materia di povertà evangelica e francescana emanate nel 1323 con la *Cum inter nonnullos*⁵⁶².

Sulla controversia di Giovanni XXII un caso analogo a quello marsigliese si ebbe all’estremo opposto del secolo con la condanna del frate minore Michele da Calci, appartenente a un gruppo di francescani sostenitori della dottrina secondo la quale Cristo e i suoi apostoli non avevano avuto proprietà, ma avevano disposto dei beni loro necessari per semplice *usus facti*⁵⁶³. Il frate che nel corso del processo aveva rifiutato di essere chiamato fraticello, rivendicando la sua genuina identità di frate minore prendeva a bersaglio Giovanni XXII reputandolo, a distanza di anni dalla sua morte un eretico. Michele fu arrestato, insieme ad un confratello il 20 aprile del 1389 a Firenze dove era giunto per predicare e condotto nelle carceri del vescovado. Sottoposto ad un processo inquisitoriale dal vescovo Bartolomeo Oleari, anch’egli dell’Ordine dei minori, il frate rivendicava la sua appartenenza ad una Chiesa opposta a quella romana, in continuità con quella dei primi apostoli e auspicava in chiave escatologica un prossimo intervento divino nella vita della Chiesa a opera di un papa santo, come lo era stato papa Niccolò III, più volte richiamato da Michele come figura di riferimento a garanzia della sua ortodossia.

Il vescovo lo dichiarò eretico per le sue idee sulla povertà e dopo una cerimonia di degradazione e svestizione lo consegnò alle autorità comunali per la condanna al rogo. Il processo e la condanna a morte di Michele da Calci sono narrati nella *Storia di fra Michele minorita* di un anonimo autore fiorentino. Il condannato è presentato come un martire dell’ideale di povertà. Emerge dalle pagine del racconto la disponibilità del frate a morire per testimoniare la propria

⁵⁶² Sui fraticelli cfr. R. LAMBERTINI, “Non so che fraticelli...”: identità e tensioni minoritiche nella Marchia di Angelo Clareno, in *Angelo Clareno francescano*. Atti del XXIV Convegno Internazionale, Assisi, 5-7 ottobre 2006, Spoleto 2007, pp. 227-261; si veda anche la voce a cura di G.G. MERLO del nel *Dizionario Storico dell’Inquisizione* cit., II, p. 627.

⁵⁶³ Per un approfondimento della figura di Michele da Calci si rinvia ad A. PIAZZA, *Il santo eretico. Una “passione” in volgare di fine Trecento*, in *Francescanesimo in volgare (XIII-XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1996, Spoleto 1997, pp. 271-299; ID. *La via crucis di frate Michele*, in *Vite di eretici e storie di frati* cit., pp. 243-265.

fedele. Nella narrazione il percorso, che dal palazzo del Capitano conduce il condannato al luogo del supplizio, rivela il gioco drammatico della spettacolarizzazione della pena nell'interazione tra condanna, eretico e pubblico. Michele è presentato nell'atto di svolgere una predicazione itinerante che tocca vari aspetti della vita religiosa e cittadina, in stretta connessione con i luoghi attraversati, ricalcando il racconto della passione di Cristo nel Vangelo di Giovanni. Ai fiorentini che durante il tragitto lo esortavano ad abiurare per aver salva la vita, il frate rispondeva, attraverso un dialogo serrato, che la verità si manifestava anche attraverso la coerenza nei comportamenti. Condotta fuori dalle mura della città, oltre la porta della Giustizia, nelle vicinanze della chiesa di S. Maria del Tempio, il 30 aprile del 1389 Michele da Calci fu bruciato sul rogo. Molti dei presenti, riconoscendo la santità del frate si impossessarono dei resti combusti del minore e per paura che la sua venerazione fosse impedita dalle autorità religiose li nascosero.

8. I più celebri roghi di "eretici" nel tardo medioevo

8.1 Cecco d'Ascoli

Francesco Stabili, meglio conosciuto come Cecco d'Ascoli, nato probabilmente ad Ascoli Piceno o in qualche località limitrofa tra il 1254 ed il 1257, fu un astrologo⁵⁶⁴. Dopo aver compiuto gli studi in arti liberali e medicina a Bologna, nel 1320 ottiene il primo incarico di maestro, commentando Ippocrate e la Logica di Aristotele per gli studenti di medicina. Nel 1322 passa ad insegnare scienza degli astri, illustrando un celebre manuale cosmologico, la *Sphera* del Sacrobosco e il *De principiis astrologie* di Alchabitius, ritenuto in quel tempo, uno dei testi astrologici fondamentali. Oltre ai due commenti alla *Sphera* e

⁵⁶⁴ Su Cecco d'Ascoli si veda *Cecco d'Ascoli. Cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno di studio della XVII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno* (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-3 dicembre 2005), a cura di A. RIGON, Roma 2007; si veda anche la voce a cura di N. WEILL-PAROT, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., I, pp. 316-317.

all'Alchabitius, il maestro ascolano scrisse un opuscolo di astronomia, il *De excentricis et epicyclis* e la sua opera più celebre, *l'Acerba*, trattato vario in cui l'autore argomentava, con una fascinosa descrizione, sul cosmo, sul firmamento, sul mondo umano con le sue virtù e vizi, sull'amore, sugli animali e sul regno minerale. Le tematiche erano sviluppate all'interno di un elaborato sistema di forze misteriose e di significati simbolici.

Fu proprio durante il periodo dell'insegnamento bolognese che Cecco ebbe i primi contrasti con l'Inquisizione. L'inquisitore, il frate Predicatore Lamberto da Cingoli⁵⁶⁵, intentò contro di lui, nel 1324, un processo, avendo riscontrato nel *Commento sulla Sfera* di Cecco la presenza di numerose opinioni eterodosse. Cecco nella sua opera presentava una cosmologia astrologico-negromantica, nella quale sosteneva che, attraverso lo studio di alcune costellazioni, si potessero invocare degli spiriti demoniaci⁵⁶⁶. L'autore, nell'illustrare e diffondere queste pratiche, non mostrava nessuna remora, pur occupandosi di un'arte proibita. Venne imposto allo Stabili, in quanto "male et inordinate locutum fuisse de fide Catholica", il divieto di insegnare astrologia a Bologna, sia in pubblico che in privato, fu spogliato del titolo di *magister* e obbligato a consegnare tutti i suoi libri di astrologia. Cecco per ricevere l'assoluzione avrebbe dovuto compiere un'abiura pubblica, recitare trenta *Pater Noster* e *Ave Maria*, digiunare tutti i venerdì e per un anno recarsi tutte le domeniche in una chiesa dei Minori o dei Predicatori ed ascoltare l'omelia. Inoltre, era tenuto a pagare, come multa, settanta lire bolognesi che sarebbero state raddoppiate nel caso in cui non avesse pagato l'intera somma entro la Pasqua successiva⁵⁶⁷. L'atteggiamento processuale di Cecco di fronte a queste accuse non ci è noto – possediamo soltanto la relazione che ne fa l'inquisitore fiorentino nella sentenza del 1327 -, tuttavia le conseguenze pratiche ed accademiche di questa

⁵⁶⁵ Sulla figura di Lamberto da Cingoli si rimanda a R. PARMEGGIANI, *Studium domenicano* cit., pp. 137-139.

⁵⁶⁶ Sul sistema cosmologico-demonico, su cui si fondava la magia teorizzata da Cecco d'Ascoli nel suo *Commento sulla Sfera*, si veda N. WEILL-PAROT, *I demoni della Sfera: La "nigromanzia" cosmologico-astrologica di Cecco d'Ascoli*, in *Cecco d'Ascoli. Cultura, scienza* cit., pp. 128-132; sulle numerose opinioni eterodosse che l'inquisitore bolognese aveva riscontrato nel trattato di Cecco si rimanda a M. GIANANTE, *La condanna di Cecco d'Ascoli*, in *Cecco d'Ascoli. Cultura, scienza* cit., pp. 183-199; nello specifico p. 192.

⁵⁶⁷ M.G. DEL FUOCO, *Il processo a Cecco d'Ascoli*, in *Cecco d'Ascoli. Cultura, scienza* cit., pp. 217-237; in particolare p. 235.

condanna furono minime, dato che nel 1325 si registra la sua promozione alla cattedra ordinaria, lasciando presupporre che Cecco godesse del favore del comune bolognese, cui all'epoca spettava l'onere pecuniario e organizzativo del reclutamento dei lettori.

Nella seconda metà del 1326 Cecco decise di lasciare Bologna, molto probabilmente perché si stava profilando un clima a lui poco favorevole, poiché da simpatizzante ghibellino vedeva la città sempre più nelle mani del partito guelfo, temendo inoltre possibili attriti con il nuovo legato-signore Bertrando del Poggetto, nipote di Giovanni XXII, lo stesso che nel 1320 aveva istituito un processo nei confronti di Matteo Visconti e dei suoi complici, accusati di sortilegio ai danni del papa⁵⁶⁸. Si trasferì a Firenze, accettando l'incarico di astrologo di corte, offertogli dal duca Carlo di Calabria che in quello stesso anno era diventato signore della città toscana.

Alla corte di Carlo, Cecco si creò immediatamente un nemico, il medico Dino del Garbo, che, secondo la *Cronica* del Villani, fu il suo più grande accusatore nel processo che lo porterà al rogo. Nel luglio del 1327 l'inquisitore francescano di Toscana, Accursio Bonfantini⁵⁶⁹, fece arrestare Cecco, che fu rinchiuso per tre mesi nelle carceri di S. Croce. Il 15 settembre fu condannato dall'inquisitore e il giorno seguente arso sul rogo.

La condanna al rogo di Cecco d'Ascoli fu l'esito di una serie di concause⁵⁷⁰. Sicuramente i suoi pronostici favorevoli alle sorti imperiali di Ludovico il Bavaro,

⁵⁶⁸ Sui mutamenti politici all'interno del Comune bolognese che costrinsero Cecco a lasciare la città cfr. M. GIANANTE, *La condanna* cit., pp. 193-194.

⁵⁶⁹ Su Accursio Bonfantini si veda la voce a cura di E. RAGNI nel DBI, XII (1970), pp. 10-11. Sull'attività inquisitoriale di Bonfantini nella Toscana cfr. G. BISCARO, *Inquisitori ed eretici a Firenze (1319-1334)*, in "Studi Medievali", 2 (1929), pp. 347-375; 3 (1930), pp. 266-287. Più in generale sull'inquisizione francescana in Toscana si rimanda a C. BRUSCHI, *Inquisizione francescana in Toscana fino al pontificato di Giovanni XXII*, in *Frati Minori e inquisizione. Atti del XXXIII Convegno internazionale*. Assisi, 6-8 ottobre 2005, Spoleto 2006, pp. 287-324.

⁵⁷⁰ Il Giansante vede la condanna di Cecco come l'esito di "un comune interesse repressivo fra signore e inquisitore", M. GIANANTE, *La condanna* cit., pp. 196-199. Di diversa opinione è il Parmeggiani che vede nella condanna dello Stabili "un concreto e gratuito appoggio alla politica del duca [Carlo d'Angiò] (...) gli inquisitori intendessero tutelarsi, guadagnando la fiducia ed il riconoscimento tanto - e soprattutto - del Papato, quanto del potere signorile degli Angiò, con cui si erano verificati solo pochi anni prima (1321) violenti contrasti proprio in materia finanziaria a proposito della divisione dei beni degli eretici, tensioni aspre a tal punto da condurre il vicario del re. Ringrazio il dott. Parmeggiani per avermi permesso la consultazione del suo lavoro

non furono graditi all'ambiente di corte di Carlo, legato alla diplomazia pontificia. Inoltre, in quegli anni, le preoccupazioni dell'inquisitore fiorentino Accursio Bonfantini erano rivolte nel ricercare e punire i fraticelli e i sostenitori di Ludovico il Bavaro, scomunicato da Giovanni XXII nel 1324. Questo legame tra pauperismo dissidente e ghibellinismo non poteva non essere oggetto d'indagine e repressione da parte dell'Inquisizione, ed è proprio in questo alveo della dissidenza che si inserisce la vicenda di Cecco. Lo Stabili fu mandato al rogo per il carattere "nigromantico" della sua dottrina, aggravato dal fatto di averla proposta pubblicamente, essendo professore universitario, senza mai mostrarne una distanza critica chiara. All'inizio del Trecento ciò significava esporsi ad un rischio notevole, infatti Giovanni XXII, con la bolla *Super illius specula* (1326-1327) identificava la magia "nigromantica" come eresia, fornendo agli inquisitori, riprendendo le parole di Weill-Parot, "nuova selvaggina da cacciare"⁵⁷¹. Insieme a Cecco furono condannate a bruciare tra le fiamme anche le sue opere più controverse il *Commento alla Sphera* e *l'Acerba*.

8.2 Giovanna d'Arco

Giovanna d'Arco, detta "la Pulzella d'Orléans" nacque nel 1412 nel villaggio di Domrémy, in Lorena. Molto probabilmente ricevette un'educazione religiosa, da quanto si evince dai contenuti delle sue deposizioni processuali⁵⁷².

La sua attività pubblica ebbe inizio nel 1428 grazie all'incontro con il capitano Robert de Beaudricourt. Durante la guerra dei Cent'anni⁵⁷³, Giovanna giocò un ruolo di primo piano dal punto di vista militare conducendo una fiera

"Consiliatores" dell'Inquisizione fiorentina al tempo di Dante: cultura giuridico-letteraria nell'orbita di una oligarchia politico-finanziaria, di prossima pubblicazione.

⁵⁷¹ N. WEILL-PAROT, *I demoni della Sfera* cit., p. 128.

⁵⁷² Si vedano i recenti studi di F. CARDINI, *Giovanna d'Arco. La vergine guerriera*, Milano 1999; C. BEAUNE, *Jeanne d'Arc*, Paris 2003; G. KRUMEICH, *Giovanna d'Arco*, Bologna 2008.

⁵⁷³ Per ricostruire il contesto politico e militare in cui si colloca la vicenda di Giovanna d'Arco si rimanda a N. COULET, *Francia e Inghilterra nella guerra dei Cent'anni*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea. II: Il Medioevo, II: Popoli e strutture politiche*, N. TRANFAGLIA e M. FIRPO (a cura di), Milano 1993², pp. 623-650; PH. CONTAMINE, *La guerra dei Cent'anni*, Bologna 2007.

resistenza contro l'esercito inglese, infondendo rinnovato morale nelle file francesi; dal punto di vista politico, contribuendo attivamente all'incoronazione di Carlo VII, avvenuta il 17 luglio 1429 a Reims.

L'evento più noto della breve campagna militare condotta da Giovanna fu la liberazione dall'assedio inglese della città d'Orléans⁵⁷⁴. La città sulla Loira aveva una posizione strategica per gli inglesi, ai fini di un'ulteriore avanzata nei territori dei Valois nella Francia centromeridionale. Giovanna, con la sua scorta e un convoglio d'approvvigionamento, raggiunse Orléans il 29 aprile del 1429. Come un vero capo militare "la Pulzella" respinse a più riprese gli attacchi inglesi. Il 7 maggio condusse l'attacco decisivo alle fortificazioni inglesi che cingevano d'assedio la città. La ragazza, mentre conduceva in prima persona la scalata alle mura della bastia di Les Tourelles, piazzaforte inglese, fu ferita gravemente da una freccia, proprio come le avevano annunciato le voci che la ragazza sentiva costantemente e che la guidavano nei suoi gesti, parole e azioni. Gli scontri si protrassero per tutto il giorno. Al calar della sera, quando ormai i francesi stavano per ritirarsi, Giovanna afferrò di nuovo il suo stendardo con le effigi di Gesù e Maria, spronando le truppe che ripresero coraggio e riuscirono ad espugnare Les Tourelles. Nello scontro decisivo fu fondamentale anche la strategia militare adottata dai francesi. Un'imbarcazione carica di materiale infiammabile fu fatta schiantare contro il ponte levatoio della bastia e data alle fiamme. Il danneggiamento del ponte impedì agli inglesi di poter uscire dal forte per poter contrattaccare, mettendoli di fatto in trappola. Il giorno successivo gli inglesi rinunciarono allo scontro decisivo in campo aperto, ritirandosi e abbandonando l'assedio della città.

Dopo aver tentato invano di liberare Parigi, Giovanna durante una delle sue azioni militari, il 24 maggio 1430, fu catturata a Compiègne dai borgognoni, alleati degli inglesi, che assediavano la città. La cattura di Giovanna d'Arco diede il via ad una serie di interventi da parte dell'Università di Parigi, del principe di Borgogna e del re d'Inghilterra. L'ateneo di Parigi richiese la consegna della prigioniera, ma la richiesta non fu accettata dagli alleati. Affidata a Giovanni di Lussemburgo, vassallo

⁵⁷⁴ Sull'impresa d'Orléans cfr. G. KRUMEICH, *Giovanna* cit., pp. 39-47.

del duca di Borgogna, fu trasferita a Rouen e consegnata a Giovanni duca di Bedford, reggente del regno di Francia a nome del re d'Inghilterra Enrico VI. Il 21 novembre l'Università di Parigi chiese al re d'Inghilterra di affidare Giovanna alla giustizia ecclesiastica, cosa che avvenne il 3 gennaio 1431, a condizione che la prigioniera, se non fosse stata condannata per eresia, venisse riconsegnata al sovrano inglese. La direzione del processo, tenutosi a Rouen, fu affidata al vescovo di Beauvais, Pierre Cauchon, uno dei principali prelati del partito anglo-borgognone, autorevole esperto di diritto canonico ed ex reggente dell'Università di Parigi⁵⁷⁵. A Cauchon nella conduzione del processo fu affiancato dall'inquisitore Jean Le Maistre. Il tribunale comprendeva inoltre un numero variabile di membri, che senza avere poteri giudiziari, partecipavano all'interrogatorio dell'imputata. Tra questi figurava Jean d'Estivet, nominato *promotor fidei* con l'incarico di raccogliere la documentazione dell'accusa e completarla nel corso della fase processuale. Secondo la recente storiografia - sfatando il preconcetto che voleva Giovanna vittima di un processo sommario che non aveva avuto correttezza procedurale - Cauchon procedette nel pieno rispetto delle norme. Il processo nei confronti di Giovanna, infatti, poteva essere istituito anche senza pubblicare i singoli capi d'accusa, in quanto "la Pulzella" era notoriamente sospetta di diffondere eresie e di avere un comportamento scismatico. L'inquisitore era perfettamente legittimato dal diritto di interrogare l'imputato senza comunicargli le accuse a suo carico, né le indagini preliminari svolte nei suoi confronti; l'imputato poteva venire a conoscenza di tali motivazioni soltanto se rappresentato da un avvocato, ma Giovanna non ne aveva uno.

Durante tutto il processo Giovanna fu affiancata e consigliata da un monaco di nome Nicolas Loisselleur, che era canonico a Rouen e che, pur al servizio di Cauchon, seppe guadagnarsi la fiducia della ragazza. Il canonico riportò certamente all'orecchio dell'inquisitore i contenuti delle conversazioni private tenute in carcere con Giovanna; nonostante ciò, la ragazza, pur essendosi resa conto del doppio gioco di Loisselleur, continuò a volerlo fino alla fine come

⁵⁷⁵ Il principale studio sul processo di condanna di Giovanna d'Arco, rimane G. e A. DUBY, *Le procès de Jeanne d'Arc*, Paris 1973. Si veda anche il più recente T. CREMISI, *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, Milano 2000.

confessore. Il canonico, nonostante la sua dipendenza dall'inquisitore, fece il possibile perché Giovanna nonostante la condanna avesse salva la vita.

Il processo di Giovanna d'Arco fu un processo inquisitoriale, ma allo stesso tempo anche politico e militare. Cauchon e gli altri membri del tribunale giudicante, oltre ad essere nemici della ragazza perché appartenenti allo schieramento anglo-borgognone, lo erano a maggior ragione, in quanto convintamente persuasi di avere a che fare con un'eretica o una strega, che dialogava non con Dio, ma con il Diavolo, mossa per giunta da una superbia smisurata. Si scontravano due convinzioni inconciliabili: da una parte il tribunale dell'Inquisizione, con le sue forme e procedure istituzionalizzate; dall'altra una giovane che aveva una fede incrollabile e un pensiero rigoroso, che le impediva di scendere a qualsiasi compromesso e di deviare dalla missione che le aveva affidato il Signore, neanche se la richiesta fosse arrivata dalla Chiesa⁵⁷⁶.

Nonostante il processo si fosse aperto il 9 gennaio 1431, Giovanna venne interrogata per la prima volta soltanto dopo sei settimane di detenzione, molto probabilmente per fiaccarla, oltre che nel corpo, anche nello spirito, in modo da renderla più mansueta e collaborativa nei confronti dell'inquisitore. Le dichiarazioni di Giovanna, agli occhi del vescovo Cauchon e dell'inquisitore Le Maistre, non erano altro che la manifestazione della sua superbia e, servivano a corroborare l'idea dei giudici che la ragazza fosse un'eretica e possedesse dei poteri magici. All'inizio dell'interrogatorio Giovanna chiese al vescovo di confessarla per poter recitare il *Pater noster*. Quello che poteva sembrare un atto di genuina religiosità, agli occhi dell'inquisitore apparve come un tentativo di Giovanna di mascherare la propria devianza dietro un atteggiamento di assoluta ortodossia, con lo scopo di aver salva la propria vita. Questa frattura dialogica tra le due parti, mise fin da subito i giudici, già maldisposti, sulla difensiva, portandoli ad inasprire il loro atteggiamento nei confronti dell'imputata. Ciò è riscontrabile anche nello stato di carcere duro cui fu sottoposta la ragazza. Giovanna, infatti,

⁵⁷⁶ "Nessun uomo vivente la farebbe recedere da ciò che Nostro Signore le ha detto di fare, le ha comandato e le comanderà. Sarebbe impossibile per lei ritrattare queste [sue voci]. E non farebbe ad alcun costo qualcosa che la Chiesa le chiede, se fosse contrario al comando che ha ricevuto, a suo dire, da Dio", G. KRUMEICH, *Giovanna* cit., pp. 98-99.

sarebbe dovuta essere custodita in un carcere ecclesiastico sotto sorveglianza femminile; invece fu guardata a vista da soldati inglesi, incatenata, giorno e notte, in una stanza senza luce del castello di Rouen. Giovanna già dopo la cattura aveva cercato più volte di liberarsi, addirittura arrivando a lanciarsi dalla torre di Beaurevoir, dove per un periodo era stata detenuta. Questo fatto aveva indotto i giudici a non considerare la fanciulla alla stregua di un normale prigioniero ed a imporle uno stato di carcerazione particolarmente gravoso. Altro aspetto significativo di questa frattura insanabile fu che il processo, svoltosi inizialmente pubblicamente, nelle fasi successive proseguì in carcere alla presenza di un numero ristretto di partecipanti. Non si conoscono le cause di questo cambiamento di ubicazione processuale, ma sembra probabile che Couchon con questa decisione volesse allontanare il più possibile da Giovanna la sua aurea di santità ed il consenso che da essa derivava. Con la riservatezza degli interrogatori si evitava che un pubblico di uditori potesse parteggiare per la ragazza, stimolati dalle pronte risposte che essa forniva alle domande degli inquirenti, anche le più scomode e incalzanti. Il timore di Couchon era quello che il pubblico, influenzato dai gesti e dalle parole della *Pulzella*, potesse inficiare la riuscita del processo, riconoscendo in essa un'innocente.

Gli interrogatori si conclusero il 17 marzo 1431. Si passò allora a redigere un'istanza di accusa, che fu formulata dal *promotor fidei* Jean d'Estivet in settanta articoli. L'atto d'accusa fu letto all'imputata il 27 e il 28 marzo. Giovanna fu chiamata a rispondere su ciascuna delle settanta imputazioni. Tra i capi d'accusa maggior enfasi e risalto venivano dati agli aspetti più magici ed esoterici, ai quali aveva partecipato o assistito Giovanna. Ogni mezzo era lecito per gli inquisitori, anche stravolgere le deposizioni da lei rilasciate e rielaborarle in chiave magica e fantastica, pur di far apparire la ragazza come dedita alla magia. All'accusa di praticare la magia di ispirazione demoniaca, si accompagnava l'altro classico *cliché* della dissolutezza dei costumi sessuali degli eretici, sulla quale Estivet si soffermava in modo particolare, pur sapendo che in realtà Giovanna era una *virgo intacta*, come avevano constatato, all'inizio del processo, delle dame incaricate dal re d'Inghilterra.

I settanta articoli di Estivet furono condensati in un'accusa costituita da dodici punti che fu inviata all'Università di Parigi per un parere. La risposta da Parigi arrivò il 14 maggio 1431. L'ateneo parigino bollava come seducenti e deleterie tutte le affermazioni di Giovanna e qualificava le sue rivelazioni come frutto di superstizione e invenzione e l'accusava di essere omicida, sovversiva, tirannica e blasfema; di essere scismatica, di non seguire l'autorità della Chiesa e di avere costantemente errato nella fede. Il 24 maggio Giovanna fu condotta al cimitero di Saint-Ouen. Probabilmente la scelta del luogo fu un tentativo dell'Inquisizione di mostrare alla ragazza, quale sarebbe stato il suo destino se non si fosse pentita e sottomessa. Dopo aver ascoltato una predica su di un passo del Vangelo di Giovanni - "il tralcio non può da sé portare frutto se non dimora nella vite" (Gv 15, 4) - Giovanna fu invitata a sottomettersi, ma la ragazza rifiutò e chiese un arbitrato del papa, come previsto dal diritto inquisitoriale. Tuttavia Cauchon rifiutò categoricamente tale possibilità, adducendo come motivazione che il papa non poteva essere scomodato a compiere un così lungo viaggio e che i giudici ordinari avevano piena capacità e autorità per poter giudicare. Subito dopo fu letta la sentenza di condanna: Giovanna a quel punto cambiò atteggiamento e si disse disposta a riconoscere tutti i suoi errori. Il giorno seguente però la fanciulla ritrattò la sua confessione, adducendo come motivazione che Dio le aveva fatto sapere che chi abiurava per avere salva la vita, incorreva nella dannazione eterna. Aveva ammesso di aver confessato per paura del fuoco e che, non avendo ben compreso il testo che i giudici le avevano sottoposto, era caduta in errore. L'aver accettato il pentimento e poi averlo nuovamente rinnegato, insieme al fatto di aver nuovamente indossato gli abiti maschili, che le erano stati proibiti di indossare, la portarono alla condanna e alla conseguente consegna al braccio secolare, in quanto eretica recidiva e impenitente. Il 20 maggio 1431 fu bruciata nella piazza del Mercato Vecchio di Rouen. Gli atti processuali non forniscono informazioni sull'esecuzione e le fonti coeve sono molto scarse. La fonte più completa sugli ultimi momenti terreni di Giovanna d'Arco è l'anonimo cronista, di parte borgognona, del *bourgeois de Paris*:

“Subito fu condannata a morte da tutti e legata a un palo posto sull’impalcatura e fatto di gesso, e il fuoco fu su di lei, e la soffocò rapidamente e gli abiti bruciarono completamente; allora il fuoco fu abbassato per mostrarla tutta nuda al popolo, con tutti i segreti che ci possono o dovrebbero essere in una donna, in modo da togliere al popolo qualsiasi dubbio. E dopo che l’avevano vista a sufficienza e a piacimento, completamente morta e ancora legata al palo, il boia alzò di nuovo le fiamme sul suo povero corpo, che ben presto bruciò completamente, e carne e ossa furono ridotte in cenere”⁵⁷⁷.

8.3 Il rogo senza l’inquisitore: Girolamo Savonarola

Girolamo Savonarola nacque nel 1452 a Ferrara da una famiglia di origine padovana⁵⁷⁸. Inizialmente intraprese gli studi di medicina, per poi dedicarsi allo studio della filosofia. Nel 1475 decise di farsi frate e, abbandonata di nascosto la casa paterna, si recò al convento dei frati Predicatori di Bologna. Nel 1482 fu inviato a Firenze come lettore del convento di San Marco. In seguito si spostò in diverse città dell’Italia del Nord per predicare, ritornando nel 1490 a Firenze e diventando l’anno successivo priore del convento di San Marco. Savonarola fin da subito appassionò con le sue prediche i fiorentini, grazie alle sue doti oratorie e ai temi trattati, come il degrado politico e morale e il malgoverno cittadino. Savonarola proponeva un modello di società più equo e più giusto, fondato sugli ideali evangelici. La *renovatio Ecclesiae* savonaroliana doveva coinvolgere tutta la società, dai singoli cittadini alle istituzioni e portare a un rinnovamento spirituale e morale. Per combattere la corruzione dei costumi Savonarola proponeva uno stile

⁵⁷⁷ G. KRUMEICH, *Giovanna* cit., p. 102.

⁵⁷⁸ Data la vasta produzione storiografica su Girolamo Savonarola, si vedano i più recenti studi: *Girolamo Savonarola. L’uomo e il frate*. Atti del XXXV Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 1998, Spoleto 1999; *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola*, a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 2001; S. DALL’AGLIO, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari 2005; D. WEINSTEIN, *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven 2011; si veda anche la voce a cura di S. DALL’AGLIO, nel *Dizionario storico dell’Inquisizione* cit., III, pp. 1386-1387.

di vita particolarmente sobrio e castigato che tutto il clero e i fiorentini dovevano adottare⁵⁷⁹.

Con la discesa in Italia, nell'autunno del 1494, di Carlo VIII, re di Francia, i fiorentini riuscirono a cacciare dalla città i Medici e a istituire la Repubblica. Tra il popolo si diffuse la convinzione che l'arrivo del re di Francia fosse stato profetizzato da Savonarola. La riconosciuta capacità profetica del frate gli fornì credibilità anche a livello politico, tanto che Girolamo divenne il principale ispiratore della forma di governo che si instaurò dopo la cacciata dei Medici. Savonarola aveva introdotto una forma di governo "esteso", in cui erano favorite le istanze popolari rispetto a quelle oligarchiche promosse dal ceto dirigente. In questa fase la visione politico-profetica del frate andò sempre più radicalizzandosi: la città di Firenze agli occhi del Predicatore assurgeva a "nuova Gerusalemme". Come la città Santa anche la città fiorentina avrebbe compiuto un percorso che dalle tribolazioni, passando per una fase di purificazione, l'avrebbe portata alla salvezza. Firenze, per Girolamo, doveva essere il punto di partenza per un rinnovamento morale e salvifico che avrebbe coinvolto tutta l'umanità. Se Firenze era la "nuova Gerusalemme", Roma, sede del papa simoniaco Alessandro VI, era la "novella Sodoma e Gomorra", considerata dal Savonarola città del peccato⁵⁸⁰.

La politica del frate domenicano tuttavia non aveva il favore dell'oligarchia, che nonostante avesse cavalcato l'onda del fervore savonaroliano, diffusosi in città e utilizzato per cacciare i Medici, ora si vedeva penalizzata da alcuni interventi legislativi, prevalentemente di carattere fiscale, che non consentivano loro di imporre il potere sperato. Inoltre i metodi autoritari e ostinati con cui il frate imponeva la purificazione morale e religiosa crearono una crepa nell'iniziale favore popolare nei suoi confronti⁵⁸¹. La causa principale del suo declino fu senza

⁵⁷⁹ Sulla predicazione di Savonarola si veda L. PELLEGRINI, *La predicazione come strumento di accusa*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate* cit., pp. 161-190.

⁵⁸⁰ Per quanto riguarda l'impegno attivo del frate nella vita politica di Firenze si veda G.C. GARFAGNINI, *Alle origini dell'impegno politico Savonaroliano: la profezia*, in *Una città e il suo profeta* cit., pp. 97-107.

⁵⁸¹ A tal proposito è significativo l'episodio dei bruciamenti delle vanità, che si tennero nei giorni di carnevale del 1497 (7 febbraio) e del 1498 (27 febbraio). In entrambe le occasioni Girolamo, dopo aver fatto raccogliere oggetti "lascivi e disonesti" appartenuti ai fiorentini, fece bruciare le vanità su due roghi eretti in piazza della Signoria. Secondo quanto tramandano i cronisti, già durante il rogo degli oggetti di valore, molti fiorentini "biasimavano la perdita e il danno di tante cose e di tanta

dubbio l'essersi posto in aperto contrasto con Alessandro VI⁵⁸². Il pontefice nel 1495 aveva convocato Girolamo a Roma per accertare le sue posizioni, ma il frate non aveva risposto alla convocazione, incorrendo nel divieto, impostogli dal pontefice, di predicare. Alla base del contrasto tra i due oltre ai motivi dottrinali c'erano anche delle frizioni di natura politica. Girolamo infatti, aveva appoggiato apertamente Carlo VIII, mentre Alessandro VI era il maggiore sostenitore della Lega antifrancese e non poteva permettere che una città importante e strategica come Firenze cadesse nelle mani dei suoi avversari. La situazione per Savonarola si fece sempre più difficile quando, nella primavera del 1497, fu eletto un governo ostile al Predicatore e il papa lo scomunicò, di fatto mettendolo al di fuori della Chiesa. La caduta di Girolamo fu sancita da un episodio che lo vide coinvolto indirettamente. Il 7 aprile 1498, un frate Predicatore, fedele a Savonarola, si era proposto, in una sorta di prova ordalica, a sfidare le fiamme nella convinzione di uscirne illeso. Lo stesso avrebbe dovuto fare un frate Minore detrattore del Savonarola, per dimostrare definitivamente a chi appartenesse la verità dottrinale. La disputa, a causa di una serie di cavilli e ostruzionismi, non fu portata a termine; la responsabilità di ciò, agli occhi della popolazione, fu imputata ai frati Predicatori, ritenuti responsabili del mancato giudizio divino, andando a ledere per riflesso anche la credibilità di Savonarola. Gli avversari politici del frate colsero al volo questo cambiamento di clima attorno a Savonarola e lo seppero sfruttare esacerbando gli animi della popolazione fino al punto che il risentimento antisavonaroliano sfociò in un'azione armata. Una folla di tumultuanti, con l'appoggio del governo cittadino, assaltò il convento di San Marco e, dopo un duro scontro armato, fece prigioniero Savonarola insieme a due suoi confratelli.

Il suo processo e la conseguente condanna al rogo furono essenzialmente di natura politica⁵⁸³. Infatti, è interessante notare che nelle diverse fasi del processo l'inquisitore è assente. Fu la componente civile a svolgere il ruolo dell'inquisitore,

valuta, che vendendosi se ne sarebbe tratta una buona somma di danari per dar a' poveri per l'amor di Dio", G. CIAPPELLI, *Il rogo della cultura: i bruciamenti delle vanità*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate* cit., pp. 261-294; per il passo citato p. 261.

⁵⁸² Sui contrasti tra Savonarola e il pontefice M. MIGLIO, *Savonarola di fronte ad Alessandro VI e alla curia*, in *Una città e il suo profeta* cit., pp. 109-118.

⁵⁸³ Per un'attenta disamina del processo si rimanda a R. KLEIN, *Il processo di Girolamo Savonarola*, Ferrara 1998.

testimoniando una preponderanza del potere civile su quello religioso. Non l'inquisitore, ma soltanto delegati papali parteciparono e per giunta nelle ultime fasi del processo.

L'organo preposto a giudicare il frate fu una commissione composta da diciassette membri, scelti dal governo di Firenze tra i più acerrimi oppositori di Savonarola. Il papa insistette molto affinché il frate venisse condotto a Roma per essere giudicato, ma il governo fiorentino si rifiutò di consegnare il Predicatore e così, dopo una lunga e complessa trattativa, Alessandro VI inviò due commissari ecclesiastici che però parteciparono soltanto al terzo ed ultimo interrogatorio. Tra i mesi di aprile e maggio, Savonarola fu sottoposto a tre interrogatori (tradizionalmente considerati tre processi distinti). Da rilevare, poiché indicativa dei ruoli giocati e del diverso peso che ebbero le due parti (civile ed ecclesiastica), la sproporzione temporale dei tre interrogatori. Quelli promossi dalla Signoria si protrassero dal 9 al 25 aprile 1498, mentre l'ultimo interrogatorio, tenuto dalla commissione apostolica, si risolse nell'arco di tre giorni, dal 20 al 22 maggio. I legati papali di fatto formalizzarono una decisione di condanna già presa, a testimonianza di una piena approvazione, da parte religiosa, dell'operato del tribunale civile.

Il frate, soprattutto grazie al ricorso alla tortura, fin dalle prime battute fornì una confessione che fu data immediatamente alle stampe, con l'intento di screditare l'immagine del Predicatore e di dissolvere il consenso popolare nei suoi confronti. Ma se dal punto di vista propagandistico i giudici riuscirono nell'intento di far passare Savonarola per un falso profeta, dal punto di vista politico l'esito delle confessioni ottenute risultò deludente per il governo fiorentino. Fu manifesto che il frate aveva una visione molto generica della vita politica, poiché il suo agire era finalizzato al compimento del messaggio penitenziale e riformatore. I giudici, in una lettera al papa, manifestarono apertamente il loro malcontento, affermando

che: “multaque et assidua quaestione, multis diebus per vim, vix pauca extorsimus”⁵⁸⁴.

L'inquisito fu costretto a rinnegare la sua dottrina religiosa e a sconfessare tutti i principi che avevano ispirato la sua azione politica. Ammise di non essere un vero profeta, riconobbe la giustezza della scomunica comminata dal papa nei suoi confronti e confessò di aver agito soltanto per vanagloria, con lo scopo di veder aumentare il suo potere personale. I commissari ecclesiastici, il Generale dei Predicatori Giacchino Tormiani e lo spagnolo Francesco Romolino, condannarono Girolamo e i suoi due confratelli come “heretici et scismatici”, colpevoli di “havere predicato cose nuove”.

Il 23 maggio 1498, in piazza della Signoria, Savonarola e i suoi due confratelli venivano impiccati e poi i loro corpi arsi sul rogo. Il rogo del frate domenicano fu anomalo, oltre che per l'assenza dell'inquisitore, anche per il fatto che avvenne nonostante la confessione, inoltre l'impiccagione - da sempre considerata la morte più degradante, destinata agli individui di bassa condizione, a Firenze era abitualmente comminata ai ladri incalliti e ai rapinatori⁵⁸⁵ - precedente la consegna alle fiamme si deve all'iniziativa civile. Nel rogo delle spoglie del frate domenicano si riscontra la preoccupazione di distruggere qualsiasi forma di venerazione legata al suo corpo. Ciò è testimoniato dall'ordine che le autorità fiorentine impartirono di

“consumare ogni cosa e ogni reliquia: dipoi feciono venire carrette e portare ad Arno ogni minima polvere, acciò non fussi trovato di loro niente [...]. E non dimeno, fu chi riprese di quei carboni ch'andavano a galla, tanta fede era in alcuni [...]; ma molto

⁵⁸⁴ A. ZORZI, *La giustizia al tempo di Savonarola*, in *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate* cit., pp. 191-245; il passo citato si trova a p. 192. Sulla disamina degli interrogatori R. KLEIN, *Il processo di Girolamo* cit., pp. 145-232.

⁵⁸⁵ A. ZORZI, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze nel tardo Medioevo tra repressione penale e cerimoniale pubblico*, in *Simbolo e realtà della vita urbana nel tardo Medioevo*. (Atti del V Convegno storico italo-canadese, Viterbo, 11-15 maggio 1988), a cura di M. MIGLIO, G. LOMBARDI, Roma 1993, pp. 153-253, nello specifico pp. 189-190.

segretamente e anche con paura, perché non se ne poteva ragionare né dire niente, senza paura della vita, perché volevano spegnere ogni reliquia di lui”⁵⁸⁶.

9. Conclusioni

Nel presente studio non si è scelto di formulare una contabilità circa condanne a morte e roghi, ma di concentrarsi su una determinata casistica, che potesse fungere da modello interpretativo, per evidenziare quelli che ritengo siano gli aspetti più significativi e caratteristici della pena del rogo.

Il primo modello interpretativo, che si ricava dalla casistica proposta, è costituito dai grandi roghi di massa di Montségur e Verona. Pur se avvenuti in tempi e circostanze differenti hanno lo stesso denominatore comune. Infatti, sia a Montségur che a Sirmione, gli eretici avevano trovato riparo in un *castrum*, insediandovisi in forma continuativa e stabile. Da questi due episodi emerge la capacità e la forza della Chiesa, espressa nei suoi rappresentanti, di chiamare a una raccolta in armi il laicato per difendersi da chi voleva proporre una “nuova Chiesa”, decisa nelle intenzioni a destrutturare e sostituirsi alla Chiesa petrina. L’elevato numero di persone condannate alle fiamme, testimonia l’urgenza da parte della Chiesa di riprendere il controllo su vaste zone, in cui da tempo gli eretici avevano profuso la loro catechesi, godendo anche del favore delle autorità locali. Ormai lo scontro non era più sul piano teologico, ma si era fatto scontro armato, proprio perché elevato il numero dei devianti. L’esemplarità del rogo di massa, doveva scoraggiare tutti quei movimenti che avessero pretese di vivere l’esperienza religiosa cristiana al di fuori dell’alveo della Chiesa di Roma.

Dai tumulti popolari, che si verificarono in seguito ad alcune condanne al rogo inflitte dagli inquisitori, si constatò il latente dissenso e malcontento della popolazione nei confronti dei gestori del tribunale inquisitoriale. Nel dissenso, rintracciamo un’interruzione dialogica tra le parti, dovuta al fatto che gli inquisitori

⁵⁸⁶ A. ZORZI, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secc. XIII-XVI)*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES, A. PARAVICINI BAGLIANI, Spoleto 1994, pp. 141-157; il passo citato si trova a p. 147.

applicavano un modello di giudizio e condanna già presente nel loro formulario accusatorio. Questa interruzione dialogica portava, da parte del popolo, a far nascere supposizioni, dubbi e sospetti, che il vero interesse degli inquisitori non fosse il ricercare e punire l'eretico in quanto tale, ma appropriarsi dei beni dell'accusato e della sua famiglia, come testimoniato dalle diverse deposizioni rilasciate dai partecipanti del tumulto di Bologna. Questa diffidenza e ostilità nei confronti degli inquisitori, per riflesso coinvolgeva anche il loro ordine di appartenenza: i Predicatori e i Minori. A riprova di ciò è l'assalto e il saccheggio del convento dei Predicatori di Parma, con la conseguente uccisione di un frate anziano che ben poco aveva a vedere con gli inquisitori se non l'appartenenza allo stesso ordine.

Le vicende di Corrado di Marburgo e Robert Le Bougre, nominati inquisitori da Gregorio IX tramite un mandato personale, mostrano le difficoltà che la nascente figura dell'inquisitore ebbe a relazionarsi con il clero locale. Infatti, entrambi i casi, evidenziano come l'azione di repressione degli inquisitori, fosse completamente autonoma e che talvolta si verificassero dei veri e propri scontri tra i vescovi locali e gli inquisitori sul giudizio di, o non, ereticità di un imputato. In questo clima i roghi comminati dai due inquisitori, almeno stando alle fonti, risultano numerosi e racchiusi in un arco di tempo breve. Ciò evidenzia l'estrema facilità con cui gli inquisitori ricorressero alla pena del fuoco, senza consultarsi con il clero locale, così come richiesto dal papa, quindi commettendo abusi procedurali ed eccessi di violenza.

Il rogo di Dolcino è importante perché è la prima testimonianza di esposizione del corpo, come protagonista di una sorta di animazione teatrale, da svolgersi lungo le vie cittadine. Esponendo pubblicamente il suo corpo l'eretico passivo, incatenato mani e piedi e martoriato nelle carni, testimoniava il completo annichilimento nei confronti della Chiesa. L'interpretazione di questa rappresentazione faceva nascere nel pubblico, la simbologia di un corpo controllato e punito. Il corpo, e con esso l'eretico, non aveva nessuna possibilità né di fuga, né di essere portatore di verità contrapposte a quelle della Chiesa di Roma.

Notevole interesse rivestono anche i roghi successivi alla scomparsa dei grandi movimenti ereticali, a testimonianza di come la pena si fosse istituzionalizzata. Pur essendo cambiati gli orizzonti ereticali, il fuoco rimaneva sempre il mezzo privilegiato per spegnere la dissidenza, qualunque fosse la sua natura.

CAP. V: FUNZIONE PROPAGANDISTICA E SIGNIFICATI SIMBOLICI DEL ROGO

1. La morte e il martirio nella visione degli eretici

Il momento culminante nel cammino di salvezza per gli eretici, era rappresentato dalla morte, o meglio da una morte violenta inflitta da un persecutore: la Chiesa di Roma⁵⁸⁷. Gli eretici si sentivano perseguitati alla stessa stregua dei primi cristiani, come testimoniato nella *Disputatio*: “Nos sumus illi de quibus hoc dicitur. Immo non reperitur in Novo Testamento, quod boni persequantur malos; sed mali bonos persequebantur, sicut sinagoga semper persequitur nostram”⁵⁸⁸. La persecuzione cui erano sottoposti doveva quindi far risaltare con maggior forza di verità il messaggio che propugnavano, e farli apparire agli occhi di tutti, come i veri cristiani, perseguitati da coloro che pretendevano di essere gli esclusivi rappresentanti di Dio in terra. Oltre a purificare dai peccati la persecuzione era vista come una prova di valore, concessa soltanto a quelli che fino all’ultimo, incuranti di perdere la vita, rimanevano fedeli alla propria fede, dimostrando tutta la forza interiore che scaturisce dall’essere i veri testimoni del Cristo. “Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae” (Apoc 2,10), recita il *Liber de duobus principiis*⁵⁸⁹ – una delle rarissime espressioni dirette del catarismo a noi giunta – che testimonia l’altissimo valore della morte nel raggiungimento della santità e allo stesso tempo dichiara, implicitamente, l’inefficacia della repressione nei loro confronti ai fini della salvezza.

La ricerca della morte si intreccia indissolubilmente ad un altro aspetto: la vocazione, anche *cum magno gaudio*, al martirio. Se dal punto di vista della Chiesa

⁵⁸⁷ Si veda L. MILVA, *Violenza, guerra, pena di morte* cit.; H. TAVIANI-CAROZZI, *La mort et l’hérésie des hérétiques de l’An Mil à Pierre de Bruis et à Henri, dit de Lausanne*, in *La mort et l’au-delà en France méridionale (XII^e-XV^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 33, Toulouse 1998, pp. 121-158.

⁵⁸⁸ *Disputatio* cit., p. 57.

⁵⁸⁹ *Liber de duobus principiis*, ed. C. THOUZELLIER, *Livre de duobus principiis*, Paris 1973, p. 436. Fondamentale sul *Liber* rimane lo studio del Dondaine, che per primo nel 1939 scoprì l’esistenza di questo trattato cataro, conservato nella Biblioteca Nazionale di Firenze A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d’un rituel cathare*, Roma 1939; si segnala anche la recente riedizione del trattato, con traduzione italiana del testo di G. BETTINI, *Anonimo cataro. Il libro dei due principi*, Bologna 2010.

la pena del fuoco, doveva portare a distruggere il corpo e i pensieri del condannato, per l'eretico il fuoco non poteva cancellare la testimonianza e le opere da lui compiute prima dell'esecuzione capitale. Queste rimanevano ben impresse nella tradizione e nella testimonianza di ambiente eterodosso. Significativa a tal proposito è la testimonianza rilasciata da Giuliano, l'11 maggio 1299, all'inquisitore Guido da Bologna, in cui affermava di credere che gli eretici erano in grado di compiere "miracula et virtutes". Tale convinzione era maturata in lui in seguito al racconto di un suo compagno, Ognibene di Mantova, che gli aveva rivelato che durante il rogo di alcuni eretici erano spuntati su di loro "magna luminaria", ed essi, dopo la morte, avevano compiuto diversi miracoli⁵⁹⁰. I "magna luminaria" ricordavano le lingue di fuoco della discesa dello Spirito Santo sugli apostoli, e in una tradizione tramandata oralmente in ambienti ereticali, doveva avere intenti edificanti e rafforzare la testimonianza della verità professata, come era stato per gli apostoli dopo la Pentecoste.

Il sangue versato eleva a santità il martire come dedizione totale dell'uomo a Dio nella vita dell'*ecclesia*, e lo assimila a imitazione di Cristo che ha versato il proprio per la salvezza del mondo intero. Il sacrificio è come il chicco di grano che caduto in terra e morto, produce molto frutto, così il martire eretico versando il suo sangue diventa testimone di questa certezza evangelica. Nella speranza di siffatta verità l'eretico accettava la morte "cum patientia et cum laetitia", come è testimoniato in alcuni roghi⁵⁹¹. Il martirio rappresentava il grado più alto della testimonianza.

In questa ottica rientra la visione che Dolcino dà di Gerardo Segarelli circa il senso del martirio. Nella sua prima lettera, infatti, il novarese faceva assurgere l'eretico parmense, finito sul rogo, a simbolo di santo martire per antonomasia. L'unica colpa di Gerardo era stata quella di voler servire "nudo il Cristo nudo".

⁵⁹⁰ "quidam nomine Honebene de Mantua, credens hereticorum, dicebat quod heretici faciebant virtutes et miracula, et dictus testis dixit quod audiverat quod Mantue fuerunt combusti quidam heretici et apparuerunt magna luminaria super eis et fecerant miracula et virtutes. Interrogatus si credebatur ita esse, respondit quod sic, quia bene credebatur quod heretici facerent virtutes et miracula", *Acta S. Officii Bononie I* cit., p. 46.

⁵⁹¹ Così Rolando da Cremona a proposito della reazione degli eretici posti di fronte al rogo: "In tantum enim de facili substinent quoniam gaudent vadunt ad ignem, nec expectant quod proiciantur in ignem", R.PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona* cit., p. 80 nota 143.

Questa sua vocazione l'aveva reso invisibile agli occhi della Chiesa, soprattutto a causa degli Ordini Mendicanti, accusati di aver perso la loro originaria propensione evangelica, corrompendola per dedicarsi alle cose mondane. Gerardo, "a Deo dilectissimus", era stato perseguitato dai Mendicanti per interrompere la contiguità di vera imitazione di Cristo da lui avanzata.

Dolcino, nell'innalzare la figura di Gerardo a santo, richiamava intorno a sé tutti gli *apostoli* che si erano visti smarriti dopo la morte della loro guida spirituale. La morte nella sofferenza, dopo un'ingiusta persecuzione, diventava l'icona catechetica della rinata *congregatio*, sotto la quale tutti i veri credenti potevano essere rassicurati sulla giustezza della loro professione di fede. La morte dei martiri eretici e di quelli cristiani, è analoga nel concetto di adesione e difesa della propria fede fino alle estreme conseguenze e funzionale a creare proselitismo, ma diverge nettamente su chi è il vero testimone della verità rivelata.

Il martirio eterodosso va oltre l'analogia della morte, perché, nella visione degli eretici, ribalta e trasporta il senso della morte dalla loro parte, ossia la detenzione del primato della verità, lasciando ricadere nelle mani della Chiesa il sangue dei martiri, come testimonia il cataro antagonista di Salvo Burci nel *Liber Suprastella*: "O ecclesia romana, omnes habes plenas manus de sanguine martirum!"⁵⁹².

Il ribaltamento della detenzione del primato della verità, oltre che rafforzare lo spirito a immolarsi, rivela anche un rituale liturgico di trasmissione di forza benedicente, come nel caso degli eretici di Colonia, dove un tale Arnolfo, quando ormai stava bruciando con i suoi discepoli sul rogo, impose loro le mani dicendo: "Constantes estote in fide vestra, quia eritis cum Laurentio", che come loro era stato arso su una graticola ardente.

La morte fu anche l'origine di casi di santità condivisa dai fedeli cattolici⁵⁹³. Il 16 dicembre 1269, Armano Pungiluppo era stato sepolto nel duomo di Ferrara in

⁵⁹² SALVO BURCI, *Liber cit.*, p. 280.

⁵⁹³ Sulla santità eterodossa e la risposta della Chiesa con la creazione in chiave propagandistica di "santi inquisitori" si veda D. SOLVI, *Santi degli eretici e santi degli inquisitori intorno all'anno 1300*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di P. GOLINELLI, Roma 2000, pp. 141-156. Sull'utilizzo della santità e del martirio in funzione antieretica da parte dei frati Predicatori, in sintonia con il Papato, si veda L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il*

una cappella a lui dedicata. La sua fama di santità si era diffusa in molte regioni, da cui accorrevano schiere di fedeli per chiedere grazie e miracoli, con l'approvazione dei canonici della cattedrale. Soltanto dopo molti anni e diverse inchieste inquisitoriali, il 22 marzo del 1300, l'inquisitore Guido da Vicenza emanò la sentenza che condannava Pungiluppo come eretico. Il giorno seguente le sue spoglie furono riesumate, cremate e disperse nel fiume. Armano per trent'anni era stato venerato e adorato da tutti: cattolici ed eretici. L'accettazione condivisa della santità di Pungiluppo era vista dagli eretici come un riconoscimento da parte della Chiesa del loro stile di vita irreprensibile e santo. Questa osmosi era il loro punto di forza, e di produzione anche di un linguaggio ironico nei confronti della Chiesa di Roma in quanto aveva fatto santo uno di loro⁵⁹⁴. La santità condivisa di Pungiluppo fu interrotta nel 1300 con il rogo delle sue spoglie. La condanna postuma doveva impedire la venerazione delle reliquie e la sua santità: "senza corpo santo non c'è santità, né possono esistere le relative devozioni e i connessi miracoli"⁵⁹⁵, anche se nella memoria degli eretici permase il ricordo di questa santa figura. Nella visione eterodossa, la morte e il martirio sono lievito per aumentare la massa dei credenti, e far guadagnare loro il Regno dei Cieli.

2. La metafora del luogo, del corpo e del fuoco

L'*occisio* dei devianti non poteva essere applicata in un "non luogo", ma in un luogo che rendesse visibile e significativa la scena della risoluzione del conflitto. Sul luogo agisce come attore protagonista il corpo dell'eretico, in un dialogo senza canale di ritorno con il fuoco che esprime tutto il suo potere nullificante.

culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori, Spoleto 1996, con particolare riguardo pp. 90-108; 221-266.

⁵⁹⁴ Gli eretici si prendevano gioco dei cattolici "gloriantes de Punzilupo, quod unus de suis factus esset sanctus", G. ZANELLA, *Itinerari ereticali* cit., p. 70.

⁵⁹⁵ G.G. MERLO, *Inquisitori* cit., p. 116.

La topografia delle esecuzioni poteva essere la più disparata. Fu solo a partire dalla metà del XIV secolo che le città vennero progressivamente a scegliere dei luoghi deputati alle esecuzioni⁵⁹⁶.

La variabilità degli spazi emerge anche dallo studio dei roghi analizzati. Poteva verificarsi che la condanna si consumasse al di fuori delle mura, come nei casi già visti di Orléans, di Ramirido, di Clemente ed Everardo e nei roghi di massa del *Midi* della Francia, oppure il rogo di Martino da Campitello (1265 ca.) della Chiesa di Bagnolo, arso sulla riva del Po (*combustus fuit sicut haereticus apud ripam fluminis*)⁵⁹⁷. Talvolta si sceglievano aree significative per segnalare la connotazione di non appartenenza alla comunità dei cristiani. Un esempio di questa *intentio* è l'esecuzione della condanna degli eretici di Colonia, condotti fuori città e messi al rogo nei pressi del cimitero ebraico - "ducti sunt extra civitatem et iuxta cimiterium Iudaeorum simul in igne missi" racconta Cesario di Heisterbach- dove venivano sepolti i giudei, perché la Chiesa proibiva la loro inumazione negli stessi luoghi dei cristiani. L'esecuzione degli eretici vicino al cimitero giudaico, richiama un *topos* classico, tramandato da Girolamo e Agostino, confluito poi nel *Decretum* di Graziano, secondo cui erano stati gli eretici a perseguire e a infierire sulla carne del Cristo che li aveva cacciati dal tempio: "Non enim omnis persecutio culpabilis est, sed rationabiliter hereticos persequimur, sicut et Christus corporaliter persecutus est eos, quos de templo expulit"⁵⁹⁸.

L'*extra urbe* è l'essere fuori dalla città, che con i luoghi e i ministri del culto e della parola, è il tempio di Dio e della comunità cristiana. Come Gesù caccia dal tempio gente che non prega o non è in adorazione, così le autorità ecclesiastiche, ricorrendo alle autorità civili, cacciano dal tempio-città gli eretici per metterli al rogo, poiché corrompevano con interpretazioni eterodosse il popolo di Dio. Cacciato dalle mura cittadine, l'eretico iniziava il cammino della dannazione e sofferenza eterna. L'*extra urbe* è, per il deviante, simile alla cacciata dal Paradiso Terrestre, quando Dio disse all'uomo: "(...) maledetto sia il suolo per causa tua! Con

⁵⁹⁶ A. ZORZI, *La pena di morte in Italia nel Tardo Medioevo*, in "Clio & Crimen", 4 (2007), pp. 47-62, con particolar riguardo a p. 58.

⁵⁹⁷ A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, p. 59; G. ZANELLA, *Itinerari* cit., p. 22.

⁵⁹⁸ *Corpus Iuris Canonici* cit., C. 23, q. 4, c. 36, col. 916.

dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita” (Gen 3,17). Il dolore dei peccati sarà il cibo dell’eretico, il principio, l’origine, la genesi della sua sofferenza che incomincia dal momento in cui brucia fuori dalla città per continuare ad ardere in eterno.

All’opposto altro luogo deputato alla rappresentazione drammatica della condanna dell’eterodosso è il centro della vita pubblica cittadina: la piazza. La piazza diventa teatro e consente alla “scena madre” del rogo di essere guardata dagli spettatori avviluppati dal “gioco”⁵⁹⁹ dell’azione drammatica. Lo spazio pubblico cittadino è importante in quanto dona esemplarità alla punizione, ma allo stesso tempo può generare un pericolo contrario all’intenzione dell’esecutore della pena, il rogo “pubblicizzato” può fungere da mezzo di propaganda favorevole all’eterodozzo. La fine dell’azione drammatica, attraverso l’interpretazione degli spettatori, può provocare anche il dissenso all’opera tragica rappresentata, ed è ciò che è avvenuto a Bologna in piazza del Mercato e a Parma nella piazza del Comune. Lo spazio dove l’agire comunicativo teatrale si svolge è il palcoscenico, che nel caso del dramma eretico, diventa il Golgota in cui non si compie il sacrificio salvifico, ma il sacrificio purificatore e ammonitore: “Puniuntur tamen rei a seculare iudice, ut poena unius sit metus multorum”⁶⁰⁰.

I luoghi parlano, e metaforicamente, portano fuori la voce degli inquisitori che risuona nella coscienza del pubblico. La pena capitale assume un valore medicinale, poiché l’eterodosso non solo si priva volontariamente della salvezza eterna, ma ne minaccia il raggiungimento anche agli altri: “occidendi sunt incorrigibiles impii et maxime qui falsa praedicatione alios volunt a Domino separare”⁶⁰¹; sono come la zizzania che si annida nel campo di grano; la loro morte rappresenta un bene di utilità per tutta la comunità “(...) sed utilitas reipublice melior propria illius utilitate”⁶⁰²; la loro uccisione è un gesto di misericordia da

⁵⁹⁹ Si utilizza il termine gioco nell’accezione gadameriana, in cui la parola gioco (*spiel*) contiene tre significati: le regole del gioco; l’essere giocati dal gioco; la rappresentazione per qualcuno. Si veda G. RIPANTI, *Gadamer*, Assisi 1978.

⁶⁰⁰ ALANO DI LILLA, *De fide* cit., col. 397; della stessa opinione è anche Moneta: “ (...) multi enim metu mortis quam sciunt sibi imminere, convertuntur ad Dominum”, MONETA DA CREMONA, *Adversus* cit., p. 524a.

⁶⁰¹ LUCA DI TUY, *De Altera* cit., p. 229.

⁶⁰² MONETA DA CREMONA, *Adversus* cit., p. 524a.

parte della Chiesa, proprio come agirebbe un buon medico, amputando l'arto cancrenoso⁶⁰³.

Il corpo ha la sua valenza significativa, in quanto indossa e porta con sé una dualità di linguaggi, l'eresia del deviante e la difesa dell'ortodossia dell'inquisitore⁶⁰⁴. Dove però, il linguaggio dell'inquisitore è egemone rispetto a quello dell'eretico: lo sorveglia e lo punisce⁶⁰⁵. Il deviante non svolge un ruolo di attore inerme nella ritualità della cerimonia combustiva, ma di protagonista della volontà punitiva dell'inquisitore, esemplata e spettacolarizzata dalla pira ardente. Il "protagonista funzionale" anima la condanna in una processione itinerante, dove la sacralità del rito continua a permanere e ne risulta rafforzata nel cerimoniale eseguito dalle autorità civili. Nel tragitto il corpo del condannato era sottoposto a violenza, come nel caso di Dolcino, che prima di salire sul rogo era stato condotto, su di un carro, per le strade di Vercelli venendo martoriato nelle carni con delle tenaglie e dei carboni ardenti. Le pratiche di annichilimento dovevano accelerare la distruzione del corpo, e allo stesso tempo simboleggiare il rifiuto e la sua espulsione, in quanto contaminatore della pace della comunità. L'eterodosso, in questa *Via Crucis* anomala, non portava sulle sue spalle la croce dei peccati da riscattare, ma il peccato della sua ostinazione nell'errore che lo autocondannava alla morte e alla dannazione eterna.

L'inquisitore sul corpo dell'eretico ha un totale dominio, e lo esercita per rafforzare la sua funzione soteriologica per il bene della collettività, onde impedire il pervetimento della dottrina della Chiesa romana; di fondamentale aiuto in questo cerimoniale è il fuoco⁶⁰⁶.

Il fuoco ha il compito di distruggere il corpo dell'eretico e con esso il linguaggio deviante che corrompe il gregge del Signore, interrompendo la

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 540a.

⁶⁰⁴ Sulla valenza e il significato del corpo nel Medioevo si veda A. MONTANARI, *Il corpo: tanatoprassi e comunicazione simbolica*, in *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Le Settimane internazionali della Mendola. Nuova serie 2007-2011 (Atti del Convegno Internazionale Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella 20-23 settembre 2007), a cura di G. ANDENNA, Milano 2009, pp. 243-261.

⁶⁰⁵ Sul rapporto tra corpo e pena M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 2008.

⁶⁰⁶ Il fuoco è il principale simbolo e mezzo punitivo utilizzato dalla Chiesa per riaffermare i suoi valori religiosi: si veda J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, pp. 148-171.

vocazione al proselitismo dell'eterodosso. Il rogo è come la prova del crogiolo dove il fuoco separa, bruciandola, l'impurità eretica dall'oro della Chiesa (Sir 2,1-13). Nulla deve emergere dalle ceneri, nemmeno la reliquia delle sue spoglie, portatrice di forza e significato simbolico-catechetico. Davanti alle fiamme del fuoco, la popolazione riceveva il messaggio di credere e avere fede nella Chiesa, nata dal vero fuoco che anima dal di dentro: risveglia, purifica, consiglia e salva. Nello stesso tempo, la tragicità e la durezza della scena, erano da monito su cosa significasse allontanarsi dalla Chiesa e quali gravi sofferenze ne conseguissero. La Chiesa, in questo modo, riaffermava il suo primato, quale unica e vera emissaria dei precetti divini.

Alano di Lilla nella *Summa de arte praedicatoria* attribuisce al fuoco un valore polisemico: purificatore, probatorio e punitivo. Alano sostiene che: "Est triplex ignis, purgatorius, probatorius, peremptorius; purgatorius est satisfactio, probatorius tentatio; peremptorius aeterna damnatio"⁶⁰⁷. L'interpretazione di Alano coglie perfettamente il senso cattolico del fuoco nel rogo: preannunciare la dannazione eterna. La pira ardente, su cui il condannato esala gli ultimi aneliti di vita, è una porta aperta sull'aldilà, diretta verso l'inferno, in cui nel breve lasso di tempo tra la vita e la morte, gli spettatori possono scorgere e capire quale punizione eterna attende l'eretico, e tutti coloro che vogliono o hanno già intrapreso lo stesso cammino.

Il dissidente è ispirato dal fuoco della propria verità, che è meno potente del fuoco teologico che ispira la Chiesa. Giovanni il Battista infatti dice: "ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco" (Mt 3,10) e più avanti aggiunge: "(...) raccoglierà il suo frumento nel granaio, ma brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile" (Mt 3, 12). L'inquisitore detiene il fuoco inestinguibile che brucerà la paglia dell'eresia. Il fuoco assume quindi anche una funzione pedagogica, in quanto vuole essere intimidatorio e parenetico.

Altra forza del fuoco è quella di disgregare e destrutturare le dissidenze. Quando l'eterodossia si ramifica nel tessuto sociale per accogliere nuovi proseliti, questa possibilità di ramificazione viene potata dal rogo, poiché il suo fuoco brucia

⁶⁰⁷ ALANO DI LILLA, *Summa de arte praedicatoria*, P.L., 209, col. 174.

i rami secchi di chi si fa altra chiesa, rispetto alla Chiesa di Roma. Il rogo inoltre evita anche lo spargimento di sangue, consentendo all'*Ecclesia* di superare la critica che gli muoveva l'eretico del *Liber Suprastella* di avere le mani lorde del sangue dei martiri. Il fuoco serviva anche a questo, la morte violenta senza il sangue, rappresentava una morte "sacralizzata" cioè voluta non dalla Chiesa, ma da Dio stesso per il bene e la sopravvivenza del suo gregge.

Ultimo atto della tragedia combustiva è la dispersione delle ceneri, con questo ultimo gesto l'errore e l'errante, come semi infruttuosi, entrano nella categoria di ciò che si disperde e non porta frutto.

3. Il rogo degli eretici dualisti: esito di due linguaggi inconciliabili

Gli eretici e gli uomini di Chiesa, cercavano entrambi nella Sacra Scrittura, attraverso la lettura e la sua interpretazione, la conferma della loro verità e missione, che si manifestava e scontrava in realtà totalmente discordanti, foriere di conseguenze estremamente dolorose. Quindi il rogo parla ed esprime il conflitto esistente tra due linguaggi, uno quello della Chiesa sede legittima dei successori di Pietro, l'altro quello degli eterodossi discendenti dal Cristo "de gradu ad gradum", che non riconoscevano la discendenza storica della Chiesa romana⁶⁰⁸. La dottrina eretica minacciava il primato della Chiesa con implicanze pastorali di notevole importanza, come quella di vedere disperso il proprio gregge di fedeli, sotto gli attacchi di *lupi rapaces*⁶⁰⁹. La chiesa catara rappresentava un'antinomia che doveva essere rimossa.

I devianti consideravano persecuzioni le accuse loro rivolte e rispondevano con un linguaggio rivelativo: "O populi videte quare faciunt eos occidere, quia

⁶⁰⁸ SALVO BURCI, *Liber Suprastella* cit., p. 290.

⁶⁰⁹ Interessante notare come in occasione del tumulto di Bologna, tra le accuse rivolte dalla popolazione agli inquisitori ci sia anche quella di essere *lupi rapaces*; in questo caso si assiste ad un ribaltamento, in chiave antiinquisitoriale da parte del popolo di quelli che erano i classici attributi utilizzati dalla controversistica contro gli eretici; l'inquisitore Guido da Vicenza viene anche paragonato al diavolo "Checcola (...) dixit (...) iste inquisitor est diabolus", L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna* cit., pp. 29-32.

nolunt iurare, nec adulterari, nec comedere carnes, et cetera”. Come i padri hanno ucciso il Cristo e altri apostoli, così i loro eredi li perseguitano e li uccidono:

“O populi, non miremini de hoc quod dictum est, quia ipsi complent mensuram possessorum suorum. Patres eorum interfecerunt Christum, et Stephanum et Iacobum et alios discipulos cruciaverunt variis tormentis. Potestis igitur videre quod isti bene tenent hereditatem, nec mirum, quia Christus dixit per Iohannem quia venit hora ut qui interficit vos arbitretur se obsequium prestare Deo, bene posset esse quod aliqui istorum stultorum quando interficiuntur martires arbitrantur se obsequium prestare Deo”⁶¹⁰.

Il sacrificio legittimava gli eterodossi alla pretesa di essere i veri martiri e i veri depositari della originaria vocazione cristiana.

La Chiesa, dopo un iniziale approccio persuasorio, costruisce una risposta che dalla dottrina passa al linguaggio giuridico; il deviante diventa un criminale, colpevole di lesa maestà, aggravata dalla natura divina dell’offeso⁶¹¹. Il dialogo in quest’ottica diventa ininfluyente perché l’eretico, colpevole di un crimine sia umano che divino, si pone automaticamente al di fuori della società, andando ad invalidare con ciò l’autenticità della sua pretesa testimonianza cristiana. La propaganda antieretica imposta dalla Chiesa gioca su due livelli: sociale e teologico. Il dissidente non rispettando norme, mete e valori, non trova spazio nel sistema civile e religioso, quindi deve essere identificato, normalizzato e scomunicato perché considerato un *vitandus*, persona nociva per la comunità⁶¹².

Sul piano teologico viene ripresa e sviluppata la tradizione, già presente sin dalla tarda antichità, che vedeva gli eterodossi come *nuncii della ecclesia diaboli*⁶¹³. Gli eretici, membra del diavolo, sono stati inviati sulla terra per ingannare i fedeli

⁶¹⁰ SALVO BURCI, *Liber Suprastella* cit., pp. 280-281.

⁶¹¹ R. MANSELLI, *De la “persuasio” à la “coercitio”*, p. 175-197.

⁶¹² L. PAOLINI, *Gli ordini mendicanti e l’Inquisizione* cit., p. 697. L’intuizione della repressione, ed in particolar modo dell’Inquisizione, come forma di “difesa del sistema” si deve ad Ovidio Capitani cfr. O. CAPITANI (a cura di), *Medioevo ereticale* cit., p. 22.

⁶¹³ Sulla demonizzazione degli eterodossi si veda il già ricordato G.G. MERLO, “*Membra del diavolo*” cit., pp. 51-73; sull’azione di Corrado di Marburgo nella diffusione dell’immagine demoniaca degli eretici A. PATSCHOVSKY, *Der Ketzer als Teufelsdiener*, in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, a cura di H. MORDEK, Tübingen 1991, pp. 317-334. Rolando da Cremona, nel suo *Commento al libro di Giobbe* insiste molto sull’origine demoniaca dell’eterodossia: si veda R. PARMEGGIANI, *Rolando* cit., in particolare pp. 32-51.

con la loro falsa predicazione e il loro stile di vita apparentemente irreprensibile. Imitatori falsi di Cristo, poiché mistificatori, non possono trovare da parte della Chiesa altra risposta se non quella violenta: il rogo, come estrema soluzione medica contro il virus ereticale. L'epidemia ereticale, nella forma più subdola, *cancer serpens*, deve essere arrestata col fuoco purificatore⁶¹⁴.

⁶¹⁴ Sul concetto di eresia vista come malattia si veda R.I. MOORE, *Heresy as Disease*, in *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, a cura di W. LOURDAUX-D. VERHELST, Leuven 1976, pp. 1-11; E. MITRE FERNÁNDEZ, *Muerte, veneno y enfermedad, metáforas medievales de la herejía*, in "Heresis" (1995), pp. 63-84.

Conclusion

La ricostruzione giuridica, teologica-dottrinale e storica consente di capire il senso e il significato del rogo degli eretici nel Medioevo. La devianza è normalizzata dal linguaggio giuridico, a difesa della lesa maestà eterna. L'equazione eresia uguale *crimen* terreno e divino lega l'eretico impenitente alla pena di morte mediante il rogo. Ciò si riscontra nell'evolversi e nell'acuirsi della giurisprudenza antieretica, che porterà alla comparsa del rogo, per la prima volta menzionato in maniera esplicita nella legislazione federiciana, istituzionalizzando la vivicombustione come pena specifica nei casi di eterodossia. Questa normativa giuridica sarà applicata per sanzionare, prima e dopo la nascita dell'Inquisizione, gli eretici e le nuove forme di devianza.

L'individuazione dell'eretico e la normalizzazione dell'eresia rientra nel dibattito sulla giustificazione della *legitima occisio* che fu una delle preoccupazioni della letteratura controversistica, impegnata a fornire le basi teologiche per il ricorso, da parte della Chiesa, alla pena di morte. I controversisti compiono un'opera molto importante, fungendo da raccordo tra quanto sostenuto nel diritto in proposito di repressione dell'eresia e la dottrina della Chiesa circa la possibilità di perseguire coercitivamente i dissidenti. In questo modo si aggira il principio che *Ecclesia non occidit*, punto di forza degli eretici per contestare l'operato della Santa Sede e la sua impostura di vera e unica *religio*.

Da questo lavoro è emerso che la cesura, così netta e dura, tra gli eterodossi e la Chiesa, sostenuta dal potere civile, non poteva non risolversi se non attraverso una repressione violenta. *L'Ecclesia* rivendicava il primato di Pietro nell'essere l'unica vera vicaria di Dio in terra, mentre gli eretici si consideravano gli autentici discepoli della Chiesa primitiva. I catari in quest'ottica erano arrivati a creare un'antichiesa, di fatto autoescludendosi. Siffatta pretesa, agli occhi della Santa Sede, rappresentava una minaccia che aveva ripercussioni pastorali di notevole importanza.

Il rogo, come forma di repressione violenta, a differenza delle altre condanne assume una valenza polisemica. La polisemia esprime il valore teologico

e soteriologico che la Chiesa dà alla colpa e alla sua espiazione. Il fuoco ha il compito di distruggere il corpo dell'eretico e il linguaggio del deviante. Le ceneri, in cui è trasformato l'eterodosso, impediscono qualsiasi forma di venerazione postuma, poiché con la cancellazione del corpo scompare anche la persona e la sua pretesa di santità. Anche i luoghi scelti hanno dei significati catechetici. La combustione fuori le mura sancisce simbolicamente la non appartenenza del condannato alla comunità dei cristiani. L'estromissione sancisce il distacco dell'eretico dal *corpus* e dalla dottrina della Chiesa.

Al contrario l'esecuzione nella piazza pubblica ammonisce chi ha intenzione di distaccarsi e aderire al pensiero eretico. La spettacolarizzazione della pena, mostrata a tutta la comunità, vuole rafforzare con la sua esemplarità l'unione della *chomunitas*.

Il rogo conserva tutto il suo potere nullificante anche per altre forme di dissidenza, quali le pratiche magiche, divinatorie e stregonesche. La dissidenza cambia, ma la risoluzione del conflitto è sempre incentrata sul fuoco. Emerge in tutta la sua potenza il rogo come antidoto all'attacco e al distacco delle devianze dall'ortodossia.

Altro aspetto emerso è l'utilizzo del rogo nella distruzione di libri per la cancellazione di idee pericolose, come nel caso di Cecco d'Ascoli. Gli scritti vengono visti come un eretico vivo, dotati di corpo e linguaggio. Questa personificazione simbolica dell'eretico nel libro doveva essere rimossa poiché la parola scritta parla e fa proselitismo.

La frattura tra ortodossia ed eresia non poteva portare ad un esito differente da quello del rogo. La "difesa del sistema" doveva estinguere il virus ereticale, poiché non rappresentava più una "scelta" come esprimeva il motto paolino: "oportet et haereses esse", ma un distacco oppositivo, non dialogico che destabilizzava l'autorità e la verità del sistema *Ecclesia*.

Bibliografia

G.ALESSI, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari 2001.

C. C. AMES, *Righteous persecution: inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009.

G. ANDENNA, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. PEGRARI, Brescia 1991.

G. ANDENNA, *Il carisma negato: Gerardo Segarelli*, in *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte*, Munster 2005, pp. 415-442.

P. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Bari 1985.

M. AURELL (a cura di), *Convaincre et persuader. Communication et propagande au XIIe-XIIIe siècles*, Poitiers 2007.

M. BACCHIEGA, *Papa Formoso (processo al cadavere)*, Foggia 1983.

P. BARBAINI, *Tolleranza e intolleranza nel "Decreto", nei "Decretisti" e nelle loro fonti*, in "La Scuola Cattolica", XCVI (1968)-I, pp. 228-260 e XLVI (1968)-II, pp. 334-353.

G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli ordini mendicanti*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes", 90 (1978), pp. 607-626.

G. BARONE, *Petrus von Bruis*, in *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart 1993, coll. 1964-1965.

C. BEAUNE, *Jeanne d'Arc*, Paris 2003.

M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma 2008.

M. BENEDETTI, *Margherita "la bella"? La costruzione di un'immagine tra storia e letteratura*, in "Studi medievali", 50 (2009), pp. 105-131.

M. BENEDETTI, *Frate Dolcino da Novara: un'avventura religiosa e documentaria*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa". Classe di Lettere e Filosofia, serie 5, 1/2 (2009), pp. 339-362.

M. BENEDETTI, *Intorno a frate Dolcino*, in "Una strana gioia di vivere" a Grado Giovanni Merlo, a cura di M. BENEDETTI e M.L. BETRI, Milano 2010, pp. 145-165.

P. BILLER, *Bernard Gui, Sex and Luciferanism*, in *Praedicatores Inquisitores* cit., pp. 455-470.

Bernard Gui et son monde, Cahiers de Fanjeaux 16, Toulouse 1981.

G. BISCARO, *Inquisitori ed eretici a Firenze*, in "Studi Medievali", n.s.II (1929), pp. 347-375; III (1930), pp. 266-287; VI (1933), pp. 161-207.

R. BARTLET, *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal*, New York 1988.

G. BETTINI, *Anonimo cataro. Il libro dei due principi*, Bologna 2010.

F. BOCK, *Der Este-Prozess von 1321*, AFP, VII (1937), pp. 98-100.

F. BOCK, *Processi di Giovanni XXII contro i ghibellini italiani*, in "Archivio della R. Deputazione romana di storia patria", 63 (1940), pp. 129-143.

A. BORROMEO (a cura di), *L'inquisizione. Atti del simposio internazionale del Comitato del grande giubileo dell'anno 2000, commissione teologica-storica*, Città del Vaticano 2003.

A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953.

A. BOUREAU, *Satana eretico. Nascita della demonologia nell'Occidente medievale (1280-1330)*, Milano 2006.

E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma 2006.

U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937.

U. BRASIELLO, *Sulla persecuzione degli eredi del colpevole nel campo criminale*, in *Studi in onore di E. Volterra*, Milano 1971, IV, pp. 325-46.

A.H. BREDERO, *Henri de Lausanne: réformateur devenu hérétique*, in *Pascua mediaevalia. Studies voor prof. Dr. J.M. De Smet*, a cura di R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT, W. VERBEKE, Leuven/Louvain 1983, pp. 108-123.

A. BRENON, *I Catari. Storia e destino dei veri credenti*, Firenze 1990.

P. BREZZI, *Ottone di Frisinga*, in "Buletto del'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo", 54 (1939), pp. 129-328.

S. BRUFANI, *I processi inquisitoriali "politici" contro i ribelli al tempo di Giovanni XXII. Riflessioni su un concetto*, in *"Una strana gioia di vivere"* cit., pp. 167-180. Si vedano anche i recenti atti del convegno ascolano *L'età dei processi: inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*. Atti del Convegno si studio svoltosi in

occasione della 19^a edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (30 novembre – 1 dicembre 2007), a cura di A. RIGON – F. VERONESE, Roma 2009.

C. BRUSCHI, *Il Liber Suprastella (1235), fonte antiereticale piacentina. L'ambiente ed il motivo di produzione*, in "Archivio storico per le province parmensi", 49 (1997), pp. 410-423.

C. BRUSCHI, *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, in "Mélange École française de Rome", 112 (2000), p. 163.

C. BRUSCHI, *Inquisizione francescana in Toscana fino al pontificato di Giovanni XXII*, in *Frati Minori e inquisizione. Atti del XXXIII Convegno internazionale. Assisi, 6-8 ottobre 2005*, Spoleto 2006, pp. 287-324.

C. BRUSCHI, *Dissenso e presenza ereticale in Piacenza e nelle città padane tra gli anni '50 e '70 del Duecento*, in *Studi sul Medioevo emiliano. Parma e Piacenza in età comunale*, a cura di R. Greci, Bologna 2009, pp. 233-260.

A. BRUSA, *Federico II e gli eretici*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari", XVII (1974), pp. 289-326.

C. BRUSCHI, *Detur ergo Sathane: il tema della "vindicta", originalità del "Liber Suprastella" di Salvo Burci*, in "Mélanges de l'École française de Rome", 112 (2000), 1, pp. 149-182.

PH. BUC, *"Vox clamantis in deserto"? Pierre le Chantre et la prédication laïque*, in "Revue Mabillon", 4 (1993). Pp. 220-241.

D. BURR, *The Spiritual Franciscans: from Protest to Persecution in the Century after saint Francis*, Philadelphia 2001.

C. CALDWELL AMES, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009, pp. 32-33

L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996.

O. CAPITANI (a cura di), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna 1974

O. CAPITANI, *Storiografia e Riforma della Chiesa in Italia*, in *La storiografia altomedievale II*, Spoleto 1970, pp. 557-629.

O. CAPITANI, *L'eresia medievale*, Bologna 1971.

O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in "Bollettino della società di studi valdesi", 140 (1976), pp. 31-53.

O. CAPITANI, *Medioevo ereticale*, Bologna 1977.

F. CARDINI, *Giovanna d'Arco. La vergine guerriera*, Milano 1999.

P. G. CARON, *Sepoltura ecclesiastica*, in "Novissimo digesto italiano", XVII, Torino 1990, p.39.

J. CAZENEUVE, *La sociologia del rito*, Milano 1974.

Cecco d'Ascoli. Cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno di studio della XVII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-3 dicembre 2005), a cura di A. RIGON, Roma 2007.

J. CHATILLION, *Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, Paris 1975.

Chi erano gli Spirituali?. Atti del III convegno internazionale, Assisi 1975 (Società internazionale di Studi francescani), Assisi 1976.

J. CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval*, in *Genèse de l'état moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Roma 1993, pp. 183-213.

L. CINELLI, voce *Moneta da Cremona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXV, Roma 2011, pp. 625-627.

C. CIPOLLA, *Il patarenismo a Verona nel secolo XIII*, in "Archivio Veneto", XIII, XXV (1883), pp. 64-86, 267-287.

C. CIPOLLA, *Nuove notizie sugli eretici veronesi, 1273-1310*, in "Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei", Classe di Scienze Morali, Storiche e Filosofiche, V, 5 (1896), pp. 336-343.

N. COHN, *Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano 1994.

PH. CONTAMINE, *La guerra dei Cent'anni*, Bologna 2007.

D. CORSI, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell'eresia e nella stregoneria*, in "Quaderni Medievali", 30 (1990), pp. 8-62.

N. COULET, *Francia e Inghilterra nella guerra dei Cent'anni*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea. II: Il Medioevo, II: Popoli e strutture politiche*, N. TRANFAGLIA e M. FIRPO (a cura di), Milano 1993², pp. 623-650.

G. CRACCO, *Gli eretici nella "societas Christiana" dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milano 1983.

G. CREMASCOLI, *La "Summa" di Rolando da Cremona. Il testo del prologo*, in "Studi Medievali", s. III^a, XVI/II (1975), pp. 825-876.

T. CREMISI, *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, Milano 2000.

S. DALL'AGLIO, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari 2005.

M. DA ALATRI, *L'eresia nella cronica di fra Salimbene*, in ID., *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, I, Roma 1986, pp. 68-69.

M. DA ALATRI, *La Cronaca di Salimbene. Personaggi e tematiche*, Roma 1988.

A. D'AGOSTINO, *Il patto col diavolo nelle letterature medievali. Elementi per un'analisi narrativa*, in "Studi Medievali", XLV (2004), II, pp. 699-752.

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

C. DELLA VENERIA, *L'Inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*, Milano 1939.

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

G. DI RENZO VILLATA, *La Constitutio in basilica beati Petri nella dottrina di diritto comune*, in "Studi di storia del diritto", II (1999), pp. 151-301.

P. DIEHL, *"Ad abolendam" (X 5.7.9) and imperial legislation against heresy*, in "Buletto f Medieval Canon Law", 19 (1989), pp. 1-11.

H. DILCHER, *Diritto imperiale e diritto regio nella Sicilia sveva*, in *Il "Liber Augustalis" di Federico II di Svevia nella storiografia*, a cura di A.L. TROMBETTI BUDRIESI, pp. 305-324.

Dizionario storico dell'Inquisizione, diretto da A. PROSPERI e J. TEDESCHI, Pisa 2010 Pisa 2010.

M.T. DOLSO, *La parabola della zizzania e il problema ereticale tra XII e XIII secolo*, in "Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche", 26 (2005), pp. 225-263.

A. DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au moyen âge*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 28 (1939), pp. 483-484.

A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un rituel cathare*, Roma 1939.

A. DONDAINE, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone "Le livre de Job"*, AFP XI (1941), pp. 109-137.

A. DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", 17 (1947), pp. 85-194, anche in *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècles: Documents et études*, ed. Y. DOSSAT, Aldershot 1990.

A. DONDAINE, *Saint-Pierre Martyr*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XXIII (1953), pp. 66-162.

A. DONDAINE, *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècles: Documents et études*, ed. Y. DOSSAT, Aldershot 1990.

Y DOSSAT, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII siècle*, Bordeaux 1959.

Y DOSSAT, *Le "bucher de Montségur" et les buchers de l'Inquisition*, in *Le Credo, la morale et l'inquisition*, Cahiers de Fanjeaux 6, Toulouse 1971, pp. 361-378

G. e A. DUBY, *Le procès de Jeanne d'Arc*, Paris 1973.

J. DUVERNOY, *Le catharisme: l'histoire des cathares*, Toulouse 1979.

J. DUVERNOY, *La procédure de répression de l'hérésie en Occident au Moyen-Age*, in "Heresis", 6 (1986), pp. 45-53.

A. ERRERA, *Ac si vivus esset. Sanzione penale e morte del reo nell'esperienza del diritto comune*, in D. MAFFEI (scritti promossi da), *A Ennio Cortese*, Roma 2001, pp. 536-568.

A. ERRERA, *La Summula super materia inquisitionis di Martino da Fano*, in V. PIERGIOVANNI (a cura di), *Medioevo notarile. Martino da Fano e il Formularium super contractibus et libellis*, Milano 2007, p. 31.

L. FANIZZA, *Il crimine e la morte del reo*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 96-2 (1984), pp. 671-695.

J. FEARNES, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in "Archiv für Kulturgeschichte", 48 (1966), pp. 165-179.

C. FIOCCHI, *Pietro Abelardo*, in *Luoghi e voci del pensiero medievale*, a cura di M.FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI e R. FEDRIGA, Milano 2010, pp. 63-68.

P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune, I*, Milano 1953.

- P. FIORELLI, *Tortura*, in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1954.
- A. FIORI, *Eresie*, in *Federico II, Enciclopedia federiciana*, Roma 2005, pp. 540-553.
- A. FISCHER, *Herrscherliches selbstverständnis und die verwendung des häresievorwurfs als politisches instrument. Friedrich II und sein Ketzeredikt 1224*, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken" 87 (2007), pp. 71-108.
- M. FRASSETTO, *The Heresy at Orléans in 1022 in the Writings of Contemporary Churchmen*, in "Nottingham Medieval Studies", XLIX (2005), pp. 1-17.
- A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del XII secolo*, Torino 1989.
- A. FRUGONI, *La fortuna di Arnaldo da Brescia*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lettere, Storia e Filosofia)", ser. 2a, XXIV (1955), pp. 145-160.
- C. FRUGONI, *Il problema delle fonti su Arnaldo da Brescia*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. PEGRARI, Brescia 1991.
- M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 2008.
- V. FUMAGALLI, *In margine all'Alleluia del 1233*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo", 80 (1968), pp. 257-272.
- G.C. GARFAGNINI (a cura di), *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola*, Firenze 2001.
- J. GAUDEMET, *La doctrine canonique médiévale*, London 1994.

A. GATTUCCI, *Giovanni XXII e il ghibellinismo italiano: il processo per eresia e idolatria, e l'assassinio di Federico da Montefeltro († 1322)*, in *Studi storici in onore di Raffaele Molinelli*, a cura dell'Istituto di Storia Fabio Cusin della Università degli Studi di Urbino, Urbino 1998, pp. 143-179.

C. GHISALBERTI, *Sulla teoria dei delitti di lesa maestà nel diritto comune*, in "Archivio giuridico Filippo Serafini", 149 (1955), pp. 167-171.

C. GINZBURG, *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1972 (rist. ed. 1966).

C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1992.

Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate. Atti del XXXV Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 1998, Spoleto 1999.

R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, Milano 1982.

F. GIUNTA, *La politica antiereticale di Federico II*, in *Atti del convegno internazionale di studi federiciani*, Palermo 1952, pp. 91-95.

P. GOLINELLI, *Da santi ad eretici: culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*, Spoleto 2002.

G. GONNET, *Enchiridion fontium valdensium. Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge*, Torre Pellice 1958.

G. GONNET, *"Il grano e le zizzanie": tra eresia e riforma (secoli XII-XVI)*, II, Soveria Mannelli 1989.

A. GRECO, *Mitologia catara. Il favoloso mondo delle origini*, Spoleto 2000.

R. GRECI (a cura di), *Studi sul Medioevo emiliano: Parma e Piacenza in età comunale*, Bologna 2009.

E. GRIFFE, *La Languedoc cathare au temps de la croisade (1209-1229)*, Paris 1973.

H. GRUNDMANN, *Oportet et hereseos hesse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *L'eresia medievale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1972, pp. 23-60.

H. GRUNDMANN, *Studi su Giocchino da Fiore*, Genova 1989.

J. GUIRAUD, *Histoire de L'Inquisition au Moyen Age*, II, Paris 1938.

O. HAGENEDER, *Il sole e la luna: papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 2000.

N.M. HÄRING, *Alan of Lille's De fide Catholica or Contra Haereticos*, in "Analecta Cisterciensia", XXXII (1976), pp. 228-229.

C.H. HASKINS, *Robert Le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northern France*, in "The American Historical Review", Vol. 7, No. 4 (Jul., 1902), pp. 631-652.

A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, Berlin 1958.

ILARINO DA MILANO, *Il "Liber Supra Stella" del piacentino Salvo Burci contro i catari ed altre correnti ereticali*, in "Aevum", XVI (1942), pp. 272-319; XVII (1943), pp. 90-146; XIX (1945), pp. 218-341.

ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del sec. XI*, in *Studi Gregoriani*, II, Roma 1947, pp. 52-60.

ILARINO DA MILANO, *Eresie Medievali. Scritti minori*, Rimini 1983.

R. KIECKHEFER, *Repression of heresy in medieval Germany*, Liverpool 1979.

R. KLEIN, *Il processo di Girolamo Savonarola*, Ferrara 1998.

G. KRUMEICH, *Giovanna d'Arco*, Bologna 2008.

D. KURZE, *Die Anfänge der Inquisition in Deutschland*, in P. SEGL (a cura di), *Die Anfänge der Inquisition* cit., pp. 131-195.

M. LAMBERT, *I Catari*, Casale Monferrato 2001.

R. LAMBERTINI, *Spirituali e fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo*, in *I francescani nelle Marche. Secoli XIII- XVI*, a cura di L. PELLEGRINI, R. PACIOCCO, Cinisello Balsamo 2000, pp. 38-53.

R. LAMBERTINI, "Non so che fraticelli...": identità e tensioni minoritiche nella Marchia di Angelo Clareno, in *Angelo Clareno francescano. Atti del XXIV Convegno Internazionale*, Assisi, 5-7 ottobre 2006, Spoleto 2007.

M. LAURENTI, *Violenza, guerra, pena di morte: le proposte degli eretici medievali*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 43 (1989), pp. 123-44.

M. LAUWERS, *Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age*, in "Révue d'Histoire ecclésiastique", 82 (1987), pp. 228-258.

P. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien a Innocent IV*, Paris 1964.

- J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982.
- M. LESSONA, *Gli eretici di Monforte*, in "Rivista Dolciniana", 2 (1994), pp. 29-31.
- L. LOSCHIAVO, *Figure di testimoni e modelli processuali tra antichità e primo Medioevo*, Milano 2004.
- F. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel Duecento. Dati problemi e fonti*, in "Fonti e Studi di Storia Veneta", 12 (1988).
- W. LOURDAUX-D. VERHELST (a cura di), *The concept of heresy in the middle ages (11th-13th C.)*, Louvain 1976.
- M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, in "Italia Sacra. Studi e documenti di Storia Ecclesiastica", 17 (1972), p. 50
- G. MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano a Ugucione)*, Padova 1994.
- R. MACERATINI, *La Glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la Glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status giuridico degli eretici*, Trento 2003.
- H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris 1960.
- H. MAISONNEUVE, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. le Bras, II*, Paris 1965, pp. 931-942.
- R. MANSELLI, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano", 65 (1953), pp. 1-63.

R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza*, (Istituto storico italiano per il medio evo, *Studi storici*, fasc. 31-34), Roma 1959, pp. 150-156.

R. MANSELLI, *Ermengaud, il "Contra Waldenses" ed il nuovo capitolo sui valdesi*, in ID., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1973, pp. 127-134.

R. MANSELLI, *La religiosità popolare nel Medio Evo: Problemi e metodi*, in ID., *Studi sulle eresie cit.*, pp. 1-38.

R. MANSELLI, *Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, in *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII*, Todi 1967.

R. MANSELLI, *De la "persuasio" à la "coercitio"*, in *Le crédo, la morale et l'Inquisition*, Toulouse 1971, pp. 175-197.

R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975.

R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963.

P. MARANGON, *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Albano Terme 1984.

A. MARTÍNEZ CASADO, *Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy*, in "Archivos Leoneses", 37 (1983), pp. 263-311.

M. MESCHINI, *Il "negotium pacis et fidei" in Linguadoca tra XII e XIII secolo secondo Guglielmo di Puylaurens*, in *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare*, a cura di M. MESCHINI, Milano 2001, pp. 131-168.

M. MESCHINI, *L'evoluzione della normativa antiereticale di Innocenzo III*, in "Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo", 106 (2004), pp. 207-231.

M. MESCHINI, *Innocenzo III e il Negotium Pacis et Fidei in Linguadoca tra il 1198 e il 1215*, Roma 2007.

G.G. MERLO, *Il problema di fra Dolcino negli ultimi vent'anni*, in "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 74 (1974), pp. 701-708.

G.G. MERLO, *La "Christianitas" medioevale di fronte all'eresia*, in *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975, (Studi Storici 5).

G.G. MERLO, *La coercizione all'ortodossia: comunicazione e imposizione di un messaggio religioso egemonico (sec. XIII-XIV)*, in "Società e Storia", III (1980), pp. 807-826.

G.G. MERLO, *Salimbene e gli Apostolici*, in "Società e Storia", 39 (1988), pp. 3-21.

R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in ID., *Studi sulle eresie cit.*, pp. 19-38.

G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989.

G.G. MERLO, *La storia e la memoria di Arnaldo da Brescia*, in "Studi Storici" 32 (1991), pp. 943-952.

G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, in *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, pp. 45-67.

G.G. MERLO, *"Heresis Lombardorum" e "Filii Arnaldi": note su arnaldismo e Arnaldisti*, in "Nuova rivista storica" LXXVII (1994).

G.G. MERLO, *Non conformismo religioso e repressione antieretica*, in D. QUAGLIONI (a cura di), *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, Cinisello Balsamo 1994, pp. 447-477.

G.G. MERLO, *Contro gli eretici: la coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996.

G.G. MERLO, *Il limite della diversità: frati Predicatori ed eretici*, in *Il cristianesimo e le diversità*, a cura di R. CACITTI, G.G. MERLO, P. VISMARA, Milano 1999, pp. 127-143.

G.G. MERLO, *Crociate contro gli infedeli e repressione antieretica nel Medioevo*, in "ACME-Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano", 57, 1 (2004), pp. 54-69.

G.G. MERLO, *Eretici tra XI e XII secolo*, in *Libri, e altro. Nel passato e nel presente*, a cura di G.G. MERLO, Milano 2006, pp. 435-449.

G.G. MERLO, *Nel nome di San Francesco*, Padova 2003.

G.G. MERLO, *Streghe*, Bologna 2006.

G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna 2008.

G.G. MERLO, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia 2011.

G. MICCOLI, *Note sulla fortuna di fra Dolcino*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa". Classe di Lettere e Filosofia, serie 2, 25 (1956), pp. 245-259.

G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II/I, Torino 1974.

G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Roma 1999, pp. 384-389.

F. MIGLIORINO, *Religiosità e comportamento nell'agire sociale pubblico*, Atti del Convngno Internazionale Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella 20-23 settembre 2007, a cura di G. ANDENNA, Milano 2009, pp. 265-279.

L. MILVA, *Violenza, guerra, pena di morte: le proposte degli eretici medievali*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XLIII (1989), pp. 123-144.

G. MONDIN, *Storia della Teologia, II*, Bologna 1996.

A. MONTANARI, *Il corpo: tanatoprassi e comunicazione simbolica*, in *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Le Settimane internzionali della Mendola. Nuova serie 2007-2011 (Atti del Convegno Internazionale Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella 20-23 settembre 2007), a cura di G. ANDENNA, Milano 2009, pp. 243-261.

P. MONTANARI, *Milano "Fovea Haereticorum"*, in M. BENEDETTI, G.G. MERLO, A. PIAZZA, Milano 1998, pp. 33-74.

M. OSTORERO, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Firenze 2011.

A. PATSCHOVSKY, *Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg*, in "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 37 (1981), pp. 641-693.

A. PATSCHOVSKY, *Der Ketzer als Teufelsdiener*, in *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter*. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, a cura di H. MORDEK, Tübingen 1991, pp. 317-334.

A. PIAZZA, *Il santo eretico. Una "passione" in volgare di fine Trecento*, in *Francescanesimo in volgare (XIII-XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale Assisi, 17-19 ottobre 1996, Spoleto 1997, pp. 271-299.

A. PIAZZA (a cura di), *Vite di eretici e storie di frati*, Milano 1998.

E. MITRE FERNÁNDEZ, *Muerte, veneno y enfermedad, metáforas medievales de la herejía*, in "Heresis" (1995), pp. 63-84.

R.I. MOORE, *Heresy as Disease*, in *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, a cura di W. LOURDAUX-D. VERHELST, Leuven 1976, pp. 1-11.

R.I. MOORE, *The formation of a persecuting society: authority and deviance in western Europe 950-1250*, Oxford 1987.

R.I. MOORE, *Petrus von Bruis*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXVI, Berlin-New York 1996, pp. 285-287.

D. NOVARESE, in *Federico II. Enciclopedia Fridericiana*, II, Roma 2005, pp. 578-580.

R. ORIOLI, *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*, Milano 1984.

R. ORIOLI, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307*, Roma 1988.

A. PADOVANI, *L'inquisizione del podestà*, in "Clio", XXI, 3 (1985), pp. 345-393.

L. PAOLINI-R. ORIOLI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, (Istituto storico italiano per il medio evo, *Studi storici*, fasc. 93-96), I, Roma 1975.

L. PAOLINI (a cura di), *Il "De officio inquisitionis". La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento. Introduzione, testo critico e note*, Bologna 1976.

L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1989.

L. PAOLINI, *Gli ordini mendicanti e l'Inquisizione. Il "comportamento" degli eretici e il giudizio sui frati*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen age-Temps modernes, 89/2 (1977), pp. 695-709, p. 699.

L. PAOLINI, *Il dualismo medievale*, in *Trattato di antropologia del sacro, IV. Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano 1995, pp. 185-218.

L. PAOLINI, *L'eresia e l'inquisizione. Per una complessiva riconsiderazione del problema*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il medioevo latino, II, La circolazione del testo*, Roma 1994, pp. 361-40.

L. PAOLINI, *Papato, Inquisizione, frati*, in *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti, Atti del XXV convegno internazionale della Società di Studi Francescani*, Spoleto 1998, pp. 179-204.

L. PAOLINI, *Le finanze dell'Inquisizione in Italia (XIII-XIV sec.)*, in *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo*, Pistoia 1999, pp. 441-481.

L. PAOLINI, *Il modello italiano nella manualistica inquisitoriale (XIII-XIV secolo)*, in *L'Inquisizione: atti del simposio internazionale: Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, a cura di A. BORROMEIO, Città del Vaticano 2003, pp. 95-118

L. PAOLINI, *Domenico e gli eretici*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei frati Predicatori*, Spoleto 2005.

L. PAOLINI, *La Chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano*, in *Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda*. Atti del convegno Desenzano del Garda 2 aprile 2005, a cura di L. FLÖSS, Desenzano del Garda 2005.

C. PAPINI, *Valdo di Lione e i "poveri nello spirito". Il primo secolo del movimento valdese 1170-1270*, Torino 2002.

A. PARAVICINI BAGLIANI-J.C. MAIRE VIGUEUR (a cura di), *La parola all'accusato*, Palermo 1993.

R. PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330): intertestualità e circolazione del diritto*, in "Rivista Internazionale di Diritto Comune" 13 (2002), pp. 229-270.

R. PARMEGGIANI, *La manualistica inquisitoriale (1230-1330): alcuni percorsi di lettura*, in "Quaderni del Mediae Aetatis Sodalitium" (VI, 2003), pp. 7-25.

R. PARMEGGIANI, *L'inquisitore Florio da Vicenza*, in *Praedicatores, Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the first International Seminar on "The Dominicans and the Inquisition"*, Rome, 23-25 February 2002 (Institutum historicum fratrum praedicatorum, Dissertationes historicae, XXIX), Roma 2004, pp. 681-699.

R. PARMEGGIANI, *Inquisizione e frati Minori in Romagna, Umbria e Marche nel Duecento*, in *Frati minori e inquisizione (Atti del XXXIII Convegno internazionale, Assisi, 6-8 ottobre 2005)*, Spoleto 2006, pp. 113-150.

R. PARMEGGIANI, *Recensione a Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum. Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharen im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts.*

Untersuchungen zum Text, Handschriften und Edition von CAROLA HOÉCKER, Firenze, Sismel. Edizioni del Galluzzo, 2001, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", LX/1 2006, pp. 173-176.

R. PARMEGGIANI, *Formazione ed evoluzione della procedura inquisitoriale: i consilia*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, (Atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 3-4 settembre 2005), a cura di S. PEYRONEL RAMBALDI, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", 200 (2007), pp. 45-69.

R. PARMEGGIANI, *Studium domenicano e Inquisizione*, in *Praedicatores/doctores. Lo Studium Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, (Atti del Convegno di Studio, Bologna, 8-10 febbraio 2008), a cura di R. LAMBERTINI, in "Memorie Domenicane", 39 (2008), pp. 117-141.

R. PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", LXXIX (2009), pp. 23-84.

R. PARMEGGIANI, *I Consilia procedurali per l'Inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna 2011.

R. PARMEGGIANI, *Explicatio super officio inquisitionis: origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma 2012.

A. PATSCHOVSKY, *Heresy and Society on the political function of heresy in the Medieval World*, in C. BRUSCHI-P. BILLER (a cura di), *Texts and the Repressions of Medieval Heresy*, Woolbridge, 2003.

A. PIAZZA, *“Heretici... in presenti ex terminati”*. *Onorio III e “rettori e popoli” di Lombardia contro gli eretici*, in *“Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo”*, 102 (1999), pp. 21-39.

A. PIAZZA, *“Affinché... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate”*. *Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d’Italia*, in A. DEGRANDI, *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola Nazionale di Studi medioevali*, Roma 2001, pp. 425-458.

A. PIAZZA, *Alle origini del coinvolgimento dei Minori contro l’eresia*, in *“Bullettino dell’Istituto Storico Medievale”*, 107 (2005), pp. 205-228.

V. PIERGIOVANNI, *La punibilità degli innocenti nel diritto canonico dell’età classica, I, La discussione del problema in Graziano e nella decretistica*, Milano 1971

W.H. PRINCIPE, *Monastic, Episcopal and Apologetic Theology of the Papacy, 1150-1250*, in C. RYAN (edited by), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150-1300*, Toronto 1989, pp. 155-157.

Praedicatores, Inquisitores. The Dominicans and the Mediaeval Inquisition. Acts of the first International Seminar on “The Dominicans and the Inquisition”, Rome, 23-25 February 2002 (Institutum historicum fratrum praedicatorum, *Dissertationes historicae*, XXIX), Roma 2004.

A. PROSPERI, *Credere alle streghe: inquisitori e confessori davanti alla “superstizione”*, in *Bibliotheca Lamiarum. Documenti e immagini della stregoneria dal Medio Evo all’Età Moderna*. (Mostra bibliografica e documentaria. Pisa, Biblioteca Universitaria, Palazzo della Sapienza 24 marzo - 23 aprile 1994), Ospedaletto 1994, pp. 17-33.

P. RACINE, *La diocesi di Piacenza, nido di eretici*, in ID. (a cura di), *Storia della diocesi di Piacenza II. Il Medioevo 2. Dalla riforma gregoriana alla vigilia della riforma protestante*, Brescia 2009, pp. 125-154.

M. RAININI, *Giovanni da Vicenza, Bologna e l'Ordine dei Predicatori*, in *L'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, a cura di G. BERTUZZI, Bologna 2006, pp. 146-175.

M. RAININI, *Plus quam vivus fecerim, mortuus faciam contra eos. Vita morte e culto di Pietro da Verona a Milano*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 65/1 (2011), pp. 31-55.

A.M. ROMANINI (a cura di), *Federico II e l'arte del Duecento italiano*, II, Galatina 1980.

M. ROMANELLO (a cura di), *La stregoneria in Europa* Bologna 1975

M. ROQUEBERT, *I Catari. Eresia, crociata, inquisizione dall'XI al XIV secolo*, Cinisello Balsamo 2003.

O. RUFFINO, *Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei glossatori*, in "Rivista di Storia del Diritto Italiano" XLVI (1973), pp. 30-190.

O. RUFFINO, *Aspetti del "crimen haereseos" nel pensiero del Cardinale Ostiense*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Enrico da Susa detto il Card. Ostiense*, "Segesium", 16 (1980).

G. SALVIOLI, *Storia della procedura civile e criminale*, in *Storia del diritto italiano*, a cura di P. DEL GIUDICE, III.1, Milano 1925.

J.M. SANSTERRE, voce *papa Formoso* in *Dizionario Biografico* cit., vol. 49, Roma 1997, pp. 59-60.

E. SCARRY, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Bologna 1990.

T. SCHARFF, *Häretikerverfolgung und Schriftlichkeit*, Frankfurt am Main 1996.

T. SCHARFF, *Die Inquisition in der italienischen Geschichtsschreibung im 13. und frühen 14. Jahrhundert*, in *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter, Hagen Keller zum 60. Geburtstag überreicht von seinen Schülerinnen*, Münster, New York, München, Berlin 1997, pp. 225-276.

T. SCHARFF, *Eterodossia come "variante" dell'evangelizzazione nella prospettiva delle fonti dell'inquisizione*, in *Alle frontiere della cristianità*, Assisi 2001, pp. 38-59.

P. SEGL (a cura di), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien 1993.

K.V. SELGE, *Texte zur Inquisition*, Gütersloch 1967 (Texte zur Kirchen - und Theologiegeschichte 4), pp. 70-76.

K.V. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in *Stupor mundi*, Darmstadt 1982, pp. 449-493.

M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974.

J.L. SOLERE, A. VASILU, A. GALONNIER (a cura di), *Alain de Lille, le docteur universel: Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, Turnhout 2005.

D. SOLVI, *Santi degli eretici e santi degli inquisitori intorno all'anno 1300*, in P. GOLINELLI (a cura di), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Roma 2000, pp. 141-156.

Z. SUCHECKI, *La cremazione dei cadaveri nel Diritto Canonico*, Roma 1990.

S. TUGWELL, *The downfall of Robert Le Bougre*, in *Praedicatores, Inquisitores* cit., pp. 753-756.

M. TARTARI (a cura di), *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996.

H. TAVIANI-CAROZZI, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 5 (1974), pp. 1224-1252.

H. TAVIANI-CAROZZI, *La mort et l'hérésie des hérétiques de l'An Mil à Pierre de Bruis et à Henri, dit de Lausanne*, in *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII^e-XV^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 33, Toulouse 1998, pp. 121-158.

H. TAVIANI-CAROZZI, *Une histoire "édifiante": l'hérésie à Orléans en 1022*, in *Faire l'événement au Moyen Âge*, a cura di C. CAROZZI e H. TAVIANI-CAROZZI, Université de Provence 2007, pp. 275-298.

E. D. THESEIDER, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi Storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Firenze 1958, pp. 383-444.

J. THOMAS, *Corps violents, corps soumis. Le policement des moeurs à la fin du moyen âge*, Paris 2003.

A. THOMPSON, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo: la grande devozione del 1233*, Milano 1996.

A. THOMPSON, *Lay versus clerical perceptions of heresy: protests against the inquisition in Bologna, 1299*, in *Praedicatores, Inquisitores* cit., pp. 701-730.

C. THOUZELLIER, *La légation en Lombardie du Cardinal Hugolin (1221). Un épisode de la cinquième croisade*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", XLV (1950), pp. 508-542.

C. THOUZELLIER, *Hérésie et Hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma 1969.

A.L. TROMBETTI BUDRIESI, *Il "Liber Augustalis" di Federico II di Svevia nella storiografia*, Bologna 1987.

W. ULLMANN, *The significance of Innocent III's Decretal "Vergentis"*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. le Bras, I*, pp. 729-741.

M. VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna 2005.

M. VALLERANI, *Modelli di verità: le prove nei processi inquisitori*, in C. GAUVARD (a cura di), *L'enquête au moyen âge*, Rome 2008, pp. 123-142.

G.M. VARANINI, *Minima Hereticalia: Schede d'archivio veronesi (sec. XII-XIII)*, in *Chiesa, Vita Religiosa, Società nel Medioevo Italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M. ROSSI e G.M. VARANINI, *Italia Sacra*, 80, Roma 2005, pp. 677-693.

C. VASOLI, *Il "Contra haereticos" di Alano da Lilla*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 1963 (75).

A. VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233*, in *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980, pp. 503-520.

A. VAUCHEZ, *“Diabliques et hérétiques”*, in *Santi e demoni nell’Alto Medio Evo occidentale*, II, Spoleto 1989, pp. 573-601.

A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990.

A. VAUCHEZ, *En Occident: la répression de l’hérésie et les nouvelles formes de dissidence*, in *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, a cura di A. VAUCHEZ, Paris 1993, pp. 819-843.

A. VAUCHEZ, *Apogeo del Papato ed espansione della Cristianità (1054-1274)*, ed. it. a cura di A. VASINA, Roma 1997.

A. VAUCHEZ (a cura di), *Il cadavere. The corpse*, Firenze 1999.

J. VERGER-J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo. Il Chiostro e la scuola*, Milano 2002.

M.H. VICAIRE, *Les cathares albigeois vus par les polémistes*, in *Cahiers de Fanjeaux*, 3 (1968).

C. VIOLANTE, *Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall’XI al XIII secolo*, in *L’eresia medievale*, O. CAPITANI (a cura di), Bologna 1971, pp. 177-184.

C. VIOLANTE, *La società milanese nell’età precomunale*, Bari 1953.

C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Roma 1955.

C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, in *I laici nella “societas christiana” dei secoli XI e XII*, Milano 1968.

C. VIOLANTE, *La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente*, in O. CAPITANI (a cura di), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna 1983, pp. 194-255.

A.M. VOICI, *Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda anti-imperiale*, in "Critica storica", XXII (1985), pp. 3-28.

E. VOLTERRA, *Processi penali contro i defunti in diritto romano*, in "Revue internationale des droits de l'antiquité", 3 (1949), pp. 485-486.

W. WAKEFIELD-A. EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, New York-London 1969.

W.L. WAKEFIELD, *Heresy, Crusade and Inquisition in southern France, 1100-1250*, London 1974.

D. WEINSTEIN, *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven 2011.

E. WERNER e M. ERBSTÖSSER, *Movimenti socio-religiosi nel Medioevo*, in *L'eresia medievale*, O. CAPITANI (a cura di), Bologna 1971, pp. 185-197.

E. WERNER, *Povertà e ricchezza nelle concezioni degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X-XII*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, O. CAPITANI (a cura di), Bologna 1983, pp. 304-355.

S.E. WESSLEY, *Enthusiasm and heresy in the year 1300: Guglielma of Milan, Armano Pongiluppo of Ferrara and Gerard Segarelli of Parma*, Columbia University 1976.

Z. ZAFARANA, voce *Bosone* in *Dizionario Biografico* cit., vol. 13, Roma 1971, pp. 270-274

F. ZAMBON (a cura di), *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Milano 1997.

G. ZANELLA, *Hereticalia: temi e discussioni*, Spoleto 1995.

O. ZECCHINO, voce *Liber Augustalis in Federico II. Enciclopedia Fridericiana*

M. ZERNER-CHARDAVOINE, *La croisade albigeoise*, Paris 1979.

A. ZORZI, *Giustizia criminale e criminalità nell'Italia del tardo medioevo: prospettive di ricerca*, in "Società e Storia", 46, XI (1989), pp. 923-965.

A. ZORZI, *Rituali e cerimonie penali nelle città italiane (sec. XIII-XVI)*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, (a cura di) J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES, A. PARAVICINI BAGLIANI, Spoleto 1994, CISAM, pp. 141-157.

A. ZORZI, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze nel tardo Medioevo tra repressione penale e cerimoniale pubblico*, in *Simbolo e realtà della vita urbana nel tardo Medioevo*. (Atti del V Convegno storico italo-canadese, Viterbo, 11-15 maggio 1988), a cura di M. MIGLIO, G. LOMBARDI, Roma 1993, pp. 153-253.

A. ZORZI, *Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (sec. XII-XV)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. Atti del Convegno Internazionale di Trieste, 2-5 marzo 1993, Roma 1994.

A. ZORZI, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secc. XIII-XVI)*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES, A. PARAVICINI BAGLIANI, Spoleto 1994, pp. 141-157.

A. ZORZI, *La pena di morte in Italia nel Tardo Medioevo*, in "Clio & Crimen", 4 (2007), pp. 47-62.

F. ZUCCOTTI, *“Furor Haereticorum”*. *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano 1992.

Fonti

Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310, a cura di L. PAOLINI e R. ORIOLI, *Fonti per la Storia D'Italia 106*, Roma 1982.

ADEMARO DI CHABANNES, *Historiae*, ed. G. PERTZ, MGH, *Scriptorum*, III, Hannover 1841, pp. 140-143.

ALANO DI LILLA, *De fide catholica contra hereticos sui temporis praesertim Albigenses*, in *P.L.*, 210.

ALANO DI LILLA, *Summa de arte praedicatoria*, *P.L.*, 209.

Annales Colonienses Maximi, MGH, *SS 17*, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1861.

Annales Erphesfurdenses, MGH, *SS 16*, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1859.

Annales Placentini Gibellini, auctore Mutio de Modoetia, in *M.G.H.*, *SS XVIII*, ed. PERTZ, Hannoverae 1863.

Annales Wormatienses, MGH, *SS 17*, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1861.

ANSELMO DI LIEGI, *Gesta episcoporum Leodiensium*, ed. G. PERTZ, MGH, *Scriptorum*, VII, Hannover 1846, pp. 226-227.

AUBRY DES TROIS-FONTAINES, *Chronicon*, MGH, *SS 23*, ed. P.SCHEFFER-BOICHORST, Hannoverae 1874.

L. AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX*, I, Paris 1899.

BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, II, Lucae 1761.

BERNARD GUI, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, I, a cura di C. DOUAIS, Paris 1886.

BOSONE, *Vitae romanorum pontificum*, in *Le Liber pontificalis*, a cura di L. DUCHESNE-C. VOGEL, II, Paris 1955.

Bullarium Franciscanum. Romanorum pontificum, ed. J.H. SBARALEA, I, Romae 1759.

Bullarium Franciscanum, ed. C. EUBEL, V, Romae 1898.

Bullarium Romanum, V, Augustae Taurinorum 1860.

Capitularia Regum Francorum, I, in MGH, *Legum sectio II*, pp 68-70, c. 7.

Carmen de gestis Frederici I imperatoris in Lombardia, a cura di I. SCHMALE-OTT, in *Scriptores Rerum cit.*, Hannoverae 1965.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.P. JOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (a cura di), Bologna 1991.

Corpus Iuris Canonici, ed. A. FRIEDBERG, Graz 1959.

L. CORTESI, *Summae magistri Rolandi Cremonensis O.P. liber tercius . Editio princeps*, *Monumenta Bergomensia*, 7 (1962).

Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, II, MGH, ed. L. Weiland, Hannover 1893.

Cronica di Salimbene De Adam, SALIMBENE DE ADAM, a cura di G. SCALIA, Parma 2007.

Chronica abbreviata fr. Johannis de Cornazano, in *Chronica parmensia a sec. XI. ad exitum sec. XIV*, ed. L. BARBIERI, Parma 1858.

Chronica regia Coloniensis, a cura di G. WAITZ, in *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum ex MGH*, Hannoverae 1880.

Chronicon Parmense, in *Rerum Italicarum Scriptores*, IX, 9, a cura di G. BONAZZI, Città di Castello 1902.

Chronicon S. Andreae castri Cameracesii, III, 3, MGH, SS., VII, p. 540.

Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum, ed. C. HOÉCKER, Firenze 2001.

EBERARDO DI BÉTHUNE, *Liber antiheresis*, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, ed. M. DE LA BIGNE, XXIV, Lugduni 1677.

ERMENGAUDO DI BÉZIERS, *Contra Waldensium sectam*, in *Maxima Bibliotheca cit.*, pp. 1602f-1615g; anche in *P. L.*, 204.

EVERVINO DI STEINFELD, *De haereticis sui temporis*, *P. L.*, 182, epistola 432, coll. 676-680.

FEDERICO II, *Constitutio in basilica Beati Petri*, ed. L. WEILAND, MGH, *Constitutiones*, II, Hannover 1896, pp. 106-109.

FEDERICO II, *Constitutio contra haereticos Lombardie*, ed. L. WEILAND, MGH, *Constitutiones*, II, Hannover 1896, pp. 126-127.

FEDERICO II, *Constitutio contra haereticos*, ed. L. WEILAND, MGH, *Constitutiones*, II, Hannover 1896, pp. 194-195.

FEDERICO II, *Mandatum de haereticis teutonicis persequendis*, ed. L. WEILAND, MGH, *Constitutiones*, II, Hannover 1896, pp. 195-197.

FEDERICO II, *Edicta contra haereticos*, ed. L. WEILAND, MGH, *Constitutiones*, II, Hannover 1896, pp. 280-285.

GALVANO FIAMMA, *Chronicon Maius*, a cura di A. CERUTI, in *Miscellanea di Storia Italiana*, VII, Torino 1869.

GERARDO DI FRACHET, *Vitae fratrum Ordinis praedicatorum, accurate recognovit notis breviter illustravit* B.M. REICHERT O.P., Lovanii-Romae 1896, pp. 169-170.

GERARDI MAURISII *Cronica dominorum Ecelini et Alberici fratrum de Romano (aa. 1183-1237)*, a cura di G. SORANZO, in *Rerum Italicarum Scriptores*, VIII/4, Città di Castello 1914.

Gesta episcoporum Leodiensium, in MGH, *SS*, VII, XVI.

Gesta Innocentii papae III, *P.L.*, 214.

GIOVANNI DA CORNAZZANO, *Chronica*, in *Chronica Parmensia a sec. XI ad exitum sec. XIV*, ed. P. FIACCADORLI, Parma 1858,

Gregorii VII Registrum IV, ed. E. CASPAR, in MGH, *Epistolae Selectae*, II, 1, Berolini 1955.

GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, Introduction, édition et traduction par E.R. LABANDE, Paris 1981.

GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique*, texte édité, traduit et annoté par J. DUVERNOY, Paris 1976.

Histoire Albigeoise, a cura di P. GUÉBIN e H. MAISONNEUVE, Paris 1955.

JOANNIS SARESBERIENSIS *Historia Pontificalis quae supersunt*, a cura di R.L. POOLE, cap. 31, Oxford 1927.

T. KAEPPPELLI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum. Medii Aevi, III*, Romae 1980.

LANDOLFO SENIORE, *Historia Mediolanensis*, ed. G. PERTZ, MGH, Scriptorum, VIII, Hannover 1846, pp. 65-66. (eretici di Monforte).

Les Registres d'Honorius IV, par M. M. PROU, Paris 1886.

Liber de duobus principiis, ed. C. THOUZELLIER, *Livre de duobus principiis*, Paris 1973.

LUCA DI TUY, *Chronicon mundi*, cura et studio E. FALQUE REY, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXXIV, Turnhout 2003.

LUCA DI TUY, *De altera vita*, cura et studio E. FALQUE REY, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, LXXIV A, Turnhout 2009.

MATTHEW PARIS, *Chronica Maiora*, MGH, SS, 28, ed. F. LIEBERMANN, Hannoverae 1888.

MONETA DA CREMONA, *Adversus Catharos et Valdenses, liber V*, ed. T. RICCHINI, Romae 1743.

L.A. MURATORI, *Historia Dulcini Haeresiarchae Novarensis e Additamentum ad historiam fratris Dulcini haeresiarchae*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 9, Mediolani 1726 (rist. anast., Bologna 1978), coll. 427-460.

OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici I. Imperatoris*, ed. 3° G. WAITZ, MGH, *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hannover 1978.

OTTONIS et RAHEWINI *Gesta Friderici I imperatoris*, a cura di G. WAITZ, in *Scriptores Rerum Germanicarum* cit., II, cap. 28, Hannoverae et Lipsiae 1912.

PAOLO DI CHARTRES, *Vetus Agano*, PL., 155.

PARISIO DA CEREIA, *Annales Veronenses*, ed. G. PERTZ, MGH, SS, XIX, Hannover 1866.

Patrologia Latina, Regestorum sive Epistolarum, ed. J.P. Migne, CCXIV, Parisiis 1855.

RODOLFO GLABRO, *Historiae*, PL., 142.

RODOLFO GLABRO, *Cronache dell'anno Mille: storie*, a cura di G. CAVALLO-G. ORLANDI, Milano 1996.

SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, ed. G. SCALIA, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, CXXV, I-II, Turnhout 1998.

SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, C. BRUSCHI (a cura di), Roma 2002.

STEFANO DI BORBONE, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, ed. J. BERLIOZ-J.L. EINCENLAUB, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, CXXIV, Turnhout 2002

S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, cura et studio P. CARAMELLO, II/II, q.11, a.13, Torino 1962

Gregorii VII Registrum IV, ed. E. CASPAR, in MGH, *Epistolae Selectae*, II, 1, Berolini 1955, p. 328.

PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Historia Albigensium*, in PL, 213.

PIETRO ABELARDO, *Opera Theologica*, III. *Theologia Summi boni. Theologia Scholarium*, cura et studio E.M. BUYTAERT, C.J. MEWS, Turnholti 1987, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XIII*.

PIETRO IL VENERABILE, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, cura et studio J. FEARNES, Turnholti 1968, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis X*.