



UNIVERSITÀ  
DI TRENTO

Facoltà di  
Giurisprudenza

Christian Zendri

# LA SOVRANITÀ DECLINATA

STUDI SULLA TRADIZIONE GIURIDICA OCCIDENTALE

2024





**UNIVERSITÀ  
DI TRENTO**

**Facoltà di  
Giurisprudenza**

**COLLANA DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA**

**45**

**2024**

Al fine di garantire la qualità scientifica della Collana di cui fa parte, il presente volume è stato valutato e approvato da un *Referee* esterno alla Facoltà a seguito di una procedura che ha garantito trasparenza di criteri valutativi, autonomia dei giudizi, anonimato reciproco del *Referee* nei confronti di Autori e Curatori.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© *Copyright 2024*  
*by Università degli Studi di Trento*  
*Via Calepina 14 - 38122 Trento*

ISBN 978-88-5541-055-7  
ISSN 2421-7093

Libro in Open Access scaricabile gratuitamente dall'archivio IRIS - Anagrafe della ricerca (<https://iris.unitn.it/>) con Creative Commons Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 3.0 Italia License.

Maggiori informazioni circa la licenza all'URL:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

Il presente volume è pubblicato anche in versione cartacea grazie al contributo del Dipartimento Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento per i tipi di Editoriale Scientifica - Napoli con ISBN 979-12-235-0121-4

*Novembre 2024*

Christian Zendri

# LA SOVRANITÀ DECLINATA

STUDI SULLA TRADIZIONE GIURIDICA OCCIDENTALE

Università degli Studi di Trento 2024



*a Enrica, Champa e Mali*





## INDICE

	Pag.
INTRODUZIONE .....	1
 CAPITOLO PRIMO SOVRANITÀ INFEUDAZIONE PERDITA DEL FEUDO NELLA DOTTRINA GIURIDICA FRA I SECOLI XII E XIII  	
<i>1. Investitura e feudo</i> .....	5
<i>2. Il possesso del feudo</i> .....	10
<i>3. La costituzione del feudo</i> .....	12
<i>4. La perdita del feudo</i> .....	14
<i>5. La perdita del feudo in relazione alla sua natura</i> .....	19
<i>6. Perdita del feudo e diritto civile</i> .....	29
<i>7. Feudo, sovranità, responsabilità: qualche riflessione</i> .....	31
 CAPITOLO SECONDO «EPHORI ET REX IUDICABANT» SOVRANITÀ CONDIVISA E DISGREGAZIONE DELLA SOVRANITÀ NEL PENSIERO DI PIERRE GRÉGOIRE (1540-1597)  	
<i>1. Gli efori</i> .....	33
<i>2. Il Tolosano e il Filosofo</i> .....	35
<i>3. La funzione degli efori</i> .....	37
<i>4. Sovranità pattizia: un ossimoro</i> .....	40
<i>5. Gli efori: la disgregazione della sovranità?</i> .....	43

CAPITOLO TERZO  
 «UNIVERSITATES PRINCIPI RATIONEM  
 REDDERE NON TENENTUR»  
 SOVRANITÀ E AUTONOMIA NEL PENSIERO  
 DI CRISTOPH BESOLD (1577-1638)

1. <i>Universitates e diritto privato</i> .....	47
2. <i>Universitates, autonomia e sovranità</i> .....	50
3. <i>Il contributo della dottrina tedesca: Christoph Besold</i> .....	52
4. <i>Il secolo XVIII e le riforme teresiane e giuseppine</i> .....	58
5. <i>La tenacia della tradizione di diritto comune</i> .....	60

CAPITOLO QUARTO  
 «LEGIBUS SOLUTA, LEGIBUS ALLIGATA»  
 LA SOVRANITÀ IN UN PROCESSO PER  
 STREGONERIA DEL SECOLO XVII

1. <i>Magia e stregoneria in Occidente: un'esperienza unica</i> .....	67
2. <i>Fra spirituale e secolare</i> .....	70
3. <i>I processi di Nogaredo del secolo XVII: Pasqua Bernardini</i> .....	75
4. <i>L'appello</i> .....	81
5. <i>Le possibili ragioni dell'assoluzione e il significato dell'intera vicenda</i> .....	83

CAPITOLO QUINTO  
 SOVRANITÀ E CITTADINANZA  
 LA CONDIZIONE GIURIDICA DEGLI EBREI

1. <i>Una, nessuna, molte cittadinanze</i> .....	87
2. <i>Cittadinanza degli ebrei o cittadinanza e basta?</i> .....	89
3. <i>Cittadinanza e sistema del diritto comune</i> .....	91
4. <i>Il diritto canonico</i> .....	92
5. <i>Il diritto civile</i> .....	98
6. <i>Ancora fra secolare e spirituale</i> .....	108

CAPITOLO SESTO  
 SOVRANITÀ, ANIMA E CORPO  
 IL BATTESIMO *INVITIS PARENTIBUS*

<i>1. Il battesimo: porta della sovranità</i> .....	111
<i>2. Una questione di dottrina</i> .....	115
<i>3. Ulrich Zasius e le Questiones de parvulis iudeorum baptisandis: la struttura dell'opera e del problema</i> .....	117
<i>4. La servitus secondo Zasius</i> .....	126
<i>5. Le conseguenze</i> .....	137

CAPITOLO SETTIMO  
 SOVRANITÀ E MITI  
 L'INFANTICIDIO RITUALE

<i>1. L'omicidio rituale: storia di un mito</i> .....	149
<i>2. Un mito trasversale? Girolamo Tartarotti e Benedetto Bonelli</i> ...	152
<i>3. Una differente interpretazione</i> .....	156
<i>4. Conclusioni: un mito per la sovranità</i> .....	160
BIBLIOGRAFIA.....	163



## INTRODUZIONE

Sovranità non è certo problema nuovo. Si tratta anzi di un termine e di un concetto classici, e il problema, da cui termine e concetto nascono, e a cui rimandano, è anch'esso decisamente classico. D'altro canto, proprio questa classicità determina il carattere inesaurito e, forse, inesauribile del problema stesso: esso si presenta sempre vivo a ogni generazione e, vorrei dire, a ognuno che si fermi anche solo per un momento a meditare sui problemi giuridici e politici che l'esperienza gli consegna quotidianamente.

Questo è vero, naturalmente, anche per lo storico, e a maggior ragione per lo storico del diritto, per il quale anzi la parola e il problema "sovrano" si caricano maggiormente della dimensione diacronica.

Allo stesso tempo, proprio il carattere inesauribile e inesaurito cui si accennava poco più sopra, rende possibile accostarsi al termine, al concetto e, quindi, al problema, in molti modi differenti, e adottando prospettive varie. Questa varietà si rivela, dunque, particolarmente preziosa: non per la ricerca dell'originalità ad ogni costo, cosa affatto sterile, ma per una ragione più sostanziale.

Infatti, la complessità del problema, la sua ampiezza e la sua radicalità, rendono difficile, e forse impossibile (e certamente impossibile a chi scrive queste pagine), anche solo tentare di affrontarlo direttamente, con qualche speranza di riuscire a definirlo, nel senso più stretto del termine. Resta vero, però, che il problema della sovranità riemerge continuamente, in ogni ricerca storica e giuridica, e particolarmente in quelle che, in un modo o nell'altro, toccano problemi che, almeno noi, oggi, definiremmo di diritto pubblico.

Ho creduto dunque di potere affrontare la questione in modo differente, e anzi di doverlo fare, prima di tutto per tentare di offrire a me stesso qualche schiarimento, che mi aiutasse a orientarmi in un problema e in un dibattito che assumevano e assumono l'aspetto di un labirinto. Consapevolmente, dunque, mi è parso di poter adottare, in questo caso, l'atteggiamento che suggerì molto tempo fa Joseph Ratzinger, in

un suo celebre volume destinato a essere, niente meno, che un'introduzione al cristianesimo, e a proposito della questione teologica, anch'essa centrale, classica e quindi inesaurita e inesauribile, della Trinità. Ratzinger proponeva una "teologia d'aggiramento": non potendo definire (nel senso già chiarito), la Trinità e il suo contenuto teologico, sarebbe però possibile aggirare il problema, non per tralasciarlo, ma per illuminarlo da differenti prospettive, magari anche secondarie, erronee o perfino eretiche, le quali però, combinate insieme, potrebbero condurre, infine, a una migliore comprensione del problema generale stesso<sup>1</sup>. L'idea mi parve buona, non solo per la statura intellettuale di chi la propose a suo tempo, ma anche perché evocò, e continua a evocare, per me, quella dimensione intrinsecamente e irriducibilmente dialettica del diritto che fu cara a Francesco Calasso, e che vede il diritto stesso, nelle sue varie dimensioni, e in particolare il diritto comune, come il risultato di una relazione dialettica fra prospettive e punti di vista differenti e, spesso, contraddittori.

Questo spiega, spero, le differenti prospettive da cui ho tentato di studiare il problema storico e giuridico della sovranità, nelle pagine che seguono: cercando di coglierlo non nella sua astrattezza concettuale, ma, potremmo dire, nella sua vita giuridica concreta, o, se lo si preferisce, in alcune delle sue differenti declinazioni e incarnazioni. Ciò anche, e forse soprattutto, là dove della sovranità come potere si manifestino i limiti, i quali, in fondo, ne declinano il contenuto assai meglio di qualsiasi definizione generale e astratta, per elegante e convincente che possa essere.

Sono naturalmente consapevole dei rischi e dei limiti di questa scelta. Soprattutto, so bene che vi sarà chi si chiederà perché sia stato privilegiato questo punto di vista, e non quell'altro che, a giudizio del lettore critico, avrebbe dovuto essere considerato più importante e produttivo. Non ho ragioni particolari da addurre, salvo questa: ognuna delle prospettive delineate in questo libro in qualche modo mi appartiene, perché fa parte dei miei studi e del mio modo di intendere e affrontare la storia del diritto. Dunque, a ben vedere, ciò che emerge da queste pagine non

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, Brescia, 2005 (ma la prima ed. è del 1968), pp. 160-167: 161-162.

è *la* storia della sovranità (cosa per la quale le forze mi mancano, e che mai mi sarei sognato di fare, e nemmeno di tentare, come già ho scritto), ma *una* storia della sovranità, e precisamente *la mia* storia della sovranità, la sovranità per come l'ho capita (o non l'ho capita) io, percorrendo vie che al problema storico della sovranità sono collegate in modi più o meno indiretti. Altri punti di vista, anche migliori, sono senza dubbio possibili, e resta ad altri storici, certamente più attrezzati di me, tutta la libertà di adottarli: non per niente il problema, come scrivevo, è inesausto e inesauribile.

Non credo di dover aggiungere altro, per giustificare queste pagine, ma spero mi si perdonerà se, alla fine del centocinquantesimo anno dalla morte di Alessandro Manzoni, mi permetterò di dire che rispondere in anticipo alle eventuali, e legittime, critiche avrebbe significato scrivere un altro libro per giustificare questo, e di libri (almeno miei) ne basta uno alla volta, se già uno non è d'avanzo. E se poi i miei cinque lettori, alla fine della loro fatica, saranno annoiati, almeno credano che non s'è fatto apposta.

Al termine della fatica di scrivere un libro, vi è l'uso, giusto, giustissimo, di ringraziare chi, in vario modo, ha collaborato al lavoro, o almeno ha contribuito a renderlo possibile. Rileggendo le pagine che mi accingo a licenziare, mi rendo conto che i debiti di riconoscenza, con amici, colleghi, autori, studenti, e anche persone incontrate occasionalmente e per le più varie ragioni, sono tali e tanti che in nessun modo potrei ripagarli, nemmeno con la semplice menzione di nomi che, fra l'altro, in molti casi non significherebbero nulla per i cinque lettori di cui si diceva. Tuttavia, vi sono alcune persone a cui debbo non solo e non tanto dei ringraziamenti, ma delle scuse, perché il tempo speso a scrivere queste pagine è stato tempo sottratto a loro, in un modo o nell'altro. Si tratta di mia moglie Enrica e delle mie (delle nostre) figlie, Champa e Mali. Non posso promettere, purtroppo, che non succederà più, perché scrivere è parte del mio lavoro. Posso però dedicare a loro questo libro, almeno come dono riconoscente e richiesta fiduciosa di perdono.

Albaredo di Vallarsa, Natale 2023

C.Z.





SOVRANITÀ INFEUDAZIONE PERDITA DEL FEUDO  
NELLA DOTTRINA GIURIDICA  
FRA I SECOLI  
XII E XIII

1. *Investitura e feudo*

«Sciendum est, feudum sine investitura nullo modo constitui posse». Con queste parole definiscono il rapporto fra feudo e investitura i *Libri Feudorum*<sup>1</sup>, la più importante raccolta di diritto feudale dell'età "medievale", formatasi a partire dai primi decenni del secolo XII ed assestata, in forma definitiva, nella prima metà del secolo seguente. La *investitura* è quindi l'atto o il fatto da cui dipende quella che la storiografia usa chiamare infeudazione, con termine non certo ignoto alle fonti della dottrina feudistica fra i secoli XII e XIII, ma di uso non particolarmente frequente e, soprattutto, utilizzato in un'accezione tutto sommato generica<sup>2</sup>.

Di *investitura* gli stessi *Libri Feudorum* danno una compiuta definizione. Si tratta di quella contenuta nel titolo *Quid sit investitura* della recensione *Vulgata* dei *Libri* (ma già presente nella cosiddetta recensione *Antiqua*), e secondo la quale «Investitura proprie quidem dicitur possessio, abusivo autem modo dicitur investitura, quando hasta vel

---

<sup>1</sup> Cfr. K. LEHMANN, *Das langobardische Lehnrecht (Handschriften, Textentwicklung, ältester Text und Vulgertext nebst den capitula extraordinaria)*, Göttingen, 1896, *Vulgata* I, 24, p. 129. L'opera di Lehmann è stata ripubblicata in K. LEHMANN, K.A. ECKHARDT (a cura di), *Consuetudines feudorum*, Aalen, 1971. Lievi oscillazioni mostra il testo dell'*Antiqua*: «Sciendum est, feudum sine investitura nullo modo constitui posse» (*ibidem*, cfr. ms. 80 nell'elenco del Lehmann), ovvero «Sciendum est, feudum sine investitura constitui non posse» (*ivi*, mss. 1, 5, 38 e 83 nell'elenco del Lehmann).

<sup>2</sup> Almeno a giudicare dall'indicizzazione compiuta dal Lehmann con riferimento al verbo *infeudare* e ai suoi derivati, da cui si ricava che, nei *Libri Feudorum*, l'uso di tale verbo ricorre in non più di quattro luoghi, di contro a quello di *investire* («*multis locis*») e di *investitura* («115, 30 *et multis aliis locis*»); *ivi*, p. 212-213.

aliud corporeum quodlibet porrigitur a domino, se investituram facere, dicente»<sup>3</sup>. Insomma, stando ai *Libri Feudorum*, *investitura* è termine ambivalente. Esso sta a designare certamente l'atto della solenne consegna, da parte del signore al vassallo, di un oggetto altamente simbolico, una lancia, una bandiera o altro, secondo il rito che ha colpito l'immaginazione degli storici, finendo per rappresentare nel modo più pieno e perfetto la costituzione del rapporto feudale<sup>4</sup>. D'altro canto, questo stesso termine, *investitura*, nelle fonti del diritto feudale, a partire almeno dal secolo XII, indica soprattutto il fatto, giuridicamente rilevante, del possesso del beneficio, del feudo. Per limitarci alla sola area dell'Italia centro-settentrionale, quella compresa nell'ambito del Regno longobardo-franco, questa ambivalenza, seppure con una certa prevalenza dell'accezione che i *Libri Feudorum* definiscono propria, era presente già nel *Liber Papiensis*, a partire dagli inizi del secolo XI. Il capitolo 4 dell'editto del re longobardo Grimoaldo (662-671), stabiliva che, qualora fosse sorta una disputa giudiziaria sulla *possessio* di un bene immobile o ad esso assimilabile (case, famiglie servili, terre), fosse escluso il ricorso al duello giudiziario come mezzo di prova, nel caso in cui questa *possessio* avesse avuto una durata di almeno trent'anni, ammettendo invece il ricorso al giuramento giudiziale<sup>5</sup>:

Si quis per 30 annos possederit casas, familias vel terras, et cognitum fuerit quia eius possessio fuit per 30 annorum curricula, pugna non perveniat, nisi ipse qui possedit secundum qualitatem pecuniae cum sacramento suo se defendat: nam per pugnam, ut diximus, non fatigetur.

Se quindi, in questo luogo, il *Liber Papiensis* preferisce parlare di *possessio* anziché di *investitura*, la *Expositio* che accompagna il *Liber*, opera della scuola longobardistica pavese fra i secoli XI e XII, non esita a parlare di *investitura* proprio con riferimento al capitolo poc'anzi citato, utilizzando i due termini come fossero sinonimi<sup>6</sup>:

---

<sup>3</sup> Cfr. *Vulgata* II, 2 e, con lievissime differenze, *Antiqua* 8, 3; per entrambi i testi *ivi*, p. 115-116.

<sup>4</sup> M. BLOCH, *La società feudale*, trad. it. di B.M. CREMONESI, Torino, 1959, p. 225-248.

<sup>5</sup> *Liber Papiensis*, in *M.G.H. Leges IV*, Grim. 4, p. 400A.

<sup>6</sup> *Expositio ad Librum Papiensem*, Grim., 4, in *M.G.H. Leges IV*, p. 400B.

Hec lex in eo quod dicit: “post 30 annorum curricula pugna non perveniat”, in parte rupta est ab Octonis capitulo quod est “De investitura predii”, quia, si iusta de investitura predii appellationem fecerit, pugna inde fiet. Sed ita salvari potest: scilicet ut “De investitura predii” intelligatur pugnam fieri precepisse secundum huius legis quae est “Si qui per 30 annos” determinationem, id est infra 30 annos.

Questo luogo, insieme ad altri paralleli<sup>7</sup>, fornisce quindi un importante indizio per valutare appieno la portata dell’affermazione contenuta nei *Libri Feudorum*.

D’altro canto, lo stesso termine latino, se nella sua accezione più propria significa coprire con la veste, in un’accezione traslata ha il significato generico di *tegere*, coprire, giungendo fino a quello di circoscrivere, cingere<sup>8</sup>. Il Du Cange, nel suo lessico della media latinità, non manca di interpretare il termine *investitura* come «traditio, missio in possessionem»<sup>9</sup>. Ricorda altresì che esso, o il parallelo *vestitura*, indica anche, sebbene, dice, impropriamente, il possesso *tout-court* di un bene, rinviando per questo, ancora una volta, al *Liber Papiensis*, e in particolare a un capitolo del figlio e successore di Carlo Magno, Ludovico il Pio, secondo il quale «volumus autem de his libertatibus et rebus reddendis quae in nostra vestitura sunt, ut primum per optimos quosque inquirantur»<sup>10</sup>. Lo stesso Du Cange ricorda peraltro come si ritenga che tale voce abbia un’origine non latina, ma germanica<sup>11</sup>. Karl Lehmann non aveva mancato di interpretare la *possessio*, che i *Libri Feudorum* designano con il termine *investitura*, rinviando alla voce germanica *Gewere*<sup>12</sup>. Jacob e Wilhelm Grimm, nel loro *Wörterbuch*, alla voce

---

<sup>7</sup> Ad esempio *Liber Papiensis*, Oth. I, 3 e la relativa *Expositio*, in *M.G.H. Leges IV*, p. 570B-572A.

<sup>8</sup> Voce *investio*, in E. FORCELLINI, G. FURLANETTO, F. CORRADINI, G. PERIN (a cura di), *Lexicon totius latinitatis*, II, Bologna-Padova, 1965, p. 926A.

<sup>9</sup> CHARLES DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latininitatis*, IV, Graz, 1954 (rist. dell’ed. 1883-1887), p. 410A-B. Per la voce *vestitura* si veda *ivi*, VIII, p. 293B-C.

<sup>10</sup> *Liber Papiensis*, Lud. Pius 36, in *M.G.H. Leges IV*, p. 536B-537A.

<sup>11</sup> CHARLES DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium*, IV, p. 410B.

<sup>12</sup> K. LEHMANN, *op. cit.*, *Antiqua*, 8, 3, nota 5.

*Gewere* rinviano a *Gewähr*, voce che finisce per diventare sinonimo del latino *vestitura*, con il significato di *Besitz*, possesso<sup>13</sup>.

Per venire a studi più recenti, Ogris, dopo aver ripercorso le tesi relative all'origine della parola stessa *Gewere*, conclude ricordando la progressiva assimilazione con la nozione romanistica di *possessio*, in un'evoluzione che però non giunge mai alla costruzione di un processo possessorio puro, poiché ogni controversia sulla *Gewere* è comunque sempre anche controversia sul diritto a possedere (*rechte Gewere*)<sup>14</sup>.

Scherner ha ripreso la storia dell'istituto in forma molto sintetica, ricordando in particolare quegli studi che, a partire dagli anni '70 e '80 del Novecento hanno mostrato le connessioni fra la *Gewere* "germanica" e la tradizione canonistica, e che si manifestano soprattutto nella riflessione intorno alla *investitura*, sottolineando come questo abbia comportato la necessità di abbandonare l'identificazione della *Gewere* con un istituto tipicamente germanico, *urdeutsch*, avvicinandola invece ad analoghe esperienze greche e romane, sia risalenti sia più propriamente di diritto volgare. Lo studioso conclude sottolineando la tendenza più recente a studiare la nozione di *Gewere* nella sua sede originaria e propria, che sarebbe quella del *Sachsenspiegel*<sup>15</sup>.

Volgendosi ancora ai *Libri Feudorum*, e alla tradizione che vi si esprime, occorre notare che, dopo la distinzione fra *investitura propria* e *abusiva*, il testo sembra occuparsi, di primo acchito, solo della seconda. Infatti, ricorda che, qualora l'atto di solenne investitura sia compiuto da chi abbia più vassalli, esso deve essere fatto davanti a due di essi,

---

<sup>13</sup> La trattazione dei fratelli Grimm è naturalmente molto più ampia, io mi permetto di offrirne un estremo riassunto; cfr. v. *Gewähr*, in J. GRIMM, W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, IV.3, Leipzig, 1911, col. 4784-4800.

<sup>14</sup> W. OGRIS, *Gewere*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971, col. 1658-1667: 1667; ora si veda la nuova edizione *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin, 2012, col. 347-352: 352.

<sup>15</sup> K.O. SCHERNER, *Gewere*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV, München-Zürich, 1989, col. 1420-1421. Non aggiungono molto alle prospettive indicate nel testo i contributi di H.-J. BECKER, *Investitur*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin, 1978, col. 403-406, ora nella nuova edizione 2012 (*Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin), col. 1285-1290, nonché di K.-F. KRIEGER, *Investitur- I. Weltliches Recht, Lehnsinvestitur*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich, 1991, col. 477-478.

a pena di invalidità, salva la possibilità, affermata da certuni, che esso risulti da un documento scritto confermato da testi<sup>16</sup>:

Quae si quidem ab eo fiat, qui alios habet vasallos, saltem coram duobus ex illis sollemniter fieri debet, alioquin, licet alii intersint testes, investitura minime valet, nisi per breve testatum secundum quosdam.

L'interpretazione di questo testo ci impone subito alcune osservazioni. Anzitutto, il riferimento a due testi non pare per nulla casuale. La necessità (e la sufficienza) di una doppia testimonianza è di chiara derivazione canonistica<sup>17</sup>. Il passaggio di tale tradizione in quella feudistica è stato esso stesso oggetto di recente dimostrazione<sup>18</sup>.

Non meno importante è l'affermazione secondo la quale questi testi devono essere tratti dal numero dei convassalli. Si tratta di un criterio significativo, anch'esso ben presente nella tradizione del diritto canonico.

---

<sup>16</sup> *Vulgata* II, 2 e, del tutto identica, *Antiqua* 8, 3, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 116.

<sup>17</sup> Fuori discussione è infatti il peso della norma evangelica. Cfr. *Mt.* 18, 15-16: «Si autem peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te, et ipsum solum: si te audierit, lucratus eris fratrem tuum: si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum, vel duos, ut in ore duorum, vel trium testium stet omne verbum».

<sup>18</sup> Rinvio a C. ZENDRI, *Elementi canonistici nella «Compilatio Antiqua» dei «Libri Feudorum»*, in G. DILCHER, D. QUAGLIONI (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto / Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht*, Bologna-Berlin, 2007, p. 231-253; inoltre ID., *Feudum a fidelitate*, in L. PEPPE (a cura di), *Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica*, Padova, 2008, p. 291-303; inoltre ID., *Fra umanesimo e tradizione giuridica. L'opera feudistica di Ulrich Zasius (1461-1535)*, in B. PIERI, U. BRUSCHI (a cura di), *Luoghi del giure. Prassi e dottrina giuridica tra politica, letteratura e religione*, Atti della Giornata di Studio (Bologna, 30 maggio 2008), Bologna, 2009, p. 43-61; ID., *Diritto feudale – diritto canonico – diritto pubblico. Studi recenti e prospettive di ricerca*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 132, 2015, K.A. 101, p. 389-398. Qualche cenno anche in ID., *Relazioni feudali e scienza giuridica nella tradizione occidentale: da Baldo degli Ubaldi a Iacopo Alvarotti*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 30, 2019, p. 263-284.

co, con riferimento alla necessità che il giudizio sui vescovi sia rimesso a un tribunale composto esso stesso di vescovi<sup>19</sup>.

Per contro non pare particolarmente importante il riferimento al *breve testatum*, che assume solo il significato di costituzione di una prova documentale, ma la cui rilevanza e concludenza si basa, a ben vedere, ancora una volta sulla testimonianza, seppure ridotta alla sola menzione della presenza, al momento della redazione del *breve*, di testi, il cui numero e la cui qualità dovevano essere, evidentemente, del tutto simili a quanto previsto nel caso della testimonianza assunta secondo i criteri poc' anzi discussi.

## 2. Il possesso del feudo

Tuttavia, al di là della cerimonia di investitura, che i *Libri* chiamano, come si è detto poc' anzi, *investitura abusiva*, è chiaro che l'attenzione prevalente è rivolta al problema del possesso. Ciò è evidente da quanto segue<sup>20</sup>:

Si enim domino adhuc in possessione constituto, an facta sit investitura, quaeratur, non debet probari nisi per pares illius domus vel per publicum instrumentum a tribus vel duobus paribus confirmatum.

Il problema è chiaro: il signore è ancora nel possesso del feudo, e la questione giudiziaria è volta ad accertare se la *investitura* (evidentemente *abusiva*) sia stata fatta. La prova può essere data solo con la testimonianza dei pari (cioè di altri vassalli dello stesso signore), ovvero per atto pubblico confermato da due o tre pari. La cosa interessante, però, è l'accento posto sul possesso. Come gli stessi *Libri Feudorum* avevano affermato, è proprio il possesso, la cosiddetta *investitura* in senso proprio, a formare il cuore del problema.

---

<sup>19</sup> «Nullam dampnationem episcoporum umquam esse censemus, nisi aut ante legitimum episcoporum numerum (qui fit per duodecim episcopos)»; cfr. c. 3, C. 2, q. 4, cit. in C. ZENDRI, *Elementi*, cit., p. 248.

<sup>20</sup> *Vulgata* II, 2 (= *Antiqua* 8, 3), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 116.

Lo si può vedere un po' più oltre, quando il testo discute la posizione del vassallo che possieda un feudo, o che *quasi* possieda un *feudum camerae* o *canevae*, cioè un feudo consistente in una rendita pagata sul "tesoro" del signore, concludendo che il vassallo possessore, o che abbia ricevuto senza contestazioni due o tre pagamenti dalla *camera* o *caneva*, può provare il proprio diritto con un giuramento, ovvero deferendo lo stesso giuramento al signore, prescindendo da ulteriori mezzi di prova<sup>21</sup>:

Si vero vasallus quidem possideat vel si feudum camerae aut canevae in duabus seu tribus quietis acceptionibus quasi possideat, dominus autem feudum esse negans rem suam petat, vel, quod de camera vel de caneua bis vel ter, sicut diximus, jam solutum est, deinceps solvere renuat, tunc non est opus probatione, sed possidenti data electione aut juret, suum esse feudum rectum, aut domino referat jusjurandum.

Il testo si presta a osservazioni di differenti ordini. Anzitutto, occorre considerare il linguaggio: l'autore distingue fra il possesso di un bene consistente in una cosa materiale, per il quale usa il verbo *possidere*, e il possesso di diritti (rendite del *feudum camerae vel canevae*), per cui fa ricorso alla locuzione *quasi possidere*. Si tratta di un linguaggio tecnicamente provveduto e raffinato, segnato marcatamente dalla tradizione romanistica dotta<sup>22</sup>. Non è casuale che l'espressione appaia sconosciuta al *Liber Papiensis*, alla relativa *Expositio* e alla *Lombarda*<sup>23</sup>.

In secondo luogo, le due o tre *acceptiones* di pagamenti, relativi al *feudum camerae*, tengono evidentemente luogo delle due o tre testimonianze che la dottrina processualistica, su basi canonistiche, richiedeva per la formazione di una *plena probatio*<sup>24</sup>, e insieme sono manifesta-

<sup>21</sup> *Vulgata* II, 2 (= *Antiqua* 8, 3), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 117.

<sup>22</sup> Per rapidissime sintesi cfr. V. ARANGIO-RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli, 1978, p. 279-282; inoltre M. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1990, p. 490-491. Un esame dei testi romanistici che si occupano del problema, seppure condizionato dalla dialettica fra giuristi classici e postclassici, si ha in B. ALBANESE, *Le situazioni possessorie nel diritto privato romano*, Palermo, 1985, p. 149-159.

<sup>23</sup> Perlomeno, io non lo trovo nell'edizione di questi testi curata da Alfred Boretius e da Friedrich Bluhme, in *M.G.H. Leges IV, passim*.

<sup>24</sup> Cfr. C. ZENDRI, *Elementi*, cit., p. 249-250. In generale, sulla prova, cfr. il classico A. GIULIANI, *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, 1971.

zione della formazione di una consuetudine giuridicamente vincolante<sup>25</sup>.

Ma soprattutto non è casuale che il discrimine fra la necessità della prova testimoniale o documentale e invece la sua superfluità sia fornito proprio dalla *possessio*, cioè dall'*investitura* propriamente detta. Non si tratta, ritengo, di mera manifestazione del cosiddetto *favor possessionis*. Non dobbiamo dimenticare infatti che tutto questo viene dopo l'affermazione, con cui si apre questa parte dei *Libri Feudorum*, secondo la quale l'*investitura* in senso proprio è il possesso, mentre la cerimonia solenne dell'infuedazione, tanto appariscente e suggestiva, è solo una forma impropria, *abusiva*, di *investitura*. Aggiungo ancora che si tratterebbe di un ben strano *favor possessionis*. Il possesso, infatti, non è tutelato in quanto tale, ma la controversia sul possesso sembra essere, in realtà, controversia sul *giusto* possesso<sup>26</sup>, cioè, in fondo, sul diritto del vassallo ad ottenere o conservare il possesso, e non sulla mera tutela di una situazione di fatto, cosa caratteristica della tutela possessoria<sup>27</sup>.

### 3. La costituzione del feudo

Tutto ciò appare ancora più chiaro se messo a confronto con un altro luogo dei *Libri Feudorum*, un titolo che porta la rubrica *Quibus modis feudum constitui potest*. Vi si legge che il feudo non può in nessun caso essere costituito senza una *investitura*. Quand'anche il signore comandasse a qualcuno di acquisire e tenere la *possessio* di un bene a titolo di feudo, e costui adempisse all'ordine e possedesse il bene, per così dire, sotto il nome di feudo, per tutta la sua vita, nondimeno questo non sarebbe sufficiente a dare natura feudale a tale "situazione reale", per usa-

---

<sup>25</sup> Per la dottrina della consuetudine rinvio a C. ZENDRI, *Pierre Grégoire tra leges e mores. Studi sulla pubblicistica francese del tardo Cinquecento*, Bologna, 2007, soprattutto p. 6-17, nonché ID., *Banniti nostri temporis. Studi su bando e consuetudine nel diritto comune*, Napoli, 2016.

<sup>26</sup> Sulla *rechte Gewere* cfr. W. OGRIS, *op. cit.*

<sup>27</sup> P. VOCI, *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1954, p. 281-284; inoltre V. ARANGIO-RUIZ, *op. cit.*, p. 269-279.



re un'espressione cara a Paolo Grossi<sup>28</sup>. Ciò comporterebbe, quindi, anche l'impossibilità di succedere *mortis causa* in un feudo che, in quanto tale, semplicemente non esiste<sup>29</sup>:

Sciendum est, feudum sine investitura nullo modo constitui posse, etsi domino jubente quis alicujus rei possessionem nomine feudi nanciscatur et teneat; licet tamen possessionem taliter adeptam, dum vixerit, quasi feudi nomine retinere, heredes ejus in hoc jure nullo modo ei succedant.

È chiara l'importanza di questo passo per il nostro discorso. Esso afferma che il possesso, in quanto tale, non è affatto sufficiente a costituire il feudo. Al contrario, è necessaria l'*investitura*. Ma se teniamo conto del fatto che, come già sappiamo, l'*investitura* in senso proprio è il possesso, e solo in un'accezione impropria e *abusiva* va identificata con il rito della solenne investitura, ne dobbiamo ricavare che il mero possesso, da solo, non fa nascere il feudo e quindi non è *investitura*. Diventa tale, evidentemente, solo se accompagnato da qualcos'altro, che non può essere (il testo lo esclude) nemmeno l'esplicito comando di tenere un bene a guisa di feudo. Non resta, c'è da supporre, che la *investitura* abusiva, che sola può aver la forza di convertire un generico possesso, una disponibilità del bene, in una vera infeudazione. Quindi, possiamo concludere, l'*investitura* consta sì del possesso, ma non di un possesso qualsiasi, bensì di un possesso precisamente qualificato, di una *rechte Gewere*, cioè di un possesso conforme al diritto e in particolare conforme al diritto feudale. Questo certo conferma le osservazioni di

---

<sup>28</sup> P. GROSSI, *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padova, 1968, p. 6-9.

<sup>29</sup> *Vulgata* I, 24; differente il testo raccolto in *Antiqua* 7, 1, a seconda se si guardi al codice 80 dell'elenco di Lehmann («Sciendum est, feudum sine investione nullo modo constitui posse, etiamsi domino jubente aliquis rei possessionem feudi nomine nanciscatur et retineat; licet tamen possessionem taliter adempto, dum vixerit, et eo quasi feudi nomine retinere, herede ejus nullo modo hac in re succedente sibi») ovvero agli importantissimi *codd.* 1, 5, 38, 83 («Sciendum est, feudum sine investitura constitui non posse, etsi domino jubente alicujus rei quis nomine feudi possessionem nanciscatur; licet tamen possessionem taliter adeptam, dum vixerit, rem quasi feudi nomine retinere»). Cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 109.

Ogris<sup>30</sup>. D'altro canto, ci mostra una volta di più l'istituzione feudale come il prodotto non, semplicemente, di una prassi grezza, solo stentatamente circoscritta da una dottrina di *practici* tutto sommato abbastanza rozza, ma come frutto di una tradizione giuridica tutt'altro che dominata dal fatto, intessuta invece di principi dietro cui si riconosce una riflessione giuridica di notevole e apprezzabile maturità<sup>31</sup>.

#### 4. La perdita del feudo

Per valutare in modo più approfondito e compiuto il significato dell'*investitura, propria e abusiva*, comprenderne gli effetti e coglierne i limiti, occorre ora volgere lo sguardo non più al momento genetico, all'origine del rapporto feudale, ma alla sua risoluzione. Non è un caso, infatti, che alcuni dei tratti più significativi dell'*investitura* sin qui còlti, siano resi espliciti dai *Libri Feudorum*, come abbiamo visto, proprio in relazione alle dispute sul feudo stesso, vale a dire in occasione della discussione di questioni che minacciavano l'esistenza del feudo<sup>32</sup>. A maggior ragione, quindi, sarà proprio lo studio delle cause che determinano la perdita del feudo a mostrarci gli aspetti più significativi del rapporto feudale.

Un'osservazione si impone fin dai primissimi passi dei *Libri Feudorum*. La perdita del feudo, e le cause che la determinano e la legittimano, sembra essere il filo conduttore non solo della trattazione dei *Libri*, ma dell'intera storia del diritto feudale.

Per rendersene conto, basta scorrere quei passi che gli autori dei *Libri Feudorum*, proprio in apertura, consacrano agli *initia* del feudo<sup>33</sup>:

Et quia vidimus de personis, videamus, qualia prius habuerunt initia.  
Antiquissimo enim tempore sic erat in dominorum potestate connexum,  
ut, quando vellent, possent auferre rem in feudum a se datam.

---

<sup>30</sup> W. OGRIS, *op. cit.*

<sup>31</sup> C. ZENDRI, *Elementi*, cit., e *Feudum a fidelitate*, cit. *passim*.

<sup>32</sup> Si veda ad es. *supra*, §. 3 e 4.

<sup>33</sup> *Vulgata* I, 1, §. 1 (con lievi differenze cfr. *Antiqua* 1, 2), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 83-84.

Al di là dei dubbi, anche in anni non lontani (e probabilmente giustamente) sollevati circa l'attendibilità di una simile storia congetturale, sostanzialmente arbitraria<sup>34</sup>, mi pare che la vera importanza di questo testo sia un'altra. Anzitutto, esso, se pure non ci presenta una storia attendibile del feudo, ci offre però l'occasione di capire in che modo i giuristi dei secoli XII e XIII *immaginavano* tale storia, e con ciò quindi, getta luce sulla *loro* visione del feudo e del diritto feudale.

Da un secondo, e non meno importante, punto di vista, colpisce la collocazione di questo testo. In una compilazione, quella feudistica, che sia in antico che in anni molto più recenti è stata sempre considerata disordinata, composta in modo farraginoso e disorganico<sup>35</sup>, questo luogo si colloca agli inizi della compilazione stessa, nel primo titolo se guardiamo alla partizione della *Vulgata*, ma, a voler essere del tutto precisi, non esattamente in apertura. Infatti il testo dei *Libri* si apre con l'elenco di coloro che possono concedere feudi, di coloro che possono darli e riceverli, e di coloro che li ricevono soltanto<sup>36</sup>. Solo a questo punto trova posto il passo consacrato alla storia del feudo. Una tale collocazione non può non evocare un altro celeberrimo testo, dedicato però alla storia del diritto romano. Si tratta, naturalmente, del titolo *De origine iuris* del Digesto, anch'esso posto all'inizio delle Pandette giustiniane, ma non proprio in apertura, costituendo il secondo titolo del

---

<sup>34</sup> S. REYNOLDS, *Feudi e vassalli. Una nuova interpretazione delle fonti medievali*, trad. it. di S. MENZINGER, Roma, 2004, p. 17-18 e 305-307.

<sup>35</sup> Ricordo, per le testimonianze antiche, solo quella di Baldo, che ne discute nel più ampio contesto del problema della "autenticità" dei *Libri Feudorum*; cfr. BALDO DEGLI UBALDI, *Super feudis*, Papie, per Leonardum de gerlis, 1495, *Prooemium*, capoverso *Tractatus* (foll. non numerati): «Quidam enim ausu temerario dicunt hanc collationem feudorum auctenticam non esse. Nam non est pars aliqua iuris civilis vel pretorii ... Item quia in libro isto non est debitus ordo compositionis vel compilationis librorum ... Item in isto libro multa varia et insufficientia continentur ... Item et quedam iniqua quod est contra substantiam legis que debet esse equa ... Item ... non reperitur quod Obertus de orto, vel Gerardus huius operis scriptores et recitatores et nonnullorum dubiorum decisores habuerint auctoritatem legis condende». Per giudizi equilibrati cfr. S. REYNOLDS, *op. cit.*, p. 302-303, nonché F. GORIA, *Il diritto feudale fra tradizione ed innovazione: genesi e fortuna dello Speculum Feudorum di Claude de Seyssel*, in *Rivista di Storia del diritto italiano*, LXXIX, 2006, p. 215-289: 262-272.

<sup>36</sup> *Vulgata* I, 1, *pr.*, nonché, con lievi differenze, *Antiqua* 1, 1, entrambi in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 83.

primo libro<sup>37</sup>. Una simile analogia non mi pare casuale: il modello giustiniano deve aver svolto un ruolo, e se consideriamo che la collocazione del passo non cambia se guardiamo alla *Vulgata* o all'*Antiqua*, l'influenza romanistica deve essere stata alquanto precoce.

Ma soprattutto, ed è quanto in questa sede soprattutto ci interessa, il problema affrontato dal testo è esclusivamente quello della perdita del feudo. Pur dichiarando di volersi occupare degli inizi del diritto feudale, e pur potendo quindi incominciare la propria trattazione con l'origine dell'istituto, le forme della *investitura* e così via, chi ha scritto questo testo ha individuato il tratto caratterizzante del feudo stesso nelle ragioni che ne determinano la perdita.

Proviamo a proseguire. Stando ai *Libri Feudorum*, in un secondo momento il possesso del feudo sarebbe stato assicurato al vassallo per un anno soltanto, poi per la sua intera vita, e quindi sarebbe stata ammessa la possibilità di succedere nel feudo, ma solo per i figli del vassallo che il signore avesse voluto confermare nel godimento del *beneficium* paterno. Di seguito, scomparsa questa limitazione, tutti i figli sarebbero stati chiamati alla successione, e, al momento della discesa in Italia di Corrado II (1037), ai figli sarebbero stati aggiunti i nipoti *ex filio* nonché, in caso di mancanza di altri eredi e a determinate condizioni, i fratelli del vassallo<sup>38</sup>:

Postea vero eo ventum est, ut per annum tantum firmitatem haberent, deinde statutum est, ut usque ad vitam fidelis produceretur. Sed cum hoc jure successionis ad filios non pertineret, sic progressum est, ut ad filios deveniret, in quem scilicet dominus hoc vellet beneficium confirmare. Quod hodie ita stabilitum est, ut ad omnes aequaliter pertineat. Cum vero Conradus Romam proficisceretur, petitum est a fidelibus, qui in ejus erant servitio, ut et lege ab eo promulgata hoc etiam ad nepotes ex filio producere dignaretur et, ut frater fratri sine legitimo herede defuncto in beneficium, quod eorum patris fuit, succedat. Sin autem unus ex fratribus a domino feudum acceperit, eo defuncto sine legitimo herede, frater ei in feudum non succedat. Quod

---

<sup>37</sup> *Dig.* I, 1.

<sup>38</sup> *Vulgata* I, 1, §. 1; in *Antiqua* 1, 2 si legge un testo in grandissima parte analogo, con però l'importante omissione della fase in cui il possesso del feudo sarebbe stato stabilito per un solo anno, passando in sostanza dalla revocabilità *ad nutum* a quella della garanzia di un possesso vitalizio. Cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 84.

etsi communiter acceperint, unus alteri non succedet, nisi hoc nominatim dictum est, scilicet ut uno defuncto sine legitimo herede alter succedat, herede vero relicto frater removebitur.

La lettura di questo ulteriore passo non può che confermare quanto si è detto poc'anzi. In realtà la cosiddetta storia degli *initia* del feudo è più precisamente la storia della stabilizzazione in capo al vassallo del feudo stesso, e quindi della progressiva definizione e limitazione delle cause che portano alla perdita del feudo. In sostanza, gli estremi della vicenda stanno, da un lato, nell'originaria libera revocabilità del feudo stesso, dall'altro nella successione allargata ai nipoti *ex filio* e, purché si tratti di feudo paterno, cioè già ereditato a sua volta dal defunto, anche ai fratelli del *de cuius*.

Tutto il seguito di questo primo titolo del primo dei *Libri Feudorum* (recensione *vulgata*) è null'altro che un graduale approfondimento di questo.

Il ruolo decisivo svolto dalla riflessione su questi punti è evidente anche se consideriamo la pluralità di passi, presenti nei *Libri Feudorum*, e recanti una rubrica *Quibus modis feudum amittatur*, o simile.

Il primo di questi titoli è il quinto del primo libro della *Vulgata*. Si tratta di un passo di discreta lunghezza, in cui le cause di perdita del feudo sono declinate con chiarezza e precisione. In primo luogo, è il caso del vassallo che abbia abbandonato il suo signore, non morto né ferito a morte, sul campo di battaglia. Segue il caso del vassallo che abbia commesso adulterio con la moglie del suo signore, o che comunque sia giaciuto o abbia tentato di giacere con sua figlia, con la figlia di suo figlio, o con la moglie di suo figlio o anche con la sorella del signore, purché, come specifica la *Vulgata* (ma non l'*Antiqua*), il vassallo in questione abiti nella casa del signore. Ancora, dovrà perdere il feudo il vassallo che abbia assalito il signore, o anche il suo castello, in questo caso però purché sapesse che il signore o la signora vi erano presenti (e quindi purché l'attacco al castello potesse essere interpretato come un attacco al signore in persona). Infine, lo stesso accadrà al vassallo che abbia ucciso il fratello del signore o il figlio del fratello<sup>39</sup>:

---

<sup>39</sup> *Vulgata* I, 5, pr.-§. 3, nonché, con differenze anche abbastanza significative, *Antiqua* 2; cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 90.

Quia supra dictum est, quibus modis feudum acquiratur et retineatur, nunc videamus, qualiter amittatur. Si enim dominus praelium campestre habuerit et vasallus eum morantem in ipso praelio dimiserit non mortuum, non ad mortem vulneratum, feudum amittere debet. § 1. Item si fidelis cucurbitaverit dominum, id est cum uxore ejus concubuerit vel concumbere se exercuerit, vel si cum filia aut cum nepte ex filio aut cum nupta filio aut cum sorore domini concubuerit – haec ita obtinent, si in domo domini maneat – jure feudum amittere censetur. § 2. Similiter si dominum assalierit vel castrum domini sciens, dominum vel dominam ibi esse. § 3. Item si fratrem suum occiderit vel nepotem, id est filium fratris.

Corre qui l'obbligo di osservare solo la somiglianza di questo testo con quello della *Novella* 115 di Giustiniano, dedicata alle cause di indegnità a succedere.

Non meno importante appare il seguito. La questione riguarda infatti il vassallo che abbia ceduto a vario titolo (contratto livellario, pegno con patto commissorio), dolosamente e quindi intenzionalmente, più della metà del feudo stesso. Ciò determina la perdita del feudo<sup>40</sup>.

Anche la cessione di meno della metà del feudo, se seguita dal decesso del vassallo, comporta il ritorno del feudo stesso nella disponibilità del signore. Lo stesso accade se il vassallo si sia macchiato di infedeltà dopo aver ceduto a livello o in pegno il feudo, coinvolgendo in questo caso anche il livellario o il creditore pignoratizio. Ancora, perde il feudo il successore del vassallo, nel caso in cui, anziché adire la sua eredità, investa a sua volta chi non poteva essere chiamato a succedere secondo il diritto. Lo stesso è vero se vi siano due fratelli, di cui uno abbia ricevuto l'investitura e poi abbia diviso il feudo con il fratello. Se costui ne venda quindi oltre la metà e deceda senza eredi, il feudo torna in mano al signore. Allo stesso modo, se il feudo sia un *beneficium* tenuto *in curte* del signore, cioè consistente in una rendita<sup>41</sup>, esso è inalienabile, incedibile a qualsiasi titolo senza il consenso del signore stes-

---

<sup>40</sup> *Vulgata* I, 5, §§. 4-5, e, con minime differenze, *Antiqua* 2, 1; cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 90: «Aut si libellario nomine amplius medietate dederit aut pro pignore plus medietate obligaverit, ita ut transactum permittat, vel dolo hoc fecerit, feudi amissione multabitur. § 5. His omnibus casibus feudum ad dominum revertitur».

<sup>41</sup> Cfr. *Declaratio Arboris Feudorum*, in *Institutiones*, Venetiis, F.S.G.B.N.B.D.Z., 1574, p. [12B].

so, così come lo è il feudo sul quale il signore detenga qualche potere pubblicistico. Una violazione di questo divieto comporta la perdita del feudo<sup>42</sup>.

Si tratta, come è facile vedere, di una serie di norme, anche molto dettagliate. Tutte però sono il prodotto di un unico principio, la cui esistenza poteva essere intuita già dall'affermazione secondo cui, agli inizi, il feudo poteva essere revocato *ad nutum*, mentre poi non è più stato possibile. Si tratta del principio secondo cui la revoca del feudo è possibile solo in presenza di una colpa del vassallo, e anzi, a giudicare proprio dai passi letti poc'anzi, solo in presenza di una colpa tipica.

### 5. La perdita del feudo in relazione alla sua natura

La conferma di tutto ciò si può avere leggendo un altro titolo dei *Libri Feudorum*, che porta la rubrica *De natura feudi*, ovvero, nell'*Antiqua*, *Quae sit natura feudi*<sup>43</sup>. Già la rubrica è significativa, perché sta a mostrare che i principi racchiusi in questo titolo sono così importanti da formare la natura stessa del feudo. Si tratta di un fatto da tenere presente: per i giuristi dei secoli XII e XIII la natura del feudo non consiste nel suo essere, ordinariamente, un bene concesso a un vassallo in cambio di servizi più o meno precisamente individuati (come per lo più

---

<sup>42</sup> *Vulgata* I, 5, §§. 6-9, e, con varianti sovente migliori, *Antiqua* 2, 2-5. Cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 91: «§ 6. Rursus si fidelis minus medietate libellario nomine dederit et sine herede decesserit, et feudum ad dominum redierit vel, postquam ad libellum dederit vel pignori obligaverit, domino refutaverit, tunc ille, qui ab eo acceperit, nullo jure adversus dominum se tueri poterit. § 7. Praeterea si ille, ad quem feudum per successionem jure obvenire debet, consenserit eos investire, ad quos secundum morem et rectum ordinem non pertinet, nullo modo ad eum repetendum regressum habet. § 8. Item si fuerint duo fratres et unus investituram feudi acceperit, si postea feudum cum fratre diviserit et ille, qui partem accepit, postea plus medietate vendiderit et sine herede legitimo decesserit, feudum ad dominum revertitur. § 9. Item si quis feudum habuerit in curte domini sui, non poterit ipsum feudum in aliqua parte libellario nomine alicui sine consensu domini sui dare vel pignori obligare. Similiter si extra curtem detinuerit et dominus districtum habuerit vel alium honorem, et si alienaverit sine domini voluntate, jure ad dominum revertitur».

<sup>43</sup> *Vulgata* I, 7 e *Antiqua* 3, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 92-93.

la storiografia tende a sottolineare<sup>44</sup>). Non consiste nemmeno, e questo può apparire più sorprendente, semplicemente nel pur fondamentale vincolo di fedeltà che lega, reciprocamente, signore e vassallo<sup>45</sup>. Consiste invece nella protezione giuridica accordata all'*investitura*, tale per cui il vassallo non può essere *svestito* del feudo *sine culpa*<sup>46</sup>:

Natura feudi haec est, ut si princeps investierit capitaneos suos de aliquo feudo, non potest eos disvestire sine culpa, id est marchiones et comites et ipsos, qui proprie hodie appellantur capitanei. § 1. Idem est, si investitura sit facta a capitaneis et majoribus valvasoribus, qui improprie hodie appellantur capitanei. Si vero facta fuerit a minoribus vel minimis valvasoribus, aliud est. Tunc enim possunt disvestiri non habita ratione culpa, nisi fecerint hostem Romae – tunc enim idem est in minimis quod in majoribus valvasoribus – vel nisi emerint – tunc enim pretium restituendum est secundum antiquum et rationabilem usum. Moderni autem non ita subtiliter cernentes dicunt, idem observandum in minimis quod dictum est in majoribus.

Il senso del testo è chiaro: il feudo consiste precisamente nella protezione giuridica accordata all'*investitura*, tale da garantirla sempre, salva la colpa del vassallo. Occorre peraltro distinguere fra i *capitanei*, cioè, nell'ambito secolare, conti e marchesi e, in quello ecclesiastico, arcivescovi, vescovi, abati, badesse, prevosti, e i valvassori maggiori o regi, che ricevono i loro feudi dai *capitanei* e sono chiamati anch'essi, sebbene impropriamente, *capitanei*, da un lato, e i valvassori minori o *minimi* dall'altro<sup>47</sup>.

Mentre la protezione accordata ai primi è totale, quella accordata ai valvassori minori è di gran lunga più debole. Essi possono essere priva-

---

<sup>44</sup> F.-L. GANSHOF, *Che cos'è il feudalesimo?*, trad. it. di U. GHERNER, Torino, 1989, p. XII-XIII.

<sup>45</sup> Su cui C. ZENDRI, *Feudum a fidelitate*, cit., *passim*.

<sup>46</sup> *Vulgata* I, 7, e *Antiqua* 3, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 92-93.

<sup>47</sup> *Vulgata* I, 1, *pr.*, e *Antiqua* 1, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 83: «Quia de feudis tractaturi sumus, videamus primo, qui feudum dare possunt. Feudum autem dare possunt archiepiscopus, episcopus, abbas, abbatissa, praepositus, si antiquitus fuerit consuetudo eorum, feudum dare. Marchio, comes, qui proprie regni vel regis capitanei dicuntur, similiter feudum dare possunt. Sunt et alii, qui ab istis feuda accipiunt, qui proprie regis vel regni valvasores dicuntur, sed hodie capitanei appellantur, qui et ipsi feuda dare possunt. Ipsi vero, qui ab eis accipiunt, minores valvasores dicuntur».



ti del feudo senza alcuna loro colpa, a meno che non abbiano accompagnato l'imperatore nel suo viaggio a Roma con l'esercito, o a meno che non abbiano pagato un prezzo per acquistare un bene a titolo di feudo, nel qual caso non possono essere privati di tale feudo, a meno che non sia loro prima restituito il prezzo pagato. Si tratta, in realtà della ripresa di un luogo precedente, e in quanto tale non presenta quindi speciale interesse<sup>48</sup>. La cosa interessante è soprattutto l'inciso finale, secondo cui i *moderni* feudisti ritengono che gli stessi principi validi per *capitanei* e valvasori maggiori debbano valere anche per quelli minori. In sostanza, è l'affermazione dell'unicità della natura del feudo, consistente proprio nel principio della sua intangibilità, se non per colpa.

Tutto ciò è ripreso, in forma più sintetica ma con un'aggiunta, dal successivo titolo *Quibus modis feudum amittatur* o, come recita la rubrica dell'*Antiqua*, *Quibus modis amittantur beneficia*. Il testo non contiene novità, ma resta comunque interessante perché offre una formulazione più icastica delle norme che abbiamo già incontrato, ed aggiunge alle cause di perdita del feudo l'ipotesi del vassallo che abbia rivelato confidenze del signore, causandogli danno<sup>49</sup>:

Si capitanei vel majores valvasores, qui hodie vocantur capitanei, licet improprie dicantur minores, seniores in bello dimiserint, vel si credentiam ad eorum damnum scienter manifestaverint, si valvasores seniorum uxores adulteraverint, si scienter seniores assalierint sive similes culpas commiserint, beneficio carere debent.

Ulteriori precisazioni sono aggiunte da un testo, che si presenta come una costituzione dell'imperatore Lotario I (820-855, imperatore dall'840) in occasione del viaggio di costui a Roma, ai tempi di papa Eugenio II (824-827). In realtà, come annota Lehmann, l'esistenza di una simile costituzione pare gravemente dubbia, e il testo sembra richiamare, più probabilmente, la nota costituzione di Corrado II (1037)<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Precisamente *Vulgata* I, 1, §. 4 e *Antiqua* 1, 4, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 85-86.

<sup>49</sup> *Vulgata* I, 16 e, con varianti nel complesso non decisive, *Antiqua* 6, 5, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 101.

<sup>50</sup> La rubrica recita infatti: *Imperator Lotharius Augustus Papae et universo populo*; la si può leggere in *Vulgata* I, 18 e *Antiqua* 8, per cui cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 103.

Comunque sia, al titolo 20 della *Vulgata* sotto la rubrica *De feudo sine culpa non amittendo*, troviamo un'importante riformulazione del principio che abbiamo già incontrato. Anzi, tale principio conosce una sua necessaria specificazione processuale. Se fin qui esso era stato affermato da un punto di vista meramente sostanziale, dicendo che i feudi non potevano essere perduti *sine culpa*, ora si precisa che ciò non può avvenire *sine cognita culpa*. Ciò significa che la colpa del vassallo non deve soltanto essere presente, ma deve essere accertata giudizialmente, in un processo le cui linee essenziali, soprattutto con riferimento all'istruzione probatoria, sono i *Libri Feudorum* stessi a tratteggiare<sup>51</sup>.

Non mette conto occuparsi qui dei *capitula* attribuiti a Ugo di Gambòlo, e risalenti agli inizi del secolo XII (la cui presenza nella stessa *Antiqua* è controversa)<sup>52</sup>, in quanto ripropongono nozioni che abbiamo già incontrato, e nulla aggiungono a quanto si è detto più sopra<sup>53</sup>.

Molto più importante è invece il titolo 23 del secondo dei libri della *Vulgata*, attribuito a Oberto dall'Orto, e che porta la significativa rubrica *In quibus causis feudum amittatur*<sup>54</sup>.

Dopo una sorta di prologo, di natura eminentemente retorica, Oberto chiarisce subito che non è possibile dare una compiuta definizione delle cause che determinano la perdita del feudo, per cui si limiterà a una elencazione senza troppe pretese, al solo fine di agevolarne la memorizzazione<sup>55</sup>.

Il tono dimesso di Oberto non deve trarre in inganno. Il testo che segue è, anzi, un eccellente esempio di breve trattato di diritto feudale, costruito con capacità di sintesi e ricchezza di dottrina. Purché ci si accosti al testo con una certa sensibilità, lo si può intuire facilmente.

<sup>51</sup> *Vulgata* I, 20, corrispondente, con varianti, ad *Antiqua* 6, 10, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 105, e, per il processo feudale, *passim*.

<sup>52</sup> *Consuetudines Feudorum (Libri Feudorum, Jus Feudale Langobardorum)*, in K. LEHMANN, K.A. ECKHARDT (a cura di), *Consuetudines feudorum*, *cit.*, p. 2-3.

<sup>53</sup> *Antiqua*, 9, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 139-142.

<sup>54</sup> *Vulgata* II, 23 (corrispondente, con varianti, ad *Antiqua*, 10), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 142-144.

<sup>55</sup> *Vulgata* II, 23 (corrispondente, con varianti, ad *Antiqua*, 10, 1), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 142: «Quid mihi super hoc videatur paucis verbis explicabo, dummodo memineris, causas illas sub aliqua certa regula aut definitione rotunda non posse comprehendi».

Oberto fa subito sfoggio delle sue doti di eccellente romanista, ricordando che gli stessi limiti, tipici del diritto feudale, sono conosciuti anche dal diritto romano, con riferimento al problema della dottrina della prova, e in particolare al titolo *De probationibus* del Digesto<sup>56</sup>:

Nam sicut de probationibus in Digestis scriptum reperimus, sic et de his causis sine calumnia dicere possumus. Si quis enim dixerit, quae causae quemdamodum alicui domino ad ingratitude[m] alicujus vasalli probandam possint sufficere, nullo certo modo posse definiri, non erraverit.

Oltre a quanto già detto poc'anzi, osserviamo che, se è vero che Oberto insiste sull'impossibilità di dare una definizione certa delle cause di perdita del feudo, tuttavia non manca di sottolineare il principio giuridico che tutte le giustifica, vale a dire l'ingratitude del vassallo verso il signore. Se teniamo presente quanto già osservato, con riferimento al parallelo fra le cause che conducono a perdere il feudo e le cause di indegnità a succedere, raccolte nella *Novella* 115, risalta una volta di più la fine dottrina di Oberto.

C'è di più. Oberto chiarisce che non ogni atto di ingratitude è idoneo a determinare la perdita del feudo, ma solo alcuni, particolarmente gravi, la cui conoscenza, afferma Oberto, si può avere più da un attento studio delle consuetudini dei tribunali, che da una qualche legge<sup>57</sup>:

De illa tamen ingratitude loquor, per quam beneficium amittatur. Non enim ad hoc sufficit omnis occasio, per quam fidelis accepti beneficii videatur ingratus. Sed sunt quaedam, ut ita dixerim, egregiae ingratitude[m] causae, quibus beneficium secundum mores curiarum solet adimi. Quomodo enim vasallus, quam humiliter, quam devote, quam benigne, quam fideliter erga dominum suum debeat se habere, potius ex naturali <ingenio><sup>58</sup> et bonis curiarum consuetudinibus potest percipi, quam aliqua lege aut scripto aliquo possit comprehendi.

Tutto ciò ha delle conseguenze precise sulla forma assunta dalla trattazione dei *Libri Feudorum*. Troviamo così un titolo 24 della *Vulgata*,

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 142-143.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>58</sup> Così *Antiqua* 10, 1, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 143.

corrispondente, con varianti, al seguito del 10 della *Antiqua*, rubricato *Quae fuerit prima causa beneficium amittendi*, e nel quale Oberto si sforza di riprendere, con precisazioni, buona parte delle cause di perdita del feudo che abbiamo già incontrato<sup>59</sup>. A tale titolo ne seguono altri (25 e 26 della *Vulgata*, non presenti nella *Antiqua*), rubricati rispettivamente *Si de feudo vasallus ab aliquo interpellatus fuerit et dominus eum defendere noluerit* e *Si de feudo controversia fuerit*, i quali si presentano come una raccolta di “casi” giudiziari<sup>60</sup>. Si tratta, probabilmente, proprio di casi da cui dovrebbe essere possibile inferire quelle *bonae curiarum consuetudines* di cui lo stesso Oberto ha parlato poco più sopra. Insomma, sembra che il testo abbia voluto da un lato proporre un tentativo di sintesi, lo sforzo di indicare alcuni principi generali, facenti riferimento a ipotesi ben note, anche sulla base di una tradizione e di una riflessione già consolidate, e dall’altro offrire un elenco di *decisiones* intorno a casi specifici, con funzione di complemento rispetto alla trattazione più generale.

In questa sede, converrà limitarci allo studio dei principi, rinviando a un’altra occasione quello dei casi e delle relative decisioni. In particolare, sarà opportuno soffermarsi su quelle cause che non hanno ricevuto, sin qui, un’adeguata trattazione.

In primo luogo, si fa riferimento al caso del vassallo che, dopo la morte del signore, abbia lasciato trascorrere un anno e un giorno senza giurare fedeltà. Analogo si presenta il caso in cui a morire sia stato il vassallo, e l’erede di costui abbia ommesso di chiedere l’investitura per lo stesso periodo di tempo. Si tratta, precisa l’autore, della più antica causa di perdita del feudo, ma questa causa non trova accoglienza presso il tribunale di Milano<sup>61</sup>:

Prima autem causa beneficium amittendi haec fuit et adhuc in plerisque curiis est, sed in nostra Mediolanensium non obtinet, quod si vasallus per annum et diem domino suo mortuo steterit, quod heredem domini sui investituram petendo, fidelitatem pollicendo non adierit, tanquam ingratus existens beneficium amittit, et e converso si domino superstite

<sup>59</sup> K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 144-148.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 149-153.

<sup>61</sup> *Vulgata* II, 24, *pr.* (= con varianti, ad *Antiqua* 10), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 144.

vasallus decesserit et filius ejus per jam dictum tempus neglexerit, petere investituram, beneficio se cariturum agnoscat.

La cosa interessante da osservare è il riferimento al carattere risalente di questa causa di perdita del feudo. L'autore tiene molto a sottolineare che si tratta della più antica ragione che produce la perdita del feudo. Il termine di un anno e un giorno è esso stesso interessante, e merita qualche approfondimento. Lo si trova, ad esempio, nel quinto dei *Capitula* del principe di Benevento Adelchi (866), il quale stabilì che, se qualcuno avesse venduto un bene una prima volta, e avesse poi compiuto una seconda vendita, ma questa volta trasferendo anche il possesso del bene, ogni possibilità di rivendica da parte del primo acquirente sarebbe cessata decorso un anno, e purché il possesso da parte del secondo acquirente fosse noto al primo<sup>62</sup>:

Si quis rem suam obligaverit cuicumque, et denuo illam alteri vendiderit, et emptor ipsam ante faciem eius, cui obligata fuerit prius, anno uno expleto possederit, postea exinde nullam controversiam his qui eam obligatam habuit, valeat movere; quoniam neglectui eius rite deputabitur, quod emptorem infra tot spatium exinde appellare contempsit, et quod ab illo obligatore nullam prius acceperit firmitatem; quoniam iustum videtur, ut magis his qui illud pretium dedit, eandem rem possideat, quam ille qui solam obligationem retinent.

Molto più interessante è però il capitolo 31 del *Liber Papiensis*, con la connessa *Expositio*. Vi si ricorda il caso di chi abbia venduto lo stesso bene una prima volta, senza però cederne il possesso, e lo abbia poi venduto ancora, questa volta trasferendone anche il possesso. Se il primo acquirente abbia taciuto per un anno intero, pur essendo a conoscenza del fatto, *propter illusionem*, per ingannare il secondo acquirente, e si trovi *infra patriam*, quindi nella piena possibilità di tutelare i

---

<sup>62</sup> *Principum Beneventi leges et pacta*, in *M.G.H. Leges* IV, p. 211. Ha richiamato l'attenzione su questo passo, nel contesto di una trattazione generalissima sulla prescrizione, A. CAMPITELLI, *Prescrizione (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXV, Milano, 1986, p. 46B-56B: 47B. Sul problema, comunque, resta fondamentale F. SCHUPFER, *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, III, *Possessi e dominii*, Città di Castello-Roma, 1915, p. 249-256.

propri diritti, decorso il termine già detto, ogni diritto di rivendica da parte sua viene ad estinguersi<sup>63</sup>:

De his qui proprietates suas habent et spontanea voluntate alicui delegant, et postea fraudulenter ab alio aliquo ignorantibus pretium de eisdem rebus venundantes suscipiunt, et is cui eadem res prius traditae fuerint cognito negotio anno integro silens non contradixerit, sed propter illusionem tacens, ut emptorem illudere possit, si infra patriam anni spatium, ut dictum est, fuerit, prior traditio nichil ei valeat.

Ancora più importante è quanto afferma la *Expositio*, perché ribadisce la motivazione che ha portato Lotario, autore del capitolo poc'anzi citato, a stabilire la decadenza dalla rivendica. Si tratta, ancora una volta della *illusio*. Il primo acquirente ha taciuto per illudere il secondo, per ingannarlo. Per questo motivo merita di perdere ogni diritto<sup>64</sup>:

Si quis rem a se traditam alii vendiderit, priorque emptor annum sub illusionem tacuerit, potest venditor quidem a posteriore rem ipsam iuxta huius capituli sententiam acquirere, quandoquidem alii hoc ipsum amittatur; propter illusionem tamen bannum componere iubetur.

Un'altra causa di perdita del feudo presenta qualche affinità con la precedente. Si tratta di quella per cui perde il feudo il vassallo che, richiesto dal signore di prestare il giuramento di fedeltà, in cambio dell'investitura, non l'abbia fatto, nonostante il signore lo abbia convocato a corte, in presenza dei pari, per ben tre volte, ciascuna distanziata sette giorni dalla successiva<sup>65</sup>:

Est et alia ingratitude notanda, si dominus investituram pollicendo vasalli fidelitatem petierit et illo non praestante dominus tribus vicibus conveniente tempore, forte septem dierum spatio interposito, ad curiam suam super hoc proclamaverit et vasallus tribus vicibus a suis paribus

<sup>63</sup> Cfr. *Liber Papiensis*, in *M.G.H. Leges IV*, Loth. 31 (30). p. 544B.

<sup>64</sup> *Expositio* a Loth. 31 (30); cfr. *Liber Papiensis*, in *M.G.H. Leges IV*, p. 545A. Si veda ancora A. CAMPITELLI, *op. cit.*, p. 47B-48B, nonché F. SCHUPFER, *op. cit.*, p. 253-256. Cfr. K.A. ECKHARDT (a cura di), *Sachsenspiegel, Lehnrecht*, 13, 1, 4, in *MGH, Font. iur. Germ. ant.*, N.S. I, 2.

<sup>65</sup> *Vulgata II*, 24, §. 1 (corrispondente, con varianti, ad *Antiqua 10*, 2, §. 1), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 144-145.

citatus jurare noluerit, si tamen beneficium tale sit, unde jusjurandum fidelitatis fieri debeat. Sunt enim quaedam feuda ita data, ut pro his fidelitas non sit praestanda.

Ciò che colpisce, qui, è la triplice citazione del vassallo inadempiente. La cosa interessante è che, come risultato di questa triplice inadempienza, il vassallo è privato del feudo, ma soprattutto il signore è liberato da ogni obbligo nei confronti del vassallo ingrato e infedele. In sostanza, prima ancora che sulle conseguenze per il vassallo, occorre concentrarsi su quelle che toccano al signore, il quale, in un certo senso, è reso “libero”. Questo permette di cogliere, forse, una certa somiglianza di questo, che è un vero rito, con il rito che il diritto longobardo, fin dai tempi di Rotari, prevedeva per la manomissione. Si sa infatti che chi voleva rendere un servo *amund*, cioè completamente libero, in quanto non soggetto al mundio padronale, doveva anzitutto consegnarlo a un altro padrone, confermando l’atto con un *gairethinx*, cioè un rito di speciale solennità<sup>66</sup>. Costui avrebbe dovuto fare lo stesso con un altro, e poi ancora una volta, per un totale di tre cessioni. Il quarto proprietario, poi, avrebbe dovuto recarsi insieme con il servo a un quadrivio, com-

---

<sup>66</sup> Sulla questione, cfr. *Ding*, in J. GRIMM, W. GRIMM, *op. cit.*, II, Leipzig, 1860, col. 1152-1169; 1165-1166; *Ding e Dingen* in E. FREIHERR VON KÜNZBERG (a cura di), *Deutsches Rechtswörterbuch (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache)*, II, Weimar, 1932-1935, col. 933-944: 934-936 e col. 949-964; inoltre E. KAUFMANN, *Ding*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, cit., col. 742-744, ora J. WEITZEL, *Ding*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 2008, col. 1063-1075; A. HARDING, *Ding (Thing)*, in *Lexikon des Mittelalters*, III, München-Zürich, 1986, col. 1058-1063: 1058. Tutto il problema del *gairethinx* oggetto di ampie discussioni negli ultimi anni, è stato ora ridiscusso da G. DILCHER, «*per gairethinx secundum ritus gentis nostrae confirmantes*». *Zu Recht und Ritual im Langobardenrecht*, in G. DILCHER, E.-M. DISTLER (a cura di), *Leges - Gentes - Regna. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, Berlin, 2006, p. 419-448. Inoltre ID., *Exkurs: Die Agilulf-Platte als Zeugnis des langobardischen Gairethinx*, *ivi*, p. 449-458. Entrambi questi contributi sono stati ora ripubblicati dallo stesso Dilcher in B. KANNOVSKI, S. LEPSIUS, R. SCHULZE (a cura di), *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur. Studien zum mittelalterlichen Rechtsbegriff und zum langobardischen Recht*, Köln-Weimar-Wien, 2008, p. 289-329. Nel medesimo testo si vedano anche le osservazioni in *Die Stellung des langobardischen Rechts in einer Typologie der Leges*, alle p. 225-263: 225-230.

piere una *thingatio in gaida et gisel*<sup>67</sup>, e lasciare libero l'uomo di andare dove avesse voluto<sup>68</sup>:

Si quis servum suum proprium aut ancillam suam liberos dimittere voluerit, sit licentia, qualiter ei placuerit. Nam qui fulfreal et a se extraneum, id est amund, facere voluerit, sic debet facere: tradat eum prius in manum alterius hominis liberi et per gairethinx ipsum confirmet; et ille secundus tradat in tertium in eodem modo, et tercius tradat in quartum; et ipse quartus ducat in quadrubium, et tingat in gaida et gisel et sic dicat: "de quattuor viis, ubi volueris ambulare, liberam habeas potestatem".

D'altro canto questo istituto, e soprattutto il rito che lo accompagna, non può non ricordare l'antico rito della *emancipatio*, con cui il *pater familias* romano poteva liberare il figlio dalla propria potestà. Anche il rito emancipatorio, infatti, consisteva, a ben vedere, in una serie di tre vendite del *filius* a un estraneo, in forza delle quali, infine, il *pater* perdeva la sua *potestas*, ma soprattutto il figlio era "liberato" e posto nella condizione di persona *sui iuris*<sup>69</sup>.

Il vassallo perde il feudo, oltre che per le ragioni che già conosciamo, anche se, pur essendo al corrente di un grave pericolo che minaccia il signore, trascura di metterlo sull'avviso<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Cioè con l'intervento di garanti (*Gisel*) e di garanzie reali, di tipo pignoratizio. Cfr. nt. precedente. Inoltre, per la nozione di *Gisel*, la voce *Geisel*, in J. GRIMM, W. GRIMM, *op. cit.*, col. 2608-2615; W. OGRIS, *Geisel*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, cit., col. 1445-1431: 1445-1446, contributo ora aggiornato per cui cfr. ID., *Geisel*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 2008, col. 2006-2010: 2006-2008. Per la nozione di *Gaida* o *Wadia*, cfr. *Pfand*, in J. GRIMM, W. GRIMM, *op. cit.*, col. 1603-1607; H.-R. HAGEMANN, *Pfandrecht*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, III, Berlin, 1984, col. 1684-1688, ora CH. NESCHWARA, *Pfandrecht*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, IV, Berlin, 2004, col. 529-541, citato nell'edizione digitale, URL: [www.HRGdigital.de/HRG.pfandrecht](http://www.HRGdigital.de/HRG.pfandrecht); H. BUCK, *Pfand*, II, *Deutsches Recht*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München-Zürich, 1993, col. 2019; C. HATTENHAUER, *Bürgschaft*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, 2. Auflage, cit., col. 770-774: 770-771.

<sup>68</sup> *Liber Papiensis*, Roth 224, in *M.G.H. Leges* IV, p. 352A.

<sup>69</sup> Cfr. V. ARANGIO-RUIZ, *op. cit.*, p. 472-473.

<sup>70</sup> *Vulgata* II, 24, §. 3 (corrispondente, con varianti, ad *Antiqua* 10, 2, §. 3), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 145: «Praeterea si vasallus praescierit quemlibet contra



Ancora, perde il feudo il vassallo che abbia trascurato di offrire al signore la propria collaborazione per l'amministrazione della giustizia, e quindi, in generale, il vassallo che non abbia prestato il servizio per il quale aveva ricevuto il feudo<sup>71</sup>. Qui però occorre fare un'osservazione. Questo passo, nella redazione della *Vulgata*, è seguito da un inciso, che manca nella recensione *Antiqua*. Secondo questo testo, il vassallo non deve perdere il feudo, se la sua omissione sia stata incolpevole<sup>72</sup>. Si tratta di un'aggiunta, un po' più tarda rispetto all'*Antiqua*, che rende ragione della maggiore sensibilità per i problemi del dolo e della colpa, cioè, altrimenti detto, della volontà, dell'elemento soggettivo della condotta, che assume un'importanza crescente, a scapito della responsabilità di tipo oggettivo.

## 6. Perdita del feudo e diritto civile

Ancora qualche sottolineatura: il titolo 24 di questo II libro della *Vulgata* si chiude infatti con osservazioni di carattere molto generale, e per questo ancora più interessanti.

L'autore, infatti, ricorda che tutte le cause di perdita del feudo elencate, sono fondate sia nel diritto naturale che in quello civile, e ciò lo si può cogliere per mezzo di un semplice raffronto con una *nova constitutio*, recante norme relative alle giuste cause di diseredazione, e altre *constitutiones veteres* che presentano invece le giuste cause di ingratitudine e ripudio, per cui i matrimoni contratti secondo il diritto si sciogliono e le donazioni giuridicamente perfette sono revocate<sup>73</sup>:

---

dominum suum assaltum mortem, captionem aut grandem patrimonii jacturam molientem, debet dominum super hoc, quam citius potest, certiorare, ut proinde dominus sciens prudensque periculum valeat declinare».

<sup>71</sup> *Vulgata* II, 24, §. 6 (analogo, con varianti, ad *Antiqua* 10, 2, §§. 5-6), in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 146: «Item qui domino suo justitiam facere noluerit, feudum perdit. Sed non est alia justior causa beneficii auferendi, quam si id, pro quo beneficium datum fuerit, hoc servitium facere recusaverit, quia beneficium amittit».

<sup>72</sup> *Vulgata* II, 24, §. 6, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 146: «Aliud est, si forte ideo non servierit, quia non potuerit; tunc enim feudum non amittit».

<sup>73</sup> *Vulgata* II, 24, §. 8 e, con varianti, *Antiqua* 10, 2, §. 8; cfr. K. LEHMANN, *op. cit.*, pp. 146-147.

Praedictis modis beneficium debere amitti tam naturalis quam civilis ratio suadet, quod potest colligi, si quis novam constitutionem, justas exeredationis causas enumerantem et alias constitutiones veteres justas ingratitudinis et repudii causas, quibus matrimonia recte contracta solvuntur et donationes recte factae revocantur, subtiliter sciscitatus fuerit.

Come già notato dal Lehmann, la *nova constitutio* altro non è che la *Novella* 115, di Giustiniano<sup>74</sup>, mentre il riferimento alle *veteres constitutiones* è da intendersi a costituzioni come *Cod. V, 17 (De repudiis et iudicio de moribus sublato)*, 8 e 10, ovvero alle costituzioni raccolte in *Cod. VIII, 55 (De revocandis donationibus)*.

Non basta. Il testo dei *Libri Feudorum* prosegue, ricordando che la natura è solita sviluppare sempre nuove forme, e quindi potrebbe capire che si dessero altre cause che, valutate prudentemente dal giudice, potrebbero portare alla perdita del feudo<sup>75</sup>:

Sed quia natura novas deproperat edere formas, potest multis modis contingere, ut aliae emergant causae, quibus videatur juste adimi posse beneficium, ideoque iudex sollers et discretus et aequitati obsecundare sollicitus cuncta subtiliter dispensans provideat, si qua fuerit antiquioribus causis similis seu major, ut proinde sciat, utrum beneficium sit amittendum an nihilominus retinendum.

Anche qui, si sottintende un riferimento nientemeno che alla costituzione giustiniana *Tanta*, vale a dire la costituzione di promulgazione del Digesto<sup>76</sup>. Si tratta di un altro fondamentale indizio di sensibilità per la tradizione dotta, in questo caso romanistica, di eccellente conoscenza delle fonti e quindi del carattere sapienziale, dottrinale, degli stessi *Libri Feudorum*.

---

<sup>74</sup> K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 146, nt. 4.

<sup>75</sup> *Vulgata* II, 24, §. 8, nonché, con minime varianti, *Antiqua* 10, 2, §. 8, in K. LEHMANN, *op. cit.*, p. 147.

<sup>76</sup> Cfr. *Cod. I, 17, 2, §. 18.*

7. *Feudo, sovranità, responsabilità: qualche riflessione*

Proprio questa dimensione dottrinale pare essere il tratto più rilevante. Essa ha saputo dare una forma giuridica a una situazione di mero fatto, trasformando la *possessio-investitura* in una *rechte Gewere*<sup>77</sup>, in cui il carattere di conformità al diritto è dato, fra l'altro, da quella cerimonia che le fonti chiamano *investitura abusiva*<sup>78</sup>.

I caratteri e i limiti di questa *investitura-rechte Gewere* si possono cogliere, in modo caratteristico, solo *a contrario*, studiando le cause che producono la perdita del feudo stesso, e quindi proprio di quel possesso di cui consta, propriamente, l'*investitura*. La trattazione che di tali cause offrono i *Libri Feudorum* non solo non ha nulla di una mera collezione di norme casuistiche tratte da una pratica informe e incolta, ma si presenta invece come una dotta discussione, ben consapevole della tradizione canonistica e romanistica, la cui conoscenza è chiara sia da espliciti e non infrequenti rinvii, sia da più velate ma non meno importanti allusioni. Al di là delle singole ragioni che determinano la rottura del vincolo feudale, la cosa più importante, ad avviso di chi scrive, è il modo in cui i *Libri Feudorum* individuano la *natura* del feudo, l'essenza più intima del contratto e dei vincoli feudali.

La tradizione feudistica indica chiaramente che la natura del contratto feudale consiste semplicemente nella definizione di una precisa sfera di responsabilità. Più in dettaglio, la natura del vincolo fra signore (chiunque egli sia, anche l'imperatore o il re) e vassallo si "riduce" al fatto che nessuno può essere privato di un feudo senza una sua colpa, anzi, come i testi tengono a precisare via via, senza che questa colpa sia stata accertata nell'unica sede idonea a farlo, vale a dire quella del giudizio svolto in piena conformità alle norme procedurali.

Dunque, la dottrina assoggetta anche il rapporto giuridico feudale, che è insieme di natura privatistica e pubblicistica (e quindi tocca anche la sovranità, a maggior ragione quando ne è parte il sovrano stesso), a un preciso equilibrio di responsabilità, che coinvolge tutte le parti<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr. *supra* §. 1.

<sup>78</sup> Cfr. *supra* §. 1-2.

<sup>79</sup> Per la posizione del signore si veda C. ZENDRI, *Relazioni feudali e scienza giuridica*, cit. Sul paradigma giuridico della sovranità, e su cosa questo significhi, resta fon-

Tale equilibrio non può fissarsi se non nelle forme di un giudizio rispettoso delle regole del processo, che della giustizia stessa rappresentano, a ben vedere, l'unica obbiettiva garanzia, in quanto sottratte alla disponibilità di tutte le parti<sup>80</sup>, contribuendo a corroborare la rilevanza e la vitalità dell'eredità che la tradizione feudale ci ha lasciato, come con animo sensibilissimo aveva colto, ormai molto tempo fa, Marc Bloch<sup>81</sup>.

---

damentale il classico lavoro di E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, I-II, Milano, 1962-1964, che si legge e si rilegge sempre con profitto.

<sup>80</sup> Su questo problema cfr. D. QUAGLIONI, *Une justice nocturne*, in *Laboratoire italien. Politique et société*, 2, 2001, p. 13-33, mentre, sul processo a Bruno, ID., *Il processo di Giordano Bruno*, in G. FABRE (a cura di), *Processi politici*, Bologna, 2019, p. 73-92. Ma soprattutto si vedano le osservazioni di S. SATTA, *Il mistero del processo*, Milano 1994.

<sup>81</sup> M. BLOCH, *op. cit.*, p. 643. Su questo punto ora D. QUAGLIONI, *“Quelque chose dont nous souhaitons vivre encore”*: società feudale e storia costituzionale in Occidente, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 30, 2019, p. 245-262.

«EPHORI ET REX IUDICABANT»  
SOVRANITÀ CONDIVISA E DISGREGAZIONE  
DELLA SOVRANITÀ NEL PENSIERO DI  
PIERRE GRÉGOIRE (1540-1597)

*I. Gli efori*

«Licebat cuivis magistratum ex Ephoris legibus regem in vincula conicere»<sup>1</sup>. Così, nel monumentale e complesso *Syntagma iuris universi* (1582), Pierre Grégoire, il Tolosano (1540-1597)<sup>2</sup>, riassume il rapporto fra re ed efori secondo l'antica costituzione spartana<sup>3</sup>. In real-

---

<sup>1</sup> PIERRE GRÉGOIRE, *Syntagma iuris universi*, Francofurti ad Moenum, Ex officina Nicolai Hoffmanni sumtibus Ionae Rhodii, MDCXI (d'ora in avanti semplicemente *Syntagma*), XLVII, XIV, 14, p. 971B.

<sup>2</sup> Su Grégoire l'opera di riferimento è sempre C. COLLOT, *L'école doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson (Pierre Grégoire de Toulouse et Guillaume Barclay) (Fin du XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1965. Per il *De Republica* cfr. L. GAMBINO, *Il De Republica di Pierre Grégoire. Ordine politico e monarchia nella Francia di fine Cinquecento*, Milano, 1978. Su un problema specifico, seppure di grande rilevanza, C. ZENDRI, *Pierre Grégoire tra leges e mores*, cit.; un altro problema specifico in C. PEDRAZZA GORLE-RO, *Immagini dell'ordo iuris. Ars e methodus nella riflessione di Pierre Grégoire*, Torino, 2012. Un profilo biografico in D. QUAGLIONI, *Grégoire, Pierre*, in P. ARABEYRE, J.-L. HALPÉRIN, J. KRYNEN (a cura di), *Dictionnaire historique des juristes français (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2007, p. 384-385. Si possono aggiungere H. GILLES, *La carrière meridionale de Pierre Grégoire de Toulouse*, già in *Mélanges offerts à Paul Couzinet*, Toulouse, 1974, p. 263-283, e ora in ID., *Université de Toulouse & Enseignement du Droit XIII<sup>ème</sup>-XVI<sup>ème</sup> siècles*, Toulouse, 1992, p. 229-248; J. FOLLIET, *Grégoire (Pierre) ou Gregorius Tolosanus*, in R. NAZ (a cura di), *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris, 1953, col. 1000; E. JOUCLA, *Les doctrines politiques de Grégoire de Toulouse*, Toulouse, 1889; C. HYVER, *Le Doyen Pierre Grégoire de Toulouse et l'organisation de la Faculté de Droit à l'Université de Pont-à-Mousson (1582-1597)*, Pont-à-Mousson, 1874.

<sup>3</sup> Sull'importanza che il modello spartano ebbe per la dottrina giuspolitica francese del secolo XVI, cfr. S. TESTONI BINETTI, *Immagini di Sparta nel dibattito politico francese durante le guerre di religione*, in V. CONTI (a cura di), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, Firenze, 1993, p. 105-124.

tà, queste parole del Tolosano sono inserite in un passaggio di più ampio respiro, consacrato alla discussione della dottrina aristotelica a proposito della monarchia. Come ricorda Grégoire, «sciendum tamen est, non omnibus regibus liberam fuisse manus, nec potestatem ex eorum arbitrio solo pendere»<sup>4</sup>. Non solo infatti, in alcuni casi, l'esercizio del *ius gladii* da parte dei *reges* dipende dall'*auxilium* di altri, ma anche il modo stesso di scegliere i re e i loro poteri non sembrano essere uniformi<sup>5</sup>.

Così, alcuni ricevono il loro potere, peraltro limitato, dal popolo, altri invece dispongono di un potere assoluto. Grégoire ricorda che, secondo Aristotele, i re di Sparta vedevano i loro poteri limitati dalle leggi, cosicché essi si riducevano, in sostanza, alla condotta della guerra, unico ambito in cui la loro potestà poteva dirsi assoluta<sup>6</sup>:

Nam quidam cum potestate limitata imperia et regna a populo accipiebant, quidam absolute, ut observatum videbimus apud Aristotelem, *lib. 5. Politicorum c. 10 et 11*. Ut in Lacedaemoniorum Republica Rex videbatur constitutus secundum leges: nec enim habebat omnium potestatem, sed, cum egrediebatur extra regionem, imperium eorum, quae ad bellum pertinebant. Et haec, inquit Aristoteles, tamen regia potestas absoluta, quasi auctoritatem belli perpetuam habebat: vitae autem necisque alicuius non habebat potestatem, nisi dum bellum gerebat.

All'autorità del Filosofo, il Tolosano affianca quella del Poeta. Omero infatti descrive Agamennone, il capo dei Greci, come un re assoluto in battaglia, ma non esita a rappresentarlo in seria difficoltà durante le assemblee, in cui è fatto oggetto di parole malevole e ingiuriose<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Syntagma*, XLVII, XIV, 9, p. 971A.

<sup>5</sup> *Ibidem*: «[Sciendum est] et gladium quosdam cum aliorum auxilio movere et exercere, quemadmodum nec unus, neque absolutus fuit modus reges constituendi».

<sup>6</sup> *Ibidem*; per Aristotele cfr. meglio *Pol.*, III, 14, 1284b 40 - 1285b 33. Grégoire riassume con una certa libertà il testo aristotelico.

<sup>7</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit.: «Ut etiam apud antiquos obtinuisse ostendit Homerus. Nam Agamemnon in concionibus maledictis et iurgiis vexabatur: sed cum a concione in praelium redierat, occidendi habebat potestatem». Per quanto riguarda Omero, Grégoire

## 2. Il Tolosano e il Filosofo

In verità, tutto questo discorso dipende strettamente da quello dello Stagirita. Infatti, Grégoire ricorda che, secondo Aristotele, questo fu il primo tipo di regno. Un secondo, simile al precedente, si affermò durante l'età eroica, sempre legato al consenso dei sudditi e con poteri precisamente delimitati. In questo diverso modello, il re era comandante in guerra, giudice nelle controversie e sommo sacerdote nelle cerimonie religiose<sup>8</sup>. Una terza forma era quella che il Filosofo chiamava *aisymnetèia*, una sorta di tirannide elettiva, di potestà regia concessa per un tempo determinato, ad esempio a vita, ovvero legata all'assolvimento di compiti definiti. Sarebbe stato questo il caso di Pittaco, eletto esimneta di Mitilene<sup>9</sup>. Un quarto tipo consiste poi in una speciale forma di regno, modellata sul potere del capo di una casa, una monarchia che include le caratteristiche dei primi tre tipi<sup>10</sup>. Infine, un quinto tipo di regno è quello che Aristotele definisce «barbarico», caratterizzato da un potere non necessariamente perpetuo, affidato a un re eletto o scelto da una stirpe regia. Si tratta del potere definito, in greco, αὐτοκρατεϊκόν, cioè pieno e arbitrario<sup>11</sup>.

---

non fa un rinvio preciso; si veda, in ogni caso, *Ilias*, II, 391ss, citato in ARIST. *Pol.* III, 14, 1285a 13-14.

<sup>8</sup> *Syntagma*, XLVII, XIV, 10, p. 971A: «Et hanc constituit primam speciem regni. Alteram dixit similem illi, quae erat tempore heroum: volentium scilicet subditorum, et in determinatis rebus. Dux enim belli et iudex controversiarum, erat Rex, et dominus caeremoniarum erga Deum».

<sup>9</sup> *Ivi*, XLVII, XIV, 11, p. 971A-B: «Erant et tres species Regiae potestatis, quae dicebatur apud Graecos, apud quos erat frequens Asymneteia, electiva Tyrannis, potestas regia data ad tempus, quae vel ad vitam eius cui dabatur, aut alio tempore praefinito, vel rebus gestis finiebatur. In quam fertur electus à Mityleneis Pittachus adversus exsules». Cfr. ARIST. *Pol.* III, 14, 1285a 29 - 1285b 3.

<sup>10</sup> *Syntagma*, XLVII, XIV, 12, p. 971B: «Quarta, unius qui dominatur. in civitate, ad instar gubernatoris domus, quae omnes superiores continet, excepta postrema, *Dio. Halic. in 5*», cfr. DION. HAL. *Ant.* V, LXXIII, 2 - LXXIV, 4.

<sup>11</sup> *Syntagma*, XLVII, XIV, 13, p. 971B: «Vocat autem idem Aristoteles aliam quintam potestatem regiam barbaricam, eam videlicet penes quam est auctoritas regni non omnibus perpetua, quae vel ex genere, vel ex electione ad regem accedit. Unde αὐτοκρατεϊκόν et arbitrii proprii regnum, et plenum imperium». Per la nozione di

Come ricorda Grégoire (ancora una volta, a dire il vero, seguendo il Filosofo), la questione è se sia la cosa migliore concedere a uno solo ogni potere<sup>12</sup>. A questo proposito, il Tolosano ritiene di dover richiamare, di nuovo, l'esperienza spartana, e proprio a proposito degli efori. Egli sottolinea anzitutto che i re di Sparta non erano investiti del potere assoluto, perché, anzi, al senato spettava in realtà il potere nelle questioni che riguardavano la repubblica<sup>13</sup>. Ma soprattutto, a uno qualsiasi degli efori era lecito gettare i re in catene, come accadde a Pausania, secondo le testimonianze di Emilio Probo e di Tucidide<sup>14</sup>:

Imo licebat cuivis magistratum ex Ephoris legibus regem in vincula conicere, ut in Pausania factum Aemilius Probus narrat, in *Pausaniae vita*, et Thucydides in 1.

Ma le allegazioni più importanti sono quelle di Platone, di Cicerone e, ancora una volta, di Aristotele. Scrive infatti il Tolosano che, secondo Platone, il potere degli efori fu istituito quale freno di quello dei re. E se Aristotele è qui ricordato genericamente per aver scritto molte cose sugli efori nel secondo libro della *Politica*, a Cicerone, e al suo *De legibus*, è dedicata una bella citazione, in cui egli ricorda che a Sparta il potere degli efori fu opposto a quello dei re, come a Roma quello dei tribuni fu opposto al potere consolare<sup>15</sup>:

Sicque Plato scribit, 3. *de legibus*, Ephorum potestatem, tanquam fraenum iniectum fuisse imperio. Et Cicero, 3. *de legibus*, *plura de*

*arbitrium* cfr. M. MECCARELLI, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, 1998.

<sup>12</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit.: «Num autem optimum sit uni concedere omnem dominationem, disputat Aristoteles praedicto libro 3. *Politicorum* capite 11. et 12.». Mi sembra il caso di notare che, questa volta, l'allegazione aristotelica sembra più corretta; cfr. ARIST. *Pol.* III, 15, 1286a 1.

<sup>13</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit.: «Cuius generis non erant reges Spartiatarum, qui non erant sui arbitrii, ut quicquid vellent facerent: sed Senatus erat potestas in negotiis ad rempublicam pertinentibus, *Dionisyos Halicarnasseus* libro 2. *antiquitatum*»; cfr. DION. HAL. *Ant.* II, XIV, 2.

<sup>14</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit. Cfr. NEP. *Paus.*, III, 5; THUK. I, 131-135.

<sup>15</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit. Cfr. PLAT. *Leg.* III, 684a-684b; ARIST. *Pol.* II, 9, 1270b 6-35; CIC. *Leg.* III, 16.



*Ephorum potestate Aristoteles lib. 2. Politicorum c. 7. Non sine causa, inquit, Ephori Lacedaemonii obiecti sunt regibus, nec non apud nos Consulibus Tribuni.*

D'altro canto, aggiunge Grégoire, è proprio la necessità di limitare l'autorità regia ad aver ispirato anche la costituzione cartaginese, secondo cui ogni anno erano eletti due re<sup>16</sup>.

### 3. La funzione degli efori

La funzione degli efori, in verità, sembra assumere tratti di maggiore complessità. Certamente il Tolosano è consapevole del ruolo di “freno” al potere del re che essi svolsero nell'antica costituzione spartana. Anzi, egli ne sottolinea soprattutto i caratteri negativi. Infatti, qualora l'autorità regia dipendesse da quella dei sudditi, dal mero *nutus* di uno qualsiasi fra i loro soggetti, i re dovrebbero essere considerati piuttosto dei poveri schiavi, e saremmo in presenza di una forma di una democrazia, anziché di una monarchia<sup>17</sup>:

Si principes ex nutu subditorum, et adhuc singularium quorumcunque penderent *potestate*, certe non reges, sed infelicissima essent mancipia, nec monarchia sed democratia esset.

Un simile regime sarebbe peggiore persino del regno spartano, in cui, secondo le leggi, un eforo poteva gettare in catene il re<sup>18</sup>. Infatti, costoro ne spiegavano almeno la ragione, e i re così imprigionati non

---

<sup>16</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit.: «Chartagine, quotannis reges binni creabantur, *Aemilius Probus in vita Hannibalis*»; cfr. *NEP. Hann.*, VII, 4.

<sup>17</sup> *Syntagma*, VI, XX, 15, p. 140B. Si noti che l'obbedienza *ad nutum* è sinonimo di tirannide; cfr. P. CARTA, «Ubbidito a' cenni». *Considerazioni sul problema politico della giustizia in Francesco Guicciardini*, in S. TESTONI BINETTI (a cura di), *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, Firenze, 2005, pp. 45-58: 57.

<sup>18</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit.: «Nec monarchia sed democratia esset, peior regno Spartiarum, in quo Ephoro licebat legibus regem in vincula conicere, quemadmodum in Pausania contigit, *Aemilius Probus in Pausania, Thucydides in I.*»; cfr. *supra* nota 14.

potevano essere uccisi o esiliati senza essere prima uditi, nonostante gli efori fossero loro opposti come un freno, funzione che, a Roma, i tribuni della plebe svolgevano nei riguardi dei consoli<sup>19</sup>.

D'altro canto, gli efori non costituivano solo un limite esterno all'autorità regia. Essi condividevano piuttosto il potere con i re e il senato. Come scrive il Tolosano, «Lacedaemoniorum Senatus constat 32. senioribus, cum quibus Ephori et rex iudicabant, *Pausania libro 3. in Laconia, Plutarchus in Lycurgo*»<sup>20</sup>.

Secondo Grégoire, sono proprio questi i caratteri fondamentali della magistratura eforale, insieme freno al potere dei re e organo che partecipa del governo. Non è casuale infatti che, nei più tardi *De Republica libri sex et viginti* (1596), il Tolosano ricordi che la presenza stessa degli efori finisce per causare una diminuzione del potere regio. Nel libro XXII del *De Republica*, rubricato *De Republica sive de aliis mutationibus, innovationibus, trasnformationibus, et interitu rerum publicarum et principatum, vel regnorum*<sup>21</sup>, il capitolo I porta il significativo titolo *De mutatione rerum publicarum unius formae in aliam, paucorum et optimatum in genere, et de causis eius spontaneis vel violentibus quibusdam*. La mutazione delle forme di Stato, secondo Grégoire, può avvenire anche per l'aumento o la diminuzione del numero delle persone di cui, in sostanza, consiste lo Stato stesso. Così i Tarantini, sconfitti dagli Iapigi e persa gran parte della nobiltà, dall'aristocrazia dovettero passare alla democrazia. Ancora, morto o ucciso in battaglia Codro, ultimo re di Atene, la città abbandonò la monarchia per passare a una diversa forma di governo. Infine le monarchie conquistate da avversari più potenti, ricevono da costoro una nuova

---

<sup>19</sup> *Syntagma*, loc. ult. cit.: «Dicebant enim saltem illi causam, nec inauditi necabantur, vel eiiciebantur, quamvis illis oppositi essent Ephori pro fraeno, *Plato De legibus 3., Aristoteles 2. Politicorum cap. 7.* [precisamente *PLAT. Leg. III, 684a-684b; ARIST. Pol. II, 9, 1270b 6-35*], ut apud Romanos tribuni plebis consulibus, *Cicero 3. De legibus [Cic. Leg. III, 16]*»; cfr. *supra* nota 15.

<sup>20</sup> *Syntagma*, XLVII, XXVI, 7, p. 993B. Cfr. PAUS. *Laconia*, III, III, 9; III, V, 2; III, XI, 2; PLUT. *Lyc.*, VII, 1-3.

<sup>21</sup> Sul problema delle *innovationes* rinvio a C. ZENDRI, «*Novitates pariunt discordias*», in *Laboratoire Italien*, 6, 2005, p. 37-54.

forma di governo, secondo il loro arbitrio, diventando da regni province e democrazie da principati<sup>22</sup>:

Secundo loco ex incremento et decremento personarum qui statum reipublicae consistunt, sequitur necessario mutatio formae. Ut quando a Iapigensibus Tarentini superati, amissa magna parte nobilitatis, ex optimatum principatu, pervenerunt ad popularem statum. Et Codro ultimo rege Atheniensium mortuo, seu in praelio necato, desiit Athenis monarchicus status, et mutatus in aliam formam reipublicae. Monarchiae a potentioribus subiugatae, novam formam gubernationis ex illorum arbitrio suscipiunt, legesque sequi coguntur: et sic ex regnis fiunt provinciae, ex principatibus democratiae, et contra.

In questo senso, anche l'istituzione degli efori da parte del re spartano Teopompo produsse un mutamento nella costituzione di Sparta. Infatti, opponendoli da quel momento in poi al potere del re (il Tolosano ricorda ancora una volta l'analoga opposizione dei tribuni della plebe romani ai consoli), Teopompo diminuì l'autorità regia, e sminuì l'istituzione monarchica<sup>23</sup>: «Theopompus Spartanorum rex primus instituit ut Ephori Lacedaemone crearentur, futuri potestati regiae oppositi, sicuti Romae Tribuni plebis consulari potestati fuere obiecti. Imminuit ita potestatem regiam Theopompus, et statum monarchicum».

Che la presenza degli efori finisse per attribuire al potere dei re spartani una natura sostanzialmente pattizia, è la conseguenza cui arriva Grégoire nel libro VII (*De principatum distinctione*), il cui capitolo 19 porta la rubrica *De novo principatu*. Infatti, sulla scorta di Senofonte, il Tolosano ricorda che a Sparta vi era la consuetudine che ogni mese i re e gli efori prestassero giuramento. Il giuramento dei re era prestato a titolo personale, e consisteva nell'impegno a giudicare secondo le leggi scritte. Il giuramento degli efori, invece, impegnava l'intera città, e ob-

---

<sup>22</sup> *De Republica libri sex et viginti, antea in duos distincti tomos, nunc uno concise et artificiose comprehensi, auctore D. Petro Gregorio Tholozano*, s. l., Ex Officina Paltheniana cura et sumtibus haeredum Petri Fischeri, MDXCVII, XXII, I, 3, p. 1374. Per le fonti del Tolosano, cfr. ARIST. *Pol.*, V, 3, 1303a 1-13; POMP. TROG. *Hist. Iust.*, II, 6-7; HERACLID. (= ARIST.) *Fragmenta*, DCXI, 10 (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ROSE V. (a cura di), Stuttgart, 1967 [rist. anast. ed. 1886], p. 372-373).

<sup>23</sup> *De Republica libri sex et viginti*, loc. ult. cit. Cfr. PLUT. *Lyc.*, VII, 1-3; VAL. MAX. IV, 1 ext. 8.

bligava gli efori e la città stessa a conservare inalterato il potere dei re, a condizione che questi non venissero meno alla loro parola<sup>24</sup>:

Meminit Xenophon Lacedaemone reges et Ephoros singulis mensibus mutuo iurare consuevisse: Ephoros pro civitate, reges pro se ipsis. Regum iusiurandum, se ex legum scriptarum praescripto regnatos. Ephorum autem, et civitatis, se regnum firmum et stabile reddituros, si rex iusiurandum servaret.

#### 4. Sovranità pattizia: un ossimoro

La questione del carattere pattizio del potere regio sembra essere di importanza centrale. Non siamo di fronte soltanto del ricordo di quel carattere *consultatif* che era stato proprio della monarchia francese durante il medio evo, e che ancora la segnava alle soglie dell'età moderna<sup>25</sup>. Le parole del Tolosano riflettono piuttosto una tradizione di proporzioni europee, che si era manifestata in un paradigma giuridico il quale a sua volta affondava le proprie radici nella dottrina feudistica<sup>26</sup>. Si tratta, in fondo, della tradizione di diritto comune, e della caratteristica ambivalenza della dottrina dei giuristi medievali, “costretti” a fondare le loro riflessioni sui luoghi giustiniani che affermavano da un lato la *absolutio legibus* del *princeps*, dall'altro la sua *legibus alligatio*<sup>27</sup>. Se questa dottrina, insieme a quella propria della tradizione teologica<sup>28</sup>, era sfociata infine nel paradigma di una “sovrani-

<sup>24</sup> *De Republica libri sex et viginti*, VII, IX, 7, p. 506. XEN. *Lak. Pol.*, XV, 7.

<sup>25</sup> Una sintesi su questo carattere in A. JOUANA, P. HAMON, D. BILOGHI, G. LE THIEC (a cura di), *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire*, Paris, 2001, p. 177-208. Comunque il testo di riferimento è sempre J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1993.

<sup>26</sup> D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, 2004, p. 25-29: 25.

<sup>27</sup> Si tratta naturalmente di *Dig.* I, 3, 31 e di *Cod.* I, 14, 4.

<sup>28</sup> Cfr. ancora D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 26-27, con rimando al pensiero tomista, per cui cfr. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XCVI, a. 5, ad 3: «Princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis ... Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate»; cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), 1988, p. 966A.

sa”<sup>29</sup>, essa non aveva cessato, non di meno, di formare oggetto di considerazioni problematiche<sup>30</sup>. Fra tali considerazioni, sembra di dover annoverare anche quelle di Grégoire<sup>31</sup>. Il Tolosano già in età giovanile aveva affermato con rigore la necessità della piena sottomissione dei sudditi ai principi: «Quo circa ratione religionis, quod forsan mirum videbitur, principibus a subditis debitum praestari debet obsequium»<sup>32</sup>. L’inciso, «quod forsan mirum videbitur», che certamente rinvia al dibattito contemporaneo<sup>33</sup>, non ha con tutta evidenza alcun carattere riduttivo, anzi, sembra volto a sottolineare la verità della dottrina così schiettamente enunciata. La cosa è evidente da quanto segue. Grégoire nelle righe successive ripropone tutte le principali autorità di diritto divino, che affermavano la necessità di una tale sottomissione. Troviamo così il ricordo della lettera paolina *Ad Romanos*, in cui l’Apostolo raccomanda di soggiacere ai superiori, perché ogni autorità viene da Dio. Ancora, il Tolosano allega il libro della Sapienza, e la prima lettera di Pietro, che invita ad essere sottomessi a principi e magistrati. Infine, Grégoire si appoggia a Dionigi d’Alicarnasso che, nelle *Antiquitates Romanae*, aveva sostenuto essere conforme alla legge naturale l’obbedienza degli inferiori nei confronti dei superiori<sup>34</sup>. Se si ricorda

---

<sup>29</sup> Cfr. ora D. QUAGLIONI, *La souveraineté partagée au Moyen Âge*, in M. GAILLE-NIKODIMOV (a cura di), *La constitution mixte, idéal de gouvernement et variations d’un modèle européen à la Renaissance*, Saint Étienne, 2005, p. 15-24.

<sup>30</sup> Per cui, oltre a D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 29-75, ID., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell’età moderna*, Padova, 1992, *passim*; D. WYDUCKEL, *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin, 1979.

<sup>31</sup> L’avversione di Grégoire per qualsiasi forma di partecipazione popolare alla sovranità è stata sottolineata da D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., p. 239-241, 262-265.

<sup>32</sup> *Praeludia optimi iurisconsulti, probique magistratus, authore Petro Gregorio Tholosano*, Lugduni, Apud Ant. Gryphium, MDLXXXIII, II, xxiii, 1, p. 217.

<sup>33</sup> Per le cui linee fondamentali cfr. S. TESTONI BINETTI, *Immagini di Sparta*, cit.

<sup>34</sup> *Praeludia optimi iurisconsulti*, loc. ult. cit.: «Extat enim lex divina apud Paulum, omnis anima potestatibus superioribus subdita sit: non enim est potestas nisi a Deo. Quod et libro sapientiae, et in prima Epistola D. Petri scribitur, subditi estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, tanquam praecellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Sempiterna namque et universali naturae lege receptum est, inferiores parere superioribus, ut ait

che, per la tradizione giuridica, *natura id est Deus*, appare chiara la perfetta corrispondenza fra le affermazioni scritturali e quelle dell'antico storico<sup>35</sup>, come anche le ragioni che hanno indotto Grégoire a rinviare proprio a Dionigi d'Alicarnasso.

Se tali erano, fin dalle origini della sua operosità scientifica, le posizioni del Tolosano, ben si comprende la sua profonda avversione per un modello, come quello spartano, che doveva sembrargli l'incarnazione di tutto ciò che avversava, e soprattutto la negazione di quella monarchia francese la cui autorevolezza egli intendeva riaffermare. Stando così le cose, non deve meravigliare l'atteggiamento critico che il giurista francese assunse a proposito della magistratura eforale, quale manifestazione di un potere che si pone non come presidio censorio della sovranità regia, ulteriore rispetto alla legge, ma piuttosto come limite disgregativo della stessa sovranità<sup>36</sup>. Ora, la nozione di limite della sovranità non era certo estranea al pensiero di Pierre Grégoire<sup>37</sup>. Tuttavia, nel caso dell'eforato, il Tolosano appare consapevole che esso costituiva bensì un limite alla sovranità, ma in un senso diverso da quel diritto divino-naturale che egli stesso ricordava nel passo citato poc'anzi. Infatti quest'ultimo finiva per rafforzare il potere sovrano nel momento stesso in cui lo limitava, e anzi proprio perché lo limitava, secondo il modello della costituzione *Digna vox*, per cui «*digna vox maiestate*

---

Dionysius Halicarnasseus in antiquitatibus Romanorum». Per le allegazioni cfr. *Ad Rom.* 13, 1-7; *Sap.* 6, 4; *I Pet.* 2, 13-14; DION. HAL. *Ant.*, I, v, 2, ma anche, in modo combinato, III, x, 3 e III, xi, 9.

<sup>35</sup> Su questa equivalenza fra diritto naturale e diritto divino, e sulle sue implicazioni, cfr. D. QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima Età moderna*, Bologna, 2004, p. 42 (si veda anche il testo francese ID., *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice*, Préface et traduction de l'italien par M.-D. COUZINET, Paris, 2003, p. 41).

<sup>36</sup> Sulla censura si veda ora il lavoro di L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, 2005; ora, anche in una prospettiva più ampia, EAD., *"Census" e censura, fiscalità e polizia nella prima età moderna*, in F. GHIA, T. FAITINI (a cura di), *Censo, ceto, professione. Il censimento come problema teologico-politico*, Brescia, 2015, p. 141-190.

<sup>37</sup> Cfr. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., pp. 227-276; anche E. SCIACCA, *I teorici della monarchie réglée*, in S. TESTONI BINETTI (a cura di), *Il potere come problema*, cit., p. 59-77.

regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas»<sup>38</sup>. Ciò era in conformità con la tradizione tomista, la quale aveva insegnato che «quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere»<sup>39</sup>, e in accordo con la Scrittura, per cui «nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere»<sup>40</sup>, con un significativo parallelismo lessicale (*legem implere*) rispetto a Tommaso. La violazione di tale limite minava alla radice il potere del sovrano, ponendolo in condizioni di colpevolezza di fronte al *iudicium Dei* ricordato dall'Aquinate, con conseguenze di inaudita gravità. Come aveva scritto Jean Bodin, infatti, «quanto però alle leggi naturali e divine, tutti i principi della terra vi sono soggetti, né è in loro potere trasgredirle, se non vogliono rendersi colpevoli di lesa maestà divina, mettendosi in guerra contro quel Dio alla cui maestà tutti i principi della terra devono sottostare chinando la testa con assoluto timore e piena reverenza»<sup>41</sup>.

### 5. Gli efori: la disgregazione della sovranità?

Al contrario, la presenza degli efori costituiva, secondo Grégoire, non un limite che rafforzava la sovranità, ma un potere che la distrug-

---

<sup>38</sup> *Cod.* I, 14, 4.

<sup>39</sup> Cfr. I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. XCVI, a. 5, ad 3, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa Theologiae*, p. 966A.

<sup>40</sup> *Mt.* 5, 17; Vale la pena ricordare che il momento di massima esaltazione del Cristo, secondo la tradizione evangelica, coincide sì con la crocifissione (*Io.* 12, 32: «Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum»), ma in quanto essa rappresenta il compimento della Scrittura, cioè della Legge e dei Profeti. Infatti nei Vangeli si legge «Pater, si vis, transfer calicem istum a me: verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat» (*Lc.* 22, 42), e soprattutto «postea sciens Iesus quia omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura, dixit: Sitio. Vas ergo erat positum aceto plenum. Illi autem spongiam plenam aceto, hyssopo circumponentes, obtulerunt ori eius. Cum ergo accepisset Iesus acetum, dixit: Consummatum est. Et inclinato capite tradidit spiritum» (*Io.* 19, 28-30).

<sup>41</sup> JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Torino, 1988, p. 362; cfr. D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 49-53: 51-53.

geva. È significativo che Grégoire, che pure dipende così strettamente da Aristotele, non alleggi proprio quel passaggio del libro quinto della *Politica*, in cui lo Stagirita ricorda che, secondo il re spartano Teopompo, l'istituzione degli efori da lui compiuta non solo non aveva indebolito il potere regio, ma anzi l'aveva rafforzato, rendendolo più duraturo<sup>42</sup>. Non era certo un'osservazione che potesse trovare d'accordo il Tolosano, per cui invece (come per Bodin, in verità), ogni forma di divisione del potere fra il principe e i sudditi portava soltanto alla disgregazione della sovranità, ovvero, come accadeva in Bodin, al suo trasferimento, con conseguente riduzione del principe al rango di semplice magistrato<sup>43</sup>, secondo un procedimento che trapasserà poi, in forma sistematica, nella giuspubblicistica tedesca del secolo seguente, e in particolare in Althusius<sup>44</sup>. D'altra parte, però, come è stato messo in evidenza, vi è nel pensiero del Tolosano una certa oscillazione. Non solo egli infatti sembra ammettere una *inquisitio per magistratus* del principe fattosi tiranno *ex parte exercitii*<sup>45</sup>, ma lo stesso periodare del Tolosano si rivela una parafrasi di un luogo nientemeno che di Giovanni Calvino<sup>46</sup>. Si è sottolineato che questa oscillazione dipende in realtà proprio da quella tradizione feudistica cui si è già accennato<sup>47</sup>. Può anche essere che ci troviamo di fronte a una di quelle eredità della *société*

---

<sup>42</sup> ARIST. *Pol.*, V, 11, 1313a 26-33.

<sup>43</sup> D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., p. 247-276: 263-264; ID., *La sovranità*, cit., p. 52-53.

<sup>44</sup> Cfr. D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 69-75: 71; ID., *I limiti della sovranità*, cit., p. 271. Per la dottrina di Althusius, oltre al classico O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, GIOLITTI A. (a cura di), Torino, 1974, si veda ora L. BIANCHIN, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna: Johannes Althusius (1563-1638)*, Foligno, 2017.

<sup>45</sup> Così D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., p. 271, con rimando a *Syntagma*, VI, XX, 16, p. 140B-141A: «Nec est singulis concedendum, quod per magistratus expediri potest».

<sup>46</sup> Ancora D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, cit., loc. ult. cit.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 265-272.



*féodale* di cui forse, come scriveva Marc Bloch, abbiamo ancora bisogno<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> M. BLOCH, *La società feudale*, trad. it. di B.M. CREMONESI, Torino, 1959, p. 643. Si veda *supra*, la conclusione del capitolo precedente.



«UNIVERSITATES PRINCIPI RATIONEM  
REDDERE NON TENENTUR»  
SOVRANITÀ E AUTONOMIA NEL PENSIERO  
DI CRISTOPH BESOLD (1577-1638)

*I. Universitates e diritto privato*

*Universitates sunt loco privatorum.* Questa espressione riassume sinteticamente una intera tradizione giuridica, che sempre più ci appare, tuttavia, e per molti aspetti, assolutamente estranea. Da un lato l'articolazione dello Stato in comuni (e quindi in enti pubblici territoriali che rappresentano una comunità), e dall'altro il crescente ruolo dell'interesse pubblico, in un numero sempre più elevato di ambiti, sembrano infatti raccontare una storia diversa, e un diverso posto delle comunità locali nell'ordinamento giuridico statale<sup>1</sup>.

La questione, come dicevamo, è invero assai risalente. La tradizione giuridica di diritto comune ha infatti sempre considerato le *universitates* in generale, e le *civitates* in particolare, *loco privatorum*<sup>2</sup>. In questo, i *doctores* dell'età intermedia si sono mantenuti rigorosamente fedeli all'antica divisione ulpiana del diritto in *ius privatum* e *ius publicum*. Come si legge in apertura del Digesto giustiniano, infatti<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup> Sottolinea questo aspetto, con, mi pare, una sfumatura di apprensione H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, II, *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) London (Engl.), 2003, p. 19-21; si veda anche la trad. it. di D. QUAGLIONI: *Diritto e rivoluzione*, II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 2010, p. 38-40.

<sup>2</sup> Cfr. F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Milano, 1953, p. 239, 257; resta fondamentale R. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano*, I, Torino, 1968, specie p. 32-38. Considerazioni anche in C. ZENDRI, "Universitas": la dottrina dei "corpi" nel pensiero di Ulrich Zasius (1461-1535), in P. NERVI (a cura di), *Dominii collettivi e autonomia*, Atti della V Riunione Scientifica (Trento, 11-12 novembre 1999), Padova, 2000, p. 207-245: 231.

<sup>3</sup> *Dig.* I, 1, 1, 2.

Huius studii [cioè nello studio del diritto] duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem.

La Glossa, condensando una secolare tradizione interpretativa, non ha mancato di mettere in relazione questo passaggio con un altro, immediatamente successivo, secondo cui «publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit»<sup>4</sup>. Quindi, se il diritto pubblico è costituito «ad statum conservandum ne pereat», e posto che «publicum ius sit in sacris et similibus, et hoc etiam in qualibet villa fiat», ci si deve chiedere se tale diritto pubblico «pertinet ad statum rei Romanae tantum?». Accursio non aveva avuto dubbi nel negarlo, allargando il campo<sup>5</sup>:

Publicum.] Ad statum conservandum ne pereat. sed cum publicum ius sit in sacris et similibus, et hoc etiam in qualibet villa fiat, qualiter pertinet ad statum rei Romanae tantum? dic quod villam quamlibet conservari, et ibi talia fieri, pertinet ad civitatem Romanam: cum non esset perfecta, nisi ex suis partibus constaret ... nec placet, quod dicas publici appellationem ad alia loca referri, quam Romanae civitatis.

D'altro canto, un altro luogo celebre delle Pandette, la *l. Eum qui vectigal* del titolo *De verborum significatione*, aveva affermato chiaramente il carattere privatistico delle *civitates*<sup>6</sup>:

Eum qui vectigal populi Romani conductum habet, 'publicanum' appellamus. Nam 'publica' appellatio in compluribus causis ad populum Romanum respicit: civitates enim privatorum loco habentur.

Per quanto la Glossa abbia riconosciuto che le singole comunità «quandoque tamen privatorum loco non habentur»<sup>7</sup>, tuttavia questo non intacca l'importanza e la portata del principio poc'anzi ricordato, che

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cfr. gl. «Publicum», ad *l. Iuri operam*, ff. *De iustitia et iure* (Dig. I, 1, 1).

<sup>6</sup> *Dig. L, 16, 16*.

<sup>7</sup> Cfr. gl. «Habentur», ad *l. Eum qui vectigal*, a D. *De verborum significatione* (Dig. L, 16, 16).

vede nelle *civitates*, e quindi, a maggior ragione, in tutte le *universitates*, degli enti morali di carattere privato.

D'altro canto, se *publica* è solo la universale *civitas Romanorum*, la questione dell'autonomia delle *universitates* si presenta anzitutto come manifestazione del problema del rapporto fra *ius commune* e *iura propria*, fra ordinamento universale e ordinamenti particolari. Quello di diritto comune è un concetto relazionale, vale a dire un concetto che trae legittimità ed esistenza dalla relazione con un altro, quello di diritto proprio, o, meglio, di diritti propri, al plurale<sup>8</sup>. La relazione fra il *ius commune* e i diritti particolari trova quindi la sua più vera cifra in un'antitesi, per usare l'espressione di Francesco Calasso<sup>9</sup>, che però non si traduce nello sforzo di escludere uno dei due termini, ma piuttosto nella costruzione di una fondamentale unità dialettica, in cui diritto comune e diritti propri si presuppongono a vicenda<sup>10</sup>. D'altro canto, come ancora Calasso a suo tempo ha ricordato, lo stesso diritto proprio si caratterizza per la sua idoneità ad assumere il ruolo di diritto comune in un luogo determinato<sup>11</sup>. Ciò significa però che questa sorta di "diritto comune", non universale ma, tutt'al più, generale, svolge, in relazione ai diritti più particolari, una funzione analoga a quella svolta, universalmente, dal *ius commune*. Anche in questo caso, quindi, l'esistenza di un "diritto comune", sebbene non universale, presuppone l'esistenza di diritti propri, i quali sono con esso in una necessaria relazione dialettica<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Lo studio di riferimento sulla questione è ancora quello di F. CALASSO, *Introduzione al diritto comune*, Milano, 1970. Più in generale un'ampia sintesi sull'esperienza giuridica medievale, però di segno diverso, è offerta da P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 1995. Riprende la questione, nel segno di un'accentuazione del dinamismo del sistema giuridico, E. CONTE, *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna, 2009.

<sup>9</sup> F. CALASSO, *Introduzione al diritto comune*, cit., p. 67-76, 105-107: 105-106.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 105-106.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 73-74.

<sup>12</sup> Un esempio di questa relazione si ha in C. ZENDRI, *Volano e i suoi statuti. Dalla fioritura al rapido declino (secoli XV-XVIII)*, in R. ADAMI, M. BONAZZA, G.M. VARANINI (a cura di), *Volano. Storia di una comunità*, Volano, 2005, p. 227-241: 227-228. Sui problemi che una tale articolazione può produrre, e sul significato complessivo della questione, rinvio a C. ZENDRI, *La legislazione pisana di Enrico VII: Problemi*

## 2. Universitates, autonomia e sovranità

Tutto ciò spiega anche il legame fra il problema dell'autonomia delle università e quello della sovranità<sup>13</sup>. Se infatti la sovranità si manifesta anzitutto, bodinianamente<sup>14</sup>, nel potere di dare leggi a tutti in generale e a ciascuno in particolare, senza il rispettivo consenso, e se, d'altro canto, l'autonomia consiste nella creazione di un ordinamento giuridico, anzi nell'essere un ordinamento giuridico<sup>15</sup>, un diritto proprio di una collettività particolare, la questione allora diventa quella della relazione fra il diritto prodotto dal sovrano e quello prodotto dalle comunità particolari. Beninteso, il problema non si porrebbe nemmeno se le comunità di cui discorriamo non fossero che mere articolazioni interne di un ordinamento che vede al suo vertice il detentore della sovranità. In questo caso, infatti, potremmo al massimo immaginare una catena di rapporti gerarchici, in cui tutto il problema consisterebbe nell'accertamen-

---

*filologici e interpretativi*, in G. PETRALIA, M. SANTAGATA (a cura di), *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, Ravenna, 2016, p. 337-357; ID., *Legiferare giudicare consigliare interpretare. Giuristi legislazione imperiale diritto comune*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 32, 2021, p. 117-132; sullo sviluppo del comune italiano (e quindi degli ordinamenti giuridici che sono i comuni) sul problema in generale vi è ora la sintesi di G. DILCHER, *Statuti comunali italiani del Medioevo: fondamenti costituzionali, materie disciplinate, cultura giuridica*, trad. it. di C. ZENDRI, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 31, 2020, p. 15-63.

<sup>13</sup> Sulla sovranità si veda D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, 2004.

<sup>14</sup> «Par ainsi on void que le poinct principal de la maiesté souveraine, et puissance absolue, gist principalement à donner loy aux subjects en general sans leur consentement»; cfr. *Les six livres de la Republique de I. Bodin Angevin. Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, Paris, Chez Jacques du Puis Libraire iuré à la Samaritaine, 1583 (rist. anast. Aalen, 1977), I, 8, p. 142. Si veda però soprattutto l'edizione italiana JEAN BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., I, 8, p. 374. Su tutto ciò cfr. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, 1992, p. 43-80, 227-246.

<sup>15</sup> Su questo F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, 1957, p. 20-21, 92-93, e C. ZENDRI, *Ordinamenti giuridici primari. Le Carte di Regola come patrimonio della tradizione giuridica occidentale*, in L. FAORO (a cura di), *Carte di regola. Storia, territorio, attualità*, Atti dell'incontro pubblico, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige (25 settembre 2021), Trento, 2022, p. 79-86.

to del carattere non confliggente delle norme, anch'esse gerarchicamente ordinate, posto che un eventuale conflitto troverebbe da sé la propria soluzione, proprio in virtù del principio di subordinazione gerarchica, per cui ogni norma subordinata è, a ben vedere, solo espressione e interpretazione della norma che occupa il posto più alto nella gerarchia. Si tratta, in fondo, del sistema delineato degli articoli 1-8 delle *Disposizioni sulla legge in generale*, che precedono il Codice Civile italiano promulgato nel 1942. Secondo il legislatore, infatti, il sistema delle fonti è ordinato gerarchicamente<sup>16</sup>: «Sono fonti del diritto: 1) le leggi; 2) i regolamenti; 3) le norme corporative; 4) gli usi».

Se il problema si pone e, storicamente, si è posto, è perché i rapporti fra diritto comune, o generale, e diritti propri, da un lato, e fra sovrano e comunità particolari, dall'altro, si sono configurati in modi diversi dalla subordinazione gerarchica fra norme prodotte da organi facenti parte di una stessa struttura politica e giuridica. Anzi, è proprio il testo delle *Disposizioni sulla legge in generale* ad essere l'esito estremo di uno sforzo plurisecolare di costruzione dello Stato, mediante l'asservimento degli antichi corpi intermedi, e il loro inserimento, in varia misura, all'interno della struttura amministrativa e burocratica statale<sup>17</sup>. Da questo processo discende anche la "pubblicizzazione" delle comunità locali, cioè il loro progressivo assorbimento nella categoria delle persone

---

<sup>16</sup> Cfr. art. 1 delle *Disposizioni sulla legge in generale*.

<sup>17</sup> Lucidissimo il giudizio di P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2003, p. 227-234; inoltre ID., *Le comunità moderne tra moderno e pos-moderno*, ROSBOCH M. (a cura di), Genova, 2015. Al rapporto fra individuo e comunità ha dedicato di recente uno scritto P. ALVAZZI DEL FRATE, *Individuo e comunità. Considerazioni storico-giuridiche sull'individualismo*, Torino, 2020. Inoltre si vedano, oltre al classico lavoro di G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, 1976, soprattutto p. 43-95: 43-59, D. QUAGLIONI, *Corpus, universitas, pluralità di corpi: alle radici di un archetipo giuridico-istituzionale*, in D. ZARDIN (a cura di), *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, Roma, 1998, p. 39-49. Due casi di studio in C. ZENDRI, *Volano e i suoi statuti*, cit., p. 233-239, e ID., *Crepuscolo delle comunità rurali d'Antico Regime e "Assolutismo illuminato" teresiano: la determinazione dei confini comunali a Folgaria nel 1751*, in P. NERVI (a cura di), *Le terre civiche tra l'istituzionalizzazione del territorio e il declino dell'autorità locale di sistema*, Atti della IV Riunione Scientifica (Trento, 7-8 novembre 1998), Padova, 2000, p. 235-257.

giuridiche di diritto pubblico, da cui deriva anche la loro burocratizzazione<sup>18</sup>.

### 3. *Il contributo della dottrina tedesca: Cristoph Besold*

Si è trattato, tuttavia, di un processo assai lungo, e per certi versi mai completato. Dal punto di vista del pensiero giuridico, un passaggio fondamentale si può rinvenire nella dottrina giuspolitica tedesca del secolo XVII. Se, come è stato affermato, quella dottrina riceve e fa propria l'eredità del pensiero dei grandi giuristi francesi del secolo XVI, di un Bodin e di un Grégoire, quegli “incunaboli del moderno” che avevano posto in modo nuovo il problema stesso della sovranità<sup>19</sup>, tuttavia essa si è rivelata capace di passaggi ulteriori. Già Otto von Gierke aveva richiamato l'attenzione sull'opera di Johannes Althusius, quale momento fondamentale nella costruzione di un pensiero giuridico autenticamente moderno<sup>20</sup>. Studi più recenti hanno ripreso quelle indicazioni, mostrando tutta la complessità di una tradizione giuspolitica di cui solo ora stiamo gradatamente riscoprendo l'importanza<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Oltre al classico R. ORESTANO, *Il “problema delle persone giuridiche” in diritto romano*, cit., p. 32-38, si veda F. LIOTTA, *Persona ficta. Spunti prodromici della teoria di Sinibaldo de' Fieschi nei glossatori civilisti*, in P. NERVI (a cura di), *Domini collettivi e nuovi protagonismi per la promozione dello sviluppo rurale*, Atti della VI Riunione Scientifica (Trento, 9-10 novembre 2000), Padova, 2002, p. 19-29 (anche in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, IV, Napoli, 2001, p. 531-544); inoltre C. ZENDRI, “*Universitas*”: la dottrina dei “corpi” nel pensiero di Ulrich Zasius (1461-1535), cit., soprattutto p. 209-213.

<sup>19</sup> D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 45-79.

<sup>20</sup> O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, GIOLITTI A. (a cura di), Torino, 1974.

<sup>21</sup> Lo sottolinea D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 69-79. Inoltre cfr. F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, III, *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Milano, 2001. Si vedano ora i contributi di D. QUAGLIONI, *La legibus solutio chez Althusius*, in *Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique*, 37, 2017, p. 303-314; inoltre ID., *Majestas (Jura Majestatis)*, e *Tyrannis*, e L. BIANCHIN, *Censura*, tutti in F. INGRAVALLE, C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi*



In questa tradizione si inserisce a pieno anche Christoph Besold (1577-1638). In un profilo biobibliografico, Michael Stolleis ne ha tratteggiato sinteticamente la figura di giurista, dapprima luterano e poi, dopo il 1636, cattolico, vicino alla prassi, ma importante in modo particolare per il suo contributo alla costruzione di una dottrina giuridico-politica, con speciale riferimento al diritto pubblico, come anche alla riflessione in materia di Stato “federale” e relazioni fra Stati, un contributo non privo di legami con il pensiero mistico e “utopico” del suo tempo<sup>22</sup>.

In un luogo della sua *Synopsis politicae doctrinae*, Besold affronta la questione del diritto proprio dell'*universitas*, e in particolare del suo rapporto con il territorio<sup>23</sup>.

Besold apre la trattazione dichiarando di volersi occupare della nozione di *universitas* propriamente detta, chiamata anche *communitas* o, in volgare tedesco, *Gemeind*<sup>24</sup>: «Sed nunc de *universitate*, ita in specie

---

*santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Prefazione di D. WYDÜCKEL, Firenze, 2005, p. 215-229, 325-337, 91-102, e il libro di L. BIANCHIN, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, 2005. Osservazioni anche in D. QUAGLIONI, *La cultura giuridica a Rovereto nel Settecento*, *Memorie dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, s. II, 3, 2000, p. 7-19; ID., *Pufendorf in Italia. Appunti e notizie sulla prima diffusione della traduzione italiana del De iure naturae et gentium*, in *Il pensiero politico*, 32, 1999, n. 2, p. 235-250; inoltre S. STOFFELLA, *Assolutismo e diritto naturale in Italia nel Settecento*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 26, 2000, p. 137-175. Un caso particolare è studiato in C. ZENDRI, *Un giurista e il tramonto dell'Antico Regime: Giovanni Battista Todeschi (1730-1799)*, in M. BONAZZA (a cura di), *I buoni ingegni della patria. L'Accademia, la cultura e la città nelle biografie di alcuni Agiati tra Settecento e Novecento*, Rovereto, 2002, p. 87-109. Ora una serie di studi sono raccolti in L. BIANCHIN, *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma*, Trento, 2022 (ed. cartacea Napoli, 2022).

<sup>22</sup> M. STOLLEIS, *Besold, Christoph (1577-1638)*, in M. STOLLEIS (a cura di), *Juristen. Ein biographisches Lexikon von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München, 1995, p. 83-84, con ulteriore bibliografia.

<sup>23</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Synopsis politicae doctrinae*, Noviomagi, Ex Officina Andreae ab Hoogenhuysse, M.DC.LIX.; si tratta del capitolo 19, *De iure universitatum, territorii: ut et Republica ac civitate*, del I libro, p. 191-197.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 191 n. 1.

ac proprie dicta, dicendum erit, quae etiam communitas, sive *Gemeind* indigitatur».

Ciò che distingue questa particolare forma associativa, è il suo essere formata da tutte le famiglie, da tutti i colleghi e da tutte le corporazioni dello stesso luogo, che così danno vita a una società giuridica capace di mettere in comune tutti i vantaggi che derivano dalla costituzione di una *civitas*: «Estque omnium familiarum, collegiorum, corporumque eiusdem loci, iuris communione, civiliumque commodorum sociata multitudo»<sup>25</sup>. Insomma, se è vero che la *universitas* resta sempre una comunità giuridica, che trova il suo carattere distintivo, rispetto a tutte le altre comunità, in un diritto proprio, tuttavia, in questa più ristretta accezione, ciò che la distingue è anzitutto il territorio. È il territorio, infatti, a dare unità a un complesso di corpi minori, i quali, senza di esso, non presenterebbero nessun particolare legame reciproco. Non è casuale, quindi, che Besold, al paragrafo successivo, articoli questa generale categoria di università facendo riferimento a tre forme di comunità che sono, tutte, di tipo territoriale. Il giurista distingue così una università più ampia, la provincia, una di tipo intermedio, la città (detta anche *oppidum*), e infine una di dimensioni minime, il castello o villaggio<sup>26</sup>. D'altro canto, egli sente subito la necessità di precisare che con *oppidum* si intende una città di dimensioni più ridotte dell'*urbs*. Il fondamento di tale distinzione è duplice. Da un lato, Besold si appoggia alla tradizione isidoriana, e in particolare al secondo capitolo del quindicesimo libro delle *Etymologiae*<sup>27</sup>, mentre dall'altro richiama il titolo *De pace tenenda* del secondo dei *Libri Feudorum*<sup>28</sup>. Si tratta di allegazioni particolarmente interessanti, soprattutto perché mostrano la stretta dipendenza dalla tradizione canonistica sia della dottrina giuspubblici-

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 191 n. 2: «Talem universitatem triplicem faciunt nonnulli: unam larga, qualis est provincia; alteram minus largam, ut est oppidum vel urbs; tertiam minimam, ut est castrum et villa, seu pagus».

<sup>27</sup> ISID. *Orig.*, XV, 2.

<sup>28</sup> K. LEHMANN, *Das langobardische Lehnrecht (Handschriften, Textentwicklung, ältester Text und Vulgertext nebst den capitula extraordinaria)*, Göttingen, 1896 (= K. LEHMANN, K.A. ECKHARDT (a cura di), *Consuetudines feudorum*, Aalen, 1971), *Vulgata* II, 53, p. 177-179. Si veda anche lo stesso luogo in *Volumen*, Lugduni: Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, MDLVIII, p. 85A-92A: 86B.

stica degli inizi dell'età moderna<sup>29</sup>, sia della stessa feudistica<sup>30</sup>. Non è casuale che, subito dopo, Besold ricordi come in Italia soprattutto, ma anche in Germania, prima della Riforma, il nome di città fosse riservato al luogo in cui risiedeva un vescovo<sup>31</sup>. D'altro canto, aggiunge il giurista, vi sono anche città che dipendono da un'altra città, detta, con espressione canonistica, metropoli, e il vescovo prende il nome di metropolitano. Sembra significativo che, secondo Besold, il sinonimo di metropoli in tedesco sia *Hauptstan* (cioè *Hauptstadt*)<sup>32</sup>.

L'autonomia delle *universitates*, che si fonda sull'unità di luogo, si esprime, oltre che nella produzione di un diritto proprio, anche nell'esistenza di ufficiali che le governano<sup>33</sup>: «Eiusmodi autem universitates, non solum bona, res, privilegia et alia iura, sed et officiales habent, qui ea regant atque administrant». Si tratta, in fondo, dell'antica struttura amministrativa di tradizione romana, con senatori o, nei *municipia*, decurioni, consoli ovvero *duumviri*. Al posto dei decurioni, nella Germania di Besold si trovano i *consiliarii*, detti *Rathsmanner*, e al posto dei *duumviri* i *Burgermeister*, che governano la città a turni alterni<sup>34</sup>. Tuttavia il tratto caratteristico delle città tedesche dei tempi di Besold, riguarda la natura del consiglio cittadino e l'efficacia delle sue deliberazioni<sup>35</sup>: «Ac consilium hocce civitatis, vel cuiuslibet alterius universitatis, totum populum repraesentat: et eius actiones, omnes de populo obstringunt».

<sup>29</sup> Lo ha ricordato D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., p. 25-32, 45-75.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 31

<sup>31</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI, *op. cit.*, I, 19, p. 192 n. 3: «Oppidum vocamus, quod est urbe minus. *Isidorus 15 Originum cap. 2. tit. De pace tenenda libro 2. Feudorum*. Et multis in locis (in Italia praesertim) ac in Germania etiam olim, urbis seu Civitas nomen, non mereri putabatur ille locus, qui Episcopo carebat».

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 192 n. 4: «Urbs porro alia metropolis est (cuius episcopi dicebantur metropolitani) quae vulgo *Hauptstan*, vocitantur [*rectius* vocitatur]: alia a metropoli pendens».

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 192 n. 5.

<sup>34</sup> *Ibidem*: «Et in iure nostro, Romae qui erant senatores, in municipiis decuriones ... nunc fere consiliarii (*Rathsmanner*) indigitantur. Quibus ut olim consules, duumviri: ita hodie civium magistri (*Burgermeister*) praesunt, ex quibus unus alternatim civitatem administrat».

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

Bisogna inoltre aggiungere la presenza dei *syndici*, incaricati di trattare le cause della comunità. Se gli amministratori, infatti, rappresentano tutto il popolo, i *syndici* invece sono ministri degli amministratori stessi, e agiscono per conto dell'*universitas*, in qualità di procuratori<sup>36</sup>.

Forse, però, il carattere più interessante dell'autonomia dell'*universitas* è esposto da Cristoph Besold solo a questo punto. Si tratta della gestione dei beni comuni, e della conseguente responsabilità. La questione è se l'*universitas* sia tenuta a render conto al principe di tale gestione. La risposta di Besold è negativa. Il sovrano potrà conoscere di tale amministrazione solo se vi sia il sospetto di un grave abuso, o se siano gli stessi cittadini a presentare delle lagnanze a proposito della cattiva amministrazione dei loro ufficiali<sup>37</sup>: «De bonis autem suis universitas principi rationem reddere non tenetur, nisi suspicio sit magni abusus, aut cives ipsi conquerantur de mala administratione decurionum».

È una questione di importanza assai maggiore, di quanto la concisione del passo lasci sospettare. La prima età moderna è infatti il momento in cui il controllo del potere sovrano sulle comunità si fa sempre più pervasivo e attento. A suo tempo Luca Mannori si è occupato di questo problema, con riferimento alla Toscana medicea<sup>38</sup>. Ricorda Mannori che il rafforzamento della potestà tutoria del potere centrale nei confronti delle comunità locali si manifesta in modo decisivo nella nomina di un funzionario locale destinato a vegliare esclusivamente sulla gestione dei beni delle *universitates*, e soprattutto sulle loro spese. Si tratta dei “cancellieri fermi”, di nomina sovrana, e depositari del potere di convalidare i mandati di spesa emessi dai tesoriери comunali, che, in mancanza, se ne assumono l'esclusiva responsabilità<sup>39</sup>. Il risultato di questo processo, iniziato nel secolo XVI, sarà infine, nel XVIII, quello di «espropriare sostanzialmente la comunità della disponibilità

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 193 n. 6: «Ab hisque administratoribus, syndici differunt, ad causas agendas constituti: illi enim universum populum repraesentant: hi vero, illorum sunt ministri, sive procuratores, aut actores universitatis».

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 193 n. 7.

<sup>38</sup> L. MANNORI, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)*, Milano, 1994.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 172-175.

delle proprie risorse»<sup>40</sup>. Questo però ha rappresentato per gli stessi contemporanei, osserva Mannori, il sovvertimento dell'antico principio giuridico, di origine romanistica, che affermava al contrario proprio tale libera disponibilità. La stessa assimilazione delle *universitates* ai minori, esplicita nei testi della tradizione civilistica, non aveva in realtà altro scopo che quello di tutelare le comunità dalle malversazioni dei loro amministratori. Solo fra i secoli XVI e XVIII si giunge a «una piena identificazione del loro *status* con quello minorile»<sup>41</sup>. Quindi, se «l'*universitas* conservò indiscutibilmente una piena attitudine ad imputare a se stessa beni e diritti patrimoniali, fin dagli esordi dell'età moderna essa si vide fortemente limitata a disporre con quella libertà riconosciuta dagli antichi interpreti»<sup>42</sup>. Si può affermare, almeno per la Toscana dei Medici, che «alla metà del Cinquecento, dunque, il controllo del centro ha abbondantemente superato la soglia degli atti di disposizione veri e propri per investire in pieno la stessa amministrazione dei beni comunali»<sup>43</sup>. È peraltro vero che lo scopo primario di questa ingerenza era di conservare intatti, per quanto possibile, i cespiti dei beni comunali, così da assicurare alle comunità una base patrimoniale e finanziaria il più possibile solida<sup>44</sup>. Non è però men vero che, accanto a una funzione conservativa, e pur riconoscendo l'insostituibile funzione “sociale” svolta dai patrimoni e dai diritti collettivi, tuttavia l'ingerenza del governo centrale mirava anche ad assicurare una destinazione “fruttuosa” di tali beni, sotto forma di grandi allivellazioni, di importanti locazioni, realizzate anche contro la volontà delle comunità stesse, e ciò in vista di un interesse che andava ben al di là di quello delle *universitates* coinvolte e dei rispettivi *cives*, identificandosi piuttosto con un interesse di carattere genericamente pubblico<sup>45</sup>. In questo modo «il centro tende a rivendicare a sé poteri di disposizione molto più incisivi nei confronti del patrimonio comunale: fino a decidere esso stesso, di propria iniziativa, quali siano le sue forme migliori di utilizzo in lu-

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 175-179: 176.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 195-197.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 197-204.

go degli amministratori locali»<sup>46</sup>. In questo sforzo, il governo centrale può appoggiarsi sul principio giuridico, di ascendenza civilistica, per cui «expedit enim rei publicae, ne quis re sua male utatur»<sup>47</sup>, coordinandolo però con la condizione di minorità in cui si ritiene ormai che versino tutte le *universitates*, e giungendo così a fare di queste ultime delle mere articolazioni periferiche della propria struttura amministrativa<sup>48</sup>.

#### 4. Il secolo XVIII e le riforme teresiane e giuseppine

Esiti analoghi si svilupperanno, in area tedesca, nel tardo secolo XVIII, in dipendenza dalle riforme che nello stesso periodo sconvolgeranno, in molti stati, il tradizionale assetto giuridico<sup>49</sup>. Credo sia opportuno ricordare, in questa sede, soprattutto l'attività riformatrice di Maria Teresa d'Austria e di suo figlio, l'imperatore Giuseppe II<sup>50</sup>. Tale attività fu subito oggetto di critiche severe, che si concentrarono soprattutto sulla macchinosità burocratica a cui quelle riforme diedero luogo e sulla coartazione della libertà delle comunità locali, costrette a dipendere in misura crescente da organi espressione di un potere sempre più centralizzatore e pervasivo. Così, nell'allora Tirolo italiano, un osservatore attento come il barone Giovanni Battista Todeschi (1730-1799) sintetizzava una delle riforme più controverse, l'introduzione degli Uffici Circolari<sup>51</sup>:

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>47</sup> *Inst.* I, 8, 2.

<sup>48</sup> L. MANNORI, *Il sovrano tutore*, cit., p. 208-211.

<sup>49</sup> G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, cit., p. 85-92, 223-258, 485-536.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 245-257, 506-536. Per osservazioni e bibliografia cfr. C. ZENDRI, *Crepuscolo delle comunità rurali d'Antico Regime*, cit., soprattutto p. 235-238.

<sup>51</sup> S. PEDROLI, *Un capitolo di storia roveretana (1770-1801)*, in *Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, s. III, 9, 1903, p. 149-181: p. 153. Per la figura del barone Todeschi, e il suo pensiero giuridico e politico, soprattutto in relazione alle riforme teresiane e giuseppine, C. ZENDRI, *Un giurista e il tramonto dell'Antico Regime: Giovanni Battista Todeschi (1730-1799)*, cit., p. 95-99.

Introdottisi gli Uffizi del Circolo essi tirarono a sé tutta l'autorità e ai rappresentanti delle Comunità altro non rimase che una cieca meccanica ubbidienza a quanto veniva da questo rigido tribunale intimato, il quale inoltre si diede a formar decreti sopra i casi controversi, e quasi ciò fosse poco invalse un po' alla volta il costume che l'Ufficio del Circolo chiedesse alla Comunità informazione sopra gli affari sui quali doveva decidere, facendo di nuovo passare la decisione in mano del Consiglio per l'esecuzione, contro la quale nondimeno rimaneva l'adito di reclamare, non essendo la decisione finale. Dio immortale! Che giro immenso è mai questo che si vuol dare agli affari! E a quanti padroni il povero suddito non viene mai con ciò ad essere sottoposto? E chi non vede, che gli affari dovendo passare per tante mani, oltre al prolungarsi infinitamente, in luogo di rischiararsi, debbono confondersi e oscurarsi!

Il Todeschi fu sempre giudice severo delle riforme giuseppine, tanto che nel 1790, alla morte di Giuseppe II, così ne valutò la figura e l'opera di legislatore<sup>52</sup>:

L'Imperatore Giuseppe II col suo spirito di riforma sperticato e d'innovazione perpetua cominciò a scavarsi da sé stesso la fossa delle rivoluzioni in cui sarebbe certamente perito se non premoriva. Perniciosissimo ai suoi poveri successori si fu il pigliar lucciole per lanterne, il suo adottar come politici assiomi tutti i deliri completi dei suoi progettisti di nuovo conio forniti di talenti, ma gente perversa e intenta soltanto a ruinare per acquistare. Gli scaltri suoi adulatori lo convertirono in vero corvo della favola, ed egli compiacendoli in cantare un'arietta si lasciò cascare di bocca il reggio formaggio cotanto agognato da quelle volpi. Il Caos delle leggi di Giuseppe II formerà sempre la maggior satira della sua testa e del suo cuore. La Valle Lagarina deve ripetere il principio delle sue disgrazie dagl'immensi di lui sconvolgimenti. La nostra Valle è una Valle d'industria e le api male soffrono il continuo disturbo dei cani, dei ragazzi e delle galline.

Anche al di là di un simile negativo giudizio, le riforme giuseppine ebbero senza dubbio il fine di restringere in modo crescente gli spazi di autonomia lasciati alle comunità locali. Proprio nella stessa Vallagarina, a cui si riferiva il Todeschi, se ne ha un esempio significativo nella comunità di Volano. Lo statuto volanese del 1759 infatti, per la prima volta nella storia del villaggio, è preceduto da un atto dell'Ufficio del

---

<sup>52</sup> S. PEDROLLI, *Un capitolo di storia roveretana (1770-1801)*, cit., p. 158.

Circolo ai Confini d'Italia, d'intesa con l'Eccelsa Rappresentanza e Camera Aulica dell'Austria Superiore, con cui sono introdotte significative modifiche alle norme statutarie, di antica tradizione consuetudinaria. Si ridimensiona così il ruolo della Regola generale, che radunava tutti i capi fuoco e aveva sin lì costituito l'organo supremo della Comunità, e in cui erano discusse e prese le decisioni più importanti. Il suo posto è assunto da un consiglio ristretto di pochi membri, in possesso di precisi requisiti di censo, che costituisce il primo passo verso la formazione di un ceto di notabili locali, con il carattere di "professionisti" dell'amministrazione e strettamente legati al governo centrale, a cui debbono la loro posizione<sup>53</sup>. Ma soprattutto, è proprio la "buona amministrazione" del patrimonio e delle rendite comunali a formare oggetto del crescente interesse delle autorità governative. Ecco quindi che compaiono regole sempre più precise e dettagliate, di carattere soprattutto contabile, che segnano il passaggio da una gestione collettiva e partecipata, ma sostanzialmente autonoma, dei beni collettivi, a un'amministrazione burocratica, sempre più concentrata nelle mani di tecnici e contabili, i quali, se non sono scelti direttamente dalle autorità centrali, tuttavia debbono alle stesse autorità la definizione dei loro ruoli, delle loro competenze e dei requisiti professionali che costituiscono i criteri sulla base dei quali sono scelte le persone destinate a coprire quelle stesse cariche<sup>54</sup>. Insomma, assistiamo, in modo non casuale peraltro, alla rinnovata proposizione, in un diverso ambito territoriale, di modelli che abbiamo già incontrato negli Stati medicei, a significare il carattere sostanzialmente e uniformemente europeo delle riforme settecentesche.

### *5. La tenacia della tradizione di diritto comune*

Naturalmente, si tratta di esiti ancora lontani dal pensiero di Besold. Il giurista tedesco, invece, è pur sempre saldamente legato alla più risalente tradizione di diritto comune, come attesta, fra l'altro, la sua convinta adesione alla dottrina della responsabilità penale del-

---

<sup>53</sup> C. ZENDRI, *Volano e i suoi statuti*, cit., p. 233-235.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 235-236.



l'*universitas*<sup>55</sup>: «Ipsa quoque Universitas delinquere putatur; si hoc fiat ab omnibus, vel a parte maiore, habita prius communi deliberatione».

Il problema, per Besold, è quindi ancora semplicemente quello dell'imputazione della volontà criminosa alla comunità, imputazione che presuppone requisiti precisi, consistenti in particolare nell'adesione della totalità dei *cives*, o almeno della loro maggioranza, e nell'assunzione di una previa deliberazione comune, che consentano di ricondurre il crimine alla volontà *delinquenti* dell'*universitas*<sup>56</sup>. La capacità penale della *persona ficta* non sembra costituire problema per il giurista tedesco, anzi è data per scontata<sup>57</sup>. Semmai, la questione che viene in considerazione è quella dell'eventuale punizione degli innocenti, che sarebbero colpiti dalla pena irrogata alla *civitas*, nonostante la loro estraneità ai fatti e all'*animus delinquenti*. In questo caso, in modo anch'esso tradizionale, Besold conclude per la necessità di introdurre opportune moderazioni nelle pene destinate a colpire le *universitates*, così che esse non arrechino alcun danno diretto ai cittadini innocenti, ma colpiscano gli autori dei delitti e l'*universitas* in quanto tale<sup>58</sup>:

Ubi tamen paena [sic] ita est moderanda, ut ad innocentes (infantes in primis, ac sequioris sexus) directe nullum incommodum pertingat: sed vel capita auctoresque criminis, vel ipsa Universitas, in qualitate Universitatis.

---

<sup>55</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Synopsis politicae doctrinae*, cit., I, 19, p. 194 n. 9.

<sup>56</sup> Cfr. D. QUAGLIONI, *Universi consentire non possunt. La punibilità dei corpi nella dottrina del diritto comune*, in C. NUBOLA, A. WÜRGLER (a cura di), *Suppliche e "gravamina". Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, Bologna, 2002, p. 409-425; questo saggio è stato pubblicato anche in L. PEPPE (a cura di), *Persone giuridiche e storia del diritto*, Torino, 2004, p. 73-88, nonché, in versione tedesca, a cura di E. DILCHER, con il titolo "*Universi consentire non possunt*". *Die Strafbarkeit von Körperschaften in der Lehre des gemeinen Rechts*, in C. NUBOLA, A. WÜRGLER (a cura di), *Beiträge zur Rechtsgeschichte und Verwaltungsgeschichte in Europa (14.-18. Jahrhundert)*, Berlin, 2005, p. 325-338; inoltre cfr. C. ZENDRI, "*Universitas*": la dottrina dei "corpi" nel pensiero di Ulrich Zasius (1461-1535), cit., p. 237-245.

<sup>57</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>58</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Synopsis politicae doctrinae*, cit., I, 19, p. 194 n. 9. Cfr. D. QUAGLIONI, "*Universi consentire non possunt*", cit., p. 419-425.

In realtà, tutto si risolve nella scelta di pene che colpiscano direttamente la comunità, e solo in modo indiretto i *cives*. Si tratta quindi, a titolo di esempio, della perdita dei privilegi, ovvero della distruzione delle mura: «Hoc est, ademptione Privilegiorum, moeniorum destructione, etc. puniatur [*scil.* universitas]»<sup>59</sup>. Ciò che quindi conta è che la pena, inflitta all'*universitas*, sia destinata a colpire immediatamente quest'ultima, e solo in modo mediato eserciti i suoi effetti anche nei confronti dei cittadini, i quali potrebbero essere anche innocenti dei crimini commessi dalla città.

Un'ultima, rilevante manifestazione di autonomia delle *universitates*, è la capacità di imporre tributi. In particolare, Besold ritiene che nulla ostacoli una simile imposizione, destinata a conseguire i mezzi finanziari capaci di sostenere le spese che la comunità deve affrontare. Tuttavia, egli precisa che il fondamento di una tale capacità non può essere ricondotto alla *iurisdictio*, all'esercizio di un potere di carattere pubblico<sup>60</sup>, ma piuttosto a un patto, a una convenzione dei membri della comunità stessa, insomma, a un atto di natura squisitamente privatistica. Si può anche pensare, comunque, alla concessione alla comunità del diritto di amministrarsi, con la conseguente, connessa necessità di sovvenire alle spese derivanti da tale concessione<sup>61</sup>:

Nil etiam impedit, quo minus Universitates suo iure, ad onera Universitatis sustinenda, Collectas et gabellas colligere, ac indicere queunt. Idque non fit vi Iurisdictionis, sed ex pacto et conventionem eorum, qui in communem habitationem convenerunt: ac etiam iure ipsis concessae administrationis, cuius particularibus necessitatibus, hac ratione subveniri solet.

Queste osservazioni testimoniano, una volta di più, il carattere squisitamente privatistico che la tradizione dottrinale di *ius commune* riconosceva alle *universitates*, ivi comprese quelle di natura territoriale. Tuttavia, o meglio proprio per questo, esse sono anche espressione

<sup>59</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Synopsis politicae doctrinae*, cit., I, 19, p. 194 n. 9.

<sup>60</sup> Sulla nozione di *iurisdictio* si deve rinviare al classico lavoro di P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 2002<sup>2</sup>.

<sup>61</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Synopsis politicae doctrinae*, cit., p. 195 n. 12.

dell'autonomia che la medesima tradizione concedeva alle stesse comunità, rispetto al potere pubblico. Come esse, ordinariamente, non dovevano rendere conto al sovrano della gestione dei propri beni, così potevano imporre ai propri membri oneri di carattere tributario, fondati sul carattere pattizio, "congiurativo" della vita associata e cittadina<sup>62</sup>.

Lo stesso Besold non mancava di ribadire più estesamente queste sue affermazioni, nel capitolo V della sua *Dissertatio Iuridico-Politica* dedicata al *ius universitatum*<sup>63</sup>. Egli quindi non esitava ad affermare che «nulla omnino ratio impedire videtur, quo minus Universitates suo iure, ad onera Universitatis sustinenda, collectas, gabellas, *Schoß*, *Steur*, *Umbgelt*, *Marktgelt* indicare ac colligere queant»<sup>64</sup>. Naturalmente, Besold ha ben chiaro che l'imposizione di tributi fa parte, in generale, degli *iura regalia*, e costituisce quindi attributo della sovranità<sup>65</sup>. Peraltro,

---

<sup>62</sup> Il testo di riferimento è P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992, soprattutto p. 161-225, specie p. 210-212, e poi p. 244. Da vedere, anche per la bibliografia, P. BLICKLE, "Coniuratio". *Die politische Karriere einer lokalen Gesellschaftsformation*, in A. CORDES, J. RÜCKERT, R. SCHULZE (a cura di), *Stadt-Gemeinde-Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag*, Berlin, 2003, p. 341-360. Fondamentali i lavori di G. DILCHER, *Coniuratio e Eid*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, cit., p. 631-633, 861-870. Per la storia delle città, classica è l'opera dello stesso G. DILCHER, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Aalen, 1967, soprattutto p. 142-153. Ricordo poi l'importante lavoro di K.S. BADER †, G. DILCHER, *Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt-Bürger und Bauer im Alten Europa*, Berlin-Heidelberg, 1999, p. 367-372. Infine riprende tutta la questione, ancora G. DILCHER, *Statuti comunali italiani del Medioevo*, cit.,: *fondamenti costituzionali, materie disciplinate, cultura giuridica*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 31, 2020, p. 15-63, soprattutto 17-21.

<sup>63</sup> Cfr. CHRISTOPHORI BESOLDI *Dissertatio Iuridico-Politica V. De Iure Universitatum*, in EIUDEM *Iuridico-Politicae Dissertationes*, Argentorati, Impensis Heredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXIV., p. 224-264, pubblicate in EIUDEM *Operis politici variis digressionibus philologicis et iuridicis illustrati, editio nova*, Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXVI.

<sup>64</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Dissertatio Iuridico-Politica V.*, cit., V, 1, p. 245.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 246: «Est quidem Iuris expediti, collectarum impositionem esse Iuris Regalis, quod saepe alias dixi. Et tamen municipium exigere potest aliquam collectam; quamvis municipia, ut et suo loco tradam, careant Imperio, atque Iurisdictione». Del resto, la tradizione non aveva mancato di individuare proprio in una precisa lista di esazioni buona parte degli *iura regalia*. Cfr. C. LEHMANN, *Das langobardische Lehn-*

egli ricorda che alle università sono sovente imposti oneri, per i quali è giocoforza avere delle risorse, che possono essere procurate tramite l'imposizione di gabelle. E anzi, l'esazione di questi contributi può essere coattiva, fondata però non sul potere pubblico del sovrano, ma semplicemente sull'originaria pattuizione in forza della quale i *cives*, associandosi, hanno dato vita alla *civitas*, e il sovrano vi ha acconsentito<sup>66</sup>:

Nam dum municipiis commissa est administratio quarundam rerum, puta viarum, pontium, murorum etc. refectio, per consequens quoque ea possunt, sine quibus administratio illa perfici nequit. Ideoque aliqua coercitione possunt exigere hanc collectam; quae toto genere differt a collectis, quae Regalibus adscribuntur: nec opus est, omnes et singulos, vel Principem consentire; sufficit enim, illos consensisse in constitutionem Universitatis.

Questo testo pone un duplice ordine di problemi. Da un lato, la natura privatistica delle *universitates*, il loro essersi costituite mediante una convenzione, un patto, consente loro, sulla base di quello stesso patto, di imporre tributi, indipendentemente da qualsiasi altra considerazione. Dall'altro, la scelta dei termini da parte di Besold è impressionante. L'amministrazione di beni come vie, ponti, mura, non appartiene per natura alle *universitates*, è loro *commissa*. Se il comune medievale aveva preteso di avere una propria autonomia, anzi un proprio *ius*, in quanto *populus*, la città del XVII secolo ormai può essere solo destinataria di una *administratio* affidatale da altri<sup>67</sup>.

Il potere pubblico si "appropria" anche di quei corpi che erano, per risalente tradizione, espressione di un'originaria radice privatistica, trasformandoli sempre più in mere articolazioni di un apparato amministrativo e burocratico di natura pubblica, gerarchicamente ordinato e in

---

*recht*, cit., *Vulgata* II, 55 (56), (*Quae sint regaliae*), p. 182; anche *Volumen*, cit., p. 96A-B. In generale sulla sovranità ricordo ancora D. QUAGLIONI, *La sovranità*, cit., e ID., *Majestas (Jura Majestatis)*, cit.

<sup>66</sup> CHRISTOPHORI BESOLDI *Dissertatio Iuridico-Politica V.*, cit., V, 1, p. 246.

<sup>67</sup> Sulla questione, anche storiografica, è ritornata M. CERRITO, *Ius facit populum. Sul rapporto tra diritto e popolo nel Medioevo rileggendo Walter Ullmann*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 29, 2018, p. 287-301.

cui le antiche autonomie non hanno più ragion d'essere, assorbite in un ordinamento pubblico che le supera e le asservisce, avvalendosi strumentalmente, sul piano tributario, del risalente fondamento “contrattuale”.



## «LEGIBUS SOLUTA, LEGIBUS ALLIGATA» LA SOVRANITÀ IN UN PROCESSO PER STREGONERIA DEL SECOLO XVII

### *1. Magia e stregoneria in Occidente: un'esperienza unica*

Di qui poi prese piede un'altra Opinione, confermata dalle stesse chiamate Streghe, cioè, che si dieno conventicole di Demonj, dove di notte son trasportate a cavallo da Spiriti apparenti in forma di caprone le Donne arrolate a quell'infame assemblea, e dove si crede esercitata ogni più nefanda libidine. In Germania il *Monte Blokberg*, e la *Noce di Benevento* in Italia, son famosi per tale impostura; e si citano a pruova di ciò assaissimi Scrittori ed avvenimenti, col racconto de' quali io non mi sento di sporcar queste carte<sup>1</sup>.

Queste parole di Lodovico Antonio Muratori sintetizzano come meglio non si potrebbe un problema classico della storiografia, e della storiografia giuridica in particolare: quello del *crimen magiae*, della persecuzione antistregonesca. Nelle parole di Muratori ritroviamo anzitutto la manifestazione più eclatante della credenza stregonica, la cavalcata infernale e il sabba, in particolare in alcuni luoghi considerati dalla fama pubblica specialmente praticati da streghe e stregoni. Ritroviamo poi il carattere prevalentemente femminile del delitto di stregoneria come anche la presenza diabolica, il riferimento alla testimonianza delle stesse streghe intorno alla realtà della superstizione stregonesca, e infine il cenno ai fatti e agli autori, alle *autorità* che pretendevano di provare la verità della stregoneria, insieme al rifiuto sprezzante di prestare fede a tutto questo. Non si tratta, si badi, del giudizio incredulo di uno spirito illuminato alla metà del secolo XVIII, ma di una delle ulti-

---

<sup>1</sup> LODOVICO ANTONIO MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, In Venezia, Presso Giambattista Pasquali, MDCCXLV, p. 86; cfr. anche, su questo luogo, D. QUAGLIONI, *Tradizione criminalistica e riforme nel Settecento. Il Congresso notturno delle Lammie di Girolamo Tartarotti (1749)*, in F. LIOTTA (a cura di), *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna, 1999, p. 253-275: 257.

me espressioni di una parte (la parte migliore) della riflessione intorno al problema esercitata dalla scienza giuridica, quale si era andata sviluppando almeno a partire dalla metà del secolo XII<sup>2</sup>.

D'altro canto, il valore del testo muratoriano non è per noi puramente descrittivo. Esso ci si presenta anche come un elenco di prospettive di ricerca, di problemi che vanno dall'origine delle credenze stregonesche al loro contenuto esemplare, diffuso in tutta la tradizione occidentale (fatto che costituisce esso stesso problema), alle ragioni del carattere soprattutto, anche se non certo esclusivamente, femminile della stregoneria, al significato della asserita partecipazione diabolica ai riti stregoneschi, al problema posto dalle confessioni delle cosiddette streghe e infine alla ricostruzione e all'interpretazione della dottrina giuridica in materia stregonica. E questo testo dovette apparire tale anche nel XVIII secolo, se ispirò a Girolamo Tartarotti la redazione del *Congresso notturno delle Lammie*, apparso pochi anni dopo, e che dei problemi sollevati dal Muratori costituisce approfondimento e sviluppo, soprattutto dal punto di vista della rivisitazione e ricostruzione della tradizione dottrinale, e alla luce della consapevolezza (ben presente in Tartarotti) «che in queste mie parti, ed anche in alcune della Germania continui tuttavia il processo contra quelle disgraziate femmine»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Da vedere il recente R. SUITNER (a cura di), *Gli Illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa*, Roma, 2019; inoltre la classica sintesi di B.P. LEVACK, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, New York and London, 2016; ancora, M. DUNI, *Under the Devil's Spell: Witches, Sorcerers and the Inquisition in Renaissance Italy*, Florence (Italy), 2008, con selezionata e recente bibliografia. Molto interessante, per le prospettive che propone e l'interesse per la ricostruzione dei nessi che legano la storia giuridica con quella politica e sociale F. MARTINO, *Il volo notturno delle streghe. Il Sabba della modernità*, Napoli, 2011 (ora disponibile anche in rete: [https://www.academia.edu/15318060/Il\\_volo\\_notturmo\\_delle\\_streghe\\_Il\\_sabba\\_della\\_modernit%C3%A0](https://www.academia.edu/15318060/Il_volo_notturmo_delle_streghe_Il_sabba_della_modernit%C3%A0)), che pone l'accento soprattutto sul tornante tra XV e XVI secolo e sulle opere di Bartolomeo Spina e Cornelio Agrippa. Su aspetti specifici, fra la letteratura recente, M.J. TORQUEMADA SÁNCHEZ, *Notes on Witchcraft Crime in Spanish and Croatian Tradition: Two Perspectives in the European Context*, in «e-Legal History Review», 27 (2018).

<sup>3</sup> GIROLAMO TARTAROTTI, *Apologia del Congresso Notturmo delle Lammie*, In Venezia, Presso Simone Occhi, MDCCLI, p. 230 nt. (a). Cfr. D. QUAGLIONI, *Tradizione criminalistica*, cit., p. 259-260 e *ivi* nt. 16.



Dal nostro punto di vista, vale sempre il monito rivoltoci ormai quasi cinquant'anni fa da Raoul Manselli, il quale invitava a lasciare da parte ogni facile interpretazione in chiave genericamente antropologica, etnografica, sociologica, che assimilasse arbitrariamente fenomeni appartenenti a società, culture e popoli differenti<sup>4</sup>.

Lo stesso Manselli aggiungeva poi la necessità di tener conto che il carattere unico del fenomeno stregonesco nella tradizione occidentale dipese e dipende dalla presenza del cristianesimo, e dalla sovrapposizione della dottrina e della fede cristiane alla religiosità pagana, a partire dalla tarda Antichità<sup>5</sup>. Il cristianesimo, in particolare quello medievale, continua Manselli, con la sua peculiare connotazione gerarchica (e, possiamo aggiungere noi, giuridica), non si limitò a condannare la stregoneria, ma tentò di assumere nei confronti del fenomeno magico una posizione più complessa, fatta di comprensione e interpretazione della stregoneria stessa. Ciò significò, secondo Manselli, non solo un giudizio di condanna, ma anche il tentativo della sua qualificazione sul piano dottrinale, teologico e giuridico insieme, ora come “superstizione” ora come “eresia”, con un dilemma che sarà risolto ora in un senso ora nell'altro, «a seconda di come verrà, sul piano teologico, risolto il rapporto tra magia e stregoneria da un lato e diavolo dall'altro»<sup>6</sup>. Per questo fu la dottrina teologico-giuridica, privilegiando di volta in volta il profilo della superstizione ovvero quello dell'eresia, a decidere l'atteggiamento delle autorità secolari e spirituali<sup>7</sup>. E per questo, in particolare quando l'interpretazione ereticale prevalse, fu la dottrina giuridica, processualistica soprattutto, a occuparsi della questione, non fosse altro perché fu essa a costruire, nel corso del tempo, il modello del processo criminale per mezzo del quale la stregoneria fu perseguita.

---

<sup>4</sup> R. MANSELLI, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in M. ROMANELLI (a cura di) *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna, 1975, p. 39-62: 40.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 40-41.

<sup>7</sup> C. ZENDRI, *I giuristi e le streghe. A proposito del consilium «Mulier striga», attribuito a Bartolo da Sassoferrato*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXXIII, 2007, p. 11-26: 12; lo stesso testo è disponibile anche in «Storicamente», 4 (2008), URL: [http://www.storicamente.org/05\\_studi\\_ricerche/streghe/zendri.htm](http://www.storicamente.org/05_studi_ricerche/streghe/zendri.htm).

## 2. *Fra spirituale e secolare*

Come ben si capisce, dunque, la comprensione del fenomeno stregonico e il trattamento riservato a chi la stregoneria pratica (o pretende di praticare, o è accusato di farlo) dipende completamente dalla relazione fra ordine giuridico spirituale e secolare, e dal modo in cui questa relazione si riflette sul paradigma della sovranità, a cui streghe e stregoni, ma anche giudici e testimoni sono soggetti. Che questo sia vero, è provato anche dalla base giuridica, sapienziale e normativa, che la tradizione occidentale moderna pone alla radice dell'intera discussione, nel momento stesso in cui si costituisce, mediante la faticosa e violenta distinzione di spirituale e secolare, nel periodo che va all'incirca dal 1050 al 1150, e che lo storico americano Harold J. Berman ha chiamato, efficacemente, Rivoluzione papale<sup>8</sup>. In quel momento, come causa ed effetto insieme della nascita di una tradizione giuridica moderna, scientifica, e grazie alla articolazione di tale tradizione in diritto secolare e spirituale, assistiamo alla costituzione di due complessi normativi e sapienziali distinti e complementari, il *Corpus Iuris Civilis*, che raccoglie i testi autorevoli e fondativi del diritto secolare, e il cosiddetto *Decretum Gratiani*, che costituirà la base su cui crescerà e si costituirà, nell'arco dei secoli che vanno fino al XV, il *Corpus Iuris Canonici*, destinato a reggere la dimensione spirituale. In modo significativo, in entrambi questi corpi testuali troviamo affrontato il problema della stregoneria. Così, nel *Corpus* civilistico, e in particolare nel *Codex*, costituito quasi esclusivamente dalla parte più cospicua dell'antico *Codex* di Giustiniano (529), troviamo un titolo, che porta la rubrica *de maleficis et mathematicis* (*Cod.* IX, 18), dedicato proprio a magia e stregoneria, mentre nel *Decretum Gratiani*, nella seconda parte, un'intera *Causa*, la XXVI, è dedicata allo stesso problema. Le prospettive sono naturalmente profondamente differenti. Così il *Codex*, significativamente, colloca il titolo *de maleficis et mathematicis* dopo due titoli dedicati rispettivamente alla *lex Cornelia de sicariis*, cioè all'omicidio, e al parricidio o all'uccisione dei figli o a simili casi (*Cod.* IX, 16 [*ad*

---

<sup>8</sup> H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) and London (Engl.), 1983.

*legem Corneliam de sicariis*]; *Cod. IX, 17 [de his qui parentes vel liberos occiderunt]*). Infatti, la trattazione civilistica è dominata dalla distinzione tra magia buona, destinata a favorire il successo delle legittime attività umane (ad esempio l'agricoltura) e magia malvagia, intesa a nuocere. E a coloro che praticano quest'arte gli imperatori comminano la pena di morte per mezzo del rogo<sup>9</sup>, pena che non a caso ritroveremo nei secoli successivi inflitta proprio dai giudici secolari. Di contro, il testo canonistico ci offre non solo, per mezzo del celebre canone *Episcopi* (*Decr. Grat.*, c. 12, C. XXVI, q. v) l'importante descrizione delle credenze nella cavalcata infernale e nel sabba, ma anche una trattazione ben più ampia, che ignora, naturalmente, ogni distinzione tra magia benefica e malefica, distinzione in se stessa incompatibile con il cristianesimo, come ha ben evidenziato Manselli<sup>10</sup>, e che, d'altra parte, soprattutto, ma non solo, mediante una sapiente selezione di testi agostiniani, mostra la fallacia delle fedi nella divinazione e nella potenza dei demoni, creature anch'essi e quindi sprovvisti di poteri soprannaturali, capaci solo di illudere e ingannare, sfruttando i propri sensi e la propria intelligenza ed esperienza, come anche (e qui ritorna in primo piano il canone *Episcopi*) la radicale incompatibilità con la fede cristiana del ricorso all'intervento demoniaco<sup>11</sup>:

Omnibus itaque publice annunciandum est, quod qui talia, et his similia [cioè all'intervento demoniaco] credit, fidem perdit: et qui fidem rectam in Domino non habet, hic non est eius, sed illius, in quem credit, idest, Diaboli. Nam de Domino nostro scriptum est: 'Omnia per ipsum facta sunt, etc.'. Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius, aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, proculdubio infidelis est, et pagano deterior.

La posizione assunta dal diritto spirituale è dunque insieme più radicale di quella secolare, perché nega ogni liceità alla magia, e però assai più incredula, perché rifiuta alla magia qualsiasi efficacia reale, potremmo dire qualsiasi consistenza, relegandola nel novero delle super-

---

<sup>9</sup> *Cod. IX, 18 (de maleficis et mathematicis et ceteris similibus)*, 3.

<sup>10</sup> R. MANSELLI, *Magia e stregoneria nel medio evo*, Torino, 1976, p. 32-35.

<sup>11</sup> Si veda c. 12, C. XXVI, q. v.

stizioni illusorie. Tuttavia, essa coglie un aspetto che rimaneva, necessariamente, ignoto al diritto secolare: la radicale alternativa tra le fede nei demoni e la fede in Dio, cosicché chiunque creda nell'intervento demoniaco, indipendentemente dal carattere illusorio di tale fede, rifiuta di credere in Dio, rendendosi, perciò, come dice il canone, peggiore di un pagano. Si tratta di aspetti che ritroveremo. D'altra parte, e anche questo è interessante, la sanzione per le fede nella divinazione e nella stregoneria è, nel *Decretum*, meramente spirituale: il reo deve essere allontanato dalla comunità, è cioè soggetto alla scomunica, pena spirituale per eccellenza.

Questa complessa situazione è stata ben riassunta in una sintesi di storia del diritto e della procedura penali, apparsa ormai una ventina d'anni fa, e che, nella sua estrema concisione, consacra solo un breve paragrafo a tutto il problema<sup>12</sup>. Pur nel ridottissimo spazio, l'Autore da un lato ha ricondotto gli inizi della caccia alle streghe ai primi decenni del secolo XIV, con un culmine che sarà raggiunto nella seconda metà del XVI e fino al primo terzo del XVII (senza per altro concludersi allora), mentre dall'altro ha mostrato l'impegno assunto dai giudici secolari, assai più di quelli ecclesiastici e degli inquisitori, nel ricercare e condannare streghe<sup>13</sup>.

Tutto ciò trova conferma da molteplici punti di vista. La fine del secolo XIII e gli inizi del XIV costituiscono proprio il momento in cui si afferma il processo inquisitorio<sup>14</sup>, che era andato sviluppandosi fin dagli inizi del Duecento, proprio sul terreno spirituale, quello della lotta all'eresia, dapprima limitatamente all'attività degli inquisitori papali e

---

<sup>12</sup> Si tratta di J.-M. CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, 2000, p. 303-305.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Lo testimonia l'opera criminalistica di Alberto Gandino; cfr. H.U. KANTOROWICZ, *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik*, II, *Die Theorie*, Berlin und Leipzig, 1926, in particolare *Tractatus de maleficiis, Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem. Rubrica*, 4, p. 39: «Sed hodie de iure civili iudices potestatum de quolibet maleficio cognoscunt per inquisitionem ex officio suo ... Et ita servant iudices de consuetudine». La vita di Alberto Gandino si snoda proprio fra la metà del secolo XIII e i primi anni del XIV, come ricorda D. QUAGLIONI, *Gandino, Alberto*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013, I p. 942-944.

poi come modello alternativo e prevalente rispetto a quello accusatorio tradizionale. Il suo successo, dovuto all'indubbia efficacia nel trovare colpevoli, portò a un profondo stravolgimento del rapporto processuale, caratterizzato ormai da un radicale squilibrio a favore del giudice-inquisitore, che assume su di sé il compito insieme di accusare e di condannare, rendendo sempre più esili le garanzie poste a tutela dell'innocenza del reo, da cui si pretende, in sostanza, che confermi le accuse dell'inquisitore che è anche il suo giudice<sup>15</sup>. Il modello inquisitorio, dotato perciò di grande forza espansiva, fu ben presto accolto anche nelle corti secolari, portando così in quella sede l'ansia per la ricerca della verità, pure se occulta, che non poteva non caratterizzare la giurisdizione spirituale, con il suo interesse così marcato per l'indagine sulle coscienze. In questo senso, il diritto spirituale rompe l'equilibrio con quello secolare, quale si era definito con la Rivoluzione papale, portando a una progressiva spiritualizzazione del diritto secolare, evidente anche nella crescente ostilità che si manifesta, su impulso canonistico e a partire proprio da secolo XIII, nei confronti degli ebrei, come pure nell'assunzione da parte del potere secolare, nell'età di Federico II (1220) dell'impegno a perseguire e punire gli eretici (crimine squisitamente spirituale), e nello sviluppo crescente di dottrine politico-giuridiche che assegnano al potere (e al diritto) spirituali una preminenza non solo di dignità, ma anche, concretamente, precettiva, che è evidente anche e soprattutto nelle reazioni che suscita, sul piano dottrinale. Valgano come esempi la *Monarchia* di Dante, agli inizi del Trecento, e la pretesa delle monarchie, anzitutto di quella francese, di godere di una sorta di autosufficienza rispetto al papato, cosa che significa in realtà assunzione da parte secolare dei compiti tradizionalmente riservati alla giurisdizione spirituale della Chiesa.

Se si rileva, come fa Manselli<sup>16</sup>, che gli inquisitori cominciano ad interessarsi alla stregoneria in modo più deciso solo dalla metà del secolo XIII, solo se essa assume caratteri ereticali e solo laddove la lotta

---

<sup>15</sup> M. SBRICCOLI, «*Tormentum idest torquere mentem*». *Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in J.-C. MAIRE VIGUEUR, A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *La parola all'accusato*, Palermo, 1991, p. 17-32.

<sup>16</sup> R. MANSELLI, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, cit., p. 52-53; ID., *Magia e stregoneria*, cit., p. 163-184.

all'eresia, che rimane prioritaria, lo consenta, si può comprendere anche perché sempre più la persecuzione stregonesca diventi compito delle autorità secolari<sup>17</sup>. Tutto ciò si accentua a partire dal secolo XV, in relazione alla crisi ormai evidente del dualismo tra secolare e spirituale sottolineata da Berman<sup>18</sup>, e dal XVI, quando le Riforme protestanti diedero un deciso impulso al movimento di spiritualizzazione del diritto secolare, cancellando la giurisdizione ecclesiastica o comunque ridimensionandola grandemente anche laddove non riuscirono a soppiantare il cattolicesimo. Questo spiega, ad esempio, perché in una fonte giuridica importante come il *consilium* «Mulier striga», falsamente attribuito al grande giurista trecentesco Bartolo da Sassoferrato, ma in realtà opera cinquecentesca della più bell'acqua, il complesso delle autorità giuridiche invocate per sostenere la persecuzione della stregoneria sia quasi solo secolare. Spiega anche perché è un giurista e giudice secolare come Jean Bodin a scrivere, nel 1580, un'opera fondamentale come la *Démonomanie des sorciers*, ben presto tradotta anche in italiano<sup>19</sup>. Su un altro fronte, questo spiega perché sia proprio dagli ambienti secolari (o laddove potestà secolare e spirituale coincidono, essendo concentrate nella stessa persona), precisamente fra i secoli XV e XVI, che giungono le dottrine e i provvedimenti più severi contro gli ebrei, cioè contro chi, per professare una differente fede religiosa, non è interamente soggetto, nel secolare e nello spirituale<sup>20</sup>. Si tratta di una sorta di ossessione per il nemico interno, che coinvolge anche streghe e stregoni, in quanto accusati (si ricordi il canone *Episcopi*) di aver scelto per sé un altro signore, diverso da Dio, cioè il demonio, e di essere pertanto rei di lesa maestà divina, delitto che merita la morte e che presenta chi ne è accusato co-

---

<sup>17</sup> C. ZENDRI, *I giuristi e le streghe*, cit., p. 25-26.

<sup>18</sup> H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, ed. it. a c. di D. QUAGLIONI, Bologna, 2010, soprattutto p. 17.

<sup>19</sup> M. VALENTE, *Bodin in Italia. La «Démonomanie des sorciers» e le vicende della sua traduzione*, Firenze, 1999, con l'importante *Introduzione* di D. QUAGLIONI, *ivi* p. 3-34.

<sup>20</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo. La questione del battesimo invitis parentibus nel pensiero di Ulrich Zasius*, Padova, 2011, p. 1-4.

me traditore dell'intero ordine politico-giuridico, secolare e spirituale, cosmico, nemico del genere umano<sup>21</sup>.

### 3. *I processi di Nogaredo del secolo XVII: Pasqua Bernardini*

Questo è il contesto, aggravato certo dalle paure suscitate dalla guerra e dalla peste, in cui nascono i processi di Nogaredo, come, pochi anni prima, i processi milanesi, affini per natura a quelli di Nogaredo, studiati da Alessandro Manzoni nella sua *Storia della colonna infame*, e che fanno da sfondo ai *Promessi sposi*<sup>22</sup>. Non pare casuale, a questo punto, l'interessamento per i processi di Nogaredo del nobile milanese Tullio Dandolo agli inizi dell'Ottocento, a cui si deve lo smembramento dei fascicoli processuali un tempo conservati a Villa Lagarina<sup>23</sup>.

Le vicende processuali di Nogaredo sono, nelle linee generali, note, e si svolsero a partire dall'autunno del 1646, con una prima fase molto vigorosa (già nell'aprile 1647 vi sono i primi cinque roghi), e poi trascinandosi molto più stancamente, posto che l'ultimo atto datato a noi noto è l'inflizione di una multa nel 1661<sup>24</sup>.

Tuttavia, e non ostante i processi si svolgano in un contesto unitario, è opportuno ricordare che sono, in realtà, giudizi distinti a carico di rei distinti. Una più o meno spiccata omogeneità non deve far dimenticare questo fatto, che è riflesso nella pluralità dei fascicoli processuali tuttora conservati presso la Biblioteca Civica di Rovereto.

---

<sup>21</sup> C. ZENDRI, *I giuristi e le streghe*, cit., p. 26. Sulla questione del nemico interno, con riferimento agli ebrei, cfr. D. QUAGLIONI, *Christianis infesti. Una mitologia giuridica dell'età intermedia: l'ebreo come nemico interno*, in *Quaderni Fiorentini*, 38, 2009, n. 1, p. 201-224.

<sup>22</sup> A. MANZONI, *Storia della colonna infame*, RICCARDI C. (a cura di), Milano, 1984; classica l'ed. A. CHIARI, F. GHISALBERTI (a cura di), *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, II.1, Milano, 1954.

<sup>23</sup> P. DI GESARO, *Streghe. L'ossessione del diavolo. Il repertorio dei malefizî. La repressione*, Bolzano, 1988, p. 988-989. Ora più ampiamente segnalato, con bibliografia, A. GUIOTTO, *Variae, singulares, viles, pauperes, mendaces, inimicae. Nogaredo 1656-1657: un processo per stregoneria*, rel. C. ZENDRI, Trento, A.A. 2012-2013.

<sup>24</sup> P. DI GESARO, *Streghe*, cit., p. 988.

La vicenda nel suo complesso è stata studiata sinteticamente da Pinuccia Di Gesaro<sup>25</sup>, e una parte significativa dei fascicoli processuali tuttora conservati è stata edita e studiata da Luigina Chiusole<sup>26</sup>. Più di recente Anna Guiotto, ha dedicato la sua tesi di laurea alla vicenda di Pasqua Bernardini, una delle accusate di stregoneria nella prima fase dei processi, che sarà però assolta completamente da ogni accusa e da ogni responsabilità. Sarà proprio a questo processo che farò riferimento.

La vicenda di Pasqua, pure nota nelle sue grandi linee, ha attirato assai poco l'attenzione, probabilmente proprio in virtù dell'assoluzione. Essa è stata attribuita, oltre che all'abilità della donna, all'intervento di protettori autorevoli e alle pressioni di Paride Lodron, principe vescovo di Salisburgo e titolare della giurisdizione a Nogaredo e dintorni, preoccupato della piega presa dagli eventi e desideroso di chiudere al più presto i processi, senza mostrare una severità eccessiva, imbarazzante e inopportuna<sup>27</sup>. Le fonti e i fatti, ora oggetto delle diligenti cure della Guiotto, meritano invece qualche ulteriore approfondimento.

Occorre anzitutto osservare che il processo a Pasqua non appartiene a una fase tarda e ormai stanca della caccia alle streghe a Nogaredo. Al contrario, Pasqua compare (spontaneamente, occorre precisare) nel processo già nel febbraio del 1647, a meno di quattro mesi dall'inizio dei processi e ben prima della conclusione di essi (aprile 1647).

Nella ricostruzione fatta da Anna Guiotto, la Bernardini è accusata, per la prima volta, da Maddalena Andrei (che morirà poi in carcere) nel gennaio del 1647<sup>28</sup>. Questa accusa precede di poche settimane la comparizione spontanea della Bernardini davanti al giudice, il 7 febbraio seguente. Non ostante tale comparizione spontanea, la Bernardini è fermata e posta in carcere. Già il giorno 8 è depositata una memoria difensiva in suo favore, da parte di Giovanni Battista Inzegneri di Noarna, personaggio che ritroveremo poi come fideiussore e garante per il rilascio della donna. Nella memoria, l'Inzegneri rappresenta subito l'inammissibilità delle deposizioni delle donne già in carcere, a cari-

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 986-1019.

<sup>26</sup> L. CHIUSOLE, *Processi a presunte streghe da documenti della Biblioteca civica di Rovereto*, in *Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, 1976-1977.

<sup>27</sup> Così nel complesso P. DI GESARO, *Streghe*, cit., p. 1008-1009.

<sup>28</sup> A. GUIOTTO, *Variae*, cit., p. 87-90, 106-107.



co di Pasqua, «habbino poi detto anche le streghe asserte quello si voglia poiché a loro come infami, rinegate et complici del delitto» non si può prestare alcuna fede, secondo diritto<sup>29</sup>. L'Inzegneri non manca inoltre di rimarcare il carattere del tutto illusorio delle cosiddette opere demoniache<sup>30</sup>. Il nove febbraio, in una nuova memoria, l'Inzegneri richiede ancora il rilascio di Pasqua, dietro garanzia, senza successo<sup>31</sup>.

Il primo interrogatorio di Pasqua è datato 12 febbraio 1647. La donna, originaria della Val di Sole, vedova di tre mariti, depone di aver saputo in modo casuale di essere stata accusata di stregoneria, e di essere corsa, con addosso il suo velo, da padre Ambrogio, carmelitano, ottenendo conferma delle accuse e chiedendo di essere assistita con alcune messe<sup>32</sup>. Si deve osservare l'accuratezza della deposizione: Pasqua dichiara di essere andata dal carmelitano solo dopo essersi coperta il capo con un velo. Non si tratta di un dettaglio casuale: facendo riferimento alle prescrizioni paoline<sup>33</sup>, Pasqua evidenzia la sua modestia e la sua devozione, il suo essere donna dabbene. Il senso del dettaglio doveva essere chiaro anche al cancelliere, che infatti non manca di annotarlo nel verbale. Inoltre Pasqua, a parte le informazioni ricevute da terze persone, mostra di non essere al corrente delle accuse che le sono rivolte. Questo fatto è interessante, perché invece Lucia, figlia di Menegota Chemella, al momento dell'arresto, il 24 novembre 1646, aveva subito il taglio delle trecce, e in quell'occasione aveva esclamato: «Per grazia del Signore Iddio, no son una stria!». Prontamente, il giudice indaga: «Perché hai detto così se non lo sei?». E la risposta dovette apparire poco convincente: «Perché ho inteso dire che quando la Mercuria fu menata in prigione, le furono tagliate le trecce dalla testa; per tal effetto mi smarrii e dissi: 'no son una stria'»<sup>34</sup>. Insomma, le risposte di Pasqua sono assai meno compromettenti, e questo dovette avere la sua importanza.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 107-109.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 109-110.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 111-117.

<sup>33</sup> *I Cor*, 11.

<sup>34</sup> P. DI GESARO, *Streghe*, p. 993-994: 994.

Il prosieguo di questo primo interrogatorio non è meno importante. Quando le sono lette le deposizioni delle corree a suo carico, Pasqua reagisce accusandole subito di maldicenza, ma soprattutto è l'*inspectio corporis*, l'ispezione corporale condotta alla ricerca del marchio diabolico, atto consueto nei processi per stregoneria, che si conclude con esito negativo. Le accusatrici avevano fatto riferimento a un segno particolare, di cui non si rinviene traccia, anche grazie alla prontezza di spirito della donna che riferisce l'origine di alcune piccole cicatrici<sup>35</sup>. Il confronto poi con una delle accusatrici si risolve in una ritrattazione, che consolida la posizione della donna<sup>36</sup>.

Il diciotto marzo 1647 compare in giudizio l'avvocato Marco Antonio Bertelli, che assume la difesa di Pasqua. Fra le sue prime richieste, vi è la paginazione distinta del fascicolo processuale a carico di Pasqua, a partire dalla comparizione volontaria della donna. Sebbene sembri che questo non sia esattamente avvenuto (il fascicolo superstite si apre proprio con la memoria del Bertelli e non con la spontanea comparizione di Pasqua), non di meno a ragione la Guiotto individua in questa richiesta un momento decisivo: la sorte di Pasqua è distinta da quella delle altre donne, nel momento in cui del suo processo si forma un distinto verbale<sup>37</sup>. Lo stesso giorno il Bertelli non manca di avanzare altre richieste. Tra queste, è importante la precisazione di voler assumere la difesa della donna perché convinto della sua innocenza, mentre se tale convinzione si rivelasse sbagliata, egli dichiara subito di rifiutare qualsiasi idea e dottrina che non sia conforme al diritto. Inoltre, egli chiede copia del processo verbale, protestando che qualsiasi difformità tra il fascicolo processuale e la copia a lui trasmessa renderebbe tale difformità inammissibile in giudizio<sup>38</sup>. L'avvocato ricorda ancora al giudice che egli è tenuto a rilevare d'ufficio i fatti favorevoli ai rei, qualora il difensore manchi in questo. Ricusa poi il cancelliere Frisinghelli, in quanto la sua famiglia era stata vittima degli asseriti delitti delle pretese streghe, e chiede che gli si dia accesso ai documenti e ai fascicoli, oltre che alla sua assistita, per poter svolgere le sue funzioni. Il Bertelli sotto-

---

<sup>35</sup> A. GUIOTTO, *Variae*, cit., p. 115-116.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 116-117.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 122-125.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 126-127, 173-174.

linea infine l'assenza di qualsiasi indizio a carico di Pasqua, sufficiente per inquisirla, trattenerla in carcere, sottoporla a ispezione corporale. La donna infatti è di buona fama e onorata, mentre le sue accusatrici sono infami e vili (cosa che rende la loro testimonianza inammissibile), e comunque la spontanea comparizione avrebbe superato ogni indizio contrario, quand'anche fosse esistito<sup>39</sup>.

Il Bertelli accompagna la sua memoria con un ricco, ma non esorbitante, apparato di allegazioni giuridiche. Accanto al *Corpus iuris civilis* troviamo così una serie di autorità dottrinali che vanno dal XIV al XVII secolo, da Bartolo da Sassoferrato a Giovanni Giorgio Godelmann, passando per Brunoro da Sole, Alessandro da Imola, Nicolas de Bohier, Andreas Gaill, Ippolito Riminaldi, Rolando della Valle, Iacopo Menochio, Iacopo Moderno, Ippolito Marsili, Flaminio Cartario, Sebastiano Guazzini. Si tratta del tentativo di riportare il processo (e un processo per stregoneria) nell'alveo della dottrina e della tradizione giuridica, sottraendolo alla dimensione arbitraria in cui tendeva (come spesso accadeva) a ridursi. In fondo, è il tentativo di ridimensionare i poteri del giudice per mezzo della dottrina, dando un contenuto determinato a quelle facoltà che altrimenti tendevano a riempirsi solo di puro arbitrio, conformemente alla tradizione giuridica, che aveva sempre guardato con apprensione alla dilatazione dei poteri dei giudici<sup>40</sup>.

Già il venti marzo iniziano gli interrogatori dei testi richiesti dall'avvocato, sui capitoli da lui proposti e ammessi dal giudice. Si tratta di capitoli intesi da un lato a provare la buona fama di Pasqua, e dall'altro l'infamia delle accusatrici oltre alla loro inimicizia con Pasqua. Gli interrogatori, con le risposte correttamente verbalizzate in volgare, non mancano di rendere la *causa scientiae*, cioè, come richiesto dalla dottrina giuridica, ogni teste è invitato non solo a rispondere alle domande, ma anche a rendere ragione del perché è a conoscenza del fatto su cui depone, e tenendo conto del fatto che solo una cono-

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 128-130, 175-178.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

scenza per esperienza diretta, e non per sentito dire, rendeva ammissibile la deposizione<sup>41</sup>.

Il trentuno marzo, dopo alcuni giorni dedicati agli interrogatori dei testi e, in qualche caso, all'assunzione di alcune loro dichiarazioni scritte, abbiamo trascritto nel processo un'altra memoria del Bertelli<sup>42</sup>. L'avvocato contesta ancora la validità dell'inquisizione, avviata e svolta in assenza di indizi, di cattiva fama e del corpo del delitto. Le accusatrici erano persone vili e infami, avevano spergiurato deponendo il falso (ad esempio nel caso del marchio diabolico), e pertanto nemmeno le deposizioni da loro rese sotto tortura potevano essere ammesse, perché la tortura in realtà era stata applicata ingiustamente (occorre qui ricordare che il Bertelli aveva già affermato questo difendendo le altre imputate) sia perché, comunque, essa non poteva sanare lo spergiuro. Come se non bastasse le accusatrici, oltre che ciarliere, mendaci, vili, povere e non fededegne, sono anche nemiche personali di Pasqua, cosa che rende le loro dichiarazioni inammissibili, anche come indizi e presunzioni. Inoltre esse depongono affermando loro opinioni, non fatti da loro conosciuti direttamente, il che le rende ancora più sospette, anche nei processi per eresia (e la stregoneria vi è assimilata).

Quando anche, poi, vi fossero stati indizi a carico di Pasqua (cosa che non è), scrive il Bertelli, la comparizione spontanea della donna prevarrebbe su di essi. Vi sono inoltre ritrattazioni a suo favore, e la sua fama è buona e integra.

Se poi anche si dovesse ammettere che sussistano indizi a carico di Pasqua, e che essi non sono purgati, non di meno si eccepisce il difetto di giurisdizione: la donna infatti non apparteneva alla giurisdizione dei Lodron, giurisdicenti locali, e non poteva essere processata a Nogaredo.

Il Bertelli conclude invocando l'assoluzione (anche dal pagamento delle spese, e anzi la loro messa a carico del tribunale) e la scarcerazione<sup>43</sup>. Anche in questo caso, la memoria è ricca di una lunga serie di allegazioni giuridiche: si ricordano, nell'ordine in cui compaiono nel te-

<sup>41</sup> A. GIULIANI, *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, 1971, p. 181; ID., *Prova (filosofia del diritto)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVII, Milano, 1988, p. 518-579, soprattutto p. 533-535.

<sup>42</sup> A. GUIOTTO, *Variae*, cit., p. 150-160, 221-235.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 233-235.

sto, Egidio Bossi, Giovanni Vincenzo Hondedei, Aimone Cravetta, Marcantonio Natta, Giuseppe Mascardo, Prospero Farinaccio, Rolando della Valle, Ippolito Marsili, Antonio Gabrielli, Giulio Claro, Girolamo Grati, Thomas Metzger, Carlo Ruini, Baldo degli Ubaldi, Sebastiano Medici, Aldovino Aldovini, Ottaviano Cacherano, Giacomo Novello, Andrea Alciato, Iacopo Menochio, Zanchino Ugolini, Giasone del Maino, Fabio Turetti, Oldrado da Ponte, Paride dal Pozzo, Barthelemy de Chasseneux, Pedro Plaza y Moraza, Mariano Socini il Giovane, Giovanni Girolamo Albani, Bartolomeo Cipolla, Nicolas de Bohier, Giovanni Francesco Ripa, Tiberio Deciani, Pietro Cavallo, Giovanni Pietro Surdi, Sebastiano Vanzi, Matteo d'Afflito, Andreas Gail, Bernardo Clesio, Leandro Galganetti<sup>44</sup>. L'elenco è certo impressionante, ma tipico di una buona memoria difensiva del secolo XVII. Lo sforzo è, anche questa volta, in modo però più articolato, quello di ricondurre il processo nell'alveo della tradizione giuridica e della procedura consueta, restituendo all'imputata garanzie che le erano state sottratte, e ripristinando i limiti ai poteri del giudice che erano stati violati.

Il difensore si presentò in tribunale altre due volte, il primo aprile e il giorno sette dello stesso mese, ribadendo le proprie richieste<sup>45</sup>.

Il nove aprile il giudice assolve Pasqua, ordinandone la messa in libertà, condizionata però al pagamento delle spese processuali e all'obbligo di prestare idonea cauzione, oltre che di presentarsi a semplice richiesta della corte<sup>46</sup>.

#### 4. *L'appello*

Le cose non finiscono qui. Come ricorda la Guiotto, Pasqua impugnò la sentenza, a mezzo del solito avvocato Bertelli. Il dieci aprile conferì procura al Bertelli, il dodici offrì la cauzione di Giovanni Battista Inzegneri, già suo difensore. Il tredici la fideiussione è prestata, garantita a sua volta da altro fideiussore, e Pasqua torna libera. Il quattordici l'appello è presentato formalmente, contro tutti i capi del dispositi-

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 221-235.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 235-236.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 160-165, 236-237.

vo della sentenza che gravano Pasqua. Il fondamento dell'appello è naturalmente l'assoluzione già ottenuta, oltre alla spontanea comparizione di Pasqua e alla sua buona fama. Nel caso in cui l'appello sia considerato inammissibile, il Bertelli intende che l'atto sia inteso come supplica al superiore, ovvero come istanza di nullità della sentenza<sup>47</sup>. In subordine, al posto della fideiussione a tutela della cauzione, Bertelli propone un giuramento. Il tutto è corroborato dalle solite allegazioni, in particolare di Rolando della Valle, Tiberio Deciani, Prospero Farinaccio, Sigismondo Scaccia, Giulio Claro, Egidio Bossi, Fabio Turetti ed altri ancora<sup>48</sup>.

L'undici maggio il giudice emana un decreto, con cui pretende il rispetto delle condizioni della sentenza, salvo che Pasqua non intenda comparire personalmente sottomettendosi, in sostanza, a un nuovo processo e accettandone l'esito, tanto in favore quanto contro di lei. Il decreto è notificato all'Inzegneri, garante di Pasqua, il quattordici maggio 1647<sup>49</sup>.

Il ventisette dello stesso mese Pasqua, evidentemente per mezzo del Bertelli, chiede che le sia comunicato un rescritto dell'arcivescovo di Salisburgo, signore della giurisdizione di Nogaredo, che, si dice, dovrebbe fondare il decreto, ma che non è mai stato comunicato alla difesa. Dopo alterne vicende, il processo si conclude con la piena vittoria di Pasqua<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 165-170. La distinzione è importante; cfr. C. ZENDRI, *Il «Tractatus de supplicationibus, seu errorum propositionibus» di Pierre Rebuffi (1487-1557)*, in C. NUBOLA, A. WÜGLER (a cura di), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere = Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, Bologna-Berlin, 2004, p. 33-51, in particolare p. 38-50, e soprattutto p. 38.

<sup>48</sup> A. GUIOTTO, *Variae*, cit., p. 244-247.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 247-248.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 169-170, 248-255.

5. *Le possibili ragioni dell'assoluzione e il significato dell'intera vicenda*

La vicenda di questa donna è interessante anzitutto proprio per questa assoluzione. La questione è infatti che cosa abbia permesso a Pasqua di evitare la condanna, e che cosa invece abbia impedito la salvezza delle altre donne.

Per certi versi, la posizione di Pasqua non era dissimile da quella delle altre: vedova (di ben tre mariti), forestiera, di umile condizione sociale. Tutto sommato, quindi, ai margini della società, in modo non troppo dissimile dalle altre.

Vi sono però significative differenze. La donna, quando apprende di essere accusata di stregoneria, vive a Rovereto, e, ancorché legata alla società di Nogaredo e dintorni, tuttavia vi partecipa meno intensamente. La sua fama, anziché dubbia o francamente cattiva come quella delle condannate, è intatta, e Pasqua gode della stima di un buon numero di persone (e in fondo anche di chi l'accusa).

Non casualmente, apprendendo la notizia, corre a consigliarsi da personalità autorevoli, e fa poi, tempestivamente, quello che nessun'altra ha avuto il tempo e il coraggio di fare: si presenta spontaneamente al giudice. Non si deve dimenticare che il processo per stregoneria (almeno quello condotto dagli inquisitori ecclesiastici), come ricorda il quattrocentesco *Malleus maleficarum*, il più celebre manuale per gli inquisitori intenti alla persecuzione della stregoneria, stabilisce che l'inquisizione generale, cioè volta ad accertare se vi sia notizia dell'esistenza di streghe in un dato territorio e propedeutica all'inquisizione speciale, rivolta cioè contro persone determinate, preveda termini entro i quali streghe e stregoni possano presentarsi spontaneamente per accusare se stessi e i loro complici, godendo dell'impunità. In generale, poi, la comparizione spontanea pone in essere una forte presunzione di innocenza in favore del comparente, come non manca di rilevare l'avvocato Bertelli fin dalle sue prime difese. Né è casuale (lo abbiamo già detto) che l'avvocato tenga così tanto a distinguere la posizione processuale di Pasqua da quella delle altre donne. Questo consentì di sottolineare l'infamia delle testi a carico di Pasqua, rafforzando la sua posizione. L'impossibilità di trovare il marchio diabolico sul corpo di Pasqua, la cui

presenza era pur stata rivelata dalle accusatrici, rese le loro deposizioni ancora meno credibili.

Questo spiega l'impegno del difensore (certo maggiore nel caso di Pasqua che negli altri) e anche la sua linea difensiva. Trattandosi di un delitto occulto, la cui prova passava necessariamente per le deposizioni delle corree, l'unica via possibile era attaccare l'ammissibilità delle loro deposizioni e la loro conseguente credibilità, evidenziando invece la buona fama dell'accusata e dei testimoni a suo favore (cose che infatti non mancano di risaltare dai verbali processuali). Il tutto presupponeva che il processo fosse ricondotto e mantenuto nell'ambito delle norme che la procedura, sviluppata dalla dottrina, prevedeva<sup>51</sup>. Ecco il perché dell'insistenza del Bertelli e delle copiose allegazioni dottrinali: esse hanno il senso di collocare il processo contro Pasqua nell'ambito della dottrina processualistica, sottraendolo all'arbitrio del giudice e mostrando tutta l'irregolarità e la nullità di ogni condotta processuale difforme da quella consacrata dalla scienza giuridica. In sostanza, si trattava di ricondurre la giurisdizione nell'ambito della sovranità *legibus alligata*, sottraendola a quello della *legibus absolutio*. Di qui, e dal successo di questa strategia, che è poi la vittoria del diritto sull'arbitrio,

---

<sup>51</sup> Il problema si pone, con esiti drammaticamente differenti, anche in un celebre processo come quello di Giordano Bruno. In quel caso vi era un'alternativa: processare Bruno per le sue deposizioni ovvero per le dottrine manifestate nelle sue opere. La prima via fu percorsa all'inizio: non potendo accertare le convinzioni di Bruno se non sulla base delle sue deposizioni, e non potendo contare su quelle di altri, perché infami per diversi motivi, l'esito doveva essere, con ogni probabilità, l'assoluzione. L'altra via, quella di accertare il pensiero di Bruno sulla base delle sue opere, fu percorsa nella seconda fase del processo romano (a ben vedere un vero secondo processo) e portò alla condanna del Bruno. In realtà fu un sovvertimento del processo, in cui a parlare non furono più gli uomini ma i libri, cosa che non sarebbe stata un problema se fossero state le opere sotto processo, ma che era evidentemente illegittima poiché ad essere accusato era Bruno in persona, non i suoi scritti. Per il processo a Bruno cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, D. QUAGLIONI (a cura di), Roma, 1993; Quagliioni è tornato sul processo bruniano nel suo contributo *Il processo di Giordano Bruno*, in G. FABRE (a cura di), *Processi politici*, Bologna, 2019, p. 73-92. Il punto sulla documentazione relativa ai processi di Bruno in F. DE ROBERTIS, *I documenti sulla morte di Giordano Bruno*, Bologna, 2021. Sull'idea dei libri a processo cfr. C. ZENDRI, *Le opere di Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Spigolature storico-giuridiche*, in *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, CCLXX, 2020, ser. X, vol. II, A, p. 155-164.



l'assoluzione di Pasqua, con molte resistenze che si manifestano nella condanna alle spese e a una gravosa cauzione, che ha lo scopo di manifestare i dubbi della corte, i quali a loro volta giustificano la condanna alle spese. Di qui ancora l'appello e infine la piena assoluzione.



## SOVRANITÀ E CITTADINANZA LA CONDIZIONE GIURIDICA DEGLI EBREI

### *1. Una, nessuna, molte cittadinanze*

Nella tradizione giuridica occidentale moderna<sup>1</sup>, il problema della condizione giuridica degli ebrei si confonde, anzitutto, con la questione della loro appartenenza alla comunità dei *cives*, cioè con la questione dello *status civitatis*. Per molto tempo, un'importante storiografia ha sottolineato, direi unanimemente, l'appartenenza indiscussa degli ebrei, almeno a partire dalla *Constitutio Antoniniana*<sup>2</sup>, al *populus dei cives romani*, e quindi il loro assoggettamento, in generale, al *commune romanum ius*<sup>3</sup>. In anni molto recenti, peraltro, questa posizione è stata

---

<sup>1</sup> Utilizzo qui la nozione proposta e argomentata da H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) and London (Engl.), 1983, e ID., *Law and Revolution, II, The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) London (Engl.), 2003 (e l'ed. it. a c. di D. QUAGLIONI, *Diritto e rivoluzione, II, L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 2010).

<sup>2</sup> Lo dimostra, in modo incontrovertibile, J. JUSTER, *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, Paris, 1914, p. 23-26.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Forse il più importante esponente di questa linea interpretativa è il compianto Vittore COLORNI, che l'ha esposta con dovizia di argomentazioni e di fonti in *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano, 1956, p. 1-8; indiscussa poi resta quest'ipotesi in G. KISCH, *The Jews in Medieval Germany. A Study of Their Legal and Social Status*, New York, 1970, soprattutto p. 4-5; dello stesso parere A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla Peste Nera all'emancipazione: XIV-XIX secolo*, Roma-Bari, 1999. La qualità di cittadini è lo sfondo dell'interpretazione di D. QUAGLIONI, *Christianis infesti. Una mitologia giuridica dell'età intermedia: l'ebreo come nemico interno*, in *Quaderni Fiorentini*, 38, 2009, n. 1, p. 201-224. Si veda anche C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo. La questione del battesimo invitis parentibus nel pensiero di Ulrich Zasius*, Padova, 2011, con l'edizione e la traduzione delle *Questiones de parvulis iudeorum baptisandis (1508)* di Ulrich Zasius, p. 15-16. Di recente inoltre O. CONDORELLI, *Giudizi e pregiudizi, ossia come un giurista del tardo medioevo parlava degli ebrei e dei musulmani. Appunti su Francesco Zabarella*, in

oggetto di discussione e precisazione. Ricordo qui, in particolare, Giacomo Todeschini che ha tentato di seguire, sotto vari rispetti, l'intera questione<sup>4</sup>.

In sostanza, ciò che questa più recente storiografia sembra proporre, è la scissione della nozione di cittadinanza, di *status civitatis*, in una molteplicità di forme di appartenenza, o, se si vuole, di esclusione e di inclusione. Se si accoglie questa ipotesi, che è stata sviluppata autorevolmente in anni abbastanza recenti<sup>5</sup>, il risultato non può che essere il fatto storico dell'esclusione degli ebrei, sulla base della loro appartenenza religiosa, dalla comunità dei *cives*, e la loro inclusione, conseguentemente, in un'altra comunità, quella degli stranieri, caratterizzata da un differente *status*, e quindi da un differente complesso di diritti e di doveri, fatti salvi naturalmente casi più o meno eccezionali<sup>6</sup>.

---

C.M. VALSECCHI, F. PIOVAN (a cura di), *Diritto, Chiesa e cultura nell'opera di Francesco Zabarella: 1360-1417*, Milano, 2020, p. 107-148. Con la locuzione *commune romanum ius* rinvio, naturalmente, a *Cod. Th.*, II, 1, 10. Lo stesso problema è stato affrontato da una prospettiva diversa ma convergente, quella della tolleranza religiosa, per cui M. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Milano, 1960. Inoltre O. CONDORELLI, *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, I, Torino, 2011, p. 701-726; da ultimo ID., *Cattolici, eretici, scismatici, apostati e infedeli. Dinamiche della pluralità religiosa nell'esperienza del diritto comune medievale*, in D. EDIGATI, A. TIRA (a cura di), *Le minoranze religiose nel diritto italiano ed europeo. Esperienze del passato e problematiche contemporanee*, Torino, 2021, p. 19-43: 36-43 in particolare.

<sup>4</sup> Il problema è sullo sfondo di G. TODESCHINI, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, 2018.

<sup>5</sup> Penso a P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, 1999, *passim*, giustamente richiamato da G. TODESCHINI, *I diritti di cittadinanza degli ebrei italiani nel discorso dottrinale degli Osservanti*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del XL Convegno internazionale (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012), Spoleto, 2013, p. 253-277. Inoltre G. TODESCHINI, *Gli ebrei*, cit., p. 157 parla di «cittadinanza incompleta e a termine».

<sup>6</sup> Non a caso è questo l'esito cui giunge, oltre a Giacomo Todeschini, negli studi cit. alla nota precedente, anche Marina CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, 2012, laddove li qualifica come «ospiti» (*ivi*, p. IX).

D'altro canto, accedendo a quest'ipotesi interpretativa, occorre ammettere, coerentemente, almeno fino a un certo momento (in sostanza fino alla fine dell'Antico Regime), la mancanza di una nozione unificatrice di cittadinanza, di carattere universale. Occorre cioè pensare che non sia mai esistita, almeno *de facto* e fino al secolo XVIII, nella tradizione giuridica occidentale, una forma di appartenenza generale a un ordinamento giuridico e politico comune, fatta salva, naturalmente, la coesistenza di più *status civitatis*, di differente dignità e caratterizzati da differenti complessi di diritti e doveri, nella soggezione comune, eventualmente, a una stessa potestà.

## 2. Cittadinanza degli ebrei o cittadinanza e basta?

Da quanto fin qui si è detto, seppure in una sintesi che si palesa, necessariamente, alquanto sommaria, discende che il problema della condizione giuridica degli ebrei, nell'ambito di quell'esperienza che possiamo definire di diritto comune<sup>7</sup>, vale a dire grosso modo tra i secoli XII e XVIII, è non solo, e anzitutto, il problema del loro *status civitatis*, ma, più in generale, il problema stesso dello *status civitatis*, della sua nozione e del suo carattere unitario ovvero plurale, e, se plurale, il problema del senso di questa pluralità, in relazione al paradigma del potere sovrano, nelle sue differenti declinazioni.

Detto altrimenti, e forse meglio, il problema della condizione giuridica degli ebrei assume un rilievo decisivo non solo, e non tanto, in quanto problema della storia ebraica, ma in quanto esso palesa le difficoltà e le contraddizioni della storia della cultura giuridica (e politica)

---

<sup>7</sup> Vale a dire in una parte precisa della tradizione giuridica occidentale moderna intesa in senso bermaniano. Sulla nozione di diritto comune il rinvio d'obbligo è ancora quello a F. CALASSO, *Introduzione al diritto comune*, Milano, 1970; più di recente si vedano le puntualizzazioni di E. CONTE, *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna, 2009; infine la sintesi di M. BELLOMO, *Breve storia della scienza giuridica dal rinascimento medievale alla modernità in crisi*, Leonforte (EN), 2019, pp. 85-116, e soprattutto ID., *L'Europa del diritto comune. La memoria e la storia*, Leonforte (EN), 2019.

occidentale<sup>8</sup>. E d'altro canto, per comprendere il senso dell'intera questione, è necessario capire quale significato possa essere attribuito a ciò che da lunga pezza è invalso l'uso di chiamare "particolarismo giuridico", vale a dire la coesistenza, almeno fino alla fine del secolo XVIII, di una pluralità di ordinamenti giuridici, di complessità, estensione e importanza variabili, autonomi gli uni rispetto agli altri. Si tratta cioè dello stesso fenomeno che, più di recente, e in una differente prospettiva assiologica, è stato chiamato "pluralismo giuridico"<sup>9</sup>.

Quindi, e coerentemente con quanto fin qui si è detto, pare preclusa ogni possibilità di comprendere la storia della condizione giuridica degli ebrei, almeno nell'ambito che ci siamo qui prefissi d'indagare, se non come parte, rilevante perché, in qualche misura, radicale, di un problema più generale, quello dello *status civitatis* nella tradizione giuridica occidentale, e del suo carattere unitario ovvero plurale, e, se plurale, in che senso. E d'altro canto, non è possibile nemmeno questo più generale passaggio, senza affrontare il problema del carattere insieme plurale e unitario della tradizione giuridica occidentale. Francesco Ca-

---

<sup>8</sup> Ho tentato di spiegare il mio punto di vista in C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 1-53, con bibliografia.

<sup>9</sup> Non si tratta, naturalmente, di una mera questione di parole. Se parlare di particolarismo giuridico ha permesso alla storiografia di dare conto dello sfondo di un'intera stagione di politica del diritto, che ha condotto alla codificazione (per cui rinvio ancora al classico G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, 1976), parlare di pluralismo giuridico è stato invece, più di recente, il modo in cui si è fatta strada un ripensamento profondo dell'esperienza giuridica dell'età che, tradizionalmente, chiamiamo medievale, e della successiva età moderna, nello sforzo di recuperare una dimensione del giuridico, che, per il fatto di essere plurale, fosse anche intrinsecamente garante di libertà. Per questo il rinvio, d'obbligo, è agli scritti di Paolo GROSSI, in particolare, per una visione sintetica, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 1995, nonché *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007 (e successive edizioni). Ricorda l'enfasi posta sulla certezza del diritto, quale giustificazione dell'opera codificatoria, M. BELLOMO, *Breve storia della scienza giuridica*, cit., p. 193-201. Sulla codificazione, classici gli studi di P. CARONI, *Saggi sulla storia della codificazione*, Milano, Giuffrè, 1998. Inoltre M. ASCHERI, *Lezioni di storia delle codificazioni e delle costituzioni*, Torino, 2008. Se poi si tratta di quella peculiare codificazione che è la costituzione, e del costituzionalismo, si rinvia ai saggi raccolti in F. FORONDA, J.-PH. GENET (a cura di), *Des chartes aux constitutions. Autour de l'idée constitutionnelle en Europe (XIIe-XVIIe siècle)*, Paris, 2019.

lasso, offrendo la sua poderosa e innovativa sintesi, basata su una nuova e più attenta interpretazione della nozione di *ius commune*, non ha però perso di vista questa pluralità, che anzi, nel suo pensiero, è parte integrante di un sistema dalla forte impronta dialettica. In anni più vicini a noi, il possente sforzo di sintesi di Harold J. Berman ha ricostruito la nascita stessa della tradizione giuridica occidentale moderna come processo di differenziazione in una pluralità di ordinamenti concorrenti e complementari, pur in una relazione dialettica non priva di (fertili) tensioni, che trova la sua sintesi nel fecondo rapporto fra diritto secolare e diritto spirituale<sup>10</sup>.

### 3. Cittadinanza e sistema del diritto comune

Tenendo conto di questo, il riconoscimento della pluralità della tradizione giuridica occidentale, e in particolare dei diritti propri, non può far dimenticare la loro collocazione nella relazione dialettica fra secolare e spirituale, e a maggior ragione con il diritto comune. In mancanza, gli *iura propria* finirebbero per perdere una parte del loro significato originario, legato alla distinzione-relazione con un altro diritto, che proprio non è e non può essere. Lo stesso diritto comune, se frantumato in civile e canonico, rischierebbe di snaturarsi, perdendo la propria caratteristica di fondo, l'universalità implicita nell'aggettivo "comune", finendo per essere solo il diritto della Chiesa, ma non sempre e non ovunque riconosciuto, o quello dell'Impero, e quindi, operante solo nei limiti della soggezione all'Impero stesso, che si fa sempre più vacillante a partire soprattutto dal secolo XIV. Di qui l'insistenza sul senso profondo dello *ius commune*<sup>11</sup>, e sulla sua capacità di svolgere la propria funzione e di restare il medesimo pur nelle più disparate situazioni poli-

---

<sup>10</sup> H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, cit., e *Law and Revolution*, II, cit. (trad. it. *Diritto e rivoluzione*, 2, cit.). Una sintesi estremamente succinta, ma che conferma tutto ciò, in P. STEIN, *Roman Law in European History*, Cambridge, 1999, p. 61-67, 83-101, 104-130 (una trad. it. è *Il diritto romano nella storia europea*, a cura di E. CANTARELLA, Milano, 2001).

<sup>11</sup> Così soprattutto M. BELLOMO, *L'Europa del diritto comune*, cit., che pone proprio lo *ius commune* a fondamento della storia europea e dei suoi tratti unitari.

tiche e nelle più diverse culture giuridiche, come anche di svolgere una precisa funzione ordinativa, e anzi di permeare di sé non solo il pensiero giuridico, ma il linguaggio<sup>12</sup>. Proprio questo induce a evitare la frantumazione della nozione di *civitas*, cittadinanza, in una pluralità di *civitates*, o meglio a ricordare che, se pure è vero che ogni *civitas* particolare determina la propria disciplina e circoscrive la propria estensione, tuttavia esiste l'universale *civitas Romanorum* che si identifica con l'ambito coperto dall'autorità del diritto comune, che della nozione stessa di *civitas* offre l'interpretazione e il paradigma. Lo dimostra, *a contrario*, la soluzione che la scienza giuridica diede al problema dell'esclusione dalla *civitas*, vale a dire del bando come pena: se è vero che ogni *civitas* può escludere dall'appartenenza a se stessa i suoi propri nemici, resta vero però che la nozione di *civitas* trova proprio nel diritto comune la propria determinazione e che un provvedimento di esclusione da una *civitas* particolare resta senza effetto quanto alla *civitas* di diritto comune, universale per definizione, e il cui ambito non può essere determinato e circoscritto da alcuna autorità particolare, per una semplice e fondamentale ragione di competenza<sup>13</sup>.

#### 4. Il diritto canonico

La soluzione al problema della condizione giuridica degli ebrei, e in primo luogo della loro condizione di *cives* in un qualsiasi senso, ovvero di non cittadini, passa dunque attraverso la soluzione del problema diverso, e più ampio, dell'esistenza e dell'ampiezza di una nozione uni-

---

<sup>12</sup> Penso soprattutto ai saggi raccolti in I. BIROCCHI, A. MATTONE (a cura di), *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*, Roma, 2006. Sulle tendenze dispositive e sistematiche della cultura giuridica a partire almeno dal secolo XVI, I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, 2002. Sulla funzione e l'importanza della cultura giuridica D. QUAGLIONI, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, 2011, e, per ulteriori sviluppi, *Licet allegare poetas. Formanti letterari del diritto fra medioevo ed età moderna*, in F. MEIER, E. ZANIN (a cura di), *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, Ravenna, 2019, p. 208-219.

<sup>13</sup> C. ZENDRI, *Banniti nostri temporis. Studi su bando e consuetudine nel diritto comune*, Napoli, 2016.



versale di cittadinanza (che è il riflesso di un paradigma universale di sovranità) e dell'eventuale appartenenza ad essa degli ebrei, che è poi, in sostanza, il problema del rapporto tra diritto comune e diritto proprio, dal punto di vista, come suggerì Vittore Colorni, della legge ebraica<sup>14</sup>.

Lasciando da parte gli ordinamenti particolari, di cui qui si può soltanto dire che ognuno aveva la potestà di decidere a chi concedere e a chi negare, e a quali condizioni e con quale ampiezza, il proprio *status civitatis*, e rispetto ai quali, come Colorni a suo tempo ha dimostrato, non si può affermare che gli ebrei siano, in quanto tali e per principio, esclusi dalla cittadinanza, ma anzi si deve presumere l'esatto contrario<sup>15</sup>, la questione che ora interessa è quella del diritto comune.

Il problema deve essere affrontato da un duplice versante, civilistico e canonistico. Converrà qui iniziare dal secondo, che sembra porre, almeno di primo acchito, qualche difficoltà in meno. Se il diritto canonico è il diritto della Chiesa, e se esso riguarda le relazioni dei cristiani tra loro e con Dio, la questione sembra non sussistere: certamente gli ebrei, in quanto tali, non sono cristiani, e quindi non fanno parte della Chiesa, e pertanto non sono soggetti alla sua autorità né, ovviamente, al suo diritto. Così, il loro matrimonio nulla ha a che vedere con il sacramento cristiano, che anzi è loro inaccessibile<sup>16</sup>. Allo stesso modo le norme

---

<sup>14</sup> Non è casuale che lo stesso Colorni abbia affrontato la questione in due opere differenti: la celebre sintesi sul diritto comune e un'opera, necessariamente più ampia, sulle leggi locali, come lui stesso scrive. Cfr. V. COLORNI, *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche sull'ambito d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX*, Milano, 1945, e ID., *Gli ebrei nel sistema del diritto comune*, cit.

<sup>15</sup> Che ogni ordinamento proprio fosse autonomo da questo punto di vista era pacifico nella stessa dottrina, che concentrava i propri sforzi, se mai, su problemi differenti come l'equivalenza o no di cittadinanza originaria e cittadinanza acquisita (cfr. D. QUAGLIONI, "Omnes sunt cives civiliter". *Cittadinanza e sovranità fra storia e diritto*, in F. CORTESE, G. SANTUCCI, A. SIMONATI [a cura di], *Dallo status di cittadino ai diritti di cittadinanza*, Napoli, 2014, p. 5-14). Occorre però aggiungere che Vittore Colorni ha dimostrato, in modo mi pare irrefutabile, che in linea di principio gli ebrei *naturali* sono anche cittadini della città di cui sono, appunto, *naturali*. Su tutto V. COLORNI, *Legge ebraica*, cit., per quanto qui ci interessa p. 66-99.

<sup>16</sup> Non necessariamente dunque il matrimonio in quanto contratto, anche con un cristiano, ma il matrimonio in quanto sacramento che è legato alla fede cristiana di entrambi i coniugi: J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989 (ed. orig. *Le mariage en Occident*, Paris, 1987), p. 151.

severissime che impediscono ai cristiani di praticare l'usura lasciano loro, invece, la libertà di esercitarla, nei limiti previsti dalla Legge. E ancora persino il giuramento è previsto, per gli ebrei, in una forma particolare, ben diversa da quella del giuramento dei cristiani, fondato sull'invocazione del nome di Cristo e della Trinità<sup>17</sup>. La conseguenza sembra ovvia: dal punto di vista del diritto canonico, gli ebrei non sono *cives*, per lo meno, non nello stesso senso in cui lo sono i cristiani. E tuttavia: i testi canonistici affrontano espressamente la questione? Escludono espressamente gli ebrei dallo *status civitatis*? Questa domanda è, a ben vedere, più complessa. Se sembra che gli ebrei non possano essere considerati *cives* della *civitas Dei*, in quanto non battezzati, che cosa dicono i canonisti e la legislazione canonica della città terrena? A dire il vero, sembrano non dire nulla: la loro preoccupazione più grande pare essere quella di evitare ogni forma di soggezione di un cristiano a un ebreo: la relazione potestativa è ammissibile solo in una direzione, non nell'altra. Quindi, il cristiano può ben essere costituito in dignità al di sopra dell'ebreo, ma non può essere vero il contrario<sup>18</sup>. Di questo principio, in realtà, Innocenzo III sembra trarre le conseguenze quando afferma che gli ebrei sono *servi*, nella celebre decretale *Etsi iudaeos*<sup>19</sup>:

Et si iudaeos (quos propria culpa submisit perpetuae servituti) pietas christiana receptet, et sustineat cohabitationem illorum: ingrati tamen nobis esse non debent, ut reddant christianis pro gratia contumeliam, et de familiaritate contemptum, qui tanquam misericorditer in nostram familiaritatem admissi, nobis illam retributionem impendunt, quam (iuxta vulgare proverbium) mus in pera, serpens in gremio, et ignis in sinu, suis consueverunt hospitibus exhibere. Accepimus autem, quod Iudaei faciunt christianas filiorum suorum nutrices, et (quod non tantum dicere, sed etiam nefandum est cogitare) cum in die resurrectionis

---

<sup>17</sup> D. QUAGLIONI, *Gli ebrei e il giuramento nell'età del diritto comune*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 39, 2004, p. 113-128. Osservazioni anche in F. TREGGIARI, *Bartolo e gli ebrei*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del L Convegno storico internazionale (Todi - Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, 2014, p. 403-462: 425-426.

<sup>18</sup> V. COLORNI, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune*, cit., enuncia il principio alle pp. 20-21, e ne fa poi l'asse portante di tutta la sua trattazione.

<sup>19</sup> *Decretales Gregorii IX* c. 13, X, v, 6.

dominicae illas recipere corpus et sanguinem Iesu Christi contingit, per triduum antequam eos lactent, lac effundere faciunt in latrinam. Alia insuper contra fidem catholicam detestabilia et inaudita committunt, propter quae fidelibus est verendum, ne divinam indignationem incurrant: cum eos perpetrare patiuntur indigne, quae fidei nostrae confusionem inducunt: inhiemus ergo districte ne de caetero nutrices, vel servientes habeant christianos, ne filii liberae filiis famulentur ancillae, sed tanquam servi a Domino reprobati, in cuius mortem nequiter coniurarunt, se saltem per effectum operis recognoscant servos illorum, quos Christi mors liberos, et illos servos effecit. Si vero nutrices et servientes non dimiserint christianos, sub excommunicationis poena inhibeat districte omnibus christianis, ne cum eis commercium aliquod audeant exercere.

Il legislatore canonico non pare essere interessato ad altro, e ciò, si badi bene, proprio nell'osservanza della distinzione-relazione tra secolare e spirituale che è caratteristica della tradizione nata da quella che Berman ha chiamato Rivoluzione papale<sup>20</sup>. Anche quando, come fa proprio Innocenzo III, interviene in una relazione, come quella tra padrone e balie, che è del tutto appartenente alla dimensione secolare, lo fa in modo caratteristico: non solo enuncia la ragione che giustifica un intervento diretto, ma questo intervento non risolve direttamente il rapporto contrattuale stabilito tra le parti né lo vieta in quanto tale addentrandosi a discutere gli effetti di un tale, proibito, contratto. Esso colpisce se mai le parti stesse, e la parte cristiana in particolare, vietando sotto minaccia di sanzioni, in particolare di scomunica, di costituire un tale rapporto. La decretale ha per oggetto, cioè, non il rapporto giuridico, ma le persone che ne sono parti.

Da questo testo, quindi, si possono ricavare indicazioni preziose: la legislazione canonica non si occupa, direttamente, della condizione giuridica degli ebrei, i quali, come non cristiani, stanno al di fuori della Chiesa e non sono soggetti alla sua *iurisdictio*. Essa non pretende quindi di stabilire nulla in ordine al loro *status civitatis*: semplicemente, si tratta di cosa che non appartiene alla sua competenza. Il diritto canonico-

---

<sup>20</sup> H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, cit.

co limita la propria efficacia ai cristiani, e solo per questo può, talora, incidere anche sulla condizione giuridica dei non cristiani<sup>21</sup>.

Quest'ultimo punto è importante, e merita maggiore attenzione. Abbiamo letto nella decretale di Innocenzo III che il papa proibisce agli ebrei di tenere balie e, in generale, servi cristiani. La ragione è teologica: usando le parole paoline a proposito dell'essere fatti figli di Dio e non più servi<sup>22</sup>, e dello scambio delle parti tra ebrei e gentili, a seguito della fede dei gentili in Cristo e della mancanza della stessa fede negli ebrei<sup>23</sup>, il papa pone gli ebrei in condizione servile, al contrario dei cristiani. Non si aggiunge però altro, e infatti la tradizione teologica e giuridica prevalente limitò la *perpetua servitus* degli ebrei alla dimensione teologica, alla vita dell'anima, serva del peccato e non liberata, *redempta*, cioè riscattata, da Cristo<sup>24</sup>. Questo fatto è così evidente che il diritto canonico non si preoccupa di andare oltre. Anzi, all'ebreo è consentito di avere coloni cristiani<sup>25</sup>, e ciò perché non si tratta, precisamente, di servi, ma di liberi vincolati alla terra, e in nome di questo vincolo, alla terra e non alla persona del padrone della terra stessa, essi sono assoggettati in via permanente ai loro oneri. Espressamente, la legislazione canonica riconosce (salve eccezioni) come valide le norme civilistiche, garantendo ad esempio agli ebrei il pacifico godimento delle loro sinagoghe<sup>26</sup>, tutelandone la fede religiosa, l'incolumità personale, i beni, i cimiteri<sup>27</sup>. Nessuna giurisdizione è esercitata direttamente dal giudice ecclesiastico sugli ebrei. Così, in una glossa attribuita dalle stampe a Bernardo da Parma, si legge che i cristiani «excommunicari possunt, si communicent eis [*scil. iudaeis*] postea ... et sic indirecte iudicat Ecclesia de iudaeis»<sup>28</sup>. Più ampiamente, in un'altra glossa, si legge che la Chiesa può giudicare anche degli ebrei *in casibus*, e lasciando inten-

<sup>21</sup> Si tenga presente O. CONDORELLI, *Giudizi e pregiudizi*, cit., p. 117-122, 145. Inoltre ID., *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa*, cit., p. 107-131.

<sup>22</sup> *Gal.* 4, 6-7, 21-31.

<sup>23</sup> *Rom.* 9.

<sup>24</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 18-21.

<sup>25</sup> *Decretales Gregorii IX* c. 2, X, v, 6.

<sup>26</sup> *Ivi* 3 e 7, X, v, 6.

<sup>27</sup> *Ivi* c. 9, X, v, 6.

<sup>28</sup> Cfr. gl. «Sub excommunicationis poena» *ad cap. Et si iudaeos, De iudaeis, et sarracenis* (*Decretales Gregorii IX* c. 13, X, v, 6).

dere, però, che l'azione diretta della *iurisdictio* spirituale si esercita sui cristiani, e solo indirettamente, in virtù dell'azione diretta, anche sugli ebrei<sup>29</sup>:

Sed quid ad nos de his, qui foris sunt ... Solutio: de his qui foris sunt non iudicat Ecclesia: ut poenam spiritualem infligat: in casibus tamen iudicat de eis: quia repellit iudaeos communione christianorum ... ne ab eis corrumpantur ... repellit enim eos a legitimis actibus ... et ab officiis publicis ... et ne possint emere christiana mancipia ... Item non permittit eos facere novas synagogas ... Item quod in diebus lamentationum non exeant in publicum ... Item quod solvant decimas de terris, quas colunt ... et ne christiana mancipia circuncidant ... ne ex testamento christiani aliquid capiant, et ille christianus est excommunicandus etiam post mortem et excedentes verberibus subiiciuntur ... hic ergo Ecclesia excommunicat tantum illos christianos, qui cum eis habitare praesumunt: quandoque tamen indirecte excommunicat eos, quia excommunicat christianos, ne cum eis aliquod commercium habeant.

Non tragga in inganno il cenno alla possibilità di punire direttamente gli infedeli, fustigandoli. Si tratta di un caso preciso, riferito in una decretale di Alessandro III, secondo cui il re di Sicilia aveva delegato la propria giurisdizione all'arcivescovo di Palermo, incaricandolo di punire dei saraceni: non vi è dunque alcuna *iurisdictio* ecclesiastica, ma una giurisdizione secolare delegata<sup>30</sup>.

L'azione del giudice ecclesiastico è quindi sempre indiretta, tanto è vero che si prevede la possibilità di scomunicare i titolari della pubblica potestà, qualora non ottemperino alle norme canoniche, e la glossa spiega che questo avviene per costringerli a rispettare tali norme: «Iudex secularis compelli potest ad iustitiam servandam ... Et hoc videtur facere ratione fidei ... alias non debet ... sed illud intellige in quocunque casu, ubi iudex secularis negligens est facere iustitiam, quod Ecclesia se intromittere debet, et compellere ipsum»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Glossa «Permittantur» *ad cap. Iudaei, De iudaeis, et sarracenis (Decretales Gregorii IX c. 5, X, v, 6)*.

<sup>30</sup> *Ivi c. 4, X, v, 18*.

<sup>31</sup> Gl. «Excommunicationis» *ad cap. Iudaei, De iudaeis, et sarracenis (Decretales Gregorii IX c. 5, X, v, 6)*.

Insomma, ciò che pare chiaro è che la Chiesa non intende affatto affrontare, complessivamente, la questione della condizione giuridica degli ebrei, e soprattutto non intende porsi il problema del loro *status civitatis*. Più modestamente, il problema del legislatore canonico (e anche quello dei canonisti) è evitare ogni forma di costituzione di un infedele in una posizione di autorità e potestà sui fedeli. Oltre non sembra si vada. Gli stessi strumenti coercitivi, per mezzo dei quali il diritto canonico tenta di ottenere l'adempimento delle proprie norme e la traduzione in norme dei propri principi, hanno come destinatari immediati e diretti solo i cristiani, in quanto unici soggetti all'ordinamento ecclesiastico. La potestà che la Chiesa esercita sui non cristiani è soltanto indiretta, e deriva, necessariamente, dal fatto che cristiani e non cristiani (ebrei ma, come si è visto, anche musulmani), vivono nello stesso mondo e, talora, in contatto personale, cosicché ogni norma che interessa i primi finisce per interessare anche i secondi. E questo, fra l'altro, la dice lunga sulla "separatezza" che si vuole informi i rapporti tra ebrei e cristiani: in modo solo apparentemente paradossale, il presupposto necessario della *potestas indirecta* della Chiesa sui non cristiani è la loro convivenza e il loro *commercium* con i cristiani<sup>32</sup>. In assenza di questo ogni potestà verrebbe inevitabilmente a mancare. In conclusione, dal punto di vista del diritto canonico, tutto ciò che si può negare è la mancanza, in capo agli ebrei e ad altri non cristiani, dello *status civitatis* della sola *civitas Dei*, come del resto era ovvio. Nulla si può ricavare circa lo *status* di cittadini della città terrena.

### 5. Il diritto civile

Se il diritto canonico non fornisce, e non può fornire, in realtà, alcuna indicazione per la soluzione del nostro problema (salva, naturalmente, la sua "indifferenza", che è comunque un fatto importante), è al diritto secolare che occorre a questo punto rivolgersi. L'osservazione può

---

<sup>32</sup> D. QUAGLIONI, "Questione ebraica" e usura in Baldo degli Ubaldi (1327-1400), in ID., «Civilis sapientia». Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno, Rimini, 1989, p. 169-191.

apparire banale: trattandosi della cittadinanza secolare, è persino ovvio che sia il diritto secolare ad occuparsene. Mi si permetta tuttavia di insistere: nella tradizione giuridica occidentale, caratterizzata dalla doppia dimensione giuridica a cui si è fatto cenno più volte, e quindi dalla distinzione e relazione tra diritto secolare e diritto spirituale, questa relativa indifferenza dello spirituale, e la conseguente, diciamo “esclusiva”, competenza del diritto secolare, pur con gli avvertimenti e le precisazioni già date, non paiono affatto banalità. Sono invece i segni e le radici, insieme, del problema, come vedremo meglio a mano a mano che ci inoltreremo nella nostra indagine.

Affrontando, per così dire, il corno secolare della questione, il problema ci si presenta ancora una volta sotto una duplice prospettiva, essa stessa soggetta a rifrangersi e a moltiplicarsi, quasi come in un caleidoscopio. Si tratta della duplicità di diritto comune (qui direi meglio: *ius civile*) e diritto proprio, e naturalmente della molteplicità, per così dire infinita, degli *iura propria*.

Anche in questo caso, un tale modo di affrontare il nostro problema merita qualche precisazione. Il fatto che la questione della condizione giuridica degli ebrei, e in particolare del loro *status* di cittadini non sia affrontata in termini generali, ma solo *in casibus* dal diritto canonico, e sia quindi lasciata al diritto secolare nelle sue articolazioni universali e particolari, non significa affatto accedere all’ipotesi di una duplicità del diritto comune. Per dirla altrimenti, non s’intende qui parlare, nel modo più assoluto, di un diritto civile comune accanto a un diritto canonico comune. Anzi, il fatto che, salve specifiche ipotesi, il diritto canonico rifiuti di dettare una disciplina complessiva è proprio il riconoscimento esplicito di questa unità nella duplicità. Il diritto della Chiesa può e deve disinteressarsi della questione, in generale, proprio perché vi è la disciplina civilistica e vi è la competenza, primaria, del diritto secolare.

Quanto poi alla disciplina che a noi qui interessa, essa sembra riunita, prevalentemente, nel titolo *De iudaeis et coelicolis* del Codice giustiniano<sup>33</sup>, e a questo gruppo di testi conviene dunque rivolgersi.

Anzitutto, si deve osservare che il problema della cittadinanza degli ebrei non è espressamente mai affrontato in questo titolo. Nessuna delle

---

<sup>33</sup> *Cod. I, 1, 9.*

costituzioni imperiali ivi raccolte, e che sono distribuite in un orizzonte cronologico che va dal 213 al 439, in generale, ne parla. Per altro una costituzione del 398 menziona i «iudaei romano communi iure viventes», che quindi sembrano, in generale, assimilati agli altri *Romani*<sup>34</sup>. La Glossa ordinaria nulla dice su questo punto. Tutto questo è interessante, perché se il legislatore avesse voluto sottrarre agli ebrei lo *status civitatis*, avrebbe dovuto farlo espressamente, e la sede avrebbe dovuto essere proprio questo titolo del *Codex*, destinato a scolpirne la condizione giuridica.

Si tratta, non di meno, di un *argumentum a silentio*, come tale intrinsecamente debole. Occorre quindi rivolgersi a quei testi che si occupano, in modo espresso, della cittadinanza. Il luogo più celebre del *Corpus iuris civilis*, a questo proposito, è probabilmente *Dig. I, 5, 17*. Si tratta di quel passo del titolo *De statu hominum* che conserva il ricordo della costituzione di Caracalla del 212, con cui tutti i liberi dell'Impero furono insigniti della cittadinanza romana. Il testo, per altro molto breve, merita attenzione: «In orbe romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives romani effecti sunt».

Il testo impressiona per due ragioni, una intrinseca e l'altra, per così dire, estrinseca. La prima è evidente: si tratta di un'affermazione dalla portata amplissima, anzi, universale. Tutti coloro che fanno parte del mondo romano sono Romani: tutti. La seconda ragione è meno evidente, ma non meno importante, ed è la data. sappiamo che la *Constitutio Antoniniana* è del 212, vale a dire più antica di un anno rispetto alla più antica delle costituzioni raccolte nel titolo *De iudaeis et coelicolis* (213). Ciò significa che tutta la disciplina concernente gli ebrei non solo deve essere letta coordinandola con questo testo del Digesto, ma che essa, fin dalla sua nascita, pezzo per pezzo, è stata collocata in un mondo in cui tutti erano Romani, anche gli ebrei.

La Glossa ordinaria conferma questa lettura: tutti i liberi che abbiano domicilio nell'Impero sono Romani<sup>35</sup>:

Scilicet libertini domicilium habentes ... Item cives romani, id est liberi perfecte, quorum olim erant variae conditiones: puta dedititii, et Latini

<sup>34</sup> *Cod. I, 1, 9, 8 pr.*

<sup>35</sup> Gl. «In orbe romano qui sunt» *ad Dig. I, 5, 17.*



... sed secundum quosdam, etiam si servi Romae habitabant, fiebant liberi ... unde quaedam porta est Romae, quae Libera Porta vocatur, sed hodie sunt omnes cives romani ... salvo iure patronatus.

Il testo è interessantissimo: tutti sono Romani. Si esclude anche, espressamente, che si dia ancora luogo alle *variae conditiones* di cui pure alcuni passi del *Corpus iuris civilis* serbavano memoria, come i *dediticii* e i *Latini*: nel mondo romano esiste una sola cittadinanza, quella romana, a cui si collega una sola libertà, quella, perfetta, dei cittadini romani. Un'*additio*, certo molto più tarda, è ancora più esplicita<sup>36</sup>:

Dic melius, omnes liberi homines, qui in orbe romano, hoc est non modo in urbe, sed et in provinciis romanis sunt, cives esse romanos, iusque civitatis romanae consecutos beneficio Antonini: cum antea singularem privilegio id daretur.

Non credo che sia possibile equivocare: la tradizione civilistica ammette senza dubbio che gli ebrei godano della cittadinanza romana, come tutti gli altri soggetti all'Impero, né la tradizione canonistica si oppone, come abbiamo visto, a una simile conclusione. La differenza consiste, caso mai, in una tendenza ad aggravare le limitazioni e le interdizioni previste dal diritto a carico degli ebrei, tendenza assai più spiccata nel diritto canonico. Questo però non deve indurre nessuno in errore: non si fa mai questione di cittadinanza, né di libertà. Ciò è vero in generale, salve tuttavia alcune posizioni individuali, su cui converrà ritornare più avanti. D'altro canto, non si veda nella tendenza interdittiva, particolarmente forte nel diritto canonico, un fatto radicalmente nuovo ed eversivo della disciplina civilistica. Le premesse sono tutte (o quasi) già nel *Codex*: così vi ritroviamo l'inefficacia dei legati a favore dell'*universitas iudaeorum*, ma non dei singoli (*Cod. I, 9, 1*); la severa proibizione, per gli ebrei, di perseguire chi abbandonasse la religione ebraica a favore di quella cristiana (*Cod. I, 9, 3*), il divieto di connubio tra cristiani ed ebrei (*Cod. I, 9, 6*); il divieto per gli ebrei di pratiche culturali in qualche modo oltraggiose per la fede cristiana (*Cod. I, 9,*

---

<sup>36</sup> *Corpus iuris civilis*, I, *Digestum vetus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, sub signo nominis Iesu, M.DC.XVIII., col. 91.

11); l'ammonizione, rivolta agli ebrei, di non insolentire i cristiani facendosi forti della protezione accordata dagli imperatori (*Cod. I, 9, 14*); la proibizione di circoncidere o far circoncidere un cristiano (*Cod. I, 9, 16*); il divieto, per un ebreo, di assumere una *dignitas* e quindi di esercitare un'autorità sui cristiani (*Cod. I, 9, 18*); il divieto di costruire nuove sinagoghe e, contemporaneamente, il permesso di restaurare quelle esistenti (*Cod. I, 9, 18*). Infine, il successivo titolo del Codice vieta espressamente agli ebrei di avere servi cristiani (*Cod. I, 10 [Ne christianum mancipium haereticus vel paganus vel iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat]*). Si tratta, come si può osservare, di tutte le principali interdizioni israelitiche, per usare l'espressione cara a Carlo Cattaneo<sup>37</sup>, poi sviluppate dal diritto canonico<sup>38</sup>. E, con tutta evidenza, nessuna di tali limitazioni alla capacità degli ebrei sembra minare, per gli autori del Codice come per la tradizione giuridica occidentale (salva qualche eccezione che vedremo meglio più avanti), il pacifico godimento da parte degli ebrei stessi della *civitas romana* e del connesso *status perfectae libertatis*. Questo è ciò che risulta dalle fonti, almeno fino alla metà del Duecento, e occorre tenerne conto.

Se proviamo a spingere il nostro sguardo un po' più in là, ad esempio a Cino da Pistoia e alla sua *Lectura Codicis*, quindi agli inizi del Trecento<sup>39</sup>, osserviamo che, in modo interessante, la questione non pare suscitare nessuna attenzione. Il titolo *De iudaeis* è semplicemente omesso da Cino: si passa direttamente dal titolo *De haereticis et manichaeis et samaritis* (*Cod. I, 5*) al titolo *De his qui ad ecclesiam confugiunt vel ibi exclamant* (*Cod. I, 12*). L'omissione è significativa: riguarda i titoli relativi al divieto di iterazione del battesimo, agli apostati, agli atti di blasfemia, agli ebrei naturalmente, ai pagani, vale a dire tutti quei titoli a cui, evidentemente, un civilista di inizio XIV secolo non riteneva di poter aggiungere nulla a ciò che era stato detto dalla Glossa e, soprattutto, dal diritto canonico. La cosa è tanto vera che nello scarno testo dedicato al *De haereticis*, in realtà, si parla del-

---

<sup>37</sup> C. CATTANEO, *Interdizioni israelitiche*, Introduzione e note di L. Ambrosoli, Torino, 1962.

<sup>38</sup> V. COLORNI, *Gli ebrei nel sistema di diritto comune*, cit., *passim*.

<sup>39</sup> Si veda P. MAFFEI, *Cino Sinibuldi da Pistoia*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013, I, p. 543-546: 545.

l'*authentica Gazaros*, cioè del testo promulgato da Federico II in occasione della sua incoronazione nel 1220 e per suo ordine inserito nel *Codex*<sup>40</sup>. Insomma, si tratta di un commento, peraltro limitatissimo, a una costituzione imperiale ancora relativamente recente ai tempi di Cino, e che soprattutto aveva un'importanza determinante in tempi di lotta antiereticale, anche perché il suo testo, e in particolare il testo di questa *authentica* era servito da modello per l'adozione, fra l'altro, di numerose norme statutarie in varie città d'Italia<sup>41</sup>. Tutto ciò non può che indurci a pensare che, secondo Cino, lo *status* giuridico degli ebrei fosse stabilmente riconosciuto, cosicché il problema non meritava speciale considerazione. Certamente se la condizione di *cives* degli ebrei fosse stata in discussione, Cino non avrebbe mancato di rilevarlo e di dibattere il problema, non fosse altro che per evitare di lasciare la cosa al solo dominio dei canonisti, per il cui "espansionismo intellettuale", per così dire, egli nutriva forte avversione<sup>42</sup>.

Nella prima metà del Trecento è ancora a Bartolo, quindi, che occorre rivolgersi per cercare di comprendere qualcosa di più, confermando quanto ha recentemente suggerito Annalisa Belloni, circa il ruolo di Bartolo quale punto di convergenza e di sintesi di tutte le principali tendenze del pensiero giuridico tra XIII e XIV secolo, e insieme come

---

<sup>40</sup> Su questa vicenda si veda C. ZENDRI, *La dottrina feudistica italiana fra tradizione medievale e modernità*, in G. DILCHER, D. QUAGLIONI (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico*, 3, *Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts*, 3, *Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna-Berlin, 2011, p. 505-532: 523-524.

<sup>41</sup> Solo due esempi: F. PARCIANELLO (a cura di), *Statuti di Rovereto del 1425, con le aggiunte dal 1434 al 1538*, Introduzione di M. BELLABARBA, G. ORTALLI, D. QUAGLIONI, Rovereto, 1991, *Statuta antiqua*, 3, p. 94-95; per gli statuti di Trento (del 1528): T. GAR, *Statuti della città di Trento colle designazione dei beni del comune nella prima metà del secolo XIV e con una Introduzione*, Trento, 1858, III, cap. 4, p. 245.

<sup>42</sup> Come è stato rilevato anche molto di recente, in relazione (e distinzione) dal suo allievo Bartolo, che invece, lavorando in un mondo diverso, impostò la questione su tutt'altre basi. Si veda O. CONDORELLI, *Bartolo e il diritto canonico*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita*, cit., p. 463-557, in sintesi p. 532-533.

origine di una molteplicità di linee dottrinali che feconderanno i secoli successivi<sup>43</sup>.

La condizione giuridica degli ebrei nel pensiero di Bartolo è stata oggetto di un corposo intervento di Ferdinando Treggiari, presentato in occasione del congresso per i settecento anni della nascita del grande giurista, e pubblicato quindi negli Atti. Lo studio di Treggiari costituirà quindi una utile guida alle riflessioni che qui si cercherà di offrire, sebbene occorra un avvertimento preliminare. Treggiari ha discusso il problema da un punto di vista preciso, quello del differente atteggiamento che la storiografia ha assegnato al diritto civile rispetto al diritto canonico, in relazione agli ebrei: tendenzialmente ostile il secondo, improntato a una larga tolleranza il primo<sup>44</sup>. Da questo punto di vista, Bartolo sembra, in realtà, assai poco benevolo: in generale, ricorda Treggiari, egli adotta atteggiamenti severi, portando alle estreme conseguenze principi, quale quello dell'esclusione degli ebrei dalle *dignitates*, che erano chiaramente restrittivi della capacità di agire<sup>45</sup>. Personalmente, preferisco tentare di accostarmi al pensiero di Bartolo in modo differente. Come ha dimostrato convincentemente Orazio Condorelli, Bartolo si avvicina al diritto canonico, e alle sue pretese, con un atteggiamento peculiare: a differenza di Cino, non osteggia apertamente decretisti e, soprattutto, decretalisti. Egli è ben consapevole dell'importanza del diritto canonico. La sua interpretazione è più sottile: si tratta di ristabilire un equilibrio diverso tra *ius civile* e *ius canonicum*, fondato su un diverso e nuovo riconoscimento reciproco dei due ordinamenti<sup>46</sup>. A mio avviso, questa è la prospettiva migliore anche per comprendere il pensiero di Bartolo sulla condizione giuridica degli ebrei.

Orbene, dal nostro punto di vista la legge più interessante è la *l. Iudaei*, del titolo *De iudaeis*<sup>47</sup>. Si tratta della legge che parlava degli ebrei come *communi romano iure viventes*. Bartolo è chiaro: «Iudaei habent ea, quae sunt civium romanorum, et coram iudicibus christianis

---

<sup>43</sup> A. BELLONI, *Bartolo studente e maestro e i suoi commentari*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita*, cit., p. 559-584.

<sup>44</sup> F. TREGGIARI, *op. cit.*, p. 403-462.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 448-462.

<sup>46</sup> O. CONDORELLI, *Bartolo e il diritto canonico*, cit., p. 552-557.

<sup>47</sup> *Cod. I, 9, 8.*

debent litigare, et possunt ex eis arbitrium assumere»<sup>48</sup>. Non vi è, dal punto di vista sostanziale, alcuna differenza tra ebrei e cristiani. È ben vero che Bartolo non dice, espressamente e direttamente, che gli ebrei siano *cives romani*: egli preferisce adottare una prospettiva differente, che non è tanto quella della qualificazione nominalistica, ma quella della sostanza del “patrimonio giuridico”, spettante agli ebrei. Essi sono titolari di tutte le “situazioni giuridiche”, per così dire, che sono proprie della *civitas romana*. In questo senso, essi formano una comunità giuridica (un *populus*) con i cristiani, di cui condividono, almeno per quanto riguarda il *ius civile*, lo stesso patrimonio giuridico. Questo è il punto decisivo: se un *populus*, nella tradizione giuridica, è caratterizzato da un *ius*, se cioè esso è, anzitutto, una comunità giuridica unificata dal medesimo diritto, allora essere ammessi a vivere secondo quel diritto significa far parte dello stesso popolo che da quel diritto è identificato. Si ricordi la *l. Omnes populi*: «Omnes populi ... suo proprio [iure] ... utuntur»<sup>49</sup>. E il *ius civile*, senza ulteriori determinazioni e aggettivazioni, è il diritto per antonomasia della *civitas* per antonomasia, vale a dire quella romana. Di qui una conseguenza fondamentale: le liti, non solo quelle tra ebrei e cristiani, ma quelle tra ebrei, per così dire quelle meramente interne alla comunità ebraica, sono soggette alla giurisdizione dei giudici ordinari previsti dallo *ius civile*, ancorché cristiani. Non si deve mai dimenticare da un lato che il potere stesso, la sovranità, nella tradizione giuridica della “prima modernità”, per usare delle categorie bermaniane, assume le forme della *iurisdictio*<sup>50</sup>, e dall’altro che l’esercizio concreto della giurisdizione costituiva il segno della soggezione a uno stesso potere, o sovranità, e quindi il segno della partecipazione a un medesimo diritto<sup>51</sup>. Che i giudici cristiani potessero giudicare le cau-

---

<sup>48</sup> Cfr. BARTOLO DA SASSOFERRATO, *In primam Codicis partem commentaria*, Augustae Taurinorum, Apud haeredes Nicolai Bevilacqua, MDLXXVII, f. 26rB.

<sup>49</sup> *Dig.* I, 1, 9.

<sup>50</sup> Classico resta lo studio di P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 2002; inoltre, e in una prospettiva attenta agli sviluppi ulteriori, D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, 2004, soprattutto p. 21-38.

<sup>51</sup> Ne è un’espressione, in fondo, anche il caso della pittura infamante per cui G. ORTALLI, *La pittura infamante. Secoli XIII-XVI*, Roma, 2015.

se tra ebrei non era quindi solo espressione della condizione peggiore degli ebrei stessi per cui, al contrario, essi non potevano giudicare i cristiani. Certo, anche questo era vero. Non di meno si trattava pure dell'espressione di un rapporto giuridico, della partecipazione degli ebrei alla stessa vita giuridica dei cristiani. Ciò risulta chiaramente nell'aggiunta finale di Bartolo, in cui si specifica che gli ebrei potevano avvalersi dei cristiani anche come arbitri. Questo è importante, perché mentre l'assoggettamento ai giudici era espressione di una soggezione che non derivava, o poteva non derivare, dalla volontà dei soggetti, ma era frutto della sovranità e quindi, al limite, della coazione (cosa vera per ebrei e cristiani allo stesso modo), la decisione di affidare la propria causa e i propri interessi a un arbitro derivava e deriva, in generale, dalla volontà dei compromettenti.

In certa qual misura, era vero anche il reciproco. Come è stato chiarito di recente<sup>52</sup>, per Bartolo l'ebreo è capace di fungere da arbitratore (non da arbitro) in una controversia tra cristiani. Il carattere transattivo dell'*arbitramentum*, il suo essere giudizio *de facto*, e non *de iure*, consente di evitare l'attribuzione all'*arbitrator* di una posizione potestativa sulle parti, incompatibile con lo *status* dell'ebreo.

In questo senso, mi sembra tutto sommato poco fondata ogni discussione volta a discernere l'atteggiamento più o meno benevolo di Bartolo o di qualsiasi altro giurista nei confronti degli ebrei, in contrapposizione ad altri giuristi caratterizzati da atteggiamenti differenti. Il rischio che si corre, conducendo una ricerca che muova da siffatti punti di vista, mi sembra essere quello della contrapposizione frontale tra due "schiere": quella degli "amici" degli ebrei, e quella dei loro avversari. Se, senza dubbio, la varietà delle dottrine e degli atteggiamenti è grande, ed è possibile individuare molte sfumature differenti nelle opere di giuristi e teologi, non mi pare però produttiva una divisione rigida, condotta sulla base di un criterio, tutto sommato arbitrario, come quello del *favor* per gli ebrei. Molto più vantaggioso, a mio modo di vedere, è cercare di comprendere le ragioni di ogni dottrina e di ogni interpretazione, dalla più favorevole alla più rigorosa, nella consapevolezza, da un lato, della loro molteplicità, e dall'altro della persistenza, comunque, di

---

<sup>52</sup> F. TREGGIARI, *op. cit.*, p. 426-448.

un principio di fondo, assolutamente ineliminabile, dalla duplice declinazione: quello della comune cittadinanza romana di ebrei e cristiani unita alla distinta capacità di agire degli uni e degli altri, in dipendenza dalla diversa fede religiosa. Anche le posizioni dottrinali più favorevoli non poterono prescindere da questo, almeno fino a quando l'appartenza religiosa non fu, progressivamente, espunta dall'ambito giuspubblicistico (e quindi della sovranità) di cui aveva fatto parte sin dall'Antichità<sup>53</sup>, per assumere rilevanza solo nella coscienza individuale, o, al limite, nella dimensione dell'ordine pubblico nel caso di culti particolarmente inconsueti<sup>54</sup>.

Questo principio è alla radice, ancora, della posizione di Baldo degli Ubaldi, per cui *inter iudeos et christianos commertia sunt permissa*. La ragione di ciò, ancora una volta, è «quia vivunt iure romano»<sup>55</sup>.

L'affermazione di Baldo è importante non solo perché, essendo contenuta in un *consilium*, assume un rilievo concreto, pratico potremmo dire, che si potrebbe non riconoscere a un commentario o a una *lectura*. Essa è importante anche perché esprime, sintetizza e suggella, per così dire, un'intera tradizione dottrinale, che giunge sino alla fine del secolo XIV. Di fronte al *consilium* baldesco, quindi, occorre riconoscere che la scienza giuridica, in particolare civilistica, sia dalla cattedra sia nel vivo della prassi, pur non disconoscendo mai le interdizioni, vale a dire le limitazioni alla capacità di agire previste dal diritto (e come avrebbe

---

<sup>53</sup> Non casualmente *sacra* e *sacerdotes* sono ricondotti, dal Digesto, alla dimensione del *ius publicum* (*Dig.* I, 1, 1, 2).

<sup>54</sup> Mi pare sia questa la ragione dell'estrema difficoltà con cui furono superate le interdizioni israelitiche dalla Rivoluzione francese, e anche in seguito, come ricorda C. CATTANEO, *op. cit.*, pp. 12-14. Sul problema della religione come materia di diritto pubblico, ancora chiarissimo ad esempio nello Statuto albertino, e superato solo, in Italia, con la Costituzione del 1948, cfr. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Introduzione di A.C. JEMOLO, Milano, 1967 (ed. orig. Torino, 1901). Una aggiornata biografia di Ruffini in A. FRANGIONI, *Francesco Ruffini. Una biografia intellettuale*, Bologna, 2017. Ora anche B. PRIMERANO, *Libertà religiosa e nazionalità in Francesco Ruffini, con l'edizione di Sionismo e Società delle Nazioni (1919)*, Foligno, 2019.

<sup>55</sup> D. QUAGLIONI, "*Questione ebraica*" e *usura* in Baldo degli Ubaldi (1327-1400), *cit.*, p. 169-191: 172, inoltre ID., "*Civilis sapientia*", *cit.*, Appendice III, p. 229-234, specialmente p. 229.

potuto?), ha tuttavia perseguito e costantemente raggiunto e rinnovato (almeno fino alla fine del Trecento) un equilibrio fra le differenti posizioni derivanti dal *Corpus iuris civilis* e dal *Corpus iuris canonici*, tentando di preservare da un lato le ragioni della Chiesa, che intendeva evitare una facile commistione fra ebrei e cristiani, e dall'altro quelle dell'autorità *in saecularibus*, che, pur con i mille limiti e le mille distinzioni derivanti dalle consuetudini e dagli statuti locali, tuttavia non rifiutava, in linea di principio, agli ebrei né contatti con i cristiani né il godimento di un complesso di diritti di cui essi potevano sì essere privati, di volta in volta e per ragioni speciali, ma mai in generale e definitivamente, in quanto *cives romani* e, quindi, protetti dalla sovranità dell'Impero e dal suo diritto.

#### 6. Ancora fra secolare e spirituale

Naturalmente, non si tratta di negare i molti *vulnera* inferti allo *status* degli ebrei dagli *iura propria*, e la troppo frequente inefficacia della protezione loro assicurata. Si tratta, invece, di ricostruire una vicenda complessa, in cui agli ebrei toccò un ruolo decisivo in ragione della loro fede religiosa, ma nella quale gli stessi cristiani erano coinvolti a pieno titolo.

La questione fondamentale, in realtà, è ancora una volta la relazione tra potestà (o sovranità) secolare e spirituale. Occorre ammettere che, almeno a partire dal successo della Rivoluzione papale, il *civis romanus* si trovò ad essere soggetto a un duplice ordine potestativo, a una duplice *iurisdictio*, a una duplice sovranità, facente capo a due distinte autorità<sup>56</sup>. Si deve rilevare però un'anomalia, che abbiamo già almeno in parte scorto: gli ebrei sfuggono a tale duplice soggezione. Se essi sono, infatti, soggetti *in saecularibus* al pari dei cristiani, a differenza di costoro, però, si sottraggono alla soggezione *in spiritualibus*<sup>57</sup>. D'altro canto, i testi canonistici che abbiamo visto poco più sopra, lo ammetto-

---

<sup>56</sup> Questa è la questione sottolineata con particolare enfasi da H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, cit., soprattutto (ma non solo) p. 107-119.

<sup>57</sup> D. QUAGLIONI, «*Christianis infestis*», cit., soprattutto p. 210-212. Ora anche C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 2-3-



no esplicitamente, e si limitano a parlare di una potestà indiretta della Chiesa sugli ebrei: in tanto la Chiesa può agire su di loro, in quanto agisce sui cristiani che con gli ebrei hanno rapporti. E, tutto sommato, si può dire che, se tali rapporti non esistessero, se davvero la separatezza degli ebrei fosse compiutamente reale, svanirebbe anche questa potestà indiretta<sup>58</sup>. Al contempo, sorge però un altro problema, legato alla tendenza proselitistica che è propria del cristianesimo: il problema della conversione degli ebrei, e del loro battesimo.

---

<sup>58</sup> *Supra*, §. 4.



# SOVRANITÀ, ANIMA E CORPO IL BATTESIMO *INVITIS PARENTIBUS*

## *1. Il battesimo: porta della sovranità*

Se il battesimo è il sacramento dell'iniziazione cristiana, e se quindi è esso che *fa* il cristiano, allora è chiaro che ciò che permette all'ebreo di sfuggire alla giurisdizione spirituale della Chiesa, alla sua sovranità sulle anime, è proprio il battesimo, per essere precisi la sua mancanza. D'altro canto, è anche vero che il battesimo è ragione necessaria e sufficiente per legittimare l'autorità della Chiesa a intervenire sulla vita del battezzato stesso, ponendo di fatto e di diritto sul suo capo quella duplice soggezione a cui si è fatto cenno e alla quale gli ebrei sfuggono. Di qui l'importanza del battesimo, nelle relazioni tra ebrei e cristiani, e in particolare con riguardo alla condizione giuridica degli ebrei<sup>1</sup>. Se infatti è solo il (mancato) battesimo che sottrae gli ebrei alla sovranità della Chiesa, alla sua giurisdizione e alla sua autorità, allora occorre chiedersi a quali condizioni tale battesimo possa eventualmente essere amministrato.

Il problema, naturalmente, non si dà a proposito del battesimo richiesto volontariamente da un adulto: quali ne siano le motivazioni, infatti, una tale richiesta pertiene alla libertà del volere. All'adulto che

---

<sup>1</sup> Non per caso questo problema è parte integrante di ogni trattazione in materia di tolleranza religiosa. Cfr. O. CONDORELLI, *Cattolici, eretici, scismatici, apostati e infedeli. Dinamiche della pluralità religiosa nell'esperienza del diritto comune medievale*, in D. EDIGATI, A. TIRA (a cura di), *Le minoranze religiose nel diritto italiano ed europeo. Esperienze del passato e problematiche contemporanee*, Torino, 2021, p. 19-43: 36-43. Poi O. CONDORELLI, *Giudizi e pregiudizi, ossia come un giurista del tardo medioevo parlava degli ebrei e dei musulmani. Appunti su Francesco Zabarella*, in C.M. VALSECCHI, F. PIOVAN (a cura di), *Diritto, Chiesa e cultura nell'opera di Francesco Zabarella: 1360-1417*, Milano, 2020, p. 107-148, specialmente p. 139-144. Il problema ritorna sempre in M. CONDORELLI, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Milano, 1960, *passim*.

lo richieda, in generale il battesimo deve essere prontamente amministrato. La questione, semmai, può porsi in relazione alla libertà di una tale volontà<sup>2</sup>, ed eventualmente alla coazione esercitata. Il problema vero, però, sorge in un altro caso. Si tratta, in particolare, del battesimo amministrato agli infanti. Ciò ha suscitato, fin dai primi secoli della Chiesa cristiana, ricorrenti discussioni, legate da un lato al valore riconosciuto al battesimo e alla sua efficacia per la salvezza eterna, che lo rendono desiderabile, e dall'altro alla maturità della volontà e della fede dell'infante stesso, troppo piccolo per intendere e per spiegare la sua volontà<sup>3</sup>. Fin dai tempi di Agostino, la fede e la volontà nella quale e per la quale il battesimo è stato amministrato ai bambini, spesso in età precocissima, sono state quelle dei genitori, dei padrini, della Chiesa stessa: in generale di chi aveva potestà sugli infanti. Dal punto di vista giuridico (fondamentale, perché tutto il problema è giuridico-teologico) non si pongono gravi difficoltà. I genitori e, nella tradizione romana, specialmente il *pater*, ben possono richiedere un sacramento, in quanto la volontà dei figlioli si confonde con quella del padre, al punto che i due sono, sotto certi riguardi, una sola persona<sup>4</sup>. D'altro canto, il *pater*, se cristiano (cioè battezzato), è soggetto alla potestà della Chiesa, la quale ben può costringerlo a battezzare il figlio nel caso egli non intenda farlo, o comunque tergiversi e ritardi l'amministrazione del sacramento. E, certamente, la giurisdizione ecclesiastica può chiedere e ottenere l'appoggio di quella secolare, in ragione di quella duplicità che si è più volte ribadita. Tuttavia, resta aperto il problema degli ebrei. Essi non sono cristiani, e quindi non sono soggetti alla Chiesa: può quest'ul-

---

<sup>2</sup> Su tutto il problema, nella sua impostazione classica precedente al Concilio Vaticano II, si veda C. RUCH, *Baptême des infidèles, d'après Benoit XIV*, in A. VACANT, E. MANGENOT, É. AMANN (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, II.1, Paris, 1932, col. 341-355; inoltre J. DELLAMY, *Baptême dans l'Église latine depuis le VIII<sup>e</sup> siècle avant et après le Concile de Trent*, *ivi*, col. 250-296.

<sup>3</sup> *Ivi*, col. 281-284, 323-326; inoltre G. BAREILLE, *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, *ivi*, col. 178-219: 192-196. Si veda anche il *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, *pars* II, *sectio* II, cap. I, art. 1, §. VI, nn. 1250-1255 che ben sintetizza la consolidata e risalente dottrina sul punto, e il dibattito connesso:

[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p2s2c1a1\\_lt.htm#VI.%20Necessitas%20Baptismi](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p2s2c1a1_lt.htm#VI.%20Necessitas%20Baptismi).

<sup>4</sup> Così si legge in *Cod.* VI, 26, 11, 1.

tima imporre l'amministrazione del battesimo? Se sì, quando? E perché, fondandosi su quali principi? Qualora poi il battesimo sia amministrato, un tale battesimo è lecito? Di più: è valido? E a quali condizioni? E, dal punto di vista dell'infante e dei rapporti di costui con i propri genitori, cambia qualcosa? E cosa? Il figlio, ormai battezzato, può restare con il padre che non lo è ancora, e forse non lo sarà mai? A quali condizioni? Oppure deve essere allontanato? E tutto questo, sulla base di quale fondamento giuridico?

Come ognuno può vedere, si tratta di problemi non solo complessi, ma soprattutto fondamentali, che coinvolgono il nucleo più intimo della relazione, affettiva e potestativa (ed entrambe le dimensioni sono giuridicamente rilevanti, teniamolo a mente) tra padre e figlio, o, più in generale, tra genitori e figli. Inoltre, pare evidente che il problema, per come si pone ed è, lo vedremo, risolto nel caso degli ebrei, tuttavia è ugualmente rilevante, e impostato, largamente, nel medesimo modo, nel caso dei cristiani. E ciò non solo perché, evidentemente, la relazione tra genitori e figli costituisce, in quanto legame di diritto naturale, forse la parte più essenziale di quel diritto che accomuna tutti gli esseri animati, secondo l'insegnamento del Digesto<sup>5</sup>. Il vero tratto comune è un altro: i problemi della salvezza dell'anima, del ruolo dei genitori da questo punto di vista e della responsabilità della Chiesa sono gli stessi per cristiani ed ebrei, indipendentemente dalla loro condizione giuridica. La Chiesa si è sentita investita di questa responsabilità da Cristo stesso<sup>6</sup>, e

---

<sup>5</sup> *Dig.* I, 1, 1, 3: «Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit ... procreatio atque educatio prolis». Si tenga presente che le cose stanno diversamente per la tradizione canonistica, e in particolare il Decreto di Graziano, per cui «ius naturale est, quod in Lege et Evangelio continetur» (*dictum ante* D. I c. 1). Ma su questo punto, che è, lo vedremo, tutt'altro che secondario, dovremo ritornare.

<sup>6</sup> Si ricordi l'ammonimento evangelico in *Mt* 28, 19: «euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti»; *Mc.* 16, 15-16: «Et dixit [Iesus] eis: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur». Da questa responsabilità discende l'angoscia di Paolo per la sorte del suo stesso popolo, quello ebraico (cfr. *Rom.* 9, 1-5: «Veritatem dico in Christo, non mentior: testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu sancto: quoniam tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo. Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israelitae, quorum

ha ricondotto a questa responsabilità, molto per tempo, il fondamento delle proprie pretese sovrane. Si ricordi, a questo proposito l'affermazione di papa Gelasio I, rivolta all'imperatore Anastasio, secondo cui la legittimazione dell'*auctoritas sacra pontificum* da cui, insieme alla *regalis potestas*, il mondo è retto, deriva proprio dalla responsabilità dei *pontifices* per la salvezza di tutte le anime<sup>7</sup>:

Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis, eisque (ut competit) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse.

Questa *sollicitudo pastoralis* anima poi, non a caso, le rivendicazioni gregoriane, anche nella forma, certamente radicale, raccolta in quel difficile testo che è il *Dictatus papae*<sup>8</sup>, e non è senza significato che l'atto, che chiude, almeno provvisoriamente, il conflitto tra secolare e spirituale, con un equilibrio certo precario nella sua declinazione, ma destinato a durare per secoli nei suoi principi, il cosiddetto "concordato" di Worms, abbia al suo centro la questione della nomina e dell'investitura dei vescovi, cioè dei pastori<sup>9</sup>.

---

adoptio est filiorum, et gloria, et testamentum, et legislatio, et obsequium, et promissa: quorum patres, et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen»).

<sup>7</sup> PL, 59, col. 42.

<sup>8</sup> La migliore interpretazione sintetica del *Dictatus* mi pare quella di H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) and London (Engl.), 1983, p. 94-99.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 98. Non mi pare casuale che questo carattere pastorale del potere che peraltro ha radici, nella cultura occidentale, già nel *poimèna laòn* omerico (HOM., *Il.*, XI, 92), e in quella ebraica nel *mèlek*, il re che è soprattutto guida del suo popolo (che nella tradizione ebraica è Dio stesso; cfr. per una sintesi con elementi comparativi H. PEHLKE, *Re, regalità*, in *Nuovo dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia*, Casale Monferrato (Italia), 1997, p. 877-879; classico F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II.1, *Ebraismo e Cristiane-*

Se questo è vero, allora non solo risalta ancor più l'anomala condizione degli ebrei, soggetti solo *in temporalibus*, ma soprattutto, proprio a causa di questa loro esenzione dalla sovranità ecclesiastica, si pone, e deve essere risolto, il problema del fondamento della sovranità della Chiesa sui cristiani. In altre parole, perché nel caso dei cristiani la *patria potestas* può essere discussa ed eventualmente soppressa dalla Chiesa? Solo in virtù del battesimo? Ma non è, il battesimo, sacramento di iniziazione a quella Verità che rende liberi<sup>10</sup>? E perché questa libertà si declina nelle forme della soggezione, mentre la non-verità ebraica sembra assumere i contenuti della libertà? E se il diritto naturale ha la sua radice in Dio stesso, anzi, secondo l'affermazione di Graziano, «in Lege et Evangelio continetur»<sup>11</sup>, può davvero la *patria potestas*, che dalla legge naturale deriva, sfuggire al Vangelo e all'autorità che il Vangelo è chiamata a diffondere? Ancora: se il diritto naturale, da cui deriva anche la potestà dei genitori ebrei, è contenuto nella Legge (la *Toràh*, evidentemente) e nel Vangelo, può tale potestà opporsi alla diffusione del Vangelo stesso e della vera fede che nel Vangelo è annunciata e a cui il battesimo e solo il battesimo introduce?

Si comprende bene che questi interrogativi rendono ragione dell'importanza della questione, ben al di là dei limiti della pur interessante storia ebraica, per abbracciare l'intera storia della relazione tra spirituale e secolare, fra potestà e libertà, in Occidente.

## 2. Una questione di dottrina

D'altro canto, la vastità della questione esige che la si affronti da un preciso punto di vista, che non può che essere quello dottrinale, sia per

---

*simo. Il Medioevo*, Torino, 1985, p. 113-288, p. 137-148; profondo e profetico M. BUBER, *La regalità di Dio*, Prefazione di J.A. SOGGIN, Genova, 1989, soprattutto p. 106-120) abbia eccitato la curiosità di Michel FOUCAULT (*Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France [1977-1978]*, éd. Sous la direction de F. EWALD et A. FONTANA, par M. SENELLART, Paris, 2004, p. 167-259), come più volte ricordava il compianto Alessandro Fontana.

<sup>10</sup> Secondo il Cristo stesso: «Veritas liberavit vos» (*Io.* 8, 32).

<sup>11</sup> *Decretum Gratiani, dictum ante c.* 1 D. I.

la capacità di riflessione sintetica che è propria della dottrina sia soprattutto perché l'intera questione è, anzitutto, dottrinale: dottrina battesimale e sacramentale, esegesi scritturale, dottrina giuridica vi sono tutte coinvolte, e da questo dibattito dottrinale derivano poi testi e norme giuridiche e decisioni di legislatori e giudici.

Se, quindi, come sembra più che giustificato, è alla dottrina che rivolgiamo il nostro sguardo, un autore si impone, tra gli altri: Ulrich Zasius (1461-1535). Si tratta di una scelta che richiede alcune spiegazioni, perché Zasius non è teologo, e anche in quanto giurista è noto anzitutto come civilista. D'altro canto, però, Zasius è nome fra i più illustri della stagione umanistico-giuridica fiorita tra Quattro e Cinquecento<sup>12</sup>. Inoltre è autore di un libretto che fa al caso nostro, precisamente delle *Questiones de parvulis iudeorum baptisandis*, pubblicate nel 1508, che portarono in cattedra il loro autore ed ebbero una buona circolazione. In quest'opera Zasius dovette ricapitolare l'intera tradizione dottrinale sul punto, assumendo spesso posizioni originali che furono poi oggetto di ulteriori discussioni fino alla fissazione autorevole dei punti principali del problema da parte di Benedetto XIV nel secolo XVIII e che sono tuttora ben presenti nei codici di diritto canonico<sup>13</sup>.

In realtà il testo zasiano si presenta, per certi aspetti, quasi come uno scritto d'occasione, una sorta di *instant book*<sup>14</sup>. Nel 1504, nel corso di una faida tra il conte palatino del Reno e il re dei Romani, i soldati di quest'ultimo catturarono un ebreo suddito del conte, e lo liberarono dietro promessa di riscatto. Quale garanzia del pagamento di tale riscatto, l'ebreo lasciò in ostaggio il figlio, di circa sette anni. I soldati si impegnarono a non battezzare il fanciullo. Tuttavia, poi, essi lo affidarono

---

<sup>12</sup> Lo ricordava D. MAFFEI, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, 1956, p. 54-55. Ora lo ricorda anche H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, II, *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) London (Engl.), 2003, p. 105-108 (ed. it. *Diritto e rivoluzione*, II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di D. QUAGLIONI, Bologna, 2010, p. 193-198). Su Zasius si vedano osservazioni e bibliografia in C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo. La questione del battesimo invitis parentibus nel pensiero di Ulrich Zasius, con l'edizione e la traduzione delle Questiones de parvulis iudeorum baptisandis (1508)*, Padova, 2011, soprattutto p. 25-53.

<sup>13</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, passim e soprattutto pp. 1-54.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 28.



al dottor Heinrich Kohler, professore di teologia e rettore del monastero incorporato all'Università di Friburgo in Brisgovia<sup>15</sup>. Presto si sparse la voce che il fanciullo avesse chiesto il battesimo: si aprì un dibattito sull'opportunità ovvero la necessità di concederlo, in cui si distinse un altro teologo dell'Università, Georg Northofer, e fu il consiglio cittadino, infine, a ordinare il battesimo. Il bambino fu poi adottato da Kohler.

In un clima sovraeccitato, e in una città già nota per eclatanti manifestazioni anti giudaiche, nel 1505 Zasius iniziò a scrivere un libello, che si configura come qualcosa di intermedio tra una complessa opera di dottrina e un *pamphlet* destinato a una circolazione ampia di tipo controversistico<sup>16</sup>.

### 3. Ulrich Zasius e le *Questiones de parvulis iudeorum baptisandis*: la struttura dell'opera e del problema

Prescindendo dal richiamo alla lotta per la verità, che introduce il libello per mezzo di una lettera dell'umanista Jakob Wimpfeling a Zasius<sup>17</sup>, e dalla lettera dedicatoria dell'opera a Heinrich Kolher, con cui Zasius manifesta il debito di gratitudine che lo lega a costui<sup>18</sup>, suo protettore e mecenate negli studi giuridici, corre l'obbligo di notare la struttura dell'opera. Si tratta, in realtà di tre *quaestiones*, di tipo tradizionale, almeno in apparenza, articolate a loro volta in una serie di questioni subordinate<sup>19</sup>. Gli elementi di novità dell'operetta zasiana, più che nella forma, risiedono in alcuni contenuti, che si distaccano dalla tradizione, e nell'espunzione, compiuta dall'autore, delle allegazioni giuridiche dal testo, per collocarle in note poste a margine o in calce ai singoli paragrafi. Come scrive Zasius, si tratta della risposta a un suggerimento, e del tentativo di rendere l'opera più leggibile anche a chi non

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 28-29.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 57-58, 153-154. Sul Wimpfeling (1450-1528) *ivi*, p. 29-30 nt. 123 con bibliografia.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 61-62, 157-158, e per Kolher cfr. S. ROWAN, *Ulrich Zasius. A Jurist in the German Renaissance*, Frankfurt am Main, 1987, p. 35-36, 47.

<sup>19</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 32.

fosse avvezzo alla lettura di testi giuridici (in cui, sia detto per inciso, l'uso di porre le allegazioni nel corpo stesso del testo continuerà ancora a lungo, sebbene con sempre più numerose e importanti eccezioni)<sup>20</sup>.

Come accadeva tradizionalmente nella *quaestio*, la trattazione si apre con la posizione del problema: «Se i fanciulli ebrei debbano essere battezzati contro la volontà dei genitori»<sup>21</sup>. A questo segue la *pars negativa*, vale a dire la prima tesi che è posta in discussione, e che inclina per dare risposta negativa al problema. Zasius sottolinea sia il numero sia l'autorevolezza degli autori che sostengono questa tesi, e ricorda anche che alcuni si spingono fino al punto di negare validità al battesimo amministrato *in vitis parentibus*. Fin da subito, notiamo l'abilità di Zasius: egli pretende che molti sostengano quest'ultima posizione, pur sapendo benissimo che non è affatto vero, trattandosi di una tesi largamente minoritaria. La ragione di questa esagerazione potrebbe essere ricondotta alla volontà di impressionare e, se possibile, scandalizzare il lettore, al fine di indurlo poi più facilmente a sposare il parere dell'autore<sup>22</sup>.

Molto interessante è la successiva discussione del primo argomento: la tesi negativa si potrebbe fondare, dice Zasius, soprattutto sullo *status* degli ebrei. Se essi fossero servi, anziché liberi, ben si potrebbe sottrarre loro i figli per battezzarli. Lo *status libertatis*, ricorda Zasius, sembra essere loro negato dal diritto canonico, che afferma la loro soggezione a una perpetua servitù<sup>23</sup>. Tuttavia, questa idea sembra scontrarsi con una nutrita serie di autorità, secondo cui gli ebrei possono compiere atti e assumere diritti che nulla hanno a che fare con la servitù: posseggono beni, li commerciano, hanno a loro volta servi, possono acquistare diritti per prescrizione contro i cristiani, e naturalmente stanno in giudizio. Tutto ciò sarebbe loro impossibile se non fossero liberi. Vale la pena di fare caso alle autorità che Zasius cita: non si tratta solo di autorità civilistiche, ma anzi abbondano i riferimenti ai canonisti e al diritto canoni-

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 30-31, 59, 155.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 159. Citerò il testo, d'ora in poi e per quanto possibile, nella traduzione italiana, non senza fare riferimento, di quando in quando e secondo necessità, all'originale latino.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 159 e 166 in comparazione.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Il riferimento è alla decretale *Et si iudeos* (cap. 13, X, v, 6 [*de iudaeis*]).

co. Ciò non consente, mi pare, di impostare la questione nei termini di una contrapposizione pura e semplice tra diritto civile (più “liberale”) e diritto canonico, animato da istanze più repressive. Il dibattito è interno, non interno al diritto civile e al diritto canonico, ma interno al diritto comune, perché ne attraversa entrambi gli aspetti. La questione, caso mai, si pone diversamente. Zasius sottolinea che, secondo questa interpretazione, non è rilevante che la legge canonica *chiami* gli ebrei servi. Egli usa l’espressione *vocat*<sup>24</sup>. Aggiunge poi che il diritto canonico sembra usare l’espressione *servi* in senso generico, per indicare non la servitù di tipo civilistico, ma una qualche forma di soggezione<sup>25</sup>. Cioè il problema riguarda la relazione tra *ius civile* e *ius canonicum*, e in particolare l’interpretazione da dare alle rispettive espressioni. Par di capire che è il diritto civile, in linea di principio, il solo legittimato a dare senso a un’espressione come *servitus*: si tratta, anzitutto, di una nozione civilistica, e al diritto civile spetta di spiegarne il significato. In questo senso, generalmente, il diritto canonico *riceve* le nozioni civilistiche, per quello che esse sono e significano. Questo spiega l’uso che, generalmente, i canonisti ne fanno. Naturalmente, ben può darsi che in singoli casi un’espressione specifica sia usata in una differente accezione, ma si tratta, comunque, di eccezioni. Qui, suggerisce Zasius, saremmo di fronte a una di queste eccezioni. Occorre notare, comunque, che il giurista non si cura di dare un contenuto definito a quest’espressione, per come essa è usata nella decretale di Innocenzo III che pone il problema. Egli si limita a dire: «Nec ad rem pertinet quod lex canonica eos servos vocat, non enim de servitute illud civili, sed subiectione quadam suppressionis intelligendum venit», cioè che occorre pensare a una genericissima forma di sottomissione<sup>26</sup>. Si noti la costruzione dell’argomento, che ne preconizza già la confutazione: se all’espressione innocenziana fosse stato attribuito un significato alternativo ma preciso, tale confutazione sarebbe stata certo più difficile.

Questo argomento è confermato, secondo Zasius, dai diritti e dalle facoltà che spettano agli ebrei. Così, essi hanno la *patria potestas*, i loro matrimoni sono giuste nozze (vale a dire legittimi). Inoltre, essi posso-

<sup>24</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 159 (per il testo latino 64).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 64.

no possedere dei servi, concedere i loro beni in enfiteusi e tenere sulle loro terre dei coloni. Si tratta, in ogni caso, di diritti e facoltà che sarebbero preclusi a uomini non liberi, come ricorda il nostro giurista<sup>27</sup>. Insomma, essi sembrano in tutto e per tutto capaci di agire alla stregua di uomini liberi, e pertanto, ricorda Zasius, la loro pretesa *servitus* non autorizza nessuno a praticare su di loro qualsivoglia violenza<sup>28</sup>.

Gioverà, a questo punto, affrontare subito la confutazione che Zasius offre di questo argomento. Mi pare significativo, anzitutto, che tale confutazione non avvenga nello stesso ordine in cui erano stati posti gli argomenti negativi. Se, in quel caso, quello della *perpetua servitus* era infatti il primo, ora, nella confutazione, diventa il sesto. Occorrerà naturalmente chiedersi perché. Non vi sono, purtroppo, giustificazioni evidenti per una tale scelta, e tuttavia questo non impedisce di avanzare un'ipotesi, anzi impone di farlo. Quella più probabile mi pare legata alla necessità, per Zasius, di costruire un'argomentazione anche retoricamente efficace. Certo egli deve confutare a uno a uno gli argomenti dei suoi avversari, e tuttavia tali argomenti non hanno tutti la stessa forza. Quello della *servitus*, in particolare, poteva contare su un vasto consenso dottrinale, il che doveva consigliare di affrontarlo con una certa cautela. Collocandolo, nella sua controargomentazione, in una posizione defilata, Zasius implicitamente tendeva a limitarne l'importanza, e lasciava intendere che esso non era poi così centrale. Inoltre, occorre anche valutare con prudenza l'effettivo momento degli argomenti addotti da Zasius per la sua confutazione. Come vedremo, non sono particolarmente efficaci, tali da resistere davvero a una discussione rigorosa, e anche questo doveva consigliare cautela.

Venendo al testo, osserviamo che esso si apre con una affermazione recisa, secondo cui la servitù degli ebrei sarebbe cosa certissima<sup>29</sup>. Al di là della dimensione retorica dell'affermazione, quasi impudente nella sua ostentata sicurezza, occorre notare che questa certezza si rivela assai fragile. Quale ne è infatti il fondamento? Proprio la stessa decretale innocenziana, che in realtà poneva il problema. Insomma, siamo di fronte a una petizione di principio, in cui a fondare la verità di un'affer-

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 173.

mazione discutibile è chiamata... precisamente la stessa affermazione! Una simile, debolissima argomentazione non può naturalmente reggere da sola. In soccorso, Zasius chiama la Sacra Scrittura, e in particolare il passo della Genesi in cui Noè maledice i suoi figli: «Maledictus Chanaan, sit servus fratrum suorum»<sup>30</sup>. In realtà, si tratta di un'argomentazione non priva di speciosità. Se abbiamo la pazienza, infatti, di controllare le allegazioni zasiane, il quadro che ci si manifesta è assai più complesso. Non c'è alcun dubbio, in verità, che il testo masoretico presenti la lezione כְּנָעַן (K<sup>c</sup>na'an), che i LXX traducono Χανααν, e la Vulgata *Chánaan*<sup>31</sup>. La questione però si fa più complessa se spostiamo il nostro sguardo sulla tradizione esegetica. La Glossa ordinaria alla Vulgata, infatti, compie un'operazione singolare: da un lato identifica la radice degli ebrei, tra i figli di Noè, in Sem<sup>32</sup>, e quella delle *gentes*, da cui poi prenderà avvio la Chiesa, in Iafet<sup>33</sup>. D'altro canto però, in una lunga glossa, identifica Cam (*Chánaan*) con gli ebrei che videro la morte di Cristo, come Chánaan vide la nudità di Noè, e, infine, con gli ebrei che non credettero e non credono in Cristo, perseverando nella propria antica fede. Così facendo essi sono fatti servi dei veri credenti, discendenti invece, in modo evidentemente spirituale, da Sem e Iafet, nel senso, che la Glossa chiarisce, di custodi dei libri sacri, a testimonianza della verità della fede cristiana e della Chiesa<sup>34</sup>:

Ideo sit servus servorum fratrum suorum: quia gens illa christianorum  
scrinaria baiulat legem et prophetas in testimonium Ecclesiae: ut  
honoremus per sacramentum quod illa littera nunciat.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 82, 173. Per il passo scritturale cfr. *Gen.* 9, 25, che Zasius cita, probabilmente, da *dictum post* can. 11, C. XXIV, q. 3.

<sup>31</sup> Per una visione sinottica di questa triplice tradizione, cfr. *Gen.* 9, 25 in P. BERETTA (a cura di), *בראשית Genesi. Ebraico Greco Latino Italiano*, Cinisello Balsamo (Milano), 2006, p. 52-53.

<sup>32</sup> Gl. «ex quo iudei» *ad Gen.* 9, 26, in *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, I, Brepols, 1992 (ripr. dell'ed. Strasburgo, Adolph Rusch, 1480/81), p. 41A.

<sup>33</sup> Gl. «ex quo gentes» *ad Gen.* 9, 27, in *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, I, p. 41A.

<sup>34</sup> Gl. «Quod cum vidisset» *ad Gen.* 9, 27, in *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, I, p. 41A.

Insomma, se da un lato Zasius, correttamente, sulla base delle sue fonti, compie l'assimilazione fra il figlio ribelle di Noè e gli ebrei che perseverano nell'osservanza della Legge antica, dall'altro lato, però, ignora volutamente quanto la Glossa chiarisce, vale a dire che la servitù degli ebrei consiste solo nella soggezione alla Legge e nella custodia dei libri sacri, a beneficio e testimonianza della Chiesa e della sua fede. Si tratta, cioè, di una servitù di natura spirituale e religiosa, e nella Scrittura nulla autorizza ad attribuirle un significato diverso e ulteriore, quale quello che Zasius pretenderebbe di scorgervi. Si tratta, insomma, di un'interpretazione forzata, o, meglio, abusiva, non giustificata dalla tradizione esegetica.

Il prosieguo della trattazione zasiana non pare meno tendenzioso. Zasius ricorda che Alessandro III, scrivendo ai vescovi di Spagna, avrebbe affermato che l'unica ragione che giustificava un atteggiamento mite nei confronti degli ebrei era il fatto che essi fossero ovunque pronti a servire: «eo solo iudeis parci debere rescriptsit, quod ubique servire parati sunt»<sup>35</sup>. Ora, uno studio più attento del passo di Alessandro III offre un'impressione differente. Ecco il luogo esatto<sup>36</sup>:

Dispar nimirum est iudaeorum et sarracenorum causa. In illos enim, qui christianos persequuntur, et ex urbibus, et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur: hi vero ubique servire parati sunt.

Anzitutto, vale la pena di notare il luogo esatto del *Decretum Gratiani* in cui si trova questo testo. La Causa XXIII è la sede dell'opera graziana deputata ad accogliere e discutere il problema della guerra e della sua dimensione giuridica. In particolare, la *quaestio* ottava intende discutere la possibilità di privare gli eretici dei loro beni, e, implicitamente e in via secondaria, la ripartizione tra autorità ecclesiastica e secolare delle rispettive giurisdizioni. In questo contesto, il canone 11, che qui è citato, adombra evidentemente un'altra questione connessa: se sia possibile, e perché, privare i saraceni, i musulmani, dei loro beni, muovendo guerra, e se nel caso degli ebrei si possa giungere a conclusioni simili. Quindi, in sostanza, qui il problema è la guerra e uno degli

<sup>35</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 82.

<sup>36</sup> Cfr. c. 11, C. XXIII, q. 8.

effetti della guerra, vale a dire la confisca dei beni dei vinti. Non si affronta quindi, in nessun caso, la questione dello *status* degli ebrei, e nemmeno dei musulmani, almeno direttamente.

Se questo, come pare, è vero, allora l'intero testo sembra assai poco adatto alla lettura che ne fa Zasius. Alessandro III (e Graziano, naturalmente, raccogliendo questo passo) afferma solo la liceità della guerra mossa ai musulmani, poiché essi non si peritano di muovere guerra a loro volta ai cristiani, privandoli delle loro città e dei loro beni: una guerra difensiva dunque. Esclude invece qualsiasi liceità di una simile guerra mossa agli ebrei perché costoro non sono affatto pericolosi per i cristiani, ma li *servono*, vale a dire sono loro soggetti.

Una interpretazione di questo tipo si ritrova anche nella Glossa ordinaria. Il glossatore, infatti, osserva che, nel caso in cui i saraceni non perseguono i cristiani, questi ultimi non hanno alcun diritto di molestarli. Anzi, è possibile mangiare con essi alla stessa mensa. La trattazione della Glossa è completata da un rinvio al diritto civile, in particolare a un passo del Codice in cui si afferma che non si devono inquietare i pagani, se costoro a loro volta non inquietano i cristiani<sup>37</sup>:

Videtur ergo quod si sarraceni non persequuntur christianos, non possumus impetere eos, nam etiam ad mensam eorum comedere possumus ... et lex dicit, quod eis quiete degentibus nullam debemus facere molestiam.

Il rinvio civilistico è a un passo del titolo *De paganis sacrificiis et templis*, in cui si vieta ai cristiani, veri o sedicenti, di molestare in alcun modo ebrei e pagani che non creino turbamenti e molestie, e di non approfittare della giustificazione religiosa per violare la legge, sotto la minaccia di dover restituire il doppio di quanto sottratto. Governatori e ufficiali dovranno vigilare su questo, sapendo che, qualora tollerassero simili abusi, sarebbero puniti come se li avessero compiuti essi stessi<sup>38</sup>:

Se, incuriositi, cerchiamo il testo di questa costituzione in un'edizione glossata del Codice, corriamo il rischio di restare delusi: il testo non reca glossa. La cosa è doppiamente interessante: sia perché manca la

---

<sup>37</sup> Gl. «Persequuntur» ad c. 11, C. XXIII, q. 8.

<sup>38</sup> Cod. I, 11, 6.

glossa civilistica, sia perché il rinvio della Glossa al *Decretum* la sostituisce, di fatto, con una canonistica. Insomma, è il diritto canonico, qui, a dettare la disciplina, ma è lo stesso diritto canonico a riconoscere la tradizione civilistica.

Interessante è però un'*additio* marginale, molto più tarda della Glossa civilistica. Essa pone il problema della guerra mossa a saraceni e Turchi, non ostante costoro non facciano guerra ai cristiani. La *ratio* che potrebbe giustificare questa apparente violazione del diritto, è ricondotta o al fatto che costoro occupino con la forza la Terrasanta, ovvero con l'impossibilità di giungere in Terrasanta se non combattendo contro di loro<sup>39</sup>, anzi, precisamente, non è possibile giungere a combattere i saraceni in Terrasanta se non combattendo prima contro i Turchi, che si trovano sulla via. In modo significativo qui il rinvio è a Bartolo da Sassoferrato, su questo stesso luogo del Codice.

Rileva quindi che, a differenza di quanto aveva fatto la Glossa, Bartolo abbia commentato il luogo codicistico. Le ragioni di questo differente atteggiamento meritano qualche riflessione. Potremmo intravederne almeno due. Anzitutto, a differenza del glossatore del *Decretum*, attivo agli inizi del Duecento, Bartolo, verso la metà del secolo XIV, non ha, evidentemente, un'impressione così fresca e immediata delle conquiste musulmane, per cui può non ritenere attuale la minaccia di una guerra da parte dei saraceni. Occorre infatti considerare che la Glossa ordinaria al *Decretum* è stata redatta nel momento in cui da un lato le riconquiste del Saladino eccitavano a compiere ulteriori crociate per riprendere Gerusalemme e le altre città della Terrasanta (si tratta del clima in cui maturò, nel 1228, pur con tutte le sue peculiarità, l'esperienza crociata di Federico II di Svevia)<sup>40</sup>, e dall'altro durante l'esperienza del cosiddetto Impero latino d'Oriente (1204-1261), con tutto ciò che questo implicava. Al contrario, Bartolo fu attivo dopo la caduta di

---

<sup>39</sup> *Add.* «Et tamen sarracenis», *ad C. I, 11, 6 (Codex, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte sub signo nominis Iesu, M.DC.XVIII., col. 203):* «Et tamen sarracenis, et Turcis bellum indicitur, quantumvis nullum bellum nobis indixerint: sed illud fieri existimant, quod terram promissionis vi detineant: alterum vero, quod ad illos nonnisi per hos iri possit».

<sup>40</sup> G. MUSCA, *Crociata*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, I, Roma, 2006, p. 401-416.



San Giovanni d'Acri (1291) e di ciò che restava dei domini crociati d'oltremare, e quando il problema turco, sebbene sempre crescente, non sembrava ancora così minaccioso come apparirà nel secolo successivo, soprattutto dopo il 1453 e la presa di Costantinopoli. Questa differente situazione si riflette, evidentemente, in una differente prospettiva ermeneutica. Ma vediamo ora il testo<sup>41</sup>:

Ista est bona lex ... Nota quod iudaeis vel paganis nulla potest fieri violentia. Dices tu qualiter Ecclesia indicit libellum [*sic*] contra saracenos? Responde quia saraceni detinent terram nostram. Nam terra Ierusalem est terra promissionis quam promisit Deus Abrahae et semini eius et debita nobis, quia sumus filii Abrahae secundum Apostolum. Dices tu, et quare contra Turcas qui non tenent terram nostram indicit Ecclesia bellum? Responde quia non possumus aliter ire ad saracenos. Cum ergo contendunt aliud turbulentum, et iuri contrarium, quia non permittunt nos ire ad illos, ideo Ecclesia indicit eis bellum, alias non indiceret.

Se lasciamo da parte il refuso *libellum* per *bellum*, il testo, pur nella sua brevità, si presenta molto interessante. Si noti, infatti, che l'interpretazione di Bartolo non lascia spazio alcuno a considerazioni religiose: la guerra, che pure la Chiesa può indire e indice di fatto contro saraceni e Turchi, non ha altra motivazione che il reclamare una terra, quella Santa, di legittima spettanza, per diritto d'eredità, ai cristiani. Ovvero, se tale motivazione manca direttamente, sussiste comunque in modo indiretto nel caso della guerra contro i Turchi mossa al tempo di Bartolo. Insomma, non solo la differenza religiosa non è motivo sufficiente per compiere violenze ai danni degli ebrei, ma nemmeno dei musulmani e più in generale ai danni di tutti quelli che, per la coscienza di Bartolo e dei suoi contemporanei, altro non sono che pagani. Non solo non si delinea, quindi, uno *status* degli ebrei (e dei *pagani* nel senso chiarito) di tipo servile, ma anzi se ne afferma, a chiare lettere seppure in modo indiretto, la condizione di liberi, i cui diritti i cristiani devono rispettare, purché essi non intendano, a loro volta, violare i diritti dei veri credenti.

---

<sup>41</sup> BARTOLO DA SASSOFERRATO, *In primam Codicis partem commentaria*, Augustae Taurinorum, Apud Haeredes Nicolai Bevilaquae, MDLXXVII., f. 26vA.

In realtà, Zasius finge di ignorare tutti questi problemi. Per lui, ciò che è chiaro è che una ricca serie di autori sembrano essere del suo stesso parere<sup>42</sup>.

#### 4. *La servitus secondo Zasius*

A ben vedere, che la questione non sia così semplice, però, emerge in controtuce: in realtà la condizione servile degli ebrei è assolutamente speciale. Non si tratta della servitù ordinaria, in virtù della quale un uomo, ridotto alla condizione giuridica di *res* appartiene ad un altro uomo. La condizione degli ebrei è completamente differente. Essi sono servi, ma servi dei principi.

La cosa pone problemi del tutto nuovi. Guido Kisch ha studiato l'affacciarsi di una tale idea nel mondo tedesco, che, secondo lui, deriva non tanto dal dibattito teologico, e neppure dalla crescente autonomia concessa agli ebrei, che si manifestava nelle sempre più numerose e ampie concessioni loro fatte, a partire dal secolo XII, di vivere secondo il diritto ebraico<sup>43</sup>. Secondo Kisch, la costruzione di questa speciale figura giuridico-teologica, nota con il termine tedesco di *Kammerknechtschaft*, sarebbe il frutto dell'evoluzione del diritto secolare in Germania, in particolare del divieto di portare armi, imposto agli ebrei a partire dai secoli XI-XII. Questo divieto si legava a una speciale protezione imperiale loro accordata<sup>44</sup>. Un simile divieto era simile a quello di origine canonistica imposto ai chierici. Nel caso dei chierici, il divieto derivava, oltre che dall'abominio del sangue, dalla speciale protezione ad essi accordata in quanto *servi Domini*, servi di Dio<sup>45</sup>. Nel caso degli ebrei il divieto, questa volta di origine secolare, sebbene legato alla loro condizione giuridica determinata dalla differente fede religiosa, produs-

---

<sup>42</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 173, e, per il testo latino e i luoghi esatti allegati, p. 82.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 18-21: 18-19. Per Guido KISCH, il riferimento è al suo *The Jews in Medieval Germany. A Study of Their Legal and Social Status*, New York, 1970, p. 129-168.

<sup>44</sup> Per tutta la questione cfr. G. KISCH, *The Jews in the Medieval Germany*, cit., p. 125-128.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 130.

se, secondo Kisch, una figura parallela di *servitus*. Essa però, non potendo essere ricondotta a Dio, in quanto ciò avrebbe significato il riconoscimento non solo della liceità dell'ebraismo, che nessuno poteva mettere in dubbio, ma anche della sua *verità*: non poteva certo sfociare nel riconoscimento, in capo agli ebrei, della condizione di servi di Dio, dal momento che si pretendeva che il Dio dei cristiani non fosse, o non fosse più ormai, quello degli ebrei. Non restava quindi che far dipendere la *servitus* da un altro *dominus*, vale a dire da quello, l'unico peraltro, a cui gli ebrei erano soggetti, in quanto non cristiani, cioè l'imperatore<sup>46</sup>.

Se la nozione di *servitus* posta in capo agli ebrei era parallela a quella posta in capo ai chierici cristiani, tuttavia l'esito di tutto ciò non poteva che essere differente, o, meglio, deteriore. Se la *servitus Domini* dei chierici comportava una sottrazione al potere secolare e uno *status* di maggiore libertà, la *servitus principis* degli ebrei doveva finire per determinarne l'assoggettamento più gravoso al potere stesso. Infatti, secondo Zasius, il principe potrà venderli, spogliarli dei loro beni, che essi detengono a mero titolo di peculio<sup>47</sup>:

Ne conseqe che gli ebrei possono essere venduti dal principe, come suoi servi, o, se così gli pare opportuno, egli può spogliarli dei loro beni, come se si trattasse di un mero peculio.

Quest'affermazione zasiana, che si presenta così netta e così incontestata, merita in realtà qualche precisazione. Il punto di partenza è un canone del *decretum*, che riguarda un caso completamente differente: quello dei suddiaconi che non rispettino l'obbligo del celibato<sup>48</sup>:

Eos, qui post subdiaconatum uxoribus volunt, ab omni sacro ordine removemus, officioque, atque beneficio ecclesiae carere decernimus. Quod si ab episcopo commoniti non se correxerint, principibus indulgemus licentiam, ut eorum foeminas mancipiant servituti. Si vero episcopi consenserint eorum pravitatibus, ipsi officii interdictione mulcentur.

---

<sup>46</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 19.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 173 (testo latino p. 83).

<sup>48</sup> Si veda c. 10 D. XXXII.

Il testo si inserisce pienamente nella battaglia gregoriana e postgregoriana per il celibato del clero. Il papa Urbano II (1088-1099) stabilisce che i suddiaconi non possano avere rapporti con donne, anche se ad esse legati da prima del suddiaconato. Nel caso persistano in questo, si ordina che siano privati dell'ufficio e del beneficio. Qualora, non ostanti le ammonizioni dei vescovi, persistano ancora, si permette ai principi di ridurre le loro donne in condizione servile (evidentemente per poterle allontanare, e per impedire la nascita di figli liberi). Se poi i vescovi rifiutassero di uniformarsi ai comandi papali, anch'essi dovrebbero essere privati dell'ufficio.

Come si può vedere, nulla sembra legare questo testo a quello zasianò. Dove sta dunque il nesso? Presto detto: si tratta di un'autorità funzionale all'argomentazione. Le donne sarebbero, secondo Zasius, servite a titolo di pena, e, sebbene non si dica nulla nel canone, tuttavia, poiché un servo deve avere un padrone, il padrone non potrebbe essere che il principe che le abbia asservite. Questo è l'argomento. Occorrerà ora esaminarlo più da vicino.

In realtà, conviene ricominciare facendo un passo indietro. Abbiamo visto che Zasius fa un elenco di autorità a sostegno della propria tesi: esaminiamone alcune più da presso.

Fra le più importanti c'è senza dubbio Guido da Baisio, l'Arcidiacono. Il decretista del secolo XIII è citato da Zasius a proposito della sua interpretazione di un canone graziano, e perché in quella sede avrebbe sostenuto il carattere propriamente giuridico della *servitus* attribuita agli ebrei. Proviamo a leggerne anche noi il testo<sup>49</sup>:

Adulti non debent nisi consenserint sponte baptizari nec etiam parvuli per illos: qui non sunt domini eorum, sed si veri nominis servi sunt iudei, sicut et sunt sicut credo ut Genesis ix. 'maledictus Cham servus sit fratrum suorum' ... Credo quod principes quorum sunt servi iudei possunt eis auferre filios parvulos absque omni iniuria cum illi in filiis non habeant potestatem tanquam servi ... sicut idem principes possent eos parvulos tanquam mancipia sua aliis dare vel vendere in servitute invitis parentibus ita possunt eos auferre ad baptizandum et in hoc merentur, dum tamen hoc non faciant propter compellendos hoc modo

---

<sup>49</sup> GUIDO DA BAISIO, *Super Decretorum volumine*, Tridini, Impensis domini Ioannis de Ferrariis alias de Iolitis, Mcccccxiii., ad c. 3 D. XLV, f. 55vB.

parentes ad fidem sed propter salvandos pueros per fidei sacramentum ad cuius perceptionem sufficit quod non inveniunt obicem contrarie voluntatis.

Si tratta senza dubbio di un testo favorevole alla posizione zasiana, e tuttavia non senza alcune precisazioni. L'Arcidiacono riconosce bensì come vera servitù quella posta in capo agli ebrei, ma anch'egli deve ricondurre questa servitù al potere dei principi, è cioè costretto ad attribuire a questa condizione giuridica tratti di estrema peculiarità. Non basta, tuttavia. Il potere dei principi di battezzare forzatamente i figli degli ebrei, non ostante la volontà contraria dei genitori, non è incondizionato, come sarebbe se la servitù fosse davvero perfetta. Deve essere esercitato con l'intenzione unica di salvare i fanciulli, non di indurre, così, al battesimo anche i genitori. La ragione di tale distinzione sembra, in realtà, interna alla natura giuridico-teologica del sacramento del battesimo, che esige la libera volontà del battezzando. Tale libertà non ammette coercizione, nemmeno quella basata sugli affetti più cari. Non c'è dubbio, però, che si tratti non di meno di una limitazione grave, perché difficilmente accertabile, anche nel foro della coscienza.

Tuttavia, è un'altra l'allegazione più interessante, perché dovrebbe essere anche la più importante: quella dell'Ostiense. La *Summa* di Enrico da Susa, con la sua grandissima autorevolezza, figura naturalmente al primo posto tra la autorità allegate da Zasius. Un esame più attento, però, lascia decisamente perplessi.

Anzitutto, non sarà inutile osservare che la trattazione dell'Ostiense, in realtà finisce per essere una vera Glossa al titolo *De iudaeis et coelicolis* del Codice Giustiniano. Il canonista dedica attenzione a ogni singola prescrizione del Codice, e così facendo rende disponibile un'interpretazione che, per certi aspetti e data la circolazione della *Summa*, possiamo ben definire "ordinaria" del titolo giustiniano.

Tale interpretazione ha un'articolazione interessante. L'Ostiense è molto chiaro: dopo aver parlato della simonia e dei simoniaci, vale a dire di coloro che con atti simoniaci bestemmano lo Spirito Santo, si passa a parlare di coloro che disonorano Dio perché lo adorano male, e quindi, in primo luogo, degli ebrei. Nel dettaglio, si aggiunge, si parlerà prima dei giudei, poi dei saraceni e infine dei servi di entrambi. E anco-

ra, la trattazione degli ebrei chiarirà chi siano, da dove derivi il loro nome, quali siano gli aspetti positivi della loro condizione, quali quelli negativi e quale pena sia comminata qualora non siano osservati i privilegi, favorevoli o sfavorevoli, propri della loro condizione<sup>50</sup>:

De his qui Spiritum Sanctum per symoniam blasfemant exposuimus supra. Nunc dicamus de his qui Deum male colendo inhonorant: et sic de iudeis etc. et quia hec rubrica tripartita est, primo dicamus de iudeis, secundo de saracenis, tertio de servis eorum videamus. Qui dicantur iudei. Et unde dicantur. In quibus tolerantur. Et in quibus graventur. Que pena imponatur ipsorum privilegia non servantibus.

Dunque, al di là di problemi di carattere introduttivo, due mi paiono i punti centrali: il cattivo culto reso a Dio dagli ebrei, che quindi ne determina la condizione giuridica, fatta di *tolerantia* e di *gravamina*.

Quanto alla *tolerantia*, la trattazione dell'Ostiense è, in realtà, una disamina puntuale delle previsioni favorevoli del *Codex*, che tiene luogo, abbiamo detto, di una certa avarizia delle fonti civilistiche in materia. Al termine di questa prima parte, e prima di passare ai *gravamina*, appare un testo significativo: la nota decretale *Et si iudaeos*. Essa è riportata per intero dall'Ostiense, finendo per assumere così un ruolo di enorme importanza nella sua trattazione. Il testo della decretale innocenziana, riportato quasi integralmente, non manca di suscitare interrogativi. Se davvero, come Innocenzo III afferma, gli ebrei rendono ai cristiani male per bene, e compiono nefandezze e abomini intollerabili in confusione della vera fede, forse che la Chiesa non pecca, permettendo a costoro di praticare i loro falsi riti? La risposta è interessante, e duplice. La Chiesa agisce lecitamente, perché da un lato non approva il culto perverso dei giudei, ma si limita a permetterlo, concedendo così *obtorto collo* ciò che non è in grado di proibire a causa della cattiva volontà degli esseri umani. Inoltre, se la Chiesa agisse diversamente, parrebbe costringerli *precise*, cioè direttamente e senza alcuna alternativa, alla conversione al cristianesimo, ciò che non deve avvenire. Vediamo il testo<sup>51</sup>:

---

<sup>50</sup> ENRICO DA SUSA, *Summa super titulis Decretalium*, Venetiis, Per Thomam de Blavis de Alexandria, M.cccxc., ad X, v, 6 (*de iudaeis*).

<sup>51</sup> *Ibidem*.

Sed non ne peccat Ecclesia dum sinit iudeos ritos suos observare, ut supra dictum est: non quia non approbat sed permittit: quod autem permittimus nolentes precipimus id est concedimus quia malas hominum voluntates ad plenum prohibere non possumus ... Item si Ecclesia non tolerare: videretur eos ad fidem precise velle cogere: quod fieri non debet.

Un'osservazione si impone: non si fa parola di un potere coercitivo di natura padronale. Non lo si esclude espressamente, certo, ma neppure lo si ammette, nemmeno implicitamente. La Chiesa non può proibire il culto giudaico, e ciò non solo perché non è bene costringere alla fede, se non indirettamente. La prima ragione è che il potere della Chiesa non giunge fino al punto di cancellare completamente la volontà degli uomini, ancorché malvagia o mal diretta. Strano potere padronale, occorrerà convenirne.

Non basta, però. La decretale così ampiamente allegata e citata dall'Ostiense, serve in realtà a introdurre i *gravamina* che pesano sugli ebrei, separandoli da tutti i punti di vista dalla *tolerantia*. Vale a dire, la servitù dei giudei, che essa esplicitamente richiama, in realtà ha per contenuto niente di meno e niente di più dei tradizionali privilegi odiosi di cui il diritto civile anzitutto, e poi il diritto canonico li hanno onerati. Vero è che l'Ostiense sembra non volersi addentrare nella questione della definizione dell'esatta natura giuridica della *perpetua servitus* degli ebrei, preferendo ignorarla, almeno come questione di principio. Però, la posizione peculiare della decretale innocenziana nella sua trattazione, e il complesso del testo, finiscono per dare a tale *servitus* un contenuto assai più preciso di quello ricavabile da un'astratta discussione di principio.

In particolare, ecco che nella *Summa* di Enrico da Susa ci si presentano il divieto di legare beni all'*universitas iudeorum*; il divieto generale di assumere *dignitates* e in particolare uffici che implicino l'esercizio di poteri sui cristiani e soprattutto sui chierici; il divieto di intrattenere relazioni assidue con i cristiani; il divieto di compiere atti, come la testimonianza, contro i cristiani; il divieto di avere servi cristiani; il divieto di uscire di casa nei giorni di giovedì e venerdì santi, e l'obbligo di tener chiuse porte e finestre il sabato santo; l'obbligo del segno di-

stintivo; il divieto per i medici ebrei di curare i cristiani; il divieto di mangiare con i cristiani; l'obbligo di pagare le decime<sup>52</sup>.

Sono questi, quindi, i contenuti della *perpetua servitus*. Come si noterà, si tratta in sostanza delle interdizioni civilistiche, con qualche aggiunta e specificazione tipicamente canonistica, ad esempio quella del segno distintivo. Nessun battesimo coatto, e nessuna servitù propriamente giuridica. Ne abbiamo conferma, perché al primo posto nell'elencazione dei *gravamina* si trova qualcosa che noi abbiamo momentaneamente pretermesso: il problema del battesimo. Vediamo il testo dell'Ostiense<sup>53</sup>:

Et in quibus graventur et certe olim antequam crucifigerent dominum nostrum Iesum Christum non gravabantur in aliquo: imo multis gaudebant privilegiis et populus peculiaris sive specialis Domini dicebantur. Sed hoc suo delicto perdiderunt ... nam illud privilegium de quo ibi loquitur sua culpa perdiderunt in morte preciosa domini nostri Iesu Christi: que ipsos servos nos autem liberos fecit ... Hanc autem servitatem et gravamina sequentia vitant si sponte voluerint baptizari: quod possunt sine conditione cuiusquam sed non coguntur: nam Christi fidem habere non creditur qui fidem christiani cogitur precise venire ... Sunt igitur inducendi ad fidem suscipiendam auctoritatibus et rationibus, blandimentis quam asperitatibus, quia coacta servitia non placent Deo ... inducantur ergo beneficentiae consolatione vel informatione doctrine ad colendum Deum ... nec timeant amissionem patrimonii: quia eis reddi precipimus in integrum, nam si in iudaismo ipsum retinet quis multo fortius christianus et ad hoc seculares potestates per excommunicationem cogi possunt ... quod intellige nisi sint domus vel fundi de usuris comperati ad quarum restitutionem tenentur ... et imo vendi debent et reddi ... quamvis autem non cogantur precise fidem suscipere: tamen si semel ad fidem pervenerint id est baptizati fuerint: etiam per totum coguntur precise fidem servare.

Le osservazioni da farsi sono in questo caso numerose. Anzitutto, al di là dell'*incipit* tradizionale, che ricorda l'antica privilegiata condizione degli ebrei, perduta a causa del deicidio, occorrerà non lasciarsi sfuggire una notazione: quella per cui la morte di Cristo ha scambiato la condizione degli ebrei e dei gentili. I primi da liberi sono divenuti servi,

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.



e i secondi invece hanno guadagnato la libertà. Non è certo un'affermazione nuova, ma qui diviene di grande importanza. Chiaramente, infatti, si presuppone che questa servitù, passata dagli uni agli altri, non sia altro che una condizione teologica, non giuridica. Se così non fosse, occorrerebbe ammettere che i gentili, prima della morte di Cristo e della loro redenzione, fossero servi in senso tecnico degli ebrei, affermazione questa come minimo azzardata. Quanto segue è poi illuminante: nessun cenno a una conversione forzata, né degli adulti né degli infanti o degli impuberi. Si insiste anzi sull'assoluta libertà di questo atto, che deve essere compiuto solo per persuasione, senza alcun timore, nemmeno quello di perdere i propri beni. La Chiesa presta a questo tutte le garanzie possibili, compresa la minaccia di fulminare la scomunica contro quelle autorità secolari che approfittassero dell'occasione per privare il neofita dei suoi beni.

Un'ulteriore conferma viene da un altro passaggio della *Summa* dedicato al titolo *De conversione infidelium*. Nessun cenno ad atti di violenza e di costrizione. Solo, il padre convertito può chiedere che gli sia consegnato il figlio (e quindi, è chiaro, per battezzarlo), ma non si fa menzione di altro<sup>54</sup>: «Si pater convertitur potest petere filium».

A questo punto, vale la pena considerare un'altra autorità, che Zasio doveva ben conoscere, ma che, in modo interessante, si guarda dal citare. Si tratta dell'importante *Summa Codicis* di Azzone, una delle migliori espressioni della civilistica dei secoli XII-XIII, di larga circolazione, manoscritta e a stampa, anche nei secoli seguenti<sup>55</sup>. Questa classica opera dedica un'interessante riflessione all'interpretazione del titolo *De iudaeis et coelicolis*, interessante soprattutto se posta in relazione con il testo dell'Ostiense appena ricordato<sup>56</sup>:

De haereticis in genere dictum est supra, modo ponit in specie. Vel sic: supra dictum est de Christianis, qui plenissime divinam religionem colunt: nunc videamus de iudaeis, qui semiplene, et ad literam Deum

<sup>54</sup> ENRICO DA SUSA, *Summa super titulis Decretalium*, ad X, III, 33 (*de conversione infidelium*).

<sup>55</sup> Su Azzone si rinvia ora a E. CONTE, L. LOSCHIAVO, *Azzone*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013, I p. 137-139.

<sup>56</sup> AZZONE, *Summa*, Venetiis, Apud Gasparem Bindonum, MDLXXXIII., ad *Cod. De iudaeis et coelicolis*, col. 20-21.

reverentur, et colunt, et levius errant, quam alii haeretici. Videamus ergo in quibus ipsi graventur, in quibus tolerantur; et certe ipsi olim, idest antequam crucifigerent dominum nostrum Iesum, non gravabantur: imo privilegiis gaudebant, et populus peculiaris, vel specialis domini dicebantur: sed postea perdiderunt privilegia suo delicto, ut infra eo. iussio<sup>57</sup>. Item pleraque communia: nam non permittitur legari universitati iudaeorum, ut infra eo. l. i.<sup>58</sup> sed forte singulis iudaeis legabitur, ut ff. de reb. dub. l. cum senatus<sup>59</sup>. Item permittitur eis synagogam habere religionis causa, et veterem fulcire, non novam fabricare, et in eam vetantur christiani iurrere, ut infra eo. l. ult. §. illud<sup>60</sup>, et l. in synagoga<sup>61</sup>. Item permittitur eis contrahere matrimonium inter se secundum iura nostra communia, non secundum leges suas, sed non cum christianis, ut infra eo. l. nemo<sup>62</sup>, et l. ne quis<sup>63</sup>. Item permittuntur agere, et conveniri apud iudices nostros ordinarios, non apud seniores eorum, permittitur etiam eis arbitrum compromissarium eligere etiam iudeam, ut infra eo. iudaei<sup>64</sup>, et l. si qua<sup>65</sup>. defertur etiam eis in die sabbati, quo cultus sui reverentiam servant, nec convenientur ab aliis, et ita econtrario non permittuntur convenire christianos, ut infra eo. die<sup>66</sup>. Item permittuntur contrahere pro voluntate sua, sicut et christiani, quia iustum est unicuique sua committi, ut infra eo. l. nemo<sup>67</sup>. Non permittitur christianis, ut saeviant in eos, etsi sceleribus sint impliciti: nam idcirco iudiciorum vigor, iurisque publici tutela est in medio constituta, ne quis sibi ipsi sumere valeat ultionem, ut infra eod. l. nullus<sup>68</sup> et satis potest hic sumi contrarius intellectus ... ut deficiente vigore iudiciorum possit sibi quis dicere ius causa recuperandi nostrum, vel nobis debitum: non ultio in personam ipsam fiat vulnerando, vel occidendo, argumentum est inf. de decur. l. generali et in auth. ut iud. sine quoquo suffr. §. si quis autem<sup>69</sup>

---

<sup>57</sup> *Cod. I, 9, 5.*

<sup>58</sup> *Cod. I, 9, 1.*

<sup>59</sup> *Dig. XXXIV, 5, 20 (21).*

<sup>60</sup> *Cod. I, 9, 18 (19), 1.*

<sup>61</sup> *Cod. I, 9, 4.*

<sup>62</sup> *Cod. I, 9, 7.*

<sup>63</sup> *Cod. I, 9, 6.*

<sup>64</sup> *Cod. I, 9, 8.*

<sup>65</sup> *Cod. I, 9, 15.*

<sup>66</sup> *Cod. I, 9, 13.*

<sup>67</sup> *Cod. I, 9, 9.*

<sup>68</sup> *Cod. I, 9, 14.*

<sup>69</sup> *Cod. X, 32 (31), 54 in relazione a Nov. 8, 8, 1.*

et inf. quando licet sine iu. se vin. l. i.<sup>70</sup> ff. ad l. Aquil. l. itaque<sup>71</sup> et ff. ad leg. Iul. de adul. l. marito<sup>72</sup> et ff. ad le. Aquil. l. quemadmodum<sup>73</sup> et l. si quis<sup>74</sup>. Sic et econtrario vetantur iudaei saevire in christianos: et maxime in eos, qui cum primo iudaei erant, postea christiani facti sunt; alioquin comburentur, ut infra eod. l. 2<sup>75</sup>. Item vetantur aliqua agere in contumeliam fidei nostrae. Alioquin amittent licita, nisi ab illicitis se temperaverint, ut infra eodem iudaeos<sup>76</sup>. Gravantur in eo, quod non eliguntur ad dignitates, ut infra eodem, l. ulti.<sup>77</sup> nec obstat quod legitur ff. de dec. l. generaliter §. ult.<sup>78</sup> quia ibi, iudaica superstitione laborabat, non tamen erat iudaeus: vel illis specialiter fuit indultum. Item in aliis gravantur, quae numeravimus supra communiter in personis haeticorum: nisi in quibus supra excepimus ... Si autem iudaei non fuerint christianati, non coguntur quidem fidem nostram suscipere: dominus enim spontanea servitia, non coacta approbat. Paulum tamen coegit, sed miracula non trahuntur in regulam.

Alcune osservazioni si impongono anche in questo caso. La prima è il parallelismo, notevolissimo, tra questo testo di Azzone e quello, successivo, dell'Ostiense, parallelismo testuale che emerge già dall'apertura, con quel cenno all'antica condizione privilegiata di Israele quale *populus peculiaris Dei*, a cui fa seguito la spiegazione delle ragioni della sua caduta. Poi la distinzione tra *tolerantia* e *gravamina*, che si ritrova anch'essa nell'Ostiense, come anche vi si ritrova la disamina sintetica delle norme del *Codex*.

Accanto alle somiglianze che denunciano apparentamenti, si trovano anche delle differenze interessanti: la prima è l'uso, che l'Ostiense fa, dell'ormai ben nota decretale innocenziana. Mentre ogni allegazione canonistica è assente dal testo azzoniano, la decretale *Et si iudeos* costituisce il punto centrale di quello di Enrico da Susa, separando *tolerantia* e *gravamina*, e svolgendo così il ruolo di testo fondamentale

---

<sup>70</sup> *Cod.* III, 27, 1.

<sup>71</sup> *Dig.* IX, 2, 4.

<sup>72</sup> *Dig.* XLVIII, 5, 25 (24).

<sup>73</sup> *Dig.* IX, 2, 29.

<sup>74</sup> *Dig.* IX, 2, 49.

<sup>75</sup> *Cod.* I, 9, 3 (2).

<sup>76</sup> *Cod.* I, 9, 11.

<sup>77</sup> *Cod.* I, 9, 18 (19).

<sup>78</sup> *Dig.* L, 2, 3, 3.

per la definizione dello *status* degli ebrei. L'assenza della decretale porta con sé l'assenza di ogni trattazione della questione della *perpetua servitus*: residua soltanto la condizione di *cives*, gravata tuttavia di alcune interdizioni, implicitamente riconosciuta agli ebrei.

Infine, la questione del battesimo: nel testo azzoniano non se ne fa espressa menzione, manca persino la parola *baptisma*. Eppure, in realtà, il problema non è assente. Si preferisce parlare di *iudaei christianati*, ma la conversione al cristianesimo presuppone e presupponeva il battesimo. Tale conversione, però, è e deve essere, secondo Azzone, assolutamente libera. Dio non approva i *coacta servitia*. Una regola così generale potrebbe lasciare qualche dubbio, soprattutto in ordine alla liceità di singole e motivate eccezioni. Essi sarebbero però privi di fondamento, come ricorda la notazione finale: se Dio non vuole la coazione, occorre riconoscere che però, con la sua apparizione e la successiva, temporanea cecità ha forzato Paolo ad abbracciare Cristo. Si è trattato, tuttavia, di un *miraculum*, cioè di qualcosa che, sfuggendo alle leggi ordinarie della natura, non può avere come autore che Dio stesso, e soprattutto costituisce, nel tessuto della storia e della vita degli uomini, un *hapax*, un fatto singolare, che come tale non può essere eretto in regola, in norma da applicare a casi analoghi. Questa osservazione rafforza notevolmente la regola generale, ed esclude sapientemente ogni liceità della coazione alla fede, indipendentemente dai destinatari: adulti ovvero impuberi o anche infanti soggetti alla potestà paterna.

In conclusione, sembra legittimo affermare che la tradizione giuridica, civilistica e canonistica, sia affatto priva di quel carattere monoliticamente anti giudaico che Zasius pare volerle attribuire. Naturalmente, occorrerebbero indagini più vaste e conclusive, ma possiamo quanto meno affermare che l'interpretazione della nozione *perpetua servitus*, *servitus camerae*, *Kammerknechtschaft* proposta da Zasius non solo non si fonda su autorità concordi e numerose come vuole il giurista tedesco, ma anzi distorce in alcuni casi (ad esempio per quanto riguarda l'Ostiense e, dietro di lui, Azzone) la verità stessa della tradizione giuridica.

## 5 Le conseguenze

Incurante di tutto questo, o forse proprio perché perfettamente consapevole, Zasius prosegue con incrollabile certezza. Così, per sostenere il fondamento del potere dei sovrani di confiscare i beni degli ebrei, si avvale di un testo secondo cui gli ebrei, convertiti al cristianesimo, non dovranno in nessun caso essere privati dei loro beni, per non rendere la loro condizione peggiore di quella dei loro ex correligionari, cosa che, senza dubbio, potrebbe ostacolare le conversioni<sup>79</sup>:

Dice infatti [la legge canonica]: ‘Se alcuni, ispirati da Dio, si saranno convertiti alla fede cristiana, costoro non siano privati in nessun caso dei loro beni, poiché bisogna che i convertiti godano di una condizione migliore, di quella in cui erano prima di abbracciare la fede’.

Si tratta, come si evince dall’argomentazione zasiana, di un altro caso di interpretazione capziosa di un’autorità: poiché, si afferma, la condizione dei convertiti deve essere migliore di quella di chi persiste nella *iudaica superstitio*, allora, se i convertiti possono conservare i loro beni, se ne deve dedurre invece che chi non si converte non abbia alcun diritto di fare altrettanto<sup>80</sup>:

E se la condizione degli ebrei convertiti è resa migliore dal fatto che mantengono i loro beni, allora a quelli che rimangono nella loro perfidia, in mancanza di tale migliore condizione, possono essere confiscati i beni.

In questo modo, un testo che intendeva solo garantire i proseliti contro le pretese dell’autorità secolare, che proprio in ragione della speciale (e interessata) protezione accordata agli ebrei poteva essere tentata di privarli dei loro beni, per impedire che essi le sfuggissero, diviene, nelle abili parole di Zasius, una “prova” della servitù giudaica, e al contempo la dimostrazione della mancanza, in capo agli ebrei, di un qualsiasi diritto di proprietà.

---

<sup>79</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 173 e 83; cfr. cap. 5, X, v, 6 (*de iudaeis*).

<sup>80</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 173 e 83.

Zasius finge, abilmente, di temere che la sua tesi possa essere contrastata da un altro testo canonistico, una decretale che vieta di sottrarre i beni agli ebrei, se non a seguito di un *iudicium* della potestà secolare. La risposta però è già pronta: il termine *iudicium* sarebbe usato, in questo caso, in senso amplissimo, per così dire improprio, non nell'accezione di atto di un giudice, di sentenza resa al termine di un processo, ma nell'accezione di un mero atto di volontà, di un comando, di un *iussum*<sup>81</sup>:

Hec adsertio obfirmari alia lege canonica valebit, qua prohibetur ne sine iudicio terrenae potestatis, iudeis auferre pecunias praesumant. Ex eo enim satis colligo, facultatem pecuniae iudaicae diripiendae, iussu terrenae potestatis esse datam. Nec ad rem pertinet, quod iudicii facta est mentio, siquidem iudicium plerumque pro arbitrio vel voluntate accipitur, ut satis videtur iudicio principis factum, quod iussu eius fiat.

Interpretazione bizzarra, per certi aspetti, se si tiene conto che invece tutto questo testo si fonda sull'attribuzione di un significato intensamente tecnico all'espressione, in realtà generica, *perpetua servitus*. Probabilmente l'intrinseca consapevolezza della debolezza di questa interpretazione, che pure, se confermata, sarebbe conclusiva, induce Zasius alla costante ricerca di ulteriori argomentazioni. Molto spesso dunque egli fa ricorso alla radicalizzazione di quelle espressioni, tipiche del diritto canonico, che sembrano legare la condizione entro certi limiti favorevole riservata agli ebrei soltanto alla *pietas* e all'*humanitas* dei cristiani<sup>82</sup>:

Invece giova alla nostra affermazione che in molti luoghi la legge canonica attesti che gli ebrei con i loro possessi sono tollerati fra noi per pietà. Infatti, per tacer d'altro, almeno per ora, il papa Alessandro, nei decreti del concilio Lateranense, asserisce che i cristiani tollerano gli ebrei solo per senso di umanità, cosa che può essere provata anche grazie alle costituzioni imperiali.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 83, e 173-174. Per il testo canonistico cfr. cap. 9, X, v, 6 (*de iudaeis*).

<sup>82</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 174, 83-84. I testi canonistici a cui Zasius rinvia sono capp. 3, 7, 13, X, v, 6 (*de iudaeis*). Inoltre, quanto al testo di Alessandro III, cfr. cap. 21, X, ii, 20 (*de testibus*). Quanto infine ai testi civilistici, sono quelli raccolti in *Cod. I, 9 (de iudaeis et coelicolis)*, specialmente le ll. 11 e 18, 1.

Si tratta in realtà, se scorriamo le *auctoritates*, talora di espressioni occasionali, che nulla hanno della pregnanza suggerita da Zasius. Addirittura, ritroviamo la decretale *Et si iudeos*, usata per interpretare... se stessa! Ma soprattutto, notiamolo, per corroborare un'interpretazione in senso rigorosamente tecnico di un'espressione, con ogni probabilità priva di tecnicismo giuridico e carica invece di significato teologico, come *perpetua servitus*, si fa ricorso a un'altra interpretazione tecnicistica di espressioni, come *permitti*, *fovet* ed altre, usate in senso evidentemente molto ampio. Eccone un esempio<sup>83</sup>:

Testimonium quoque christianorum adversus iudeos in omnibus causis (cum illi adversus christianos testibus suis uti praesumant) recipiendum esse censemus. Et anathemate decernimus feriendos quicumque iudeos christianis voluerint in hac parte praeferre: cum eos christianis subiacere oporteat, et ab eis pro sola humanitate foveri.

Ancora<sup>84</sup>:

Sicut legalis diffinitio iudeos novas non patitur erigere synagogas, ita eos sine inquietudine veteres habere permittit.

E ancora<sup>85</sup>:

Iudeos de novo constituere synagogas ubi non habuerunt, pati non debes. Verum si antiquae corruerint, vel ruinam minantur, ut eas reaedificent, potest aequanimiter tolerari, non autem ut eas exalant, aut ampliores aut pretiosiores faciant, quam antea fuisse noscuntur utique hoc pro magno debent habere, quod in veteribus synagogis et suis observantiis tolerantur.

Insomma, non sembra trattarsi di espressioni da cui poter ricavare molto di più di una generica manifestazione di permesso e di legittimità delle condotte "tollerate". Certamente non pare che se ne possa ricavare l'interpretazione radicale di Zasius, per cui nessun diritto e nessun bene spetta ai giudei, nel senso che non ne hanno mai alcun diritto. Ciò che

---

<sup>83</sup> Cap. 21, X, II, 20 (*de testibus*).

<sup>84</sup> Cap. 3, X, v, 6 (*de iudaeis*).

<sup>85</sup> Cap. 7, X, v, 6 (*de iudaeis*).

possiedono, possiamo dire, lo possiedono *de facto*, e solo perché e finché la *pietas* dei cristiani lo permette. Ma per Zasius tale *pietas* non è, come invece dice la tradizione giuridica, una *necessitas*, tanto più che essi sono servi, secondo Zasius, non solo per diritto positivo (canonico) ma anche per il ben più generale e stabile diritto delle genti, in quanto sconfitti, e quindi *captivi*, e perciò *servi*, nel *bellum iudaicum* da Tito, condizione poi confermata da Costantino<sup>86</sup>:

Unde non habent iudei nec bona, nec res aliquas, nisi in quibus ex pietate permittuntur. At talis pietas ad necessitatem trahi non debet, ut Papiniani sententia convincitur. Non ergo, quia a nobis humanitate afficiuntur, a servitutis iugo eximi possunt, quod eis a iure non solum positivo, sed et gentium, hoc est, ex captivitate iusti belli, per clarissimum imperatorem romanum Titum contra eos evicti, impositum, et (ut dicitur notari per Hostiensem) mandato Constantini magni firmatum est.

Una sola osservazione: la conferma di Costantino è, dice Zasius, asserita dall'Ostiense. Vale la pena fare una verifica, perché l'apparato d'autore rinvia non direttamente a Enrico di Susa ma a Oldrado da Ponte e ai suoi *consilia*. E soprattutto perché Zasius usa una formula ambigua, «ut dicitur notari per Hostiensem». La formula è giustificata: Oldrado rinvia davvero all'Ostiense, ma costui, a quanto pare, non fa mai l'affermazione che gli è attribuita<sup>87</sup>.

Ultima, e corsiva, argomentazione è quella di alcune fonti civilistiche che parlano della condizione degli ebrei come *extrema*, espressione che è interpretata da Zasius come sinonimo di *servitus*, sulla base di un poco conferente passo del Digesto, per cui «in servorum persona ita servatur, ut exemplo humiliorum puniantur»<sup>88</sup>.

Se su queste basi Zasius può concludere trionfalmente, sostenendo provata la servitù in senso proprio degli ebrei, una lettura più serena delle autorità allegate ci pone in realtà, ancora una volta, davanti al problema di definire la condizione giuridica degli ebrei. Non solo le allegazioni di Zasius non paiono affatto conclusive, ma anzi, con la loro

<sup>86</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 84, 174.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 84 nt. f.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 84 nt. h, con allegazione di *Dig.* 48, 19, 10, *pr.*



frequente capziosità, rendono ancora più complesso e difficile capire quali principi regolassero, davvero, questo peculiare *status*.

Converrà ora tornare indietro, e riprendere le argomentazioni di Zasius dall'inizio, perché proprio questo inizio si mostrerà rivelatore insieme della debolezza della posizione zasiana e del suo posto nel dibattito teologico e giuridico.

Infatti, conclusa la disamina degli argomenti a favore della tesi negativa, Zasius passa a considerare quelli a favore della tesi opposta, e lo fa introducendoli con un passo che merita di essere letto con attenzione<sup>89</sup>:

L'opinione più probabile, e approvata dal consenso di uomini eccellentissimi, è contraria alla precedente. Per sostenerla, si afferma tale conclusione: i fanciulli ebrei devono essere presi e, rigenerati con il sacramento del battesimo, posti sulla via della salvezza da parte dei principi secolari, anche contro la volontà dei genitori, dopo aver adottato ogni cautela possibile, per evitare che ne seguano omicidi. Questa, è l'opinione che io, senza infingimenti, ritengo vera, quantunque sappia che, secondo Agostino, nelle questioni molto dubbie occorre astenersi da definizioni temerarie. E proveremo questa opinione con argomenti fortissimi, tratti sia dagli insegnamenti dei dottori, che dal nostro Marte. E anzitutto, poiché san Tommaso, che tuttavia è di diverso parere, e non è d'accordo con noi, anzi, ha tentato di dissolvere la nostra tesi, tuttavia ha dedotto alcune cose, che stanno a fondamento della nostra opinione, noi cominceremo proprio da queste, sebbene fondandole meglio, confutando virilmente le sue argomentazioni, e poi, in sovrappiù, aggiungendone alcune di nostre. Premettiamo però, e, come il liberto che chiama in giudizio il patrono, ne chiediamo licenza, che non solo, su questo punto, dissentiamo da san Tommaso, ma anche disapproviamo la sua asserzione. Quantunque infatti abbiamo sempre approvato la sua eresia, vale a dire la sua setta, e sempre l'approveremo (poiché lo riteniamo uomo non solo straordinariamente santo, ma anche dottissimo), tuttavia la verità ci spinge con più evidenza a difendere qui un'opinione differente dalla sua.

Si noti l'*incipit*: esso mostra una sicurezza e una fiducia nella forza di questa tesi che è, di fatto, del tutto fuori luogo. Zasius infatti sa benissimo che il parere che si accinge a difendere è del tutto minoritario.

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 166, 73-74.

Non di meno, egli sottace le difficoltà, per lasciar intravedere un consenso autorevole, e non meglio specificato, intorno ad esso. Anche l'enunciazione della tesi stessa mostra insieme abilità e capziosità: l'enfasi è posta sulla necessità e sulla possibilità di salvare i fanciulli ebrei, grazie all'intervento dei principi secolari, e sulla crudeltà degli ebrei, di cui si suggerisce che siano disposti a uccidere i propri figli anziché permettere che siano battezzati.

Il passaggio seguente, e che è caratteristico di un certo atteggiamento zasiano, fa mostra di falsa umiltà e di falso coraggio. Zasius insiste a vantare il proprio rigore, la propria supposta onestà intellettuale, che si manifesterebbe nel coraggio di sostenere pubblicamente una tesi ancorché essa sia ritenuta comunemente dubbia, per solo amore della verità. Persino l'autorità di Agostino è strumentalmente allegata, per far meglio risaltare l'asserita intrepidezza del giurista.

Si viene poi al vero problema, al vero ostacolo sulla via dell'argomentazione zasiana, l'autorità di Tommaso d'Aquino. Si comprende bene che il grande teologo domenicano del Duecento costituisca, con le proprie tesi e la propria autorevolezza, che conosceva proprio nel secolo XVI una nuova fioritura<sup>90</sup>, l'intralcio maggiore per il giurista tedesco. Il modo in cui quest'ultimo affronta il suo antagonista è interessantissimo. Egli ammette, naturalmente, il contrasto con Tommaso, ma sottolinea con condiscendenza che non tutto nelle argomentazioni di Tommaso si porrebbe in contrasto con la propria tesi. Con abilità avvocatessa, decide di iniziare proprio da queste, nell'intento di "fondarle meglio", vale a dire di ribaltarle, e di confutarle "virilmente", facendo mostra una volta ancora di una sicurezza e di una spavalderia destinate a colpire il lettore. Nessuna esitazione, quindi, a porsi su di un piano di parità con Tommaso, pur nell'ostentazione di un rispetto insincero: an-

---

<sup>90</sup> Con la Scuola di Salamanca (qualche volta ancora chiamata, in modo non pienamente soddisfacente, Seconda Scolastica), certamente, e già con l'opera del cardinale Tommaso di Vio, il Gaetano. Sulla Scuola salmantina si veda la sintesi di Á. PONCELA GONZÁLEZ, *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, 2015 e, recentissimo, D. TORRIJOS CASTRILLEJO, J.L. GUTIÉRREZ, *La Escuela de Salamanca. La primera versión de la modernidad*, Madrid, 2022. Sulla nozione stessa di Scuola di Salamanca cfr. M.A. PENA GONZÁLEZ, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, 2009.

zi, si preannuncia l'aggiunta alle argomentazioni tomiste così capovolte di argomentazioni zasiane.

Questa insincerità si ammantava, tuttavia, delle forme che la tradizione giuridica riconosce come manifestazioni di reverenza e rispetto. Così, Zasius sembra scusarsi in anticipo, quasi nelle forme che il liberto deve rispettare nel momento in cui cita in giudizio il suo patrono, cioè con l'autorizzazione del pretore<sup>91</sup>. Ma è soprattutto nel prosieguo che lo scritto zasiano tocca il vertice di quella che possiamo ben chiamare "dotta ipocrisia". Zasius professa di approvare e di aver sempre approvato la *heresim*, cioè la *sectam*, di Tommaso, ma di distaccarsene in questo caso, per amor di verità<sup>92</sup>. L'uso delle parole è ben ponderato. Egli non esita ad attribuire a Tommaso il ruolo di capo e fondatore di un'eresia, cioè di una setta, che peraltro si affretta ad approvare. Una nota non manca di spiegare che *heresis* deriva dal verbo greco che significa "scegliere", e quindi, in quanto tale, non ha nessuna delle connotazioni pesantemente significative che la tradizione teologica e giuridica occidentale le ha poi attribuito. Si tratterebbe anzi di una voce dotta per indicare l'opinione tenace<sup>93</sup>, il giudizio in cui si persiste, e quindi tale termine dovrebbe essere inteso *in bonam partem*. È, evidentemente, un ragionamento capzioso. Lo scopo di Zasius è anzitutto retorico e polemico: colpire Tommaso e la sua dottrina, associandovi un termine, come eresia e setta, che evoca scelte dottrinali separate dall'ortodossia. Il colpo è efficace, indipendentemente dalle ipocrite giustificazioni che l'accompagnano, perché serve a impressionare più che a dimostrare. D'altro canto, quanto segue ne accresce l'efficacia: il preteso dispiacere con cui Zasius si distaccherebbe da Tommaso, evoca l'antico adagio *amicus Plato, sed magis amica veritas*, che la tradizione storico-filosofica metteva sulle labbra di Aristotele critico di Platone. Contemporaneamente, le parole di Zasius alludono ad altre, e precisamente a quelle scritte in occasione delle controversie generate dalle vicende tridentine di qualche decennio prima. Nelle polemiche seguite ai fatti di Trento e al preteso omicidio rituale, nonché al processo che allora si celebrò, un

<sup>91</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 74, nota a.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 166, 74.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 74 nota b, in cui si allegano le autorità di Cicerone e di Modestino nel Digesto.

giurista, Gianfrancesco Pavini, redasse due *consultationes*, che ebbero la fortunata ventura di essere edite a seguito dei *consilia* di Oldrado da Ponte, cosa questa che ne assicurò una circolazione assai più vasta e niente affatto casuale. In quei testi, il Pavini prendeva le distanze proprio dalla dottrina di Tommaso, affermando che «rationes eius non se extendunt ad casum nostrum». In realtà, Tommaso rappresentava, in quel caso come in quello di Zasius, molto più di una dottrina teologica autorevole. Egli aveva costruito il proprio pensiero in materia di battesimo degli infanti proprio a partire dalla tradizione giuridica civilistica, che conosceva bene e che utilizzava costantemente. Criticare Tommaso significava anche criticare, quindi, quella stessa tradizione. Non può essere casuale, del resto, che le autorità allegate dal Pavini nel 1478 siano sostanzialmente le stesse di quelle evocate da Zasius. E così si rivela non casuale, e anzi fondamentale, che la costruzione del libretto zasiano passi per Trento e per le vicende trentine, dimostrando una volta di più l'importanza di quei fatti<sup>94</sup>.

Questa premessa, di cui ci siamo sin qui occupati, introduce quindi gli ulteriori argomenti a sostegno della tesi affermativa, che ammette il battesimo *invitis parentibus*. Il primo argomento, significativamente, evoca ancora la dottrina tomista. Vediamo il testo<sup>95</sup>:

Quindi, ecco il primo argomento. Il vincolo matrimoniale è maggiore di quello della patria potestà. Questo infatti, per la comune tradizione giuridica, si scioglie con l'emancipazione da parte del padre, quello invece non si scioglie se non con la morte. Infatti l'uomo non separa chi Dio ha unito. Poiché però i matrimoni si sciolgono a causa della disparità di culto, sicché in questo caso, il coniuge cristiano può abbandonare quello non cristiano, secondo l'insegnamento dell'Apostolo che dice: 'Se l'infedele vuole andarsene, che se ne vada. Infatti fratelli e sorelle non sono soggetti a servitù in questo', a maggior ragione anche la patria potestà può essere tolta di mezzo nelle cose che sono di ostacolo alla fede, e quindi, non ostante essa, i fanciulli possono essere battezzati.

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 21-25 con bibliografia, ora da integrare con M. TETER, *Blood Libel. On the Trail of an Antisemitic Myth*, Cambridge (Mass.)-London (Engl.), 2020, per Pavini soprattutto pp. 82-83.

<sup>95</sup> C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo*, cit., p. 166-167, 74-75.

Proviamo a capire meglio. Zasius istituisce un'analogia tra vincolo matrimoniale e vincolo nascente dalla patria potestà. Il vincolo coniugale sembra essere più forte di quello con il padre. Infatti quest'ultimo può essere sciolto volontariamente con l'atto di emancipazione, mentre il primo si scioglie solo con la morte, indipendentemente da qualsiasi volontà umana. Tuttavia, secondo l'insegnamento di san Paolo, raccolto dalla tradizione canonistica, nel caso di disparità di culto, il vincolo coniugale può essere sciolto, in quanto la fede è valore più grande, e se il matrimonio minaccia di divenire problema per la fede, allora deve cessare. Se questo è vero per il vincolo più forte, quello coniugale, *a fortiori* sarà vero per quello più debole.

Anche in questo caso, come si è detto, l'ostacolo maggiore è rappresentato da Tommaso d'Aquino<sup>96</sup>:

Né è pertinente ciò che risponde san Tommaso a questo argomento, come se le cose stessero diversamente nel caso degli infedeli o dei fanciulli. Quelli infatti, in quanto in possesso della ragione, potrebbero indirizzarsi alla salvezza, questi invece, del tutto privi di un tale uso, non potrebbero, ecc. Rispondo infatti che il detto argomento non deriva dalla qualità delle persone, per cui una ha l'uso di ragione e l'altra no, ma soltanto dall'impedimento alla salvezza, sicché ne consegue che se il matrimonio, vincolo di diritto divino e umano, non osta a che uno dei coniugi, pur contro la volontà dell'altro, possa non di meno raggiungere la via della vita, certamente la patria potestà non può impedire di condurre alla vita il bambino, dal momento che è molto meno grave separare il figlio dalla potestà del padre, che il coniuge dal vincolo coniugale, come più sopra si è provato. Né qui importa che questo sia separato dal padre per volontà di un altro, mentre quello è separato dal coniuge per sua propria volontà; in entrambi i casi infatti, per quanto riguarda la separazione stessa, si dissolve il vincolo, se non che i fanciulli sono separati ad opera di altri, i coniugi per fatto proprio. Perciò quella differenza, che contro questo argomento Tommaso sembra addurre (e cioè che uno abbia una sua propria volontà, l'altro no), non giova a nulla, poiché in quel caso si ha riguardo più alla possibilità della separazione, che al modo in cui essa avviene.

Anche Tommaso si era posto lo stesso problema, ma lo aveva risolto negando una sostanziale assimilazione tra le due situazioni, in nome di

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 167, e 75.

una differenza soggettiva da lui considerata determinante: nel caso del matrimonio, si trattava di adulti, in possesso della ragione e capaci di decidere autonomamente. Nel caso del battesimo, invece, il problema è posto proprio dalla mancanza di ragione tipica degli infanti. Zasius invece rifiuta questa impostazione tomista. Per lui, i due casi devono essere assimilati, perché in entrambi i casi ciò che conta è l'impedimento alla salvezza, che deve essere eliminato. In fondo, conclude Zasius, la ragione rileva solo come modo in cui il vincolo è dissolto, e non quanto alla possibilità della stessa dissoluzione.

Si noti quindi la differenza. Per Tommaso la qualità della persona è fondamentale, perché da essa, in fondo, dipende la possibilità stessa della salvezza. Vale a dire, non esiste la salvezza in se stessa, ma è la persona che può e deve raggiungerla, per mezzo della sua volontà. Cioè la salvezza (e i suoi impedimenti) passano *attraverso* la persona che deve essere salvata. Ecco perché la ragione dell'infante ha tanta importanza, perché senza di essa non vi è salvezza. Certo, è vero che talora questa ragione è, in realtà, la ragione del padre, ma questo non costituisce un problema, perché, abbiamo spiegato, il padre e la sua volontà stanno in luogo del figlio e del suo volere.

Il pensiero di Zasius è molto differente: egli sottolinea l'importanza del vincolo (matrimonio o patria potestà) che può ostacolare la salvezza, e argomenta prendendo in considerazione unicamente la forza giuridica di tale vincolo, omettendo, fra l'altro, ogni distinzione, invece necessaria, tra matrimonio fra cristiani e matrimonio religiosamente misto.

Siamo giunti ormai alla conclusione, ed è tempo di ricapitolare. Abbiamo preso le mosse dalla storiografia, e in particolare dalla più recente, nonché dai profili problematici che questa storiografia ha portato in evidenza, soprattutto negli ultimi anni. Almeno due di essi dobbiamo qui ricordare. Anzitutto, il primo: se il nodo centrale, per quanto riguarda la condizione giuridica degli ebrei nell'età del diritto comune, è quello dell'appartenenza degli stessi ebrei alla medesima comunità giuridica dei cristiani, allora la questione principale sembra essere quella della *civitas*, della cittadinanza. Tuttavia, mentre una tradizione storiografica consolidata non dubitava della sostanziale appartenenza di ebrei e cristiani alla stessa *civitas*, interventi storiografici più recenti hanno

contestato questo giudizio, proponendo invece una rete articolata di esclusioni e inclusioni, e in sostanza una pluralità di cittadinanze coesistenti sincronicamente, concludendo quindi per l'appartenenza degli ebrei a una *civitas* di rango inferiore, che, in sostanza, non è *civitas*, almeno non nel senso in cui lo è quella *optimo iure*.

Contemporaneamente, e in modi che sono certo connessi, seppure non sempre chiaramente, una parte della storiografia ha contestato anche l'unità del sistema di diritto comune caro a Francesco Calasso, parlando di più *iura communia* di pari grado coesistenti, *in primis* il civile e il canonico. Si tende così a lacerare, anche sul piano ideale, l'unità radicale della tradizione giuridica occidentale, almeno con riferimento ai secoli XII-XVIII.

Pare evidente che il venir meno di tale unità trasporti su un piano più generale la stessa mancanza di unità della *civitas* che abbiamo osservato in una parte della storiografia relativa agli ebrei, confermando anche quanto abbiamo notato più volte a proposito dell'importanza della questione dello *status* dei giudei in una prospettiva più ampia di quella della storia dell'ebraismo.

Per parte nostra, abbiamo cercato di affrontare questi problemi, e altri di minor momento, partendo dalle fonti, e soprattutto dalle *Questiones de parvulis iudeorum baptisandis* di Ulrich Zasius, considerato testo fondamentale soprattutto come chiave per penetrare nella complessità di tutti questi problemi e nel dibattito dottrinale cui sono sottesi e che li sottende.

La lettura zasiana che abbiamo tentato, condotta dall'interno, per così dire, del pensiero del giurista tedesco, mi pare imponga alcune conclusioni.

Anzitutto, ne esce credo confermata l'unità intima della tradizione di *ius commune*, unità fatta di civile e canonico e unità di respiro europeo.

Poi, seppure *a contrario*, possiamo desumere non solo l'importanza dello *status civitatis*, che si connette con lo *status libertatis*, degli ebrei, ma anche il sostanziale accordo della dottrina maggioritaria e della legislazione, anche canonica, su questi punti. Non a caso l'interpretazione zasiana delle fonti giuridiche è spesso così capziosa e falsante: deve esserlo, se vuole tentare di scalzare una dottrina solida e prevalente. Se questo è vero, però, e mi pare lo sia, allora ne è confermata la visione

tradizionale della storiografia. Non si tratta, si badi, di negare il peso e l'importanza delle interdizioni israelitiche, come le chiamò a suo tempo Carlo Cattaneo, ma di considerarle quello che sono: interdizioni, appunto, cioè limitazioni, compressioni puntuali della capacità di agire, che colpiscono alcuni soggetti in ragione della loro appartenenza religiosa, e che comprimono quindi la loro condizione di cittadini, e precisamente di *cives romani*, l'unica che era riconosciuta a tutti, e quindi anche a loro, indipendentemente da quanto gli ordinamenti particolari potevano statuire nella loro autonomia e nel loro pluralismo.

In questo senso la difesa dello *status civitatis* degli ebrei è difesa anche del medesimo *status* dei cristiani, e quindi, almeno dal punto di vista del diritto comune, di tutti. Proprio questo ne fa uno dei lasciti più preziosi del dibattito di *ius commune* alla tradizione giuridica occidentale moderna, qualcosa che contribuisce a rendere per sempre impensabile (ancorché non inattuabile come la “età della catastrofe” ha dimostrato<sup>97</sup>) ogni privazione della libertà umana, e ogni riduzione dell'uomo stesso a cosa nella disponibilità di un altro uomo<sup>98</sup>. Si tratta di una manifestazione dell'umanesimo del diritto caro a Francesco Calasso<sup>99</sup>, di una di quelle cose di cui, come scriveva in anni sempre più tragici Marc Bloch, «desideriamo ancora vivere»<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Jus*, II (1950), pp. 177-207, ripubblicato in ID., *Opere*, V, a c. di M. D'ADDIO, E. VIDAL, Milano, 1959, p. 151-195, qui p. 155, opportunamente ricordato da A. MERLINO, *Storia di Kelsen. La recezione della Reine Rechtslehre in Italia*, Napoli, 2013, p. 76-82, qui soprattutto p. 77-78.

<sup>98</sup> G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, trad. e prefazione di A. GRANDE, Milano, 1965 (l'opera però è del 1936), p. 54-58.

<sup>99</sup> F. CALASSO, *Introduzione al diritto comune*, Milano, 1970, p. 183-205.

<sup>100</sup> M. BLOCH, *La società feudale*, trad. it. di B.M. CREMONESI, Torino, 1959, p. 643.



## SOVRANITÀ E MITI L'INFANTICIDIO RITUALE

### *1. L'omicidio rituale: storia di un mito*

L'accusa mitologica, a carico degli ebrei, di praticare l'omicidio rituale ai danni di bambini cristiani ha formato oggetto, anche e soprattutto negli ultimi anni, di rinnovati studi e di accesi dibattiti<sup>1</sup>. D'altro canto, essa è legata, assai più di quanto si possa talora pensare, a quella di pratiche magiche e stregoniche di tipo diabolico<sup>2</sup>. Un relativamente recente volume di Nicola Cusumano dimostra una volta di più l'importanza di questo nesso, anche in un secolo, il XVIII, che vede il graduale tramonto della credenza stregonesca o, forse meglio, quello della repressione penale della stregoneria<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Il riferimento è naturalmente a quanto accaduto in seguito alla pubblicazione del volume di A. TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, 2007. Le discutibilissime tesi dell'autore hanno suscitato vivaci reazioni nella comunità scientifica, che sono approdate a risposte le quali sono, da sole, un importante contributo all'approfondimento dell'intera questione; ricordo a questo proposito i saggi di D. BIDUSSA, M. CAFFIERO, C.S. CAPOGRECO, A. DEL COL, C.G. DE MICHELIS, E. GENTILE, D. MENOZZI, M.G. PASTURA, A. PORTELLI, M. PROCACCIA, D. QUAGLIONI, C. VIVANTI, in M. CAFFIERO, M. PROCACCIA (a cura di), *Vero o falso. L'uso politico della storia*, Roma, 2008. Con una certa fatica inoltre, che duole notare, la critica si è fatta strada anche in discussioni non riservate al ristretto gruppo degli specialisti. Tutto questo ha indotto Toaff a pubblicare rapidamente una seconda edizione del suo scritto, in cui, se chiarisce di ritenere e di aver sempre ritenuto un mito l'omicidio rituale, tuttavia difende la sua metodologia e continua a non credere impossibile che qualche atto simile sia stato compiuto, seppure da frange estremiste e superstiziose dell'ebraismo ashkenazita (cfr. A. TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, 2008).

<sup>2</sup> La questione è stata evidenziata da M. CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, 2012, soprattutto p. 121-180.

<sup>3</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento. Il carteggio tra Girolamo Tartarotti e Benedetto Bonelli*, Milano, 2012. Su questo volume chi scrive ha

Non casualmente, il volume di Cusumano è introdotto da una *Prefazione* di Marina Caffiero, la quale mette in speciale evidenza proprio questo aspetto, insieme a molti altri che collegano il dibattito del secolo XVIII sul problema dell'omicidio rituale alle tante discussioni che agitarono la settecentesca "repubblica delle lettere"<sup>4</sup>.

E ancora non casualmente, Nicola Cusumano sceglie di affrontare la questione da un angolo visuale particolare: quello del carteggio tra Girolamo Tartarotti, autore del noto volume *Del congresso notturno delle lammie*<sup>5</sup>, e Benedetto Bonelli, che pubblicò una *Dissertazione apologetica sul martirio del beato Simone da Trento*<sup>6</sup>, conosciuta soprattutto per i suoi accesi toni anti giudaici e per la difesa a oltranza della verità dell'omicidio rituale e in particolare di quello di cui furono accusati gli ebrei trentini nel 1475<sup>7</sup>. La tesi di Cusumano, come spiega la Caffiero nella *Prefazione*<sup>8</sup>, consiste in una sostanziale concordanza di Bonelli e Tartarotti intorno a tali problemi, concordanza fondata anzitutto sulla comune accezione di superstizione (l'accusa anti giudaica) intesa come credenza falsa ed ereticale, e alla cui luce, secondo la Caffiero, apparirebbe oltremodo sinistra anche l'esitazione di Tartarotti nel rifiutare del tutto la credenza stregonesca, distinguendo tra magia, operazione diabolica come tale possibile, almeno in linea di principio, e stregoneria, attività puramente illusoria (vale a dire frutto di un inganno psichico

---

redatto una breve recensione apparsa in *Studi trentini. Storia*, 94, 2015, n. 1, p. 298-302.

<sup>4</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento*, cit., p. 13-16, specialmente p. 15-16.

<sup>5</sup> GIROLAMO TARTAROTTI, *Del congresso notturno delle lammie libri tre*, In Rovereto, A spese di Giambatista Pasquali Libraio e Stampatore in Venezia, MDCCXLIX.

<sup>6</sup> BENEDETTO BONELLI, *Dissertazione apologetica sul martirio del beato Simone da Trento nell'anno MCCCCLXXV. dagli ebrei ucciso*, In Trento, Per Gianbattista Parone Stampator vescovile, MDCCXLVII.

<sup>7</sup> Su tutto questo si vedano anzitutto i due volumi curati da A. ESPOSITO, D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, *I processi del 1475*, Padova, 1990 (rist. 2008), e IID., *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, *I processi alle donne (1475-1476)*, Padova, 2008. Qualche osservazione anche in C. ZENDRI, *Umanesimo giuridico ed ebraismo. La questione del battesimo invitis parentibus nel pensiero di Ulrich Zasius*, Padova, 2011, p. 21-25.

<sup>8</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento*, cit., p. 13-16.

operato dal demonio ai danni delle presunte streghe) ovvero fantastica (cioè prodotta dalla fantasia malata o turbata delle streghe stesse)<sup>9</sup>. Tale distinzione, che fu oggetto di critiche, più o meno aspre e assolutamente divergenti quanto ai presupposti e al punto di partenza, secondo la Caffiero rivelava una sostanziale fiducia nel carattere reale e non mitologico dell'accusa di infanticidio rituale, poiché «se si credeva alla verità della stregoneria non si poteva che credere anche a quella dell'omicidio rituale e viceversa»<sup>10</sup>.

Muovendo proprio da queste premesse, Cusumano struttura il suo volume in una serie di passaggi, ciascuno dei quali, con varie articolazioni, ci conduce, da ambiti più generali, via via fino all'oggetto specifico dello studio dell'autore, la corrispondenza tra Tartarotti e Bonelli.

Dopo la già accennata *Prefazione*, il volume è introdotto da una premessa di carattere generale. Fra le altre cose, qui Cusumano stabilisce un importante parallelismo. L'infanticidio rituale altro non sarebbe, per i cristiani, che il perfetto contraltare della Messa. Come nella Messa è sacrificato il vero Agnello di Dio, che *tollit* i peccati del mondo, così nell'infanticidio un bambino cristiano assumerebbe la parte dell'Agnello di Dio, e tutto il (mitologico) rito si configurerebbe come un atroce parodia del sacrificio redentore di Cristo, in cui naturalmente (e vedremo quale sarà l'importanza di questo aspetto) il sangue assumerebbe un ruolo decisivo<sup>11</sup>. Si tratta di osservazioni certamente condivisibili, ma che ci impongono alcune considerazioni problematiche. Anzitutto, se questo è vero, quale fu il ruolo del mito dell'infanticidio nel mondo protestante? Una tradizione religiosa che ignora e respinge la Messa, e quindi il suo carattere attualmente e realmente sacrificale, come ha potuto credere nella realtà di una pratica che invece si fonda proprio su tale fede? Che senso aveva la credenza nell'infanticidio rituale per i riformati, attesa tale rilevante differenza teologica? È certamente vero che, agli occhi dei protestanti, non doveva essere importante ciò che loro stessi pensavano, ma ciò che essi credevano che gli ebrei pensasse-

---

<sup>9</sup> GIROLAMO TARTAROTTI, *Del congresso notturno delle lammie*, cit., II.13 p. 159-168 sulla distinzione tra veneficio, magia e stregoneria, e II.9 p. 127-134 sulla distinzione tra immaginazione e fantasia, da un lato, e illusione dall'altro.

<sup>10</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento*, cit., p. 16.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 18.

ro. In una parola, ciò che contava era che i protestanti credessero che gli ebrei praticassero tale rito. E tuttavia, penso che la cosa non sia senza importanza, e meriterà in futuro qualche approfondimento.

E ancora: come fu possibile che nascesse un tale mito, che presupponeva l'identificazione di Gesù di Nazaret, il Gesù storico, con il Cristo, il Messia della tradizione ebraica? Come poterono i cristiani credere che gli ebrei, i quali rifiutavano e rifiutano proprio questa identificazione, praticassero un rito che doveva atrocemente parodiare precisamente questa fede? Evidentemente, tale mito poteva nascere soltanto in ambito cristiano, ma come fu possibile che non fosse screditato fin dal primo momento?

## 2. *Un mito trasversale? Girolamo Tartarotti e Benedetto Bonelli*

Sono, questi, esempi del carattere intrinsecamente contraddittorio della credenza nel mito anti giudaico. Proprio questa contraddittorietà, secondo Cusumano, è della massima importanza per la comprensione di quella che a lui appare la singolare concordanza di Tartarotti e Bonelli a proposito del mito anti giudaico dell'infanticidio. E infatti, per Cusumano, Tartarotti si trova esposto a una duplice contraddizione, in quanto sostenitore, contemporaneamente, della realtà della magia e dell'irrealtà della stregoneria, e in quanto propugnatore di un metodo scientifico critico e razionalistico, da un lato, e dall'altro di una dottrina e di una fede cristianamente ortodosse, da cui discenderebbe, necessariamente, la stessa distinzione tra magia e stregoneria, in quanto preordinata alla conservazione della fede nella magia, cioè nell'intervento demoniaco sulla realtà creata<sup>12</sup>. Da questa duplice contraddizione, che, implica, per inciso e come l'autore del volume trascura di avvertire, l'incompatibilità intrinseca tra fede e dottrina cristiana, da una parte, e razionalità scientifica dall'altra, deriverebbe, nella prospettiva di Cusumano, l'inadeguatezza di fondo del pensiero tartarottiano a fronte del ben più maturo dibattito tardo settecentesco<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 29-35.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 35-39.

E in fondo, proprio e solo al Settecento è dedicato lo studio di Cusumano. Così finalmente il primo capitolo ci conduce a esplorare i rapporti tra erudizione settecentesca e accusa di omicidio rituale. Che la prospettiva dell'autore sia, in sostanza, limitata al secolo XVIII, emerge anche da alcuni corsivi cenni al mito antiggiudaico dell'infanticidio rituale, designato come "credenza medievale"<sup>14</sup>. Gioverà qui ricordare che non tanto il medio evo quanto l'età moderna fu l'epoca che nutrì maggior fede in tale mito, e che anzi proprio l'età moderna, se vogliamo per comodità seguire a chiamarla così<sup>15</sup>, si aprì con i fondamentali processi trentini, tra il 1475 e il 1478, i quali solo, e per la prima volta, sembrarono dare fondamento di realtà a una leggenda cui, fin lì, sovrani e legislatori non avevano prestato credito<sup>16</sup>. Non pare casuale che la contestazione dell'operato dei giudici e del vescovo trentini, mossa, infine, senza successo dal commissario apostolico Battista de' Giudici<sup>17</sup>, trovasse il proprio fondamento proprio nella tradizione giuridica e processualistica di diritto comune, cioè di marca "medievale", e che, in questo caso e non solo in questo, il moderno sembri non stare affatto dalla parte né del diritto né della giustizia<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>15</sup> Mi riferisco al fondamentale cambio di prospettiva suggerito negli ultimi decenni dagli studi di Harold J. BERMAN, in particolare a *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) and London (Engl.), 1983, e a *Law and Revolution, II, The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) London (Engl.), 2003, di cui si veda la traduzione italiana curata da Diego QUAGLIONI (*Diritto e rivoluzione, II, L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, Bologna, 2010).

<sup>16</sup> Su ciò rinvio ad A. ESPOSITO, D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, cit., soprattutto i due contributi introduttivi (p. 1-95), e IID., *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, cit.

<sup>17</sup> Su cui si veda D. QUAGLIONI, *Il procedimento inquisitorio contro gli ebrei di Trento*, in A. ESPOSITO, D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, cit., p. 1-51, soprattutto p. 13-51, e soprattutto BATTISTA DE' GIUDICI, *Apoloogia Iudaeorum – Invektiva contra Platinam. Propaganda antiebraica e polemiche di Curia durante il pontificato di Sisto IV (1471-1484)*, ed. trad. e commento a cura di D. QUAGLIONI, Roma, 1987.

<sup>18</sup> Sulle contestazioni del de' Giudici, cfr. D. QUAGLIONI, *Il procedimento inquisitorio contro gli ebrei di Trento*, cit., soprattutto p. 13-29, 39-51; in generale sul problema della verità in relazione al processo, D. QUAGLIONI, *Vero e falso nelle carte processua-*

Comunque sia, il capitolo è ampiamente dedicato alla disamina della dottrina tedesca, in particolare quella di Johann Christoph Wagenseil, che nel 1705 aveva criticato l'antico stereotipo in modo sistematico<sup>19</sup>. Cusumano passa poi alla dottrina italiana, segnata ancora a lungo da un carattere controversistico «di matrice controriformistica»<sup>20</sup>.

Giustamente l'autore ammonisce a non irrigidire il dibattito settecentesco nello schema semplificante della contrapposizione «tra le posizioni espresse dal fronte dell'apologetica e quelle dei riformisti»<sup>21</sup>. Non si tratta, qui come altrove, di immaginare due schiere contrapposte, riformisti e “conservatori”, in lotta gli uni contro gli altri. Peraltro, questo stesso canone dovrebbe probabilmente essere applicato con maggiore rigore proprio nel caso di Tartarotti. Secondo Cusumano, Bonelli e Tartarotti dividevano, in realtà, la credenza nella stessa leggenda. Ciò che formava oggetto di critica, per Tartarotti, non era tanto la fede in questa pratica, quando un aspetto della stessa, l'uso rituale del sangue del bambino cristiano asseritamente sacrificato, per preparare il pasto di *pesah*, e in particolare le *matzòth*, gli azzimi per la cena pasquale<sup>22</sup>. La credenza principale, quella nell'omicidio rituale, sussisterebbe intatta nel pensiero tartarottiano, seppure depurata di questo tratto che Tartarotti giudicava incredibile<sup>23</sup>. Questa fede in una pratica ai nostri occhi inverosimile, da parte di chi, come Tartarotti, aveva fatto di una critica attenta e demistificante la propria ragione di vita in quanto studioso, è spiegata da Cusumano come conformazione alla tendenza della Chiesa cattolica, a partire dal pontificato di Benedetto XIV, di sostenere la credenza nel mito antiggiudaico dell'omicidio rituale, come strumento di reazione a pressioni moderne e disgregatrici, cioè, in sostanza, in funzione strumentalmente antimoderna<sup>24</sup>. All'origine di una simile, curiosa conformazione vi sarebbe, oltre a quella ortodossia cat-

---

li: la parola «data» e la parola «presa», in M. CAFFIERO, M. PROCACCIA (a cura di), *Vero e falso*, cit., p. 63-82.

<sup>19</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento*, cit., p. 41-51.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 55-56.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 55-58.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 56.

tolica a cui già si è fatto cenno<sup>25</sup>, una caratteristica tipica (e un limite intrinseco) della critica storica di matrice muratoriana. Si tratterebbe della eccessiva fiducia nelle fonti, al centro degli interessi di Muratori e dei muratoriani, in particolare quando si tratti di fonti coeve ai fatti che narrano e che sono al centro dell'interesse dello storico<sup>26</sup>.

Tra i risultati curiosi di questa interpretazione, vi è quello di fare di Benedetto Bonelli, il grande antagonista di Tartarotti, un vero e proprio muratoriano. In fondo, è questa l'idea che fa da sfondo al secondo capitolo del libro di Cusumano, che cerca di delineare più da vicino la storia delle relazioni tra il Bonelli e Tartarotti. Cusumano esordisce tracciando, sulle orme di Franco Venturi, uno schizzo del frate trentino, enfatizzandone tanto l'erudizione quanto, per altri versi, l'arretratezza<sup>27</sup>. Ricorda che il sodalizio tra i due finì bruscamente, in seguito agli attacchi di Bonelli a Tartarotti e alla sua opera, sia a quella riguardante le streghe sia ai suoi studi agiografici, in particolare quelli relativi alla santità del vescovo trentino Adalpreto, contestata da Tartarotti, e riaffermata, anche in chiave politicamente antitirolese, dal Bonelli e dagli eruditi trentini<sup>28</sup>. Il risultato di questo confronto, che tende a sfumare fino a far scomparire le differenze di statura morale e intellettuale tra i due autori, è che tutto il conflitto sembra ridursi a una bega dovuta a ragioni personali, a intemperanze e ambizioni individuali, e, naturalmente, a motivi politici, che avrebbero indotto il Bonelli a strumentalizzare l'agiografia trentina, per dimostrare l'antichità e il prestigio della chiesa tridentina in opposizione alla crescente influenza del conte del Tirolo, il quale non a caso esercitava la sua *iurisdictio* proprio su Rovereto, la patria di Tartarotti<sup>29</sup>. Che questa ricostruzione dei fatti possa contenere, e contenga effettivamente, elementi di verità, lo si può ben ammettere. Ma ha il difetto di escludere ogni altra possibilità, offrendo al lettore, in generale, una visione pacificante, in cui gli scontri spirituali sono ridotti a intemperanze di eruditi capricciosi, subornati da principi avidi di potere, e al lettore esperto di cose trentine la rassicurante

---

<sup>25</sup> Cfr. *supra* §. 1.

<sup>26</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento*, cit., p. 59-62.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 71-72.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 71-87.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 81-86.

ricostruzione di una storia trentina tutta risolta nella dialettica tra principato vescovile di Trento e Tirolo. Essa fa torto, tra l'altro, all'intelligenza e al pensiero dei due protagonisti: Tartarotti senza dubbio, che era ben più di un erudito locale orgoglioso e capriccioso, e, a ben vedere, perfino Bonelli, di cui c'è da dubitare che potesse davvero sostenere tesi così importanti senza crederci davvero, e per mere ragioni politiche. Non c'è alcun motivo di dubitare che Bonelli credesse (o fosse tornato a credere dopo un momento di scetticismo) sinceramente sia nella realtà dell'infanticidio sia in quella della stregoneria. Che poi, muovendo da questa fede, egli difendesse anche precisi interessi politici, lo ripeto, può esser vero, ma non esaurisce il problema, neppure nel suo caso.

### 3. *Una differente interpretazione*

Una risposta, almeno parziale, a questi problemi, potrebbe certamente venire dall'epistolario tra i due. E infatti nel terzo capitolo Cusumano, più puntualmente, traccia la storia degli scambi epistolari che coinvolsero Tartarotti e Bonelli negli anni Quaranta del secolo XVIII, evidenziando anche gli sforzi di Bonelli di avere, per tramite di Tartarotti, contatti e informazioni bibliografiche, nonché il difficile e ambiguo rapporto con Scipione Maffei<sup>30</sup>. Non trascura nemmeno il giudizio degli immediati epigoni di Tartarotti, in particolare di Clementino Vannetti, alquanto impietoso nei confronti del suo concittadino, in ragione di ciò che a Vannetti appariva una certa futilità dell'opera e degli interessi tartarottiani, giudizio che, dice Cusumano, mostra già le difficoltà di comprensione che resero tanto difficile la riappropriazione della memoria tartarottiana<sup>31</sup>. Secondo il nostro autore, nell'epistolario, Tartarotti mostra un vivo interesse per la questione dell'omicidio rituale, prestandosi di buon grado a sostenere le ricerche del Bonelli<sup>32</sup>, il quale a sua volta si dimostra attento al carattere coevo delle fonti rispetto ai fatti narrati (secondo il metodo muratoriano), e senza, naturalmente,

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 89-104.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 105-107.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 109-137.



che tutto ciò si traduca, neppure nel caso di Tartarotti, in una riformulazione della questione dell'infanticidio rituale<sup>33</sup>.

In realtà, una possibile soluzione a questo complesso rompicapo potrebbe forse venire da una riconsiderazione, sotto una luce nuova, di un nesso che peraltro Cusumano riconosce, pur non traendone, mi pare, tutte le conseguenze: quello tra stregoneria e infanticidio rituale. Certo, Nicola Cusumano coglie, evidentemente, l'interesse peculiare che Bonelli doveva nutrire per questo rapporto, e non a caso lo sottolinea, anche nell'ultimo capitolo, consacrato al mito anti giudaico<sup>34</sup>. Tuttavia, il problema in fondo è risolto nella relazione dell'opera del Bonelli con la politica antiebraica di Benedetto XIV, a cui sono dedicate numerose pagine, al fine di dimostrare la consonanza del Bonelli con la dottrina della Chiesa post-benedettina e l'influenza di questa corrente dottrinale sulla formazione dell'antisemitismo ottocentesco<sup>35</sup>. In questo senso, non si va oltre quanto già si sapeva<sup>36</sup>, ed è un peccato, perché proprio una differente e più ampia considerazione del carteggio intercorso tra Bonelli e Tartarotti negli anni 1740-1748, e di due rassegne bibliografiche, in materia di infanticidio rituale e ad uso del Bonelli, preparate dal Tartarotti, e con la cui edizione si chiude il volume<sup>37</sup>, avrebbero consentito qualcosa di più. Infatti, la lettura di queste fonti, meritoriamente rese disponibili da Cusumano, non porta affatto ad accogliere necessariamente l'interpretazione del pensiero di Tartarotti a proposito dell'omicidio rituale proposta da Cusumano medesimo. Non c'è dubbio che Tartarotti manifesti interesse per l'opera che Bonelli progettava<sup>38</sup>, e nemmeno che collabori alla sua stesura con indicazioni bibliografiche e suggerimenti<sup>39</sup>. Tuttavia, egli non prende mai davvero posizione sulla credibilità del mito. Certamente rifiuta di credere che gli ebrei consu-

---

<sup>33</sup> *Ibidem e ivi*, p. 165-167.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 151-170.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 170-193.

<sup>36</sup> M. CAFFIERO, *Legami pericolosi*, cit., diffusamente nel volume, ma già nell'Introduzione, p. IX-XVI.

<sup>37</sup> N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento*, cit., p. 195-257.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 196-197, 201-204, 226-227, 233-234, 249-250.

<sup>39</sup> *Ivi*, soprattutto p. 255-257.

massero ritualmente sangue cristiano, e questo è un fatto<sup>40</sup>. Ma non è per nulla chiara, non ostante quanto scrive Cusumano, la sua posizione a proposito dell'infanticidio. Né si può, credo, dall'affermazione per cui «Ernesto Tenzelio contra al Wagenseil ha difeso la verità del fatto [dell'omicidio rituale]»<sup>41</sup>, certamente di Tartarotti, arguire, come fa Cusumano<sup>42</sup>, che Tartarotti credesse alla leggenda antiggiudaica. Più semplicemente, si tratta di un'annotazione in cui si riportano le posizioni e le dottrine di *altri*, e da ciò, senza ulteriori elementi, nulla è lecito inferire attorno alle convinzioni tartarottiane.

Certo, in altri passi Tartarotti sembra ammettere almeno la possibilità che gli ebrei abbiano commesso e commettano omicidi rituali<sup>43</sup>. Tuttavia, credo che qualche riflessione ulteriore sia necessaria. Il metodo con cui Tartarotti si accosta a questo problema non è, mi pare, differente da quello da lui adottato quanto all'altra questione che lo occupava in quegli stessi anni, la stregoneria. La lettura del *Congresso notturno delle lammie* ci mostra che non solo Tartarotti costruisce il suo pensiero su una rigorosa ricostruzione e disamina delle fonti, ma anche che, prima di ogni critica, egli si sforza di comprendere le ragioni che stanno alla base della tesi avversaria. Non si tratta tanto di una forma di garbato rispetto per le tesi altrui, quanto di un fondamentale canone metodologico: nessuna vera confutazione è possibile se non si comprende anzitutto fino in fondo il fondamento del pensiero che si avversa. Di qui, credo, la distinzione tra magia (reale) e stregoneria (fantastica o immaginaria), che riposa sulla distinzione tra esistenza e capacità operativa del demonio (fondate anzitutto sulla Scrittura) da un lato, e carattere fantastico e illusorio del sabba stregonico (come dimostrato da una serie di fonti, tra cui il canone *Episcopi*)<sup>44</sup>. Da questo stesso metodo discende la distinzione tra l'accusa di bere sangue cristiano (dimostrata falsa sulla base della Scrittura) e l'omicidio rituale (che fonti coeve ai fatti, ad esempio gli stessi processi trentini, sembravano dimostrare ve-

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 197, 203, 222, 233-234, 249-250.

<sup>44</sup> GIROLAMO TARTAROTTI, *Del congresso notturno delle lammie*, cit., II.9 p. 127-134, e, sul can. *Episcopi*, I.9, p. 50-63.

ro). Occorre però aggiungere qualcosa. Tartarotti è solito mostrare grande prudenza nel mettere in dubbio quanto legge nelle sue fonti. Lo dimostra la nota questione del *consilium Mulier striga*, falsamente (come sappiamo oggi) attribuito a Bartolo da Sassoferrato, ma che nel secolo XVIII era comunemente ritenuto per autentico. Tartarotti fu il primo a insinuare dubbi, e lo fece, con la consueta cautela, scrivendo di non ritrovare nell'*Italia sacra* dell'Ughelli alcuna menzione del vescovo Piotti di Novara a cui, asseritamente, il *consilium* era stato dato<sup>45</sup>. Tutto qui: niente più di un cenno, potremmo dire, ma un cenno fondamentale, perché colpisce non questo o quell'aspetto della credenza stregonesca, ma uno dei testi che ne dimostravano la veridicità. Nel caso dell'infanticidio, come abbiamo visto Tartarotti respinge decisamente solo la credenza nel consumo del sangue. Forse è poco ai nostri occhi, ma essa faceva parte integrante del mito: le ferite al piccolo Simone erano state inferte, si diceva, proprio per spillarne il sangue, che poi doveva essere usato nel pasto di *pesàh*<sup>46</sup>. Negare questo voleva forse dire negare, implicitamente, credibilità a tutta la leggenda? Si può dubitarne, certo, e tuttavia questo modo di accostarsi alle fonti merita un'attenzione maggiore di quella che sin qui gli è stata riservata, e impone urgentemente la predisposizione dell'edizione critica della più celebre opera di Tartarotti, a cui chi scrive sta lavorando.

---

<sup>45</sup> Per questo, si rinvia a D. QUAGLIONI, *Tradizione criminalistica e riforme nel Settecento. Il Congresso notturno delle Lammie di Girolamo Tartarotti (1749)*, in F. LIOTTA (a cura di), *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna, 1999, p. 253-275; inoltre C. ZENDRI, *I giuristi e le streghe: a proposito del consilium "Mulier striga" attribuito a Bartolo da Sassoferrato*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 33, 2007, p. 11-26, e *I giuristi e le streghe*, in *Storicamente*, 4, 2008, URL: [http://www.storicamente.org/05\\_studi\\_ricerche/streghe/zendri.htm](http://www.storicamente.org/05_studi_ricerche/streghe/zendri.htm).

<sup>46</sup> Su questo e su tutto lo stereotipo dell'omicidio rituale cfr. A. ESPOSITO, *Lo stereotipo dell'omicidio rituale nei processi tridentini e il culto del 'beato' Simone*, in A. ESPOSITO, D. QUAGLIONI, *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, cit., I, p. 53-95.

#### 4. Conclusioni: un mito per la sovranità

Occorre poi fare un'altra osservazione, che nasce dalla prospettiva sviluppata di recente da Magda Teter in un volume dedicato non direttamente all'omicidio rituale ma, precisamente, al *blood libel*, l'accusa del sangue, cioè, evidentemente, proprio il punto fondamentale del mito anti giudaico negato da Tartarotti<sup>47</sup>. Da un lato, si osserva che l'accusa del sangue era parte integrante del mito dell'omicidio rituale, seppure in modi non sempre storicamente uniformi. Dunque, davvero negare l'una significava negare l'altro. Dall'altro lato, e giustamente, la Teter mostra il ruolo che il mito ha avuto, almeno in alcune regioni d'Europa, nella fondazione o rifondazione o consolidazione del potere, della sovranità. Impressionano le date, le "coincidenze": l'espulsione degli ebrei è sempre stata connessa al mito dell'omicidio rituale e all'accusa di sangue ed è avvenuta in connessione, più o meno immediata, con lo sviluppo di un potere sovrano che ha reclamato per sé l'esclusiva soggezione dei sudditi, nell'ambito secolare, certamente, ma anche in quello spirituale che, quando anche dipendente dall'autorità ecclesiastica, ben poteva trarre fondamento da un mito odioso e di cui il principe poteva avvantaggiarsi, presentandosi come il protettore dei suoi sudditi e il loro vendicatore, contro un nemico che, per essere sfuggente, tanto più poteva essere concepito come insidioso<sup>48</sup>. A quanto già sapevamo dell'Europa occidentale, la Teter ha aggiunto puntuali indagini su quella orientale, e in particolare la Polonia, in cui sembra quasi che la mancata costruzione di un vero Stato sovrano sia accompagnata da un lato dalla mancata espulsione degli ebrei, e dall'altro da una continua fortuna dei miti anti giudaici, anche quando altrove la fede in essi stava scemando, come parte di una lotta per la sovranità sempre irrisolta.

Si può aggiungere, forse, che la fine o la persistenza di questi miti dipenda, ancora oggi, da questa lotta, quasi che ogni movimento intento

---

<sup>47</sup> M. TETER, *Blood Libel. On the Trail of an Antisemitic Myth*, Cambridge (Mass.) - London (Engl.), 2020.

<sup>48</sup> *Ivi*, per l'espulsione degli ebrei dall'Inghilterra (1290) p. 26; per il caso francese, dai tempi di Filippo Augusto fino ai provvedimenti di Filippo il Bello (1306) e di Carlo VI (1394). Per non parlare dei successivi provvedimenti spagnoli (1492) e portoghesi (1497).

a provocare un cambiamento profondo nell'assetto politico e giuridico (e quindi della sovranità) ricerchi nei miti anti giudaici e in particolare in quello dell'omicidio rituale e nell'accusa del sangue quel fondamento legittimante che nel 1475 cercò (e trovò, in certa misura almeno) il vescovo di Trento Johannes Hinderbach<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 377-384 e, per il caso di Trento, p. 43-151.



## BIBLIOGRAFIA

- ADAMI R., BONAZZA M., VARANINI G.M. (a cura di), *Volano. Storia di una comunità*, Volano, 2005.
- Aequitas sive Deus. *Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, I, Torino, 2011.
- ALBANESE B., *Le situazioni possessorie nel diritto privato romano*, Palermo, 1985.
- ALVAZZI DEL FRATE P., *Individuo e comunità. Considerazioni storico-giuridiche sull'individualismo*, Torino, 2020.
- ARANGIO-RUIZ V., *Istituzioni di diritto romano*, Napoli, 1978.
- ARISTOTELE, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ROSE V. (a cura di), Stuttgart, 1967 (rist. anast. ed. 1886).
- ARISTOTELE, *Politik*, DREIZEHNTER A. (a cura di), München, 1970.
- ASCHERI M., *Lezioni di storia delle codificazioni e delle costituzioni*, Torino, 2008.
- AZZONE, *Summa*, Venetiis, Apud Gasparem Bindonum, MDLXXXIII.
- BADER B. †, DILCHER G., *Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt-Bürger und Bauer im Alten Europa*, Berlin-Heidelberg, 1999.
- BALDO DEGLI UBALDI, *Super feudis*, Papie, per Leonardum de gerlis, 1495.
- BAREILLE G., *Baptême d'après les Pères grecs et latins*, in VACANT A., MANGENOT E., AMANN É. (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, II.1, Paris, 1932, col. 178-219.
- BARTOLO DA SASSOFERRATO, *In primam Codicis partem commentaria*, Augustae Taurinorum, Apud haeredes Nicolai Bevilaquae, MDLXXVII.
- Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, 2014.
- BATTISTA DE' GIUDICI, *Apologia Iudaeorum – Invectiva contra Platinam. Propaganda antiebraica e polemiche di Curia durante il pontificato di Sisto IV (1471-1484)*, ed. trad. e commento a cura di QUAGLIONI D., Roma, 1987.
- BELLOMO M., *Breve storia della scienza giuridica dal rinascimento medievale alla modernità in crisi*, Leonforte (EN), 2019.
- BELLOMO M., *L'Europa del diritto comune. La memoria e la storia*, Leonforte (EN), 2019.

- BELLONI A., *Bartolo studente e maestro e i suoi commentari*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, 2014, p. 559-584.
- BERETTA P. (a cura di), *בראשית* *Genesis. Ebraico Greco Latino Italiano*, Cini-sello Balsamo (Milano), 2006.
- BERMAN. H.J., *Diritto e rivoluzione*, II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, trad. it. di QUAGLIONI D., Bologna, 2010.
- BERMAN H.J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) and London (Engl.), 1983.
- BERMAN H.J., *Law and Revolution*, II, *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) London (Engl.), 2003.
- BERNANOS G., *Diario di un curato di campagna*, trad. e prefazione di GRANDE A., Milano, 1965.
- BESOLD CRISTOPH, *Dissertatio Iuridico-Politica V. De Iure Universitatum*, in BESOLD CRISTOPH, *Iuridico-Politicae Dissertationes*, Argentorati, Impensis Heredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXIV., p. 224-264, pubblicate in BESOLD CRISTOPH, *Operis politici variis digressionibus philologicis et iuridicis illustrati, editio nova*, Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXVI.
- BESOLD CRISTOPH, *Iuridico-Politicae Dissertationes*, Argentorati, Impensis Heredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXIV., p. 224-264, pubblicate in BESOLD CRISTOPH, *Operis politici variis digressionibus philologicis et iuridicis illustrati, editio nova*, Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXVI.
- BESOLD CRISTOPH, *Operis politici variis digressionibus philologicis et iuridicis illustrati, editio nova*, Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzeneri, M.DC.XXVI.
- BESOLD CRISTOPH, *Synopsis politicae doctrinae*, Noviomagi, Ex Officina Andree ab Hoogenhuysse, M.DC.LIX.
- BIANCHIN L., *Censura*, in INGRAVALLE F., MALANDRINO C. (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Prefazione di WYDUCKEL D., Firenze, 2005, p. 91-102.
- BIANCHIN L., *"Census" e censura, fiscalità e polizia nella prima età moderna*, in GHIA F., FAITINI T. (a cura di), *Censo, ceto, professione. Il censimento come problema teologico-politico*, Brescia, 2015, p. 141-190.



- BIANCHIN L., *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna: Johannes Althusius (1563-1638)*, Foligno, 2017.
- BIANCHIN L., *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, 2005.
- BIANCHIN L., *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma*, Trento, 2022 (ed. cartacea Napoli, 2022).
- Biblia latina cum Glossa ordinaria*, I, Brepols, 1992 (ripr. dell'ed. Strasburgo, Adolph Rusch, 1480/81).
- Biblia Sacra vulgatae editionis*, Cinisello Balsamo (Milano), 1995.
- BIROCCHI I., *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino, 2002.
- BIROCCHI I., MATTONE A. (a cura di), *Il diritto patrio tra diritto comune e codificazione (secoli XVI-XIX)*, Roma, 2006.
- BLICKLE P., "Coniuratio". *Die politische Karriere einer lokalen Gesellschaftsformation*, in CORDES A., RÜCKERT J., SCHULZE R. (a cura di), *Stadt-Gemeinde-Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag*, Berlin, 2003, p. 341-360.
- BLOCH M., *La società feudale*, trad. it. di CREMONESI B.M., Torino, 1959.
- BODIN JEAN, *I sei libri dello Stato*, a cura di ISNARDI PARENTE M., Torino, 1988.
- BODIN JEAN, *Les six livres de la Republique de J. Bodin Angevin. Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, Paris, Chez Jacques du Puis Libraire iuré à la Samaritaine, 1583 (rist. anast. Aalen, 1977).
- BONAZZA M. (a cura di), *I buoni ingegni della patria. L'Accademia, la cultura e la città nelle biografie di alcuni Agiati tra Settecento e Novecento*, Rovereto, 2002.
- BONELLI BENEDETTO, *Dissertazione apologetica sul martirio del beato Simone da Trento nell'anno MCCCCLXXV. dagli ebrei ucciso*, In Trento, Per Gianbattista Parone Stampator vescovile, MDCCXLVII.
- BUBER M., *La regalità di Dio*, Prefazione di SOGGIN J.A., Genova, 1989.
- BUCK H., *Pfand*, II, *Deutsches Recht*, in *Lexikon des Mittelalters*, VI, München-Zürich, 1993, col. 2019.
- CAFFIERO M., *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, 2012.
- CAFFIERO M., PROCACCIA M. (a cura di), *Vero o falso. L'uso politico della storia*, Roma, 2008.
- CALASSO F., *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, Milano, 1953.

- CALASSO F., *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano, 1957.
- CALASSO F., *Introduzione al diritto comune*, Milano, 1970.
- CAMPITELLI A., *Prescrizione (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXV, Milano, 1986, p. 46B-56B.
- CAPOGRASSI G., *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Jus*, II (1950), pp. 177-207, ripubblicato in CAPOGRASSI G., *Opere*, V, a cura di D'ADDIO M., VIDAL E., Milano, 1959, p. 151-195.
- CAPOGRASSI G., *Opere*, V, a cura di D'ADDIO M., VIDAL E., Milano, 1959.
- CARBASSE J.-M., *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, 2000.
- CARONI P., *Saggi sulla storia della codificazione*, Milano, Giuffrè, 1998.
- CARTA P., «Ubbidito a' cenni». *Considerazioni sul problema politico della giustizia in Francesco Guicciardini*, in TESTONI BINETTI S. (a cura di), *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, Firenze, 2005, pp. 45-58.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae, pars II, sectio II, cap. I, art. 1, §. VI, nn. 1250-1255:*  
[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p2s2c1a1\\_lt.htm#VI.%20Necessitas%20Baptismi](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p2s2c1a1_lt.htm#VI.%20Necessitas%20Baptismi) .
- CATTANEO C., *Interdizioni israelitiche*, Introduzione e note di L. Ambrosoli, Torino, 1962.
- CERRITO M., *Ius facit populum. Sul rapporto tra diritto e popolo nel Medioevo rileggendo Walter Ullmann*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 29, 2018, p. 287-301.
- CHIARI A., GHISALBERTI F. (a cura di), *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, II.1, Milano, 1954.
- CHIUSOLE L., *Processi a presunte streghe da documenti della Biblioteca civica di Rovereto*, in *Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, 1976-1977.
- CICERONE, *Traité des lois*, DE PLINVAL G. (a cura di), Paris, 2002.
- Codex*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte sub signo nominis Iesu, M.DC.XVIII.
- COLLOT C., *L'école doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson (Pierre Grégoire de Toulouse et Guillaume Barclay) (Fin du XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1965.
- COLORNI V., *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano, 1956.

- COLORNI V., *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche sull'ambito d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX*, Milano, 1945.
- CONDORELLI M., *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV. Contributo storico-dogmatico*, Milano, 1960.
- CONDORELLI O., *Bartolo e il diritto canonico*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, 2014, p. 463-557.
- CONDORELLI O., *Cattolici, eretici, scismatici, apostati e infedeli. Dinamiche della pluralità religiosa nell'esperienza del diritto comune medievale*, in EDIGATI D., TIRA A. (a cura di), *Le minoranze religiose nel diritto italiano ed europeo. Esperienze del passato e problematiche contemporanee*, Torino, 2021, p. 19-43.
- CONDORELLI O., *Giudizi e pregiudizi, ossia come un giurista del tardo medioevo parlava degli ebrei e dei musulmani. Appunti su Francesco Zabarella*, in VALSECCHI C.M., PIOVAN F. (a cura di), *Diritto, Chiesa e cultura nell'opera di Francesco Zabarella: 1360-1417*, Milano, 2020, p. 107-148.
- CONDORELLI O., *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, I, Torino, 2011, p. 701-726.
- CONTE E., *Diritto comune. Storia e storiografia di un sistema dinamico*, Bologna, 2009.
- E. CONTE, L. LOSCHIAVO, *Azzone*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013, I p. 137-139.
- CONTI V. (a cura di), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, Firenze, 1993.
- CORDES A., RÜCKERT J., SCHULZE R. (a cura di), *Stadt-Gemeinde-Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag*, Berlin, 2003.
- CORNELIO NEPOTE, *On Great Generals. On Historians*, ROLFE J.C. (a cura di), Cambridge (Mass.), 1989.
- Corpus iuris civilis*, I, *Digestum vetus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, sub signo nominis Iesu, M.DC.XVIII.
- Corpus Iuris Civilis* I, *Institutiones*, rec. KRUEGER P., *Digesta*, rec. MOMMSEN TH., Berolini, Apud Weidmannos, MDCCCXCIII.

- Corpus Iuris Civilis*, II, *Codex Iustinianus*, rec. KRUEGER P., Berolini, Apud Weidmannos, MDCCCXCII.
- Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, rec. SCHOELL R., KROLL G., Hildesheim, Weidmann, 1988.
- Corpus Iuris Civilis Iustinianei*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, sub signo nominis Iesu, M.DC.XVIII.
- CORTESE E., *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, I-II, Milano, 1962-1964.
- CORTESE F., SANTUCCI G., SIMONATI A. (a cura di), *Dallo status di cittadino ai diritti di cittadinanza*, Napoli, 2014.
- COSTA P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, 1999.
- COSTA P., *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 2002<sup>2</sup>.
- CUSUMANO N., *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento. Il carteggio tra Girolamo Tartarotti e Benedetto Bonelli*, Milano, 2012.
- Decretales Domini Gregorii Papae IX*, Lugduni., Apud Nicolaum Iullieron Typographum Regium, et Ioannem Iullieron, fratres, M.DC.XVIII.
- Decretum Gratiani*, Venetiis, Apud Iuntas, MDC.
- Decretum Gratiani*, Venetiis, Apud Iuntas, MDCXV.
- DELLAMY J., *Baptême dans l'Église latine depuis le VIII<sup>e</sup> siècle avant et après le Concile de Trent*, in VACANT A., MANGENOT E., AMANN É. (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, II.1, Paris, 1932, col. 250-296.
- DE ROBERTIS F., *I documenti sulla morte di Giordano Bruno*, Bologna, 2021.
- DI GESARO P., *Streghe. L'ossessione del diavolo. Il repertorio dei malefizî. La repressione*, Bolzano, 1988.
- Digestum Novum*, Lugduni, Sumptibus Claudii Landry, M.DC.XVIII.
- DILCHER G., *Coniuratio*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971, p. 631-633.
- DILCHER G., *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Aalen, 1967.
- DILCHER G., *Die Stellung des langobardischen Rechts in einer Typologie der Leges*, in KANNOWSKI B., LEPSIUS S., SCHULZE R. (a cura di), *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur. Studien zum mittelalterlichen Rechtsbegriff und zum langobardischen Recht*, Köln-Weimar-Wien, 2008, p. 225-263.
- DILCHER G., *Eid*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971, p. 861-870.

- DILCHER G., *Exkurs: Die Agilulf-Platte als Zeugnis des langobardischen Gairethinx*, in DILCHER G., DISTLER E.-M. (a cura di), *Leges - Gentes - Regna. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, Berlin, 2006, p. 449-458, ora in KANNOWSKI B., LEPSIUS S., SCHULZE R. (a cura di), *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur. Studien zum mittelalterlichen Rechtsbegriff und zum langobardischen Recht*, Köln-Weimar-Wien, 2008, p. 318-329.
- DILCHER G., «*per gairethinx secundum ritus gentis nostrae confirmantes*». *Zu Recht und Ritual im Langobardenrecht*, in DILCHER G., DISTLER E.-M. (a cura di), *Leges - Gentes - Regna. Zur Rolle von germanischen Rechtsgewohnheiten und lateinischer Schrifttradition bei der Ausbildung der frühmittelalterlichen Rechtskultur*, Berlin, 2006, p. 419-448, ora in KANNOWSKI B., LEPSIUS S., SCHULZE R. (a cura di), *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur. Studien zum mittelalterlichen Rechtsbegriff und zum langobardischen Recht*, Köln-Weimar-Wien, 2008, p. 289-317.
- DILCHER G., QUAGLIONI D. (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto / Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht*, Bologna-Berlin, 2007.
- DILCHER G., QUAGLIONI D. (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico, 3, Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3, Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna-Berlin, 2011.
- DILCHER G., *Statuti comunali italiani del Medioevo: fondamenti costituzionali, materie disciplinate, cultura giuridica*, trad. it. di ZENDRI C., in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 31, 2020, p. 15-63.
- DIONIGI D'ALICARNASSO, *Roman Antiquities*, CARY E. (a cura di), Cambridge (Mass.), 1940.
- Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013.
- DU FRESNE DU CANGE CHARLES, *Glossarium mediae et infimae latininitatis*, IV, Graz, 1954 (rist. dell'ed. 1883-1887).
- DUNI M., *Under the Devil's Spell: Witches, Sorcerers and the Inquisition in Renaissance Italy*, Florence (Italy), 2008.
- ECKHARDT K.A. (a cura di), *Sachsenspiegel. Lehnrecht*, Göttingen-Berlin-Frankfurt, 1956, in *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui*, N.S. I, 2, Goettingae, MCMLVI.

BIBLIOGRAFIA

- EDIGATI D., TIRA A. (a cura di), *Le minoranze religiose nel diritto italiano ed europeo. Esperienze del passato e problematiche contemporanee*, Torino, 2021.
- ENRICO DA SUSA, *Summa super titulis Decretalium*, Venetiis, Per Thomam de Blavis de Alexandria, M.ccccxc.
- ESPOSITO A., *Lo stereotipo dell'omicidio rituale nei processi tridentini e il culto del 'beato' Simone*, in ESPOSITO A., QUAGLIONI D., *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, *I processi del 1475*, Padova, 1990 (rist. 2008), p. 53-95.
- ESPOSITO A., QUAGLIONI D., *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, *I processi del 1475*, Padova, 1990 (rist. 2008).
- ESPOSITO A., QUAGLIONI D., *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, II, *I processi alle donne (1475-1476)*, Padova, 2008.
- FABRE G. (a cura di), *Processi politici*, Bologna, 2019.
- Federico II. Enciclopedia fridericiana*, I, Roma, 2006.
- FIRPO L., *Il processo di Giordano Bruno*, QUAGLIONI D. (a cura di), Roma, 1993.
- FOA A., *Ebrei in Europa. Dalla Peste Nera all'emancipazione: XIV-XIX secolo*, Roma-Bari, 1999.
- FOLLIET J., *Grégoire (Pierre) ou Gregorius Tolosanus*, in NAZ R. (a cura di), *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris, 1953, col. 1000.
- FORCELLINI F., FURLANETTO G., CORRADINI F., PERIN G. (a cura di), *Lexicon totius latinitatis*, II, Bologna-Padova, 1965.
- FORONDA F., GENET J.-PH. (a cura di), *Des chartes aux constitutions. Autour de l'idée constitutionnelle en Europe (XIIe-XVIIe siècle)*, Paris, 2019.
- FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. Sous la direction de EWALD F. et FONTANA A., par SENNELLART M., Paris, 2004.
- FRANGIONI A., *Francesco Ruffini. Una biografia intellettuale*, Bologna, 2017.
- FREIHERR VON KÜNZBERG E. (a cura di), *Deutsches Rechtswörterbuch (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache)*, II, Weimar, 1932-1935.
- FRIEDBERG E. (a cura di), *Corpus Iuris Canonici*, II, *Decretalium collections*, Graz, 1959.
- GAILLE-NIKODIMOV M. (a cura di), *La constitution mixte, idéal de gouvernement et variations d'un modèle européen à la Renaissance*, Saint Étienne, 2005, p. 15-24.
- GAMBINO L., *Il De Republica di Pierre Grégoire. Ordine politico e monarchia nella Francia di fine Cinquecento*, Milano, 1978.

- GANDINO ALBERTO, *Tractatus de maleficiis*, in KANTOROWICZ H.U., *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik*, II, *Die Theorie*, Berlin und Leipzig, 1926.
- GANSHOF F.-L., *Che cos'è il feudalesimo?*, trad. it. di GHERNER U., Torino, 1989.
- GAR T, *Statuti della città di Trento colle designazione dei beni del comune nella prima metà del secolo XIV e con una Introduzione*, Trento, 1858.
- GAUDEMET J., *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989.
- GAUDEMET J., *Le mariage en Occident*, Paris, 1987.
- GIERKE O. VON, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, GIOLITTI A. (a cura di), Torino, 1974.
- GILLES H., *La carrière meridionale de Pierre Grégoire de Toulouse*, già in *Mélanges offerts à Paul Couzinet*, Toulouse, 1974, p. 263-283, e ora in ID., *Université de Toulouse & Enseignement du Droit XIII<sup>ème</sup>-XVI<sup>ème</sup> siècles*, Toulouse, 1992, p. 229-248.
- GILLES H., *Université de Toulouse & Enseignement du Droit XIII<sup>ème</sup>-XVI<sup>ème</sup> siècles*, Toulouse, 1992.
- GIULIANI A., *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, 1971.
- GIULIANI A., *Prova (filosofia del diritto)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVII, Milano, 1988, p. 518-579.
- GORIA F., *Il diritto feudale fra tradizione ed innovazione: genesi e fortuna dello Speculum Feudorum di Claude de Seyssel*, in *Rivista di Storia del diritto italiano*, LXXIX, 2006, p. 215-289.
- GRÉGOIRE PIERRE, *De Republica libri sex et viginti, antea in duos distincti tomos, nunc uno concise et artificiose comprehensi*, s. l., Ex Officina Paltheniana cura et sumtibus haeredum Petri Fischeri, MDXCVII.
- GRÉGOIRE PIERRE, *Praeludia optimi iurisconsulti, probique magistratus*, Lugduni, Apud Ant. Gryphium, MDLXXXIII.
- GRÉGOIRE PIERRE, *Syntagma iuris universi*, Francofurti ad Moenum, Ex officina Nicolai Hoffmanni sumtibus Ionae Rhodii, MDCXI.
- GRIMM J., GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch*, IV.3, Leipzig, 1911.
- GROSSI P., *Le comunità moderne tra moderno e pos-moderno*, ROSBOCH M. (a cura di), Genova, 2015.
- GROSSI P., *Le situazioni reali nell'esperienza giuridica medievale*, Padova, 1968.
- GROSSI P., *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007.
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, 1995.

- GROSSI P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2003.
- GUIDO DA BAISIO, *Super Decretorum volumine*, Tridini, Impensis domini Ioannis de Ferrariis alias de Iolitis, Mcccccxiii.
- GIOTTO A., *Variae, singulares, viles, pauperes, mendaces, inimicae. Nogaredo 1656-1657: un processo per stregoneria*, rel. ZENDRI C., Trento, A.A. 2012-2013.
- HAGEMANN H.-R., *Pfandrecht*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, III, Berlin, 1984, col. 1684-1688.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 2008.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin, 1978.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin, 2012.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, III, Berlin, 1984.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, IV, Berlin, 2004.
- HARDING A., *Ding (Thing)*, in *Lexikon des Mittelalters*, III, München-Zürich, 1986, col. 1058-1063.
- HATTENHAUER C., *Bürgerschaft*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 2008, col. 770-774.
- HYVER C., *Le Doyen Pierre Grégoire de Toulouse et l'organisation de la Faculté de Droit à l'Université de Pont-à-Mousson (1582-1597)*, Pont-à-Mousson, 1874.
- I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del XL Convegno internazionale (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012), Spoleto, 2013.
- Institutiones*, Venetiis, F.S.G.B.N.B.D.Z., 1574.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, VALASTRO CANALE A. (a cura di), Torino, 2014.
- Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, IV, Napoli, 2001.
- JOUANNA A., HAMON P., BILOGHI D., LE THIEC G. (a cura di), *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire*, Paris, 2001.
- JOUCLA E., *Les doctrines politiques de Grégoire de Toulouse*, Toulouse, 1889.
- JUSTER J., *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, Paris, 1914.
- KANNOVSKI B., LEPSIUS S., SCHULZE R. (a cura di), *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur. Studien zum mittelalterlichen Rechtsbegriff und zum langobardischen Recht*, Köln-Weimar-Wien, 2008.
- KANTOROWICZ H.U., *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik*, II, *Die Theorie*, Berlin und Leipzig, 1926.
- KAUFMANN E., *Ding*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971, col. 742-744.



- KISCH G., *The Jews in Medieval Germany. A Study of Their Legal and Social Status*, New York, 1970.
- KRIEGER K.-F., *Investitur- I. Weltliches Recht, Lehnsinvestitur*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich, 1991, col. 477-478.
- KRYNEN J., *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1993.
- LEHMANN K., *Das langobardische Lehnrecht (Handschriften, Textentwicklung, ältester Text und Vulgattext nebst den capitula extraordinaria)*, Göttingen, 1896.
- LEHMANN K., ECKHARDT K.A. (a cura di), *Consuetudines feudorum*, Aalen, 1971.
- LEVACK B.P., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, New York and London, 2016.
- Lexikon des Mittelalters*, III, München-Zürich, 1986.
- Lexikon des Mittelalters*, V, München-Zürich, 1991.
- Lexikon des Mittelalters*, VI, München-Zürich, 1993.
- LIOTTA F. (a cura di), *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna, 1999.
- LIOTTA F., *Persona ficta. Spunti prodromici della teoria di Sinibaldo de' Fieschi nei glossatori civilisti*, in NERVI P. (a cura di), *Dominii collettivi e nuovi protagonismi per la promozione dello sviluppo rurale*, Atti della VI Riunione Scientifica (Trento, 9-10 novembre 2000), Padova, 2002, p. 19-29 (anche in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, IV, Napoli, 2001, p. 531-544).
- MAFFEI D., *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, 1956.
- MAFFEI P., *Cino Sinibuldi da Pistoia*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013, I, p. 543-546.
- MANNORI L., *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)*, Milano, 1994.
- MANSELLI R., *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in ROMANELLI M. (a cura di) *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna, 1975, p. 39-62.
- MANSELLI R., *Magia e stregoneria nel medio evo*, Torino, 1976.
- MANZONI A., *Storia della colonna infame*, RICCARDI C. (a cura di), Milano, 1984.
- MARTINO F., *Il volo notturno delle streghe. Il Sabba della modernità*, Napoli, 2011, ora disponibile anche in rete:  
[https://www.academia.edu/15318060/Il\\_volo\\_notturmo\\_delle\\_streghe\\_II\\_sabba\\_della\\_modernita%C3%A0](https://www.academia.edu/15318060/Il_volo_notturmo_delle_streghe_II_sabba_della_modernita%C3%A0).

- Mélanges offerts à Paul Couzinet*, Toulouse, 1974.
- MECCARELLI M., *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, 1998.
- MERLINO A., *Storia di Kelsen. La recezione della Reine Rechtslehre in Italia*, Napoli, 2013.
- Monvmenta Germaniae Historica. Fontes ivris Germanici antiqui*, N.S. I, 2, Goettingae, MCMLVI.
- Monvmenta Gremaniae Historica. Legvm tomvs IIII*, Hannoverae, MDCCCLXVIII.
- MURATORI LODOVICO ANTONIO, *Della forza della fantasia umana*, In Venezia, Presso Giambattista Pasquali, MDCCXLV.
- MUSCA G., *Crociata*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana*, I, Roma, 2006, p. 401-416.
- NAZ R. (a cura di), *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris, 1953.
- NERVI P. (a cura di), *Dominii collettivi e autonomia*, Atti della V Riunione Scientifica (Trento, 11-12 novembre 1999), Padova, 2000.
- NERVI P. (a cura di), *Dominii collettivi e nuovi protagonismi per la promozione dello sviluppo rurale*, Atti della VI Riunione Scientifica (Trento, 9-10 novembre 2000), Padova, 2002.
- NERVI P. (a cura di), *Le terre civiche tra l'istituzionalizzazione del territorio e il declino dell'autorità locale di sistema*, Atti della IV Riunione Scientifica (Trento, 7-8 novembre 1998), Padova, 2000.
- NESCHWARA CH., *Pfandrecht*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, IV, Berlin, 2004, col. 529-541, edizione digitale, URL: [www.HRGdigital.de/HRG.pfandrecht](http://www.HRGdigital.de/HRG.pfandrecht)
- NUBOLA C., WÜRGLER A. (a cura di), *Bitschriften und Gravamina. Politik, Verwaltung und Justiz in Europa (14.-18. Jahrhundert)*, Berlin, 2005.
- NUBOLA C., WÜRGLER A. (a cura di), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere = Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, Bologna-Berlin, 2004.
- NUBOLA C., WÜRGLER A. (a cura di), *Suppliche e "gravamina". Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, Bologna, 2002.
- Nuovo dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia*, Casale Monferrato (Italia), 1997.
- OGRIS W., *Geisel*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971, col. 1445-1431.
- OGRIS W., *Geisel*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 2008, col. 2006-2010.

- OGRIS W., *Gewere*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 1971, col. 1658-1667.
- OMERO, *Ilias*, ALLEN TH.W. (a cura di), I-III, Oxonii, 1931.
- ORESTANO R., *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano*, I, Torino, 1968.
- ORTALLI G., *La pittura infamante. Secoli XIII-XVI*, Roma, 2015.
- PARCIANELLO F. (a cura di), *Statuti di Rovereto del 1425, con le aggiunte dal 1434 al 1538*, Introduzione di BELLABARBA M., ORTALLI G., QUAGLIONI D., Rovereto, 1991.
- PARENTE F., *Il pensiero politico ebraico*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II.1, *Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*, Torino, 1985, p. 113-288.
- PAUSANIA, *Guida della Grecia*, III, *La Laconia*, MUSTI D., TORELLI M. (a cura di), Milano, 2008.
- PEDRAZZA GORLERO C., *Immagini dell'ordo iuris. Ars e methodus nella riflessione di Pierre Grégoire*, Torino, 2012.
- PEDROLI S., *Un capitolo di storia roveretana (1770-1801)*, in *Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, s. III, 9, 1903, p. 149-181.
- PEHLKE H., *Re, regalità*, in *Nuovo dizionario enciclopedico illustrato della Bibbia*, Casale Monferrato (Italia), 1997, p. 877-879.
- PENA GONZÁLEZ M.A., *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, 2009.
- PEPPE L. (a cura di), *Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica*, Padova, 2008.
- PEPPE L. (a cura di), *Persone giuridiche e storia del diritto*, Torino, 2004.
- PIERI B., BRUSCHI U. (a cura di), *Luoghi del giure. Prassi e dottrina giuridica tra politica, letteratura e religione*, Atti della Giornata di Studio (Bologna, 30 maggio 2008), Bologna, 2009.
- PLATONE, *Opera*, Oxonii, 1905-1912<sup>2</sup>.
- PLUTARCO, *Vitae parallelae*, LINDSKOG CL., ZIEGLER K. (a cura di), Lipsiae, 1964-1980.
- POMPEO TROGO, *Epitoma Historiarum Philippicarum*, RUEHL F., SEEL O. (a cura di), Stutgartiae, 1972.
- PONCELA GONZÁLEZ Á., *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, 2015.
- PRIMERANO B., *Libertà religiosa e nazionalità in Francesco Ruffini, con l'edizione di Sionismo e Società delle Nazioni (1919)*, Foligno, 2019.
- PRODI P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.

- QUAGLIONI D., *À une déesse inconnue. La conception pré-moderne de la justice*, Préface et traduction de l'italien par COUZINET M.-D., Paris, 2003.
- QUAGLIONI D., *Christianis infesti. Una mitologia giuridica dell'età intermedia: l'ebreo come nemico interno*, in *Quaderni Fiorentini*, 38, 2009, n. 1, p. 201-224.
- QUAGLIONI D., «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini, 1989.
- QUAGLIONI D., *Corpus, universitas, pluralità di corpi: alle radici di un archetipo giuridico-istituzionale*, in ZARDIN D. (a cura di), *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, Roma, 1998, p. 39-49.
- QUAGLIONI D., *Gandino, Alberto*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani (XII-XX secolo)*, I-II, Bologna, 2013, I p. 942-944.
- QUAGLIONI D., *Gli ebrei e il giuramento nell'età del diritto comune*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 39, 2004, p. 113-128.
- QUAGLIONI D., *Grégoire, Pierre*, in ARABEYRE P., HALPÉRIN J.-L., KRYNEN J. (a cura di), *Dictionnaire historique des juristes français (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2007, p. 384-385.
- QUAGLIONI D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, 1992.
- QUAGLIONI D., *Il procedimento inquisitorio contro gli ebrei di Trento*, in ESPOSITO A., QUAGLIONI D., *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, I, *I processi del 1475*, Padova, 1990 (rist. 2008), p. 1-51.
- QUAGLIONI D., *Il processo di Giordano Bruno*, in FABRE G. (a cura di), *Processi politici*, Bologna, 2019, p. 73-92.
- QUAGLIONI D., *Introduzione*, in VALENTE M., *Bodin in Italia. La «Démonomanie des sorciers» e le vicende della sua traduzione*, Firenze, 1999, p. 3-34.
- QUAGLIONI D., *La cultura giuridica a Rovereto nel Settecento, Memorie dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, s. II, 3, 2000, p. 7-19.
- QUAGLIONI D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima Età moderna*, Bologna, 2004.
- QUAGLIONI D., *La legibus solutio chez Althusius*, in *Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique*, 37, 2017, p. 303-314.
- QUAGLIONI D., *La souveraineté partagée au Moyen Âge*, in GAILLE-NIKODIMOV M. (a cura di), *La constitution mixte, idéal de gouvernement et variations d'un modèle européen à la Renaissance*, Saint Étienne, 2005, p. 15-24.
- QUAGLIONI D., *La sovranità*, Roma-Bari, 2004.

- QUAGLIONI D., *Licet allegare poetas. Formanti letterari del diritto fra medioevo ed età moderna*, in MEIER F., ZANIN E. (a cura di), *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, Ravenna, 2019, p. 208-219.
- QUAGLIONI D., *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, 2011.
- QUAGLIONI D., *Majestas (Jura Majestatis)*, in INGRAVALLE F., MALANDRINO C. (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Prefazione di WYDUCKEL D., Firenze, 2005, p. 215-229.
- QUAGLIONI D., “*Omnes sunt cives civiliter*”. *Cittadinanza e sovranità fra storia e diritto*, in CORTESE F., SANTUCCI G., SIMONATI A. (a cura di), *Dallo status di cittadino ai diritti di cittadinanza*, Napoli, 2014, p. 5-14.
- QUAGLIONI D., *Pufendorf in Italia. Appunti e notizie sulla prima diffusione della traduzione italiana del De iure naturae et gentium*, in *Il pensiero politico*, 32, 1999, n. 2, p. 235-250.
- QUAGLIONI D., “*Quelque chose dont nous souhaitons vivre encore*”: *società feudale e storia costituzionale in Occidente*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 30, 2019, p. 245-262.
- QUAGLIONI D., “*Questione ebraica*” e usura in Baldo degli Ubaldi (1327-1400), in QUAGLIONI D., «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini, 1989, p. 169-191.
- QUAGLIONI D., *Tradizione criminalistica e riforme nel Settecento. Il Congresso notturno delle Lammie di Girolamo Tartarotti (1749)*, in LIOTTA F. (a cura di), *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna, 1999, p. 253-275.
- QUAGLIONI D., *Tyrannis*, in INGRAVALLE F., MALANDRINO C. (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Prefazione di WYDUCKEL D., Firenze, 2005, p. 325-337.
- QUAGLIONI D., *Une justice nocturne*, in *Laboratoire italien. Politique et société*, 2, 2001, p. 13-33.
- QUAGLIONI D., *Universi consentire non possunt. La punibilità dei corpi nella dottrina del diritto comune*, in NUBOLA C., WÜRGLER A. (a cura di), *Suppliche e “gravamina”. Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV-XVIII)*, Bologna, 2002, p. 409-425; poi anche in PEPPE L. (a cura di), *Persone giuridiche e storia del diritto*, Torino, 2004, p. 73-88, nonché, in versione tedesca, a cura di DILCHER E., con il titolo “*Universi consentire non possunt*”. *Die Strafbarkeit von Körperschaften in der Lehre des ge-*

BIBLIOGRAFIA

- meinen Rechts, in NUBOLA C., WÜRGLER A. (a cura di), *Bittschriften und Gravamina. Politik, Verwaltung und Justiz in Europa (14.-18. Jahrhundert*, Berlin, 2005, p. 325-338.
- QUAGLIONI D., *Vero e falso nelle carte processuali: la parola «data» e la parola «presa»*, in CAFFIERO M., PROCACCIA M. (a cura di), *Vero e falso, L'uso politico della storia*, Roma, 2008, p. 63-82.
- RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, Brescia, 2005.
- REYNOLDS S., *Feudi e vassalli. Una nuova interpretazione delle fonti medievali*, trad. it. di MENZINGER S., Roma, 2004.
- ROMANELLI M. (a cura di) *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna, 1975.
- ROWAN S., *Ulrich Zasius. A Jurist in the German Renaissance*, Frankfurt am Main, 1987.
- RUCH C., *Baptême des infidèles, d'après Benoit XIV*, in VACANT A., MANGENOT E., AMANN É. (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, II.1, Paris, 1932, col. 341-355.
- RUFFINI F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Introduzione di JEMOLO A.C., Milano, 1967 (ed. orig. Torino, 1901).
- SATTA S., *Il mistero del processo*, Milano 1994.
- SBRICCOLI M., «*Tormentum idest torquere mentem*». *Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in MAIRE VIGUEUR J.-C., PARAVICINI BAGLIANI A. (a cura di), *La parola all'accusato*, Palermo, 1991, p. 17-32.
- SCHUPFER F., *Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia*, III, *Possessi e domini*, Città di Castello-Roma, 1915.
- SCIACCA E., *I teorici della monarchie réglée*, in TESTONI BINETTI S. (a cura di), *Il potere come problema*, Firenze, 2005, p. 59-77.
- SENOFONTE, *Hiero, Agesilaus, Constitution of the Lacedaemonians, Ways and Means, Cavalry Commander, Art of Horsemanship, On Hunting, Constitution of the Athenians*, MARCHANT E.C., BOWERSOCK G.W. (a cura di), Cambridge (Mass.), 1925.
- STEIN P., *Il diritto romano nella storia europea*, a cura di CANTARELLA E., Milano, 2001.
- STEIN P., *Roman Law in European History*, Cambridge, 1999.
- STOFFELLA S., *Assolutismo e diritto naturale in Italia nel Settecento*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 26, 2000, p. 137-175.

- STOLLEIS M. (a cura di), *Juristen. Ein biographisches Lexikon von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München, 1995.
- STOLLEIS M., *Besold, Cristoph (1577-1638)*, in STOLLEIS M. (a cura di), *Juristen. Ein biographisches Lexikon von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München, 1995, p. 83-84.
- Storia delle idee politiche economiche e sociali*, II.1, *Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*, Torino, 1985.
- SUITNER R. (a cura di), *Gli Illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa*, Roma, 2019.
- TALAMANCA M., *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1990.
- TARELLO G., *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, 1976.
- TARTAROTTI GIROLAMO, *Apologia del Congresso Notturmo delle Lammie*, In Venezia, Presso Simone Occhi, MDCCLI.
- TARTAROTTI GIROLAMO, *Del congresso notturno delle lammie libri tre*, In Rovereto, A spese di Giambatista Pasquali Libraio e Stampatore in Venezia, MDCCXLIX.
- TESTONI BINETTI S. (a cura di), *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, Firenze, 2005.
- TESTONI BINETTI S., *Immagini di Sparta nel dibattito politico francese durante le guerre di religione*, in CONTI V. (a cura di), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, Firenze, 1993, p. 105-124.
- TETER M., *Blood Libel. On the Trail of an Antisemitic Myth*, Cambridge (Mass.)-London (Engl.), 2020.
- Theodosiani libri XVI*, MOMMSEN TH, MEYER P.M. (a cura di), Berolini, MDCCCCV.
- TODESCAN F., *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, III, *Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Milano, 2001.
- TODESCHINI G., *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, 2018.
- TODESCHINI G., *I diritti di cittadinanza degli ebrei italiani nel discorso dottrinale degli Osservanti*, in *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Atti del XL Convegno internazionale (Assisi-Perugia, 11-13 ottobre 2012), Spoleto, 2013.
- TOAFF A., *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, 2007.
- TOAFF A., *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, 2008.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), 1988.
- TORQUEMADA SÁNCHEZ M.J., *Notes on Witchcraft Crime in Spanish and Croatian Tradition: Two Perspectives in the European Context*, in «e-

- Legal History Review», 27 (2018).
- TORRIGOS CASTRILLEJO D., GUTIÉRREZ J.L., *La Escuela de Salamanca. La primera versión de la modernidad*, Madrid, 2022.
- TREGGIARI F., *Bartolo e gli ebrei*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società*, Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013), Spoleto, 2014, p. 403-462.
- TUCIDIDE, *Historiae*, JONES H.S., POWELL, E.J. (a cura di), Oxonii, 1958-1960.
- VACANT A., MANGENOT E., AMANN É. (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, II.1, Paris, 1932.
- VALENTE M., *Bodin in Italia. La «Démonomanie des sorciers» e le vicende della sua traduzione*, Firenze, 1999.
- VALERIO MASSIMO, *Memorable Doings and Sayings*, I-II, SHACKLETON BAILEY D.R. (a cura di), Cambridge (Mass.), 2000.
- VALSECCHI C.M., PIOVAN F. (a cura di), *Diritto, Chiesa e cultura nell'opera di Francesco Zabarella: 1360-1417*, Milano, 2020.
- VOCI P., *Istituzioni di diritto romano*, Milano, 1954.
- Volumen*, Lugduni: Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, MDLVIII.
- WEITZEL J., *Ding*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin, 2008, col. 1063-1075.
- WYDUCKEL D., *Princeps legibus solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin, 1979.
- ZARDIN D. (a cura di), *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, Roma, 1998.
- ZENDRI C., *Banniti nostri temporis. Studi su bando e consuetudine nel diritto comune*, Napoli, 2016.
- ZENDRI C., *Crepuscolo delle comunità rurali d'Antico Regime e "Assolutismo illuminato" teresiano: la determinazione dei confini comunali a Folgaria nel 1751*, in NERVI P. (a cura di), *Le terre civiche tra l'istituzionalizzazione del territorio e il declino dell'autorità locale di sistema*, Atti della IV Riunione Scientifica (Trento, 7-8 novembre 1998), Padova, 2000, p. 235-257.
- ZENDRI C., *Diritto feudale – diritto canonico – diritto pubblico. Studi recenti e prospettive di ricerca*, in *Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 132, 2015, K.A. 101, p. 389-398.
- ZENDRI C., *Elementi canonistici nella «Compilatio Antiqua» dei «Libri Feudorum»*, in DILCHER G., QUAGLIONI D. (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto / Die*



- Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht*, Bologna-Berlin, 2007, p. 231-253.
- ZENDRI C., *Feudum a fidelitate*, in PEPPE L. (a cura di), *Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica*, Padova, 2008, p. 291-303.
- ZENDRI C., *Fra umanesimo e tradizione giuridica. L'opera feudistica di Ulrich Zasius (1461-1535)*, in PIERI B., BRUSCHI U. (a cura di), *Luoghi del giure. Prassi e dottrina giuridica tra politica, letteratura e religione*, Atti della Giornata di Studio (Bologna, 30 maggio 2008), Bologna, 2009, p. 43-61.
- ZENDRI C., *I giuristi e le streghe. A proposito del consilium «Mulier striga», attribuito a Bartolo da Sassoferrato*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXXIII, 2007, p. 11-26: 12; lo stesso testo è disponibile anche in «Storicamente», 4 (2008), URL: [http://www.storicamente.org/05\\_studi\\_ricerche/streghe/zendri.htm](http://www.storicamente.org/05_studi_ricerche/streghe/zendri.htm).
- ZENDRI C., *Il «Tractatus de supplicationibus, seu errorum propositionibus» di Pierre Rebuffi (1487-1557)*, in NUBOLA C., WÜGLER A. (a cura di), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV-XVIII. Suppliche, gravamina, lettere = Formen der politischen Kommunikation in Europa vom 15. bis 18. Jahrhundert. Bitten, Beschwerden, Briefe*, Bologna-Berlin, 2004, p. 33-51.
- ZENDRI C., *La dottrina feudistica italiana fra tradizione medievale e modernità*, in DILCHER G., QUAGLIONI D. (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico*, 3, *Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità / Die Anfänge des öffentlichen Rechts*, 3, *Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna-Berlin, 2011, p. 505-532.
- ZENDRI C., *La legislazione pisana di Enrico VII: Problemi filologici e interpretativi*, in PETRALIA G., SANTAGATA M. (a cura di), *Enrico VII, Dante e Pisa a 700 anni dalla morte dell'imperatore e dalla Monarchia (1313-2013)*, Ravenna, 2016, p. 337-357.
- ZENDRI C., *Legiferare giudicare consigliare interpretare. Giuristi legislazione imperiale diritto comune*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 32, 2021, p. 117-132.
- ZENDRI C., *Le opere di Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Spigolature storico-giuridiche*, in *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, CCLXX, 2020, ser. X, vol. II, A, p. 155-164.
- ZENDRI C., «*Novitates pariunt discordias*», in *Laboratoire Italien*, 6, 2005, p. 37-54.

#### BIBLIOGRAFIA

- ZENDRI C., *Ordinamenti giuridici primari. Le Carte di Regola come patrimonio della tradizione giuridica occidentale*, in FAORO L. (a cura di), *Carte di regola. Storia, territorio, attualità*, Atti dell'incontro pubblico, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige (25 settembre 2021), Trento, 2022, p. 79-86.
- ZENDRI C., *Pierre Grégoire tra leges e mores. Studi sulla pubblicistica francese del tardo Cinquecento*, Bologna, 2007.
- ZENDRI C., recensione di CUSUMANO N., *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento. Il carteggio tra Girolamo Tartarotti e Benedetto Bonelli*, Milano, 2012, in *Studi trentini. Storia*, 94, 2015, n. 1, p. 298-302.
- ZENDRI C., *Relazioni feudali e scienza giuridica nella tradizione occidentale: da Baldo degli Ubaldi a Iacopo Alvarotti*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 30, 2019, p. 263-284.
- ZENDRI C., *Umanesimo giuridico ed ebraismo. La questione del battesimo invitis parentibus nel pensiero di Ulrich Zasius*, Padova, 2011.
- ZENDRI C., *Un giurista e il tramonto dell'Antico Regime: Giovanni Battista Todeschi (1730-1799)*, in BONAZZA M. (a cura di), *I buoni ingegni della patria. L'Accademia, la cultura e la città nelle biografie di alcuni Agiati tra Settecento e Novecento*, Rovereto, 2002, p. 87-109.
- ZENDRI C., *"Universitas": la dottrina dei "corpi" nel pensiero di Ulrich Zasius (1461-1535)*, in NERVI P. (a cura di), *Dominii collettivi e autonomia*, Atti della V Riunione Scientifica (Trento, 11-12 novembre 1999), Padova, 2000, p. 207-245.
- ZENDRI C., *Volano e i suoi statuti. Dalla fioritura al rapido declino (secoli XV-XVIII)*, in ADAMI R., BONAZZA M., VARANINI G.M. (a cura di), *Volano. Storia di una comunità*, Volano, 2005.

## COLLANA DELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

### UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

1. *Il GEIE «italiano» tra impresa e società* - ALESSIO BARTOLACELLI (2014)
2. *Sovranità e autonomia finanziaria negli ordinamenti composti. La norma costituzionale come limite e garanzia per le dimensioni della spesa pubblica territoriale* - FLAVIO GUELLA (2014)
3. *La dimensione proprietaria delle indicazioni geografiche. Uno studio di diritto comparato* - MATTEO FERRARI (2015)
4. *La legge della scienza: nuovi paradigmi di disciplina dell'attività medico-scientifica. Uno studio comparato in materia di procreazione medicalmente assistita* - SIMONE PENASA (2015)
5. *Diritto e teologia alle soglie dell'età moderna. Il problema della potentia Dei absoluta in Giordano Bruno. Prefazione di Diego Quaglioni* - MASSIMILIANO TRAVERSINO (2015)
6. *La successione a titolo particolare nel diritto controverso* - PAOLA WIDMANN (2015)
7. *Contributo allo studio del filtro in appello* - SILVANA DALLA BONTÀ (2015)
8. *«BONUS IUDEX». Saggi sulla tutela della giustizia tra Medioevo e prima età moderna* - CECILIA NATALINI (2016)
9. *BANNITI NOSTRI TEMPORIS. Studi su bando e consuetudine nel diritto comune* - CHRISTIAN ZENDRI (2016)

10. *L'elemento normativo nella fattispecie penale. Questioni sistematiche e costituzionali* - SERGIO BONINI (2016)
11. *L'omicidio stradale. Scelte di politica criminale e frammentazione del sistema* - ANTONIA MENGHINI (2016)
12. *L'abbandono mero degli immobili* - CARLO BONA (2017)
13. *Il decreto legislativo di attuazione statutaria nelle Regioni ad autonomia speciale* - MATTEO COSULICH (2017)
14. *Una giustizia più riparativa. Mediazione e riparazione in materia penale* - ELENA MATTEVI (2017)
15. *Il femminicidio come fattispecie penale. Storia, comparazione, prospettive* - EMANUELE CORN (2017)
16. *L'illecito dell'amministrazione. Questioni attuali e spunti ricostruttivi alla luce dell'indagine comparata* - SILVIA PELLIZZARI (2017)
17. *Contrasto al lavoro infantile e decent work* - MATTEO BORZAGA (2018)
18. *Retroattività e diritti reali* - CARLO BONA (2018)
19. *Fallimento e arbitrato rituale. Profili di interrelazione e autonomia tra i due procedimenti* - LAURA BACCAGLINI (2018)
20. *La funzione simbolica nel diritto penale del bene giuridico* - SERGIO BONINI (2018)
21. *La «giustizia» del beneficio. Fra responsabilità civile e welfare del danneggiato* - UMBERTO IZZO (2018)
22. *Genetica e Costituzione. Esercizi di eguaglianza, solidarietà e responsabilità* - MARTA TOMASI (2019)

23. *L'analisi economica del diritto penale dalla teoria alla pratica. Il livello di efficienza delle opzioni normative in tema di tossicodipendenza e criminalità correlata* - FRANCESCA PESCE (2019)
24. *Interdetti 'de locis publicis' ed emersione della categoria delle res in usu pubblico* - ALVISE SCHIAVON (2019)
25. *Vestire a modo altrui. Dal sumptus medioevale al luxus d'età moderna tra diritto e morale* - CECILIA NATALINI (2020)
26. *La transazione amministrativa* - ANTONIO CASSATELLA (2020)
27. *Il sistema penale della navigazione. Contributo allo studio del diritto penale marittimo* - STEFANIA ROSSI (2020)
28. *Federalismo e immigrazione. Un'indagine comparata* - DAVIDE STRAZZARI (2020)
29. *Prudenza, dovere di conoscenza e colpa penale. Proposta per un metodo di giudizio* - ANDREA PERIN (2020)
30. *Il giudizio di querela di falso: natura ed oggetto* - PAOLA WIDMANN (2020)
31. *Vigilanza bancaria e integrazione europea. Profili di diritto amministrativo* - ANDREA MAGLIARI (2020)
32. *Giustizia divina, diritti umani. Il conflitto tra diritti umani e diritti religiosi nell'Europa multiculturale* - FRANCESCA OLIOSI (2020)
33. *Il regime giuridico dei dati della ricerca scientifica* - PAOLO GUARDA (2021)
34. *La postergazione legale dei crediti. L'incentivazione delle condotte finanziarie virtuose di fronte alla crisi* - DANILO GALLETTI (2021)

35. *I paradigmi giuridici della pianificazione per lo sviluppo. Un'indagine di diritto comparato dell'economia* - GIANMATTEO SABATINO (2022)
36. *Studi sul diritto pubblico nell'età della Riforma* - LUCIA BIANCHIN (2022)
37. *(In)visibile bodies: disability, sexuality and fundamental rights* - CARLA MARIA REALE (2022)
38. *L'abuso d'ufficio. Una questione aperta. Evoluzione e prospettive di una fattispecie discussa* - ELENA MATTEVI (2022)
39. *Carcere e Costituzione. Garanzie, principio rieducativo e tutela dei diritti dei detenuti* - ANTONIA MENGHINI (2022)
40. *Diritto internazionale e migrazioni irregolari via mare nell'esperienza italiana* - FRANCESCA MUSSI (2023)
41. *L'indicizzazione del regolamento contrattuale* - FEDERICO PISTELLI (2023)
42. *L'informazione pubblicitaria nella regolamentazione giuridica dei mercati* - ANTONIO PAOLO SEMINARA (2023)
43. *Benchmark e gestione di portafoglio: tra «mezzi» e «risultato»* - UGO MALVAGNA (2023)
44. *I dati personali nell'amministrazione pubblica. Attività di trattamento e tutela del privato* - SIMONE FRANCA (2023)
45. *La sovranità declinata. Studi sulla tradizione giuridica occidentale* - CHRISTIAN ZENDRI (2024)