

INNOCENZO III TRA DIRITTO E SOCIETÀ:
CONSUETUDINI, SCANDALI E CONSENSO POPOLARE
(INNOCENT III BETWEEN LAW AND SOCIETY: CUSTOMS, SCANDALS AND
THE POPULAR CONSENT)

Fecha de recepción: 17 de julio de 2015 / Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2016

Raffaella Bianchi Riva
Università degli Studi di Milano
raffaella.bianchi@unimi.it

Riassunto: Nel diritto canonico classico, la necessità di evitare scandali nelle comunità e, dunque, di scongiurare turbamenti dell'ordine sociale giustificò la disapplicazione di norme giuridiche. Con riguardo alla consuetudine, la regola fu declinata, in base alle contingenze politiche e religiose, per riconoscere ovvero negare efficacia alle norme consuetudinarie, adottando soluzioni diverse per acquisire il consenso della società: occorreva, infatti, tenere conto tanto della volontà popolare manifestata nell'adesione agli usi quanto della coscienza sociale espressa nella reazione all'applicazione o alla mancata applicazione di essi. Innocenzo III contribuì a definire la rilevanza giuridica della nozione di scandalo, ora estirpando le consuetudini contrarie agli usi della Chiesa romana che più rischiavano di frammentare l'unità della fede, ora garantendo il rispetto dei riti a cui le popolazioni mostravano maggiore attaccamento, attraverso il principio per cui occorreva evitare a tutti i costi manifestazioni di dissenso o opposizione nella comunità cristiana. La politica di Innocenzo III sollecitò, su tale punto, le riflessioni della scienza giuridica canonistica: le sue decretali e le costituzioni del quarto concilio lateranense furono, infatti, utilizzate nel periodo del grande scisma, per argomentare la necessità di mantenere l'unità all'interno della Chiesa, pur nel rispetto dei diversi riti religiosi.

Parole chiave: Innocenzo III, scandalo, consuetudine, società, consenso.

Abstract: According to medieval canon law, legal rules could be waived, thus avoiding any scandals and therefore preventing a motive for public discord. As regards the custom, this principle was shaped according to the religious and political contingencies, in order to recognize or deny any effects to customary rules. Different solutions were adopted with a view to maintaining social support towards the institutions: it was necessary to take into account both the popular spirit expressed abiding by the customs and the reactions of public opinion to the application or non-application of them. Innocent III helped to figure out the legal relevance of scandals, through the principle that it was essential to avoid at all costs dissents or oppositions in the Christian community: sometimes he uprooted the customs contrary to that of the Roman Church, which were considered dangerous to the unity of faith; other times he secured the application of the rites to which the population showed the greatest attachment. The policy of Innocent III urged, on this point, the remarks of the canonical doctrine: his decretals and the fourth Lateran council constitutions were utilized in the period of the great schism, in order to balance out the need both to maintain the unity within the Church and to respect the different ceremonial practices.

Keywords: Innocent III, scandal, custom, society, consent.

1. LO SCANDALO TRA DIRITTO E SOCIETÀ

Evitare che scoppino scandali all'interno delle comunità costituisce un obiettivo primario di ogni governo. Lo scandalo comporta, infatti, un turbamento dell'ordine sociale in grado di privare le istituzioni del consenso necessario per governare. Questa è la ragione per la quale gli ordinamenti hanno da sempre attribuito rilevanza giuridica alle reazioni dell'opinione pubblica ad atti o fatti devianti: una società che esprime – in maniera più o meno evidente – dissenso è una società che può sfuggire al controllo delle autorità.

Come molte nozioni che permeano la tradizione giuridica occidentale, il termine *scandalo* ha derivazione biblica. Nella Sacra Scrittura, il lemma è utilizzato in senso etimologico, per indicare la pietra di inciampo, l'ostacolo posto sulla retta via¹. In ambito teologico, esso designa – secondo la definizione cristallizzata nella *Summa theologiae* di San Tommaso d'Aquino – il comportamento idoneo ad incitare il prossimo alla rovina spirituale. Chi scandalizza pecca non solo nel compiere un atto contrario alla volontà di Dio, ma anche nell'indurre altri all'emulazione del peccato².

E' poi evidente – come rileva San Tommaso – che tale comportamento possa determinare reazioni di offesa o indignazione nei confronti dell'autore del comportamento deviante³. Per tale ragione, lo scandalo ha notevoli ripercussioni nell'ambito della società: i suoi effetti possono propagarsi nella comunità, provocando manifestazioni di dissenso, che dallo strisciante risentimento possono trasformarsi in aperto tumulto⁴.

In ambito giuridico, lo scandalo indica, dunque, una forma collettiva di disapprovazione rispetto a un fatto contrario ai valori o agli usi correnti nella società. Nello slittamento dal piano teologico a quello giuridico, l'attenzione si è spostata dal comportamento scandaloso alla reazione ad esso. Il comportamento deviante rileva essenzialmente per le reazioni che può determinare: è l'effetto che esso può provocare a

¹ Es 34, 12; Lv 19,14; Gdt 5, 20; Sl 119, 165; Is 8, 14; Mt 5,29; Mt 11, 6; Mt 13,41; Mt 16, 23; Mt 18,6; Mt 26, 31; Lc 17,1; Rm 9,32; Rm 14, 13; Rm 16,17; 1Co 1,23; 1Co 8,9; 1Co 10,32; 2Co 6,3.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 43, art. 1 (“*Et ideo convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae sit scandalum*”). Ma si veda già RAIMONDO DA PEÑAFORT, *Summa*, Veronae 1744, p. 347 (“*Scandalum est dictum, vel factum, vel signum, cuius occasione trahitur quis in consensum mortalis peccati*”).

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 43, art. 1 (“*offensio autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quae potest esse quandoque sine ruina*”).

⁴ Sul fenomeno sociale dello scandalo e sulle sue conseguenze, cfr. BATTISTI, F. M., *Sociologia dello scandalo*, Roma-Bari 1982.

preoccupare le istituzioni. Si tratta, tuttavia, di una nozione inafferrabile, non solo perché essa si riferisce a fenomeni sociali spesso impalpabili e striscianti, ma anche perché essa cambia con il cambiare dei valori diffusi nella società⁵.

Occorre rilevare, in proposito, che il termine *scandalo* ha assunto, nei vari contesti nei quali è stato utilizzato, significati differenti, indicando fatti e comportamenti molto diversi, sia dal punto di vista di chi suscita scandalo, sia da quello di chi lo subisce: come vedremo, grazie alla sua polivalenza, la nozione ha potuto adattarsi alle differenti congiunture politiche.

Per la sua derivazione teologica, alla nozione di scandalo è stata attribuita particolare importanza nel diritto canonico – su cui sino ad ora si sono concentrate le principali indagini in materia⁶ –, sebbene essa sia stata utilizzata anche in altri ordinamenti, per i quali il rilievo che i fenomeni sociali hanno assunto nella storia delle istituzioni attende ancora di essere approfondito. Basti qui accennare alla legislazione visigotica, che puniva con la morte chiunque avesse provocato una ribellione (“*conturbatio vel scandalum in contrarietatem regni nostri vel gentis*”⁷), a quella longobarda, per la quale lo scandalo – che secondo la definizione che ne avrebbe dato Carlo di Tocco all’inizio del XIII secolo, consisteva nella provocazione che sfociava in diverbio collettivo se non in vera e propria rissa⁸ – comportava il pagamento di una

⁵ E’ quanto ha rilevato la Corte di Cassazione italiana, sottolineando che il concetto di scandalo “*non esiste di per sé, ma con riferimento alla sensibilità dei soggetti che lo subiscono*” (Cass. Civ., Sez. III, 1 agosto 1986, n. 4927). Lo scandalo è stato anche definito una nozione a contenuto variabile, idonea ad adeguare il diritto ai mutamenti della società, cfr. NEMO-PEKELMAN, C., «Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XIIe-XIIIe siècles)», in *Revue historique de droit français et étranger* 85 (2007) pp. 491-504.

⁶ Sulla rilevanza dello scandalo nel diritto canonico classico, cfr. GILL, K., «Scandala. Controversies concerning clausura and women's religious communities in late medieval Italy», in *Christendom and its Discontents*, WAUGH, S., DIEHL, P. (eds.), Cambridge 1996, pp. 177-203; BRYAN, L., «Scandle is heaved sunne», in *Florilegium* 14 (1995/96) pp. 71-86; EAD., «Periculum animarum: bishops gender and scandal», in *Florilegium* 19 (2002) pp. 49-73; NEMO-PEKELMAN, C., «Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale... cit.», FOSSIER, A.-V., «Propter vitandum scandalum. Histoire d’une catégorie juridique (XIIe-XVe siècles)», in *Mélanges de l’Ecole Française de Rome. Moyen Âge* 121 (2009) pp. 317-348; HELMHOLZ, R., «Scandalum in the Medieval Canon Law and in the English Ecclesiastical Courts», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 127 (2010) pp. 258-274. Sullo scandalo nel CIC 17 e nel CIC 83, cfr. NAZ, R., «Scandale», in *Dictionnaire de Droit Canonique*, VII, Paris 1965, coll. 877-878; ASTIGUETA, D.G., «Escándalo», in *Diccionario general de derecho canónico*, III, Cizur Menor 2012, pp. 693-696; WERCKMEISTER, J., «Théologie et droit pénal: autour du scandale», in *Revue de droit canonique* 39 (1989) pp. 93-109; CONDE, P.-Y., «Le scandale canonique entre concept théologique et signe linguistique», in *Revue de droit canonique* 50 (2000) pp. 243-262.

⁷ *Lex Visigothorum*, 2, 1, 8, in MGH, *Leges nationum Germanicarum*, I, *Leges Visigothorum*, ZEUMER, K. (ed.), Hannover-Leipzig 1902, pp. 54-55.

⁸ *Lombarda. Leges Longobardorum cum argutissimis glosis Caroli de Tocco*, Venetiis 1537 (rist. anast. Torino 1964), p. 12.

compositio da versare al re⁹, o ai capitolari franchi, nei quali si rinvenivano ampie tracce relative alla punibilità dello scandalo, quale situazione di discordia e di turbamento della pace sociale¹⁰. Anche nell’Inghilterra medievale e moderna, sotto il titolo di *scandalum magnatum* era punito ogni atteggiamento diffamatorio in grado di provocare discordia tra i baroni o tra i baroni e il re¹¹.

Nel diritto canonico classico, la necessità di prevenire l’insorgere di scandali o di sedare quelli già scoppiati giustificò eccezioni nell’applicazione delle norme giuridiche. Il principio risulta chiaramente enunciato nell’apparato ordinario alle decretali gregoriane: il divieto, di derivazione teologica, di essere forieri di scandalo (“*nihil cum scandalo est faciendum*”¹²) si tradusse, in ambito giuridico, nella possibilità di derogare alle regole di diritto (“*propter scandalum receditur a iure*”¹³). Veniva così consegnato alla tradizione di diritto comune il principio per cui, per evitare lo scandalo, comportamenti vietati sarebbero stati tollerati o, viceversa, condotte lecite sarebbero state vietate (“*ratione scandali vitandi multa sunt facienda vel omittenda quae alias non deberent fieri vel omitti*”¹⁴).

Molte erano le situazioni idonee a generare scandalo e, conseguentemente, molte erano le regole giuridiche suscettibili di subire eccezioni.

La celebrazione di un matrimonio, ad esempio, avrebbe potuto essere vietata, anche in assenza di impedimenti¹⁵ o, viceversa, un matrimonio illegalmente celebrato avrebbe potuto considerarsi valido¹⁶: l’ordinamento preferiva tollerare situazioni illegittime, pur di evitare focolai di contestazione, disobbedienza o resistenza.

⁹ Roth, 35-40, in MGH, *Leges*, IV, *Leges Langobardorum*, BLUHME, F. (ed.), Hannover 1868, pp. 18-19. Cfr. STORTI, C., «Le dimensioni giuridiche della curtis regia longobarda», in *Le corti nell’alto medioevo* (Spoleto, 24-29 aprile 2014), Spoleto 2015, pp. 429-472 (in part. pp. 463-464).

¹⁰ Si vedano, ad esempio, *Chilperici edictum*, in MGH, *Capitularia Regum Francorum*, tomo I, Hannover 1883, n. 4, p. 8; *Capitula francica*, ivi, n. 167, p. 334; *Hlotarii, Hludowicii et Karoli conventus apud Marsnam primus*, ivi, tomo II, Hannover 1897, n. 204, p. 69.

¹¹ *Select cases on defamation to 1600*, HELMHOLZ, R. (ed.), London 1985.

¹² Gl. *scandalo* a X 1. 11. 5; gl. *nihil* a X 2. 26. 2; gl. *scandalo* a X 3. 6. 3.

¹³ Gl. *Deus qui* a X 3. 1. 11; gl. *maximo scandalo* a X 3. 35. 4; gl. *scandalo* a X 3. 5. 15.

¹⁴ GUIDO DA BAISSIO, *Super Decreto*, Lugduni, 1558, Comm. a Decr. C. 7 q. 2 c. 2. Si vedano già gl. *multitudo* a X 1. 11. 2 e gl. *quum teneamur* a X 3. 5. 6.

¹⁵ Gl. *scandalo* a X 4. 1. 27; gl. *consuetudo* a X 4. 11. 3 (“*scandalum impedit matrimonium et dirimit*”); FELINO SANDEI, *Tertia pars commentariorum in quinque libros decretalium*, Lugduni 1549, Comm. a X 2. 26. 2, f. 32ra, n. 4 (“*propter scandalum prohibentur contrahere matrimonium illi inter quos nullum est impedimentum*”).

¹⁶ PONTANO, L., *Consilia sive Responsa*, Venetiis 1568, cons. 307, f. 207ra, n. 4 (“*est iusta causa quod Papa dispenset quod matrimonium in gradu prohibito de facto contractum tolerari atque firmum manere debeat ubi ex separatione grave scandalo orieretur*”).

La maggior parte delle disposizioni in materia riguardava, tuttavia, la condotta del clero, rispetto al quale lo scandalo assumeva particolare gravità per il ruolo di pastori che vescovi e sacerdoti rivestivano nei confronti del gregge dei fedeli: in questo caso, infatti, più urgente risultava la necessità di evitare o rimuovere lo scandalo, dal momento che l'eventuale manifestazione di dissenso da parte della comunità avrebbe immediatamente privato le autorità istituzionali della fiducia necessaria per governare.

Particolare attenzione fu riservata al momento della designazione dei vescovi¹⁷. I canonisti affermarono, infatti, che l'elezione avrebbe potuto essere annullata, anche se formalmente valida, qualora avesse provocato scandalo nella comunità¹⁸. Occorre tenere presente che, a fronte delle ingerenze delle autorità secolari nelle questioni ecclesiastiche, la partecipazione dei laici alla procedura elettiva era stata progressivamente ristretta: il *Decretum* di Graziano aveva sancito, sul punto, il principio per cui il popolo, pur non intervenendo direttamente nell'elezione, avrebbe dovuto dare il proprio consenso al voto del clero ("*electio clericorum est, consensus plebis*"¹⁹). Attraverso la rilevanza del dissenso popolare, la comunità mantenne un ruolo tutt'altro che marginale nella procedura di designazione del vescovo, anche quando, nel corso del XIV secolo, il sistema della nomina papale sostituì quello dell'elezione: lo scoppio di uno scandalo non era altro che una manifestazione contraria, ma equivalente nella sostanza, all'approvazione del popolo.

Quanto alle condotte scandalose, le collezioni canonistiche contenevano numerosi riferimenti ad atti o a fatti in grado di suscitare la riprovazione della comunità. Il canone *de his vero* stabiliva, ad esempio, che, se un chierico avesse commesso

¹⁷ Sull'elezione dei vescovi, cfr. BENSON, R. L., *The bishop-elect. A study in medieval ecclesiastical office*, Princeton 1968; GAUDEMET, J., *Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIe siècle*, Paris 1979; ID., «L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié de XIIe siècle», in ID., *Eglise et société en Occident au Moyen Age*, London 1984, pp. 476-480; ID., «De l'élection a la nomination des évêques», in *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, Città del Vaticano 1996, pp. 137-156; HELMHOLZ, R. H., *The spirit of classical canon law*, Athens 1996, pp. 33-60; CONDORELLI, O., *Principio elettivo, consenso, rappresentanza. Itinerari canonistici su elezioni episcopali, provvisori papali e dottrine sulla potestà sacra da Graziano al tempo della crisi conciliare (secoli XII-XV)*, Roma 2003.

¹⁸ Gl. *nec a plebibus* a Decr. D. 62 c. 1; NICCOLÒ DEI TEDESCHI, *Prima interpretationum in primum Decretalium librum pars*, Lugduni 1547, Comm. a X 1. 6. 1, f. 138va, n. 8. I primi risultati della ricerca sull'applicazione della nozione di scandalo alla materia delle elezioni episcopali sono stati da me presentati nella relazione dal titolo «Scandalous elections in medieval canon law» al *49th International Congress on Medieval Studies* (Kalamazoo, Western Michigan University, 8-11 maggio 2014).

¹⁹ GRAZIANO, *dictum ante* Decr. D. 62. Sulla disciplina dell'elezione dei vescovi nel *Decretum* di Graziano, cfr. in particolare ERDÖ, P., «I criteri per la designazione dei vescovi nel Decreto di Graziano», in *Il processo di designazione dei vescovi...*, cit. pp. 105-127; CARON, P.G., «Laici vero nullo modo se debent ingerere electioni», *ivi*, pp. 129-136.

spergiuro, furto, fornicazione o altri delitti, avrebbe dovuto essere rimosso dall'ufficio: il comportamento avrebbe, infatti, fornito un cattivo esempio ai fedeli per i quali avrebbe dovuto, viceversa, costituire un modello di condotta²⁰. Occorre rilevare che, mentre, da un lato, solo i delitti commessi pubblicamente avrebbero potuto qualificarsi come scandalosi, dall'altro, era sufficiente il sospetto, anziché l'effettiva commissione del crimine, per suscitare scandalo: anche la mera diceria era, infatti, in grado di mettere a rischio la fiducia e l'obbedienza della comunità nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche²¹.

La perdita dell'ufficio ecclesiastico non era, inoltre, necessariamente legata alla commissione di un crimine: molte decretali facevano, infatti, riferimento, a difetti corporali o a malattie in grado di provocare disgusto – morale o fisico – tra i fedeli. Alessandro III subordinò, ad esempio, la prosecuzione dello svolgimento delle celebrazioni di un presbitero mutilato alla circostanza che ciò non suscitasse scandalo²²; Lucio III stabilì che se il *rector ecclesiae* non fosse in grado di servire all'altare a causa della lebbra, se non con grave scandalo dei partecipanti, avrebbe dovuto essere assistito da un collaboratore che provvedesse alla cura delle anime²³, mentre, alcuni anni dopo, Clemente III ordinò senz'altro l'allontanamento di un sacerdote lebbroso “*pro scandalo et abominatione populi*”²⁴.

2. INNOCENZO III DI FRONTE ALLO SCANDALO: IL NODO DEL CONSENSO

La preoccupazione per il fenomeno sociale dello scandalo assunse particolare importanza nella politica di Innocenzo III²⁵. L'ambizioso programma di riforma perseguito dal pontefice nella costruzione della monarchia papale necessitava, infatti, del consenso della *societas christiana*²⁶: occorreva, pertanto, contenere manifestazioni

²⁰ Decr. D. 50 c. 34.

²¹ ANTONIO DA BUDRIO, *Super quinto Decretalium*, Lugduni 1532, Comm. a X 5. 12. 18, f. 52va, n. 6 (“*Nota quod solum scandalum delicti commissi, etiam dato quod in veritatem delictum commissum non sit, causat irregularitatem*”).

²² X 1. 20. 1.

²³ X 3. 6. 3.

²⁴ X 3. 6. 4.

²⁵ INNOCENT III, *Opera omnia*, in PL 214-217; *Die Register Innocenz III*, Graz, Köln, Bohlau (poi Rom, Wien) 1964-2012. Cfr. anche le considerazioni di FOSSIER, A.-V., «Propter vitandum scandalum...», cit. p. 326.

²⁶ PENNINGTON, K., *Pope and bishops. The papal monarchy in twelfth and thirteenth centuries*, Philadelphia 1984.

di dissenso e disapprovazione nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, in grado di erodere l'autorità e la coesione della Chiesa.

L'importanza attribuita alla necessità di contenere gli scandali nella società indusse Innocenzo III a formulare espressamente il principio in una decretale del 1198, indirizzata all'arcivescovo di Canterbury, relativa alla disciplina della denuncia di nuove opere, ma destinata ad essere utilizzata, nella canonistica successiva, come archetipo degli effetti giuridici prodotti dallo scandalo: il pontefice ammise che si potesse derogare alle norme del diritto canonico per evitare o sedare tumulti popolari, precisando, tuttavia, che la deroga non avrebbe dovuto costituire a propria volta occasione di peccato²⁷.

Il principio fu applicato dal pontefice soprattutto per contrastare le espressioni di indignazione della popolazione di fronte ai comportamenti – spesso riprovevoli – del clero, tanto più che esse avevano anche dato vita a veri e propri movimenti ereticali²⁸.

Proprio sulla necessità di salvaguardare le comunità dei fedeli dallo scoppio di scandali fu improntata la disciplina della purgazione canonica, a cui Innocenzo III diede notevole impulso²⁹. Il giuramento di innocenza, a cui dovevano sottoporsi i chierici infamati, mirava infatti a evitare il “*grave scandalum*” che sarebbe derivato dalla diffusione di voci sul loro conto³⁰. In una decretale del 1199 rivolta al vescovo di Exeter, ad esempio, il pontefice sottopose alla procedura di purgazione canonica il chierico che “*ex fama*” tenesse pubblicamente una concubina, “*ut ex ea scandalum generatur in populo*”³¹. In aggiunta, secondo quanto aveva disposto Alessandro II in una costituzione del concilio di Herda, confluita poi nel *Decretum* di Graziano, sino alla prestazione del giuramento, il chierico infamato avrebbe dovuto essere sospeso dal suo ministero “*ne populus fidelium in eo scandalum patiat*”³². Come chiariva la glossa ordinaria, la sospensione non avrebbe avuto luogo se il fatto riprovevole non fosse stato

²⁷ X 5. 32. 2 (“*opera illa, quae sine mortali peccato omitti non possunt, non sunt pro vitando scandalo dimittenda, nec ea debeant pro scandalo vitando committi, qua sine mortali peccato committi non possunt; ab his tamen, quae sine mortali peccato committi possunt pariter et dimitti, sit pro scandalo tollendo cessandum, et eis etiam pro vitando scandalo insistendum*”).

²⁸ ROQUEBERT, M., *I catari. Eresia, crociata, Inquisizione dall'XI al XIV secolo*, Cinisello Balsamo 2003 (spec. pp. 105-142).

²⁹ Sulla disciplina del giuramento di purgazione, cfr. FIORI, A., *Il giuramento di innocenza nel processo canonico medievale. Storia e disciplina della 'purgatio canonica'*, Frankfurt am Main 2013.

³⁰ X 5. 34. 10.

³¹ X 3. 2. 8.

³² Decr. C. 2 q. 5 c. 13.

noto ai fedeli³³. Viceversa, qualora il comportamento avesse suscitato l'indignazione della comunità, solo l'allontanamento del prelado dalla diocesi avrebbe potuto placare le proteste del popolo, consentendo di riacquistare il controllo sociale³⁴, al punto che Innocenzo III annoverò il “*grave scandalum*” fra i motivi di rinuncia all'ufficio episcopale³⁵.

3. CONSUETUDINE VERSUS SCANDALO

Come è noto, fra XII e XIII secolo, la diffusione delle consuetudini locali assunse un rilievo straordinario, tanto da sollecitare la riflessione dei glossatori sul rapporto fra norme consuetudinarie e testi giustiniani³⁶.

In ambito canonistico, la questione relativa alla validità delle consuetudini contrarie alla legge non comprendeva solo gli usi in senso giuridico, ma si estendeva anche alle pratiche liturgiche non produttive di diritto, rispetto alle quali, peraltro, nel Quattrocento si rilevava ancora una certa confusione terminologica: i canonisti evidenziavano, infatti, come i lemmi *mos* e *ritus* fossero di sovente usati come sinonimi³⁷, quantunque il primo si riferisse “*ad illa, quae sunt extra sacramenta*” e il secondo “*ad ea, quae sunt de sacramentis*”³⁸.

Il tema investiva, dunque, ogni comportamento praticato e accettato in una comunità diocesana o parrocchiale, difforme da quanto imposto non solo dalla legge

³³ Gl. *suspendatur* a Decr. C. 2 q. 5 c. 13.

³⁴ SINIBALDO FIESCHI, *Super libros quinque Decretalium*, Francofurti ad Moenum 1570 (rist. anast. Frankfurt-Main 1968), Comm. a X 1. 9. 10, f. 93ra, n. 4; NICCOLÒ DEI TEDESCHI, Comm. a X 1. 6. 1, f. 138va, n. 8 (“*si populus persequitur prelatum iam institutum nec potest compesci a tali persecutione ut populus quiescat et ecclesia stet in quiete debet prelatus cedere vel removeri per superiorem assignato tamen sibi alibi bono cambio*”).

³⁵ X 1. 9. 10. Sulla disciplina della rinuncia alla carica episcopale o pontificia nella decretalistica e, in particolare, sulla *iusta causa* richiesta dalla decretale *nisi cum pridem*, cfr. GIGLIOTTI, V., *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Firenze 2014 (in part. pp. 100-134).

³⁶ Sul dibattito relativo al rapporto fra legge e consuetudine, che tra XII e XIII secolo si sviluppò sulla base di un frammento di Salvio Giuliano, che attribuiva alla legge e alla consuetudine il medesimo valore (Dig. 1. 3. 32), e di una costituzione di Costantino, che sanciva invece la prevalenza della legge sulla consuetudine (Cod. 8. 52. 2), cfr. PADOA SCHIOPPA, A., *La nuova scienza del diritto*, in ID., *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna 2003, pp. 123-179 (in part. pp. 173-179). Occorre dare atto, in proposito, che, se, da un lato, Graziano riprodusse nel *Decretum* la costituzione costantiniana che stabiliva il primato della fonte legislativa (Decr. D. 11 c. 4), dall'altro, in un *dictum* a un passo di Sant'Agostino, ammise che la legge potesse essere abrogata da una consuetudine contraria (Graziano, *dictum post* Decr. D. 4 c. 3).

³⁷ FRANCESCO ZABARELLA, *In tertium librum decretalium*, Lugduni 1557, Comm. a X 3. 42. 6, f. 233rb, n. 2.

³⁸ GIOVANNI D'ANDREA, *In tertium Decretalium librum Novella Commentaria*, Venetiis 1581, Comm. a X 3. 42. 6, f. 228va, n. 1; NICCOLÒ DEI TEDESCHI, *In tertium Decretalium librum interpretationes*, Lugduni 1547, Comm. a X 3. 42. 6, f. 271vb, n. 1.

scritta, ma anche dalla consuetudine della Chiesa romana, di cui la decretistica aveva ormai sancito la priorità su ogni altra³⁹.

Sull'impostazione della questione ebbe notevoli ricadute la necessità di evitare a tutti i costi turbamenti della coscienza sociale: la possibilità di disapplicare una norma *ad evitandum scandalum* fu declinata sul rapporto tra legge e consuetudine, determinando ora la deroga alle norme scritte, ora l'invalidità delle norme consuetudinarie.

Occorre considerare che sia lo scandalo, sia la consuetudine sono espressione di valori socialmente diffusi. Ciò che cambia è il modo con cui tali valori vengono manifestati: con l'adesione, il consenso, nel caso della consuetudine; con il dissenso, la disapprovazione, nel caso dello scandalo.

La connessione fra i due fenomeni sociali è così stretta che, nel diritto canonico classico, i termini *scandalum* e *consuetudo* furono, talvolta, accomunati, sino quasi a confondersi. Basti rammentare, ad esempio, che la glossa alla decretale *quum in tua* – con la quale Innocenzo III aveva stabilito che la celebrazione di un matrimonio avrebbe potuto essere impedita, se avesse provocato turbamento nella comunità – equiparò *scandalum* e *consuetudo* quanto agli effetti⁴⁰. Analogamente, la nozione di consuetudine, utilizzata nella decretale *quum olim* di Innocenzo III, fu sostituita dalla scienza canonistica successiva con quella di scandalo. Indirizzata all'arcivescovo di Acerenza – crocevia tra la Chiesa romana e quella orientale –, la decretale riguardava l'approvazione dell'elezione di un vescovo, messa in discussione dal fatto che l'eletto era figlio di un sacerdote greco: il pontefice l'aveva subordinata alla condizione che, all'interno della diocesi, l'uso della Chiesa greca – che, come è noto, permetteva ai chierici *in minoribus* di contrarre matrimonio e a quelli *in sacris* di mantenere quello già contratto⁴¹ – risultasse comunemente accettato⁴². Attraverso l'equiparazione fra l'assenza del consenso consuetudinario e il dissenso manifestato con lo scoppio di uno scandalo, il principio espresso nella decretale per cui “*consuetudo regionis eum facit*

³⁹ MCINTYRE, J., *Customary law in the Corpus Iuris Canonici*, San Francisco 1990, pp. 136-144.

⁴⁰ Gl. *scandalo* a X 4. 1. 27.

⁴¹ Sul celibato ecclesiastico, cfr. DORTEL CLAUDOT, M., «Le prêtre et le mariage. Évolution de la législation canonique des origines au XIIIe siècle», in *L'Année canonique* 17 (1973) pp. 319-344.

⁴² X 3. 3. 6.

*ineligibilis, qui alias est eligibilis*⁴³, si trasformò nel corso dei secoli in quello secondo cui “*propter scandalum non eligitur clericus orientalis in ecclesia occidentali*”⁴⁴.

La tutela dei valori espressi dalla società nelle consuetudini, da un lato, e la prevenzione o la rimozione degli scandali, dall'altro, appaiono, dunque, fondamentali per garantire alle istituzioni il consenso popolare. Per tale ragione, le interazioni fra scandali e consuetudini costituiscono un punto di vista privilegiato per osservare le strategie istituzionali poste in essere per mantenere la governabilità.

Il divieto o il permesso di osservare una pratica religiosa avrebbero potuto suscitare reazioni nelle comunità cristiane, comportando il rischio di perdere il consenso di più o meno ampi strati della società. Per le istituzioni ecclesiastiche si pose, dunque, un delicato problema di bilanciamento fra interessi potenzialmente o effettivamente confliggenti: da un lato, il rispetto degli usi popolari, dall'altro il contenimento di reazioni sociali alla loro applicazione o disapplicazione foriere di disordine e disgregazione.

Le soluzioni, come vedremo, non furono uniformi e furono suggerite, di volta in volta, dalle congiunture politiche e religiose. Ciò che merita rilevare è che tanto la necessità di privare di efficacia le consuetudini locali quanto quella di sancirne la loro validità furono ricondotte all'esigenza di scongiurare scandali nella società: la polivalenza del termine *scandalo* – a cui si è già fatto riferimento – consentì, infatti, alle autorità ecclesiastiche e, in particolare, a Innocenzo III di impiegarlo in contesti differenti, al fine di fornire una giustificazione alle scelte politiche e di mantenere, in tal modo, il più ampio consenso possibile.

4. TRA VARIETÀ E UNITÀ: UN DIFFICILE EQUILIBRIO

4.1. L'UNIFORMITÀ DEI RITI RELIGIOSI NEL CONTRASTO TRA CHIESA ROMANA E GRECA

Nonostante lo straordinario sviluppo del diritto pontificio, tra XII e XIII secolo, avesse progressivamente ridotto il ruolo della consuetudine⁴⁵, gli usi continuavano a

⁴³ Gl. *repugnet* a X 3. 3. 6.

⁴⁴ FELINO SANDEI, Comm. a X 2. 26. 2, f. 32ra, n. 4.

⁴⁵ Sulla rilevanza della consuetudine nelle fonti del diritto canonico, cfr. WEHLÉ, R., *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique des origines de l'église au pontificat de Pie XI*, Paris 1928; GILISSEN, J., *La coutume*, Turnhout 1982; MCINTYRE, J., *Customary law in the Corpus Iuris Canonici...*, cit.; GOURON, A., «Non dixit: Ego sum consuetudo», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 74 (1988) pp. 133-140; GAUDEMET, J., «La coutume en droit canonique», in *La*

trovare applicazione nelle comunità cristiane, soprattutto con riguardo alle questioni liturgiche e all'amministrazione dei sacramenti⁴⁶.

Occorre rilevare, in proposito, che, quantunque nei primi secoli alle consuetudini fosse stato attribuito maggior peso tra le fonti del diritto canonico, la Chiesa aveva sempre guardato con sospetto alla proliferazione di usi differenti.

Sant'Agostino riteneva, ad esempio, che le consuetudini locali non fondate sull'autorità delle Sacre Scritture, né recepite in concili episcopali, né corroborate dalla consuetudine della Chiesa universale dovessero essere soppresse⁴⁷.

Nonostante la dottrina canonistica del XII secolo avesse tentato di ridimensionare i pericoli derivanti dalla varietà delle consuetudini⁴⁸, il passo di Sant'Agostino fu accolto, per il tramite del *Decretum* di Ivo di Chartres⁴⁹, nel canone *omnia talia* del *Decretum* di Graziano⁵⁰. Lo stesso Graziano, peraltro, nel *dictum* al canone *illa autem* – tratto da un altro passo di Sant'Agostino⁵¹ –, ribadì l'idea che la varietà degli usi potesse attentare all'unità della Chiesa: solo le consuetudini universali o inveterate dovevano, infatti, essere rispettate, mentre quelle osservate nelle diverse comunità o da breve tempo potevano, “*inventata opportunitate*”, essere private di efficacia⁵².

La “*potenzialità disgregante*”⁵³ della consuetudine dovette apparire particolarmente evidente a Innocenzo III, che perseguì l'obiettivo dell'unità della Chiesa, tanto da un punto di vista politico, quanto religioso. In Europa, il pontefice si impegnò sia nella soluzione della disputa per la successione al trono imperiale e delle vicende che vedevano opporsi i regni di Francia e Inghilterra, sia nella repressione dei

coutume, II, *Europe occidentale médiévale et moderne*, Bruxelles 1990, pp. 41-61; MAYALI, L., «La coutume dans la doctrine romaniste au moyen âge», ivi, pp. 11-31 (che ne sottolinea la connotazione politica, in relazione al primato della legislazione principesca, da un lato, e alle autonomie delle organizzazioni sociali, dall'altro); COMOTTI, G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova 1993.

⁴⁶ WEHLÉ, R., *De la coutume dans le droit canonique...*, cit. pp. 100-107.

⁴⁷ AGOSTINO, Ep. 55. Tra gli studi più recenti sulla dimensione giuridica delle opere di Sant'Agostino, cfr. CASSI A.A., *La giustizia in S. Agostino. Itinerari agostiniani del quartus fluvius dell'Eden*, Milano 2013.

⁴⁸ WEHLÉ, R., *De la coutume dans le droit canonique...*, cit. pp. 84-87.

⁴⁹ IVO DI CHARTRES, *Decretum*, pars IV, cap. 206, in PL, 161, col 310.

⁵⁰ Decr. D. 12 c. 12.

⁵¹ AGOSTINO, Ep. 54.

⁵² GRAZIANO, *dictum post Decr. D. 12 c. 11* (“*Hoc autem de consuetudine illa intelligendu est, quae vel universalis ecclesiae usu, vel temporis prolixitate roboratur. Ceterum, si pro varietate temporum vel animorum variae consuetudines introducuntur, inventa opportunitate, resecandae sunt potius, quam observandae*”).

⁵³ NACCI, M., «Le consuetudini religiose: un contributo della storia del diritto in un contesto di libertà religiosa e pluralismo culturale», in *Apollinaris* 83 (2010) pp. 551-570.

movimenti ereticali, che, come si è accennato, anche a causa della diffusa opposizione al malcostume del clero, stavano crescendo, soprattutto nella Francia meridionale. Anche sul fronte orientale, la volontà di riconquistare la Terrasanta, caduta in mano turca nel 1187, mosse il papa ad indire, nel 1198, una crociata – la quarta –, conclusasi nel 1207, con un fallimento, e poi un'altra, in occasione del concilio lateranense, rimasta però irrealizzata⁵⁴. L'estensione dei confini della cristianità – dovuta sia alla temporanea riunione fra la Chiesa latina e quella greca, seguita alla conquista di Costantinopoli nel 1204 e all'istituzione dell'Impero latino d'Oriente, sia, come si vedrà, alla conversione di popoli europei ancora pagani⁵⁵ – aveva comportato l'inclusione nell'orbita cristiana di nuove diocesi, i cui usi avrebbero potuto allentare il già labile legame con Roma, provocando effetti a catena su altre comunità.

L'unità che il pontefice intendeva realizzare passò, dunque, attraverso l'uniformità dei riti: alla sua volontà è riconducibile la scelta di conculcare le pratiche religiose che rischiavano di minacciare la coesione dei cristiani. L'osservanza di consuetudini differenti fra loro avrebbe potuto, infatti, alterare l'ordine all'interno della Chiesa, inaccettabile in momenti di fragilità politica e religiosa: tali consuetudini dovevano essere estirpate, anche se ciò avrebbe potuto suscitare il malcontento delle comunità locali.

Innocenzo III ricorse al principio per cui occorre derogare alle norme giuridiche, per evitare l'insorgere di scandali, al fine di giustificare la soppressione di pratiche religiose difformi dalla legge canonica o dalla liturgia romana: la necessità di scongiurare una generale e grave situazione di discordia, disunione e disgregazione fra le comunità cristiane costituiva una valida giustificazione al sacrificio imposto alle diocesi costrette a rinunciare ai propri riti, quantunque il termine *scandalo* non esprimesse, in questo contesto, alcuna reale manifestazione di dissenso o di conflitto, ma corrispondesse all'intento ideologico di stabilire autoritativamente le pratiche da reprimere⁵⁶.

⁵⁴ Tra gli studi sulla figura politica e religiosa di Innocenzo III, cfr., oltre al classico MACCARRONE, M., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 e a ID., *Nuovi studi su Innocenzo III*, LAMBERTINI, R. (ed.), Roma 1995, i più recenti *Pope Innocent III and his world*, MOORE, J. C. (ed.), Ashgate 1999; MALECZEK, W., «Innocenzo III», in *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma 2000, pp. 326-350; *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso internazionale. Roma, 9-15 settembre 1998*, SOMMERLECHNER, A. (ed.), Roma 2003.

⁵⁵ *Infra* § 5.

⁵⁶ Come è stato rilevato, l'argomento dello scandalo sarebbe stato utilizzato dalle autorità ecclesiastiche al fine di sanzionare comportamenti non espressamente puniti dalla legge. In tal modo, sarebbe scandaloso

La necessità di scongiurare l'insorgere di uno scandalo all'interno della Chiesa (“*volentes ergo tantum ab ecclesia Dei scandalum amovere*”) fu invocata da Innocenzo III nella costituzione *licet Graecos* del quarto concilio lateranense, con l'intento di estirpare i riti greci difformi dalla liturgia romana⁵⁷. La decretale, inserita nella *Compilatio quarta* e poi confluita nel *Liber extra* di Gregorio IX⁵⁸, si apriva con la solenne dichiarazione per cui il pontefice intendeva rispettare le consuetudini vigenti nelle diocesi orientali. Tuttavia, il papa ordinò ai greci di cessare dalla pratica di lavare gli altari sui quali avevano celebrato sacerdoti latini e da quella di ribattezzare coloro che erano già stati battezzati dai latini, conformandosi agli usi della Chiesa romana, per rimuovere il turbamento che ciò aveva provocato nella cristianità⁵⁹. Nonostante le affermazioni di principio circa il rispetto delle consuetudini locali, la volontà che animava Innocenzo III era, dunque, quella di subordinare tutte le diocesi agli usi romani, giustificata dalla necessità di evitare il pericolo, forse più astratto che reale, di un turbamento dell'ordine della società cristiana.

Tale volontà fu, del resto, consolidata dall'apparato alle costituzioni del quarto concilio lateranense di Damaso, che, richiamando un canone del *Decretum* di Graziano tratto dalle *Confessioni* di Sant'Agostino⁶⁰, evidenziò che la discordanza di una parte rispetto al tutto avrebbe costituito una deformità⁶¹. Anche l'apparato ordinario alle decretali gregoriane di Bernardo da Parma ribadì, del resto, che i riti riprovevoli dovevano essere estirpati, “*quia membra debent conformare se capiti suo*”⁶², e che *de iure* la Chiesa greca era “*subiecta*” a quella romana⁶³.

ciò che l'autorità definisce come tale, cfr. CONDE, P.-Y., «Le scandale canonique entre concept théologique et signe linguistique...», cit. pp. 243-262.

⁵⁷ Sul quarto concilio lateranense, cfr. FOREVILLE, R., *Latran I, II, III e Latran IV*, Paris 1965; AUBERT, R., FEDALTO, G., QUAGLIONI, D., *Storia dei concili*, Cinisello Balsamo 1995, pp. 122-130. In particolare, sulla legislazione conciliare, quale strumento di affermazione del primato papale nella realizzazione delle riforme ecclesiastiche, cfr. DUGGAN, A. J., «Conciliar Law 1123-1215. The legislation of the Four Lateran Councils», in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, HARTMANN, W., PENNINGTON, K. (eds.), Washington 2008, pp. 318-366.

⁵⁸ X 3. 42. 6 (= Comp. IV 3. 16. 1).

⁵⁹ COD, p. 235. Sul *valore paradigmatico* che il battesimo assume nei confronti degli altri sacramenti, cfr. MACERATINI, R., *La glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status giuridico dell'eretico*, Trento 2003 (in part. pp. 53-76).

⁶⁰ Decr. D. 8 c. 2.

⁶¹ *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, GARCIA Y GARCIA, A. (ed.), Città del Vaticano 1981, pp. 421. Sull'attività interpretativa della dottrina canonistica alle costituzioni del quarto concilio lateranense, cfr. GARCIA Y GARCIA, A., «The Fourth Lateran Council and the Canonists», in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period...*, cit. pp. 367-378.

⁶² Gl. *licet Graecos* a X 3. 42. 6.

⁶³ Gl. *revertentes* a X 3. 42. 6.

4.2 IL RISPETTO DELLE PRATICHE LOCALI

Ben più concreto era il pericolo derivante dalle manifestazioni di dissenso provenienti dalle comunità private delle loro consuetudini.

L'esigenza di non turbare l'ordine interno delle diocesi aveva già indotto la scienza giuridica a circoscrivere la portata dei canoni che, come si è visto, tendevano a contenere il proliferare di usi diversi, precisando che le consuetudini avrebbero potuto essere estirpate solo se ciò non avesse provocato l'opposizione delle comunità nelle quali erano osservate. L'apparato ordinario al *Decretum* specificò, in proposito, che l'abrogazione delle consuetudini sarebbe stata ammessa “*si potest fieri sine scandalo*”⁶⁴: l'abolizione di un uso locale avrebbe, infatti, potuto provocare reazioni all'interno della diocesi nella quale trovava applicazione, creando sacche di opposizione o di rivolta, pericolose per la stabilità della *societas christiana*.

Quantunque la portata dei fenomeni compresi sotto l'etichetta di scandalo ci sia giunta attraverso il filtro delle fonti canonistiche, il termine indicava, in questo contesto, effettive situazioni di disapprovazione e di protesta – derivanti dalla violazione dei *mores* della comunità –, con cui il governo della Chiesa doveva fare i conti: essi rischiavano, infatti, di trasformare le diocesi interessate in vere e proprie polveriere, i cui effetti avrebbero anche potuto propagarsi alle altre comunità.

Per tale ragione, le autorità ecclesiastiche preferirono, talvolta, tollerare la frammentazione della liturgia cristiana in riti e usi diversi, piuttosto che scatenare reazioni sociali pericolose per la governabilità.

Papa Gregorio Magno, ad esempio, era stato costretto ad ammettere la prassi, diffusa nella diocesi di Cagliari, di far amministrare il sacramento della confermazione ai presbiteri. Quando la consuetudine locale era stata vietata perché contraria all'uso romano, la comunità diocesana aveva protestato così apertamente, che il pontefice aveva dovuto consentire che i presbiteri continuassero, in assenza del vescovo, a impartire la cresima⁶⁵. Come rilevava Graziano, l'eccezione alla regola generale – espressa anche in alcuni canoni del *Decretum*⁶⁶ – che riservava al vescovo il diritto di

⁶⁴ Gl. *hoc autem* a Decr. D. 12 c. 11; gl. *facultas* a Decr. D. 12 c. 12.

⁶⁵ Decr. D. 95 c. 1.

⁶⁶ Decr. D. 68 c. 4; Decr. D. 95 c. 2.

cresimare, era stata giustificata unicamente dalla necessità di sedare lo scandalo a cui avevano gridato i fedeli della diocesi cagliaritano⁶⁷.

Il principio per cui occorre tollerare le consuetudini, qualora la loro abrogazione avesse scandalizzato i fedeli, fu accolto anche da Innocenzo III. Con una decretale diretta al vescovo di Poitiers, il pontefice autorizzò la consuetudine, vigente nella diocesi, dei chierici coniugati appartenenti agli ordini minori di non portare la tonsura⁶⁸. Anche in questo caso, la consuetudine fu confermata, poiché la sua abrogazione sarebbe stata fonte di tensioni all'interno della società: l'imposizione della tonsura nei confronti dei chierici non era stata, infatti, accettata dalle loro mogli.

La necessità di conservare le consuetudini che non avessero direttamente minacciato l'unità della fede fu, peraltro, espressa anche nella nona costituzione del quarto concilio lateranense⁶⁹, poi inserita nel primo libro delle Decretali gregoriane, nella quale Innocenzo III diede atto della convivenza, all'interno delle stesse città o diocesi, di "*populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores*" e ordinò che venissero nominati vescovi capaci di amministrare i sacramenti secondo i riti e la lingua dei vari popoli⁷⁰.

D'altra parte, anche la portata della decretale *licet Graecos* – che, come si è visto, si apriva con la dichiarazione di principio per cui il pontefice intendeva rispettare le consuetudini greche – fu ridimensionata dalla dottrina canonistica successiva, nel tentativo di contemperare l'esigenza di uniformare i riti cristiani con quella di evitare ribellioni delle comunità locali: come rilevò l'Ostiense, infatti, la Chiesa avrebbe dovuto tollerare forme di battesimo differenti da quella romana – purché non risultassero offensive per la fede –, qualora la loro abrogazione avesse provocato tumulti nelle comunità nelle quali erano praticate ("*propter multitudinem et scandalum*")⁷¹.

⁶⁷ GRAZIANO, *dictum post* Decr. D. 95 c. 2.

⁶⁸ X 3. 3. 7 (= Comp. IV 3. 1. 1). Cfr. TRICHET, L., *La tonsure*, Paris 1990.

⁶⁹ COD, p. 239.

⁷⁰ X 1. 31. 14 (= Comp. IV 1. 13. 2). Della nona costituzione del quarto concilio lateranense ha trattato il discorso di apertura del card. Peter Erdö dal titolo «La cura pastorale dei gruppi etnici con special riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo del Concilio Lateranense IV fino al Concilio di Trento» all'*International Congress Innocent III and his time. From absolute monarchy to the Fourth Lateran Council* (Murcia, 9-12 dicembre 2015).

⁷¹ ENRICO DA SUSA, *Lectura in quinque Decretalium Gregorianarum libros*, Parisius 1512, Comm. a X 3. 42. 6, f. 165rb.

5. LA DECRETALE *DEUS*: L'UNIFORMITÀ DELLE VESTI ECCLESIASTICHE

Quello delle vesti ecclesiastiche è senza dubbio uno degli aspetti della liturgia maggiormente idonei a suscitare impressioni o reazioni da parte dei fedeli⁷². Proprio ad esso si riferiva una decretale inviata nel 1201 da Innocenzo III al vescovo di Livonia, che, come vedremo, assurse, nelle riflessioni della dottrina canonistica successiva, a paradigma della questione relativa alla validità dei riti praticati nelle diocesi cristiane.

Nonostante i tentativi di conversione compiuti tra XI e XII secolo, la zona del Baltico orientale era rimasta ancora in gran parte pagana. Innocenzo III diede notevole impulso all'evangelizzazione della Livonia – una delle ultime regioni europee ad essere cristianizzata –, attraverso un'abile opera politica e militare, tesa a consolidare la diocesi appena istituita⁷³.

La decretale *Deus* definiva le forme di abbigliamento dei frati incaricati di coadiuvare il vescovo della diocesi nell'opera di cristianizzazione⁷⁴: ciascuno di essi indossava, infatti, l'abito del proprio ordine religioso. La diversità riguardava tanto il colore, quanto la foggia degli abiti: alcuni religiosi indossavano vesti nere, altri bianche, altri ancora grigie; alcuni portavano cappe chiuse, altri aperte; alcuni vestivano il froc, altri la cocolla, altri ancora lo scapolare⁷⁵.

La varietà delle vesti indossate dai frati predicatori aveva disorientato gli abitanti della Livonia ed era stata, pertanto, foriera di scandalo (*“scandalum suscitetur”*): l'assenza di punti di riferimento rischiava, infatti, di confondere e di disgregare la popolazione appena convertita.

Innocenzo III impose, pertanto, ai predicatori di conformare le proprie vesti ad un unico modello, in deroga a quanto stabilito dai rispettivi ordini, per evitare di turbare gli abitanti della Livonia.

⁷² Sugli abiti clericali, cfr. TRICHET, L., *Le costume du clergé*, Paris 1986. Più di recente, sul significato attribuito alle vesti ecclesiastiche e liturgiche, simbolo esteriore del potere spirituale e temporale del clero medievale, cfr. MILLER, M. C., *Clothing the clergy. Virtue and Power in Medieval Europe, c. 800-1200*, Ithaca 2014.

⁷³ Sulla cristianizzazione della Livonia tra XI e XII secolo, cfr. *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia*, MACCARRONE, M. (ed.), Città del Vaticano 1989; ENRICO DI LETTONIA, *Chronicon Livoniae. La crociata del Nord (1184-1227)*, BUGIANI, P. (ed.), Livorno 2005; BOMBI, B., «Innocent III and the “praedicatio” to heathens in Livonia (1198–1204)», in *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, VILLADS JENSEN, K., LEHTONEN, T. (eds.), Tampere 2005, pp. 232-241.

⁷⁴ X 3. 1. 11 (= Comp. III 3. 1. 2).

⁷⁵ GIOVANNI D'ANDREA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 4vb, n. 4.

La dottrina canonistica duecentesca richiamò, in proposito, il canone *quod Deo* del *Decretum*⁷⁶, tratto da una lettera di Sant'Agostino⁷⁷, nella quale le vesti costituivano motivo di discordia fra moglie e marito⁷⁸. La necessità che coloro che servivano la Chiesa indossassero il medesimo abito era stata, del resto, evidenziata in un canone del secondo concilio di Siviglia, tenutosi nel 619 e presieduto da Isidoro, poi confluito nel *Decretum* di Graziano⁷⁹. Lo stesso *Decretum* accoglieva, poi, due passi di Sant'Agostino, che stabilivano, in generale, che occorreva conformare il proprio comportamento a quello di coloro in mezzo ai quali si viveva, per non scandalizzare né essere scandalizzati a causa della coesistenza di condotte difformi⁸⁰.

Occorre rilevare che la decretale *Deus* intendeva superare non solo la difformità degli abiti dei frati ("*dissimilis habitus*"), ma anche quella delle pratiche della vita monastica ("*dispar in vobis observantia*"): la possibilità di derogare alle regole degli ordini religiosi per evitare scandali fu affermata, pertanto, non solo con riguardo alle prescrizioni concernenti le vesti, ma anche a quelle relative al "*modus vivendi*" dei monaci⁸¹.

L'eccezionalità della disposizione innocenziana fu ben intesa dalla dottrina canonistica successiva, che distinse, sulla base dell'apparato ordinario al *Liber Extra*⁸², tra regole sostanziali e accessorie, ammettendo deroghe unicamente a queste ultime⁸³. Mentre, infatti, dalla decretale *Deus* si poteva dedurre il principio secondo cui i monaci dovevano uniformare il proprio comportamento, anche contro i rispettivi usi, per evitare di turbare la coscienza sociale, dalla decretale *quum ad monasterium* – con la quale Innocenzo III era intervenuto sulle regole di condotta da osservarsi nel monastero di Subiaco⁸⁴ – si poteva inferire che, quantunque avesse suscitato scandalo, una regola non avrebbe potuto essere derogata ("*propter scandalum non debuerit immutare religiones*")⁸⁵. Si ritenne, dunque, che la decretale *Deus* consentisse di dispensare unicamente dalle regole fissate negli ordinamenti dei singoli istituti, ma non dai voti

⁷⁶ Decr. C. 33 q. 5 c. 4.

⁷⁷ AGOSTINO, Ep. 262.

⁷⁸ Gl. *professi* a X 3. 1. 11; ENRICO DA SUSA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 2rb.

⁷⁹ Decr. C. 16 q. 7 c. 22.

⁸⁰ Decr. D. 12 c. 11; Decr. D. 41 c. 1.

⁸¹ NICCOLÒ DEI TEDESCHI, Comm. a X 3. 1. 11, f. 7vb, n. 1.

⁸² Gl. *professi* a X 3. 1. 11.

⁸³ ENRICO DA SUSA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 2rb; SINIBALDO FIESCHI, Comm. a X 3. 1. 11, f. 348va; BALDO DEGLI UBALDI, *Ad tres priores libros Decretalium Commentaria*, Lugduni, 1585, Comm. a X 3. 1. 11, f. 282rb, n. 2.

⁸⁴ X 3. 35. 6.

⁸⁵ FRANCESCO ZABARELLA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 4va, n. 1.

religiosi di povertà, castità e obbedienza, che avrebbero dovuto, invece, essere rispettati senza eccezioni⁸⁶: il papa avrebbe potuto, ad esempio, sciogliere un frate predicatore dall'osservanza del divieto di succedere nell'eredità paterna o di testare⁸⁷. In aggiunta, si precisò che solo la necessità di evitare lo scoppio di uno scandalo ovvero di sedarne uno già insorto avrebbe giustificato la deroga e che, una volta venuta meno la situazione di disordine sociale, le norme avrebbero dovuto riprendere vigore⁸⁸.

Se tale era la soluzione da un punto di vista teorico, *de practica* la questione si poneva diversamente: si riteneva, infatti, che la difformità delle vesti ecclesiastiche non provocasse più alcun turbamento tra i fedeli e che, dunque, non vi fosse motivo per derogare alle regole degli ordini religiosi⁸⁹. Proprio per tale ragione, Baldo degli Ubaldi faceva menzione “*ad aeternam rei memoriam*” di un fatto – che il giurista perugino non esitava a definire miracoloso – avvenuto nell'anno 1400: egli riferiva, infatti, che tutti gli uomini in Lombardia, Tuscia, sino a Roma avevano indossato, sulla base della loro devozione comune, vesti bianchi⁹⁰.

6. LA RIEMERSIONE DELLA DECRETALE *DEUS* DURANTE IL GRANDE SCISMA

La questione dell'uniformità dei riti cristiani – già affrontata durante il pontificato di Innocenzo III – si impose, di bel nuovo, nella travagliata stagione che si aprì con lo scisma del 1378 e si chiuse con il concilio di Costanza⁹¹ e, di lì a poco, nel periodo della riforma⁹². Il problema della validità delle consuetudini locali continuava, infatti, a costituire uno dei principali nodi da sciogliere: la varietà delle pratiche religiose poteva comportare irreversibili fratture all'interno di una cristianità già divisa e, anche laddove avesse riguardato aspetti esteriori del cerimoniale, poteva celare

⁸⁶ PIETRO D'ANCARANO, *Super tertio Decretalium*, Lugduni 1535, Comm. a X 3. 1. 11, f. 3va, n. 1.

⁸⁷ BALDO DEGLI UBALDI, Comm. a X 3. 1. 11, f. 282rb, n. 2.

⁸⁸ FRANCESCO ZABARELLA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 4va, n. 1.

⁸⁹ GIOVANNI D'ANDREA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 4vb, n. 4; FRANCESCO ZABARELLA, Comm. a X 3. 1. 11, f. 4va, n. 1.

⁹⁰ BALDO DEGLI UBALDI, Comm. a X 3. 1. 11, f. 282vb, n. 5.

⁹¹ Sul grande scisma e sui concili di Costanza e di Basilea, cfr. ULLMANN, W., *The Origins of the Great Schism. A Study in Fourteenth Century Ecclesiastical History*, London 1967; HOLLAND SMITH, J., *The Great Schism, 1378*, London 1970; DELARUELLE, F., OURLIAC, P., LABANDE, E. R., *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare. 1378-1449*, ALBERIGO, G. (ed.), Torino 1979-1981; AUBERT, R., FEDALTO, G., QUAGLIONI, D., *Storia dei concili...*, cit. pp. 145-162; WOHLMUTH, J., «I concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1418)», in *Storia dei concili ecumenici*, ALBERIGO, G. (ed.), Brescia 1990, pp. 222-239.

⁹² Sul ruolo assegnato alle consuetudini nel periodo della riforma, cfr., oltre a WEHRLÉ, R., *De la coutume dans le droit canonique...*, cit. pp. 274-312, NACCI, M., «Riflessioni sulla consuetudine canonica di Francesco Suarez nel contesto della Seconda Scolastica», in *Apollinaris* 82 (2009) pp. 861-877.

divisioni più profonde. Due erano, tuttavia, gli opposti interessi da bilanciare: quantunque l'uguaglianza delle pratiche religiose rappresentasse un necessario rimedio per riportare ordine nella Chiesa, anche il rispetto delle pratiche locali costituiva, infatti, un importante fattore di coesione sociale, in grado di garantire stabilità all'interno delle diocesi.

Come è noto, molti giuristi si impegnarono nella soluzione della crisi istituzionale della Chiesa sia da un punto di vista dottrinale, sia da un punto di vista politico, come dimostra, ad esempio, la partecipazione di Francesco Zabarella – uno dei massimi difensori dell'unità della fede, pur con le contraddizioni che sono state evidenziate dalla storiografia⁹³ –, Pietro d'Ancharano e Niccolò dei Tedeschi ai concili convocati durante gli anni dello scisma⁹⁴.

Una delle questioni che si impose alla loro attenzione fu appunto quella relativa alla molteplicità dei culti: si trattava di stabilire se ciò costituisse un fattore – effettivo o potenziale – di disgregazione per la Chiesa.

Fu, in particolare, la decretale *Deus*, che Innocenzo III aveva emanato con riguardo alle vesti dei frati, a fornire ai canonisti tre e quattrocenteschi gli argomenti per discutere, in via generale, dell'unità della Chiesa: l'uniformità degli abiti dei monaci in Livonia servì da modello per l'omogeneità dei riti in tutta la cristianità. Nel contesto scismatico, la decretale innocenziana offrì lo spunto – che sino ad allora era rimasto celato – per affermare la necessità di superare le differenze e di trovare un saldo punto di riferimento. Fra i molti temi utilizzati a difesa dell'unità della fede, la scienza giuridica introdusse, pertanto, anche quello dell'uniformità, che Innocenzo III aveva fondato sulla necessità di evitare scandali. Proprio grazie alla duttilità del termine scandalo, le riflessioni relative alla decretale *Deus* sembrarono assumere, nel periodo dello scisma, un significato generale: il tema dell'uguaglianza parve, cioè, superare la questione specifica dell'osservanza delle regole degli ordini, per dare astratta soluzione a quella della convivenza dei diversi riti cristiani.

⁹³ CONDORELLI, O., «Francesco Zabarella sull'origine della giurisdizione ecclesiastica e civile», in *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIIIe-XVIIIe siècle)*, KRYNEN, J., STOLLEIS, M. (eds.), Frankfurt am Main 2008, pp. 157-173.

⁹⁴ CONDORELLI, O., «Dottrine sulla giurisdizione ecclesiastica e teorie del consenso: il contributo di canonisti e teologi al tempo della crisi conciliare», in *Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, BERTRAM, M. (ed.), Tübingen 2005, pp. 39-49.

Baldo degli Ubaldi, nella *Lectura al Liber Extra* – che, come è noto, nacque proprio dalla sua preoccupazione per lo Scisma⁹⁵ –, richiamò la *lex cum pater* del Digesto, in tema di divisione ereditaria⁹⁶, per evidenziare che “*ex disparitate nascitur invidia et seminatur discordia inter fratres*”⁹⁷: secondo il giurista perugino, la diversità delle consuetudini non era mai ammissibile, poiché avrebbe potuto essere percepita dalle altre comunità come privilegio, provocando contrasti e disordini nelle e tra le diocesi.

La stessa preoccupazione era condivisa da Giovanni Nicoletti, che peraltro era già intervenuto sul tema dell’unità della Chiesa con il *Tractatus super schismate Occidentis*⁹⁸. Nicoletti ribadì che la Chiesa non avrebbe potuto tollerare disparità relative alle norme di vita religiosa – quale quella relativa al divieto di mangiare carne, su cui anche Innocenzo III si era pronunciato⁹⁹ –, sulla base della considerazione che “*disparitas in eodem corpore seu universitate generat scandalum et ideo est evitanda*”¹⁰⁰.

Anche Niccolò dei Tedeschi, nei suoi commentari, composti prima di essere inviato al concilio di Basilea, – dove, come è noto, passò da una posizione papalista ad una conciliarista¹⁰¹ –, sostenne la necessità di restituire coesione alla cristianità: le differenze relative alle pratiche religiose (“*diversitas habitus, ritus et observantiae*”) avrebbero potuto suscitare scandalo *apud infedele*s, favorendo il diffondersi di movimenti eterodossi e minacciando, dunque, l’unità della Chiesa tanto dall’interno quanto dall’esterno. In proposito, l’*Abbas Panormitanus* richiamò la tredicesima costituzione del quarto concilio lateranense¹⁰², con la quale Innocenzo III aveva vietato l’istituzione di nuovi istituti religiosi, proprio per evitare che il moltiplicarsi delle regole

⁹⁵ CORTESE, E., «Baldo degli Ubaldi», in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, BROCCHI, I., CORTESE, E., MATTONI, A., MILETTI, M. N. (eds.), Bologna 2013, pp. 149-152.

⁹⁶ Dig. 31. 1. 77.

⁹⁷ BALDO DEGLI UBALDI, Comm. a X 3. 1. 11, f. 282vb, n. 4.

⁹⁸ PADOVANI, A., «Giovanni Nicoletti da Imola», in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani...*, cit. pp. 1015-1018.

⁹⁹ X 3. 35. 6.

¹⁰⁰ GIOVANNI NICOLETTI, *Commentaria in tertium decretalium librum*, Lugduni 1547, Comm. a X 3. 1. 11, f. 5v, n. 1.

¹⁰¹ JACOB, E. F., «Panormitanus and the council of Basel», in *Proceedings of the Third ICMCL*, Città del Vaticano 1971, pp. 205-215; M. TEDESCHI, «Niccolò dei Tedeschi al Concilio di Basilea», in *Revista española de derecho canónico* 53 (1996), pp. 453-463.

¹⁰² NICCOLÒ DEI TEDESCHI, Comm. a X 3. 1. 11, f. 7vb, n. 1.

conducesse a una situazione di disordine e confusione (*“ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat”*)¹⁰³.

Le riflessioni che i giuristi tre e quattrocenteschi svolsero, nel commentare la decretale *Deus*, a proposito del tema delle regole religiose lasciavano, dunque, trasparire l'inquietudine per lo sconvolgimento che la Chiesa stava attraversando e che imponeva di uniformare le pratiche religiose, per scongiurare il pericolo che le differenze dividessero irrimediabilmente la cristianità.

E' significativo, in proposito, che gli argomenti che centocinquant'anni prima erano stati utilizzati per sostenere la validità delle consuetudini locali, qualora la loro abrogazione avesse provocato scandalo nelle comunità¹⁰⁴, fossero, nel contrasto generato dallo scisma, impiegati, *a contrario*, per conseguire l'uniformità dei riti: nel commentare la decretale *licet Graecos*, Pietro d'Ancarano – che sullo scisma si pronunciò anche attraverso alcuni *consilia* e un *tractatus*¹⁰⁵ – sottolineò che la Chiesa non avrebbe tollerato pratiche che avessero arrecato offesa a Dio, anche se la loro abrogazione avesse incontrato l'opposizione o la resistenza della comunità¹⁰⁶.

Occorre peraltro rilevare che, quantunque la situazione richiedesse un atteggiamento intransigente nei confronti delle prassi difformi da quelle approvate dalla Chiesa romana, il ruolo della consuetudine, quale espressione del *sensus fidelium*, non fu sottovalutato dalla canonistica tre e quattrocentesca, che, nonostante il rischio di frammentazione della cristianità, non volle rinnegare l'importanza che l'ordinamento canonico aveva, da sempre, riconosciuto ai riti locali.

Nel dare atto che in Calabria e in altre regioni molti greci continuavano a celebrare i sacramenti secondo il proprio rito, Niccolò dei Tedeschi rilevava, ad esempio, che Roma avrebbe dovuto tollerare le tradizioni delle diverse comunità cristiane, purché la loro osservanza non avvenisse *“cum periculo animarum et contra honestatem ecclesiae universalis”*¹⁰⁷. Si precisava, tuttavia, che il rispetto di pratiche religiose diverse da quella romana non avrebbe potuto esimere le diocesi dal riconoscere

¹⁰³ COD, p. 242. La costituzione è poi confluita in X 3. 36. 9.

¹⁰⁴ *Supra* § 4.2.

¹⁰⁵ CORTESE, E., PENNINGTON, K., «Pietro d'Ancarano», in *Dizionario biografico dei Giuristi Italiani...*, cit. pp. 1578-1580.

¹⁰⁶ PIETRO D'ANCARANO, Comm. a X 3. 42. 6, f. 184vb, n. 1.

¹⁰⁷ NICCOLÒ DEI TEDESCHI, Comm. a X 3. 42. 6, f. 271vb, n. 2.

“*de iure*” l’autorità del pontefice, sulla base della considerazione che “*Graeci et aliae nationes debent esse et constituere unum ovile nobiscum*”¹⁰⁸.

Il principio espresso dall’*Abbas Panormitanus* avrebbe, d’altra parte, trovato applicazione pochi decenni più tardi nella sessione fiorentina del concilio indetto da Eugenio IV, nella quale fu approvato il decreto di unione con la Chiesa greca: quanto alla dibattuta questione dell’uso del pane non fermentato nell’eucaristia, il concilio avrebbe, infatti, ammesso i sacerdoti a consacrare l’eucaristia “*unumquemque scilicet iuxta sue ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem*”¹⁰⁹.

7. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Il principio secondo cui la necessità di evitare turbamenti della coscienza sociale può giustificare la deroga alle norme giuridiche ha rappresentato nella storia della Chiesa un formidabile strumento politico per mantenere la governabilità. La nozione di scandalo, su cui il principio si fonda, ben si è adattata a fenomeni sociali diversi, che da manifestazioni di dissenso e resistenza di carattere locale si sono estesi sino a situazioni di discordia e disunione di portata generale.

Con riguardo alle consuetudini, il principio è stato plasmato ora per giustificare la soppressione di pratiche, anche non produttive di diritto, ritenute pericolose per l’unità della fede, ora per tutelare gli usi delle comunità locali che si fossero opposte alla loro abrogazione. Occorre considerare, in proposito, che, anche nei momenti di crisi politica e religiosa, la necessità di garantire il consenso sociale ha imposto alle istituzioni ecclesiastiche di mantenere un delicato equilibrio fra varietà e uniformità di riti.

Durante il pontificato di Innocenzo III, la questione dell’obbedienza della Chiesa greca, da un lato, e quella della lotta ai movimenti ereticali, dall’altro, indussero il papa a percorrere la strada dell’unificazione dei riti cristiani, senza, tuttavia, negare in linea di principio il rispetto degli usi osservati nelle diverse diocesi. Se la necessità di evitare scandali nella società consigliò concretamente di mantenere in vigore le consuetudini locali a cui le comunità mostravano maggiore attaccamento, essa poté anche essere invocata ideologicamente per giustificare la soppressione di quelle che minacciavano

¹⁰⁸ NICCOLÒ DEI TEDESCHI, *Comm.* a X 3. 42. 6, f. 272ra, n. 3.

¹⁰⁹ COD, p. 527.

l'ortodossia: in questo caso, il principio servì al pontefice per cercare di prevenire l'insorgere di forme di opposizione e mantenere, in tal modo, il più ampio consenso.

La questione della varietà delle pratiche liturgiche tornò a imporsi nel periodo del grande scisma. Le riflessioni dei giuristi tre e quattrocenteschi si giocarono nuovamente sul binomio uniformità-varietà: occorre contenere gli usi difforni da quelli della Chiesa romana che potessero minacciare l'unione della cristianità, pur non trascurando del tutto il ruolo che era sempre stato riconosciuto alle consuetudini. Fu la preoccupazione di scongiurare scandali nelle comunità, anche a costo di derogare alle regole giuridiche, a cui Innocenzo III aveva fatto sagacemente ricorso per perseguire la sua politica di riforma, a fornire ai canonisti impegnati nella soluzione dello scisma gli argomenti per bilanciare le due opposte esigenze: ancora una volta, lo scandalo servì per giustificare scelte di governo differenti e, talora, anche contrapposte, accomunate, tuttavia, dal fatto di dover contare sul sostegno della società cristiana.

BIBLIOGRAPHY

- ASTIGUETA, D.G., «Escándalo», in *Diccionario general de derecho canónico*, III, Cizur Menor 2012, pp. 693-696.
- AUBERT, R., FEDALTO, G., QUAGLIONI, D., *Storia dei concili*, Cinisello Balsamo 1995.
- BATTISTI, F. M., *Sociologia dello scandalo*, Roma-Bari 1982.
- BENSON, R. L., *The bishop-elect. A study in medieval ecclesiastical office*, Princeton 1968.
- BOMBI, B., «Innocent III and the “praedicatio” to heathens in Livonia (1198–1204)», in *Medieval History Writing and Crusading Ideology*, VILLADS JENSEN, K., LEHTONEN, T. (eds.), Tampere 2005, pp. 232-241.
- BRYAN, L., «Scandle is heued sunne», in *Florilegium* 14 (1995/96) pp. 71-86.
- BRYAN, L., «Periculum animarum: bishops gender and scandal», in *Florilegium* 19 (2002) pp. 49-73.
- CARON, P.G., «Laici vero nullo modo se debent ingerere electioni», in *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, Città del Vaticano 1996, pp. 129-136.
- COMOTTI, G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova 1993.
- CONDORELLI, O., «Dottrine sulla giurisdizione ecclesiastica e teorie del consenso: il contributo di canonisti e teologi al tempo della crisi conciliare», in *Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des allgemeinen Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert*, BERTRAM, M. (ed.), Tübingen 2005, pp. 39-49.
- CONDORELLI, O., «Francesco Zabarella sull'origine della giurisdizione ecclesiastica e civile», in *Science politique et droit public dans les facultés de droit européennes (XIIIe-XVIIIe siècle)*, KRYNEN, J., STOLLEIS, M. (eds.), Frankfurt am Main 2008, pp. 157-173.
- CONDORELLI, O., *Principio elettivo, consenso, rappresentanza. Itinerari canonistici su elezioni episcopali, provvisioni papali e dottrine sulla potestà sacra da Graziano al tempo della crisi conciliare (secoli XII-XV)*, Roma 2003.
- CORTESE, E., «Baldo degli Ubaldi», in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, BIROCCHI, I., CORTESE, E., MATTONE, A., MILETTI, M. N. (eds.), Bologna 2013, pp. 149-152.
- CORTESE, E., PENNINGTON, K., «Pietro d'Ancarano», in *Dizionario biografico dei Giuristi Italiani*, BIROCCHI, I., CORTESE, E., MATTONE, A., MILETTI, M. N. (eds.), Bologna 2013, pp. 1578-1580.
- DELARUELLE, F., OURLIAC, P., LABANDE, E. R., *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare. 1378-1449*, ALBERIGO, G. (ed.), Torino 1979-1981.
- DORTEL CLAUDOT, M., «Le prêtre et le mariage. Évolution de la législation canonique des origines

au XIIIe siècle», in *L'Année canonique* 17 (1973), pp. 319-344.

DUGGAN, A. J., «Conciliar Law 1123-1215. The legislation of the Four Lateran Councils», in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, HARTMANN, W., PENNINGTON, K. (eds.), Washington 2008, pp. 318-366.

ERDÖ, P., «I criteri per la designazione dei vescovi nel Decreto di Graziano», in *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, Città del Vaticano 1996, pp. 105-127.

FIORI, A., *Il giuramento di innocenza nel processo canonico medievale. Storia e disciplina della 'purgatio canonica'*, Frankfurt am Main 2013.

FOREVILLE, R., *Latran I, II, III e Latran IV*, Paris 1965.

FOSSIER, A.-V., «Propter vitandum scandalum. Histoire d'une catégorie juridique (XIIIe-XVe siècles)», in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Âge* 121 (2009) pp. 317-348.

GAUDEMET, J., «De l'élection a la nomination des évêque», in *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, Città del Vaticano 1996, pp. 137-156.

GAUDEMET, J., «L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié di XIIIe siècle», in ID., *Eglise et société en Occident au Moyen Age*, London 1984, pp. 476-480.

GAUDEMET, J., «La coutume en droit canonique», in *La coutume, II, Europe occidentale médiévale et moderne*, Bruxelles 1990, pp. 41-61.

GAUDEMET, J., *Les elections dans l'Eglise latine des origins au XVIe siècle*, Paris 1979.

GIGLIOTTI, V., *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Firenze 2014.

GILISSEN, J., *La coutume*, Turnhout 1982.

GILL, K., «Scandala. Controversies concerning clausura and women's religious communities in late medieval Italy», in *Christendom and its Discontents*, WAUGH, S., DIEHL, P. (eds.), Cambridge 1996, pp. 177-203.

GOURON, A., «Non dixit: Ego sum consuetudo», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 74 (1988) pp. 133-140.

HELMHOLZ, R. H., *The spirit of classical canon law*, Athens 1996, pp. 33-60.

HELMHOLZ, R., «Scandalum in the Medieval Canon Law and in the English Ecclesiastical Courts», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 127 (2010) pp. 258-274.

JACOB, E. F., «Panormitanus and the council of Basel», in *Proceedings of the Third ICMCL*, Città del Vaticano 1971, pp. 205-215.

- MACCARRONE, M. (ed.), *Gli inizi del cristianesimo in Livonia-Lettonia*, Città del Vaticano 1989.
- MACCARRONE, M., *Nuovi studi su Innocenzo III*, LAMBERTINI, R. (ed.), Roma 1995.
- MACCARRONE, M., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972.
- MACERATINI, R., *La glossa ordinaria al Decreto di Graziano e la glossa di Accursio al Codice di Giustiniano: una ricerca sullo status giuridico dell'eretico*, Trento 2003.
- MALECZEK, W., «Innocenzo III», in *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma 2000, pp. 326-350.
- MAYALI, L., «La coutume dans la doctrine romaniste au moyen age», in *La coutume*, II, *Europe occidentale médiévale et moderne*, Bruxelles 1990, pp. 11-31.
- MCINTYRE, J., *Customary law in the Corpus Iuris Canonici*, San Francisco 1990.
- MILLER, M. C., *Clothing the clergy. Virtue and Power in Medieval Europe, c. 800-1200*, Ithaca 2014.
- MOORE, J. C. (ed.), *Pope Innocent III and his world*, Ashgate 1999.
- NACCI, M., «Le consuetudini religiose: un contributo della storia del diritto in un contesto di libertà religiosa e pluralismo culturale», in *Apollinaris* 83 (2010) pp. 551-570.
- NACCI, M., «Riflessioni sulla consuetudine canonica di Francesco Suarez nel contesto della Seconda Scolastica», in *Apollinaris* 82 (2009) pp. 861-877.
- NAZ, R., «Scandale», in *Dictionnaire de Droit Canonique*, VII, Paris 1965, coll. 877-878.
- NEMO-PEKELMAN, C., «Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XIIe-XIIIe siècles)», in *Revue historique de droit français et étranger* 85 (2007) pp. 491-504.
- PADOVANI, A., «Giovanni Nicoletti da Imola», in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, BIOCCHI, I., CORTESE, E., MATTONE, A., MILETTI, M. N. (eds.), Bologna 2013, pp. 1015-1018.
- ROQUEBERT, M., *I catari. Eresia, crociata, Inquisizione dall'XI al XIV secolo*, Cinisello Balsamo 2003.
- SOMMERLECHNER, A. (ed.), *Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso internazionale. Roma, 9-15 settembre 1998*, Roma 2003.
- STORTI, C., «Le dimensioni giuridiche della curtis regia longobarda», in *Le corti nell'alto medioevo (Spoleto, 24-29 aprile 2014)*, Spoleto 2015, pp. 429-472.
- TEDESCHI, M., «Nicolò dei Tedeschi al Concilio di Basilea», in *Revista española de derecho canónico* 53 (1996), pp. 453-463.
- TRICHET, L., *Le costume du clergé*, Paris 1986.
- ULLMANN, W., *The Origins of the Great Schism. A Study in Fourteenth Century Ecclesiastical*

History, London 1967. HOLLAND SMITH, J., *The Great Schism, 1378*, London 1970.

WEHRLÉ, R., *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique des origines d l'église au pontificat de Pie XI*, Paris 1928.

WERCKMEISTER, J., «Théologie et droit pénal: autour du scandale», in *Revue de droit canonique* 39 (1989) pp. 93-109. CONDE, P.-Y., «Le scandale canonique entre concept théologique et signe linguistique», in *Revue de droit canonique* 50 (2000) pp. 243-262.

WOHLMUTH, J., «I concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1418)», in *Storia dei concili ecumenici*, ALBERIGO, G. (ed.), Brescia 1990, pp. 222-239.