

Federica Boldrini

**Occultare, differire, condonare:
il non intervento dell'autorità ecclesiastica come mezzo
di prevenzione dello scandalo nella dottrina canonistica tra
Medioevo e prima Età moderna¹**

Concealment, Deferment, Mercy:

*The Non-intervention of Ecclesiastical Authorities as a Means of Preventing Scandal
in Medieval and Early Modern Canon Law Scholarship*

SOMMARIO: 1. Lo *scandalum* e la sua prevenzione alle origini della scienza canonistica: lo sviluppo del tema nel Decreto di Graziano - 2. *Scandalum* e prevenzione dello *scandalum* negli autori della Decretistica (XII secolo) - 3. Lo *scandalum* e la sua prevenzione nel XIII secolo: gli sforzi di concettualizzazione della Decretalistica - 4. *Scandalum* e strategie di prevenzione tra teologia e diritto: il pensiero di Tommaso d'Aquino e la sua influenza sul diritto penitenziale - 5. Lo scandalo e la sua prevenzione al principio dell'Età moderna - 6. Conclusione.

ABSTRACT: For centuries, the notion of scandal played a fundamental role in the system of canon penal law. Quite often in the history of Church the reaction of ecclesiastical authorities to potentially scandalous situations consisted not in repression, but in renouncing the application of the norms in force, resorting to measures of dispensation or amnesty, or even directly using informal mechanisms of cover-up.

Far from constituting an abuse carried out in violation of the law, these disparate strategies for preventing scandal have been introduced over the centuries both by pontifical legislation and by canonical doctrine (decretists and decretalists). The aim of this article is to analyse such developments from a historical perspective.

KEYWORDS: Scandal, Canon Law, Dispensation.

¹ Il saggio è stato sottoposto a valutazione tramite *double-blind peer review*.

1. *Lo scandalum e la sua prevenzione alle origini della scienza canonistica: lo sviluppo del tema nel Decreto di Graziano*

Il concetto di scandalo sembra aver giocato un ruolo di singolare importanza nel governo della Chiesa fin dai primordi dell'era cristiana². Ciononostante, definire l'esatto contenuto di questa nozione dal punto di vista giuridico fu un problema che cominciò ad essere discusso solo molti secoli più tardi.

Per tutto il primo millennio dell'esperienza giuridica della Chiesa si fece riferimento allo scandalo in maniera per così dire atecnica, a identificare un gran numero di situazioni differenti, tali da richiedere un diverso tipo di reazioni.

A ben vedere, tracce di questa originale polisemia si riscontrano ancora con chiarezza nel Decreto di Graziano: ripercorrendo il modo in cui il sostantivo *scandalum* e il corrispondente verbo *scandalizare* vengono utilizzati all'interno del testo graziano (tanto nelle fonti patristiche, conciliari e pontificie, quanto nei *dicta* di raccordo inseriti dall'autore della raccolta), non si può che prendere atto della varietà di significati che vengono ad essi attribuiti.

Tratto comune a tutte queste occorrenze era l'evocazione di una situazione di turbamento (del singolo o della comunità), prodotta da cause diverse e con differenti implicazioni.

In molte delle ipotesi prese in considerazione all'interno del *Decretum*, alle origini di tale turbamento c'era una mancanza di ordine morale: non stupisce dunque la presenza, tra le fonti patristiche inserite nella compilazione, di un frammento, attribuito a San Girolamo ma tratto in realtà da un'omelia di Origene³, all'interno del quale i fedeli venivano esortati ad evitare gli scandali per prevenire la corruzione della comunità ecclesiale:

Deprecor vos, qui fideles estis, ut ita vitam vestram et conversationem servetis, ne in aliquo vel ipsi scandalum patiamini, vel aliis scandalum faciatis: sed sit vobis summi studii summaeque cautelae, ne quis in hanc sanctorum congregationem pollutus introeat, ne quis Iebuseus habitet in vobis⁴.

² Sulla ricorrenza del termine nei Vangeli cfr. A. Fossier, "Propter vitandum scandalum": *histoire d'une catégorie juridique (XII^e-XV^e siècle)*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age», CXXI (2009), pp. 320-321.

³ Homilia XXI, in A. Fürst, M. Döhler (edd.), *Die Homilien zum Buch Josua*, Berlin - Boston 2020, p. 352.

⁴ C. 11 q. 3 c. 22.

Se questo passo, d'intonazione essenzialmente pastorale, non si soffermava a descrivere i modi in cui tale corruzione si sarebbe potuta diffondere, altre fonti presentavano al contrario una serie d'ipotesi in cui lo *scandalum* veniva espressamente ricondotto a specifici comportamenti delittuosi, o quantomeno immorali.

È significativo notare come la maggior parte di tali condotte avessero per protagonista il clero⁵, le cui mancanze erano certamente dotate di una più ampia visibilità, e dunque di una maggiore capacità di scandalizzare, rispetto a quelle dei semplici laici. Per questo motivo in diversi punti del *Decretum* lo scandalo viene evocato con riferimento a comportamenti illeciti propri dei chierici, come la simonia⁶ o la rottura del sigillo sacramentale⁷; allo stesso modo sono riferibili in via esclusiva agli ordinati, o quantomeno ai consacrati, le ipotesi di scandalo per aver diffuso insegnamenti erronei⁸, quando non apertamente eretici, per aver dato vita a uno scisma a causa di divergenze sulla celebrazione dei sacramenti⁹, o aver istituito un monastero doppio, in cui uomini e donne vivevano in una rischiosa promiscuità¹⁰.

Se tutte queste condotte, attinenti alla gestione del sacro o alla direzione della comunità ecclesiale, apparivano particolarmente in grado di suscitare scandalo, altrettanto dannosi risultavano i crimini comuni commessi dai chierici: in un passo attribuito a Rabano Mauro si bollava esplicitamente come scandaloso il fatto che ai fedeli fossero dati come guida chierici che prima o dopo la loro ordinazione si fossero macchiati di crimini capitali come lo spergiuro, il furto e la fornicazione¹¹.

La speciale attenzione per il comportamento dei sacerdoti non escludeva ad ogni modo che lo scandalo potesse scaturire anche da condotte dei laici, come quella – presa in considerazione in un passo di Agostino inserito nella seconda parte del *Decretum* – del pagano o della pagana che volessero impedire al coniuge convertitosi di vivere cristianamente¹². Non mancavano anche azioni

⁵ Come sottolineato, per esempio, in C. Nemo-Pekelman, *Scandale et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XII^e - XIII^e siècles)*, in «Revue historique de droit français et étranger», LXXXV (2007), p. 494.

⁶ C. 1 q. 1 c. 44.

⁷ *De pen.* dist. 6 c. 2.

⁸ Dist. 93 c. 10 e C. 24 q. 3 c. 33.

⁹ *De consecr.* dist. 4 c. 85.

¹⁰ C. 18 q. 2 c. 21.

¹¹ Dist. 50 c. 34. Su questo capitolo cfr. R. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna. Itinerari tra dimensione giuridica, politica e sociale*, Torino 2022, p. 124.

¹² C. 28 q. 1 c. 4.

scandalose che potevano essere commesse indifferentemente da chierici o da laici, come il comportamento rissoso, che secondo un passo attribuito a Girolamo i diaconi erano chiamati a sedare¹³, oppure l'atto, proibito dal diritto canonico, di nutrirsi della carne di animali sacrificati agli idoli¹⁴.

In tutti questi casi la radice dello scandalo veniva identificata nell'illiceità della condotta tenuta; altre fonti mettevano tuttavia chiaramente in luce come per il deflagrare dello scandalo non fosse affatto necessaria la commissione di una specifica azione illecita.

Per suscitare un pericoloso turbamento della comunità ecclesiale era infatti sufficiente che un soggetto rivestito dell'autorità ecclesiastica avesse perso la sua buona fama, in virtù del semplice sospetto di una condotta deviante. In quest'ottica si comprende ad esempio perché in uno dei suoi *dicta* Graziano raccomandava di ordinare esclusivamente persone che fossero non soltanto esenti da ogni colpa, ma anche libere dall'infamia, dal momento che quest'ultima, fondata o meno che fosse, risultava di per sé sufficiente a scandalizzare i fedeli:

In quibus omnibus sollicitè notandum est, quod sacramentum sacerdotalis promotionis pre ceteris omnibus magis accurate et digne dandum vel accipiendum est, quia nisi ita collatum fuerit, eo desinet esse ratum, quo non fuerit rite perfectum. Cetera enim sacramenta unicuique propter se dantur, et unicuique talia fiunt quali corde vel conscientia accipiuntur. Istud solum non propter se solum, sed propter alios datur, et ideo necesse est, ut vero corde mundaque conscientia, quantum ad se, sumatur, quantum ad alios vero non solum sine omni culpa, sed etiam sine omni infamia, propter fratrum scandalum, ad quorum utilitatem, non solum ut presint, sed etiam ut prosint, sacerdotium datur¹⁵.

In un'analoga prospettiva, un canone altomedioevale inserito nella seconda parte del Decreto¹⁶ stabiliva che se l'infamia avesse colpito un soggetto già ordinato, il vescovo che non fosse in grado di accertare le circostanze di fatto avrebbe dovuto procedere comunque alla sospensione dell'accusato, a meno che questo non riuscisse a ristabilire la propria buona fama con un giuramento purgatorio prestato insieme a sette colleghi.

La necessità di ricorrere alla *purgatio* era d'altronde chiaramente ribadita da Graziano anche in un altro dei suoi *dicta*¹⁷. In assenza di questo atto riparativo

¹³ Dist. 93 c. 23.

¹⁴ *Ante* C. 23 q. 3 c. 1.

¹⁵ *Post* C. 1 q. 1 c. 43. Su questo *dictum* cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 126.

¹⁶ C. 2 q. 5 c. 13.

¹⁷ C. 6 q. 5 c. 2.

della buona fama, la presenza del chierico restava scandalosa, anche nel caso in cui egli, dopo aver riconosciuto la sua colpa, avesse completamente espiato la penitenza che gli fosse stata imposta a titolo di sanzione¹⁸.

Alla luce di questi canoni appare evidente come l'aver effettivamente commesso una colpa (fatto che in linea di principio portava all'applicazione di una sanzione canonica) e l'aver acquisito una cattiva fama (fatto da cui poteva derivare lo scandalo) fossero due situazioni che non necessariamente coincidevano: l'aver compiuto un'azione illecita portava infatti il soggetto agente a perdere il proprio buon nome solo quando il suo comportamento fosse reso noto al pubblico; di contro, si poteva incorrere nell'infamia anche senza che venisse dimostrata la commissione di alcuna specifica colpa. Lo scandalo poteva infatti nascere anche dal mero dubbio: si trattava in questo caso dello «*scandalum suspitionis*» ricordato in un capitolo del *Decretum* con riferimento a una fattispecie di particolare gravità, quella dell'incertezza in merito all'ortodossia del Pontefice¹⁹.

Se in tutte queste ipotesi lo *scandalum* appariva legato al compimento, reale o anche solo paventato, di un'azione immorale, in altri casi ad entrare in gioco erano altri tipi di difetti che, a seconda dei casi, potevano essere presenti tanto nello scandalizzante quanto nello scandalizzato, ma che risultavano comunque in grado di creare un certo grado di turbamento nella comunità ecclesiale.

L'ignoranza di qualche importante fattore della vita comunitaria da parte dei fedeli poteva ad esempio dar vita allo scandalo nella misura in cui il venire a conoscenza di cose fino a quel momento ignorate avrebbe potuto determinare nel credente un certo disorientamento: in questo senso, un passo attribuito a Pietro di Nicomedia e inserito nella prima parte del *Decretum* qualificava espressamente come *scandalum* lo sconcerto di quanti apprendevano per la prima volta l'esistenza in vigore di un corpo di canoni fino a quel momento non conosciuti²⁰. Che lo scandalo potesse avere origine semplicemente dal disvelamento della verità a fronte dell'insipienza o della difficoltà di comprendonio dell'uditorio, era d'altronde ampiamente confermato dalle parole della Scrittura, citate alla lettera in diversi passi patristici inseriti nel *Decretum*: se nel Vangelo di Matteo il messaggio di Gesù era descritto come uno scandalo per i Farisei²¹, in quello

¹⁸ Dist. 82 c. 5. Su questo capitolo cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 127.

¹⁹ C. 25 q. 1 c. 10.

²⁰ Dist. 16 c. 6.

²¹ Mt. 15, 12. Questo passo è menzionato nel brano di Gregorio Magno leggibile in C. 11 q. 3 c. 55, in merito al quale cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 120.

di Giovanni erano gli stessi discepoli a scandalizzarsi in ragione della loro incapacità di comprendere l'annuncio eucaristico di Cristo²².

Un altro caso in cui lo scandalo veniva a prodursi senza che si potesse imputare alcuna colpa al soggetto agente era quello dei chierici affetti da qualche grave difetto psicofisico. Ad evocare il rischio dello *scandalum* in una simile circostanza erano due decretali di papa Gelasio I: la prima, rivolta ai vescovi della Lucania, imponeva di rimuovere i sacerdoti affetti da vizio mentale per evitare qualunque pericoloso disorientamento da parte dei fedeli²³; la seconda, sempre dichiarando l'intento di prevenire uno scandalo, disponeva una visita apostolica presso la diocesi di Forlimpopoli, dalla quale erano giunte preoccupanti notizie sulle condizioni fisiche del vescovo, apparentemente affetto da epilessia²⁴.

Tanto nell'ipotesi dell'ignoranza dell'uditorio a cui ci si rivolgeva quanto in quella del vizio fisico o mentale del chierico, lo scandalo, pur prescindendo da qualunque mancanza morale, aveva comunque origine da una situazione di difetto da parte dello scandalizzante o dello scandalizzato. Il *Decretum* contemplava tuttavia anche un gran numero di casi in cui la situazione scandalosa si produceva a prescindere da qualunque deficienza (anche involontaria e non eticamente connotata) dei soggetti coinvolti.

Erano ad esempio previste una serie di ipotesi in cui lo scandalo poteva scaturire da atti che non soltanto erano pienamente leciti, ma che costituivano il vero e proprio esercizio di un diritto. Rientrava in questa categoria il caso del convertito al Cristianesimo che ricorresse al cosiddetto privilegio paolino (cioè allo scioglimento del matrimonio con il coniuge rimasto pagano), espressamente concesso da un celebre passo della prima lettera ai Corinzi²⁵. Due diversi frammenti agostiniani chiarivano che porre in essere quanto consentito da Paolo, benché indubbiamente lecito, avrebbe potuto dar vita a uno *scandalum* ai danni della parte non cristiana, perché da un lato comportava una rinuncia a convertirla, dall'altro la esponeva ai rischi spirituali connessi all'abbandono, incluso quello di cadere in una relazione adulterina²⁶.

Un'altra ipotesi di scandalo originato dall'esercizio di un diritto era quella relativa a chi reagisse contro un correligionario a seguito di un'offesa o della commissione di una frode²⁷. Anche in questo caso, come in quello precedente,

²² Gv. 6, 61. Questo passo è menzionato in due brani di Agostino rispettivamente leggibili in *de consecr.* dist. 2 c. 44 e *de pen.* dist. 4 c. 8.

²³ Dist. 33 c. 5.

²⁴ C. 7 q. 2 c. 2.

²⁵ 1 Cor. 7, 15.

²⁶ C. 28 q. 1 c. 8 e c. 9.

²⁷ *Ante* C. 23 q. 3 c. 1.

L'unica via per evitare lo scandalo era quella di fare, per spirito di carità, più di quanto sarebbe stato dovuto ai sensi del diritto: a ciò d'altronde esortava espressamente uno dei brani agostiniani sul tema del privilegio paolino²⁸, nel quale si faceva un richiamo al passo del Vangelo di Matteo in cui Gesù era descritto nell'atto di pagare un tributo agli esattori del tempio pur senza esservi tenuto²⁹.

Proprio alla materia fiscale perteneva un'altra delle ipotesi, ricordate nel Decreto di Graziano, in cui lo scandalo poteva avere origine dall'esercizio di una legittima prerogativa: un canone del concilio di Chalons-sur-Saône (IX secolo)³⁰ chiariva infatti che, per quanto ciò rientrasse senza dubbio tra i poteri connessi al suo ufficio, il vescovo non potesse imporre dei tributi ecclesiastici ai fedeli, se non con la massima discrezione e «*cum karitate*».

Al di là delle sue implicazioni prettamente economiche, questo canone vale a mettere in luce come lo scandalo potesse prodursi anche in virtù dall'inatteso turbamento dello *status quo* che poteva avere origine da una revisione delle regole, di origine legislativa o consuetudinaria, che disciplinavano la vita ecclesiale³¹.

Ciò ovviamente appariva tanto più conturbante quando posto in essere in seno alla Curia romana: non sorprende dunque che in un decreto attribuito a papa Stefano (ma emanato in realtà da Giovanni IX nel 898 in occasione di un sinodo romano) si metteva in guardia dal rischio che l'intera Chiesa fosse scandalizzata dall'introduzione, nel rito di consacrazione del Pontefice, di «*iuramenta vel promissiones*» non previsti nell'«*antiqua consuetudo*» che disciplinava la materia³².

Lo scandalo poteva allo stesso modo scaturire anche dalla mancata osservanza degli usi locali³³: assai significativo a questo riguardo è un passo, tratto da un'epistola di Agostino³⁴, in cui si riportava un *dictum* di sant'Ambrogio secondo

²⁸ C. 28 q. 1 c. 8. Su questo passo cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 121.

²⁹ Mt. 17, 24-27. L'episodio è ricordato anche nel già citato brano di Gregorio Magno leggibile in C. 11 q. 3 c. 55.

³⁰ C. 10 q. 3 c. 7.

³¹ Nella tradizione teologico-giuridica della Chiesa si è d'altronde sempre guardato alle innovazioni legislative con un certo margine di sospetto. Sull'ambiguità del concetto di «*novum*» nel diritto medioevale cfr. C. Zendri, «*Novitates pariunt discordias*». *A proposito della nozione di novum nella tradizione giuridica fra Medioevo ed età moderna*, in «*Laboratoire italien*», VI (2006), pp. 37-54.

³² Dist. 63 c. 28.

³³ Sul rapporto tra consuetudini locali e rischio di scandalo cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 102.

³⁴ Augustinus, *Epistulae*, ep. 54, in Migne PL 33, coll. 200-201.

cui, per evitare lo scandalo, era necessario uniformare il proprio comportamento alle abitudini della comunità presso cui di volta in volta ci si trovava:

Tunc ego consului de hac re beatissimae memoriae Ambrosium episcopum; at ille ait: cum Romam venio, sabbato ieiuno, cum Mediolani sum, non ieiuno. Sic et tu, ad quam forte ecclesiam veneris, eius morem serva, si cuiquam non vis esse scandalum, nec quemquam tibi³⁵.

Ad essere enunciata in questo passo era una visione, convogliata anche da altri frammenti agostiniani presenti nel *Decretum*³⁶, che attribuiva una valenza fortemente positiva al conformismo, specie con riferimento all'ambito delle pratiche religiose.

Sotto questo profilo, qualsiasi variazione rispetto alle regole di condotta condivise poteva risultare conturbante, anche nel caso in cui il soggetto che agiva fosse animato dalle intenzioni più virtuose. Non stupisce pertanto che, in un capitolo tratto da un'altra delle epistole di Agostino³⁷, lo spettro dello *scandalum* fosse evocato con riferimento al caso di una donna sposata che – contro l'uso comune – avesse adottato l'abito vedovile, vivente il marito, a scopo di penitenza³⁸. Nello stesso senso si esprimeva d'altronde anche un *dictum* di Graziano secondo cui un monaco avrebbe potuto pronunciare un voto di speciale astinenza o sottoporsi a qualche forma di asceti particolarmente rigorosa solo col consenso dell'abate, per evitare che i confratelli ne venissero scandalizzati³⁹.

Se da questi capitoli si desumeva come il turbamento dello *status quo* in cui si sostanzialmente lo *scandalum* potesse essere originato anche da indebite «corse in avanti» sotto il profilo delle prassi penitenziali, altrettanto si poteva dire degli interventi dell'autorità ecclesiastica volti a correggere dei comportamenti scorretti che risultassero ampiamente diffusi presso una comunità locale o venissero in altro modo giustificati da particolari circostanze. Questa eventualità è presa in considerazione nel *Decretum* in una grande varietà di ipotesi, attraverso fonti di vario tipo.

³⁵ Dist. 12 c. 11. Su questo capitolo cfr. Nemo-Pekelman, *Scandale et vérité*, cit., p. 494.

³⁶ Un passo delle *Confessiones*, anch'esso confluito nel *Decretum Gratiani*, descriveva ad esempio gli usi locali come un tacito patto stretto dagli abitanti di una determinata comunità al fine di fissare degli standard di condotta condivisi. Per questo violarli con un comportamento divergente era da reputare “turpe”: «Que contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate sunt vitanda, ut pactum gentis inter se aut consuetudine civitatis, vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis est enim omnis pars suo universo non congruens» (dist. 8 c. 2).

³⁷ Augustinus, *Epistulae*, ep. 262, in Migne PL 33, col. 1081.

³⁸ C. 33 q. 5 c. 4.

³⁹ *Post C.* 20 q. 4 c. 3.

È ancora un frammento patristico (in particolare, un'epistola di Gregorio Magno⁴⁰ inserita nella prima parte del *Decretum*) a rivelare come alcuni fedeli si fossero scandalizzati a causa di un intervento pontificio che aveva proscritto l'uso, invalso in alcuni luoghi, di fare amministrare il sacramento della cresima a dei semplici sacerdoti⁴¹. Allo stesso modo un altro pontefice, Innocenzo I, vissuto in epoca tardo antica, aveva riconosciuto in un decreto rivolto al primo concilio di Toledo che il tentativo di correggere i numerosi abusi praticati a livello locale avrebbe potuto portare «*non modicos motus aut scandalum*» nelle diocesi delle province iberiche⁴². Molto più recente era un ulteriore intervento pontificio, dovuto a Urbano II, vissuto nell'XI secolo, in base al quale, al fine di evitare esiti scandalosi, si era stabilito di ritenere comunque validi e definitivi gli atti di acquisto posti in essere da chierici o monaci senza la previa consultazione del vescovo⁴³.

Il tema dello scandalo causato dall'intervento correttivo dell'autorità viene inoltre ampiamente sviluppato nei *dicta* graziani, tanto in quelli presenti solo nella prima redazione del *Decretum* quanto in quelli inseriti solo nella seconda e definitiva versione⁴⁴.

Appartenevano alla prima categoria tre passi⁴⁵: il primo ricordava come lo stesso Innocenzo I avesse accettato di accogliere i presbiteri ordinati presso la setta eretica di Bonoso «*ne nimium scandalum esset in ecclesia*»⁴⁶; il secondo richiamava la scelta, fatta allo stesso fine da papa Ilario, di non intervenire contro un'ordinazione episcopale effettuata senza darne notizia al metropolita competente⁴⁷; il terzo infine raccomandava ai monasteri di permettere a chi

⁴⁰ Augustinus, *Epistolae*, ep. 26, in Migne PL 77, col. 696.

⁴¹ Dist. 95 c. 1. Su questo capitolo cfr. Nemo-Pekelman, *Scandale et vérité*, cit., p. 494.

⁴² Dist. 51 c. 1. Su questo capitolo cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., pp. 114-115.

⁴³ *Palea* in C. 16 q. 7 c. 2.

⁴⁴ Sul complesso processo redazionale che portò alla composizione del *Decretum* cfr. A. Winroth, *The Two Recensions of Gratian's Decretum*, in «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*», Kan. Abt., LXXXIII (1997), pp. 22-31; Id., *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2009; un quadro ancora più articolato, che prevede il succedersi di quattro stadi di formazione del testo, è stato proposto in C. Larrainzar, *La formación del Decreto de Graciano por etapas*, in «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*», Kan. Abt., LXXXVII (2001), pp. 67-83.

⁴⁵ Sui *dicta* in materia di scandalo già presenti nella prima versione del *Decretum* cfr. W. Druwé, *Scandalum in the Early Bolognese Decretistic and in Papal Decretals (ca. 1140-1234)*, Louvain 2018, pp. 23-27.

⁴⁶ *Post C.* 1 q. 7 c. 6.

⁴⁷ *Post C.* 1 q. 7 c. 12.

abbandonava l'ordine di portare via con sé i propri beni, senza agire contro di lui, e ciò non soltanto per evitare che l'ex monaco cadesse in immoralità peggiori o attaccasse gli ex confratelli dando fuoco al monastero, ma anche e soprattutto «*ne ecclesia scandalum patiatur*»⁴⁸.

Per quanto riguarda la seconda e ben più influente versione del *Decretum*, le variazioni sotto questo profilo erano state piuttosto limitate: ai primi tre *dicta* che abbiamo citato ne era stato aggiunto un quarto, in cui ci si limitava a riferire come papa Gregorio avesse una volta concesso «*pro scandalo sedando*» ai presbiteri di usurpare le prerogative dei vescovi⁴⁹. Il riferimento, con ogni probabilità, era al già citato capitolo di Gregorio Magno in cui il Pontefice rinunciava ad intervenire sulla questione, in alcuni luoghi assai controversa, dell'amministrazione della cresima da parte dei presbiteri.

All'interno del Decreto di Graziano era insomma contemplato un vasto novero di casi in cui lo scandalo rischiava di deflagrare in conseguenza di un intervento volto a correggere un precedente abuso: proprio il confronto con queste fattispecie faceva sì che nella raccolta graziana, accanto alla descrizione delle strategie sanzionatorie con cui l'autorità ecclesiastica poteva sedare uno scandalo che si era già prodotto, venisse presentata anche una serie di situazioni in cui la stessa autorità, pur di prevenire il verificarsi di una circostanza scandalosa, aveva rinunciato ad assicurare una corretta applicazione della legge canonica.

A ben vedere, quest'ultimo tipo di reazione era quello più spesso preso in considerazione all'interno del *Decretum*. È vero infatti che un lungo brano tratto da un'epistola di Leone Magno⁵⁰ e inserito nella seconda parte della raccolta⁵¹ invitava – sulla base del celebre ammonimento evangelico ad amputare le membra che davano scandalo⁵² – a punire i chierici devianti con la massima diligenza e severità, fino ad espellerli, se necessario, dalla comunità dei credenti⁵³. È altrettanto vero che, rispetto ai casi la cui gravità non suggerisse un esito tanto

⁴⁸ *Post C.* 17 q. 4 c. 43.

⁴⁹ *Post dist.* 95 c. 2.

⁵⁰ Leo Magno, *Epistulae*, ep. 155, in Migne PL 54, col. 1126.

⁵¹ *C.* 24 q. 3 c. 34.

⁵² Presente in due dei Vangeli sinottici: Mt. 18, 8-9; Mc. 9, 43-47.

⁵³ Occorre in ogni caso considerare che lo stesso ricorso a una severità eccessiva era contemplato in un altro capitolo del *Decretum* quale possibile fonte di *scandalum* nei confronti del soggetto sanzionato: «Sicut enim, si fascem super humeros adolescentis, quem non potest baiulare, posueris, necesse habet ut aut fascem reiciat, aut sub pondere confringatur: sic et homo, cui grave pondus penitenciae inponis, aut penitenciam reiciet, aut suscipiens, dum sufferre non potest, scandalizatus amplius peccat» (*C.* 26 q. 7 c. 12).

drastico, un passo di Agostino raccomandava comunque che l'autore dello scandalo si assoggettasse volontariamente non soltanto a una giusta sanzione, ma anche a una penitenza pubblica⁵⁴.

Queste fonti, che richiedevano un intervento attivo e visibile di repressione delle condotte scandalose, erano in ogni caso in minoranza rispetto ai capitoli in cui l'autorità ecclesiastica rivendicava di essersi tirata indietro a fronte di un comportamento illegittimo, per evitare di scandalizzare essa stessa i soggetti affidati alla sua cura pastorale⁵⁵.

2. *Scandalum* e prevenzione dello *scandalum* negli autori della Decretistica (XII secolo)

In corrispondenza degli esordi della scienza canonistica, rappresentati dal Decreto di Graziano, il rapporto dell'autorità ecclesiastica con lo *scandalum* risulta insomma segnato più dall'attenzione a non dare essa stessa origine a delle situazioni scandalose che dalla volontà di reprimere gli scandali emergenti dalla vita comunitaria.

Questa tendenza risulta ancora visibile nella Decretistica, cioè nella scienza giuridica che nel corso del XII secolo si esercitò proprio a partire dal *Decretum*. I suoi autori non pervennero a formulare una definizione univoca di *scandalum*, concetto che rimase dunque caratterizzato da una notevole polisemia: ciò dava vita a una grande molteplicità di situazioni indicate come potenzialmente scandalose, rispetto alle quali erano contemplate diverse forme di reazione da parte dell'autorità ecclesiastica. Non poche di queste miravano a prevenire il deflagrare dello scandalo mediante la rinuncia a qualunque forma d'intervento

⁵⁴ Augustinus, *Sermones ad populum. Classis IV. De diversis*, sermo 351 (leggibile in Migne PL 39, col. 1545), confluito in *de pen.* dist. 1 c. 85.

⁵⁵ Le fonti che presentano questo tipo di atteggiamento sono ben sette: rispettivamente il capitolo di Gregorio Magno in cui veniva accettata per necessità l'amministrazione delle cresime da parte dei presbiteri (dist. 95 c. 1), richiamato anche in un successivo *dictum* graziano (*post* dist. 95 c. 2); quello in cui Innocenzo I aveva rinunciato a perseguire gli abusi ecclesiastici avvenuti fino a quel momento in Spagna (dist. 51 c. 1); quello in cui papa Urbano II aveva confermato la validità degli atti di acquisto della proprietà posti in essere da chierici o da monaci senza l'autorizzazione del vescovo (C. 16 q. 7 c. 2) e infine tre *dicta* graziani: il primo in cui si ricordava come lo stesso papa Innocenzo avesse ammesso nella Chiesa alcuni sacerdoti ordinati dall'eretico Bonoso (*post* C. 1 q. 7 c. 6); il secondo che riferiva come papa Ilario avesse rinunciato a sanzionare l'ordinazione di un vescovo avvenuta senza la debita notificazione al metropolita (*post* C. 1 q. 7 c. 12), il terzo che raccomandava di non ostacolare l'ex monaco che lasciasse il monastero portando via i propri beni (*post* C. 17 q. 4 c. 43).

correttivo: la linea tracciata in questo senso nel *Decretum* venne approfondita e portata avanti con esiti anche più estremi di quelli indicati nelle fonti graziane.

Tale tendenza divenne progressivamente più visibile: se nella *Summa* nota come *Stroma Rolandi*, composta con ogni probabilità intorno al 1150⁵⁶, ci si limitava a suggerire che, «*ne populus Dei scandalus patiatur*», non s'imponesse un immediato giuramento purgatorio al sacerdote di buona fama che, dopo essere stato accusato, negasse la colpa⁵⁷, nella *Summa* di Rufino⁵⁸, terminata circa un quindicennio più tardi, allo stesso scopo si raccomandava di non sospendere pubblicamente il chierico che avesse confessato in segreto un crimine commesso prima o dopo la sua ordinazione⁵⁹.

Grossomodo in quegli stessi anni la Decretistica cominciò a teorizzare forme di prevenzione dello scandalo che non prevedevano semplicemente una rinuncia a intervenire, ma che richiedevano una forma di attivazione delle autorità per evitare che una situazione potenzialmente scandalosa evolvesse per il peggio. Così ad esempio nella *Summa* di Stefano Tornacense (1128-1203)⁶⁰, pressappoco contemporanea a quella di Rufino, venne per la prima volta soppesata la soluzione (destinata ad avere com'è noto una lunghissima fortuna nella storia del governo ecclesiastico) di trasferire il sacerdote la cui presenza era di scandalo a un luogo in cui le sue colpe risultavano del tutto sconosciute:

Qui lapsi sunt, in locis, in quibus lapsi sunt, sine scandalo ministrare non possunt, alibi nullus scandalizetur; ibi ergo post poenitentiam in ordinibus suis non

⁵⁶ Su quest'opera e la sua attribuzione cfr. S. Kuttner, *Did Rolandus of Bologna Write a "Stroma ex Decretorum Corpore Carptum"?*, in «Journal of Law and Religion», XI (1994 - 1995), pp. 267-269.

⁵⁷ F. Thaner (ed.), *Die Summa Magistri Rolandi nachmals Papstes Alexander III. nebst einem Anhang uncerter auctoris quaestiones*, Innsbruck 1874, p. 34.

⁵⁸ Su questo autore cfr. R.L. Benson, *Rufin*, in R. Naz (cur.), *Dictionnaire de droit canonique*, VII, Paris 1961, pp. 779-784; S.C. Ferruolo, *Rufinus*, in J.R. Strayer (cur.), *Dictionary of the Middle Ages*, X, New York 1988, pp. 545-546; R. Deutinger, *The Decretist Rufinus – A Well-Known Person?*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», XXIII (1999), pp. 10-15; A. Fiori, *Rufino (Rufino da Bologna)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXXIX, Roma 2017, pp. 169-171; Ead., *Rufino (XII sec.)*, in I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletta (curr.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Bologna 2013, pp. 1756-1757.

⁵⁹ J.F. von Schulte (ed.), *Summa magistri Rufini zum Decretum Gratiani*, Giessen 1892, p. 312.

⁶⁰ Su questo autore cfr. J. Warichez, *Étienne de Tournai et son temps, 1128 à 1203*, Tournai - Paris 1937; R. Weigand, *Studien zum kanonistischen Werk Stephans von Tournai*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kan. Abt., LXXII (1986), pp. 349-361; K. Pennington, *Stephen of Tournai (Étienne de Tournai): (c. 1128-1203)*, in O. Descamps, R. Domingo (curr.), *Great Christian Jurists in French History*, Cambridge 2019, pp. 35-51.

recipiuntur, ubi aliquem scandalizant, ibi administrare possunt, ubi nullus de eorum ministerio scandalizatur⁶¹.

Qualche anno più tardi Simone da Bisignano (che compose la sua *Summa* negli anni immediatamente precedenti al 1180)⁶², tornando sul caso del presbitero che avesse confessato in segreto al vescovo un certo delitto, arrivò a mettere in conto una vera e propria strategia di copertura. Nel caso in cui tale sacerdote non godesse di buona fama, sarebbe stato in teoria tenuto al giuramento purgatorio; il vescovo che lo avesse chiamato alla *purgatio* pur sapendo della sua colpevolezza lo avrebbe però di fatto consapevolmente indotto allo spergiuro: in conseguenza di ciò, come riportato da Simone, alcuni autori suggerivano alle autorità ecclesiastiche di impegnarsi per smentire e mettere a tacere tutte le voci contro il chierico, delle quali pure conoscevano per certo la piena fondatezza⁶³.

Tirando le somme sulle posizioni assunte dalla scienza canonistica nel corso del XII secolo si può pervenire a due conclusioni. In primo luogo, in quell'epoca non era ancora stata formulata una nozione chiara e univoca di *scandalum*, facendo rientrare in tale categoria, non ancora precisamente connotata sotto il profilo giuridico, tutte le circostanze che potessero determinare nei fedeli qualche forma di turbamento nel rapporto con la Chiesa e con i propri obblighi religiosi. In secondo luogo, le risposte che la legge canonica prescriveva alle autorità ecclesiastiche a fronte dello scandalo erano varie, prevedendo rituali di penitenza pubblica e – quando ciò non fosse sufficiente – giungendo fino alla totale espulsione del soggetto scandalizzante.

Queste forme di reazione non esaurivano tuttavia le strategie proposte dalla dottrina canonistica per far fronte all'eventualità dello *scandalum*: come messo in luce già in un gran numero di frammenti del *Decretum Gratiani*, il governo della Chiesa era tenuto per quanto possibile a prevenire lo scandalo, anche a costo di rinunciare a dare applicazione alle norme canoniche, lasciando impuniti degli illeciti e arrivando se necessario a porre in essere delle vere e proprie strategie di copertura.

⁶¹ J.F. von Schulte (ed.), *Die Summa über das Decretum Gratiani*, Aalen 1965, p. 69.

⁶² Su questo autore e la sua opera cfr. J. Juncker, *Die Summa des Simon von Bisignano und seine Glossen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kan. Abt., XV (1926), pp. 326-350; A. Lambert, *Bisignano, Simon de*, in R. Naz (cur.), *Dictionnaire de droit canonique*, II, Paris 1937, col. 9; J.M. Viejo Ximénez, *Simón de Bisignano*, in Rafael Domingo (cur.), *Juristas universales. I. Juristas antiguos*, Madrid 2004, pp. 346-348, A. Fiori, *Simone da Bisignano*, in I. Biocchi, E. Cortese, A. Mattone, M.N. Miletta (curr.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, cit., p. 1869.

⁶³ P.V. Aimone-Braida (ed.), *Summa in Decretum Simonis Bisinianensis*, Città del Vaticano 2014, pp. 287-288.

3. Lo *scandalum* e la sua prevenzione nel XIII secolo: gli sforzi di concettualizzazione della Decretalistica

Le cose mutarono in certa misura nel secolo successivo. Il Duecento rappresenta com'è noto l'epoca in cui l'interventismo dei pontefici in materia legislativa raggiunse la sua massima intensità, dando vita non soltanto a una massiccia produzione di decretali, ma anche alla comparsa di numerose importanti raccolte di fonti canonistiche dotate del carattere dell'autenticità – cioè commissionate e ufficialmente promulgate dal Pontefice come diritto vigente.

L'attivismo dei molti papi giuristi che si succedettero in questa stagione non mancò di esercitare la sua influenza sul concetto di scandalo, la cui funzione nell'economia complessiva dell'ordinamento mutò e si fece più definita.

Un'accurata analisi sull'occorrenza dei termini *scandalum* e *scandalizare* tra il pontificato di Alessandro III (dal 1159) e l'inizio di quello di Gregorio IX (1227)⁶⁴ ha messo in luce come nell'arco temporale preso in considerazione non fosse stata ancora formulata una nozione univoca di scandalo⁶⁵; a partire dal pontificato di Innocenzo III (inaugurato nel 1198) tale categoria iniziò tuttavia ad assumere una più precisa connotazione, venendo progressivamente attratta nel campo del diritto penale canonico, tendenza questa destinata a manifestarsi, seppur con minore evidenza, anche nei due pontificati successivi, quelli dei due altri grandi papi legislatori Onorio III e Gregorio IX⁶⁶.

Nello stesso arco temporale – in particolare, sotto Innocenzo III e poi con ancora maggiore convinzione sotto Onorio III – si manifestò anche un'altra tendenza di rilievo: l'abitudine, da parte delle comunità locali, di utilizzare la minaccia dello *scandalum* quale tecnica argomentativa per reclamare l'attenzione del Pontefice su problemi di natura penale o disciplinare che si volevano presentare come di particolare gravità⁶⁷. Il riferimento a tale rischio, spesso incluso nelle petizioni fatte recapitare alla Curia romana da ogni angolo della Cristianità, mirava a garantire che la questione venisse affrontata a livello centrale, portando in molti casi all'emanazione di una decretale.

Se questa dinamica ampliava inevitabilmente il numero degli interventi correttivi per la rimozione dello scandalo, neppure sotto Pontefici caratterizzati da un grande attivismo e da un forte protagonismo nella produzione del diritto – come quelli che si succedettero in quegli anni – fu mai messo in dubbio come

⁶⁴ Si tratta di quella svolta in Druwé, *Scandalum in the Early Bolognese Decretistic*, cit., pp. 51-82.

⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 81.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 66, 82.

accanto alla repressione effettuata a posteriori, eventualmente col ricorso a strumenti penali⁶⁸, il governo della Chiesa richiedesse anche un ampio sforzo di prevenzione dello scandalo, che l'autorità doveva porre in essere astenendosi se necessario dall'esercizio dei propri legittimi poteri, incluso quello d'imporre un'effettiva applicazione del diritto canonico.

Considerando la varietà delle situazioni che risultavano a rischio di *scandalum*, ciò poteva dar vita, a seconda dei casi, alla disapplicazione in una determinata località di una norma che avrebbe potuto recare scompiglio contraddicendo l'uso locale⁶⁹, alla dispensa da un certo obbligo in uno specifico caso⁷⁰ o anche alla rinuncia a sanzionare un illecito⁷¹.

Proprio Innocenzo III sembra essere stato il primo papa ad affrontare dal punto di vista legislativo il problema di definire i limiti entro cui tale politica di non intervento dell'autorità ecclesiastica potesse essere considerata legittima. In una delle sue decretali, volta a censurare la condotta dell'arcivescovo di Canterbury, il discrimine venne chiaramente fissato nel compimento del peccato mortale, di modo che anche le condotte omissive costituenti un peccato veniale finivano per essere ammesse:

Tu saltem pro vitando tam gravi scandalo proximorum ab huiusmodi etiam tibi prohibitis non cessasti, quum sacrae scripturae testimonio debueras didicisse, quod, licet opera illa, quae sine mortali peccato omitti non possunt, non sunt pro vitando scandalo dimittenda, nec ea debeant pro scandalo vitando committi, quae sine mortali peccato committi non possunt: ab his tamen, quae sine mortali peccato

⁶⁸ È noto d'altronde come la nozione di *scandalum* abbia giocato un ruolo centrale nell'origine e nello sviluppo del diritto penale canonico: cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., 100-101.

⁶⁹ Un chiaro esempio in questo senso è fornito da una decretale del predecessore di Innocenzo III, Celestino III, che intervenendo in materia di impedimenti matrimoniali aveva avuto modo di formulare il seguente principio: «Unde in hac parte consultius duximus multitudini et observatae consuetudini deferendum, quam aliud in dissensionem et scandalum populi statuendum, quadam adhibita novitate» (X. 4.14.3).

⁷⁰ Un esempio in questo senso attinente alla materia processuale è la dispensa, concessa in una decretale di Innocenzo III (X. 5.1.17), dall'obbligo di svolgere l'*inquisitio legitima* ai fini dell'applicazione della *deminutio capitis* nei confronti di un soggetto la cui fama era tanto sinistra che qualsiasi ritardo nel sanzionarlo sarebbe risultato scandaloso. Al riguardo cfr. Druwé, *Scandalum in the Early Bolognese Decretistic*, cit., p. 67.

⁷¹ Una decretale di Clemente III ad esempio disponeva di riesumare e di risepellire in terra non consacrata il corpo di un canonico regolare che, sul letto di morte, si fosse rifiutato di consegnare i suoi beni al priore: ciò si sarebbe dovuto fare, in ogni caso, solo «si sine maximo scandalo potuit fieri» (X. 3.35.4).

committi possunt pariter et dimitti, sit pro scandalo tollendo cessandum, et eis etiam pro vitando scandalo insistendum⁷².

Nonostante l'importanza crescente riconosciuta dal punto di vista giuridico alla nozione di *scandalum* – anche in virtù del ruolo attribuito a questo concetto nell'estendere la sfera di azione del Pontefice, soprattutto in materia penale – le decretali dei Papi che si succedettero tra la metà del XII e i primi tre decenni del XIII secolo, poi raccolte per volontà di Gregorio IX nel *Liber Extra*, non si preoccuparono di fornire una chiara definizione di *scandalum*, né elaborarono una dottrina coerente su questo tema⁷³.

Un decisivo avanzamento in questa direzione si ebbe nel secondo quarto del XIII secolo ad opera del frate domenicano Raimondo de Peñafort (†1275)⁷⁴. A questo autore, compilatore com'è noto del *Liber Extra* su commissione di papa Gregorio IX⁷⁵, si deve una *Summa de poenitentia*⁷⁶ che è la prima opera della dottrina canonistica a dedicare un intero titolo alla materia dello *scandalum*, concetto di cui in apertura viene tra l'altro fornita una precisa definizione:

Scandalum est dictum, vel factum, vel signum, cujus occasione trahitur quis in consensum mortalis peccati. (...) Patet jam ex his, quid sit scandalum, et scandalizare proximum; quia nihil aliud est, quam offendere proximum, provocando eum in consensum mortalis peccati occasione dicti, vel facti, vel cuiuscumque exterioris signi⁷⁷.

Nella loro esattezza questi enunciati risultavano fortemente innovativi rispetto alla dottrina canonistica precedente, che aveva utilizzato il termine *scandalum* in modo decisamente più vago, a indicare – come abbiamo visto – una grande pluralità di situazioni diverse. La definizione fornita da Raimondo si concentrava ad ogni modo sugli effetti dello scandalo, vale a dire sull'induzione

⁷² X. 5.32.2. Al riguardo cfr. Druwé, *Scandalum in the Early Bolognese Decretistic*, cit., p. 71; Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 133.

⁷³ Cfr. Druwé, *Scandalum in the Early Bolognese Decretistic*, cit., p. 82.

⁷⁴ Su questa importante figura della storia del diritto canonico cfr. R. Naz, *Raymond de Pennafort*, in Id. (cur.), *Dictionnaire de droit canonique*, VII, cit., coll. 461-464; C. Longo (cur.), *Magister Raimundus. Atti del Convegno per il IV Centenario della Canonizzazione di San Raimondo di Penyafort (1601-2001)*, Roma 2002; E. Molano, *Raimundo de Peñafort*, in R. Domingo, (cur.), *Juristas universales*, cit., pp. 414-421.

⁷⁵ Su questo aspetto dell'attività di Raimondo cfr. S. Kuttner, *Raymond of Peñafort as Editor: the "decretales" and "constitutiones" of Gregory IX*, in «Bulletin of Medieval Canon Law», XII (1982), pp. 65-80.

⁷⁶ Su quest'opera cfr. A. Teetaert, *La "Summa de poenitentia" de S. Raymond de Penyafort*, in «Ephemerides theologicae Lovanienses», V (1928), pp. 49-72.

⁷⁷ Raimondo di Peñafort, *Summa*, Veronae 1744, p. 347a.

del prossimo nel peccato mortale: la quale tuttavia, come chiarito dallo stesso autore facendo ricorso alle categorie aristoteliche in uso nella filosofia a lui coeva, era un elemento di natura puramente accidentale.

Restava pertanto aperta la questione relativa alla sostanza del gesto scandaloso che, come puntualizzato nella *Summa* poche righe più tardi, non era necessariamente legata a un disvalore dal punto di vista morale. A poter scandalizzare il prossimo non erano infatti solo le azioni malvage, ma anche quelle indifferenti o addirittura del tutto commendevoli⁷⁸. Questa eventualità (che veniva in gioco, tra l'altro, nel caso in cui l'autorità ecclesiastica desse causa allo scandalo intervenendo per garantire l'applicazione del diritto canonico) dava origine a un conflitto di non facile soluzione: un'azione moralmente positiva ma allo stesso tempo foriera di scandalo andava regolarmente compiuta o sussisteva per il soggetto un obbligo di astenersi?

Raimondo rispondeva a questa domanda con una sentenza in versi, di cui si soffermava poi a spiegare nel dettaglio i singoli termini:

Scandala pro vita, doctrina, iustitiaque/ tu non effugies, sunt in reliquis fugienda.
Pro vita, quia pro nullo scandalo debet quis mortaliter peccare. Doctrina, quia doctor, vel praedicator non debet falsum docere, vel praedicare pro aliquo scandalo; tacere tamen potest, et debet, si omnes obstinati sunt ita, quod deteriores efficiuntur doctrina (...). Iustitia, quia nec iudex falsam sententiam, nec testis falsum testimonium debet ferre pro aliquo scandalo⁷⁹.

Nel loro complesso, tali conclusioni venivano giustificate dall'autore facendo riferimento a un noto capitolo del titolo *De regulis iuris* del *Liber Extra*⁸⁰, tratto da una omelia del Venerabile Beda, in cui si dichiarava "più utile" lasciar deflagrare uno scandalo che allontanarsi dalla verità⁸¹. A ben vedere, tuttavia, le circostanze in cui Raimondo riteneva necessario portare a termine la propria azione, senza curarsi dei suoi possibili esiti scandalosi, risultavano poche e ben definite. Esclusa l'ipotesi – come abbiamo visto già affrontata in una decretale di Innocenzo III – in cui l'omissione costituisse di per sé peccato mortale, due erano i casi che venivano presi in considerazione: quello dei docenti o dei predicatori, che per il timore di uno scandalo non potevano spingersi fino a

⁷⁸ Ivi, p. 347b.

⁷⁹ Ivi, p. 348a.

⁸⁰ «Utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur»: X. 5.41.3. Su questo passo cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., pp. 135-136.

⁸¹ Sull'omelia di Beda da cui era stata estratta la frase poi confluita nella *regola iuris*, nonché sul sermone di Gregorio Magno su cui Beda aveva modellato la sua affermazione cfr. Nemo-Pekelman, *Scandale et vérité*, cit., pp. 498-499.

insegnare dottrine fallaci, potendo però se necessario tacere, per evitare che la situazione degenerasse, e quello dei giudici e dei testimoni, che nell'ambito di un giudizio non potevano mai sostenere il falso per evitare che qualcuno si scandalizzasse.

Fuori da queste specifiche situazioni, molte restavano le circostanze in cui la necessità di prevenire lo scandalo continuava a indirizzare le autorità verso una scelta di non intervento.

Una conferma di ciò era fornita dalla prosecuzione del titolo *De scandalo*, in cui Raimondo scelse d'includere una questione già in precedenza affrontata da diversi esponenti della Decretistica⁸²: quella su come dovesse agire il vescovo chiamato a sanzionare la commissione di un crimine da parte di una moltitudine di persone, oppure di un numero limitato di soggetti che erano però potenti e dotati di numerosi sostenitori. Era evidente in questo caso la difficoltà di procedere a scomuniche di massa; di conseguenza, considerato il forte rischio di scisma o di altri gravissimi mali, il vescovo risultava nella sostanza tenuto ad insabbiare il caso, dissimulando le colpe che egli in linea di principio avrebbe dovuto punire⁸³.

Indubbiamente l'opera di Raimondo di Peñafort rappresentò un momento di svolta nel processo di elaborazione di una dottrina dello scandalo da parte della scienza canonistica. Benché nel definire la sistematica del *Liber Extra* egli avesse optato per non dedicare alcuno specifico titolo a questa materia, lasciando che le norme rilevanti sul tema fossero disseminate in varie parti della raccolta⁸⁴, la sua più importante opera dottrinale – appunto la *Summa de poenitentia* – contiene la più risalente trattazione organica dell'argomento, all'interno della quale ci si sforza peraltro di formulare per la prima volta una definizione esatta del concetto in questione.

È interessante notare come tale fondamentale messa a punto del tema sia avvenuta in un'opera dedicata all'amministrazione del sacramento della penitenza, in cui dunque diritto canonico e teologia morale risultano strettamente intrecciati. Non è pertanto un caso che la stessa nozione di scandalo fornita da Raimondo si fondi sul concetto di peccato mortale, e che proprio nella differenza tra colpe mortali e colpe veniali venga individuato (sulla scorta di quanto

⁸² Cfr. Druwé, *Scandalum in the Early Bolognese Decretistic*, cit., p. 86.

⁸³ Raimondo di Peñafort, *Summa*, cit., p. 348a.

⁸⁴ La scelta di non raccogliere le norme rilevanti per la disciplina dello scandalo in una specifica sessione appare d'altronde una costante nelle varie collezioni canoniche, ed è stata spiegata col fatto che «non si trattava di un istituto da disciplinare, ma di una categoria in grado d'incidere su ogni materia»: Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 104.

già disposto da Innocenzo III) il criterio per stabilire quali atti fosse lecito omettere allo scopo di evitare lo *scandalum*.

Nei decenni successivi il tema dell'inazione da parte dell'autorità ecclesiastica quale mezzo di prevenzione dello scandalo continuò in ogni caso ad essere discusso dalla scienza canonistica, anche in opere di carattere più strettamente giuridico. A soffermarsi, seppur in misura variabile, su tale specifico argomento furono diversi tra i più importanti esponenti della Decretalistica due e trecentesca.

Si espressero su questo punto già i maestri della prima generazione di questa scuola, che s'impegnarono a glossare il testo delle decretali pontificie prima e dopo che queste confluissero nel *Liber Extra*. Il primo importante contributo in questo senso è costituito da un'annotazione, originariamente inserita nella glossa ordinaria alla *prima compilatio antiqua* di Lorenzo Hispano⁸⁵, che venne inclusa nell'apparato ordinario al *Liber Extra* in corrispondenza della già citata *regula iuris* (X. 5.41.3) in cui si affermava la maggiore convenienza che il prodursi di uno scandalo poteva avere rispetto alla scelta di allontanarsi dalla verità. Si diceva a questo proposito, facendo in particolare riferimento al lemma *veritas*:

Veritas, quae triplex est, scilicet bonae vitae: haec nunquam omittenda est propter scandalum, et ad quemlibet pertinet. Alia iustitiae: haec ad iudicem pertinet. Alia disciplinae: haec pertinet ad praelatum. In his duabus quandoque aliqua omittuntur propter scandalum (...). Et intellige quod hic dicitur de his quae indispensabilia sunt: et tale ius commune, quod indispensabile est, veritas appellatur (...) et quod dicitur ibi, veritas iustitiae, intellige secundum quod hic dicitur. Ius commune quandoque indispensabile est (...) et de tali hic loquitur: tale ius pro nullo scandalo relaxandum est. Sed quando ius commune dispensabile est propter scandalum receditur a iure communi⁸⁶.

Ad essere presi in considerazione nella glossa – sulla base di una dottrina, di origine teologica⁸⁷, sulla triplice natura della verità, che era destinata a una durata fortuna⁸⁸ – erano gli stessi tre ambiti menzionati da Raimondo di Peñafort nella sua formula in versi; secondo quanto affermato dal glossatore, tuttavia, l'obbligo di non allontanarsi dalla verità andava inteso in senso rigoroso solo per uno di essi, quello cioè della moralità personale (*“bona vita”*), che riguardava ogni singolo cristiano: nessuno doveva infatti impegnarsi ad evitare lo scandalo al punto da rendersi colpevole di un peccato mortale. Non così invece

⁸⁵ Il testo di questa glossa è leggibile in Nemo-Pekelman, *Scandale et vérité*, cit., p. 500 n. 46.

⁸⁶ Leggibile in *Decretales domini Gregorii papae IX*, Romae 1582, col. 1963.

⁸⁷ Cfr. Nemo-Pekelman, *Scandale et vérité*, cit., pp. 500-501.

⁸⁸ Su tale dottrina, cosiddetta della *triplex veritas*, cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., pp. 136-137.

per le altre due sfere ricordate, corrispondenti a due prerogative fondamentali dell'istituzione ecclesiastica, vale a dire il *munus docendi* e la *potestas iudicandi*: in questi campi, infatti, tralasciare la verità per prevenire lo scandalo poteva risultare del tutto legittimo. Per quanto riguardava l'amministrazione della giustizia, e dunque l'applicazione del diritto, occorreva tuttavia scavare più a fondo, verificando che si trattasse effettivamente di norme dispensabili, perché altrimenti nessuna forma di rilassamento della disciplina vigente sarebbe risultata ammissibile: la scelta di non intervento dell'autorità al fine di evitare esiti scandalosi veniva in questo modo necessariamente ricondotta al principale strumento di flessibilizzazione dell'ordinamento previsto dalla legge canonica, vale a dire – appunto – la dispensa⁸⁹.

La linea tracciata dalla glossa venne ripresa da più parti nella Decretalistica successiva. Così fece ad esempio Goffredo da Trani († 1245)⁹⁰, che si soffermò a riflettere sul tema nel commentare la già citata *regula iuris* presentata in X. 5.41.3. Nell'illustrare tale disposizione egli, oltre a riprendere le parole del glossatore, richiamò esplicitamente il distico proposto nella *Summa* di Raimondo, rovesciandone tuttavia i termini e relativizzandone fortemente la sfera di applicazione:

Tertia regula est utilius scandalum nasci permittitur quam veritas relinquatur, scilicet fidei, vel veritas bonae vitae. Triplex est enim veritas bonae vitae et haec nunquam dimittitur propter aliquod scandalum, quia pro nullo scandalo debet committi mortale peccatum (...). Item iusticiae respectu iudicis, disciplinae respectu praelati. Et in his aliquando veritas dimittitur propter scandalum (...). Unde versus est verum: vitae, doctrinae iusticiaeque unum semper habe, duo propter scandala linqui⁹¹.

Più moderata e basata su un più approfondito esame della materia fu l'opinione espressa negli stessi anni da Sinibaldo Fieschi (†1254)⁹², destinato a

⁸⁹ Sulla stretta connessione tra scandalo e dispensa cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., pp. 110-119.

⁹⁰ Su questo autore cfr. M. Bertram, *Goffredo da Trani*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVII, Roma 2001, pp. 545-549; E. Tejero, *Gofredo de Trani*, in R. Domingo (cur.), *Juristas universales*, cit., pp. 405-407; M. Bertram, *Goffredo da Trani*, in Birocchi, Cortese, Mattone, Miletto (curr.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, cit., pp. 1038-1039.

⁹¹ Goffredo da Trani in X. 5.41, *Summa in titulis decretalium*, Venetiis 1564, p. 499b.

⁹² Su questo autore cfr. J.A. Cantini, *Sinibalde dei Fieschi*, in Naz (cur.), *Dictionnaire de droit canonique*, VII, cit., coll. 1029-1062; V. Piergiovanni, *Sinibaldo dei Fieschi decretalista. Ricerche sulla vita*, in «Studia Gratiana», XIV (1967), pp. 125-154; A. Paravicini Bagliani, *Innocenzo IV, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXII, Roma 2004, pp. 435-440; A. Melloni, *Sinibaldo Fieschi (Innocenzo IV, papa)*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, cit., pp. 1872-1874.

divenire papa nel 1243 con il nome di Innocenzo IV. Egli si era soffermato a riflettere sul punto nel commentare un capitolo del titolo *De renuntiatione del Liber Extra* (X. 1.9.10)⁹³. Confermando ancora una volta, sulla base della *regula iuris* di Beda, che lo sforzo di evitare lo scandalo non poteva mai arrivare al punto di comportare la commissione di un peccato mortale, egli aveva concesso che per l'autorità ecclesiastica fosse legittimo rinunciare a intervenire «*propter multitudinem peccantium*». Se – come abbiamo visto – ciò era stato pacificamente ammesso già da Raimondo, Sinibaldo aggiungeva tuttavia che tale scelta di sospendere l'applicazione del diritto canonico valeva a meno che i diretti interessati non reclamassero di essere nel giusto: in tal caso, si era al contrario tenuti a intervenire⁹⁴.

Per quanto riguarda la sfera della *iustitia*, cioè l'ambito del propriamente giuridico, il Fieschi approfondiva il tema introducendo a questo riguardo una distinzione tra violazioni del diritto positivo e violazioni del diritto di natura, identificato esplicitamente col diritto divino rivelato nella Scrittura. Solo a fronte della prima di queste categorie, proseguiva Sinibaldo, le norme canoniche potevano essere effettivamente disapplicate:

Nec credimus quod propter scandalum dimittatur veritas iustitiae naturalis, quod esset si furi non praeciperetur quod emendaret furtum, vel si adulter cum adultera dimitteretur per sententiam, et sic de aliis quae contra novum et vetus Testamentum praeciperentur; secus autem dicendum est in his, quae sunt de iustitia positiva, nam in his ex iusta causa ille qui legem vel canonem condidit propter scandalum vel aliam iustam causam contrarium mandare potest, et etiam in certis casibus contrarium statuitur⁹⁵.

Se tale approccio non mancò di esercitare la sua influenza su alcuni dei successivi esponenti della Decretalistica⁹⁶, altri autori preferirono rifarsi invece ad

⁹³ Su tale capitolo cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 138.

⁹⁴ «Gregorius distinxit super Ezechielem debemus enim vitare scandalum, quantumcunque possumus sine peccato, alioquin utilius scandalum nasci permittitur, quam ut veritas relinquatur. (...) Veritas ergo numquam deserenda est, veritas autem disciplinae deserere potest propter multitudinem peccantium (...). Et hoc intelligimus ubi non defendunt errorem (...) Si enim defenderent vel excusarent, tunc nullo modo parcendum esset multitudini»: Innocenzo IV in X. 1.9.10, *In quinque libros decretalium apparatus seu commentaria*, Lugduni 1577, f. 62ra. Su questa posizione cfr. Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 141.

⁹⁵ Innocenzo IV in X. 1.9.10, *In quinque libros decretalium*, cit., f. 61vb.

⁹⁶ È il caso ad esempio di Giovanni d'Andrea, autore le cui opere non dimostrano un particolare interesse nel tema delle condotte (attive od omissive) che andavano poste in essere per evitare lo scandalo. Nel suo commento al capitolo in X. 1.9.10 egli riprendeva ad ogni modo la distinzione illustrata da Sinibaldo Fieschi, contrapponendo da un lato la *iustitia iuris*

approcci più restrittivi: è il caso ad esempio del cardinale Ostiense († 1271)⁹⁷, che affrontò il tema in questione in entrambe le sue opere fondamentali: tanto cioè nella *Summa*⁹⁸, quanto in diversi punti della sua monumentale *Lectura* delle Decretali⁹⁹.

La problematica veniva illustrata nella maniera più organica e compiuta proprio nella *Summa*, in particolare con riferimento al titolo *De renuntiatione* del primo libro del *Liber Extra*. In questa sede l'Ostiense aveva passato in rassegna diverse delle opinioni esistenti sul tema, menzionando la distinzione – introdotta dalla glossa – tra *ius commune indispensabile* e *dispensabile* e citando (pur senza fare il nome dell'autore) le parole con cui Goffredo da Trani aveva ammesso la rinuncia a perseguire *doctrina* e *iustitia* pur di prevenire lo scandalo. Accanto a queste posizioni veniva tuttavia riportata anche la tesi di Raimondo da Peñafort, che non soltanto ammoniva tutti i cristiani a non compromettere la propria moralità personale (“*vita*”) per evitare lo scandalo, ma esortava anche le autorità ecclesiastiche a non subordinare a tal fine il rispetto dei doveri connessi al *munus docendi* o ai compiti di amministrazione della giustizia. Veniva così messo in luce un contrasto a livello dottrinale, che l'Ostiense provvedeva a risolvere individuando una via per così dire mediana, in base alla quale se in conformità a quanto detto da Raimondo non solo la *vita*, ma anche la *doctrina* e la *iustitia* andavano fondamentalmente rispettate, l'osservanza delle ultime due si poteva in ogni caso dissimulare, o semplicemente rimandare nel tempo:

Licet propter scandalum non sit superior triplex veritas relinquenda, intelligas omnino, sive in totum, puto tamen quod in illis exemplis ad minus duplex veritas ex causa sit differenda, vel dissimulanda: quia quod differtur non aufertur (...), sed veritas, id est Deus, nunquam est relinquendus¹⁰⁰.

naturalis et evangelici, dall'altro la *iustitia iuris positivi*: cfr. Giovanni d'Andrea in X. 1.9.10, *In primum decretalium librum novella commentaria*, Venetiis 1612, f. 149va.

⁹⁷ Su questo personaggio cfr. C. Lefebvre, *Hostiensis*, in R. Naz (cur.), *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris 1953, coll. 1211-1227; K. Pennington, *Enrico da Susa, detto l'Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLII, Roma 1993, pp. 758-763; F. Bambi, *Enrico da Susa, detto l'Ostiense*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto*, Roma 2012, pp. 86-89; K. Pennington, *Enrico da Susa, cardinale Ostiense*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., pp. 795-798.

⁹⁸ Ostiense in X. 1.9.10, *Summa Aurea*, Venetiis 1570, ff. 44vb-45ra.

⁹⁹ Soprattutto in Ostiense in X. 1.9.10, *Lectura sive Apparatus super quinque libris Decretalium*, Argentine 1512, f. 96ra-b.

¹⁰⁰ Ostiense in X. 1.9.10, *Summa Aurea*, cit., f. 45ra. In merito alla posizione dell'Ostiense su questo tema si veda anche Bianchi Riva, *Lo scandalo tra alto Medioevo e prima Età moderna*, cit., p. 139.

4. Scandalum e strategie di prevenzione tra teologia e diritto: il pensiero di Tommaso d'Aquino e la sua influenza sul diritto penitenziale

Negli stessi anni in cui la Decretalistica portava avanti questi ragionamenti, a misurarsi con le stesse questioni furono anche i teologi della Scolastica. La loro riflessione sarebbe stata ripresa almeno in parte dai canonisti, contribuendo così a definire la teoria dello scandalo destinata a divenire prevalente nella dottrina di diritto comune.

Come su molti altri temi, a esercitare particolare influenza furono le posizioni di Tommaso d'Aquino che, nel dedicare all'argomento la *quaestio XLIII* della *Secunda Secundae*, elaborò una nozione in parte innovativa di *scandalum* quale detto o fatto in grado di portare il prossimo alla rovina spirituale.

Se ciò ricalcava in parte quanto affermato già da Raimondo di Peñafort, Tommaso aggiungeva al riguardo un'importante puntualizzazione: e cioè che a poter dar vita a questo esito era solo un fatto già in partenza segnato da un qualche difetto sotto il profilo morale. Le azioni perfettamente rette, infatti, non potevano in alcun modo tradursi in un così grave pregiudizio spirituale¹⁰¹. Alla luce di ciò, era possibile concludere:

Convenienter dicitur quod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae sit scandalum¹⁰².

Una volta fornita questa definizione, restava da chiarire come dovesse atteggiarsi il governo della Chiesa a fronte del pericolo di scandalo, argomento questo affrontato in maniera specifica dall'Aquinate nell'articolo VII della *quaestio XLIII*, incentrato sulla domanda «*utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda*»¹⁰³.

Ad essere prese in considerazione da Tommaso nel rispondere a tale quesito erano grossomodo le stesse situazioni – riassunte nei tre termini di *vita, iustitia et doctrina* – che erano state al centro del dibattito canonistico su questi problemi fin dai tempi della glossa e di Raimondo di Peñafort.

¹⁰¹ «Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat»: Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae q. 43 a. 1 co (ed. Romae 1895, p. 322b).

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, q. 43 a. 7.

Tommaso partiva dall'idea che in alcuni casi fosse perfettamente lecito occultare o ritardare dei beni spirituali allo scopo di evitare lo scandalo¹⁰⁴; fermo restando che questa rinuncia non doveva mai arrivare al punto da mettere in discussione la *vita* – cioè la propria salvezza ultraterrena – sotto gli altri due profili la questione risultava notevolmente più problematica, imponendo ulteriori approfondimenti.

Nel caso della *doctrina*, occorreva anzitutto distinguere l'oggetto dell'insegnamento (cioè l'annuncio evangelico in sé) dall'atto di insegnare. Era indubbio che il primo non potesse mai essere conculcato insegnando dottrine false; le concrete modalità di trasmissione della *veritas* andavano tuttavia scelte sulla base del contesto con cui ci si rapportava, tenendo conto del tempo e delle persone coinvolte: se tali circostanze risultavano eccessivamente sfavorevoli, ci si poteva senza dubbio astenere almeno temporaneamente dall'esercizio del *munus docendi*, a maggior ragione quando a sussistere era un rischio di scandalo¹⁰⁵.

Rispetto al tema della *institia*, a venire in rilievo erano diverse possibili forme d'intervento dell'autorità ecclesiastica, che andavano dalla *correctio fraterna*¹⁰⁶ all'applicazione di vere e proprie sanzioni canoniche¹⁰⁷: rispetto a entrambe le situazioni Tommaso risolveva per così dire il problema alla radice, sottolineando come ogni sforzo correttivo all'interno della Chiesa avesse senso solo in quanto finalizzato all'emenda del reo. Se quest'ultimo invece che un vantaggio ne avesse avuto un pregiudizio spirituale, tanto la correzione quanto la sanzione perdevano la loro ragione d'essere, non potendosi più neanche considerare un'opera di giustizia.

Le dottrine così definite da Tommaso erano destinate ad avere un'enorme risonanza, non limitandosi a influenzare il dibattito teologico, ma andando a incidere concretamente sulla vita dei fedeli in virtù di un'ampia recezione della *quaestio XLIII* in scritti di natura pastorale, caratterizzati da un taglio pratico che garantì loro una durevole popolarità.

Particolarmente rilevante fu il contributo dato in questo senso dalle *Summae confessorum*¹⁰⁸. Le opere appartenenti a questo genere letterario, che conobbe un

¹⁰⁴ Ivi, q. 43 a. 7 co.

¹⁰⁵ Ivi, q. 43 a. 7 ad 2.

¹⁰⁶ Ivi, q. 43 a. 7 ad 3.

¹⁰⁷ Ivi, q. 43 a. 7 ad 1.

¹⁰⁸ Su questo genere letterario cfr. P. Michaud-Quantin, *Sommae de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge: XII-XVI siècles*, Louvain - Lille - Montreal 1962; P. Grossi, *Somma penitenziali, diritto canonico, diritto comune*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata», I (1966), pp. 95-134; T.N. Tentler, *The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control*, in C. Trinkaus - H.A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion. Papers from the University of Michigan Conference*, Leiden 1974, pp.

enorme successo negli ultimi secoli del Medioevo, erano solite includere una specifica sezione dedicata al problema dello *scandalum*.

La trattazione proposta sull'argomento in molti di questi scritti risulta una riproposizione quasi letterale delle conclusioni di Tommaso. Ciò non appare particolarmente sorprendente per quanto riguarda gli autori che, come lo stesso Aquinate, appartennero all'ordine dei Frati predicatori: è il caso ad esempio di Giovanni da Friburgo († 1314)¹⁰⁹, autore sul finire del Duecento di uno dei più antichi manuali per confessori a conoscere una notevole diffusione.

A caratterizzare l'esposizione proposta in questo testo sul tema dello scandalo è il ricorso ad ampie citazioni letterali della *quaestio XLIII*, cui si aggiunge in alcuni punti – come ad esempio sulla questione della rinuncia ai *bona spiritualia* per prevenire esiti scandalosi – l'allegazione di alcune fonti canonistiche, quali la glossa e soprattutto Raimondo di Peñafort. Un'analoga aderenza a Tommaso caratterizzò d'altronde i Sommisti domenicani per diversi secoli, fino a ben addentro l'Età moderna, come risulta palese da opere come la *Summa Sylvestrina* di Silvestro da Prierio († 1523)¹¹⁰ o la *Summa Tabiena* di Giovanni Cagnazzo da Taggia († 1521)¹¹¹.

L'influenza dell'Aquinate risultò d'altra parte notevole anche rispetto alle *Summae* composte – grossomodo nello stesso arco temporale – da autori francescani, i quali pure in alcuni casi mostrarono di sapersi muovere con una maggiore originalità.

Alcuni di loro, nel riproporre Tommaso, inclusero in punti specifici dottrine e distinzioni non originariamente contemplate nella *quaestio XLIII*. È il caso ad esempio di uno dei più risalenti sommist minoriti, Astesano da Asti († 1330)¹¹², che nel discutere del rapporto tra prevenzione dello *scandalum* e *iustitia* distinse tra due diverse forme di esercizio della potestà giudiziale da parte dell'autorità

103-126; M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991, pp. 69-80; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 2002, pp. 219-235.

¹⁰⁹ Giovanni da Friburgo, *Summa confessorum*, Lugduni 1518, ff. 146va-147va.

¹¹⁰ Silvestro da Prierio, *Summa Sylvestrina quae Summa summarum merito nuncupatur*, Lugduni 1593, pp. 395a-396b. Su Silvestro da Prierio cfr. M. Tavuzzi, *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio (1456-1527)*, Durham - London 1997; S. Feci, *Mazzolini, Silvestro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXII, Roma 1993, pp. 678-681.

¹¹¹ Giovanni Cagnazzo, *Summa Tabiena quae Summa summarum merito appellatur*, Venetiis 1569, pp. 619a-625a. Sul Cagnazzo cfr. L. Sinisi, *Un sommist ligure del primo Cinquecento: prime note su Giovanni Cagnazzo e la sua Summa Tabiena*, in «Atti della Società ligure di storia patria», CXXI (2007), pp. 91-114.

¹¹² Su questo autore cfr. R. Abbondanza, *Astesano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, IV, Roma 1962, pp. 463-465.

ecclesiastica. La prima, basata sull'attribuire «a ciascuno il suo», non poteva mai essere accantonata, neppure per prevenire uno scandalo; la seconda, consistente nella concreta applicazione delle pene stabilite, poteva invece essere sospesa, se dal tradurla in pratica sarebbe potuto derivare un grave male, come ad esempio uno scisma, in ragione del gran numero o della particolare preminenza dei soggetti che sarebbero dovuti incorrere nelle sanzioni:

Utrum opus iustitiae sit aliquando propter scandalum dimittendum? Respondeo: duplex est opus iustitiae, scilicet unicuique quod suum est reddere et penam infligere. Primum numquam est propter scandalum dimittendum (...). Secundum vero scilicet statutas penas infligere potest aliquando suspendi propter pericula que inde possunt evenire, et maxime quando Princeps vel multitudo est in scelere, et timetur si pena infligatur inde scisma vel aliud magnum malum evenire¹¹³.

S'inscrivono d'altronde nella tradizione francescana anche sommisti che si sforzarono di elaborare un discorso relativamente indipendente dal modello tomista: è il caso ad esempio di Angelo da Chivasso¹¹⁴, autore di uno dei più rilevanti manuali per confessori del XV secolo, la *Summa Angelica*, la cui trattazione in tema di scandalo è strutturata in modo almeno in parte diverso rispetto alla *quaestio XLIII*, con limitate citazioni di Tommaso e un ampio ricorso ad altre *auctoritates*, a includere tanto teologi di scuola minorita (primo fra tutti Alessandro di Hales) quanto illustri esponenti della dottrina canonistica¹¹⁵.

Il caso di frate Angelo e della sua *Summa* risulta ad ogni modo abbastanza eccezionale: altri autori francescani a lui contemporanei, come Battista Trovamala di Sale¹¹⁶, a cui si deve un'altra celebrata *Summa*, seguirono l'esempio di Tommaso in modo praticamente pedissequo¹¹⁷.

Considerandole nel loro complesso le *Summae confessorum* – dotate di una natura ibrida, in cui elementi puramente teologici si mescolavano ad altri di natura canonistica – rappresentarono una sede privilegiata per la presentazione di

¹¹³ Astesano, *Summa Astensis*, Lugduni 1519, I, f. 114ra-b.

¹¹⁴ Su questo autore cfr. G.S. Pene Vidari, *Angelo Carletti e la cultura giuridica del suo tempo*, in O. Capitani, R. Comba, M.C. De Matteis, G.G. Merlo (curr.), *Fratre Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495- 1995). Atti del Convegno: Cuneo 7 dicembre 1996 - Chivasso 8 dicembre 1996*, Cuneo 1998, pp. 185-198; G. Ceccarelli, *Angelo da Chivasso*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Economia*, Roma 2012, pp. 86-90.

¹¹⁵ Cfr. Angelo da Chivasso, *Summa Angelica*, Nurenberge 1492, ff. 255va-256ra.

¹¹⁶ Su questo autore cfr. E. Bellone, *Appunti su Battista Trovamala di Sale O.F.M. e la sua "Summa Casuum"*, in «Studi francescani», LXXIV (1977), pp. 375-402; L. Babbini, *Tre 'summae casuum' composte da tre francescani piemontesi della provincia di Genova*, in «Studi francescani», LXXVIII (1981), pp. 163-165.

¹¹⁷ Cfr. Battista Trovamala, *Summa Rosella*, Venetiis 1495, ff. 455va-456va.

trattazioni organiche sul tema dello *scandalum*, come avvenuto d'altronde già con la prima esposizione dottrinale del tema, quella inclusa nella *Summa de poenitentia* di Raimondo di Peñafort.

Sul finire del Medioevo ad ogni modo estese discussioni a cavallo tra il diritto e la morale, come quelle presentate nelle *Summae*, vennero talvolta incluse anche in opere che presentavano almeno in apparenza un carattere schiettamente canonistico: è il caso ad esempio della *Repetitio* al capitolo *Manifesta* del titolo *De poenitentis et remissionibus* del *Liber Extra* (X. 5.38.1), composta da Giovanni da Capestrano¹¹⁸.

Questo personaggio, *licentiatus in utroque iure* e autore di diverse trattazioni in materia giuridica, fu anche com'è noto uno dei predicatori più celebri del suo tempo: il carattere ibrido tra teologia e diritto che le voci delle *Summae* presentano per la peculiare natura di tale genere letterario sembra ricorrere anche nei suoi scritti, in ragione del particolare approccio di questo autore, esponente del movimento rigorista dell'Osservanza francescana e sostenitore di una visione moralizzatrice del diritto, visto come strumento quasi pedagogico per la costruzione di una società cristiana.

Non sorprende dunque che il lungo discorso articolato dal Capestrano sulla materia dello scandalo sia basato principalmente su *auctoritates* teologiche, con una larga prevalenza di citazioni scritturali, a cui in misura minore si vanno talvolta ad aggiungere anche allegazioni di diritto comune (tanto civilistiche che canonistiche).

Pur infarcita di citazioni bibliche, tanto da somigliare a prima vista a un sermone, la *repetitio* del Capestrano non presenta in ogni caso nel contenuto caratteri di particolare originalità, né per quanto riguarda la nozione di *scandalum*, rispetto a cui viene ripresa alla lettera la definizione fornita da Tommaso¹¹⁹, né con riferimento al tema della rinuncia da parte della Chiesa a esercitare alcune delle sue funzioni per prevenire il prodursi di esiti scandalosi: su quest'ultimo argomento ad essere riproposte sono tanto le dottrine, ormai antiche di secoli,

¹¹⁸ Su questo importante personaggio cfr. D. Quaglioni, *Un giurista sul pulpito. Giovanni da Capestrano († 1456) predicatore e canonista*, in Id., *Civilis Sapientia. Dottrine giuridiche e dottrine politiche tra Medioevo ed Età moderna*, Rimini 1989, pp. 193-206; H. Angiolini, *Giovanni da Capestrano (Capistranus, Iohannes de Capistrano, Kapistran), santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LV, Roma 2001, pp. 744-759; A. Bartocci, S. Parent, *Giovanni da Capestrano (Iohannes de Capistrano)*, in Birocchi, Cortese, Mattone, Miletta (curr.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, cit., pp. 1012-1013. La sua *repetitio* si legge in *Repetitionum in iure canonico ad II, III, IIII et V decretalium libros*, Coloniae Agrippinae 1618, pp. 830b-834a.

¹¹⁹ Leggibile in *Repetitionum in iure canonico*, cit., p. 830b.

della Decretistica¹²⁰, quanto diversi dei ragionamenti esposti dall'Aquinate nell'ambito della sua *quaestio XLIII*¹²¹.

5. Lo scandalo e la sua prevenzione al principio dell'Età moderna

Se la dottrina dello scandalo sembrò aver trovato una compiuta esposizione in opere che o per natura o per speciale inclinazione dell'autore si collocavano a metà strada tra il diritto e la teologia morale, negli anni di passaggio tra Medioevo ed Età moderna il tema continuò ad essere discusso, in maniera più tecnica, ma anche più frammentaria, negli scritti dei tardi commentatori delle Decretali.

Pur senza produrre elaborazioni particolarmente originali, questi redassero talvolta degli utili quadri di sintesi su alcuni specifici aspetti della questione, riassumendo i dati forniti da diversi secoli di scienza canonistica: è il caso ad esempio del giureconsulto emiliano Felino Sandei († 1503)¹²², che nel commentare un capitolo del titolo *De praescriptionibus* del libro secondo del *Liber Extra* (X. 2.26.2) presentò una lista di trentatré situazioni in cui secondo la dottrina di *ius commune* la minaccia dello scandalo giustificava una disapplicazione del diritto vigente.

Tra queste situazioni, numerose si traducevano nell'insorgere, per il soggetto coinvolto, di limitazioni o obblighi aggiuntivi rispetto a quelli previsti dalla legge: è il caso ad esempio di chi, per evitare esiti scandalosi, non potesse contrarre lecitamente il matrimonio pur in assenza di impedimenti¹²³, oppure del chierico che non potesse essere eletto a un ufficio ecclesiastico pur non avendo commesso alcun crimine¹²⁴, o del fedele che fosse tenuto a chiedere la dispensa

¹²⁰ Ad essere riproposte dal Capestrano erano tanto la distinzione tra diritto comune dispensabile e non dispensabile, esposta come abbiamo visto nella glossa ordinaria, quanto quella tra giustizia di diritto divino e giustizia di diritto naturale esposta tra gli altri da Giovanni d'Andrea: Ivi, pp. 832b, 833a.

¹²¹ Di Tommaso ad essere riproposte erano la riflessione sullo scopo dell'azione sanzionatoria nella Chiesa, che escludeva di considerare opera di giustizia le pene che arrecassero pregiudizio spirituale, nonché la distinzione tra oggetto del *munus docendi* e suo concreto esercizio mediante l'insegnamento o la predicazione: Ivi, p. 833a.

¹²² Su questo autore cfr. G. Di Renzo Villata, *Felino Sandei criminalista*, in *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law, Catania 30 July - 6 August 2000*, Città del Vaticano 2006, pp. 307-331; M. Montorzi, *Sandei, Felino*, in Birocchi, Cortese, Mattone, Miletta (curr.), *Dizionario biografico dei giuristi italiani*, cit., pp. 1781-1783.

¹²³ Felino Sandei, *Commentariorum ad quinque libros decretalium pars tertia*, Venetiis 1601, f. 33ra.

¹²⁴ *Ibidem*.

da un voto che pure non lo vincolava¹²⁵. Non mancavano tuttavia anche ipotesi in cui a determinarsi era un vero e proprio obbligo per l'autorità ecclesiastica di astenersi dall'esercizio di una propria legittima potestà: sotto il profilo legislativo, si stabiliva ad esempio che, «*ad evitandum scandalum*», il vescovo non potesse abrogare un'antica consuetudine, per quanto invalida, da cui le autorità secolari traessero grande vantaggio¹²⁶; in merito agli aspetti esecutivi, si chiariva che allo stesso scopo si potesse soprassedere dal dare esecuzione a un precetto apostolico, anche penale¹²⁷. Era inoltre prevista la possibilità di rimettere la pena, specie quando a dover essere sanzionata era una grande moltitudine di persone¹²⁸; allo stesso modo, in ragione del rischio di scandalo gli inquisitori potevano astenersi dal procedere quando a cadere nell'eresia fosse stata un'intera popolazione¹²⁹.

Con il suo ampio prospetto, Felino tirava di fatto le somme di quanto affermato nel corso dei secoli sul tema dello scandalo da parte dei maggiori esponenti della scienza canonistica. Nella sua epoca, tuttavia – vale a dire al principio dell'Età moderna – la stagione delle grandi *lecturae* del *Liber Extra* si stava ormai avvicinando alla fine, cedendo il passo all'affermarsi di altri generi letterari: ad assumere particolare centralità a livello dottrinale fu, come è noto, il genere dei *Tractatus*.

Significativamente, lo *scandalum* non fu mai un tema di elezione per la trattatistica della prima Età moderna, che evitò di affrontarlo in maniera specifica, considerandolo con ogni probabilità un problema più afferente alla morale che al diritto in senso stretto. Questo non vuol dire che nel contesto della trattatistica la tematica sia stata completamente ignorata: analizzando la ricorrenza del tema in scritti di questa natura, è al contrario evidente come la nozione di scandalo e la riflessione sui limiti a cui l'azione della Chiesa andava incontro per evitarlo continuasse ad avere una certa rilevanza, venendo talvolta utilizzata per dare una risposta alle situazioni nuove e controverse che caratterizzavano la realtà ecclesiastica dell'epoca.

Analizzando ad esempio la ricorrenza di questo tema nei *Tractatus universi iuris*, si evidenzia da un lato una sostanziale adesione alle dottrine della canonistica medioevale, dall'altro una loro applicazione a problematiche nuove, o che avevano almeno acquisito una nuova importanza a seguito dei cambiamenti sperimentati nel mondo e nella Chiesa dal principio dell'Età moderna.

¹²⁵ Ivi, f. 33rb.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Ivi, f. 33ra.

Un caso esemplare fu rappresentato dalla questione del clero concubinario, che – dopo essere stato per lungo tempo tollerato – cominciò ad essere guardato con una crescente riprovazione sull'onda del sentimento riformistico che serpeggiava nella Chiesa dell'inizio del Cinquecento. La definitiva svolta, sotto questo profilo, intervenne con il V Concilio Lateranense, che nel 1514 arrivò a proibire ogni forma di concubinato del clero¹³⁰. All'interno della Chiesa esistevano tuttavia – e avrebbero continuato ad esistere – moltissimi sacerdoti che vivevano *more uxorio* con donne e che risultavano assai difficili da disciplinare. Alla luce della dottrina canonistica dello scandalo, alcuni autori suggerirono una linea di acquiescenza, almeno con riferimento ai casi più gravi. È il caso del canonista francese Bermondus Choveronius, autore di un trattato *De publicis concubinariis* con cui si commentava il decreto del V Concilio Lateranense su questo tema. La nozione di scandalo veniva in esso richiamata per invitare le autorità ecclesiastiche a non imporre immediatamente la continenza a quei chierici che, se allontanati forzatamente dalla propria concubina, sarebbero potuti cadere in peccati anche peggiori:

Si praelatus cognoscit quod clericus concubinarius efficeretur deterior si praecise compelleretur dimittere concubinam, poterit ad tempus etiam sine peccato tolerari (...) et propter futurum scandalum evitandum inconsueta tolerantur et iuris praecpta relaxantur¹³¹.

Un'altra problematica a cui nel corso del XVI secolo venne applicata con particolare insistenza la nozione di scandalo fu quella del dissenso religioso, divenuta una questione cruciale a seguito del deflagrare della Riforma protestante, con la conseguente perdita, da parte della Chiesa cattolica, del monopolio che tradizionalmente deteneva sulla vita spirituale dei fedeli di gran parte d'Europa.

Gli sconvolgimenti messi in moto dall'azione di Lutero stimolarono diversi autori a mettere a fuoco il possibile legame tra lo scandalo da un lato e l'eresia o anche la semplice ostilità per le gerarchie ecclesiastiche dall'altro. Ad essere

¹³⁰ Cfr. E. Orlando, *Matrimoni medievali. Sposarsi in Italia nei secoli XIII-XVI*, Roma 2023, p. 146.

¹³¹ Bermondus Choveronius, *De publicis concubinariis*, in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum. De iudiciis criminalibus S. Inquisitionis*, XI.1, Venetiis 1584, f. 162ra. Questa idea trovava fondamento nel principio per cui occorreva in alcuni casi sopportare un male minore per evitarne uno maggiore. Ciò veniva espressamente affermato dal Choveronius con la massima «Minus malum quandoque sustinetur, ut maius evitetur», formulata in un altro punto del suo trattato, in cui si dichiarava che proprio per questo motivo si era soliti permettere la presenza nelle città di prostitute e postriboli, al fine di evitare la commissione di delitti peggiori, tra cui «adulteria, stuprum, raptus, incestus, oppressiones et scelera sodomitica». Anche in questo caso ad essere evocato era il rischio dello scandalo, sottolineando esplicitamente come la necessità di evitarlo suggeriva di disapplicare talvolta le norme vigenti. Cfr. Ivi, f. 159ra-b.

bollate come scandalose furono anzitutto quelle affermazioni che potevano agevolmente indurre i credenti all'eterodossia, attraverso l'espressione di posizioni ambigue e facilmente equivocabili in materia di fede. Chiariva ad esempio su questo punto il canonista spagnolo Arnaldo Albertini, autore a metà del Cinquecento di un *Tractatus de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*:

Est propositio scandalosa, quae etiam male sonans, seu piarum aurium offensiva appellatur, quae praebet occasionem ruinae auditoribus, hoc est, facilitatem cadendi in haeresim, ut sunt multae propositiones, quae licet cum modificatione adiunctae sunt verae, per se tamen et absolute sine modificatione prolatae, videntur favere propositionibus haereticalibus, ut si quis assereret simpliciter Patrem maiorem Filio, et Deum in incarnatione factum creaturam et similes¹³².

Altrettanto pregiudizievole dal punto di vista spirituale erano le affermazioni che, pur non essendo eretiche, ledevano il buon nome della Chiesa, allontanando i fedeli: in quest'ottica qualsiasi discorso sugli abusi ecclesiastici o anche sulla cattiva condotta di un singolo chierico integrava senza dubbio la figura dello *scandalum*, come messo in luce, ad esempio, nel *Tractatus de catholicis institutionibus* di un altro canonista spagnolo del Cinquecento, Diego de Simancas¹³³.

Se negli scritti di questi autori il collegamento tra eresia, dissenso religioso e scandalo appare evidente e incontestabile, la dottrina ecclesiastica dell'epoca mantenne tuttavia fermo anche un diverso principio: quello per cui lo scandalo poteva nascere non soltanto da un comportamento deviante, ma anche da un intervento correttivo che risultava indebito e inappropriato, perché volto a colpire un numero troppo alto di persone, oppure dei singoli individui particolarmente influenti. Si poneva pertanto il problema di trovare un equilibrio tra la necessità – molto più stringente che in passato – di repressione del dissenso religioso e quella di evitare situazioni scandalose, che potevano esitare in disordini o dare vita a uno scisma.

Questo problema era già stato discusso nel corso del Medioevo, ad opera di canonisti di rilievo come Giovanni d'Andrea: nel suo commento al *Liber Sextus*, tale autore aveva infatti chiarito come gli inquisitori dovessero evitare di aprire un'inchiesta, limitandosi a segnalare il caso alla Sede Apostolica, non soltanto nell'ipotesi, ricordata in una decretale di Bonifacio VIII (VI. 5.2.16), in cui ad

¹³² Arnaldo Albertini, *De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*, in *Tractatus illustrium* [...]. *De iudiciis criminalibus*, XI.2, cit., f. 56rb.

¹³³ Il Simancas elenca tra le altre, come particolari fonti di scandalo «enumeratio incommodorum sacrae confessionis, ecclesiae Romanae abusus coram plebe narrare, tum illae propositiones praelatus malus, est vere fur et latro, universitates et collegia vanitate hominum sunt inducta»: Diego de Simancas, *De catholicis institutionibus*, in *Tractatus illustrium* [...]. *De iudiciis criminalibus*, XI.2, cit., f. 192rb.

essere accusato di eresia fosse stato il vescovo, ma anche ogniqualvolta per la qualità o il gran numero di persone sospette di eresia l'apertura di un'indagine in materia di fede avrebbe potuto dar vita a una generale destabilizzazione¹³⁴. Nella mutata situazione della seconda metà del Cinquecento, quando l'unità religiosa europea era ormai irrimediabilmente perduta, le idee enunciate da Giovanni d'Andrea assunsero una rilevanza pratica infinitamente maggiore, venendo riprese e approfondite alla luce del nuovo contesto: nel suo *Tractatus de catholicis institutionibus* lo stesso Simancas, ad esempio, ribadì espressamente che a fronte di un pericolo di scandalo derivante dalla quantità o dalla rilevanza dei soggetti che andavano sottoposti a un'indagine gli inquisitori non potessero lecitamente procedere senza avere consultato il Pontefice o, nell'ambito dell'Inquisizione spagnola, l'Inquisitore generale¹³⁵.

Se la riforma morale del clero e la lotta alla dissidenza religiosa furono temi senza dubbio fondamentali per le istituzioni ecclesiastiche della prima Età moderna, non mancarono anche autori che applicarono la dottrina dello scandalo a questioni probabilmente meno centrali, ma altrettanto radicate nel contesto storico dell'epoca.

Un esempio piuttosto inusuale, ma tale da mettere in luce la duttilità del concetto di *scandalum*, è leggibile nel *Tractatus de confederatione principum* di un altro giurista iberico, Juan López de Segovia, vissuto nella seconda metà del Quattrocento e interessato a temi per così dire di diritto internazionale. Questo autore si poneva tra le altre la questione sulla legittimità dei trattati di pace tra i principi cattolici (o addirittura il Papa stesso) e l'Impero ottomano. Qualunque accordo diplomatico con il Turco era in linea di principio illecito: dovere e compito di ogni regnante cristiano era portare avanti con qualunque mezzo la crociata contro gli Infedeli. Tuttavia, qualora fosse evidente che le forze del nemico erano insuperabili e che in assenza di accordi queste sarebbero dilagate, portando all'invasione della patria, risultava lecito e opportuno addivenire con loro a una pace temporanea, al fine di evitare lo scandalo che sarebbe derivato dalla disfatta e dalla conseguente oppressione dei propri sudditi¹³⁶.

Nel complesso, i vari esempi presi in considerazione sembrano mettere in luce come ancora nel XVI secolo il *favor* che l'ordinamento canonico riconosceva all'intento di prevenire lo scandalo rappresentasse un importante fattore

¹³⁴ Nel commentare la decretale in VI. 5.2.16, Giovanni d'Andrea aveva in particolare richiamato la necessità di consultare il Pontefice «si ex qualitate vel ex pluralitate personarum de heresi suspectarum, si contra illas inquiratur periculum notabile vel grandis turbatio pro ventura creditur»: Giovanni d'Andrea in VI. 5.2.16, *Novella super Libro Sexto*, Venetiis 1491, s.n.f.

¹³⁵ Simancas, *De catholicis institutionibus*, cit., f. 178vb.

¹³⁶ Juan Lopez, *De confederatione principum*, in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum. De dignitate et potestate seculari*, XVI, Venetiis 1584, f. 307rb.

di flessibilizzazione dell'azione di governo della Chiesa, anche con specifico riferimento all'applicazione delle norme di diritto canonico.

Alla familiarità che per l'intera durata dell'Età moderna i giuristi della Chiesa mantennero con la nozione di scandalo non corrispose tuttavia alcuna particolare evoluzione sotto il profilo dottrinale: i punti fermi fissati a livello teologico e giuridico nel corso del XIII secolo rimasero infatti sostanzialmente invariati, come risulta con chiarezza dall'analisi degli scritti di alcuni tardi esponenti della Decretalistica. Un esempio particolarmente eloquente in questo senso è rappresentato dal giurista marchigiano Prospero Fagnani¹³⁷: nel tornare sul tema dello scandalo in una delle *sedes materiae* più tradizionali per questo argomento, il commento al capitolo X. 1.9.10, questo autore non solo riprese alla lettera la definizione elaborata dall'Aquinate, ma allegò la glossa e infarcì il suo breve discorso di richiami ad autori quasi esclusivamente due e trecenteschi, come Sinibaldo Fieschi, l'Ostiense o Giovanni d'Andrea¹³⁸. Le *auctoritates* dottrinali o giurisprudenziali più recenti non sembrano avere alcun peso nel suo scritto, evidentemente perché considerate poco rilevanti per la materia trattata.

6. Conclusione

Tirando infine le somme sulla materia oggetto della nostra trattazione, sembra possibile enunciare qualche dato di sintesi.

Anzitutto, la scienza canonistica fu priva di una nozione tecnica di scandalo fino alla prima metà del XIII secolo. Prima di quel momento, tanto nel Decreto di Graziano, quanto nella Decretistica, si parlava sì di scandalo con una certa frequenza, ma in modo impreciso e atecnico, a indicare in maniera generica una qualunque situazione di grave turbamento spirituale dei fedeli, che poteva essersi venuta a creare per effetto delle più varie circostanze.

Già prima che i contorni del concetto di *scandalum* venissero chiariti, fu chiaro come a contribuire alla sua produzione fossero in un gran numero di casi le stesse autorità ecclesiastiche: queste, prendendo provvedimenti inadeguati rispetto ai singoli casi di specie che si trovavano ad affrontare, finivano talvolta per arrecare un pregiudizio spirituale alle persone coinvolte. Fin dalle sue origini la scienza canonistica mise in luce come in conseguenza di ciò le condotte da porre in essere per prevenire lo scandalo fossero spesso di natura omissiva,

¹³⁷ Su questo autore cfr. D. Quaglioni, *Fagnani Boni, Prospero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIV, Roma 1994, pp. 187-189.

¹³⁸ Prospero Fagnani in X. 1.9.10, *Ius canonicum sive commentaria absolutissima in V libros decretales*, I, Coloniae Agrippinae 1681, p. 160a.

consistendo nella rinuncia, da parte di quanti detenevano il potere di governo nella Chiesa, all'esercizio di alcune delle proprie legittime prerogative.

Nei decenni a cavallo tra il XII e il XIII secolo, l'importanza del concetto di scandalo cominciò a crescere, anche in ragione del ruolo che esso ebbe nell'aumentare la sfera d'azione della Curia romana rispetto alla gestione, dal punto di vista penale e disciplinare, delle problematiche che potevano emergere a livello locale.

L'accresciuto ricorso a tale nozione (che ebbe luogo non a caso durante i pontificati di papi particolarmente dinamici e interventisti) rese necessaria una messa a punto del tema a livello dottrinale. Questa intervenne infine ad opera di Raimondo di Peñafort, che produsse la prima organica trattazione sull'argomento nella sua *Summa de poenitentia*. Il fatto che l'elaborazione decisiva della categoria di *scandalum* sia avvenuta in uno scritto concernente la materia penitenziale mette in luce come si trattasse di un concetto che era percepito come per natura strettamente collegato alla sfera della teologia morale. Non a caso Raimondo ne fornì una definizione, destinata ad avere grande influenza sulla scienza giuridica a lui immediatamente successiva, che si basava sul concetto puramente teologico di consenso (determinato nel terzo) al peccato mortale.

Anche nei secoli successivi un interesse diretto nel tema dello *scandalum* fu riscontrabile soprattutto negli scritti di autori che s'interessavano a temi di morale: teologi come Tommaso d'Aquino, che anche su questo argomento sarebbe stato in grado di influenzare in maniera determinante quanto scritto dopo di lui, ma anche gli autori dei manuali per confessori, che conobbero un'enorme diffusione tra la fine del Medioevo e la prima Età moderna.

Nonostante il suo stretto legame con la teologia, il concetto di scandalo era dotato di implicazioni della massima portata sul diritto canonico e in generale sulle modalità di esercizio del potere di governo all'interno della Chiesa.

Se il fine ultimo dell'istituzione ecclesiastica (e dunque dello stesso diritto canonico) era quello di condurre i fedeli alla *salus animarum*, lo *scandalum* – che nella caratterizzazione datagli dalla dottrina ecclesiastica a partire dall'Aquinate veniva inteso come una condotta tale da offrire al prossimo un'occasione di rovina spirituale – risultava di fatto un anti-fine, un risultato che la Chiesa era tenuta ad evitare impegnandosi con tutte le sue forze. In conseguenza di ciò, come l'esigenza di perseguire la *salus animarum* imponeva talvolta di piegare le norme del diritto canonico, rendendole elastiche, così anche la necessità di prevenire lo scandalo, riconosciuta quale fine di livello superiore, doveva essere fatta prevalere rispetto alle esigenze formali di osservanza dei precetti canonici.

Occorreva tuttavia stabilire fino a che punto fosse possibile spingersi su questa via. Questo interrogativo interessò nel corso dei secoli molte generazioni di

giuristi, che espressero al riguardo visioni diverse: alcuni giunsero a ipotizzare la possibilità di derogare a qualunque norma di diritto positivo pur di prevenire lo scandalo, altri si accontentarono di individuare nell'istituto della dispensa lo strumento formale a cui si doveva fare ricorso per evitare il prodursi di esiti scandalosi. In ogni caso ad accomunare tutti gli esponenti della scienza canonistica era la convinzione che il rischio dello scandalo fosse un'eventualità tanto grave da giustificare la disapplicazione delle norme canoniche con riferimento a uno specifico caso concreto.

L'ampiezza e l'indefinitezza che continuò a caratterizzare il concetto di *scandalum* (che poteva essere chiamato in causa in relazione a circostanze di fatto estremamente diverse tra loro), consentì di utilizzare per molte centinaia di anni tale categoria come fattore di flessibilizzazione dell'ordinamento canonico (e, più in generale dell'azione di governo da parte della Chiesa). Gli esempi tratti dai *Tractatus universi iuris* mettono d'altronde in luce la durezza di tale fenomeno, dimostrando come anche dopo l'inizio dell'Età moderna i canonisti continuarono a servirsene in questo modo, per fronteggiare i vari e gravi problemi che afflissero la Chiesa nel corso dei secoli.