

# I giuristi e le streghe

**Christian Zendri**

---

Storicamente, 4 (2008).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 24. DOI: [10.1473/stor340](https://doi.org/10.1473/stor340)

---

## Qualche premessa

Ormai una trentina d'anni fa Raoul Manselli, introducendo un suo lavoro dedicato alle *Premesse medioevali della caccia alle streghe*, aveva richiamato la necessità di «ricercare le ragioni ed i moventi profondi e precisi [della "caccia" alle streghe in Occidente] nella dialettica interna di una società e nella sua evoluzione, senza risolverne le manifestazioni negli aspetti che si mostrano comuni ad altre società, ad altre culture ed altri popoli»[1]. A questo prima, fondamentale, osservazione di metodo, Manselli ne aggiungeva subito un'altra, per cui la presenza del cristianesimo «per quanto riguarda il fenomeno magico e stregonico, ha contribuito a dare a quest'ultimo un suo aspetto unico e tipico; esso, perciò, *differisce da ogni altra forma di magia e stregoneria* che sia mai esistita, anche perché restò legato d'altra parte anche al mondo religioso pagano che preesisteva, appunto, al cristianesimo»[2].

Lo stesso Manselli traeva poi da questo una prima, importante conseguenza:

L'apparato gerarchico della Chiesa, nel quale il cristianesimo medioevale tende a realizzarsi, non può non prendere posizione di fronte alla magia ed alla stregoneria, in uno sforzo intenso per capirle ed interpretarle. Ne deriva un giudizio che sarà sempre di condanna, ma con una significativa

oscillazione tra "superstizione" ed "eresia", sollevando una questione che sarà nei secoli variamente risolta a seconda di come verrà, sul piano teologico, risolto il rapporto tra magia e stregoneria da un lato e diavolo dall'altro[3].

La questione della stregoneria si presenta quindi, secondo Manselli, come problema soprattutto dottrinale. Fu infatti proprio la dottrina teologica e giuridica, configurando le vere o pretese pratiche e credenze stregoniche come manifestazioni superstiziose ovvero ereticali, a decidere l'atteggiamento che le autorità spirituali e secolari tennero nei confronti di streghe e stregoni. Non è quindi casuale che il problema della stregoneria si presentasse precisamente come problema dottrinale a Ludovico Antonio Muratori e alla tradizione muratoriana, e in particolare, come ha sottolineato Diego Quaglioni, a Girolamo Tartarotti, autore nel 1749 di quel *Congresso notturno delle Lammie* che doveva essere il «maggior contributo tartarottiano all'inciviltà europea»[4]. Che poi proprio l'[aspetto dottrinale](#), come anche ha ricordato Quaglioni, sia stato sostanzialmente negletto, e anzi perfino incompreso, poiché «da una così imponente messe di 'autorità' e di opinioni, esaminate con scrupolo filologico e storico non meno che con avveduta prudenza, non poteva tuttavia non derivare a Tartarotti quella che a qualcuno è parsa ambiguità, e che invece dovrebbe piuttosto riconoscersi come il tributo ad una rinnovata disputa *in utramque partem*», anche questo resta vero[5]. E resta vero, si badi, anche se si guardi ad alcuni fra i testi fondamentali posti alla base del dibattito dottrinale di *ius commune*, alla cui «dimensione storica», e alla sua acquisizione alla cultura settecentesca furono soprattutto rivolti gli sforzi del Tartarotti[6].

### Il “consilium” «*Mulier striga*»

Fra questi testi, si colloca senza dubbio il *consilium* «*Mulier striga*», attribuito al grande giurista trecentesco Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). La

storiografia ha oggi **definitivamente dimostrato la falsità** dell'attribuzione a Bartolo, come già il Tartarotti aveva sospettato e forse suggerito[7]. Ciò non di meno, occorre riconoscere che il testo, ancorché si tratti di un clamoroso falso, ebbe tuttavia grandissima autorità nella tradizione giuridica e nelle campagne e persecuzioni antistregonesche, contribuendo ad ammantare della straordinaria autorità di cui godette l'*opinio Bartoli* pratiche e dottrine estranee all'insegnamento del grande maestro perugino[8]. Anzi, esso si rivelò l'arma ideale per superare l'atteggiamento prudente e per certi versi 'incredulo' tenuto sin lì dalla dottrina giuridica, in primo luogo canonistica[9]. Il *consilium* pseudobartoliano contribuì quindi a rafforzare l'intervento delle autorità secolari nella repressione della stregoneria, rendendo così sempre meno rilevante il ruolo svolto dall'Inquisizione, sovente accusata di eccessiva "mitezza"[10].

Tuttavia, e nonostante l'importanza del testo, la storiografia giuridica non ha dedicato troppa attenzione alla dottrina espressa nel *consilium* stampato per la prima volta dallo Ziletti nel 1566. Lo stesso Mario Ascheri, che vi ha consacrato un saggio completato da una parziale trascrizione, non ha però ritenuto opportuno di procedere oltre[11]. Le pagine che seguono intendono quindi essere il tentativo di colmare questa lacuna, offrendo così una visione complessiva dei motivi dottrinali che si condensano nel *consilium* dello pseudo-Bartolo.

Occorre anzitutto osservare che il *consilium* si apre, in modo estremamente accorto, con il ricorso all'autorità della legge divina, fondata su di una precisa allegazione scritturale. Vi si dice, infatti, che la strega deve essere bruciata, e ciò perché avrebbe rinnegato Cristo e il battesimo, sicché le sarebbe applicabile quel passaggio del Vangelo di Giovanni, secondo cui chi non resterà in comunione col Cristo sarà allontanato e arso[12]:

Mulier striga de qua agitur, sive latine loquendo lamia, debet tradi ultimo

supplicio, et igne cremari. Fatetur enim Christo et baptisate renuntiasse, ergo debet mori, iuxta dictum Domini nostri Iesu Christi apud Iohannem cap. xv. si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent, et ardet.

Si tratta della celebre parabola della vite, raccolta nel capitolo XV del Vangelo di Giovanni[13]. Ma più interessante è il modo in cui l'autore del *consilium* considera l'autorità scritturale. Egli infatti non esita ad affermare che la legge evangelica prevale su tutte le altre, e deve essere osservata anche nel foro contenzioso, dal momento che è legge di Dio[14]:

Et lex Evangelica praevalet omnibus aliis legibus, et debet servari etiam in foro contentioso, cum sit lex Dei.

A sostegno di tale affermazione si allega un'autorità civilistica, e precisamente la I. *Cunctos populos* del titolo *De summa Trinitate et de fide catholica* del Codice giustiniano[15]. Si tratta di una costituzione degli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio II, e risalente al 380, con cui si apre il Codice di Giustiniano. Vi si stabiliva che tutti i popoli dell'impero dovessero seguire la fede che l'apostolo Pietro aveva insegnato ai Romani, poi custodita e proclamata da papa Damaso e dal patriarca d'Alessandria Pietro. Nel merito, vi si afferma il **dogma trinitario**. Ma soprattutto, nella chiusa si diceva che, mentre coloro che seguivano la dottrina apostolica come formulata dalla costituzione dovevano essere considerati cristiani cattolici, gli altri erano da ritenersi pazzi, folli, eretici, tali da dover subire non solo la vendetta celeste ma anche la punizione imperiale[16]:

Hanc legem sequentes, Christianorum catholicorum nomen iubemus

amplecti: reliquos vero dementes vaesanosque iudicantes, haeretici dogmatis infamiam sustinere divina primum vindicta, post etiam motus animi nostri, quem ex coelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.

L'argomento decisivo, però, non è tratto dal testo della costituzione, ma piuttosto dalla Glossa. Infatti, nella glossa «*Petrum apostolum*» si legge che «*iura civilia non dedignatur sacros canones imitari*»[17]. Corre peraltro l'obbligo di notare che la punizione della supposta "eresia" stregonesca si fonda non su un'autorità canonistica, non quindi sul diritto della Chiesa, ma su un'autorità civilistica, espressione della tradizione giuridica secolare.

Tuttavia, l'argomentazione dell'autore del *consilium* non si arresta qui. Il passaggio successivo evoca un altro argomento. Vi si dice infatti che la strega, contro cui sarebbe stato istruito il giudizio, avrebbe confessato di aver fatto una croce con pezzi di legno, e di averla poi calpestata, anzi, di aver confezionato la croce al solo scopo di oltraggiarla calpestandola. Proprio per questa ragione sarebbe rea di morte, e ciò sulla base di due autorità[18]:

Item confitetur dicta striga sive lamia se crucem fecisse ex paltis, et talem crucem pedibus conculcasse, et crucem ipsam dedita opera fecisse, ut illam pedibus conculcaret, suppeditaret, ergo ex hoc solo etiam debet morte puniri. C. nemini liceat signum Salvatoris Christi humo, etc. ubi textus et Glossa. c. si canonici .§. caeterum, de officio ordinarii in vi.

La prima autorità è quindi una costituzione, che forma, da sola, il titolo *Nemini licere signum salvatoris Christi vel in silice vel in marmore aut sculperere aut pingere* (Cod. 1.8). Si tratta di una legge di Teodosio e Valentiniano, del 427, con cui si vietava di incidere, scolpire o dipingere il segno di Cristo (cristogramma) al suolo o su pietre poste per terra, il tutto

sotto la [minaccia di una gravissima poena](#). Oltre al testo, anche in questo caso punto di riferimento è la dottrina della Glossa, secondo cui con *poena gravissima* si deve intendere la pena di morte[19].

La seconda *auctoritas* è invece canonistica, e precisamente una glossa al canone *Si canonici*, § *Caeterum* del titolo *De officio ordinarii* del *Liber Sextus*, vale a dire un luogo di una delle più importanti raccolte di decretali papali, voluta e pubblicata da papa Bonifacio VIII nel 1298. Il canone condannava una pratica, seguita per consuetudine nel caso di deposizioni canoniche, secondo cui le immagini della croce, della beata vergine Maria e dei santi, ovvero i loro simboli, erano poste a terra, e tormentate con ortiche e spine allo scopo di aggravare simbolicamente la deposizione. Contro coloro che avessero insistito in siffatte pratiche, si comminava una *dura sententia*, destinata, con la gravità della punizione, a dissuadere altri dal tenere simili condotte[20]:

Caeterum detestabilem abusum horrendae indevotionis illorum, qui Crucis, beatae Mariae Virginis, aliorumque Sanctorum imagines, seu statuas irreverenti ausu tractantes, eas in aggravationem cessationis huiusmodi prosternunt in terram, et urticis, spinisque supponunt, penitus reprobantes, aliquid tale fieri de caetero districtius prohibemus. Statuentes, ut in eos, qui contra fecerint, ultrix procedat dura sententia: quae delinquentes sic puniat graviter, quod alios a similibus praesumptione compescat.

Quindi anche l'autorità canonistica sembra evocata giustamente dal *consilium*. A ben vedere, però, le cose sono assai più complesse. Il problema è costituito infatti dalla pena a cui, secondo il canone, dovrebbero essere assoggettati i rei. Il testo non la specifica, disponendo solo che siano colpiti da una «ultrix [...] dura sententia»[21]. Si trattava quindi di interpretare questa disposizione, dandole un contenuto più preciso. La Glossa non mancava di dare una risposta: «Sed quae erit poena? videtur, quod

temporalis, ut scilicet in vincula publica mittantur»[22]. Insomma, la Glossa ordinaria al *Liber Sextus* sembra prevedere una pena secolare per chi si macchi di atti profanatori di immagini sacre, senza peraltro fare il minimo cenno alla pena capitale. Ma c'è di più: il testo della glossa infatti prosegue: «Sed dic, quod spiritualiter punientur: quia nisi poeniteant, et satis faciant, loci sui dignitate et honore privandi sunt»[23]. Quindi, l'autore del *consilium* compie una lettura parziale della Glossa, che sembrava in realtà escludere la pena secolare. Resta vero, tuttavia, che la dottrina civilistica, come abbiamo visto, prevedeva la pena di morte per i profanatori del *signum Salvatoris*.

Il testo del *consilium* prosegue poi, ricordando che la strega di cui si pretende di discorrere avrebbe confessato di aver adorato il diavolo, genuflettendosi, e pertanto dovrebbe essere punita con la pena capitale, ai sensi del diritto civile e in particolare della l. *Cornelia de sicariis*[24]:

Ulterius haec striga confitetur se adorasse Diabolum illi genua flectendo, ergo debet capitaliter et ultimo affici supplicio, cum lege Cornelia de sicariis teneantur ex Senatusconsulto, qui mala sacrificia fecerint.

La *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* aveva previsto la pena di morte per gli omicidi, e tale pena era stata poi estesa a coloro che facessero «mala sacrificia»[25]. La Glossa aveva interpretato tale espressione come sacrifici pagani *tout-court*. «Sacrificia] ut faciunt pagani»[26]. È evidente che l'autore del *consilium* estende la pena grazie a un'analogia fra i sacrifici pagani e l'adorazione del diavolo, del tutto comprensibile se si ricorda, con Raoul Manselli, che «ai fini del problema della magia e stregoneria ha avuto assai scarsa importanza l'interpretazione cosiddetta evemeristica del paganesimo: se gli dei pagani erano soltanto uomini divinizzati ben poco da loro era possibile attendersi quanto ad interventi soprannaturali nel campo della realtà e della vita. Ben più importante e piena di conseguenze fu, invece,

un'altra interpretazione del paganesimo di cui fu espressione e portavoce di straordinario peso e rilievo sant'Agostino. Per lui gli dei non costituivano l'idealizzazione e il trasferimento al piano del soprannaturale di esseri umani, ma erano invece creature infernali, che il diavolo aveva proposto al culto ed alla devozione degli uomini per meglio potersi impadronire delle loro anime, distogliendoli dal culto e dall'adorazione dell'unico vero Dio [...] il grande dottore della Chiesa finiva per porre sullo stesso livello un pagano ed un adoratore del diavolo, ponendo le premesse [...] alla equiparazione che sarà sempre più netta e chiara, man mano che si scenderà verso la fine del medioevo, fra la stregoneria e l'adorazione diabolica»[27]. In ogni caso, corre anche in questa occasione l'obbligo di notare che l'autorità cui il *consilium* si appoggia è, ancora una volta, di tipo civilistico.

Tutto questo, però, non basta ancora. Il *consilium* prosegue, ricordando che la strega avrebbe confessato di aver stregato dei fanciulli, toccandoli, così da farli morire, come in effetti è accaduto. Le madri avrebbero proposto querela contro la strega per questi fatti, ed ella dovrebbe morire, ancora una volta, in grazia della I. *Cornelia de sicariis*[28]:

Confitetur etiam pueros tactu stricasse et fascinasse, adeo quod mortui fuerunt, et de eorum morte constat: et matres super hoc dederunt querelas: ergo et ipsa striga tanquam homicida debet mori. toto titulo ff. et C. ad legem Corneliā de sicariis[29].

Tuttavia, sembra che l'autore dubiti del fondamento di queste accuse, tanto da richiamarsi all'autorità di *quidam theologi*, secondo cui le streghe potrebbero nuocere col tocco, o con lo sguardo, a uomini, bambini ed animali, votando le loro anime al demonio[30]:

Audivi enim a sacris quibusdam Theologis has mulieres, quae lamiae sive strigae nuncupantur, tactu, vel visu, posse nocere, etiam usque ad mortem fascinando homines seu pueros, ac bestias cum habeant animas infectas, quas Demoni voverunt.

Questo passaggio è interessante, perché sembra rinviare a teologi quattrocenteschi come Heinrich Institor e Jacob Sprenger, autori del *Malleus maleficarum*, piuttosto che ai teologi duecenteschi, e in particolare a Tommaso d'Aquino, tanto caro a Bartolo, che, ad esempio, nella sua *Summa Theologiae* parla di *superstitio*, di *idololatria*, di *divinatio*, ma non di incantamenti e fatture[31].

Più calzante, e meno anacronistico, sembra invece il passo seguente, in cui si rinvia a Virgilio, e in particolare alla terza *Ecloga*: «Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos»[32].

Di stile volutamente "bartoliano" è poi il passaggio successivo, secondo cui è lecito allegare l'autorità dei poeti (nel caso di specie, naturalmente, Virgilio): «Cum poëtas allegare sit licitum»[33]. Anche in questo caso, l'affermazione è sostenuta da un luogo del Digesto, in particolare la prima *lex* del titolo *De contrahenda emptione* (*Dig.* 18.1.1), in cui si fa ricorso alla *auctoritas* niente di meno che di Omero[34].

Nonostante tutto, però, il peso di queste *auctoritates* sembra essere insufficiente, quanto meno a provare il potere delle streghe di nuocere, e soprattutto di nuocere sino alla morte, al punto che l'autore del *consilium* si limita ad affermare di non voler prendere posizione su ciò, rimettendosi ai teologi, e sottolineando che, in ogni caso e indipendentemente dalla veridicità di tali poteri, si è già dimostrato che le streghe meritano comunque la morte e la confisca dei beni[35]:

Sed in hoc ultimo, an tactu, vel visu, possint strigae, seu lamiae nocere, maxime usque ad mortem, remitto me ad Sanctam matrem Ecclesiam, et sacros Theologos: quia in hoc puncto pro nunc nihil determino, cum aliae causae praemissae sint sufficientes ut ipsa striga ultimo supplicio detur: et eius bona confiscantur, ac publicentur fisco.

In particolare, ancora una volta, la confisca dei beni della strega non è motivata con riferimento alla veridicità delle sue supposte pratiche magiche, ma in quanto eretica, e come tale colpevole del delitto di lesa maestà divina. E il reato è tanto grave che non si ha riguardo, quanto alla confisca, nemmeno alla presenza di figli della strega (o meglio, dell'eretica) che siano buoni cattolici[36]:

Pro crimine haeresis bona confiscantur, cum sit crimen laesae Maiestatis Divinae, sicuti confiscantur pro crimine laesae maiestatis temporalis, etiam si essent filii catholici ipsius haereticae.

In verità, la confisca dei beni degli eretici era prevista da una decretale di Innocenzo III, raccolta nel *Liber Extravagantium*, la grande collezione di decretali pontificie voluta e pubblicata da Gregorio IX nel 1234. La stessa decretale, espressamente vietava che si avesse riguardo alla sorte dei figli, argomentando dal fatto che Dio stesso aveva talvolta punito nei figli le colpe dei padri[37]. La decretale inoltre precisava che beneficiario della confisca (e autorità deputata ad eseguirla) doveva essere il fisco papale nelle terre pontificie, e quello secolare nelle altre[38]:

In terris vero temporali nostrae iurisdictioni subiectis bona haereticorum statuimus publicari: et in aliis idem praecipimus fieri per potestates et

principes saeculares [...]. Nec huiusmodi severitatis censuram orthodoxorum exhaeredatio filiorum, quasi cuiusdam miseracionis praetextu debet ullatenus impedire, cum in multis casibus (etiam secundum divinum iudicium) filii pro patribus temporaliter puniantur, et iuxta canonicas sanctiones quandoque feratur ultio non solum in auctores scelerum, sed etiam in progeniem damnatorum.

La decretale di Innocenzo III si adatta perfettamente al caso asseritamente discusso, anche troppo. Infatti lo pseudo Bartolo può sostenere che la confisca dei beni della strega deve essere attuata dal vescovo di Novara Giovanni Piotti (a cui si vorrebbe diretto il *consilium*), nella sua qualità di signore *in temporalibus et spiritualibus*[39]:

Eius bona confiscentur, ac publicentur fisco D. Ioannis Ploti Episcopi Novariae Domini in spiritualibus, et temporalibus oppidi Orthae, et Ripariae, ex quo loco est ipsa striga.

All'arbitrio dello stesso Piotti sarebbe poi rimessa la possibilità di non infliggere alla strega pene temporali, nel caso in cui ella si pente, ritorni alla fede cattolica e sia pronta ad abiurare pubblicamente il suo errore. Si aggiunge, peraltro, che nel caso il pentimento avvenisse immediatamente dopo la cattura, e fosse evidente da espliciti segni, allora la si dovrebbe senza dubbio risparmiare:

Sed an ubi ista striga veniat ad poenitentiam, et ad catholicam fidem revertatur, errorem suum parata publice abiurare ad arbitrium D. Ioannis de Plotis Episcopi Novariae debeat eidem quoad poenas temporales et mortem huius seculi parci. Et dico quod si incontinenti post deprehensionem erroris

revertatur ad fidem, et signa poenitentiae in ea appareant, debet in hoc casu eidem parci proculdubio. c. ad abolendam de haereticis.

Se poi il pentimento non fosse immediato, spetterebbe ancora una volta all'arbitrio del giudice, qualora vi fossero segni di vero pentimento, di risparmiare la strega. La stessa cosa vale qualora il pentimento fosse motivato dal timore della [pena](#)[40]:

Et si non sit incontinenti, sed cum intervallo, iudicis arbitrio relinquendum puto, an signa verae poenitentiae in ea appareant, et tunc eidem debeat parci, alias non. Si timore poenae poeniteat. hoc autem D. Episcopi de Plotis, et D. Inquisitoris arbitrio collocandum dico. l. iii ibi, tu magis scire potes, ff. de testibus.

L'autore del *consilium* si appoggia sulla l. *Testium* del titolo *De testibus* del Digesto (*Dig. 22.5.3*), secondo cui «ex sententia animi tui te existimare oportere quod aut credas, aut parum probatum tibi opineris»[41], ma soprattutto mi pare evidente (ancorché inespesso) il rinvio al *Liber testimoniorum*, esso sì certamente bartoliano, secondo cui «testium dicta an probent, princeps certa lege non tradidit, sed ius dicenti in hec verba rescripsit: Tu magis scire debes, ut in ff. de testi. l. iii § Ideoque diuus [*Dig. 22.5.3.1*] quanta fides habenda sit testibus, qui et cuius dignitatis et cuius extimationis sint, et qui simpliciter uisi sint dicere, utrum unum eundemque mediatum sermonem attulerint an de ea que interrogaueras ex tempore uerisimilia responderint»[42]. Emerge da qui anche lo sforzo di rafforzare l'attribuzione bartoliana, evocando la dottrina del maestro perugino, che comunque è certamente anche la più autorevole della tradizione di diritto comune.

Peraltro, il *consilium* prosegue, soggiungendo che, qualora la strega fosse

rea di omicidio, il Digesto vieterebbe di risparmiarla, quantunque pentita[43]:

Ubi autem concederetur eam fuisse homicidam, ex poenitentia non evitaret poenam mortis huius seculi. ff. de furtis l. qui ea mente [Dig. 47.2.66].

L'allegazione della l. *Qui ea mente* del titolo *De furtis*, apparentemente semplice, è in realtà decisamente più complessa. Infatti, nel suo tenore letterale, il Digesto si limitava a dire che chi avesse sottratto un bene altrui per brama di lucro, anche qualora in un secondo momento, cambiata idea, l'avesse restituito al legittimo proprietario, non di meno sarebbe stato considerato un ladro, soggiacendo alle pene previste per il furto[44]:

Qui ea mente alienum quid contrectavit: tametsi mutato consilio id domino postea reddidit, fur est. Nemo enim tali peccato poenitentia sua nocens esse desiit.

Peraltro, la Glossa chiarisce, a proposito dei *delicta*, che se vi sia solo l'intenzione delittuosa, del tutto priva di qualsiasi attuazione, il pentimento impedisce ogni punizione: «In delictis si quidem statum est in finibus voluntatis, et non est processum ultra, licet poenitere, et sic poenam evitare» [45]. Invece, qualora sia stata avviata una condotta, è necessario distinguere. Nel caso di delitto consumato, nessun pentimento è utile per evitare la pena: «Si processum est ad actum: si quidem consummatum est et perfectum non potest postea poenitere ut evitet poenam»[46]. D'altro canto, nel caso di delitto non consumato, si deve compiere un'ulteriore distinzione. Infatti, qualora il delitto non sia stato consumato per una oggettiva impossibilità, ciò non sembra rappresentare un motivo scriminante. Se invece il reo avrebbe potuto dare compimento al suo atto criminoso, ma se ne sia astenuto volontariamente, allora il suo ravvedimento lo esenta

dalla pena: «Si autem ad actum non consummatum nec perfectum: siquidem quia noluit, sed potuit: licet poenitere: et non incidit in poenam [...]. Si vero quia non potuit, nihilo minus tenetur»[47].

E tuttavia, anche nell'eventualità di delitto non consumato, il pentimento resta senza conseguenze in un caso preciso: quello del crimine di lesa maestà: «Nisi in casu: ut C. ad l. Iuliam maiestatis l. quisquis»[48]. La ragione di questa eccezione non deve essere ricondotta semplicemente all'estrema gravità del crimine di lesa maestà, ma piuttosto alla sua stessa natura, come definita da una costituzione degli imperatori Arcadio e Onorio, del 397, raccolta poi da Giustiniano (*Cod. 9.8.5.pr.*):

«Quisquis [...] de nece etiam virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam (nam et ipsi pars corporis nostri sunt), cuiuslibet postremo qui nobis militat cogitarit (eadem enim severitate voluntatem sceleris qua effectum puniri iura voluerunt), ipse quidem utpote maiestatis reus gladio feriat, bonis eius omnibus fisco nostro addictis».

Insomma, è la stessa definizione di *crimen laesae maiestatis* a rendere necessaria la punizione non solo dell'atto, ma anche dell'intenzione delittuosa.

Resta vero, tuttavia, che la l. *Qui ea mente* del titolo *De furtis* del Digesto (*Dig. 47.2.66*), in quanto tale, non parla affatto dell'omicida pentito. Essa esclude il pentimento, come scriminante, solo per il furto (nel testo) e per il delitto di lesa maestà (nella Glossa). Da questo punto di vista l'allegazione proposta dall'autore del *consilium* potrebbe sembrare fragile. In realtà, si deve ritenere che egli si avvalga di un argomento *a fortiori*. Se infatti il Digesto esclude ogni efficacia del ravvedimento con riguardo al furto, a maggior ragione si dovrà escludere tale efficacia nel caso del più grave omicidio, di cui la strega sarebbe rea confessa. Però subito si soggiunge, di nuovo, che sulla veridicità di tale confessione di omicidio, compiuto con arti

magiche, l'autore preferisce non prendere espressamente posizione, rimettendosi alla Chiesa: «Sed ut dixi super homicidio remitto me ad Ecclesiam sanctam»[49].

## Conclusioni

Avviandoci a concludere, corre l'obbligo di fare alcune osservazioni. La prima, molto importante, è l'assoluta prevalenza delle autorità civilistiche fra le allegazioni proposte dal *consilium*. Il diritto canonico non è assente, certo, e tuttavia non svolge che un ruolo secondario. In un caso infatti è evocato per sostenere la necessità di condannare a morte chi profani la croce, e tuttavia solo in appoggio a una ben più decisa autorità civilistica, e comunque in modo non del tutto pertinente, poiché la norma canonica, a ben vedere, non parla affatto della pena di morte[50]. In un altro caso, le Decretali di Gregorio IX sono richiamate solo a proposito del beneficiario della confisca dei beni a danno degli eretici, estendendo tale disciplina alle streghe, considerate eretiche in virtù soprattutto di autorità civilistiche[51]. Un'altra decretale è allegata con funzioni più sostanziali, al fine di dimostrare che è rimesso all'*arbitrium* del giudice di decidere se e in che misura punire la strega pentita[52]. Si tratta però dell'unico caso, e comunque esso non riguarda affatto la punibilità della stregoneria, ma solo la considerazione da dare al ravvedimento della strega.

Da questo punto di vista, sembra che l'incredulità e, forse meglio, lo **scetticismo** dimostrati ripetutamente dalla canonistica nei confronti dei fenomeni stregonici, e posti all'origine di una tradizione dottrinale che, pur osteggiata, si prolunga fino a trionfare nel Settecento, abbiano giocato un ruolo decisivo nella sostanziale espunzione del diritto canonico dal testo del *consilium* pseudo-bartoliano. A ben vedere poi, persino l'allegazione del diritto divino, in particolare il capitolo XV del Vangelo di Giovanni, svolge una funzione del tutto subordinata a quello della I. *Cunctos populos*, cioè di una costituzione giustiniana[53]. In questo senso, sembrano quindi confermate

le impressioni di chi ha visto nella grande caccia alle streghe della prima modernità il frutto di un'attività da ricondurre, anche se non soprattutto, alle [autorità secolari](#)[54].

D'altro canto, non si può che dare ragione alle intuizioni di Raoul Manselli, e di Diego Quaglioni, secondo cui il *crimen magiae* godeva di autonoma considerazione nella tradizione giuridica[55]. Naturalmente, è vero che le *auctoritates* evocate dallo pseudo-Bartolo attengono non tanto alla preparazione di filtri e pozioni, o all'approntamento di fatture e incantesimi, quanto all'adorazione diabolica, alla profanazione religiosa, all'apostasia e all'eresia (sulla reale efficacia delle pratiche stregoniche l'autore del *consilium* conserva un prudente e ripetuto riserbo, come abbiamo visto). Tuttavia, questo non pare sufficiente per concluderne che la magia, in quanto tale, non configuri nella tradizione giuridica una fattispecie criminosa affine eppure distinta dall'eresia. Così facendo, infatti, si proporrebbe una interpretazione indebitamente riduttiva del *crimen magiae*, facendolo consistere solo in pratiche di dubbia efficacia, ovvero in crimini comuni quali il veneficio e l'omicidio. Al contrario, occorre sempre ricordare l'insegnamento di Manselli, secondo cui, se è vero che «l'attività legislativa e punitiva della Chiesa è tutta protesa nello sforzo di sopprimere l'eresia, nell'inquisirla, nel chiarirne gli aspetti e le forme, nel polemizzare con essa», e che «durante il secolo XIII, quando ormai ci sono le cospicue testimonianze di origine inquisitoriale, alle decine e decine di processi relativi a catari o valdesi fanno riscontro [sparuti casi di esami e condanne di maghi o fattucchieri](#)», tuttavia

con la seconda metà del XIII secolo qualcosa comincia a trasformarsi: ancora una volta dobbiamo però domandarci se è la realtà della storia degli uomini che si è mutata o se non sia invece cambiata e trasformata l'attenzione degli uomini - sono ormai gli inquisitori - che possono ed hanno il modo e il tempo

di interessarsi anche di costoro, che sono certamente gli aspetti ancora minori dell'inquietudine religiosa, e cioè il mondo della magia e della stregoneria[56].

Ciò che gli inquisitori intendono perseguire, e che in fondo costituisce anche il punto debole delle dottrine antidemonologiche come quelle di un Wier[57], è proprio una radicale alternativa religiosa che si manifesta nella demonolatria e in un vero anticristianesimo, e che finisce per diventare anche alternativa e antitesi giuridica e politica fra il mondo di Dio e della Sua legge, e il mondo in cui si adorano la forza e il potere, il mondo del potere demoniaco e del diritto della forza[58].

Insomma, se, a proposito della caccia alle streghe si può parlare di persecuzione derivante da una forma di inammissibilità sociale[59], si deve ancor più accettare di parlarne in termini di inammissibilità religiosa e giuridico-politica: come ha scritto ancora Raoul Manselli, «esse [le streghe] vanno punite in quanto sono fuori o tali almeno vogliono e dichiarano di essere, della comunità dei fedeli»[60].

## Note

\* Università di Trento

[1] R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in: M. Romanello (ed.), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Bologna, il Mulino, 1975, 39-62: 40. Manselli si è occupato della questione anche in un suo corso di lezioni, poi dato alle stampe con il titolo di *Magia e stregoneria nel medio evo*, Torino, Giappichelli, 1976.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ivi*, 40-41.

[4] D. Quaglioni, *Tradizione criminalistica e riforme nel Settecento. II*

Congresso notturno delle Lammie di *Girolamo Tartarotti (1749)*, in: F. Liotta (ed.), *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna, Monduzzi, 1999, 253-275: 255.

[5] Ivi, 261.

[6] Ivi, 263.

[7] Ivi, 265-269, nonché M. Ascheri, *Streghe e 'devianti': alcuni 'consilia' apocrifi di Bartolo da Sassoferrato*, in Id., *Diritto medioevale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, Maggioli, 1991, 81-99.

[8] D. Quagliani, *Tradizione criminalistica* cit., 265-268.

[9] Ivi, 266.

[10] M. Ascheri, *Streghe e 'devianti'* cit., 90-91.

[11] Ivi, 98-99.

[12] *Consiliorum seu responsorum ad causas criminales [...] diligentia, labore, et industria Io. Baptistae Zileti U. I. D. Veneti collectorum*, I, Venetiis, Apud Bernardinum Ziletum et fratres, M.D.LXVI., fol. 5rA pr. e n. 1.

[13] *Io.* 15.6.

[14] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 1.

[15] *Ibidem*.

[16] Cfr. *Codex*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, M.D.LVIII, p. 9A.

[17] Gl. «Petrum apostolum» ad I. *Cunctos populos C. De summa Trinitate et de fide catholica (Cod. 1.1.1)*, in *Codex*, cit., p. 9A.

[18] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 3.

[19] Cfr. gl. «Gravissima», ad Cod. 1.8 (*ibidem*, p. 96A): «Gravissima.] scilicet poena mortis, quae est gravissima».

[20] Cfr. VI.1.16.2, in *Liber Sextus*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, M.DCXIII., coll. 259-260.

[21] *Ibidem*.

[22] Si veda la gl. «Ultrix» ad c. *Si canonici*, § *Caeterum*, VI., *De officio ordinarii* (VI.1.16.2); cfr. *Liber Sextus*, cit., col. 260.

[23] *Ibidem*.

[24] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 4.

[25] Cfr. I. *Ex senatusconsulto*, ff. *Ad legem Corneliam de sicariis et veneficiis* (Dig. 48.8.13), in *Digestum Novum*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, M.D.LVIII., p. 1019A-B: «Ex senatusconsulto eiusdem legis poena damnari iubetur, qui mala sacrificia fecerit, habuerit».

[26] Cfr. gl. «Sacrificia» a Dig. 48.8.13; cfr. *Digestum Novum*, cit., p. 1019A.

[27] R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe* cit., 41; Id., *Magia e stregoneria* cit., 35-45.

[28] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 5.

[29] Cfr. Dig. 48.8 e Cod. 9.16.

[30] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 5.

[31] Cfr. *Summa Theologiae*, IIa IIae, qq. 92-96.

[32] Cfr. Verg., *Ecl.*, III, 103, in relazione a *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 5.

[33] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 6. Su tutta la questione cfr. D. Quaglioni, *La Vergine e il diavolo. Letteratura e diritto, letteratura come diritto*

, «Laboratoire Italien», 5 (2004), 39-55.

[34] *Consiliorum*, cit., fol. 5rA n. 6.

[35] *Ibidem*, fol. 5rA-B nn. 6-7.

[36] *Ibidem*, fol. 5rB n. 7. Per il crimine di lesa maestà, il testo fondamentale è sempre M. Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.

[37] La questione, a ben vedere, è quella della punibilità degli innocenti. Pochi anni dopo un giurista dell'importanza di Jean Bodin avrebbe preso decisamente posizione contro tale possibilità, e quindi contro la confisca; cfr. P. Carta, *Il diritto di confisca nella République di Jean Bodin*, «Il pensiero politico» 2/30 (1997), 311-324.

[38] Cfr. X.5.7.10, in *Decretales*, Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, M.DCXIII., coll. 1675-1676.

[39] *Consiliorum*, cit., fol. 5rB n. 7.

[40] *Ibidem*, fol. 5rB n. 8.

[41] Cfr. *Digestum Vetus*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, M.D.LVIII., p. 1415.

[42] Cfr. Bartolo da Sassoferrato, *Liber testimoniorum* [1], da vedere ormai nell'edizione critica curata da S. Lepsius, *Der Richter und die Zeugen. Eine Untersuchung anhand des Tractatus testimoniorum des Bartolus von Sassoferrato. Mit Edition*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003, p. 234.

[43] *Consiliorum*, cit., fol. 5rB n. 8.

[44] *Digestum Novum*, cit., p. 895B.

[45] *Ibidem*, gl. «Qui ea mente» ad l. *Qui ea mente*, ff. *De furtis* (Dig.

47.2.66),p. 895B.

[46] *Ibidem*.

[47] *Ibidem*.

[48] *Ibidem*.

[49] *Consiliorum*, cit., fol. 5rB n. 8.

[50] Cfr. note 19, 20.

[51] Cfr. note 34-37.

[52] Cfr. nota 38.

[53] Cfr. note 13-17.

[54] Cfr. M. Ascheri, *Streghe e 'devianti'* cit., 90-91.

[55] R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe* cit., 51-62; Id., *Magia e stregoneria* cit., 163-184: 171-174; D. Quaglioni, *Tradizione criminalistica* cit., 262-263, e Id., *Introduzione. La Démonomanie e i suoi lettori*, in: M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, Cet, 1999, 17-28.

[56] R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe* cit., 52-53; Id., *Magia e stregoneria* cit., 163-184.

[57] Su Wier è fondamentale M. Isnardi Parente, *Le «vecchierelle pazze» di Johann Wier*, in J. Wier, *Le streghe*, a cura di A. Tacus, Palermo, Sellerio, 1991, 7-38.

[58] Cfr. D. Quaglioni, *Introduzione. La Démonomanie e i suoi lettori* cit., 29-34. Sulla demonolatria cfr. J. L. Pearl, *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France (1560-1620)*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1999, che tende peraltro a ridimensionare l'influenza dell'opera bodiniana

sulla prassi giudiziaria (110-126).

[59] Per cui soprattutto cfr. P. Di Gesaro, *Streghe. L'ossessione del diavolo. Il repertorio dei malefici. La repressione*, Bolzano, Praxis, 1988, 30-34. La Di Gesaro ha approntato una decina di anni fa una versione più agile del suo volume, *I giochi delle streghe. Stregonerie confessate nei processi del Cinque e Seicento e convalidate dai massimi demonologi*, Bolzano, Praxis 3, 1995.

[60] R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe* cit., p. 60; inoltre Id., *Magia e stregoneria* cit., 183-184.

## Link

Tutto sommato, la dottrina occupa poco spazio anche in lavori che, per la loro stessa impostazione, si propongono come scritti di ampia sintesi. A questo proposito cfr. F. Merzbacher, *Hexenprozesse*, in: A. Erler, E. Kaufmann, R. Schmidt-Wiegand, W. Stammer, D. Werkmüller (Hg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1978, II: coll. 145-148; Ch. Daxelmüller, *Hexen, Hexerei*, in: *Lexikon des Mittelalters*, München, Artemis Verlag, 1989, IV: coll. 2201-2204. Ignora poi del tutto le osservazioni di Quaglioni il recente libro di O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, *passim*.

[Indietro](#)

Di questo *consilium*, e della sua falsità, parlava già senza mezzi termini anche N. Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe* (1975), Milano, Unicopli, 1994, 225-233. Pare curioso, piuttosto che di questa falsità abbia preso precocemente atto R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1976, IX, tornando però sui suoi passi in uno scritto successivo, in cui suggerisce anche (non si sa su quali basi) una datazione del *consilium* stesso agli anni 1330-1340; cfr. Id., *La magia nel medioevo* (1989), Roma-Bari, Laterza, 1993, 235-236. Per contro, conosce le ricerche di Cohn, ma non quelle di Ascheri e Quagliani, W. Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity, 2004, 58.

[Indietro](#)

*Cod. 1.1.1:* «Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit imperium, in tali volumus religione versari, quam divum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque adhuc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis: hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam, evangelicamque doctrinam, patris et filii et Spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate, et sub pia Trinitate credamus».

cfr. *Codex*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta et Antonium Vincentium, M.D.LVIII., pp. 8B-9A.

[Indietro](#)

*Cod.* 1.8(11): «Cum sit nobis cura diligens per omnia superni numinis religionem tueri, signum salvatoris Christi nemini licere vel in solo, vel in silice vel in marmoribus humi positus insculpere, vel pingere, vel quodcunque reperitur, tolli, gravissima poena multando eo, qui contrarium statutis nostris tentaverit, specialiter imperamus»; *Codex*, cit., p. 96B.

[Indietro](#)

*Consiliorum*, cit., fol. 5rB n. 8. Cfr. X.5.7.9.: «[L'eretico di condizione clericale dovrà essere deposto e affidato all'autorità secolare] nisi continuo post deprehensionem erroris ad fidei catholicae unitatem sponte recurrere, et errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abiurare, et satisfactionem congruam exhibere. Laicus autem, nisi (prout dictum est) abiurata haeresi, et satisfactione exhibita, confestim ad fidem confugerit orthodoxam, secularis iudicis arbitrio relinquatur: debitam recepturus pro qualitate facinoris ultionem», in *Decretales*, cit., col. 1673.

Per la nozione di *arbitrium*, che è manifestazione della *iustitia*, dell'*aequitas* e della ragionevolezza del giudice, cfr. M. Meccarelli, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1998, sopratt. 15-22.

[Indietro](#)

Sulla tradizione giuridica e sui dubbi che la percorsero a proposito della fondatezza delle credenze stregoniche, cfr. D. Quaglioni, *Tradizione criminalistica* cit., 265-275; Id., *Introduzione. La Démonomanie e i suoi lettori*, in: M. Valente, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, con un saggio introduttivo di D. Quaglioni, Firenze, Cet, 1999, 3-34: 10-31 Ora reca notizie utili anche G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze, 20032, 80-108. Risalente, ma comunque utile è il libro di R. Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di psicologia storica*, Bari, Laterza, 1971, sopratt. 77-215.

[Indietro](#)

Pone quanto meno sullo stesso piano le autorità secolari e quelle ecclesiastiche F. Merzbacher, *Hexenprozesse* cit., col. 145. In ogni caso, non si comprende quali siano le basi dell'affermazione secondo cui «il *buio* del Medioevo si estendeva in modo drammatico all'età moderna. Il cristianesimo, religione di amore e misericordia, aveva accolto nel suo seno l'universo antagonistico di demoni e streghe, ovvero la favola *horror* della stregoneria» (G.G. Merlo, *Streghe*, Bologna, il Mulino, 2006, 98).

[Indietro](#)

n fondo, è quanto si ricava dal c. *Accusatus*, VI. *De haereticis* (VI.5.2.8): «Sane cum negotium fidei (quod summe privilegiatum existit) per occupationes alias non debeat impediri: pestis inquisitores haereticae a sede apostolica deputati, de divinationibus, aut sortilegiis (nisi haeresim saperent manifeste) intrmittere se non debent, nec punire talia exercentes, sed eos relinquere suis iudicibus puniendos» (*Liber Sextus*, cit., coll. 622-623).

[Indietro](#)