

cezione della comunità locale e della Chiesa locale⁹³. Più che al *collegium* la Chiesa locale, nel suo aspetto di *corpus*, sembra avvicinarsi alla sinagoga ebraica per l'intensità di legami religiosi che ne univano i membri, sempre però restando indiscusso merito della Chiesa una spiccata novità di concezione e costruzione⁹⁴.

10. Già con questo abbiamo fissato un primo carattere all'ordinamento della Chiesa primitiva, e cioè la sua completa autonomia nei confronti delle esperienze giuridiche precedenti (il problema di influenze del mondo germanico non può legittimamente porsi per i primi due secoli della nostra era). Ed è un carattere che ci sarà prezioso più oltre quando parleremo dei fondamenti del concetto di unanimità canonica, per meglio inquadrare il quale converrà esaminare ancora questo ordinamento e studiarne le peculiarità.

Abbiamo sopra esaminato come e in qual senso sia legittimo parlare, a proposito della prima Chiesa, di ordinamento giuridico primitivo: nel senso cioè — ripetiamo — di un prevalere teologico sugli elementi giuridico-sociali, nel senso di una indistinzione tra il dato morale e il dato giuridico; dato giuridico che però si va sempre più chiarendo nelle fonti e nella letteratura cristiane come a sé stante.

Pertanto, estendere alla Chiesa apostolica le caratteristiche di altri ordinamenti giuridici, che, come quello dei popoli di razza germanica, possono a ragione e in un senso affatto proprio esser detti

⁹³ ROBERTI, *Svolgimento*, cit., I, p. 244 ss.; cfr. anche KOHLER KAUFMANN, *The origins of the synagogue and the Church*, London, 1929.

⁹⁴ DUCHESNE, *Storia della Chiesa antica*, cit., p. 31. Ciò è tanto più comprensibile perchè la sinagoga, al contrario del *collegium* pagano e come la *ecclesia*, è una comunità religiosa i cui legami interni, come legami mistici, sono necessariamente più vincolanti. Il problema è, mi sembra, perfettamente colto, in un'acuta pagina, dallo HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, cit., p. 446: « Ihrem Wesen nach auf einen Bruderbund angelegt und aus den Synagogen hervorgegangen, bildeten die christlichen Vereine die lokale Organisation mit doppelter Stärke aus, fester noch, als es die jüdischen Gemeinschaften getan hatten. Eine der lokalen Organisation in ihren Bedeutung höchst förderliche Betrachtung kam noch hinzu: jede Gemeinde ist in sich abgeschlossen und ein Ganzes, ist ein Abbild der gesamten Kirche Gottes und soll sich als solches wissen und betätigen. Eine solche religiös-soziale Gemeinschaft ohne jede politisch-nationale Unterlage, aber das ganze Privatleben umspannend-war auf griechisch-römischen Boden u.W. etwas Unehörtes und Neues ». A parte quella eccessiva « privatizzazione » su cui Harnack insistette, possiamo senz'altro accettare quanto è sopra felicemente affermato.

primitivi, non è nè legittimo, nè giustificabile. Nel mondo barbarico troviamo totale assenza di una legge scritta (le prime redazioni scritte delle consuetudini, sollecitate da motivi politici, risalgono al V° secolo d.C.⁹⁵), con totale preponderanza dell'elemento consuetudinario, che si tramandava oralmente e che si sviluppava con estrema facilità nell'ambito dei particolari gruppi sociali; frammentarismo di questi gruppi sociali legati da un semplice vincolo associativo, con un grossolano e informe concetto di gerarchia e di autorità. La Chiesa, anche nei primi secoli, non ha niente in comune, sia pur minimamente, con un simile ordinamento. E diciamo di più: potrebbe sembrare a taluno anche superflui questi accenni se non fossero state avanzate in tal senso delle affermazioni arrischiate⁹⁶.

La Chiesa è un ordinamento alla cui base stanno, come fondamento, delle precise leggi scritte. La Scrittura quale *ius divinum* è la vera norma base del primo ordinamento canonico, i cui precetti teologici acquistano un preciso, cosciente valore giuridico, come appare evidente dalla Patristica e dai canoni dei vari concili⁹⁷. Canone inderogabile, o, come diranno poi i canonisti, *ius non ab Ecclesia constitutum*, ma *ab Ecclesia propositum*, il diritto divino è *lex* nell'ambito della Chiesa, anzi *lex* per eccellenza⁹⁸.

Da quel punto fermo che è, storicamente, la vita terrena del Cristo, e da quel punto altrettanto fermo che è la legge scritta, indero-

⁹⁵ B. PARADISI, *Storia del diritto italiano. Le Fonti nel basso impero e nella epoca romano-barbarica*, Napoli, 1951, p. 243 ss.

⁹⁶ Ci riferiamo a certe affermazioni del RUFFINI AVONDO, che, pur scorto e sommarariamente delineato il vero fondamento della unanimità canonica, tradisce qualche incertezza (*Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., pp. 34-35, dove si tirano in questione elementi « sociologici » che non possono che confondere il chiaro concetto ecclesiastico) e accomuna « l'unanimità, con cui le assemblee del tempo di Omero, le comunità dei fedeli nelle diocesi del primo millennio circa della storia della Chiesa, o le tribù armate dei popoli barbari del nord eleggevano rispettivamente i loro duci, i loro vescovi, i loro re » (*Il principio maggioritario nelle elezioni dei Re e Imperatori romano-germanici*, cit., p. 395).

⁹⁷ SOHM, *Kirchenrecht*, cit., p. 159; FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., p. 26; LE BRAS, *Prolégomènes*, cit., p. 49-50 (che cita Bacone: « hoc ius non est nisi explicatio voluntatis Dei in scriptura »).

⁹⁸ È significativo che, più di una volta, TERTULLIANO usi (*Apologétiqueum*, XLVII, 3; *Adversus Marcionem*, IV, III, 4 e V, 3) la parola *Digestum* a indicare i Vangeli. Ed è altrettanto significativo, come già abbiamo osservato, l'uso della parola *reactus* a indicare infrazioni allo *ius divinum* (*Apologétiqueum*, III; *De Idololatria*, I).

mezzi per il raggiungimento dell'unità: l'epistola prima di Clemente Romano è, in tal senso, chiarissima.

11. Ci siamo così attardati nell'esame delle peculiarità dell'ordinamento giuridico della Chiesa primitiva in vista di meglio poter spiegare poi il concetto canonico di *unanimitas*. A questo scopo anzi ci sia consentito di illustrare due punti essenziali, oltre quelli già toccati, che sono propri di questo ordinamento: e cioè lo sfavore per la consuetudine e lo sfavore verso l'elemento laico e popolare¹⁰¹.

Sono, le nostre, affermazioni generali, ma, lungi dal volere dogmatizzare e schematizzare una diversa realtà storica, nonostante le varie e spesso non univoche espressioni dei Padri e dei canonici, ci sembra che tale debba essere la conclusione da trarsi dall'insieme delle fonti. E cercheremo di documentare il nostro assunto.

Un generale sfavore verso la consuetudine è, secondo noi, nettamente individuabile in questa prima produzione canonica¹⁰². Vorremo anzi dire che lo sfavore del *Codex* benedettino verso l'elemento consuetudinario del diritto¹⁰³ trova il punto fermo di origine in que-

¹⁰¹ Riprenderemo più avanti quanto siamo per dire, quando dovremo occuparci dei rapporti tra consuetudine e tradizione, e *unanimitas* e *pars*, e quando dovremo respingere un concetto di unanimità costruito su basi democratiche, popolari.

¹⁰² Una obiezione è stata mossa dal CALASSO (*Medioevo del diritto*, cit., p. 199) alla concezione del BRIE (*Die Lehre vom Gewohnheitsrecht*, I, Breslau, 1899) che, come noi, intravede uno sfavore da parte della Chiesa all'elemento consuetudinario: che cioè la particolare dottrina canonica della consuetudine fosse affermata « non per diffidenza o sfavore contro la consuetudine, ma semplicemente in conseguenza dei presupposti dai quali moveva tutta la sua concezione etica ». Ora ci sembra chiaro, e lo illustriamo nel testo, che lo sfavore di cui parliamo trova la sua causa e la sua origine proprio in quei presupposti dell'etica della Chiesa. Nè puntare su questi può significare escludere quello. Anzi, a nostro avviso, v'è un preciso rapporto di dipendenza e causalità.

¹⁰³ C.I.C.: « Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis superioris ecclesiasticae unice obtinet » (c. 25); « Communitas quae legis ecclesiasticae saltem recipiendae capax est, potest consuetudinem inducere quae vim legis obtineat » (c. 26); « Iuri divino sive naturali sive positivo nulla consuetudo potest aliquatenus derogare, sed neque iuri ecclesiastico praedictum affert, nisi fuerit rationabilis et legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta » (c. 27). Sulla dottrina canonistica della consuetudine, in generale, cfr. J. TRUMMER, *Die Gewohnheit als kirchliche Rechtsquelle*, Wien, 1932; A. VAN HOVE, *De consuetudine*, in *Commentarium Lovaniense in C.I.C.*, Malines-Roma 1933; Id., *Coutume*, in *Dictionnaire de Droit canonique*, Paris, XXI, coll. 731-755 (ivi citata una bibliografia esauriente sull'argomento).

gabibile del Vecchio e, più ancora, del Nuovo Testamento, si sviluppa la vita della Chiesa. La certezza del suo diritto, i limiti precisi del suo ordinamento, la sua stessa costituzione, il suo fine, la sua attività hanno il loro inequivocabile fondamento nella voce teologica della Bibbia, che, assai lentamente, ma altrettanto sicuramente, si cristallizza in statuizioni giuridiche.

Al concetto di una legge scritta inderogabile⁹⁹ il primo ordinamento canonico unì, sin dai primordi, altri concetti ben precisati e che chiaramente si spiegano in una società teologica come la Chiesa: unità, autorità, gerarchia.

Troppo prezioso sarà per noi, ai fini della nostra ricerca, il concetto di *unitas ecclesiae*, motivo per cui preferiamo parlarne più oltre e più diffusamente. Ci basti qui dire come su questa fondamentale e dominante concezione della prima costituzione cristiana si costruissero logicamente gli altri concetti essenziali di autorità e gerarchia. In vista di quell'unità si fissa il primato della Chiesa di Roma e del Vescovo di Roma; e l'episcopato, come organo dell'unità e della disciplina, acquista la sua fisionomia peculiare entro le varie circoscrizioni territoriali¹⁰⁰. Autorità e gerarchia sono viste come

⁹⁹ Accanto alla *lex divina* si costituì poi, come abbiamo veduto nel primo paragrafo, un complesso di fonti assolutamente proprie della Chiesa, e in cui si raccoglieva la Tradizione ecclesiastica: le opere dei *Patres apostolici*, il Pastore di Erma, la Didachè, la *Traditio* di S. Ippolito, la Didascalia, la produzione apologetica. Da un punto di vista metodologico abbiamo più sopra esaminato diffusamente tutta questa letteratura; ci basti qui ripetere come tutte quelle raccolte e quegli scritti patristici contribuivano validamente alla costruzione del sistema giuridico della Chiesa, soprattutto in campo dottrinale e disciplinare e costituivano le prime sistemazioni scritte e praticamente concepite di quel diritto che trovava le sue norme essenziali e primigenie nella Scrittura.

¹⁰⁰ Cfr. le belle, sintetiche pagine del FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., soprattutto, sui rapporti tra vescovo e fedeli, pp. 31-32, e tra vescovi e comunità, *ecclesia locale*, p. 33. La comunità cristiana era veramente fondata « auf eine von ihnen abgeleitete, lebende Autorität, den Bischof, als Glied apostolischer Sukzessionsreihe und Träger der urchristlichen Überlieferung. So konnten den Angriffen der Irlehrer nicht nur Bücher und Lehren, sondern auch lebendige Persönlichkeiten entgegenstellt werden » (p. 33). Cfr. anche PLÖCHL, *Geschichte*, cit., p. 58; I. COLSON, *L'Évêque dans les communautés primitives. Tradition paulienne et tradition johannique de l'Épiscopat des origines à saint Irénée*, Paris, 1951; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953.

sta letteratura della cristianità primitiva. La dottrina canonistica della consuetudine — malgrado quanto in contrario sia stato affermato dai dogmatici¹⁰⁴ — è in *nace* chiaramente presente nella Apologetica, che fissa i due requisiti perchè quella possa elevarsi a fonte di diritto: *rationalitas* e corrispondenza alla *veritas*, cioè conformità al diritto divino e al diritto naturale¹⁰⁵.

Proprio in questo ordine di idee Tertulliano, che nel *De Corona* traccia un non sempre chiaro e univoco profilo della *consuetudo*, ci dà una netta, inmodificabile gerarchia delle fonti dell'ordinamento ecclesiastico: « Harum et aliarum eius modi disciplinarum si legem expostules, scripturam nullam leges, traditio tibi praetendetur auctrix et consuetudo confirmatrix »¹⁰⁶. La consuetudine si vede relegata su di un piano confirmatorio (*consuetudo secundam legem*); essa è concepita come osservanza della Tradizione che nell'esistenza della Tradizione trova il suo fondamento. Questo rapporto di subordinazione è il legame più concreto che lega *Traditio* a *consuetudo*. Altri menti Tradizione e consuetudine vivono e si sviluppano su terreni e su fondamenti diversi¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Per esempio da A. BERTOLA voce *Consuetudine*, in *Enciclopedia cattolica*.

¹⁰⁵ ASTUTI, *Lezioni*, cit., p. 281. Sulla consuetudine nella patristica l'unico studio, da accettarsi però con più di una riserva, è, per quanto ne sappiamo, quello di F. FLUMENE, *Il valore della consuetudine quale fonte normativa nella Patristica latina e greca. Appunti*, in *Studi Sassaresi*, s. II, vol. II (1923).

¹⁰⁶ TERTULLIANO, *De corona*, 4. Cfr. anche *De corona*, 3: « Observationem inveteratam . . . si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est? . . . »; « sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus ». E nel *De virginibus velandis*: « consuetudo, initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Jesus Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit . . . quodcumque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo ». Sulla consuetudine in Tertulliano, cfr. DE LABRIOLLE, *Tertullien juriconsulte*, cit., p. 20 ss., e i brevi accenni di L. PROSDOCIMI, *Observantia. Ricerche sull'aspetto consuetudinario del diritto dai Commentatori alla Scuola storica. I, I Commentatori e i Pratici italiani*, Milano, 1956, pp. 111-113.

¹⁰⁷ Non è giustificabile, a nostro avviso, l'accostamento che di *Traditio* e *consuetudo* fa il CALASSO, *Medioevo del diritto*, cit., p. 171, nota 12, parlando troppo semplicemente di « diritto consuetudinario ». Cfr. del resto LE BRAS, *Prolegomenes*, cit., p. 51, dove il problema è rettammente impostato.

L'ostilità dell'ordinamento della Chiesa primitiva per l'aspetto consuetudinario del diritto si giustifica proprio dato il particolare terreno in cui essa consuetudine nasce.

Quale ripetersi innumerevole di atti osservato da un gruppo sociale, la consuetudine è la tipica espressione della vita così come è vissuta dall'aggregato sociale stesso, da una moltitudine inqualificata e inespressa di persone. La Chiesa, ponendosi sin dai primissimi tempi come un ordinamento teologico dalle salde basi ierocratiche, dovette vedere nei *mores fidelium* un pericolo alla sua unità dogmatica, un eccessivo affiorare di esigenze di natura non solo locale e particolare (riprenderemo più avanti questo accostamento tra consuetudine e *pars*), ma anche estranea alle sue rigide basi dottrinarie. E ciò tanto più in una società come quella della Chiesa anteriormente al 313, ovverosia in una comunità martoriata dalle persecuzioni, lentamente avviata ad una sua organizzazione e minacciata all'interno dal letale pericolo della disunione. E questo discorso è tanto più valido in quanto dalle nette e sfavorevoli posizioni alla consuetudine proprie dell'Apologetica e soprattutto di Cipriano¹⁰⁸, il teorico dell'unità, si passa ad un certo favore per essa nei canoni conciliari¹⁰⁹, la concezione ciprianea era visibilmente influenzata da una situazione storica e politica che era tanto mutata nei secoli IV e V, ossia quando Agostino scriveva le sue opere.

È invece l'idea di *Traditio*, di Παράδοσις, di Tradizione insomma, quella su cui l'Apologetica insiste come vera *fons divini iuris*. All'inizio non netto e concettualmente elaborato, ma tuttavia presente, il principio della Tradizione è costante perfino nei Padri apostolici « sous le triple aspect de dépôt transmis, de magistère vivant et de transmission par successions »¹¹¹. E ci sia consentito, proprio ai fini della no-

¹⁰⁸ CIPRIANO, *Epist.*: « neque enim hominis consuetudinem sequi oportet, sed Dei veritatem » (LXII, 14); « non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum » (LXXI, 3); « nec consuetudo quae apud quosdam obreperat impedire debet quo minus veritas prevaleat et vincat » (LXXIV, 9); « quasi consuetudo maior sit veritate » (LXXIII, 13), e anche LXXIV, 10 e LXXV, 19.

¹⁰⁹ Avremo modo di documentare più sotto al § V, n. 18.

¹¹⁰ AGOSTINO, *Epist. LXXVI Casul. Presbytero*: « in his enim rebus de quibus nihil certi statuit Scriptura divina, mos populi Dei vel instituta majorum pro lege tenenda sunt ».

¹¹¹ D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1933, p. 53.

stra specifica materia, di esaminare l'evoluzione che il concetto subisce nei primi tre secoli: infatti vedremo quanto legati siano *Traditio* e *unanimitas*.

È nelle lettere di Ignazio che l'insegnamento attuale della Chiesa e della gerarchia episcopale viene considerato come una realtà sola con quello del Cristo¹¹², e che per la prima volta con perspicuità nuova la Tradizione è veduta sotto l'aspetto di trasmissione per successione¹¹³.

È caro a tutta l'Apologetica questo concetto di Παράδοσις come deposito prezioso ricevuto dagli Apostoli e fedelmente conservato dalle comunità attraverso la ininterrotta serie della gerarchia episcopale¹¹⁴.

¹¹² M. WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München, 1897, p. 37.

¹¹³ REYNDERS, *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1933, p. 155 ss., e A. MICHEL, *Tradition*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, p. 1, Paris, 1946, coll. 1259 ss.

¹¹⁴ Tra le numerose citazioni che potrebbero farsi cfr. IRENEO, *Adversus haereses*, II, IX, 1 (« Ecclesia... hanc accepit ab apostolis traditionem ») e così III, I, 1; III, II, 2; III, III, 3 (è qui che Ireneo esamina uno per uno tutti i successori di Pietro); IV, XXVI; V, XX, 1. Cfr. TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 37 (« ut veritas nobis adjudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit... ») e CIPRIANO, *Epist.*, LV, 24. È palese in tutti i testi apologetici l'urgente necessità di risalire agli apostoli e al Cristo per farsi scudo e arma delle loro parole (vedi TERTULLIANO, *De praescript.*, 22: « superest ergo ut demonstremus an haec nostra doctrina, cuius regulam supra edidimus, de apostolorum traditione censeatur »), e di affermare e proclamare *erga omnes* la diretta successione, storicamente provata e provabile, che univa la Chiesa del II e III secolo addirittura a Dio attraverso gli Apostoli e il Cristo (così TERTULLIANO, *De praescript.*, 37: « ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit »). E questo legame tra la fonte del diritto divino e la società ecclesiastica è l'ininterrotta serie dei vescovi, che risalgono a Gesù e alla sua istituzione. TERTULLIANO (*De praescript.*, 32. può con orgoglio affermare agli eretici in una vigorosa invettiva: « edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit. Perinde utique et ceterae exhibent, quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant ». A questo proposito anche IRENEO, *Adversus haereses*, I, XXVII, 1. È interessante, anche ai nostri fini, questa letteratura per cui tutta la costituzione della

Questa unità storica dell'episcopato, che lo riattacca alle fonti del Cristo e dei suoi primi discepoli, è garanzia insuperabile: la sua azione storica, che gli apologeti amano ripetere a testimonianza, vincolo e, direi di più, il mezzo, per cui la *vox Ecclesiae* nella per dei suoi preposti diviene *vox Christi*.

Già di qui si capisce come ogni avvicinamento che possa o glia farsi fra Tradizione e Consuetudine costituirebbe un'assurdo. Il concetto di Tradizione è un concetto meramente e altamente ieratico. E giustamente Cipriano insiste sul fatto che i Vescovi, la potestà è da Dio e che hanno ricevuto lo Spirito di Dio, hanno soprattutto il sacro deposito della Tradizione. La loro diretta cessione dagli Apostoli garantisce la *veritas* di quella. E questa cessione porta necessariamente a configurare la Παράδοσις come un qualcosa di chiuso, di superiore, sottratto alle influenze all'attività dei fedeli e, forse, potremmo anche dire del clero minimo.

Questo ordinamento « primitivo » che ha alla base una legge scritta e che, ripudiando, o almeno non favorendo, ogni assuefazione consuetudinaria, si incardina in un concetto di Tradizione, quale abbiamo poco avanti esaminato, non poteva mostrarsi favorevole verso l'elemento popolare e laico, o meglio doveva confinarne l'attività ai margini della comunità. Il carattere decisamente ieratico e dell'ordinamento della Chiesa post-apostolica lo giustifica.

Una testimonianza di tutto ciò viene offerta a noi dall'esame di « partecipazione » dei fedeli alla vita costituzionale della Chiesa soprattutto alle elezioni vescovili. L'argomento è grosso e la contrarietà di certe fonti ha suscitato una letteratura assai vasta in proposito specialmente qualche decennio fa¹¹⁵.

cezione ierocratico-teologica (che esamineremo meglio nel prossimo paragrafo) che poneva gli investiti dei poteri su di un piano diverso e più alto, singolarmente partecipi della Grazia divina in un *ordo* chiuso e alla cui origine è stesso.

¹¹⁵ Oltre i cenni contenuti nelle opere generali e citate alla nota ci basta rinviare alla erudita e diligente trattazione che ne fa il THOMASSIN, *Vetus ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Parisiis, 1688, t. II, p. 1 ss., a HERFLE, *Die Bischofswahlen in den ersten christlichen Jahrhunderten*, in *Beitraege zur Kirchengeschichte*, I (1864), a F. X. FUNK, *Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfange des Mittelalters*, in *Kirche und schiedliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I (1897), a E. GOELLER, *Bischofswahl bei Origines*, in *Ehrengabe der deutschen Wissenschaft*, Freiburg 1920. Studi ottimamente documentati e criticamente ineccepibili sono i pri-

È appena il caso di dire che il problema a stento ci tocca, e ci toccherà solo perchè può fornirci una nota caratteristica dell'ordinamento giuridico della cristianità primitiva che si pone come presupposto della nostra *unanimitas*.

Possiamo affermare che, in perfetta armonia con le linee essenziali di tutto il suo ordinamento, la Chiesa non attribuisce valore costitutivo alla *voluntas fidelium*¹¹⁶.

È un dato che, nella concezione canonica, è Iddio stesso che elegge; e i membri del *collegium* divengono meri strumenti od espressioni del divino volere¹¹⁷. Questa concezione sacrale e teologica del negozio elettivo è costante nella storia del diritto della Chiesa. Mille secoli dopo il nostro periodo, nel 1215, il IV Concilio Lateranense parlerà ancora di una *electio per inspirationem* riferendosi alla procedura per *unanimitatem*¹¹⁸.

Iddio dunque elegge, in Lui si articola la vita costituzionale della Chiesa. In tal caso la volontà idonea ad esprimere il volere divino non può essere che quella dei Vescovi, « quorum potestas a Deo » e che « repleti sunt Spiritu Eius »^{118 bis}.

È questo iato stesso, profondo e incolmabile, che separa il *populus fidelium* dai successori degli apostoli a fare della società ecclesiastica — non solo primitiva — una società basata su un *ordo* spiritualmente superiore. E ancora: come sarebbe pensabile che i laici possano essere elettori attivi? La qualità degli eletti rispecchia la qualità degli elettori, e poichè l'eletto deve essere il più degno¹¹⁹, è evidente che solo

L'alto Medioevo, Bologna, 1928, e di F. L. GANSHOF, *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IV^e et pendant la première moitié du V^e siècle*, in *Revue internationale des droits de l'antiquité*, III (1950), (*Mélanges Fernand De Visser*, III). Si tralascia di menzionare gli studi di Hanck, Imbart de La Tour, Bouchariat, Doizé, Vacandard, Mollat, Schmid perchè riguardanti in prevalenza diversi periodi. Si troveranno citati in E. ROLAND, *Élection des évêques*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*; tuttavia per una visione organica e sintetica del problema e per una sua serena e maggiormente chiara e lucida impostazione è preferibile F. PRAT, *Evêques, I: Origine de l'Épiscopat*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*.

¹¹⁶ Nell'ordinamento canonico positivo il *populus fidelium* è affatto privo di *potestas jurisdictionis*.

¹¹⁷ Su questo concetto di elezione cfr. più avanti al § IV.

¹¹⁸ MANSI, t. XXII, 1011, c. XXIV.

^{118 bis} È ovvio — insegna il THOMASSIN (*Vetus et nova ecclesiae disciplina*, cit., t. II, l. II, p. 11) che i vescovi avessero gran parte nella elezione perchè « solos pene in episcopos ea coelestis sapientiae copia exuberat ».

¹¹⁹ Sul requisito della *dignioritas* cfr. al § VI.

i *digniores* possano essere i veri e propri elettori. Nè v'ha dubbio che *digniores* dei laici siano i *presbyteri*; e gli *episcopi digniores* dei presbyteri.

Le fonti del nostro periodo¹²⁰ ci sembrano documentare pienamente il nostro assunto¹²¹: e Cipriano, con terminologia acuta e p

¹²⁰ Teniamo però a precisare del nostro periodo, poichè in epoca più tarda il dettato delle fonti non è più così univoco, influenzato dai rapporti con lo Stato e con la società civile, e dalle nuove situazioni storico-giuridiche e politiche.

¹²¹ Tra la numerosa documentazione ci sia consentito riportare questi testi assai significativi perchè provenienti dai due massimi codificatori della dottrina canonica. ORIGENE, *In Levitic. homil.*, VI, 3: « Licet ergo Dominus de constituendo pontifice praecipisset et Dominus elegisset, tamen convocati et synagoga. Requiritur enim in ordinando sacerdote et praesentia populi sciant omnes et certi sint quia qui praestantior est ex omni populo, qui doctior qui sanctior, qui in omni virtute eminentior, ille eligitur ad sacerdotium, hoc adstante populo, ne qua postmodum retractatio cuiquam, ne quis scripulus resideret. Hoc est autem quod et Apostolus praecipit in ordinatione sacerdotis, dicens: Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab his qui foris sunt ». « Ego tamen et amplius aliquid video in eo quod dicit, qui convocavit Moyses omnem synagogam, et puto quod convocare synagogam hoc sit colligere omnes animi et in unum congregare virtutes, ut cum sermo sacerdotibus sacramentis habetur, vigilant omnes animi virtutes et intenti sint, nihil in eis sapientiae, nihil scientiae, nihil desit industriae, sed adsit omnium multitudo sensuum, adsit omnis congregatio sanctorum cogitationum, ut qui sit pontifex, quid unctio, quae indumenta eius conferens intra sacrarium cordis sui ponit advertere ». Questo passo, che commenta Levitic. VIII, 4, 5, è per noi molto importante: innanzi tutto per chiarirci la funzione dell'elemento popolare nell'elezione vescovile; in secondo luogo perchè vi si esprime ripetutamente un principio che, come vedremo, sarà immanente in tutta la Chiesa primitiva: quello dell'esigenza della elezione del più degno; in terzo luogo perchè, ribadito il principio canonico della elezione da parte della divinità, vi si chiarisce a sufficienza il fondamento del canone unanimitario.

L'altro passo che dobbiamo qui riportare è di CIPRIANO, *Epist.*, LXVII, 1. « Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per provincias univ ersas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositum ordinatur, episcopi eiusdem provinciae proximi quique convenienter episcopus deligatur plebe praesente quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit ». Anche qui si insiste sulla testimonianza che il popolo deve rendere, in una sorta di comunione liturgica coi celebranti il ministero sacro dell'elezione; tipica dimostrazione di quel concetto comunitario e liturgico insieme che anima tutta la vita sociale della Chiesa primitiva nel suo tessuto di *fraternitas* (vedi W. HILDEBRANT, *Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche*, Zürich, 1951, p. 30). Cfr., sempre nell'epistole cipriane, XLIV, 3; LV, 8; LIX, 5-6; LXVII, 3; LXVIII, 2. Del resto è in tal senso la concordia delle fonti; e questo fin dai tempi apostolici (cfr.

gnante, ci parla di un *divinum iudicium*, di un « *populi suffragium*, di un *coepiscoporum consensus* »¹²². Che per *suffragium*, nel pensiero di Cipriano, debba intendersi una espressione di desiderio, un vero e proprio *vetum*, di fronte a cui però giudicheranno i vescovi, lo dimostrano, oltre all'insieme generale delle fonti, le recenti, puntuali ricerche del Ganshof, che, studiando le elezioni episcopali del IV e del V secolo¹²³, conclude, sulla scorta di una ineccepibile documentazione, che, se per il collegio episcopale della provincia si ha un vero *iudicium*, per i fedeli e il basso clero è più corretto parlare di *testimonium* e di *petitio*¹²⁴.

Funzione dunque, quella del *coetus fidelium*, puramente strumentale. Nella costante esigenza della elezione del più degno, la Chiesa affida al popolo, che conosce la vita e i costumi dell'eligendo, la funzione di attestarne questa dignità: « *εἰ μαρτυρεῖται ὑπὸ πάντων ἄξιος εἶναι* »¹²⁵. Quindi necessità della presenza del popolo e del clero alla

la copiosa documentazione recata dal ROLAND, *Élection des évêques*, cit., c. 2256). Eloquentemente in tal senso anche CLEMENTE, *Id ad Corinthios*, XLIV. Significativo anche che il concilio di Nicea non solo non faccia alcuna allusione alla partecipazione popolare, ma stabilisca anzi (c. 4) che il vescovo sia scelto da tutti i vescovi della provincia (sul canone niceno e sulle successive affermazioni dei concili di Antiochia, Sardica e soprattutto sul netto, inequivocabile insegnamento del concilio di Laodicea, che sembra anzi negare ogni partecipazione del *populus fidelium* alle elezioni vescovili, si veda sempre ROLAND, *Élection des évêques*, cit., c. 2257-2258). L'unica fonte esplicitamente contraria a questo assunto è, per quanto ne sappiamo, la TRADIZIONE APOSTOLICA di S. Ippolito che, al cap. XXXI afferma: « *episcopus ordinetur electus ab omni populo* ». Non crediamo si debba dare eccessiva importanza a questa fonte solitaria e tanto discussa. Malgrado gli studi del Connolly e del Botte molte perplessità sorgono dall'esame di questa raccolta, il suo autore resta ancora misteriosamente nell'ombra e le dispute, iniziate già nel XIX secolo tra il Funk e lo Achelis, lungi dal sopirsi dopo le ultime, recenti enunciazioni del Borre (*Hippolyte de Rome*, cit.), si sono anzi accentuate. Del resto, sul testo del cap. XXXI, si vedano gli eloquenti ed opportuni richiami critici dello SCHERMANN, *Die allgemaine Kirchenordnung*, cit., p. 37.

¹²² CIPRIANO, *Epist.*, LVIII, 5.

¹²³ Abbiamo citato questo eccellente documentatissimo lavoro alla nota 115.

¹²⁴ GANSHOF, *Note*, cit., p. 494 (ivi copiosa citazione di testi); cfr. anche HEFFELE-LECLERCQ, *Histoire*, cit., t. I, I, pp. 544-545, e OLIVERO, *Lineamenti del diritto elettorale nell'ordinamento canonico*, cit., p. 246. Già nella DIDASCALIA (c. IX) è scritto: « *et si ab omnibus tale testimonium habet, constituatur episcopus in pace* ».

¹²⁵ CONSTITUTIONES APOSTOLORUM, VIII, 4; GANSHOF, *Note*, cit., p. 470.

elezione, ma in funzione particolare e marginale, insomma ben tatta¹²⁶.

Possiamo ora tirare le fila del nostro discorso; l'ordinamento ridico della Chiesa non può definirsi, almeno nel modo come

¹²⁶ Da ultimo è tornato con singolare ampiezza sull'argomento CARON, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano, 1948. tremmo anche accettare quanto l'autore afferma, che cioè « vi era sì quell'epoca una differenziazione indubbiamente marcata fra i vari grad gerarchia, fra il clero e il laicato: ma tale differenziazione era allora assai pronunciata di quanto essa non sia attualmente », e pertanto, nei primi della Chiesa, non può parlarsi di una esclusione dei laici dalle potestà di governo e di magistero ecclesiastico » (p. 101). Infatti noi stessi parliamo di sf ma non di esclusione, il che sarebbe contro la lettera delle fonti. Che puntualmente, l'ordinamento del C.J.C. sia assai più restrittivo, lo prova il che, se per le elezioni episcopali dei primi secoli, è lecito parlare di partecipazione dei laici (salvo poi vedere che cosa si intenda realmente), ciò sarebbe pensabile data la struttura attuale del *ius publicum ecclesiasticum*. Più non crediamo che sia legittimo fondare, come fa il Caron (p. 99), buona delle sue conclusioni su quel notissimo appellativo di « regale sacerdotio che troviamo nella I lettera di S. Pietro (II, 9) riferito a tutti i cristiani: e sione mistica, che veniva a caratterizzare il popolo cristiano, la crist intera, di fronte ai gentili. E di fronte a questi ogni cristiano era ed è sac missionario, e il suo sacerdozio, proveniente da Dio, è pertanto regale. Aff zione troppo generica, indistinta, palesemente senza un substrato giurid teologico. Nè in senso diverso le note affermazioni di Tertulliano riportate Caron (p. 100): « *Nonne et laici sacerdotes sumus. Scriptum est: Regnum ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per ordinem eius sanctificatos deo. Ubi ecclesiasticae auctoritas, non est consensus, et et tinguis, et sacerdos es tibi solus. Selicet ubi tros, Ecclesia est, licet Unusquisque enim... vivit fide sua, nec est personarum acceptio apud I quoniam non auditores legis justificantur a Domino, sed factores* » (*De ex tione castitatis*, 7). Posta netta e chiara la distinzione tra *ordo* e *plebs* Tertulliano vuol dimostrare come tutto il popolo cristiano possa giustificarsi di fronte solo nella sua veste attiva e fattrice, o, come diremmo noi con parola ab nella pratica, di apostolato. Sacerdozio sì dunque, ma affermato in un che non ci permette alcuna illazione verso un favore dell'elemento popolare nella costituzione della Chiesa primitiva: ogni cristiano è apostolo del Cristo e come membro del corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa, può ben dir cerdote. Il che potrebbe essere ed è anzi spesso affermato oggi nei nostri telli di edificazione mistica e di apologetica. D'altronde la nostra afferma si basa sul senso generale delle fonti, sul coordinamento cioè di testi non voci, ma che inclinano a un marcato sfavore verso l'elemento popolare, cendo la sua partecipazione a una funzione puramente strumentale, di cont anche se non assolutamente passiva.

nemente lo intendiamo, un ordinamento primitivo. La folla, l'elemento popolare, la consuetudine, i *mores*, il frazionamento degli aggregati sociali, il valore delle situazioni di fatto e delle persone fisiche; tutti questi, che sono caratteri di una organizzazione primitiva, non si riscontrano nella vita della Chiesa. Alla folla si contrappone una ristretta gerarchia investita di poteri e diritti secondo statuizioni divine; a una consuetudine umana si contrappone una Tradizione che riposa e si afferma solo nell'ambito di quella gerarchia; al frazionamento sociale si contrappone una unità teologica e giuridica, dogmatica e organica di tutta la Chiesa.

Non si creda che ci siamo eccessivamente attardati a delineare questo ordinamento; proprio dalle sue peculiarità vedremo scaturire l'originale concetto di unanimità canonica, e lo riscontremo fondato su basi affatto diverse da quello germanico.

B) « *Unitas Ecclesiae, Corpus Ecclesiae* ».

12. Abbiamo finora, ma sempre vagamente, accennato alla essenzialità di due concetti nell'ordinamento della Chiesa primitiva: unità della Chiesa e struttura di essa quasi corpo. Vogliamo pertanto ora approfondire su questo punto la nostra indagine prima di passare all'esame del concetto di *unanimitas*. E conviene qui premettere che cercheremo di cogliere in questi concetti, che nascono — com'è ovvio — sul terreno teologico, gli aspetti o gli elementi interessanti per il giurista, trascurando in generale l'immensa letteratura mistico-teologica intorno alla unità della Chiesa e al *corpus mysticum*.

Nè ci attarderemo in una indagine approfondita della dottrina paolina del *corpus mysticum*: essa è stata oggetto di un accurato studio del Roberti, sotto il profilo giuridico¹²⁷ e di una ampia trattazione generale del Mersch, il quale si è soffermato particolarmente sul profilo teologico¹²⁸. Ciò spiega come i nostri accenni alla dottrina

¹²⁷ Abbiamo già avuto cura di precisare come l'indagine del ROBERTI, *Il « corpus mysticum » di S. Paolo nella storia della persona giuridica*, cit., rivolga particolare attenzione ai testi degli Evangelii e delle Lettere di S. Paolo, offrendo solo un rapido excursus nella Apologetica e nella Patristica. Pur non essendo la nostra una indagine dedicata alla storia del « corpus mysticum », cercheremo tuttavia di approfondire il nostro esame su alcune testimonianze delle fonti. Tra l'altro la teoria dell'unità organica della Chiesa è del tutto tracciata dal Roberti.

¹²⁸ E. MERSCHE, *Le Corps mystique de Christ*, Louvain, 1935, poderosa opera

di S. Paolo siano volutamente brevi, e come, d'altro lato, abbia speciale ampiezza la trattazione che dedicheremo alla letteratura apologetica.

È il caso anche di aggiungere che ciò significa introdursi in un ordinamento giuridicamente più evoluto dove il concetto teologico ha subito in tal senso una elaborazione lenta e minuta quanto perspicua. E, diciamo pure, è l'aspetto che solo ci interessa.

Le fonti evangeliche hanno continui richiami alla unità degli apostoli, dei fedeli, della Chiesa intera. Testi come il celebre « ut sint unum del Vangelo di Giovanni¹²⁹ o quello altrettanto famoso degli Atti « multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una »¹³⁰ sono costantemente ripresi e ripetuti dall'Apologetica, indi dai Concili e dalle Regole monastiche, restando quale salda base teologica per tutte le elaborazioni successive: nel precetto evangelico l'unità della Chiesa trovava la sua giustificazione prima e la sua forza. È infatti chiaramente avvertibile come i richiami, le esortazioni, le immagini le similitudini poetico-mistiche della Scrittura siano collocate, nelle opere dei padri e nelle varie regole monastiche, sul piano di una precettistica assoluta e concretata appunto in norme che non ammettono deroghe. L'*unitas ecclesiae* è, come vedremo, dovere e fine di ogni *fidelis*, divenendo un principio fondamentale dell'ordinamento della Chiesa^{130 bis}.

Ma parlare di unità può ancora essere vago. Osserviamo però che, se è chiaro il senso dogmatico di questa unità (unità di fede e di dottrina *adversus haereses*), è altrettanto chiaro un senso organico, strutturale, di unità risultante dalla coesione e dai legami fra i membri della Chiesa. Si tratta quasi di due aspetti dello stesso fenomeno unitario: aspetto esterno, e aspetto interno della *societas*. E si capisce come questa costante affermazione di unità organica sia singolare e illuminante per l'altra concezione della Chiesa universale e delle Chiese locali concepite come corpi, nonchè — lo dimostreremo — per il principio unanimitario.

teologica, la più esauriente e approfondita trattazione sopra il problema, cui va riconosciuto il merito di avere individuato con chiarezza anche l'aspetto giuridico e sociale.

¹²⁹ GIOVANNI, XVII, 11 (ma anche 21, 22, 23).

¹³⁰ ATTI, IV, 32.

^{130 bis} Sulla unità della chiesa, cfr. la chiara sintesi di A. MICHEL, *Unité de l'Eglise*, in *Dictionnaire de théologie catholique*.

Non crediamo di errare parlando di un concetto dominante di unità organica, ovvero sia di una struttura che, una nei suoi rapporti esterni, presenta all'interno così salda la coesione dei suoi elementi da farli scomparire nell'atto in cui sorge la realtà che quelli stessi formano.

Concettualmente la teologia cristiana offriva spunti tali da facilitare una simile elaborazione. Il dogma trinitario costituiva indubbiamente un punto d'avvio alle speculazioni patristiche in questa direzione.

Indubbiamente, perchè le fonti ce lo confermano unendo strettamente i due principi. Cipriano non potrebbe essere più eloquente: « et idcirco Dominus insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem ponit et dicit: ego et pater unum sumus... »¹³¹.

È in questo filone di pensiero che Ireneo può ripetere con significativa insistenza: « unitos esse et unum esse »... « ad unitatem recurrere ... et omnes unum esse »¹³². Si noti come si abbia una unità dal particolarismo, dalla diversità: « unitos » e « unum » — « omnes » e « unum ». Le persone qui divergono « cosa », astratta e diversa; qui le persone danno vita, grazie ai loro reciproci legami, a una persona nuova, non fisica, ma ideale, che i teologi chiameranno mistica e i giuristi giuridica¹³³. E ci basti qui dire che questi legami, su cui tanto a lungo e a fondo insiste l'apologetica, costituiranno il prezioso tessuto connettivo della unanimità canonica.

Al qual proposito non possiamo non far notare un passo, ancor più significativo, di Tertulliano, il quale, riferendosi al genere umano, afferma¹³⁴ che l'*unitas* è il mezzo per cui la *diversitas* può divenire *universitas*.

¹³¹ CIPRIANO, *Epist.*, LXXVIII, 5. Cfr. anche LATTANZIO, *Divinarum institutionum*, IV, 29, 8. Cfr. anche THOMASSIN, *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, cit., t. II, l. II, p. 19.

¹³² IRENEO, *Adversus Haereses*, II, XII, 2 e II, XII, 4. Cfr. anche LATTANZIO, *Divinarum institutionum*, I, IV, 29, 8.

¹³³ Per esempio, CIPRIANO, *Epist.*, LII, 1, parla appunto di una « ecclesiae unitatem individuis nexibus cohaerentem ».

¹³⁴ TERTULLIANO, *Apologeticum*, XLVIII- II: « Quae ratio universitatem ex diversitate composit ut omnia aemulis substantiis sub unitate constarent » (altri esempi dell'uso del termine *universitas* possono trovarsi in TERTULLIANO *ibidem*, XI, 9 e XXI, 10). Nè importa se Tertulliano si riferisce qui al genere umano. Anzi è un elemento significativo, se pensiamo allo sviluppo che la elaborazione del genere umano come *universitas* avrà dal XII secolo in poi nell'ambito della concezione universalistica e del « problema giuridico del supe-

Non è questo puramente casuale. Tertulliano, il cui linguaggio cui ragionamenti sono squisitamente giuridici (come da più sc è stato notato), non usa a caso il termine *universitas*, ma lo u preciso significato che il diritto romano, pubblico e privato, netteva. Accennavamo, nel primo paragrafo di questo lavoro, a percorso da parole come *corpus* e *universitas*, dalla giurisprud classica alla compilazione giustiniana. Indubbiamente nel pe di Tertulliano, grazie a quell'elemento unitario che l'apologeta bene in luce, l'*universitas* si libera da quel substrato personale, rialistico e frammentario, di cui, nel *ius civile*, essa si libererà so nella sistemazione concettuale dei Bizantini.

Dicevamo che questa unità organica della Chiesa era consi « de superiore parte venientem, id est de coelo et a Patre venie quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, s tam simul et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat »¹³⁵. tà cioè non solo fondata su volere divino, ma addirittura s ta alla disposizione dell'uomo; e Cipriano infatti, sempre così nologicamente preciso, con linguaggio palesemente giuridico, pe *accipiens* e *possidens*, configurando l'uomo non come *dominus* e sposizione piena nei confronti del bene dell'unità, ma come p che l'ha ricevuta in godimento e pertanto ne ha solo la *possessio*: fati più volte Cipriano ammonisce esservi un « unitatis sacramer¹³⁶; e parla di unità « a Domino et per apostolos nobis success traditam »¹³⁷.

ramento della molteplicità nell'unità » (CALASSO, *Gli ordinamenti giu* cit., pp. 219-220, che mette in risalto l'immagine della umanità interi « corpus » delle *Quaestiones de iuris subtilitatibus*.

¹³⁵ CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, VII. Cfr. anche *Cipri Epist.*, LXXV, 3: « quod et nunc in vobis animadvertimus, ut qui longissi gionibus a nobis separati estis sensu famen et spiritu copulatos vos esse n probaretis. Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum Dominus unus idem sit qui habitat in nobis, coniungit ubique et copulat suos vinculo tis ». Già ORIGENE, *In Jesu nave homil.*, VII, 6, aveva definito sè e i « unum deum habentes qui nos in unitate costringit et continet ».

¹³⁶ CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 7 (« Hoc unitatis sacram hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ») e *Epist.*, LXXV (« quam sit inseparabile unitatis sacramentum »). Come sia inseparabile no lo dimostra ai sensi della Scrittura quale precetto, che, violato, ir l'ira di Dio.

¹³⁷ CIPRIANO, *Epist.*, XLV, 3: « laborare debemus ut unitatem a I et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus o curemus ».

Tradita è parola usata qui in un preciso significato canonico: è l'unità che, quale deposito prezioso e quale elargizione divina, si incentra nei vescovi, custodi della Παράδοσις come successori degli apostoli.

Prima ragione giustificativa della unità organica della Chiesa sta dunque nel volere divino e nella lettera inequivocabile delle Scritture. Tuttavia la prima Patristica, che sente il problema in modo del tutto mistico, giustifica l'*unitas*, l'ἑνότης ponendola in rapporto con la natura stessa della Chiesa.

La Chiesa è l'agape, il convito della *charitas* e « ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς πρὸς θεῷ, ἀγάπη σύμμαχον ὅχι ἔχει ἀγάπη οὐ στασιάζει »¹³⁸, perchè « ubi autem divisio est... ibi Deus non habitat »¹³⁹. Il motivo è teologico; la Chiesa è una anche e soprattutto per la sua natura di società divina, di corpo mistico, poichè il corpo mistico unisce i suoi membri strettamente a Dio, non conosce scisma, nè fazione. E notiamo pure subito che sarà la stessa argomentazione teologica a darci una giustificazione della *unanimitas* canonica. Il che, ai fini della soluzione del nostro specifico problema, sarà oltremodo significativo.

Un substrato mistico sorregge perciò all'interno questa *unitas*: ed è il vincolo religioso e di fraternità che lega i suoi membri. Per usare l'efficace terminologia di Tertulliano, « probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio »¹⁴⁰. L'apologista non esita a classificare questi elementi nell'ambito dell'ordinamento della Chiesa come *iura*, e a dar loro in tal modo un contenuto giuridico. Unità organica e unità dogmatica reciprocamente vincolate, sorrette da una medesima *ratio*, concorrono a fare della Chiesa quel *corpus* di cui lo stesso Tertulliano ci parlerà con singolare vigore.

Se tali erano le basi teologiche e dottrinarie dell'*unitas*, altro era però il suo fondamento concreto. L'unicità del potere episcopale ebbe, nella struttura della Chiesa, la parte di fondamento e custodia di quella unità.

Una concezione dominante così rigidamente unitaria, quale ab-

¹³⁸ CLEMENTE, *I ad Corinthios*, XLIX, 5 ss.

¹³⁹ È la traduzione del passo di IGNAZIO, *ad Philadelphenses*, VIII, I « Οὐδὲ μερισμός καὶ ὀργή ἐστὶν θεός οὐ κατοικεῖ ». Nella lettera *ad Ephesios* (IV, 2) IGNAZIO aveva affermato: « χρήσιμον οὖν ἐστὶν, ἡμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἐνόηται εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε ».

biamo delineato, non poteva che cristallizzarsi in una società ordinata da un altrettanto rigido principio gerarchico. È infatti significativo che l'episcopato monarchico e la gerarchia della Chiesa si fissino proprio in quei secoli II e III quando Cipriano nel « Liber de unitate ecclesiae » portava alle estreme conseguenze la totale *reductio ad unitatem* e ne fissava il principio in termini che non potevano più considerarsi meramente teologici, bensì giuridici; tali da inquadrarsi nel nascente sistema canonico.

La Chiesa è e deve essere una (una torre monolitica come nella immagine similitudine del Pastore di Erma)¹⁴¹, perchè Dio è uno e uno lo Spirito e una la Tradizione e uno il corpo mistico di Cristo¹⁴². La Chiesa locale, la comunità dei fedeli trova la sua unità tangibile, concreta, fatta uomo e persona, nel vescovo monocrate. E il vescovo, investito da Dio di una *potestas ordinis* e di una *potestas jurisdictionis*, organo e voce della più schietta Παράδοσις canonica, è e può essere in tale veste organo dell'autorità e della disciplina¹⁴³.

Unità quindi per mezzo dell'autorità e della disciplina; nel vescovo la comunità non trova soltanto una guida, un pastore; come insegneranno eloquentemente al popolo cristiano la *Didascalia* e le *Constitutiones* « hic locum Dei sequens sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesedet vobis »¹⁴⁴, « hic vester rex et praefectus; hic post Deum terrenus Deus »¹⁴⁵; in lui si accentra, col suo linguaggio parla, nella sua speranza spera, nella sua preghiera prega¹⁴⁶. Immagini poetiche e mistiche, sì, ma che ci indicano con sorprendente chiarezza la natura dei rapporti tra vescovo e fedeli e la natura della stessa Chiesa locale, problemi di cui parleremo con più agio tra poco, ma che ci basta qui avere accennato.

¹⁴¹ HERMAE PASTOR, *Simil.*, IX, c. 13, 5 (« τὸν πύργον μονόλιθον »).

¹⁴² CIPRIANO, *Epist.*, XLVIII, 2: « nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse dominum quem confessi sumus, unum sanctum Spiritum, unum episcopum in catholica (sic) esse debere ».

¹⁴³ IGNAZIO, *ad Ephesios*, V, 1; *ad Magnesios*, VI, I e 2; VII, I.

¹⁴⁴ DIDASCALIA, XXV.

¹⁴⁵ CONSTITUTIONES APOSTOLORUM, I, II, c. XXVI.

¹⁴⁶ IGNAZIO, *ad Magnesios*, VII, 1-2: « Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἠνωμένος ὢν, οὕτε δι' ἐαυτοῦ οὐτε διὰ τῶν ἀποστόλων· οὕτως μὴδὲ ἡμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μὴδὲν πράσσετε· μὴδὲ περὶ φάσιγε εὐλογίᾳ τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ἡμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχὴ, μία δέησις, εἰς νοῦς, μία ἑλληνικὴ ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῆ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, ὃ ἄμενον οὐθέν ἐστίν· πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ ἑπὶ ἓνα θεοσιατήριον, ἐπὶ ἓνα Ἴησοῦν ».

Se in questa ristretta gerarchia di investiti di potestà ieratiche l'*unitas ecclesiae* trova il suo strumento valido ed attivo, gli Apolo-
gisti non potevano non portare il sistema alla sua logica conclusione:
ad una esplicita affermazione cioè del primato di Pietro sì da co-
struire l'ultima cuspidale del *corpus* visibile e terreno della Chiesa, sì
da concretare nella persona di un solo *pontifex* la loro *reductio ad unitatem*.
In Ignazio e Cipriano, negli scrittori che più degli altri insistono sulla
necessità d'unità e sul valore dell'autorità del vescovo in vista di quella,
questa elaborazione si definisce: « una ecclesia a Cristo domino nostro
super Petrum origine unitatis et ratione fundata »¹⁴⁷.

Sono questi solo degli accenni. L'*unitas ecclesiae* offre nell'Apolo-
getica e nella Patristica tante e tanto singolari testimonianze, che
il discorso dovrebbe e potrebbe divenire più lungo. Ma a noi preme questa
affermazione dell'unità organica della chiesa soltanto in quanto da
essa scaturì l'altra affermazione ben più importante della Chiesa come
« corpus »; il tutto rispetto al concetto di *unanimitas*. Ci sembrano
pertanto più che bastevoli questi accenni riattaccandoli a quanto ora
diremo, parlando del concetto di « corpus » e di « corpus mysticum ».
Aggiungiamo anche — e sarà forse avvertenza inutile dopo la nostra
esposizione — che ricompriamo in una stessa trattazione di uno
stesso paragrafo l'analisi dei due concetti perchè tra loro indissolubil-
mente legati, con legami storici e logici, sì che una separazione non sa-
rebbe nè legittima, nè proficua.

13. L'ordinamento della Chiesa primitiva è dunque proteso alla
affermazione e al raggiungimento di una unità totale, dogmatica e
organica.

Nella concezione dei Padri — ed esattamente — questa *unitas*
è il mezzo per cui la Chiesa può essere *corpus mysticum*: il *corpus ecclesiae*
presuppone, in quanto tale, l'unità organica della Chiesa. Infatti solo
se la Chiesa è una si potrà legittimamente parlare di una entità a sè
e di un *corpus*.

E cominciamo dalla constatazione di una singolarità, cui in par-
te abbiamo accennato più sopra: mai, come nella produzione apologeti-
ca, è possibile trovare una fertile ricchezza di allegorie poetico-mi-
stiche che personifichino con tanta puntualità e costanza un ente astratto,
o almeno ne diano una immagine così viva. Non vale la pena di attar-

darsi; ci basti notare come si parli di mammelle della Chiesa¹⁴⁸, la s
raffiguri come una « *πεφθέρος* » o una matrona¹⁴⁹ in un linguaggio tant
 lirico ed efficace che i linguisti e i letterati hanno giustamente sott
lineato¹⁵⁰.

Ma oltre questa fertilità immaginifica, sia pure molto indicativa
sta tutta una solida costruzione di pensiero che giunge a elaborar
l'ordinamento canonico come un ordinamento di « corpi morali ».
Che la Chiesa non potesse essere concepita come un *collegium*, co
me una semplice associazione a carattere universale con fini di pie
e di religione, lo testimoniano le Scritture evangeliche.

Con molta perspicuità e ampiezza i passi del Nuovo Testamen
sono stati analizzati dal Roberti; ci sia consentito di rinviare qui al
indagini di questo autore¹⁵¹. È certo, che quando S. Paolo parla ripeti-
tamente di *corpus Christi* a proposito della Chiesa, egli delinea una *societas*
che sostanzialmente nulla, o molto poco, ha in comune con un *collegium*. S. Paolo infatti intende per *corpus* un organismo unitario, i cui l
gami interni non sono dei semplici legami associativi, ma trovano
invece la loro intima forza coesiva nell'unità di fede e nella *fraternitas*.
Parlavamo, nel primo paragrafo del nostro lavoro, di una novità
insita nel concetto di *corpus* secondo il pensiero cristiano. Ebbene
questa novità consiste nei suoi presupposti: rigidissima unità e cont
nuto squisitamente mistico. Il *corpus ecclesiae* ne è il risultato.

Il punto fermo d'avvio delle indagini apologetiche in proposi
è il *corpus Christi* di Paolo, ovverossia un concetto teologico. Quan

¹⁴⁸ IRENEO, *Adversus haereses*.

¹⁴⁹ HERMAE PASTOR, *Vision*, IV, c. 2, l. Sempre in questo indirizzo
sempre singolare la tendenza a raffigurare la Chiesa con immagini, se pur i
umane, però sensibili: una torre (HERMAE PASTOR, *Simil.*, IX, 13, 5) o i
colomba (CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4).

¹⁵⁰ Lo provano le numerosissime monografie che le opere degli Apolog
hanno suscitato; in special modo quelle di Tertulliano e Cipriano, sulle q
diligenti ricerche hanno messo in luce l'enorme valore linguistico e lettera
Ne sono esempi i classici studi del BAYARD (*Le latin de Saint Cyprien*, Pa
1902) su Cipriano e di H. HORPE (*Syntax und Stil des Tertullianus*, Leip
1903, e *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullianus*, Lund, 1932) su Ter
tulliano. Ma si vedano ora i pregevoli studi di C. MOHRMANN raccolti in *Eth
sur le latin des Chrétiens*, Roma, 1958; da questo volume è però escluso
importante studio su Tertulliano: *Observations sur la langue et le style de
tullien*, in *Nuovo Didaskaleion*, IV (1950).

¹⁵¹ ROBERTI, *Il « corpus mysticum »*, cit., pp. 43-58. Anche per le citaz
degli Evangelii e di S. Paolo a questo studio qui viene rinviato.

però, con Cipriano, noi arriveremo all'esame dell'ultima produzione di questo periodo patristico, sarà oltremodo agevole constatare come un simile concetto abbia sempre più e sensibilmente acquisito una consapevolezza sociale e sia calato dal terreno squisitamente teologico in una sfera che è quella propria dei rapporti giuridici.

A riprova di quanto andiamo, dicendo sia un preliminare dato terminologico; i Padri, più che di *corpus Christi* come in S. Paolo, parlano di *corpus* senz'altera aggiunta, quasi a testimoniare una istanza di concretezza, presente in loro che andavan costruendo con le proprie elaborazioni il diritto pubblico della Chiesa cattolica.

Già nei Padri apostolici, se il nostro concetto è ancora immerso nella realtà divina del Cristo, onde il grido mistico di Clemente « Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ »¹⁵², ecco però profilarsi l'interessante aspetto del « σῶμα ἡμῶν », del corpo di « noi » credenti, come organizzazione.

C'è infatti in Clemente un accostamento, che non possiamo tacere, tra questo corpo morale e la struttura di un esercito¹⁵³. È singolare che sia stata sentita dall'Apologista la necessità di trovare un termine di comparazione nell'ordinamento mondano più rigidamente gerarchico, più severo nella disciplina, più unito in un insieme di rapporti che ne fanno realmente un corpo, con terminologia che si è ancora conservata nell'odierno linguaggio militare: in altri termini nell'ordinamento che maggiormente si concretava in organizzazione; in un ordinamento che, al pari di quello ecclesiastico, potrebbe paradossalmente essere definito come « unanimitario ».

Se scendiamo ad analizzare la struttura del *corpus ecclesiae*, troviamo alla sua base una *consensio*¹⁵⁴ dei membri. *Consensio* non solo nel senso propriamente giuridico di espressione valida di una volontà, quanto nel senso letterale e letterario di *cum-sentire*: il che, per noi,

¹⁵² CLEMENTE, *I ad Corinthios*, XXXVIII, 1.

¹⁵³ CLEMENTE (*I ad Corinthios*, XXXVII, 2-3), dopo avere affermato: « κατονομάσωμεν τοὺς στρατευομένους τοὺς ἡγουμένους ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς ἐκτικῶς, πῶς ὑποταγμένους ἐπιτελοῦσαν τὰ διατασσόμενα. Οὐ πάντες εἰσὶν ἑπαρχοὶ οὐδὲ χιλιάρχοι οὐδὲ ἑκατοντάρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθ'ἑξῆς ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ », esortò « Λάβομεν τὸ σῶμα ἡμῶν » (*Ibidem*, 5).

¹⁵⁴ CIPRIANO, *Epist.*, LXVIII, 1 (« et a catholicae ecclesiae veritate adque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit »); cfr. anche *Epist.*, XXV e CANONES HIPPOLYTI, c. 1.

è già un anticipare quanto diremo della *unanimitas*, ed è una nuova riprova della legittimità della nostra impostazione.

Non basta: *consensio* di fedeli, ossia di partecipi della società ecclesiastica perchè credenti nella *fides* stessa di cui la chiesa è latrice e propagatrice. « Unum corpus sumus omnes qui credimus, unum deum habentes qui nos in unitate constringit et continet »¹⁵⁵.

È il caso di insistere su questa unità di fede, su questa qualità religiosa dei rapporti fra i « soci », che non permette vincoli affievoliti, ma che, in una totale *fraternitas*¹⁵⁶, lega i soggetti e li ratifica e li costringe, come acutamente afferma Origene. Il *corpus christianorum* è insomma tale « de conscientia religionis »¹⁵⁷. Solo questa precisa consapevolezza religiosa, che si concreta in « disciplinae unitate et spe foedere », dà l'esatta configurazione del nostro concetto.

Conscientia religionis, *disciplinae unitas*, *spei foedus*. La succinta quanto celebre frase di Tertulliano¹⁵⁸ sembra cogliere appieno i fondamenti del *corpus ecclesiae*. Fondamenti e requisiti affinché il *corpus christianorum* assurga alla nozione di entità a sè distinta e diversa da quella dei membri, persona ideale, soggetto di diritti e titolare di poteri.

Che strutturalmente quegli elementi concorrano a questo risultato (e, primo fra tutti, l'elemento mistico-religioso, per cui il cristiano è *frater* all'altro cristiano in un vincolo che supera di gran lunga i rapporti di sangue), lo provano ampiamente le fonti patristiche: oltre al lucido passo di Origene precitato, ricordiamo, fra i molti, soprattutto Cipriano, che afferma essere il *corpus* « concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum »¹⁵⁹, con terminologia così interessante

¹⁵⁵ ORIGENE, *In Jesu nabe homil.*, VII, 6. Ugualmente HERMAE PASTOR *Simil.*, IX, 13, 5: « πιστευόντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ νόου αὐτοῦ καὶ ἐνδοξάζομενο τὰ πνεύματα τούτα, ἕσονται εἰς ἓν πνεῦμα ».

¹⁵⁶ Su questi rapporti tra *fraternitas* e *corpus* cfr. CIPRIANO, *Epist.*, LXII, (« cum sit scilicet adunationis nostrae et corpus unum et non tantum dilecti sed et religio instigare nos debeat et confortare ad fratrum membra redimenda ») e *De catholicae ecclesiae unitate*, 12) (« Quomodo autem potest et cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit? »).

¹⁵⁷ È il celeberrimo passo dell'Apologetico di TERTULLIANO (XXXIX, 1) « Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere Coimus in coetum et congregationem, ut ad Deum quasi manu facta precatio nibus ambiamus orantes... ».

¹⁵⁸ Cfr. alla nota precedente.

¹⁵⁹ CIPRIANO, *Epist.*, LXXVIII, 3.

significativa. Teologicamente infatti l'amore che fa dei due sposi una sola carne è la stessa *charitas* che, nella realtà sociale della Chiesa, dovrebbe cementare il *corpus* di essa. Quindi un ente « glutinatum » « adunatum » « copulatum » e « unius compage solidatum »¹⁶⁰ in una realtà nuova e unitaria così come la farina e il pane (è la felice similitudine dell'Apologista) rispetto alla miriade dei grani.

La nostra indagine potrebbe essere ancora prolungata nell'esame di testimonianze, varie e di vario interesse, ma che — ci sembra — non aggiungerebbero elementi alla costruzione sopra delineata. La diligente raccolta di tali testimonianze contenuta nella fondamentale opera del Mersch lo comprovava: nè, d'altra parte, interessano a noi gli sviluppi di questi concetti successivamente all'editto di tolleranza e dopo l'Apologética (cui accenna però il Roberti e su cui si diffondono il Mersch e il Gierke)¹⁶¹.

Ci preme piuttosto di arrestarci a un punto fermo che conchiude e completa appieno la nostra ricerca, alla testimonianza cioè che ce ne dà un atto normativo laico, e precisamente il famoso e discusso editto emanato da Costantino e Licinio nel 313 d.C., e che, non giun-

¹⁶⁰ Al solito è CIPRIANO, che oltre a parlarsi di frequente di una 'ecclesiastica corporis compagine' (*Epist.*, LV, 24) ha un passo oltremodo felice dove accanto alla immagine letterariamente pregevole si scopre una soda visione giuridica e sociale. Leggiamo (*Epist.*, LXIII, 13): « sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius compage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus ». La concezione per cui il numero e la diversità si risolvono nella unità è ripetutamente espressa da tutti quei passi in cui si parla di *unum corpus*, che sono poi innumerevoli nè vale la pena di citarli; cfr. anche IGNAZIO, *ad Smyrnaeos*, I, 2 (« ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας ἐσθροῦ »). Interessante ancora la contrapposizione frequente fra questo *unum corpus* dei cristiani e gli eretici che « conventicula sibi diversa constituunt » (CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 12). Il termine « Conventicula » indica l'elemento esterno del *conventus* ovvero il luogo di riunione, elemento materiale; quasi, nel pensiero di Cipriano, le tane sparse delle bestie, valide solo come punti geografici di riferimento, ma prive di ogni aspetto spirituale (è però da notare, come vedremo più sotto, che nell'editto di Costantino, del 313, *conventicula* è termine riferito ai cristiani).

¹⁶¹ MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, cit.; GIERKE, *Das deutsche Gese-
nossenschaftsrecht*, cit., III.

toei direttamente, ci è tuttavia tramandato da Lattanzio. Vi ferma tra l'altro. « sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, perferuntur « ea omnia lege quam superius comprehendimus, citra ullam ambiguitatem vel controversiam iisdem Christianis, id est et conventiculis eorum, reddi iubebis... ». E si ripete più sotto. « dicto corpori Christianorum... »¹⁶².

Ci potrà essere obiettato che il tener conto di questa affermazione, inequivocabile, indiscutibile, che troviamo, con tanta insistenza in un rescritto imperiale, non è nè logico nè coerente per noi e diamo il problema da un punto di vista canonistico.

E sarebbe obbiezione valida, se l'Editto costantiniano con i suoi principi estranei all'ordinamento canonico. È invece palese Costantino e Licinio constatano la realtà giuridico-teologica della Chiesa, considerando unicamente quale sia la consapevolezza della Chiesa stessa espressa nei suoi primi e invero numerosi non dottrinari. Essi si rifanno a quanto tramandava e insegnava la Chiesa presupponevano cioè e fanno proprie nozioni che, nel modo come formulate nell'Editto, sono estranee al mondo giuridico romano del tempo. È inoltre comprensibile, data la genesi stessa dell'Editto di tolleranza, dato ciò che questo volle costituire politicamente una influenza delle idee espresse dai Padri e raccolte nei canoni regolamentare una materia che riguardava la *ecclesia*.

Quanto al contenuto del rescritto stesso è appena il caso di richiamare l'attenzione sulla chiarezza concettuale che quelle frasi espressive di Costantino e Licinio aggiungono all'elaborazione del diritto romano in materia di persone giuridiche una astrattezza nuova: la *ecclesia* che è esplicitamente definita *corpus christianorum*, è ormai soggetta ai diritti e titolare di poteri giuridici; le proprietà, lungi dal far-

¹⁶² LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2-8; cfr. anche BIONDI, *Historia ecclesiastica*, X, 5.

¹⁶³ Sulla grossa questione sorta tra gli storici intorno all'esistenza di un « soggettivo Edikt von Mailand » (come lo chiama Seeck) e sulla problematizzazione della legislazione di Massimino, Costantino e Licinio di quegli anni 313-315, cfr. J. R. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, in *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, dir. par A. FLICHE et V. MARTIN, 3, Paris, 1950, p. 18 ss.; BROWN, *Storia*, cit., I, p. 256; PLÖCHL, *Geschichte*, cit., p. 38-39. La storicità dell'Editto è ora dimostrata da M. ADRIANI, *La storicità dell'editto di Milano*, in *Storia dei romani*, II, (1954). Ivi ampia rassegna delle varie tesi.

ai fedeli, fanno capo alle entità ideali, astratte della chiesa universale e delle comunità locali. La Chiesa ha ormai, anche di fronte allo Stato, un suo patrimonio, una sua sfera giuridica con suoi *iusa*. Il travaglio di pensiero dei Padri trovava un coronamento perfetto nella dizione di questo atto legislativo.

Occorre però ripetere che, lungi dal costituire una situazione nuova, il legislatore romano si limitava a dichiararla *erga omnes* in termini che, anche da un punto di vista rigorosamente formale, potevano ora dirsi giuridici.

Se da questo risulta chiara la struttura corporativa della Chiesa universale, non possiamo tralasciare un esame della struttura della comunità locale; se l'*unanimitas* vive e si articola nell'ambito di tutta la Chiesa ciò nonostante è nell'ambito della Chiesa locale che essa più concretamente e in maniera tangibile si esprime ¹⁶³ *bis*. Nè ci importa l'organizzazione della *ἐκκλησία* canonica, della provincia, nè la posizione del metropolita sui vescovi ¹⁶⁴; ci basta invece di scorgere come, nella consapevolezza della dottrina patristica, questa si configurasse.

La struttura corporativa della *catholica ecclesia* non poteva che influire sulla struttura della Chiesa locale facendone quasi un proprio specchio, una propria immagine in sede più ridotta: membro del più vasto corpo della comunità universale, la Chiesa locale è in sè un *corpus* perfetto con le caratteristiche sopra delineate. E ciò che era agevole dire per la Chiesa intera: *corpus* e non *collegium*, conviene ora ripetere per le comunità ecclesiastiche dei primi secoli.

A parte un certo indirizzo di storici, come lo Hatch, tendenti a configurare la Chiesa locale come un *collegium* ¹⁶⁵, è generale invece l'accostamento che di essa maggiormente si fa alla sinagoga ebraica ¹⁶⁶. E mi sembra naturale e, direi, intuitivo; sinagoga e chiesa sono ambedue comunità religiose, e mistici i legami fra i loro membri. Su questo fondo comune l'avvicinamento è possibile. Però la *ecclesia* rimane una realtà nuova del Cristianesimo ¹⁶⁷ e nuova la sua concezione strutturale,

¹⁶³ *bis* HILDEBRANT, *Das Gemeindeprinzip*, cit. Sul valore liturgico, sacramentale e giuridico della *communio*, cfr. PLÖCHL, *Geschichte*, cit., pp. 47-59.

¹⁶⁴ Su cui si può consultare la bibliografia citata alla nota 115.

¹⁶⁵ Cfr. HATCH, *The organisation of the early christian churches*, London, 1888, p. 26 ss.

¹⁶⁶ BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, cit., p. 43; DUCHESNE, *Storia della Chiesa antica*, cit., p. 31; LEBRETON-ZELLER, *op. cit.*, p. 395 ss.

¹⁶⁷ BATIFFOL, *La Chiesa nascente*, cit., p. 43; HARNACK, *Dogmengeschichte*, cit., I, p. 144 che ha, in proposito della struttura delle comunità locali, delle

nuova l'intensità dei vincoli che la costituivano *corpus*, nuova la sua organica unità di *compago*, nuovo il suo incentramento nel membro della gerarchia, investito di poteri assoluti e ieratici, vescovo non per l'elezione dei *collegae* ma per volontà di Dio.

E struttura nuova è quella rivelataci da Ignazio, che nei suoi ripetuti accenni alla Chiesa locale, poggia il suo discorso quasi unicamente sulla *unitas* che deriva dal rapporto tra vescovo e fedeli: « ἐρηκε-κρομένους οὐτως, ὡς ἡ ἐκκλησία. Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ ἴνα πάντα ἐν ἐνότρῳ σύμφωνον ᾗ » ¹⁶⁸.

Il singolare concetto canonico di ἐνότρῳ affiora anche qui come presupposto del *corpus* e come elemento diversificatore della *ecclesia* dalla sinagoga ebraica e dal collegio pagano.

Ma c'è altro: se nella sinagoga e nel collegio era palese una struttura associativo-collegiale, la natura stessa della *ecclesia* soffocava in questa l'elemento personale nell'elemento gerarchico e organizzativo. La Chiesa, universale o locale, è soprattutto concepita come istituzione, e tale si manifesta nella rigidità della disciplina, nella organizzazione autoritativa concretantesi in ristretti gradi gerarchici, nella concezione teologica di società di fondazione divina e retta da leggi divine e indorganabili che la sottrae, per ciò stesso, a ogni influsso costitutivo dei suoi

pagine bellissime. Cfr. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, cit., p. 448. Bisogna tener conto « dass die gemeinsame Erbauung das Ziel sei, dass die Gemeinde daher wie ein Leib mit vielen Gliedern sein solle, dass jedes Glied sich dem Ganzen unterordnen, ein Glied mit dem andern leiden und sich freuen solle, dass Jesus Christus zwar einzelne, jeden für sich, berufe aber sich zugleich eine Gemeinschaft erbaue, in der der einzelne seine Stelle findet ». Dinanzi a quella mirabile creazione organizzativa che era la comunità locale lo stesso Harnack non poteva non elevare la sua ammirazione perchè « die volle Selbständigkeit der lokalen Gemeinde aufrecht zu erhalten und mit ihr eine starke und einheitliche, das ganze Reich, d. h. die Menschheit, umspannende sozial-religiöse Idee zu verbinden, die allmählich zu einer universalen Organisation führen musste » (loc. cit.) La saldezza della comunità preserva dagli errori e dalle eresie: « nur die fest verfasste Gemeinde mit dem Bischof, den Presbytern und Diakonen, mit ihrem gemeinsamen Gottesdienst und ihren Sakramenten ist die Schöpfung Gottes ». Cfr. anche, della stessa opera, p. 459 ss.

¹⁶⁸ IGNAZIO, *Ad Ephesios*, V, I. Cfr. anche IGNAZIO, *Ad Magnesios*, VI, I, e 2 e VII, I, (già citato a nota 146). Si confrontino anche quei passi della DIDASCALIA, in cui tanto si insiste sull'incentramento della comunità nel vescovo, fulcro di essa e custode della sua unità (c. XXV-XXXVI-XXXVII).

membri e la fissa nel mistico aspetto di corpo e persona ideale, titolare, essa e solo essa, di *vera* e *potestates* ¹⁶⁹.

Raggiungendo l'*unitas* e il *corpus*, ovvero sia una istituzionale unità e entità a sè — che si articolava poi in altrettante entità che saranno via via le chiese locali, i vescovadi, i monasteri — la Chiesa rispondeva a una esigenza vitale: di fronte a uomini, che potevano essere dilapidatori od eretici, inetti o improbi, di fronte ad uomini che in ogni caso avrebbero governato pro tempore, mentre la *societas* era costruita per l'eterno, la Chiesa faceva del concetto di *corpus*, di persona giuridica, « la monade della immane organizzazione » ¹⁷⁰; di più si predeterminava una cautela e si assicurava uno strumento legale che, al di sopra degli uomini ed oltre la loro volontà, si proiettava fuori della contingenza del tempo e delle passioni, verso l'eterno.

IV. — IL CONCETTO CANONICO DI « UNANIMITAS »

14. Se solo ora veniamo a parlare specificamente della *unanimitas* canonica, non crediamo tuttavia di avere divagato. Infatti non si può comprendere nel suo giusto significato il concetto di unanimità canonica se non dopo aver esaminata quella elaborazione dottrinale per la quale la Chiesa è un *corpus* mistico, strettamente unitario. E noi avremo modo ora di constatare la veridicità di questa asserzione quando saremo costretti a utilizzare ampiamente le nozioni che si sono esposte nei precedenti paragrafi, e che potevano sembrare a sè stanti. Infatti noi suddivideremo il presente paragrafo, per comodità e logicità di trattazione, in due grandi parti: *unanimitas* e *unitas ecclesiae*; *unanimitas* e *corpus ecclesiae*.

Ci sia consentita prima qualche precisazione. La prima precisazione è di natura storico-critica. La dottrina dell'unanimità canonica si sviluppa, come abbiamo già avvertito nel primo paragrafo, nelle opere degli Apologisti, trovando la sua origine nella Scrittura: infatti numerosi sono gli accenni all'*unanimitas* nel Vecchio Testamento — specialmente nel libro di Giuditta e nei salmi ¹⁷¹ —; accenni ripresi

¹⁶⁹ Penetranti e bellissime pagine dedica all'argomento FRANCESCO RUFFINI, *La classificazione delle persone giuridiche*, cit., p. 18.

¹⁷⁰ FR. RUFFINI, *La classificazione delle persone giuridiche*, cit., p. 12.

¹⁷¹ Si noti però che nella Bibbia, nella traduzione Vulgata, non è mai

e ampliati nel Nuovo e soprattutto negli Atti e nell'Epistola di ai Filippesi ¹⁷².

Invece la produzione dei grandi Padri della Chiesa dei sec. I e II pur così preziosi e costruttivi per lo sviluppo dello *ius canonici* e altri campi (per esempio quello matrimoniale), non apporta che contributi a ciò che costituisce l'oggetto del nostro studio: perchè, come già avvertimmo, trattavasi di elaborazione già per mente compiuta, mentre nuove esigenze e nuove situazioni portavano i padri a dedicare i propri scritti a quanto con viva attualità li riguardava. Il « De civitate Dei » di Agostino, il libro che più di ogni altro potrebbe sembrare basilare per la nostra ricerca, si pone oramai sul piano di una problematica nuova, in un discorso che sempre più del rigore giuridico di certi apologisti e in cui la dottrina della unità della Chiesa e del *corpus mysticum* sono presupposte, cosicché ad essa si farà solo dei riferimenti ¹⁷³.

Significativo è pure che più che di *unanimitas* Agostino parli di *concordia*: termine che, seppure usato in frasi pregnanti e di interesse ¹⁷⁴, poco ha in comune con il vigoroso significato di *unanimitas* o almeno ne attenua e spegne il contenuto unitario in una riscalba e giuridicamente di nessun interesse.

La seconda precisazione è di natura terminologica. Il termine *unanimitas* può essere considerato nuovo e caratteristico della teologia cristiana. Fatta eccezione per qualche raro uso in autori della latinità pagana ¹⁷⁵ *unanimitas* è parola che fiorisce nella prima Patristica, e che, nella trasposizione greca, grazie anche all'straordinaria possibilità e varietà di questa lingua, diviene in greco *ὁμόνοια*, ma si atteggia spesso in svariati composti ove le radici

serviti per questa ricerca delle SACRORUM BIBLIORUM VULGATAE EDITIONIS CONCORDANTIAE, Venetiis, 1770.

¹⁷² Soprattutto l'epistola paolina ai Filippesi, di cui un passo recita: « tum digne Evangelio Christi conversamini, ut sive cum venero et videbo sive absens, audiar de vobis quia statis in uno spiritu unanimes, collaborantes fidei Evangelii » (I, 27).

¹⁷³ Si veda AGOSTINO, *De civitate Dei*, lib. XXII, c. XVIII. L'importanza del *De civitate Dei* per la storia della concezione dello Stato e del diritto è stata, da ultimo, posta in luce da V. GIORGIANNI, *Il concetto dello Stato in S. Agostino*, Padova, 1951 (*Il pensiero medioevale*, s. I, v. 1).

¹⁷⁴ AGOSTINO, *De civitate Dei*, lib. XIX, c. XVI: « ut ordinata imperio obediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperio obediendique concordiam civium ».

ψυχ, θυμα si uniscono al prefisso ομο¹⁷⁶. 'Ομόνοια, pur essendo espressa con questa parola la divinità che in Roma sarà chiamata *Concordia* e a cui nelle città latine e greche si erigevano colonne e templi¹⁷⁷, è usata dai *Patres* greci e dai monumenti canonici redatti in greco, nel senso latino di *unanimitas* più che nel vago significato con cui Agostino e altri tardi Padri usano *concordia*. Tant'è vero che gli stessi autori rafforzano l'idea di unità, che è un po' attenuata nella *ὁμόνοια*, con aggiunta di frasi in tal senso¹⁷⁸.

Ma un'ultima precisazione vogliamo aggiungere, o meglio ripetere, dal momento che, già all'inizio del presente lavoro, avvertimmo l'esigenza di porla. La nostra ricerca è volta ad illustrare un concetto, quello di *unanimitas*, in un certo ordinamento giuridico, quello della Chiesa primitiva; ad esaminare cioè una grande elaborazione teorica. La prassi delle assemblee ecclesiastiche, la storia degli « effettivi » sistemi deliberativi, che poteva esserci offerta da cronache, scritti agiografici e altri monumenti storici, giuridici o letterari, non è stata considerata. Anzi potremmo affermare che in pochi casi, come in questo, una elaborazione teorica si separa tanto nettamente dalla pratica. E comprensibilmente: di fronte ad affermazioni (protrattesi per tanti secoli) dottrinarie e legislative, di un rigido principio unanimitario, è lecito pensare che la prassi quotidiana della comunità si sia modellata altrimenti dietro l'urgenza di ragioni politico-sociali, insomma di opportunità. L'esempio tipico ci è offerto dal caso del concilio di Nicea: consenso « unanime », secondo la narrazione di Eusebio¹⁷⁹, ma che sappiamo non tale, se ben due prelati negarono la loro sottoscrizione alle statuizioni del concilio¹⁸⁰.

Il concetto di « unanimitas » andava ben oltre il significato di un semplice sistema deliberativo. Era, questo concetto, fissato con tanta decisione e chiarezza dai Padri, in quanto concetto essenziale nella

vece, stando ai lessici, l'uso degli aggettivi *unanimis*, *unanimus* e dell'avverbio *unanimititer*.

¹⁷⁶ Così ὁμόψυχος, ὁμοφρονεῖν, ὁμοθυμαδόν.

¹⁷⁷ L'Ὀμονοεῖον è in DIONE CASSIO il tempio della Concordia in Roma.

¹⁷⁸ Citiamo tra i molti esempi CLEMENTE, *I^a ad Corinthios*, XXXIV, 7: « καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναρχθῆντες τῇ συνεδίδησει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βόησωμεν ».

¹⁷⁹ EUSEBIO, *De vita Constantini* I. III, c. XIV.

¹⁸⁰ ΗΡΕΛΕ-ΛΕΚΤΕΡΟΥ, *Histoire des conciles*, cit., I, p. 1, p. 447. I due prelati, che rifiutarono la sottoscrizione del Simbolo e che furono in conseguenza anatemizzati, furono Teonade, vescovo di Marmarica, e Secondo, vescovo di Tolémaide.

costituzione della Chiesa e legato alla concezione della Chiesa come *corpus mysticum*. Onde le forme più varie cui questo principio doveva atteggiarsi, destinato com'era a operare nella comunità particolare, ponendola in stretta relazione con la comunità universale, facendola quasi divenire specchio della comunità universale; onde i suoi molteplici elementi teologici. Quando noi abbiamo appunto in tal senso impostato questo lavoro, ci rendevamo conto che l'esame della unanimità canonica solo quale meccanismo elettivo avrebbe offerto uno degli aspetti di questo istituto, e forse il più limitato, il più povero di interesse storico-giuridico.

In questa varietà di aspetti, in questa complessa e minuta elaborazione l'*unanimitas* può essere, oltre che unanimità di consensi, unanimità di animi, di fede, di verità; legame cioè intimo e segreto, misterioso vincolo di coscienze nell'unità della fede e della verità. È, potremmo dire, una *unanimitas* che si pone quale presupposto dell'istituto socialmente rilevante e che a noi qui particolarmente interessa. Crediamo opportuno citare un lucido passo di Cipriano. È precisamente una epistola, la LXXV, in cui il Padre, con una felicità di ragionamento ed una eloquenza di convinzione che ne fa un esempio di stile retorico e pastorale, si dilunga nell'esposizione del concetto a lui caro della *unanimitas fidelium*. E vi si esprime proprio l'esultanza del Vescovo nello scorgere, nella comunità generale, « in fratribus tam longe positis tantam nobiscum fidei et veritatis unanimitatem ». Ciò — soggiunge Cipriano — è frutto della « potens... gratia Dei » che può « copulare et coniungere caritatis atque unitatis vinculo etiam ea quae videntur longiore terrarum spatium esse divisa ». E seguita: « secundum quod longiore terrarum spatium esse divisa ». Et olim qui in primis fuerant Ezechielem et Daniele posterioriores aetate ad unanimitatis vinculum virtus divina coniunxit, sed quamvis temporibus longis discret essent, eadem tamen divina inspiratione sentirent ». E termina: « nihil prodest aliquos proximos et incretos sibi esse corporibus, si animo ei mente dissideant, quando adunari animae omnino non possint quae se a Dei unitate diviserint¹⁸¹.

¹⁸¹ Riportiamo qui per intero l'interessante brano di Cipriano tolto appunto dall'Epist. LXXV (3): « cum magna laetitia exultavimus et Deo gratia egimus qui invenimus in fratribus tam longe positus tantam nobiscum fidei et veritatis unanimitatem. Potens est enim gratia Dei copulare et coniungere caritatis atque unitatis vinculo etiam ea quae videntur longiore terrarum spatium esse divisa, secundum quod et olim intervallo temporum separatos a

Testo singolare e preziosa testimonianza del più genuino pensiero della Chiesa. Non interessa alla teologia e al diritto canonici che, « spatio vel temporibus », si abbia una divisione. È la situazione psicologica, dell'*animus* e della *voluntas*, che hanno rilevanza. La Chiesa che elabora alla perfezione le teoriche del dolo in campo penale e dei vizi del consenso in materia civile (è soprattutto canonistica la prospettiva di elaborazione in tema di errore); che, per esempio, in materia di prescrizione, unisce l'elemento della *bona fides* al decorso del tempo, elemento bruto ed oggettivo, ma il solo che il diritto romano conoscesse come fatto giuridico a quel fine rilevante; la Chiesa, dicevamo, è necessariamente portata, nella sua veste pastorale di scrutatrice di coscienze, a sviluppare e indagare l'elemento più propriamente psicologico-volontaristico. L'unanimità è qui infatti solo coesione di animi e di volontà. Oltre a questo non possiamo non notare come Cipriano insista, e sul vincolo caritativo, e su quello unitario, proprio in questo passo; e proprio in questo passo parli assai chiaramente di *divina inspiratio*.

Pur diversa da quella unanimità di « voci », che a noi interessa, è però il caso di ribadire — e con questo di sottolinearne l'importanza — che questa unità di fede e di verità è la condizione essenziale, il presupposto imprescindibile da cui scaturirà il miracolo di quell'*unus consensus*, che è il consenso e il voto del corpo morale della Chiesa.

A) « *Unanimitas* » e « *unitas ecclesiae* ».

15. L'unico autore che abbia cercato di dare alla unanimità canonica un fondamento e una spiegazione nel sistema stesso del diritto

Job et Noe qui in primis fuerant Ezechielem et Daniele posteriores aetate ad unanimitatis vinculum virtus divina coniunxit, sed quamvis temporibus longis discreti essent, eadem tamen divina inspiratione sentirent. Quod et nunc in vobis animadvertimus, ut qui longissimis regionibus a nobis separati estis sensu tamen et spiritu copulatos vos esse nobiscum probaretis. Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum Dominus unius atque idem sit qui habitat in nobis, coniungit ubique et copulat suos vinculo unitatis. Unde in universam terram exivit sonus eorum qui a Domino missi sunt unitatis spiritu velociter currentes: sicut e contrario nihil protest aliquos proximos et iunctos sibi esse corporibus, si animo et mente dissideant, quando adunari animae omnino non possint quae se a Dei unitate diviserint», in cui appunto con tanta perspicuità viene chiarita la logica ed evoluta posizione del sistema canonico.

della Chiesa è, come già dicemmo, il Ruffini Avondo. A lui va il merito di avere chiaramente messo in luce come questo concetto, che la Chiesa ebbe in comune con molti ordinamenti barbarici, non avesse le stesse basi giustificative che in questi, ma si armonizzasse invece con le linee del nuovo ordinamento canonico.

Torneremo tra breve sul pensiero del Ruffini, ma vogliamo ora insistere su questo dato essenziale. Il concetto di *unanimitas* è sorto nella Chiesa come concetto autonomo, ed è sorto anche con una struttura non solo autonoma, ma completamente diversa da quella germano-barbarica. Possiamo ora riprendere quanto, nel terzo paragrafo di questa ricerca, abbiamo affermato sull'ordinamento giuridico della Chiesa primitiva; unanimità canonica e germanica debbono necessariamente e sostanzialmente diversificarsi perchè diverso è il loro presupposto.

Già parlammo della concezione germanica. Dobbiamo ora integrare il nostro discorso con la netta affermazione che il concetto canonico di unanimità presuppone un ordinamento teologico-giuridico, ovverossia un ordinamento la cui primitività ha da essere intesa nel senso del tutto peculiare di una mistione tra il dato giuridico e quello mistico-spirituale, e in un prevalere di questo su quello. Il concetto unanimitario della Chiesa — contenziamoci qui di affermarlo riservandoci di documentare più tardi le nostre parole — è infatti dettato in primo luogo da precise necessità teologiche, salvo poi il suo cristallizzarsi nella sfera dei rapporti giuridici. Quello cui sopra abbiamo accennato che, cioè, embrionalmente, l'origine di esso doveva ritrovarsi nella Scrittura e precisamente nel passo di S. Paolo, giustifica questa asserzione.

Peculiare dunque alla Chiesa un simile concetto; ne discende, di conseguenza, anche la sua completa autonomia, come autonomo è nelle sue linee essenziali l'ordinamento giuridico della Chiesa. Il mondo germanico o — diciamo più in generale — il mondo barbarico non ha avuto la minima influenza in questa elaborazione.

La nostra affermazione tuttavia, che la *unanimitas* dell'Apologetica ha un fondamento teologico, esige delle spiegazioni e delle specificazioni.

Il Ruffini Avondo, nello stesso ordine di idee, credette di trovare una spiegazione nel concetto che la Chiesa, sin dai primi tempi, ebbe del negozio elettivo. La singolare concezione per la quale — attraverso lo strumento consistente in dichiarazioni di volontà e voti umani — è Iddio stesso che eleva una persona a questo o quel ministero

sembrò precisamente al Ruffini¹⁵² l'unica spiegazione plausibile dell'*unanimitas*.

Egli infatti si domanda: « orbene, come si poteva concepire se non unanime un suffragio di così singolare, mistica natura? »¹⁵³. Nè noi possiamo dargli torto. Che sia Iddio stesso a esprimersi nella apparente espressione di volontà del *collegium* è pensiero costante della letteratura della Chiesa, e non soltanto di quella primitiva^{154 bis}. Quando abbiamo, in altra parte del lavoro, parlato di *electio per inspirationem* riferita al procedimento per unanimità e affermata anche oltre l'epoca romana e l'alto medioevo, puntualizzavamo una costanza di pensiero che era essenziale per la Chiesa e immanente in essa.

Nelle fonti primitive, nella naturale esaltazione mistica, gli accenni sono più ampi, la concezione più sentita¹⁵⁴. E questo posare del divino volere nelle menti e nelle bocche dei componenti l'assemblea non potè non avere un influsso in tal senso.

Ci sembra tuttavia interessante e necessario non arrestarci alla spiegazione che il concetto canonico di elezione suggerisce. affermare infatti che, poichè Dio stesso elegge, tutti devono essere presenti e dare il loro univoco voto, significa affermare qualcosa di esatto, ma non crediamo invece che si fornisca o si colga il fondamento reale della unanimità.

A nostro avviso è sì esatto parlare di un intervento divino, poichè è da questo intervento che l'*unanimitas* ha vita. Però ci sembra più opportuno parlare di un intervento divino nei riguardi del *collegium*, di una discesa della Grazia sul *collegium* che, mercè quell'intervento, può esprimere la sua unica anima e la sua unica voce¹⁵⁵; intervento divino che fa del *collegium* una unità e un *corpus*.

¹⁵² RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., p. 37 ss.

¹⁵³ RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., p. 40.

^{154 bis} « Episcopos creat vox divina, coelestis vocatio, Spiritus sanctus » (THOMASSIN, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, cit., t. II, l. II, p. 11).

¹⁵⁴ Vedine la documentazione in RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., p. 38-39.

¹⁵⁵ IRENEO (*Adversus haereses*, III, XXI, 2), a proposito della versione dei Settanta, dice di Tolomeo: « Ille autem experimentum eorum sumere volens et metuens ne forte consentientes, eam veritatem, quae esset in Scripturis, absconderent per interpretationem; separans eos ab invicem, iussit omnes eandem interpretari Scripturam et hoc in omnibus libris fecit. Conventibus autem ipsis in unum apud Ptolemaeum, et comparantibus suas interpreta-

Del resto tutta la grande liturgia, che il rituale cattolico ha elaborato a precedere i consessi ecclesiastici, ha il solo significato di una intensa preghiera alla Divinità perchè lo Spirito Santo scenda sui padri raccolti e li assista, facendoli divenire un solo mistico corpo a simiglianza della Chiesa¹⁵⁶. E gli atti conciliari ci informano che le deliberazioni sono tenute « praesente Spiritu sancto et angelis eius¹⁵⁷. L'intervento e la presenza divina devono, in altre parole, essere esaminati e considerati quale mezzo prodigioso per cui il collegio raggiunge la sua unità e come tale diventa *corpus*.

Anche in questo specifico campo, sulla procedura elettiva, predomina la grande concezione del *corpus mysticum* e della *unitas ecclesiae*. L'unanimità dei membri della Chiesa, della Chiesa locale, della comunità dimostra l'unità di quella Chiesa e di quel *collegium* ed è, in tale veste, il mezzo per l'assistenza divina.

Quando da taluno si rileva — contro questo concetto di unanimità basato sulla unità — che c'è da tener presente la posizione dei singoli membri del collegio e di uno *ius singuli*, « base indispensabile così del diritto di veto come del requisito dell'unanimità »¹⁵⁸, noi obiettiamo che ciò è esatto per l'unanimità germanica, che abbiamo visto frutto di un rudimentale materialismo collettivistico, ma che questa regola non può valere anche per l'unanimità canonica.

Al contrario potremmo ribattere che essa *unanimitas* è la voce stessa del collegio e ne simboleggia l'unità assoluta, dogmatica e organica. L'unanimità è il mezzo più efficace per conseguire questa *reductio ad unum*, Deus glorificatus est et Scripturae vere divinae creditae sunt, omnibus eadem et eisdem verbis et eisdem nominibus recitantibus ab initio usque ad finem, uti et praesentes gentes cognoscerent quoniam per *aspirationem* Dei interpretatae sunt Scripturae...». L'unanimità delle interpretazioni dei Padri è quindi espressione di una presenza divina e di una assistenza celeste mediante una *inspiratio* (*aspiratio*). Solo in seguito a questa unanimità — afferma Ireneo — si potè ritenere ispirata la versione greca della Scrittura.

¹⁵⁶ Il *Veni creator Spiritus*, che per i Cardinali riuniti in conclave deve pronunciare prima dell'inizio delle votazioni, è proprio in tal senso. Così è stabilito nella Costituzione Apostolica *Vacantis Apostolicae Sedis*, di Pio XI (8 dicembre 1945) (che abroga la celeberrima costituzione di S. Pio X: *Vacanti Sede Apostolica*). L'inno viene cantato dai *Cantores* al momento dell'ingresso in Conclave e dal Sacrista immediatamente prima dell'inizio delle votazioni (cfr. Tit. II: « De electione Romani Pontificis », c. III, 51 e c. V, 65).

¹⁵⁷ *Concilium Arelatense I*, nell'epistola indirizzata a Silvestro papa, i MANSI, I, c. 469.

¹⁵⁸ RUFFINI AVONDO, *I sistemi di deliberazione collettiva nel Medioevo italiano*, cit., p. 21.

unitatem: « ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμολοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν »¹⁸⁹

Non possiamo poi tralasciare di notare come da parte dei Padri si veda la comunità unanime, così come è nel senso etimologico della parola stessa, « quasi unam domum inhabitans... quasi unam animam habens et unum cor, et quasi unum possidens os »¹⁹⁰. L'unanimità dunque è il superamento delle varie voci e delle varie persone nella unità della Chiesa; Chiesa appunto *quasi unam animam habens*.

Anticipando quanto diremo tra poco, osserviamo che grazie a questa volontà unanime l'assemblea diventa persona; ha un'anima un cuore, una bocca, come dicono poeticamente i mistici. I giuristi usufruiranno di questa concezione, e a questa bocca, a questo cuore, a quest'anima, quasi a persona che abbia una sua vita propria e reale, concederanno diritti e poteri, conferiranno una capacità giuridica piena. « Unam cognitionem habuerunt et unum sensum et una fides eorum fuit et una caritas.. ideo structura turris uno colore splendida fuit ut sol »¹⁹¹. Quindi un solo pensiero, un sol senso, una sola fede: ed è questa unità di corpo e di anima, mostrata dall'unanimità, che dà alla Chiesa una struttura unitaria. Dov'è in queste testimonianze patristiche un accenno a frammentarismo, a individualismo; dov'è insomma quello « ius singuli » che il Ruffini pone a fondamento generale del procedimento unanimitario?

¹⁸⁹ CLEMENTE, *I^a ad Corinthios*, XXXIV, 7.

¹⁹⁰ IRENEO, *Adversus haereses*, I, X, 2: « Hanc praedicationem quem acceperit, et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans; et similiter credit his, videlicet quasi unam animam habens et unum cor, et consonanter haec praedicat, et docet, et tradit, quasi unum possidens os ». Riportiamo la versione latina dell'*Adversus haereses*; essa può però essere usata con estrema sicurezza. Un editore dell'opera, il MANNUCCI, in *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, s. II; *Scriptores graeci anteaevi*, vol. III, Romae, 1907) la definisce « omnino servilis » e avverte, circa il tempo della sua compilazione: « Dissentiunt philologi utrum eandem noverit Tertullianus, quod longe verisimile est; extra dubium tamen illam Augustini aetate antiquiorem esse ».

¹⁹¹ Abbiamo riportato qui la versione latina del HERMAE PASTOR (*Simil.*, IX, c. 17, 4) perchè di un linguaggio singolarmente efficace e significativo. Ci piace soprattutto quella « structura » che ben rende l'idea di unità organica della Chiesa e che ci sembra ben dissimile dalla ὁμοδομή del testo greco, che tuttavia qui trascriviamo: « μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἓνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη... διὰ τοῦτο ἡ ὁμοδομή τοῦ πύργου μὴ χροῶν ἐγένετο λαμπρὰ ὡς ὁ ἥλιος ».

Al contrario, nella *unanimitas* canonica le singole volontà scoppiano, perchè essa non è la somma di tanti voti, ma il voto del corpo morale; è la voce stessa, spirituale e teologica, prima ancora che giuridica, dell'unità del *collegium*. Cipriano infatti, che noi abbiamo più volte definito il teorico dell'*unanimitas*, costruisce la sua dottrina e la elabora proprio nel suo trattato sull'unità della Chiesa.

L'unanimità è, nella concezione ciprianea, un preciso dovere dei *fideles*, la cui attività deve essere unicamente volta « ut apud omne unus actus et una consensio secundum Domini praecepta teneatur »¹⁹². Singolare terminologia che richiama alla mente quella dottrina dell'*unitas actus* che i canonisti del periodo aureo del diritto comune riterranno essenziale, in ogni atto d'assemblea, perchè sia legittima l'affermazione dell'esistenza giuridica del collegio; e singolare concezione, per cui l'unanimità raccoglie e riduce ciò che prima era *apud omnes*, in un solo atto e in una sola dichiarazione di volontà: espresione questa — ripetiamolo pure — di una unità organica della Chiesa: universale o locale.

Ne consegue ancora che, come l'unità si poneva necessaria per la vita della Chiesa, anche questa *unanimitas* — che è prima di tutto te stimonianza di unità, come vita, nascosta e palese, intima e apparente, della ἐνότης — è necessaria alla Chiesa. Cipriano anzi non esita a parlarsi di una *lex unanimitatis*, quasi di un canone che debba sempre regolare la vita sociale della Chiesa: tutti dobbiamo « legem circae omnia unanimitatis implere »¹⁹³.

Vedremo più tardi, e ne abbiamo già fatto cenno, come questa *unanimitas* abbia vari e peculiari significati: ci basti notare qui il suo contenuto mistico che tuttavia si trasferisce efficacemente nella sfera dei rapporti giuridici: legge morale e teologica, l'unanimità; ma, anche in questo suo aspetto, fondamento e canone della vita societaria della Chiesa, principio regolatore dei meccanismi elettivi delle sue assemblee. Infatti Cipriano stesso avverte che il Cristo « unanimitaten prius posuit... ut conveniat nobis fideliter et firmiter docuit »¹⁹⁴.

Da tutto ciò appare ora chiaramente la ragione per la quale abbiamo posto in stretta relazione l'unanimità e l'unità dell'ordinamento canonico; e ci verrebbe fatto di affermare: *unanimitas sive unitas*

¹⁹² CIPRIANO, *Epist.*, XXV.

¹⁹³ CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 9.

¹⁹⁴ CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 12.

Questo concetto, per cui unanimità è unità, è profondamente diverso e, direi, opposto a quello germanico, dove domina il frammentarismo e non l'unitarietà, lo *ius singulū*, non lo *ius corporis*.

Ma è opportuno qui di passare all'indagine del concetto di *pars* nel primo ordinamento canonico; indagine preziosa per farci scorgere la vera ragione per cui un procedimento come quello maggioritario, che alla Chiesa veniva offerto dall'esperienza del diritto pubblico greco e romano, sarà sempre ostinatamente rifiutato, per essere solo accolto negli ultimi secoli della sua vita costituzionale e infine nel *Codex iuris canonici* 195.

È palese in Cipriano il disprezzo profondo per ciò che è *pars*: corruptores evangelii adque interpretes falsi extrema ponunt et superiora praetereunt, partis memores, et partem subdole comprimentes: ut ipsi ab ecclesia scissi sunt, ita capituli unius sententiam sciunt » 196.

La « parte » è vista infatti come lesione dell'unanimità; e poiché l'unanimità esprime unità e corpo della Chiesa, la « parte » è negazione dell'unità e del *corpus mysticum*. Nella concezione dei Padri *pars* e scisma sono una stessa cosa e hanno lo stesso significato 197; per questo Tertulliano, contrapponendo cristiani ed eretici, nega a questi ultimi di potere « unum omnes loqui et ipsum sapere »; dono che è frutto della Grazia e che solo i *fideles* possono raggiungere 198.

La *pars* come *disensio* 199, come *separatio* 200 incrina la solida struttura dell'ordinamento stesso della Chiesa: in questa concezione teologica e ierocratica si potrebbe arrivare a dire che *pars* è eresia.

Che quanto siamo andati dicendo corrisponda al pensiero stesso degli apologeti ci viene dimostrato anche da un lucido passo di Cipriano, su cui i romanisti hanno discusso. Ci sia consentito di riportarlo: « ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus..... episco-

195 C. J. C., c. 101. Si veda però la singolare regola espressa nel n. 2 del canone stesso, su cui dovremo tornare nell'ultimo paragrafo.

196 CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 12.

197 Cfr., fra i numerosi passi, TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 5, II (« si totum capitulum ad unitatem continendam et separationes coeundas sapit... »); 5, 18 (« edocens unum omnes loqui et ipsum sapere, quod etiam haereses non sinunt »); 26, 28 (« ut ipsum et unum loquerentur omnes et non essent scismata et dissensiones in ecclesia »); CIPRIANO, *Epist.*, XI, 3.

198 TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 5.

199 TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 26.

200 TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 5.

patus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenebur. Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur » 201. Di fronte all'unità dell'episcopato, di fronte al problema dei rapporti tra i *singuli* e quello *unum atque indivisum*, la coscienza giuridica di Cipriano trova connaturale e perfettamente idoneo il richiamo al vincolo solidale, in cui ogni *pars* è tanto poco *pars*, in quanto risponde per l'interezza del rapporto e rappresenta il rapporto stesso nella sua inscindibile unità.

Il ragionamento logico dell'apologeta supera, senza sfuggirlo, il concetto di *pars* che sonava ai suoi orecchi e alla sua coscienza di teorico dell'*unitas* tanto riprovevole. E crediamo senz'altro che siano nel vero coloro che, come il Gasparini o il Beck 202, scorsero un palese riferimento a una nozione giuridica romana, perchè, come dicevamo la struttura del vincolo di solidarietà mirabilmente si presta all'idea di un oggetto inscindibile e di una unicità sostanziale del rapporto stesso, contemplando i vari soggetti del rapporto tanto avvinti tra loro da rendere impossibile una netta separazione patrimoniale giuridica.

Accenneremo nell'ultimo paragrafo di questo lavoro al travaglio e alla elaborazione per cui la Chiesa poté molti secoli dopo dare rilevanza giuridica e validità all'espressione di volontà di una *pars*. Quanto tuttavia abbiamo detto poco sopra per l'ordinamento giuridico della Chiesa primitiva (a questo si è limitato il nostro esame), con valida — ci sembra — in pieno la legittimità di questo rapporto, *unanimitas-unitas*.

Proprio in questo ordine di pensiero le fonti patristiche ci consentono di approfondire ancora l'indagine sul fondamento teologico giuridico del principio unanimitario. Infatti proprio dalle fonti balzagli occhi un eloquente accostamento tra unanimità e tradizione.

Se ci siamo dilungati più sopra nel delineare la peculiarità dell'ordinamento della Chiesa primitiva, ed abbiamo insistito sulla enorme diversità dei due concetti di tradizione e consuetudine, possiamo giustificare quella insistenza e riprendere quanto abbiamo allora coltuso.

La Chiesa primitiva, nel suo sfavore verso l'aspetto consuetudinario del diritto, nel suo costante e generale contrapporre consu-

201 CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 5.

202 GASPARINI FOGLIANI, *T. C. Cipriano*, cit., p. 79; BECK, *Koenigschicht recht bei Tertullian und Cyprian*, cit., p. 153-154.

tudine e tradizione — la consuetudine umana, frammentaria, nata da esigenze *particolari* e spesso espressione di tendenze autonomistiche, separatistiche di una *pars* della comunità ecclesiastica; e la tradizione basata sull'insegnamento divino e affidata alla gerarchia — questa Chiesa insomma che si fonda, nella sua essenza, nella *Παράδοσις* canonica, non poteva non accogliere tra le sue *leggi fondamentali* (riprediamo l'espressione di Cipriano) il principio della *unanimitas*.

È Tertulliano stesso che ce ne svela le ragioni: « Nullus inter multos eventus iste unus est exitus: variasse debuerat error doctrinam ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum inventitur, non est erratum, sed traditum »²⁰³.

L'errore è della *pars*, dello scisma, degli egoismi individuali o di setta; ma l'unanimità della comunità o del collegio è segno indiscutibile che in quelli è *tradita* da Dio la verità. Tertulliano ci riannoda così all'idea di un intervento divino sull'assemblea, integrandolo giustamente coll'idea di Tradizione. Onde *unanimitas*, *unitas* e *Traditio*, legate da un vincolo teologico, assumono l'aspetto di concetti inseparabili; tali furono nell'ordinamento canonico e nel pensiero dei Padri. E riportando questo a certe espressioni di Cipriano da noi altrove notate²⁰⁴ potremmo arrivare a una configurazione della umana consuetudine come *error* e come tipica espressione della *pars*. Il che, ci sembra, conchiude armonicamente il sistema teologico-giuridico che l'Apologetica ci offre.

B) « *Unanimitas* » e « *corpus ecclesiae* ».

16. Abbiamo detto poco sopra, nel § III, che il corpo ha per sua imprescindibile caratteristica l'unità; già quindi la nostra dimostrazione di una equivalenza *unanimitas-unitas* pone il concetto di *unanimitas* in stretta relazione col *corpus Ecclesiae*.

Ma ciò sarebbe troppo poco. La patristica ci offre numerosi elementi che indiscutibilmente ci permettono di affermare che l'unanimità canonica è espressione della Chiesa stessa come persona morale, ed è la vita intima e secreta di questa *persona*. L'*unanimitas* è anzi il tessuto connettivo del *corpus mysticum* della Chiesa.

Come tessuto connettivo del *corpus unanimitas* è soprattutto legame, vincolo il più possibile stretto fra i membri del *corpus* stesso.

²⁰³ *De praescriptione haereticorum*, 28.

²⁰⁴ Cfr. n. 11 e nota 108.

Infatti entro l'unanimitas operano la *fraternitas* e la *charitas*; e Cipriano parla di una « unanimatatem christianam firma sibi adque inseparabili caritate conexam »²⁰⁵.

È la stessa qualità dei soggetti, i credenti, i *fideles*, che ha rilevanza; è il fine della stessa *societas* in cui essi sono accomunati che postula questa reciproca *charitas*: la *charitas* rassoda i legami e l'*unanimitas* è veramente « nexibus cohaerens »²⁰⁶.

Questo per ribadire come, grazie alla sua base mistica²⁰⁷, l'unanimità canonica difficilmente potrebbe essere considerata una somma di voti. Il voto dovrà essere considerato anzi uno, uno solo, quello del collegio, poichè proprio attraverso il superamento dei singoli voti e delle singole persone, nell'unanimità, il collegio acquista una sua definita personalità.

Nella linea di questo accostamento *unanimitas-corporis*, che a taluno potrebbe forse sembrare, se non arbitrario, almeno singolare, ci sia consentito passare all'esame di un testo fondamentale, che, per verità, data la chiarezza della sua pronuncia, di ben poca esegesi avrebbe bisogno. È di Cipriano e tratto dalle epistole.

Nè questo deve destare sospetti: se buona parte dei nostri testi è tratta dalle opere di questo scrittore; se buona parte del nostro lavoro poggia sulla sua ponderosa e costruttiva testimonianza, egli è perchè Cipriano riassume e perfeziona tutto il pensiero ecclesiológico della Apologetica. Riassume perchè — ci siano consentiti due dati biografici — Cipriano, nascendo verso il 210 e morendo nell'anno 258 d.C.²⁰⁸, presuppone l'elaborazione dottrinarla di Ireneo e Tertulliano, per tacere di altri, e vive nel periodo culminante e, per così dire, aureo, della Apologetica; perfeziona, perchè se v'è un argomento centrale nella sua opera, se v'è una preoccupazione costante nella sua voce di pastore, è la Chiesa, ormai già sviluppata in tutte le terre dell'Impero, ma che ancora attende il teorico che ne fissi o almeno ne cristallizzi in una enunciazione filosoficamente e giuridicamente si-

²⁰⁵ CIPRIANO, *Epist.*, LXVIII, 5.

²⁰⁶ CIPRIANO, *Epist.*, LII, 1.

²⁰⁷ Si confrontino quei passi eloquentissimi di Clemente Romano e d'Ignazio d'Antiochia, che si riferiscono a quel concetto, loro particolarmente caro, di *ἀγάπη*: « ἐν τῇ δὲ μολὴ ἵμῶν καὶ συμφόρῳ ἀγάπῃ » (IGNAZIO, *Ad Ephesios* IV, 1-2); « ἀποσοῦντας... ἐν ἀγάπῃ » (CLEMENTE I^a *ad Corinthios*, LXII, 2).

²⁰⁸ Sulla biografia di Cipriano, esauriente e informato, come al solito il *Dictionnaire de Théologie Catholique*, alla voce *Cyprien (saint)*, affidata alle cure di P. GODET.

cura la costituzione. Per questo è naturale che Cipriano debba essere di questo lavoro, come di ogni altro che abbia riguardo ad analogo materia, fonte precipua e rilevante.

E veniamo al testo — ripetiamo — fondamentale, tratto dall'epistola LX. Il Santo rivolgendosi ai Suoi fedeli afferma: « dum apud vos unus animus et una vox est, ecclesia omnis romana confessa est »²⁰⁹. Che l'unanimità canonica abbia avuto il significato costante e unitario di « unus animus et una vox » abbiamo già veduto: dunque la voce, la deliberazione unanime dei fedeli è espressione della stessa Chiesa. Grazie a quella unanimità la Chiesa si fa persona²¹⁰.

Ogni aggiunta da parte nostra sarebbe superflua. Piuttosto crediamo che sia proficuo approfondire ancora la nostra indagine sì che l'affermazione dell'apologista e anche la tesi di questo lavoro ne siano ancor più illuminate.

Già potrebbero essere molto indicative certe espressioni patriistiche in cui i due concetti sono accomunati: « dominici gregis animus et corpus unum »²¹¹. Ma sono queste solo delle semplici indicazioni.

È però la concezione stessa della *unanimitas* come *consensio* che traluce da molti passi²¹². E noi abbiamo già indicato nella *consensio fidelium* la base fondamentale del *corpus mysticum*²¹³. E potremmo qui aggiungere anche argomenti e affermazioni che già nel corso del lavoro abbiamo avuto occasione di fare: *unanimità* come *unitas* e come mezzo per cui la *diversitas* si compone (è la parola della fonte) in *universitas*²¹⁴; unanimità come carità ed espressione di fraternità²¹⁵, che sappiamo elementi essenziali e intimi alla natura del *corpus mysticum*²¹⁶; unanimità come legame che costringe ad uni-

tà²¹⁷.

²⁰⁹ CIPRIANO, *Epist.*, LX, I.

²¹⁰ CIPRIANO, *Epist.*, LXXV, 25: « potest esse unum corpus et unus spiritus apud quem fortasse ipsa anima una non est? ».

²¹¹ CIPRIANO, *Epist.*, XLVI, I.

²¹² Fra i molti esempi cfr. CIPRIANO, *Epist.*, LV, 8.

²¹³ Cfr. al n. 13.

²¹⁴ Cfr. a p. 54, nota 134.

²¹⁵ Non vi abbiamo insistito dato il carattere interamente mistico delle affermazioni dei Padri; ci basti qui dire che queste affermazioni sono, logicamente numerosissime e costantemente ripetute, nè vale la pena di riportarle.

²¹⁶ Cfr. sopra al § III, n. 12.

²¹⁷ Segnaliamo anche questo passo di CIPRIANO (*Epist.*, XLVI, 2): « nam cum unanimitas et concordia nostra scindi omnino non debeat », che fa il

Ma v'è di più: si può cogliere netta una concezione fondamentale, che si riassume strettamente all'altra della deliberazione *ad unanimitatem* come deliberazione ispirata dalla Divinità, ma che è più esplicita e, almeno in relazione al concetto di *corpus*, più interessante. L'unanimità è il requisito per cui la turba, la *multitudo* può assumere a *corpus*.

Non è questa nostra una affermazione nuova in questo lavoro già il discorso che a suo luogo facemmo dell'intervento dello Spirito Santo nell'assemblea, la conteneva sostanzialmente. Però è tuttavia da notare, come un simile concetto sia precisato con tanta efficacia con tanta precisione, direttamente, dai Padri. Cristo ha consigliato ai discepoli l'*unanimità*, « ostendens non multitudini, sed unanimitati deprecantium plurimum tribui »²¹⁸. Il Cristo esige per l'elargizione della Sua grazia un requisito particolare: l'unanimità. Il che ci spiegherà certe espressioni di Cipriano e di Tertulliano che la qualificavano *sacramentum*, e di Origene che in un passo interessante e puntuale esalta la *unanimitatis gratia* e giustifica il valore e la necessità di quella²¹⁹. Ciò che però più interessa il giurista è questa unanimità, che sul piano teologico è *fraternitas*, sul piano giuridico diviene organizzazione, e il complesso sociale, in cui si articola il *corpus*, e, se vogliamo usare la nota terminologia di Tertulliano, *ecclesia*. E riaffiora anche quella contrapposizione così viva nei primi momenti canonici tra *multitudo* da una parte e il corpo organizzato e fedeli dall'altra.

paio con gli altri passi ciprianei già indicati, delle Epistole (LII, I.; LVII 2; LXVIII, 5).

²¹⁸ CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 12.

²¹⁹ ORIGENE, *Commentar. in Epist. B. Pauli ad Romanos*, Lib. X, 7: « autem scire quantum valeat unanimitatis gratia? Salvator in Evangelio (Mat XVIII, 19) pronuntiat quia si duo vel tres in unum consenserint, de omnium quacumque petierint a Deo fiet illis; et iterum de semetipso dicit, quia fuerint duo vel tres congregati in nomine meo hoc est unum atque idem scientes in nomine Jesu Christi, ibi inquit, ero in medio eorum. Vis et aliud cupere exemplum, quomodo unum sentientibus Christus medius fiat? Videri in Actibus apostolorum quomodo post ascensionem Domini, cum elevassent inquit, undecim apostoli cum caeteris vocem et unanimitate orassent, nec est locus in quo stabant et praesentiam Sancti Spiritus meruerunt. Per hoc ostendi quia duobus vel tribus in uno positus Spiritus Sanctus ut de eis sensum atque unum eliceret sermonem: ut qui Ecclesiae docere cupiet unum dicere omnes atque unum sapere, ipsi prius unum se dicere atque unum sapere demonstrarent et uno ore honorificarent Deum... Unum namque dicitur, ubi unus atque idem per diversorum ora sensus et sermo procedit ».

In rapporto a questa *unanimitas* possiamo allora pienamente affermare che i requisiti che Tertulliano poneva alla base del *corpus ecclesiae* si assommano e si riassumono in questa. *Conscientia religionis, disciplina unitas, spei foedus*, aveva precisato il grande Apologista.²²⁰ Ebbene noi abbiamo veduto che l'*unanimitas* è nutrita — per così dire — da una sicura consapevolezza religiosa; è unanimità dei fedeli che credono in uno stesso Dio ed in una stessa *religio* e che sono l'uno all'altro *fratres* in un legame di indubbia natura mistico-teologica; è unità ed è disciplina nei suoi aspetti di coesione stretta e indissolubile tra i membri del gruppo sociale, ed è organizzazione di questo gruppo; infine è la mistica *consensio* dei fedeli nutriti della stessa speranza che li cimenta in una prodigiosa alleanza, in un patto che dalla realtà sociale si proietta verso l'eterno: ed è il fine stesso della Chiesa e dell'ordinamento giuridico canonico, la *salus aeterna animarum*, e questo τέλος raccogliitore di tante volontà unanimi, di tante persone in un *corpus* unico.

V. — CONCLUSIONE

17. La conclusione di questa ricerca è già sviluppata nelle pagine che precedono. Vogliamo qui solo fissare in modo succinto i nostri risultati specialmente in rapporto al titolo che abbiamo dato al nostro lavoro.

È ben chiaro il significato complesso e gli aspetti vari e peculiari che il concetto di *unanimitas* assume nell'ordinamento giuridico della Chiesa primitiva. Concetto che domina il pensiero dei Padri, la legislazione dei Concili (come vedremo), le statuizioni monastiche. Leggittima era pertanto la formula usata nel titolo, dove l'unanimità appare quasi come chiave di volta dell'edificio costituzionale della Chiesa primitiva, allo stesso modo che il principio agapico della *charitas* appare il fondamento della sua struttura teologica.

Certo, dopo quanto abbiamo affermato, dopo aver riferito nella sua genuinità il pensiero apologistico, un fatto è avvertibile: l'*unanimitas* canonica è ben altro che un semplice principio regolante le deliberazioni assembleari della Chiesa. O meglio non è soltanto quello.

L'*unanimitas* di Cipriano rivela aspetti molteplici: essa è il requisito per la validità di una espressione di volontà di un gruppo so-

²²⁰ Cfr. per quanto abbiamo detto in proposito a p. 61.

ciale; viene enunciata da Cipriano nel terreno dei rapporti intersubiettivi, cioè sociali, e, in questa veste, può veramente esser definita principio costituzionale e nessuno potrebbe non scorgere in essa un palese lato giuridico.

Abbiamo veduto però che la concezione dei Padri è più complessa: e al di sotto di questa unanimità sociale appare un'idea di *unanimitas*, come adesione intima del soggetto alla verità dell'Evangelo e alla Chiesa, con una nozione assolutamente spirituale e mistica nell'ambito del *foro interno* inafferrabile e irrilevante per il mondo del diritto.

È l'aspetto teologico dell'istituto che abbiamo appena toccato nel corso dell'indagine, e possiamo anche dire il punto d'avvio per tutta la costruzione apologistica: l'unanimità interiore, l'adesione essenziale e sostanziale delle singole persone alla realtà della *ecclesia* e alla sua dottrina, non poteva non costituire per i Padri il presupposto necessario per ogni deduzione giuridica: quali pastori essi dovevano necessariamente preoccuparsi di questo aspetto segreto dell'anima umana; essi che a un rapporto sociale anteponevano il rapporto dell'uomo con la divinità, facendo di quell'anima umana l'oggetto precipuo delle proprie cure.

Del resto, come abbiamo più volte avvertito, *unanimitas* è nozione anche teologica: i Padri fissano un principio, un canone; la loro affermazione teorica, avente spesso un senso che va ben più in là di una pura enunciazione relativa a un meccanismo elettivo, fu sì la fonte di tutto il diritto elettorale canonico del Medioevo, ma non può esser da noi intesa se la osserviamo in questo limitato senso. Perciò quando abbiamo voluto collocare l'*unanimitas* della Chiesa nell'ambito del primo ordinamento cristiano; quando l'abbiamo voluta porre in rapporto con il concetto di persona giuridica, o — diciamo meglio — con una nozione storicamente più valida nell'evoluzione del *ius canonicum* — di *corpus*, di istituzione, ci facevamo per ciò stesso sensibili a questo indirizzo delle fonti e più aderenti al loro significato, tendenti a costruire un concetto di ampia portata.

Unanimitas e origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico. Già in principio spiegammo preliminarmente il perché di questo accostamento. Possiamo ora giustificarlo, e constatarne la legittimità.

Dum apud vos unus animus et una vox est, ecclesia omnis romana confessa est. La personalità della Chiesa non è esclusa dal canone unanimitario, anzi è presupposta, e quella unanimità, quale vita intima in cui si articola il *corpus mysticum*, è la più diretta espressione e signifi-

cazione dell'esistenza di una istituzione « Chiesa » quale unità rigidamente organizzata.

Abbiamo detto, all'inizio, che lo studio di Simbaldo de' Fieschi (e un'indagine diretta varrebbe a porlo in luce, se non bastasse quanto già ne scrisse il Ruffini) rivela questo rapporto, anzi questa dipendenza del concetto di *universitas* in Simbaldo dalla prima Patristica. Abbiamo visto come realmente si potesse parlare di origini del concetto moderno di persona giuridica, che è giunto a noi elaborato e perfezionato dal pluriscolare e continuato filone del diritto canonico. E aggiungiamo come sia del tutto naturale che noi dobbiamo alla Chiesa un simile perfezionamento, perchè nel suo meccanismo costituzionale la persona giuridica ha una funzione indispensabile.

Lo Stato assoluto imperniato nella persona vivente del Sovrano, lo Stato feudale con la sua peculiare concezione del *beneficium*, dei pubblici uffici e delle pubbliche funzioni, non avvertirono l'esigenza di autonomia di entità a sè stanti e personificate; esigenza che ben avverte invece lo Stato moderno, in cui talvolta lo sviluppo autonomistico degli enti pubblici assume notevolissime proporzioni; ma la Chiesa nel suo peculiare aspetto di istituzione, con la sua particolare concezione degli *officia* non suscettibili di una gestione ereditaria ma solo delimitata per un tempo che coincideva in genere con la vita dell'individuo; nella sua particolare costituzione gerarchica, dove si applicava un concetto tutto ierocratico di gerarchia e dove il *populus fidelium* assumeva sempre più la fisionomia di oggetto di potestà e di doveri, questa Chiesa, che andava d'altronde costituendosi un patrimonio di giorno in giorno più rilevante, doveva dare la massima rilevanza, nel suo seno, al concetto di persona giuridica.

Ci basti anche pensare che la Chiesa è persona teologica prima ancora che giuridica; è persona dotata di una forza intrinseca che trova le sue radici nel divino. Essa *deve* essere soggetto di diritti non fosse altro come depositaria di verità divine e della Tradizione apostolica, come l'unico mezzo a disposizione del genere umano per il conseguimento della Grazia. I suoi membri sono in essa rassicurati e vivificati e partecipi misticamente della verità. La Chiesa, come società divinamente istituita, è necessariamente persona staccata dalle singole persone dei suoi membri. Sarebbe inconcepibile attribuirle una struttura meramente associativo-collegiale.

Il concetto di persona giuridica, nella sua particolare sostanza istituzionale, nasce e si afferma nel *ius canonicum* proprio per una

necessità teologica e in essa trova la sua essenziale giustificazione. È naturale quindi che la Chiesa, muovendo da questa necessità teologica, abbia costruito il concetto in maniera affatto autonoma, senza alcuna derivazione dal diritto romano. Tutta l'elaborazione dell'idea di *unanimitas*, che abbiamo delineato, e insieme l'altra prospettiva elaborazione del concetto sanioritario, di una *sanior pars*, cui accenneremo tra breve; nozioni teologicamente valide e solo in una luce teologica spiegabili; nozioni strettamente legate al *corpus ecclesiae*, così da presupporlo; stanno a testimoniare l'originalità e l'autonomia della elaborazione canonistica.

Non si insisterà mai troppo sul fatto che la Chiesa costruisce con propri mezzi il suo ordinamento, partendo da una concezione strutturale e da principi fondamentali assolutamente nuovi. L'accostamento tra unanimità e istituzione, che a un esame superficiale potrebbe ben sembrare abnorme, ci rivela che la nostra indagine si colloca alle origini di un filone di pensiero, in prevalenza teologico, che non ha precedenti storici.

Abbiamo ben creduto di iniziare l'indagine ponendo in chiaro che l'unanimità germanica è l'espressione primitiva di una mancanza di astrazione e di una impotenza alla elaborazione teorica e perfezionata della *universitas*. Abbiamo anche creduto di insistere sulla costante adozione del principio maggioritario nel diritto pubblico di Roma. È proprio dal raffronto con queste due situazioni storiche, ora che il concetto canonico di unanimità è delineato e precisato, che appare nuova e originale l'impostazione canonica, e il nostro discorso si legittima; discorso che riprenderemo più avanti, più ampiamente, trattando del problema delle relazioni tra *unanimitas*, *sanior pars* e *major pars* nella storia del diritto canonico. Non solo ma crediamo che con le pagine precedenti sia stato posto in luce il valore e la giustificazione di tutte le affermazioni unanimitarie che con tanta larghezza affiorano dalle fonti canoniche medievali. I cartari abbaziali e capitolari, i documenti di fraternite e di ordini, i verbali in genere di ogni consesso ecclesiastico tengono ad informare che questa o quella decisione fu presa « unanimiter ». Questo avviene anche nel secolo XIV, quando cioè il canone maggioritario è penetrato vittoriosamente anche nella vita delle assemblee e nel diritto pubblico generale della Chiesa. Solo presupponendo questa concezione della *unanimitas* la dizione formale dei documenti acquista una luce e si avvia di una giustificazione. Non si trattava solo di un meccanico recepimento di uno *stylus curiae*, che il formalismo dei notai inseriva come un semplice e irragionevole

ossequio alla tradizione: lo *stylus curiae*, consolidato su di un filone dalle origini apostoliche, tendeva a riaffermare l'unità teologica e giuridica del collegio che l'unanimità esprimeva; tendeva inoltre a riaffermare una situazione peculiare che rendeva accettabile a Dio la decisione del collegio e la costituiva per ciò stesso ispirata e intangibile ^{220 bis}.

18. Prima di terminare però questa conclusione, crediamo opportuno di aggiungervi qualche precisazione che, pur non essendo necessaria alla ricostruzione del principio unanimitario, purtuttavia potrà essere un elemento chiarificatore e di qualche utilità.

Vogliamo cioè qui brevemente esaminare i primi testi conciliari e le prime legislazioni monastiche in rapporto al nostro concetto; in secondo luogo chiarire la relazione fra la *unanimitas* canonica e il principio « quod omnes tangit ». Teniamo però a ripetere che questi nostri saranno soltanto brevi accenni, non volendo noi oltrepassare i limiti cronologici e logici imposti al lavoro.

Sul primo punto, lungi dal fare qui un sistematico esame delle prime legislazioni, monastica e conciliare, ci limiteremo a esporre una problematica che da queste sorge.

Non v'ha dubbio che la grande elaborazione dottrinale sul concetto di *unanimitas* si fa prepotentemente sentire nelle norme conciliari che regolano la vita costituzionale della Chiesa. L'*unanimitas* resta necessariamente il procedimento per eccellenza, per esempio nel campo delle elezioni episcopali, e numerosi canoni lo documentano ²²¹. Del resto le lettere che, in genere, precedono ogni concilio, dato il loro carattere in prevalenza dottrinale, hanno frequentissimi riferimenti, ed è in esse notabile l'uso generale dell'aggettivo « *ὁμόψυχος* » ²²². Così Alessandro, vescovo di Alessandria, per il concilio di Nicea: « Τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ τιμωτάτοις συλλειτουργοῖς, τοῖς ἀπανταχοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας,.... ἐνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐντολῆς τε οὐσης ἐν ταῖς Θείαις γραφαῖς, τηρεῖν τὸν σύνδεσμον τῆς ὁμοψυχίας καὶ ἐφ' ἧνης » ²²³.

^{220 bis} Proprio in questa luce andrebbero forse valutate e rivedute certe affermazioni sui rapporti fra unanimità e persona giuridica negli ordinamenti civili (p. es. nell'ordinamento comunale) e su pretese influenze del diritto associativo dei popoli germanici su quelli.

²²¹ Cfr. p. e., tra i concili del IV secolo, *Concilium Nicenum*, c. 4, in MANSI t. II, c. 669 e *Concilium Anthiochenum I*, c. 15 in MANSI, t. II, c. 1314.

²²² È di uso generale, se ne veda un esempio nel prologo del *Concilium Anthiochenum I*, in MANSI, t. II, c. 1305.

²²³ In MANSI, t. II, c. 661.

Il concetto di *unanimitas* come vita intima del *corpus ecclesiae* è costantemente presente in queste espressioni. Sappiamo d'altronde dalla lettera sinodale ai vescovi dell'Armenia che il Concilio Gangrenese fu convocato « οὗτε γὰρ κοινῇ γνώμῃ αὐτῶν ἀπάντων ἐγένετο » ²²⁴ e un preciso riferimento unanimitario reca l'epistola sinodica al Concilio Antiocheno Primo ²²⁵.

Dopo questa constatazione è però il caso di precisare (già vi accennammo al primo capitolo) che i concili costituiscono una fonte particolarmente delicata. Legislazione ufficiale della Chiesa, essi subiscono i più disparati influssi e assai spesso i canoni conciliari ci rivelano norme e regole di cui è facile avvertire o la novità o la estraneità al sistema giuridico della Chiesa.

Anche se l'Imperatore non giunse a fare di queste assemblee i *Reichsparlamente* della *Reichskirche*, non potremmo non constatare il peso dello Stato imperiale sopra i concili. Spesso furono convocati dagli stessi imperatori: Costantino convocò i concili di Arles (314), Nicea (325), Tiro (335), i suoi figli quello di Sardica (343) Costanzo quello di Milano (355), Rimini e Seleucia (359); Graziano quello di Aquileia (381), Teodosio I quello di Costantinopoli (381), e così via ²²⁶. L'imperatore ha il diritto di convocare i concili e di fissare il luogo e la data dell'assemblea ²²⁷. Questo stato di fatto, forse concretatosi in una coazione diretta sulla pronunzia dei Padri da parte degli Imperatori bizantini, fa delle fonti conciliari un terreno confuso e di esegesi difficile in ispecie per il giurista.

Nel nostro specifico campo ci è dato infatti di constatare che, accanto al tradizionale filone del pensiero unanimitario, affiorano accenni maggioritari ed espressioni in cui la Chiesa sembra accettare il principio della semplice prevalenza numerica, principio che, come vedremo, sarà estraneo al suo sistema fin quasi al secolo XIII ²²⁸.

Si tratta, a nostro avviso, della intrusione di un concetto laico e ro-

²²⁴ *Concilium Gangrense*, in MANSI, t. II, c. 1099-1100.

²²⁵ In MANSI, t. II, c. 1305.

²²⁶ GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, cit., p. 136. Su queste convocazioni imperiali A. MOZZILLO, *Dei rapporti tra gli imperatori ed i concili ecumenici da Costantino a Giustiniano in Archivio giuridico*, CXLVI (1954), che è tornato recentemente sull'argomento a proposito però del concilio di Costantinopoli (*La convocazione del concilio di Costantinopoli*, in *Labeo*, III (1957)).

²²⁷ GAUDEMET, *La formation*, cit., p. 136.

mano che non può trovare giustificazione nella struttura stessa del *jus canonicum*.

Ci basti, a questo proposito, ricordare anche il maggior favore per l'aspetto consuetudinario, per gli *ἀρχαία ἐθῆ* regionali, nell'ambito della Chiesa²²⁹. L'irriducibile disprezzo che trovavamo in Cipriano verso la consuetudine si attenua di gran lunga; la rigida elaborazione dottrinale dell'Apologista si sfalda con un processo lento, ma costante, che, iniziando da questi primi canoni conciliari, su cui operano gli influssi più svariati ma soprattutto dell'ordinamento civile, sboccherà nella dottrina della patristica del periodo aureo, la quale considera infatti l'ἔθνος sotto un profilo diverso e di più netto favore, pur sottoponendolo a precisi limiti per la sua validità.

Invece nelle *Constitutiones Apostolorum* e nei *Canones* (che sappiamo attribuibili con certezza al sec. V) il filone del pensiero unitario prosegue pienamente con accenni tipici del più schietto sapore apologetico²³⁰, è il caso però di notare certe affermazioni in cui al solo « numero » si dà rilevanza²³¹.

Infine nelle prime regole monastiche frequentissimi sono i riferimenti unanimitari, che trovano la loro base o la loro giustificazione nei passi della Scrittura, e soprattutto nei noti testi di Giovanni, di Paolo e degli Atti. Qui veramente l'unanimità è intesa in un senso prevalentemente teologico²³², dato il carattere squisitamente mistico di queste statuizioni. Però è importante constatare come un simile concetto sia in modo particolare veduto sotto il profilo dell'obbe-

²²⁸ P. e. nel *Concilium Antiochenum*, c. 19.

²²⁹ Così in *Concilium Niconum*, c. 6 e 7, in MANSI, t. II, 669-672.

²³⁰ Così *Constitutiones*, lib. II, c. LVI, e lib. VI, c. I, e *Canones*, XXXVIII (« sed nec ille (episcopus) praeter omnium conscientiam faciat aliquid; sic enim unanimitas erit et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu Sancto »).

²³¹ Così *Canones*, (c. XIII): « et hoc non a semetipso praesumat, sed multorum episcoporum iudicio et maxima supplicatione perficiat ».

²³² « Voluntas ergo fratres unanimis in domo cum iucunditate habitare; sed qualiter unanimitas ipsa vel iucunditas recto ordine teneatur, Deo adiuvante mandamus » (*S.S. Patrum Serapionis Macarii Paphnugii et alterius Macarii regula*, c. III) (sec. IV), in HOLSTENIUS, cit., I; « Efficiamur unanimes » (*Monita S. Pachomii*) (sec. IV), in HOLSTENIUS, cit., I. Si confrontino però i segmenti testi monastici del sec. IV-V: « Ille vero qui secundum ordinem disciplinae ordinatione abbatibus ex consilio et voluntate omnium fratrum fratrum praepositus est... »; « si omnes fratres viderint Praepositum nimium negligentem... referant hoc... » (*Regula orientalis*, c. III e c. XVI, in HOLSTENIUS, I).

dienza²³³, e come l'unanimità sia condizione per l'assistenza dello Spirito Santo sulla *communitas*²³⁴.

Unanimità è anche qui unità ed è anche qui espressione del corpo morale. La piccola comunità dei monaci trova nella *unanimitas* il suo singolare vincolo, la sua sola anima e la sua unitaria vita. Ecco una significativa testimonianza tratta dalla regola di S. Aureliano di Arles: « Nullus praesumat quidquam secum dicere aut suum proprium vindicare: sed secundum Actus Apostolorum sint vobis omnia communia; sit vobis anima una et cor unum in Domino »²³⁵. Non possiamo fare a meno di accostarvi un altro capitolo della stessa regola: « Sancto abbati non liceat aliquid de facultatibus monasterii donare aut vendere... quod si facere tentaverit, sancto consilio et uno consensu fratrum ex nostro permissu non ei acquiescatis »²³⁶. Il monastero possiede in suo nome; ad esso fan capo le sostanze abbaziali. L'unanimità dei fratelli è espressione della personalità della comunità religiosa.

19. Dopo questo breve *excursus* ci sia ora consentita una altrettanto breve puntualizzazione sopra i possibili rapporti tra il principio unanimitario dell'ordinamento canonico e il noto principio « quod omnes tangit, ab omnibus probari debet »; principio accolto nello stesso *Codex iuris canonici* in quel singolare canone 101 che pur riafferma un saldo principio maggioritario²³⁷.

L'ambiente storico del principio « quod omnes tangit » è il secolo XIII (la prima menzione ufficiale nel diritto della Chiesa è in una *Decretale di Innocenzo III*) e non occorrerebbe perciò accennare ad

²³³ « Considerandum est quoque ab his qui se tali opere unanimes esse cupiunt, quia per oboedientiam Abraham placuit Deo » (*S.S. Patrum Serapionis, Macarii, Paphnugii et alterius Macarii regula*, c. IV, in HOLSTENIUS, cit., I).

²³⁴ Leggiamo nella regola citata alla nota che precede che i Padri « sedentibus nobis in unum consilio saluberrimo » chiedono allo Spirito Santo di dettare la Regola; e soggiungono, ricordando i salmi 132 e 67: « Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum; qui habitare facit unanimes in domo ».

²³⁵ *S. Aureliani Arrelatensis regula*, c. XXV.

²³⁶ *Ibidem*, c. XLIII.

²³⁷ Al n. 2 del § 1 il c. 101 C.J.C. dichiara: « Quod autem omnes, uti singulos, tangit, ab omnibus probari debet ». Sull'iter per cui una simile regola è stata accolta nel Codex, cfr. O. GIACCINI, *La regola « quod omnes tangit » nel diritto canonico (can. 101, § 1, n. 2, C.J.C.)*, in *Studi in onore di Vincenzo del Giudice*, Milano, 1953, vol. I.

esso in questo lavoro se non si ponesse quale origine di quel principio una fonte giustiniana²³⁸, e cioè una fonte assai vicina al nostro periodo unanimitario. Onde, potendo taluno pensare a un accostamento con la *unanimitas*, una precisazione in tal senso sarà utile e giustificata.

Esaminiamo succintamente i vari significati ed aspetti di questo principio. Come principio costituzionale²³⁹ ha un significato squisitamente democratico: la decretale di Innocenzo III si inserisce infatti nel pensiero politico-giuridico della Chiesa nel sec. XIII, quando il principio della sovranità popolare viene assunto dai Pontefici

²³⁸ La prima menzione ufficiale nel diritto della Chiesa è — come accennavamo più sopra nel testo — in una Decretale di Innocenzo III, che attinge alla costituzione imperiale di Giustiniano I, in tema di tutela. In quella costituzione Giustiniano aveva disposto (C. 5, 59, 5): « Tunc etenim, (tutores) sive testamentarii sive per inquisitionem dati sive legitimi sive simpliciter creati sunt, necesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur ». Questa disposizione, dettata per un ristrettissimo campo del diritto privato e giustificata dalla particolare materia tutoria, viene assunta dalla dottrina canonistica a base del nuovo principio. Non è nostro compito far qui la storia del principio *quod omnes tangit*, ma creiamo che l'esame della Patristica, specie del sec. VI-VII, esame che gli studiosi del principio non hanno compiuto, potrebbe offrire spunti interessanti per la ricostruzione del *prae* storico della decretale di Innocenzo III. La costituzione giustiniana è una giustificazione formale, apparente, che trova il suo valore nell'essere costituzione imperiale romana, in un momento in cui la rinascita del diritto romano era in pieno vigore. Formalmente è Giustiniano che dà qui le basi al nuovo principio, sia pur dettato — ripetiamo — per una peculiarissima materia. Ma è invece la Patristica, dal sec. VI in avanti, che potrebbe offrire l'*iter* reale che sboccherà nella decretale innocenziana. La legittimità di questa impostazione ci è dimostrata dall'ultima, ampia ed importante ricerca di Y. M. Y. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in *Revue historique de droit français et étranger*, s. IV, XXXVI (1958). Il Congar infatti, ciò che da altri o non era stato fatto o molto imprecisamente, risale ai testi patristici e conciliari che sono il reale presupposto dottrinale della decretale innocenziana, e cioè ai testi famosi di S. Celestino I (423-432) e di S. Leone I (440-461) e dei concili di Orleans (a. 549) e di Parigi (a. 557), per i quali cfr. alla p. 225 del precit. studio.

Dobbiamo però avvertire che il problema delle origini storiche del nostro principio non si pone sempre netto in questo autore che sembra accomunare, con una illegittima confusione, in pagine concettualmente non chiare (pp. 224-229), la regola « quod omnes tangit » e l'unanimità canonica; il che è proprio il contrario di quanto teniamo a precisare nel testo.

²³⁹ Sul principio costituzionale cfr. P. S. LEICHT, *Un principio politico medievale*, in *Rendiconti R. Accad. Lincei. Classe Scienze morali*, s. V, XXIX

come arma per combattere l'assolutismo imperiale²⁴⁰. In un secondo significato la regola « quod omnes tangit » contiene una norma procedurale, « nel senso che debbono essere chiamati ad intervenire nel giudizio che si svolge circa un determinato rapporto tutti coloro che vi hanno interesse »²⁴¹, e ancora in un terzo aspetto « si riferisce al limite che, nei confronti delle deliberazioni della maggioranza, è costituito dalla esistenza dei diritti dei singoli membri della comunità »²⁴². Or bene, si può da qui scorgere che nessuna relazione intercorre tra *unanimitas* e il principio *quod omnes tangit*.

Se questo principio è, nel suo aspetto costituzionale, espressione di una concezione democratica, il nostro istituto, poggiante su salde basi teologiche, è invece espressione di un pensiero del tutto ierocratico. Se negli altri due significati la regola *quod omnes tangit* sorge e si pone come tutela dei diritti dei singoli e come espressione di uno *ius singuli*, noi dovremmo ripetere quanto più sopra dicevamo: che l'unanimità canonica è espressione del *corpus* e dell'*unitas ecclesiac* in una visione in cui i diritti dei singoli sono soffocati nella totalità e unitarietà dell'istituzione.

I due principi dunque hanno diverso fondamento, diversi presupposti, diverse finalità: la regola *quod omnes tangit*, i cui primi accenti possono cogliersi in varie testimonianze della patristica dei sec. VI e VII, è in un filone di pensiero che corre parallelo e indipendente da quello unanimitario. Mentre quest'ultimo, la cui funzione era stata singolare in rapporto al concetto di istituzione, si spegneva, ormai privo di una sua forza intrinseca, davanti alla elaborazione dei Decretalisti, il secondo si inseriva perfettamente nella

(1920), ora in *Scritti vari di storia del diritto italiano*, I, Milano, 1943; M. V. CLARKE, *Medieval representation and consent*, London-New York-Toronto, 1936, p. 264 ss.; CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici*, cit., p. 196 ss.; A. MARONGIU, *Il principio fondamentale della democrazia nel XIII secolo*, in *Paideia*, I (1946); ID., *L'istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500*, Roma, 1949, p. 65 ss.; GIACCHI, *La regola « quod omnes tangit »*, cit., p. 345. Sebbene condotto su fonti dottrinarie e di indole generale, potrà essere utile l'ampio quadro del MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano, 1951 (Pubbl. Univ. Cattol. Sacro Cuore, N.S., vol. XXXVIII). Interessanti accenni in G. POST, *Plena potestas and consent in medieval assemblies*, in *Traditio*, I (1943), soprattutto p. 368 ss. Dello stesso ultimo autore cfr. anche *A romano-canonical maxim « quod omnes tangit » in Bracton*, in *Traditio*, IV (1946).

²⁴⁰ LEICHT, *Un principio politico medievale*, cit., p. 138.

²⁴¹ GIACCHI, *La regola quod omnes tangit*, cit., p. 346.

²⁴² GIACCHI, *La regola quod omnes tangit*, cit., pp. 347-348.

politica papale del Basso Medioevo e nella formazione delle consuetudini costituzionali dell'Europa, sboccando, in un significato ben più ristretto, non già politico, ma più tecnicamente giuridico, dopo un iter peculiare ed interessante, nella formulazione del legislatore canonico.

VI. - UNANIMITAS, SANIOR PARS, MAJOR PARS

20. Non si creda che noi vogliamo qui occuparci della storia del principio sanioritario e di quello maggioritario nella evoluzione dell'*ius canonicum*, e neppure che si voglia qui dare in succinto un quadro, sia pur breve, di questa storia. Occorrerebbe a ciò ben più di qualche pagina. Il nostro scopo è invece quello di accennare, dopo aver ricostruito il concetto patristico di *unanimitas*, a tutta una serie di problemi che sorgono dalla comparazione dei tre meccanismi elettivi, e altresì a formulare qualche risultato positivo che quella ricostruzione ci permette.

Innanzi tutto *unanimitas*, *sanior pars*, *major pars* costituiscono tre momenti ben definiti nella storia del diritto canonico: salvo i naturali intrecci che possono essersi verificati, purtuttavia possiamo individuare tre periodi nella evoluzione delle assemblee ecclesiastiche che sarebbe lecito chiamare: periodo unanimitario, sanioritario, maggioritario.

È questa una facile constatazione, che già fece il Ruffini Avondo con tutti coloro che si occuparono del problema, ma è proprio questa constatazione che potrebbe trarre in equivoco. E l'equivoco potrebbe essere quello di ritenere adombrata da questi tre periodi, l'uno all'altro successivi, una evoluzione nello stesso pensiero canonico, considerare cioè, come scaudito in tre gradi, un processo di sempre maggior perfezionamento nel diritto della Chiesa, perfezionamento che solo verrebbe conseguito con l'enunciazione e l'adozione di un canone maggioritario. Ebbene, dalla nostra ricerca emerge la assoluta inconsistenza di una simile concezione.

Che la dottrina del *ius canonicum* si evolva, che acquisti sempre più, specie dopo l'opera di Graziano, una spiccata fisionomia giuridica, distinta dalla semplice elaborazione teologica, è appena il caso di avvertire. È questa la naturale evoluzione che consegue a una pluri-riscolare e sempre più affinata e profonda elaborazione. Che però lo stadio, chiamiamolo così, unanimitario stia a indicare un momento di particolare povertà nei confronti dei successivi; che non si sia

in esso raggiunta quella capacità di astrazione per cui il *collegium* viene considerato persona e che questa astrazione sia palese solo quando si darà rilevanza giuridica ad una *pars* dei componenti il corpo sociale, ciò non è aderente alla realtà storica.

Non è lecito fare del concetto e del principio unanimitario uno schema generale, accomunandovi la concezione barbarica e quella della Chiesa: la nostra ricerca dimostra — ci sembra — che le relazioni tra unanimità e persona giuridica si configurano in maniera ben diversa e quasi opposta nella sfera ecclesiastica e nella civile. Già nel suo studio unanimitario la Chiesa concepisce sé stessa e le Chiese locali come corpi morali e quella *unanimitas*, lungi dall'escludere la personalità dell'ente, la presuppone.

Sarebbe falso impostare il problema sotto il profilo della evoluzione di un concetto da una grezza primitività a costruzioni più valide. Già altrove l'abbiamo accennato e ci basti qui riaffermarlo decisamente, se non altro per ripudiare, per quanto attiene al diritto canonico, il principio che il Gierke stesso aveva enunciato, e cioè che i sostituirsi del principio maggioritario al concetto di unanimità è la conseguenza del sostituirsi del concetto di corporazione (*Körperschaftsbegriff*) al concetto di associazione (*Genossenschaftsbegriff*)²⁴³. A parte i dubbi sulla utilità e legittimità di questa troppo schematica distinzione, risulta chiaro dalle pagine precedenti che una concezione associativo-collegiale è, nell'ambito della Chiesa, sempre decisamente soffocata da un complesso ma unitario « *Körperschaftsbegriff* ». Le enunciazioni del Gierke, mentre si rivela priva di una validità generale, potrà solo legittimamente affermarsi nel terreno degli ordinamenti civili. E basti, dopo quanto dicemmo²⁴⁴, questa semplice precisazione

21. Ci sembra invece piuttosto interessante studiare i rapporti tra il concetto canonico di unanimità e il concetto di *sanior pars*.

Molto si è scritto²⁴⁵ sopra questa singolare concezione canonica, mi

²⁴³ La troviamo enunciata in *Über die Geschichte des Majoritätsprinzips in Essays in legal history. International Congress of historical studies held in London in 1913*, pp. 320 ss.

²⁴⁴ Cfr. soprattutto al § I.

²⁴⁵ Ricordiamo qui particolarmente, oltre le frequentemente citate indagini del GIERKE, i contributi del WRENSCHKO, *Die electio communis bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter*, in *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* XI (1902); HILLING, *Der Grundsatz des pars sanior bei den kirchlichen Wahlen*

teologica, si pone anzi come sistema nettamente antidemocratico e cioè ierocratico. La regola sanioritaria che, in uno ordinamento civile, potrebbe costituire una contraddizione se non altro col principio generale della certezza del diritto, nell'ordinamento canonico si spiega e si giustifica perfettamente.

La regola sanioritaria infatti significa che una parte *quavis pars*, ma *saniori consilio* può esprimere validamente la volontà della comunità. In altre parole, non occorre una consistenza numerica, un particolare *quorum* di voti; occorre bensì che questi voti siano ispirati a principi di equità, di prudenza, di saggezza; siano insomma voti basati su una *melioritas* o, chiamiamola pure, *sanioritas* dell'eligen-
te²⁴⁷.

Da questa definizione si può ben capire come il problema debba spostarsi all'esame del « mezzo » che consente la dichiarazione di questa *sanioritas*. Parlare infatti di *sanioritas* significa esprimere un giudizio di poiorità nei confronti di un gruppo sociale, e significa anche demandare a un soggetto o a un organo, diverso e separato da gruppo, la potestà di esprimere questo giudizio, ossia di dichiarare quale sia la *sanior pars*.

Di fatto potrebbe sembrare che l'autonomia giuridica del *collegium* ne sia assolutamente scossa. Nel sistema canonico invece la situazione giuridica del corpo morale è intatta: opera piuttosto il rigoroso principio gerarchico della Chiesa cattolica per cui il *superior* avrà il potere di dichiarare quale parte si sia ispirata *saniori consilio*.

L'elemento collegiale, nel suo aspetto di espressione del substrato sociale della Chiesa stessa, non è visto favorevolmente: l'unanimità non ha alla sua base uno *jus singuli*, ma ha il significato di ispirazione dello Spirito Santo sulla collettività deliberante facendola costituire *corpus*, ovvero sia con una struttura che supera e raccoglie in unità le singole posizioni individuali, e che inquadra quella collettività nella struttura istituzionale della *Ecclesia*; la consuetudine può affermarsi solo se il *superior* la riconosca; la *sanior pars* ha la necessità che un superiore, sia vescovo, abate, pontefice, la dichiari. Col che però — è il caso di precisarlo — si viene solo ad affermare che il superiore, constata una realtà qualitativa, la dichiara *erga omnes*. L'attività superiore è vincolata e determinata dalla effettiva *sanioritas* dei voti né ha alcun valore costitutivo riguardo a quella *sanioritas*.

²⁴⁷ RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., p. 54.

l'argomento attende ancora una indagine approfondita. Qui interessa solamente cercare di dare una risposta all'interrogativo che logicamente si pone: se è vero che l'ordinamento giuridico della Chiesa primitiva vede con tanto sfavore il concetto di *pars*, tanto da identificarla quasi con l'idea di *schisma*, aborrita in quel pensiero rigidamente unitario; se è vero che l'unanimità moveva da tanto chiare esigenze teologiche e rivestiva talora la forma di precetto giuridico, ma sempre quella di dovere morale; se tutto questo è vero, come e perchè la Chiesa si decise più tardi a dare rilevanza giuridica a una parte del collegio? Cercheremo di rispondere dimostrando come, nell'ambito del sistema canonico, ciò si inquadrasse armonicamente e perfettamente senza alcuna contraddizione, e esaminando a fondo i rapporti tra *unanimitas* e *sanior pars*.

E dobbiamo cominciare dall'esaminare le origini del principio sanioritario. Infatti tutti gli autori che se ne sono occupati, rivolgendo la loro attenzione ai secoli di documentazione più ampia (dall'XI al XIII), hanno trascurato il problema delle origini: ce lo conferma, di corto, lo studio dell'Elsener²⁴⁶, che, pur avendoci fornito una documentazione nuova e interessante, condotta su fonti poco o punto studiate, per quanto riguarda il problema delle scaturigini del principio stesso, si limita a riferire quanto aveva affermato il Ruffini Avondo nelle sue pregevoli e fino ad oggi insuperate ricerche.

Sia concesso a noi non dire una parola nuova, giacchè della questione non ci occupiamo ex professo, ma piuttosto di cercare di cogliere appieno il complesso problema.

Non v'è dubbio innanzi tutto che il canone della *sanior pars* si inquadra perfettamente in un sistema di diritto dalle basi nettamente spiritualistiche, ove cioè a una situazione di fatto, numerica e quantitativa, si anteponga e preferisca un elemento spirituale e qualitativo; in un sistema che, ignorando ogni regola democratica e presupponendo invece tutta una varia, ma costantemente presente realtà

in *Festschrift für Felix Porsch*, Paderborn, 1924; RUFFINI, AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., e *Il principio maggioritario. Profilo storico*, cit.; MOULIN, *Les origines religieuses*, cit., pp. 123 ss.; OLIVERO, *Lineamenti del diritto elettorale nell'ordinamento canonico*, cit.; ELSNER, *Zur Geschichte des Majoritätsprinzips*, cit.; PETRANI, *Genèse de la majorité qualifiée*, cit.; MOULIN, *Sanior et major pars*, cit.

²⁴⁶ ELSNER, *Zur Geschichte des Majoritätsprinzips*, cit., p. 105 ss.

Nè ci importa se, di fatto, in secoli più tardi, i vescovi profittarono di questa *potestas* per conculcare i monasteri, se abati di abbazie maggiori ne fecero il mezzo per minare i diritti di comunità monastiche minori, o se di essa usarono malamente e per scopi politici i Pontefici per ledere autonomie o distruggerle. Nel sistema canonico il principio sanioritario conseguiva lo scopo di vedere affermata una effettiva volontà del corpo sociale, anzi la volontà migliore di esso, la volontà per eccellenza.

Ma torniamo al problema che avevamo appena delibato, quello delle scaturigini del principio stesso e della sua natura (col che lo poniamo in stretto contratto con la nostra *unanimitas*).

Sia il Ruffini Avondo²⁴⁸ che, da ultimo, l'Elsener e il Moulin²⁴⁹, ne riconoscono i primi accenni in una lettera di papa Leone I al vescovo Anastasio di Tessalonica, della metà del secolo V²⁵⁰ e nel noto cap. 64 della regola di S. Benedetto, dove il patriarca disciplina le elezioni dell'abate²⁵¹.

Convien però dire, specialmente per quanto riguarda il passo di papa

²⁴⁸ RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., p. 53.

²⁴⁹ ELSENER, *Zur Geschichte des Majoritätsprinzips*, cit., p. 105; MÖLLER, *Sanior et major pars*, cit., pp. 376-378.

²⁵⁰ Trascriviamo per comodità del lettore il testo della lettera, nella parte che ci interessa: « Si forte, quod nec reprehensibile, nec inreligiosum indicamus, vota eligentium in duas se dividerint partes, is metropolitani iudicio alteri praefertur, qui majoribus iuvatur studiis et meritis; tantum ut nullus detur invitus et non petentibus, ne plebs invita episcopum non optatum contempnat aut oderit » (P.L. LIV). Il processo di sfaldamento della rigida concezione unitaria e unanimitaria dell'Apologetica ha inizio proprio in queste opere Patristiche dal sec. V in avanti. Per Cipriano questa divisione dei voti degli eligenti in due parti sarebbe veramente stata « reprehensibile » e « inreligiosum », come violazione di un principio che è teologico prima ancora che giuridico.

²⁵¹ Sulle elezioni abbaziali cfr. HILLING, *Zur Abwahl der Benediktinerregel*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, CII; LEVY BRUHL, *Étude sur les élections abbatiales en France jusqu'à la fin du règne de Charles le Chauve*, Paris, 1913; LACLERQ, *Élections abbatiales*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV-2, Paris, 1921; BERLIÈRE, *Les élections abbatiales au Moyen Age*, in *Mémoires de la Classe de l'Académie royale de Belgique*, 1927; BRECHTER, *Die Bestellung des Abtes nach der Regel des heiligen Benedikt*, in *Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, LVIII (1940); GROSSI, *Le abbazie benedettine nell'Alto Medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione*, Firenze, 1957 (*Publicaz. della Univ. degli Studi di Firenze. Facoltà di Giurisprudenza*, N.S., vol. I).

Leone (della regola benedettina parleremo tra breve), che quell'insistere, che fa il pontefice sulla preferenza da darsi a colui « qui maioribus iuvatur studiis et meritis », si inquadra in un orientamento che è proprio dei testi canonici, anche i più antichi; su di che torneremo tra breve.

L'uso del termine *sanus*, *sanior* in senso figurato non è molto frequente nei testi patristici; è addirittura raro, riferito al nostro specifico campo. Sulpicio Severo, riferendoci dettagliatamente circa l'elezione di S. Martino a vescovo di Tours (a. 372)²⁵³ accenna a coloro che tenevano per la *sanior sententia*²⁵⁴; di *sanior sententia* parla pure Sidonio Apollinare²⁵⁵ per l'elezione episcopale di Giovanni alla sede di Châlons, avvenuta poco dopo il 470²⁵⁶.

Sono i primi germi, calati in un linguaggio appena abbozzato ma nuovo, e che avrà una straordinaria fortuna nei secoli posteriori. Non si tratta ancora di un sistema giuridico ma di un lento affiorare nei secc. IV e V di una precisa coscienza sanioritaria. Queste tracce ci permettono di spiegare, in parte, l'espressione della regola benedettina « sive etiam pars congregationis quamvis parva sanior consilio elegerit »²⁵⁷.

²⁵³ Accettiamo la data proposta dal DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, Paris, 1910, p. 302, e che troviamo accolta in GANSHOF, *Note*, cit., p. 482.

²⁵⁴ *Vita S. Martini*, c. 9 (« a populo sententiae sanioris »).

²⁵⁵ SIDONIO APOLLINARE, *Epistulae et carmina* (in *MG-Auctores antiquissimi*, VIII, Berlino, 1887, Epist. IV, 25).

²⁵⁶ È la data suggerita dal DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, cit., II, p. 192, e seguita dal GANSHOF, *Note*, cit., p. 490.

²⁵⁷ « In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio, ut hic constitatur, quem omnis concurs congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars congregationis quamvis parva saniore consilio elegerit. Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine Congregationis. Quod, si etiam omnis congregatio vitis suis, quod quidem ansit, consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitiam episcopi ad cuius diocesim pertinet locus ipse, vel Abbatibus, aut christianis vicinis claruerint, prohibeant pravorum prevalere consensus et domui Dei dignum constituent dispensatorem ». Si confronti quanto è detto dall'ELSENER, *Zur Geschichte des Majoritätsprinzips*, cit., p. 106, dal BRECHTER, *Die Bestellung des Abtes*, cit., p. 54 e soprattutto da I. ERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Emsiedeln, 1944, p. 375. Sul cap. 64 si possono anche vedere T. P. MAC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'occident*, in *Archives de la France monastique*, XXXVIII, Paris, 1935, p. 82 e n. 1; C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 229, n. 1; T. CHAPMAN, in *Downside Review*, XXXVIII (1919), p. 85; MOULIN, *Les origines religieuses*, cit., pp. 123-125; Id., *Sanior et major pars*, cit., p. 376.

Si tratta di una affermazione assolutamente nuova, in cui viene con decisione affermato un preciso principio giuridico. Se gli esempi sopra riportati si riferivano alla tradizione apostolica e a una generica *sententia* degli elettori, per la prima volta — per quanto ne sappiamo — e con tanta consapevolezza giuridica il concetto sanioritario viene rapportato a una *pars* di un corpo morale (fatta eccezione per le troppo vaghe espressioni di S. Leone). E dobbiamo dire che è circostanza singolare: ed è singolare anche trovarne cenno in una legislazione cenobitica, che è per ciò stesso legislazione marginale nei confronti della grande vita costituzionale della Chiesa.

Considerata la « solitudine » di questa fonte benedettina in un sec. IV povero di richiami sanioritari, potrebbe essere legittimo a tutta prima il pensare ad una interpolazione. Del resto già di interpolazioni aveva parlato a proposito della *Regula* uno dei più dotti ed acuti romanisti tedeschi, il Gradenwitz, il quale, a più riprese, ha studiato il « problema » della *Regula benedettina*²⁵³. Il Gradenwitz tuttavia non tocca la nostra questione e parla soprattutto di « Selbstinterpolation », ossia di interpolazioni operate dallo stesso S. Benedetto. L'ipotesi invece che potrebbe a noi offrire qualche utilità è quella di una tarda interpolazione, di qualche secolo posteriore, inserita in un testo che originariamente non recasse menzione di *sanior consilio*.

Questa ipotesi però, pur sollecitata da logiche ragioni storico-giuridiche, è indiscutibilmente smentita dalla tradizione manoscritta della *Regola*. Le fondamentali ricerche del Traube²⁵⁴ e le ultime, penetranti puntualizzazioni del Franceschini²⁵⁵ non consentono dubbi.

Come il Traube dimostrò, il codice 914 di San Gallo, che contiene il testo della *Regola*, è una coppia fedelissima condotta, circa l'anno 820 d.C., da due monaci, Grimalto e Tattone, per conto di Regimberto, bibliotecario del monastero di Reichenau, sulla copia dell'auto-

²⁵³ O. GRADENWITZ, *Die Regula Sancti Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik*, 1929; *Zur « Regula Sancti Benedicti »*, in *Studi in onore di Salvatore Riccobono*, I, Palermo, 1936; *Selbstinterpolationen*, in *Acta Congressus Juridici Internationalis*, I, Romae, 1935; *Textsschichten in der Regel des hl. Benedikt*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931.

²⁵⁴ L. TRAUBE-H. PLENKERS, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, München, 1910.

²⁵⁵ E. FRANCESCINI, *La questione della Regola di S. Benedetto*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, IV. *Il Monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957; ivi citata la ricca e recente bibliografia.

grafo di S. Benedetto che l'abate Teodemaro di Montecassino aveva mandato, nel 787, a Carlo Magno. Grimalto e Tattone hanno « per o dire fotografato », per usare l'espressione del Franceschini, che cre al pari del Traube, nella validità di quel testo²⁵⁴, l'autografo di Benedetto così come era stato trascritto per Carlo Magno²⁵⁵.

A questo argomento si aggiungono poi numerose altre considerazioni, e di notevole peso, di carattere filologico e linguistico²⁵⁶, ma soprattutto questa fondamentale: che la fine della prima parte del c. 64 « consilio elegerit » si inquadra nel *versus* dispondaico dattilico e si inserisce perfettamente quindi nel tipico ritmo prosaico del *tes benedettino*, in quel periodare in sè armonico e compiuto, che aveva suscitato il giudizio famoso di Gregorio Magno a proposito della *Regula*: « discretione praecipua, sermone luculenta »²⁵⁷.

Allo stato quindi delle nostre conoscenze, malgrado i dubbi che qualche parte vengono sollevati ma senza alcuna valida consistenza² la ricostruzione del Traube resta valida, nè rende legittima alcuna ipotesi interpolazionistica.

Precluso quindi questo iter di indagine, è certo che il testo a n giunto è quello redatto da S. Benedetto nei primi decenni del secolo V

²⁵¹ FRANCESCINI, *La questione*, cit., p. 419. Interessante, a questo proposito, *ibidem*, la discussione sorta, e riportata fedelmente, tra i prof. Mund Bartoloni, Masai e Franceschini.

²⁵² FRANCESCINI, *La questione*, cit., p. 470.

²⁵³ Per questi elementi linguistici, che fanno con certezza risalire il linguaggio della *Regola* al sec. VI, cfr. particolarmente C. MORIMANN, *La latinità di st. Benoit*, in *Revue Bénédictine*, 1952, ora in *Études sur le latin des Chrétiens*, cit., pp. 403-435, e *La langue de st. Benoit*, in S. BENEDETTI, *Regula monachorum*, a cura di P. Schmitz, Mareldous, 1955, pp. 9-39. L'interesse che poi deriva da questi studi prettamente linguistici della Mohrmann è particolarmente notevole, se pensiamo che la Mohrmann scrisse il suo primo articolo sulla *Revue Bénédictine* proprio per confutare un altro studio, di B. PARINGE apparso sulla stessa *Revue Bénédictine*, LXII (1952), in cui l'autore aveva esordito di poter distruggere la validità del codice 914 di San Gallo come copia fedele del testo originale della *Regola*. La conclusione della Mohrmann è nettamente contraria all'assunto di don Paringer; conclusione solidamente basata su una perspicua quanto minuziosissima indagine analitica della lingua del *Regula sancta*.

²⁵⁴ Tipo: $\underline{\cup} \cup \underline{\cup} | - \underline{\cup} \cup \underline{\cup}$

²⁵⁵ È riportato dal FRANCESCINI, *La questione*, cit., p. 221. Si veda proposito l'eccellente e diligente indagine di A. LENTINI, *Il ritmo prosaico nella regola di S. Benedetto*, in *Miscellanea cassinese*, n. 23, Montecassino, 194 pp. 38 e 47.

²⁵⁶ Cfr. FRANCESCINI, *La questione*, cit., pp. 239-240.

in quel momento storico un legislatore monastico, il più grande legislatore monastico dell'Occidente, ha attribuito rilevanza giuridica a una *sanior pars quamvis parva* in ordine alle elezioni dei capi delle comunità cenobitiche. Indubbiamente si deve pensare a un tralcio relativamente autonomo e nuovo che si esaurisce nella lettera della norma monastica. Tralcio isolato infatti e avulso dal grande filone del pensiero sanioritario di secoli posteriori; relativamente autonomo e nuovo perchè riproduceva con intensità nuova e cristallizzava sistemando, con una formulazione consapevole e precisa, un indirizzo che già si era fatto dominante nella Chiesa fino dai tempi dell'apologetica.

Questa novità, che resta pur sempre singolare, potrebbe tuttavia trovare delle legittime spiegazioni, in primo luogo nella personalità di S. Benedetto che dovette essere sì estremamente sensibile al pensiero giuridico-sociale del proprio tempo, ma anche di troppo singolare ingegno per una sistemazione pedissequa di esso (la sua regola ce lo dimostra); in secondo luogo, e soprattutto nel fatto che S. Benedetto portò alla esasperazione il problema delle qualità dei suoi monaci, e in modo speciale di coloro che detenevano qualche carica e, di conseguenza, risultavano titolari di qualche potestà: il capitolo della sua Regola riguardante il cellerario, uno dei vari preposti convenzionali, ce lo dimostra²⁶⁷. L'insistenza che il Patriarca pose sempre nell'elemento qualitativo delle persone si traduceva, per l'elezione dell'*abbas*, in una cautela sanioritaria.

Con questo discorso ci riannodiamo propriamente al problema delle scaturigini del nostro principio. Lungi dal voler ricercare semplici testimonianze lessicali, dobbiamo piuttosto rivolgerci a quel cospicuo filone di pensiero che si faceva interprete di una necessità essenziale per la Chiesa: la ricerca del più degno. Se pensiamo che per il diritto canonico le qualità dell'eletto riflettono le qualità degli elettori, e viceversa, si comprende perchè il problema di una *sanioritas* degli elettori si traduca in una *sanioritas* dell'eletto. Sono insomma due aspetti di un fenomeno sostanzialmente unico²⁶⁸.

²⁶⁷ Il cellerario è, generalmente, nella amministrazione conventuale, il preposto alla cassa e alla dispensa. S. Benedetto si diffonde minuziosamente sui requisiti del *frater* per poter ricoprire l'ufficio. Cfr. GROSSI, *Le abbazie benedettine*, cit., p. 95.

²⁶⁸ Su questa reciprocità si veda RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, cit., p. 54, e OLIVERO, *Lineamenti*, cit., pp. 248-250.

In ogni ordinamento giova che il più degno ricopra gli *officia publica* cioè è però tanto più essenziale per la Chiesa. Giustamente insegnava il Thomassin: «Nec munera enim, nec officia, nec ambitiones, nec magistratum preces, nec privati Episcoporum Patronorumque affectu ullo loco esse debent, ubi de aeterna populorum salute agitur, ubi de patrimonio Christi, de Ecclesiae causa, de summi Numinis religione»²⁶⁹.

Potremmo anche dire che la Chiesa eleva a principio la ricerca del più degno e del migliore dandocene innumerevoli testimonianze tanto perspicue, tanto insistenti da palesarci una preoccupazione costante, ininterrotta nella Chiesa primitiva; si ha la sensazione, dalla lettura delle fonti, di una esigenza vitale della *societas* mistica cui ripugna ogni genere di *ambitus*, e che è ancora molto vicina ai tempi apostolici ed eroici del cristianesimo. L'esigenza si fa sempre più pressante dopo la pace costantiniana e il contatto brutale con le tendenze del Stato. Le larghe citazioni delle fonti conciliari e patristiche che il Thomassin riporta ci esonerano qui da ulteriori citazioni e dimostrano eloquentemente quanto affermavamo²⁷⁰.

Ci basti piuttosto dire che questo filone di pensiero ha origini antiche quanto la vita organizzata della Chiesa²⁷¹. In Cipriano, tra l'altro, noi troviamo una espressione che avrà, nei secc. XII e XIII, un'straordinaria fortuna. Beninteso essa non è usata in un senso tecnico ma ci dimostra a sufficienza come, nella Chiesa primitiva, il dato qualitativo sia temperato da elementi qualitativi e spirituali. Afferma Cipriano nel *Liber de unitate ecclesiae*: «Stat confessorum pa major et melior in fidei suae robore»²⁷². Certo l'espressione non tecnica, ma non è casuale: o almeno essa ci traduce, in una terminologia preziosamente anticipatrice, un concetto dominante, e potremmo chiamare melioritario e che noi conosciamo, secondo l'espressione più tarda, come sanioritario. Dicevamo preziosamente anticipativo poichè, quando la Chiesa, nel sec. XIII, accoglierà il principio maggioritario come regolatore della sua vita sociale, essa tarderà ad accogliere un semplice principio quantitativo; i documenti infatti continueranno a parlarci di *major et sanior pars*, quasi che la Chiesa

²⁶⁹ THOMASSIN, *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, cit., II, 102.

²⁷⁰ THOMASSIN, *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, cit., II, liber, II, p. 1

²⁷¹ Tra l'univoco dettato delle fonti riferiamo questo puntuale passo ORIGENE, (*In Ieviticum homil.*, VI, 3): «ut sciant omnes et certi sint quia praestantior est ex omni populo, qui doctior, qui sanctior, qui in omni virtute eminentior, ille eligitur ad sacerdotium...».

²⁷² *De catholicae ecclesiae unitate*, 22.

giustificando la rilevanza data alla *major pars*, voglia avvertirci che quella, costituendo anche la parte migliore e più sana, esprimeva legittimamente la volontà del *collegium*.

Non è affatto nostro compito esaminare le ragioni che determinano il passaggio dal principio sanioritario a quello maggioritario: innanzi tutto perchè sposteremmo l'indagine ad un tempo troppo distante dall'*unanimitas* e dal suo periodo, e troppo diverso; in secondo luogo perchè quel passaggio può trovare solo la sua spiegazione nel clima politico del sec. XIII e nella sollecitazione che proveniva dalla elaborazione della dottrina politico-giuridica.

Piuttosto ci resta ancora da rispondere all'interrogativo che formulavamo in capo a questo paragrafo: come e perchè si attuò il passaggio dallo stadio unanimitario a quello sanioritario. La risposta è agevole e ci è facilitata da quanto abbiamo detto sul significato e sulle origini della *sanior pars*.

La Chiesa non ripudia la sua concezione unitaria, nè si contraddice. Infatti, per il diritto canonico *unanimitas* e *sanior pars* si equivalgono. E riteniamo esatta questa paradossale affermazione.

Il principio sanioritario infatti scinde il *corpus* degli elettori in due parti: l'una ispirata da criteri di equità e di giustizia, l'altra il cui voto non risponde a questi requisiti. Nella concezione squisitamente spiritualistica del *ius canonicum* quest'ultima *pars* non ha peso; non ha nè può avere una rilevanza giuridica, come non ha peso nè una rilevanza morale. La *bonitas*, la *veritas*, l'essenza stessa del *corpus* assembleare si restringe quindi alla *sanior pars quamvis parva*. Essa ha sostanzialmente lo stesso peso e lo stesso valore della unanimità perchè essa, al pari dell'unanimità, rappresenta l'unità del collegio, intesa come *corpus mysticum*. *La sanior pars costituisce solo in un certo senso una « parte »: essa è la totalità spirituale dell'assemblea come lo è l'unanimità; è quindi pars soltanto in quanto è espressione di volontà di un ristretto aggregato di persone fisiche; ma, come abbiamo detto, la separazione, lo schisma, che dà luogo alla parte e che è, nella mentalità patristica, così intimamente legato alla parte, è solo apparente. L'unità spirituale resta intatta.*

La *sanior pars* insomma non spostava la soluzione del problema circa le deliberazioni assembleari; la sua equivalenza con la unanimità restava perfetta. E si può anche vedere come il concetto di rilevanza di una parte venisse aggirato, poichè la frazione di voti in tanto era valida in quanto rappresentava l'unanimità dei voti « sani », ossia dei voti ispirati dalla divinità.

Il trapasso, forse sollecitato da motivi e problemi di indole pratica che l'unanimità suscitava, non solo si inquadrava quindi nell'armonico sistema di un ordinamento a base teologico-spiritualista, ma si armonizzava anche con la grande concezione unanimitaria dell'Apologetica e del primo cristianesimo, costituendone quasi una particolare derivazione.