

NOTE METODOLOGICHE SUI RAPPORTI TRA TEOLOGIA E DIRITTO CANONICO NELL'ALTA SCOLASTICA E LORO RIFLESSI SULL'ATTUALE TEOLOGIA DEL DIRITTO CANONICO

PAOLO GHERRI

SUMARIO

I • PREMESSA. **II** • LO STUDIO E L'INSEGNAMENTO NELL'ALTA SCOLASTICA. **III** • DIRITTO CANONICO E TEOLOGIA NEL CAMBIO DI MILLENNIO. **IV** • IL CONTESTO STORICO. **V** • IL «PROBLEMA» DELL'AUCTORITAS. **VI** • L'AUTORITÀ DEI PADRI NEL DIRITTO CANONICO ANTICO. **VII** • LE ULTIME COLLEZIONI CANONICHE DELL'XI SEC. **VIII** • TEOLOGIA E CANONISTICA: COMUNANZA DI MATERIE. **IX** • L'IMPORTANZA DOCUMENTALE DEL *DECRETUM GRATIANI*. **X** • I TESTI PATRISTICI DEL *DECRETUM GRATIANI*. **XI** • L'UTILIZZO DEL *DECRETUM GRATIANI*. **XII** • TEOLOGIA E DIRITTO CANONICO NELLA GRANDE SCOLASTICA. **XIII** • LA SITUAZIONE ALLA FINE DEL SECONDO MILLENNIO. **XIV** • CONCLUSIONE.

I. PREMESSA

La recente creazione della «Teologia del Diritto canonico» quale nuova Disciplina accademica¹ richiede oggi, ai fini dell'esplicitazione del suo statuto epistemologico, d'investigare sui corretti rapporti della Scienza teologica e della Scienza canonistica con il Diritto canonico²

1. Cfr. CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Decretum quo ordo studiorum in Facultatibus Iuris Canonici innovatur, Novo Codice*, 2.IX.2002, in: AAS, 95 (2003), pp. 281-285.

2. E' necessario precisare fin da ora come Teologia e Canonistica siano realtà ben distinte dal Diritto canonico come tale, ritenendo inaccettabile l'approccio semplicistico genericamente proposto secondo cui: «quando si parla del Diritto canonico o ecclesiale ci si può riferire a tre distinte realtà, anche se strettamente collegate tra di loro: - al Diritto della Chiesa nella sua essenzialità e globalità; - al Diritto della Chiesa nella sua formulazione positiva, - alla Scienza del Diritto canonico». G. GHIRLANDA, *Introduzione al Diritto ecclesiale*, Casale Monferrato (AL) 1993, p. 11.

partendo da una base del tutto differente da quella dell'ultimo mezzo secolo. In tale periodo, infatti, l'utilizzo attuato da più parti della formula «Teologia del Diritto (canonico)³» ha contribuito alla nascita di svariate posizioni dottrinali in materia, contraddistinte da grande disomogeneità (e conflittualità reciproca)⁴. Ciò ha reso di fatto impossibile l'individuazione delle «premesse» storico-teoretiche funzionali alla corretta messa in evidenza degli elementi utili e necessari a definire il *quid proprium* di quest'ambito disciplinare.

L'attuale situazione appare pertanto proficua per intraprendere un cammino di ricerca ed analisi volto ad individuare ed esaminare gli aspetti della questione maggiormente significativi sotto il profilo metodologico al fine d'evidenziare proprio gli elementi di primaria importanza cui riferire l'elaborazione epistemica in oggetto.

Tra i passi da compiere in questo nuovo inizio si colloca senza dubbio l'esame del sorgere e configurarsi delle prime relazioni, tanto pratiche che teoretiche, tra le due Discipline maggiormente coinvolte: Teologia e Canonistica. L'ambito storico di riferimento per queste considerazioni va individuato in quel «grembo» fecondo che fu in Europa l'inizio del secondo millennio cristiano, prima del quale non è comunque possibile parlare di Teologia o Canonistica come Scienze, né di Diritto canonico in senso proprio.

La presente riflessione —di matrice metodologica⁵— origina dall'approccio ad un testo che si presenta con attinenze specifiche alla materia d'indagine: «*Teologia e Diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino*»⁶.

3. Lo «scorporo» della qualificazione canonica del Diritto oggetto di riflessione teologica è doverosa per evidenziare come, in realtà, la maggior parte della dottrina in oggetto si sia concentrata sul Diritto come tale, ritenendo ininfluyente che si trattasse di Diritto canonico: è quanto emerge nella proposta di natura filosofica del Prof. F. d'Agostino o, in ben altra direzione, in quella degli autori della c.d. Scuola di Monaco che, pur aggiungendo la qualifica di «ecclesiale» non riescono mai ad abbandonare i presupposti protestantici secondo cui il Diritto in sé sarebbe una questione «teologica».

4. Per un quadro indicativo della portata di queste divergenze si veda: P. GHERRI, «Teologia del diritto: il nome di una crisi?», in *Ius Canonicum*, XLIII (2003), vol. 85, pp. 249-299.

5. Intendendo per questo l'attenzione specifica agli strumenti di lavoro ed alle modalità della loro applicazione: il «come» ed il «perché».

6. C. MOLARI, «Teologia e Diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino: contesto storico ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa», in *Lateranum*, Nova Series, XXVII (1961), vols. 1-4.

In quello studio (tesi dottorale in *Utroque Jure* di C. Molari) pubblicato all'inizio degli anni Sessanta il giovane teologo e professore, dedicò la propria attenzione alle «fonti» giuridiche utilizzate dal Dottore angelico nelle controversie parigine coi c.d. «secolari» partendo dagli scritti «polemici» redatti dall'Aquinate per l'occasione.

L'analisi del rapporto tra Teologia e Diritto canonico in S. Tommaso, che il titolo dell'opera pare promettere, in realtà non prende corpo in modo sistematico ma si sviluppa limitatamente alle sole dispute in esame, questione per questione, nel progredire dell'attenta analisi dei singoli testi tomistici considerati.

La breve introduzione all'opera, tuttavia, nell'intento di presentare la «cornice» in cui inquadrare la ricerca posta in essere (insieme con le coordinate metodologiche basilari del lavoro) offre una sorprendente lettura della natura, consistenza e portata del rapporto tra Teologia e Diritto canonico agli inizi del XIII secolo; lettura che, sul filo dei *probati auctores* puntualmente citati da Molari, apre un'interessante prospettiva all'indagine di chi — ancor oggi — si dedica alla «verifica» della natura e portata dei rapporti tra Teologia e Scienza canonistica.

L'assoluta naturalezza con la quale C. Molari offre, quasi scontatamente, i dati in oggetto li rende ancor più significativi⁷ dopo che — per decenni — interi settori della dottrina canonistica hanno dibattuto, anche aspramente, sui fondamenti «teologici» del Diritto canonico, della Canonistica stessa e della corretta metodologia d'approccio alla normatività giuridico-ecclesiale.

Già la sola lettura di alcuni stralci del testo apparirà illuminante a chi accosti problematiche di rapporto tra le Discipline e/o Scienze con attenzione alle loro componenti «operative» e «funzionali»:

«le due Scienze erano nel sec. XIII strettamente collegate non solo in ragione del metodo e delle fonti, ma pure per l'interdipendenza e l'affinità degli oggetti. Il Diritto canonico, infatti, veniva considerato inizialmente come una Scienza teologica in quanto contribuiva, nel suo ordine, a indirizzare l'uomo all'ultimo suo fine, tanto che fino a Graziano i

7. Provenendo da tempi e testimoni «non sospetti» rispetto alle polemiche dottrinali ancor oggi in corso.

“*sacri canones*” e i “*decreta patrum*” si consideravano sempre e soltanto come un lato particolare della *Sacra Pagina*, cioè della Teologia⁸.

In ciò nulla di strano poiché, come si vedrà tra breve, ancora nel XII sec. la struttura del «sapere» rimaneva in buona parte tributaria dell'impostazione tardo-romanistica: le *Artes* del *Trivium* e *Quadrivium*, cui si era affiancata la *Sacra Pagina*. Poiché parlare di Diritto canonico come Scienza o di Scienza del Diritto canonico fino a Graziano è comunemente riconosciuto come non pertinente, non pare importante in quella fase storica interessarsi della sua qualificazione «teologica», che nulla significherebbe in più rispetto alla referenzialità alla *Sacra Pagina* piuttosto che ad una delle *Artes liberales...*, tenuto conto anche del fatto che solo dal sec. XI lo studio del Diritto come tale iniziò a differenziarsi rispetto alle *Artes sermocinales* ad opera della Scuola di Irnerio, mentre per il Diritto canonico solo

«le commentaire de la *Concordia* sera l'occasion de détacher le Droit canon de la masse jusqu'alors indifférenciée des Sciences de la divinité»⁹.

Ciò che tuttavia appare maggiormente stimolante nelle parole di Molari riguarda la concreta operatività del rapporto tra incipiente Teologia e Diritto canonico:

«era cosa consueta ai maestri di sacra Teologia consultare le collezioni canoniche, fonti ricchissime di principi, assiomi, argomenti e decisioni conciliari. La stessa organizzazione della vita scolastica nella Facoltà teologica del Medio Evo richiedeva nel “*Magister*” una profonda conoscenza delle due Scienze. Spesso ad es. le questioni quodlibetali trattavano oltre che argomenti dogmatici e filosofici anche quelli morali e giuridici»¹⁰.

8. «In questo senso il decretista Rufino nella sua “*Summa*” chiama Graziano “*Magister Gratianus divinæ paginæ doctor egregius*” e Dante esalta Graziano tra gli spiriti sapienti, proprio accanto a Pietro Lombardo. Egli tributa a Graziano quella alta considerazione che il grande canonista aveva tra i teologi, presso i quali il suo testo godeva del massimo rispetto e costituiva un “*locus theologicus*”, da cui attingevano le “*auctoritates*” per le loro dimostrazioni teologiche». *Ivi*, p. 5.

«Le but du Droit canon est le salut de l'âme: papes et docteurs le proclament. Nous ne cessons de répéter que telle est sa justification ultime. Servir la morale chrétienne, lutter contre le péché, favoriser la dévotion: les textes répètent ces intentions et les servent assidûment». G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en occident, Sources et théorie du Droit. L'Age classique 1110-1378*, Parigi 1965, t. VII, p. 43.

9. *Ivi*, p. 25.

10. C. MOLARI, *Teologia*, pp. 5-6.

Di fatto proprio in questa linea l'autore pare considerare anche l'ap-proccio tomistico ai testi canonici, in particolare al *Decretum Gratiani*.

«Questo spiega come S. Tommaso che non era giurista, ma teologo, ricorresse frequentemente a citazioni del “Decreto” di Graziano, anche trattando problemi dogmatici e risolvendo questioni speculative. [...]

Nella nostra questione poi sarà principalmente l'intento polemico e l'uso che i secolari facevano dei testi giuridici per diffondere le proprie posizioni ad esigere da S. Tommaso un frequente ed oculato uso del Diritto canonico»¹¹.

Ciò che tuttavia per Molari rappresenta una semplice considerazione da «premettere» alla trattazione specifica circa l'uso tomistico della fonte giuridica nell'ambito dottrinale polemico stimola, nel nostro specifico ambito d'interesse, la «verifica» delle premesse operative, prima che non teoretiche, di tale fruizione.

In sostanza: perché Tommaso e gli altri padri della Scolastica utilizzavano in modo così abbondante il Diritto canonico? Quale valore o funzione dottrinale gli riconoscevano?¹².

Ciò che balza immediatamente all'occhio abituato ad analizzare i concreti modi operativi dell'attività umana è la situazione, tanto diversa dalla nostra da risultare addirittura inconcepibile (e per questo —incolpevolmente— non-visibile ai più), in cui si trovavano a lavorare gli studiosi di ogni tipo, ma in modo particolare i cultori di Discipline «letterarie»¹³, prima dell'avvento della stampa (J. Gutemberg, anno 1450).

Prima di quella data —davvero epocale per la cultura umana— il testo scritto era sostanzialmente un «codice» che doveva essere fedelmente ricopiato a mano e la sua disponibilità costituiva per gli studiosi non tanto la *base di partenza* quanto piuttosto il *primo ostacolo* da superare¹⁴.

11. *Ivi*, pp. 6, 7.

12. La domanda, che serve soltanto a fissare il tema della riflessione, è volutamente generica per lasciare spazio agli elementi che andranno specificandosi strada facendo.

13. Con ciò ci si riferisce alle Discipline diverse da quelle fisico-biologiche comunemente dette «naturali» senza, per altro, intendere in questa sede addentrarsi nel ginepraio della classificazione delle Scienze.

14. Il meccanismo della *pecia*, utilizzato nell'ambito universitario, oltre a non risolvere il problema rischiava d'ingigantirlo in quanto i nuovi *doctores*, a maggior ragione, possedevano solo i *propri* testi universitari.

In tale contesto risulta del tutto evidente che la possibilità di studio e ricerca di ogni autore antico era, prima di tutto, funzione diretta di elementi «esterni» alle ragioni —anche ideali— dell'autore stesso. L'assenza degli strumenti documentativi (le «fonti») e la quasi impossibilità ordinaria di «comunicare» a lunga distanza contenuti di particolare spessore documentale, non semplicemente «nozionistici» o immediatamente operativi (i «libri»), costituiscono pertanto il primo elemento sostanziale da prendere in considerazione quando si accostano gli autori pre-guttemberghiani, come tutti gli antichi Scolastici.

II. LO STUDIO E L'INSEGNAMENTO NELL'ALTA SCOLASTICA

L'articolazione geografica della struttura scolare dell'alto Medioevo rifletteva in modo assolutamente chiaro l'elemento «funzionale» della mancanza di «fonti»: le «scuole» erano infatti —necessariamente— collocate presso i c.d. *scriptoria* in quanto unici luoghi effettivamente in grado di offrire il minimo degli strumenti, tanto documentali che tecnici, per lo studio e la ricerca, in una società che aveva visto salvare dall'ira barbarica parte dei frutti della cultura antica solo attraverso l'isolamento geografico delle biblioteche degli antichi monasteri (extraurbani). La rinascita carolingia aveva poi trasferito nelle città i centri della cultura insediandoli presso le sedi episcopali: il *palatium* (da cui le c.d. scuole «palatine») affidandone la gestione a Chierici ed Ecclesiastici, pressoché unici «agenti» culturali del tempo.

La forte carenza di testi scritti (*libri*) condizionava in modo strutturale anche la stessa attività didattica; non a caso dei Maestri dell'epoca si dice spesso nei testi coevi che «leggevano» presso la tale o tal altra sede...¹⁵

In questo contesto la struttura dell'istruzione «superiore» era di fatto articolata proprio intorno a coloro che possedevano fisicamente «il» *liber*: le *Universitates scholarium*, infatti, si radunavano attorno ai *Magistri* i quali facevano scuola «leggendo» il testo e dandone la spiegazio-

15. Così appaiono anche le prime notizie sui maestri che iniziarono a «legere in legibus» in quel di Bologna: «quidam dominus Pepo coepit auctoritate sua legere in legibus». Cfr. N. TAMASSIA, *Odofredo. Atti e memorie della Regia Deputazione di storia patria per le province di Romagna*, Bologna 1894, p. 88.

ne; la «lezione» non era altro che la *lectio* e la *Licentia docendi* (grado accademico «magistrale») s'acquisiva superando la *Lectio coram*: tutto il sistema presupponeva di fatto la limitatissima disponibilità del «libro di testo».

Vanno letti in quest'ottica metodologica pre-gutemberghiana anche altri «fenomeni» letterari tipici del Medioevo quali la nascita ed il prosperare di *Florilegia*, di *Glossæ* (separate dai testi), di *Summæ*, sia giuridiche che teologiche, e di opere, comunque «riassuntive» (*Breviaria*, *Epitomæ*) ed intenzionalmente prive di «fonti dirette», quali i diversi *Decreta* dell'alto Medioevo...¹⁶, fino agli stessi «*Libri sententiarum*» di Pietro Lombardo¹⁷: modi di condurre la ricerca e generi letterari «obbligati» dalla difficoltà di reperimento/diffusione dei testi (documentali) scritti.

Anche la metodologia «casuistica» trova in questi presupposti funzionali la propria collocazione, procedendo per *Quæstiones*, *Causæ*, *Dissertationes*... Il tempo adatto a redigere un *Tractatus* pareva ancora di là da venire.

Allo stesso modo il procedere attraverso argomentazioni deduttive (*argumenta*) piuttosto che per dimostrazioni (*demonstrationes*), praticamente impossibili mancando i «dati» (documentali) da esaminare.

Sotto il profilo contenutistico la situazione dell'XI-XII sec. era però ben diversa tanto rispetto a quella precedente che a quella successiva.

Per tutto l'alto Medioevo *Trivium* (grammatica, dialettica, retorica) e *Quadrivium* (aritmetica, geometria, musica, astronomia) avevano continuato, all'interno delle scuole monastiche e palatine, la propria «resistenza» strutturale ad un'evoluzione che ben presto avrebbe offerto all'Europa intera un modello completamente rinnovato di formazione culturale: l'Università, con la sua nuova articolazione in *Scientiæ* (come

16. Come, p. es., il *Decretum Gelasianum*: scritto dogmatico latino, che si presenta come redatto in un Sinodo romano del 494, databile in realtà al VI sec., ed articolato in cinque parti di diverso contenuto: dallo Spirito santo, al canone delle Scritture, alle sedi patriarcali, ai sinodi ecumenici, fino alla parte maggiormente nota ai giuristi sotto il titolo di «*De libris recipiendis et non recipiendis*». Cfr. A. KLEINHANS, «Gelasio I», in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano 1950, vol. V, col. 1982.

17. Cfr. P. LOMBARDUS, «*Sententiarum libri quatuor*», in *Patrologiæ cursus completus. Accurante Jaques-Paul Migne, Series Latina*, Paris 1841-1864, vol. CXCII, pp. 519-962.

discipline del vero, del certo, del necessario) ed *Artes* (trattazione del verisimile e dell'opinabile)¹⁸.

La cristianizzazione dell'Impero romano aveva progressivamente aggiunto alle sette Discipline «tradizionali» ereditate dalla romanità (*Trivium* e *Quadrivium*) prima la *Sacra Pagina* e poi la «Filosofia» quali esigenze di evoluzione del *modus cognoscendi* di una società che voleva rinascere dal proprio naufragio politico-culturale, giungendo a superarne anche le basi didattico-scientifiche.

Fino a quel momento gran parte degli sforzi culturali dell'Occidente latino ormai barbarizzato (V-VIII sec.) si era concentrata nella raccolta dei *fragmenta* del sapere antico (*Florilegia* e *Sententiæ*) oltre che nella copiatura delle opere più significative sottratte alla distruzione. Quest'epoca si caratterizza così per un'impostazione compilativa ed enciclopedica volta sostanzialmente a conservare e tramandare il meglio della cultura greco-romana antica, divenuta ormai un tutt'uno con le salde basi cristiane già assestatesi in tutto l'Occidente per l'apporto di Ambrogio, Agostino, Girolamo... e gli altri «dottori» post costantiniani. A questa «coltivazione» delle conoscenze più disparate che costituivano le vestigia dell'antico splendore culturale della latinità, senz'ancora nessuna differenziazione tra *Scientia* ed *Ars*, si dava il nome generico di «Filosofia» (= amore per il sapere)¹⁹.

I secoli IX-XI costituiscono l'epoca cruciale per questa trasformazione; dal IX sec. infatti la Filosofia iniziò a distaccarsi —elevandosi— dal *Trivium* per giungere alla propria piena individuazione, anche formale, nel XII sec. differenziandosi dalla Teologia secondo la distinzione di Anselmo di Canterbury tra *intelligere* e *credere*. Allo sbocciare della Filosofia come Disciplina autonoma, «rispose» il progressivo germinare della Scienza giuridica —sino ad allora smembrata tra le *Artes sermocinales* del *Trivium*²⁰— che si staccò sempre più dal semplice discorrere, argomenta-

18. Cfr. F. CALASSO, *Medioevo del Diritto. I. Le fonti*, Milano 1954, p. 273.

19. Cfr. M. DE WULF, *Storia della Filosofia medievale*, Firenze 1944, vol. I, p. 259.

20. «Che lo studio del Diritto fosse ritenuto come parte dello studio della retorica, non era una novità: è notissimo che così l'aveva presentato già Quintiliano, e Cassiodoro aveva affermato che la retorica era necessaria "*maxime in civilibus quaestionibus*". Ma nell'alto medio evo questa stretta relazione portò a un fatto di molta importanza: che cioè dovunque vi fu un insegnamento di retorica, ivi vennero anche insegnate le nozioni elementari del Diritto, le quali del resto rientravano di scorcio egualmente negli studi grammaticali per via del linguag-

re e dibattere²¹ fino alla propria caratterizzazione formale nello studio del Diritto giustiniano (Bologna, XI sec.), divenuto possibile proprio a Bologna a motivo della «nuova» disponibilità delle «fonti»: i *Libri legales*.

La radice culturale profondamente cristiana, insieme ad una concezione decisamente unitaria del reale e del sapere, continuarono tuttavia ad assicurare alle nuove Discipline intellettuali una grande affinità di fonti, di metodi e di risultati, nella comune situazione —già sopra illustrata— di mancanza di «fonti» documentali specifiche e nell'adozione comune del metodo dialettico quale principale strumento per la *reductio ad unum* delle molte ma anche disorganiche conoscenze disponibili, e delle quali i primi accenni di sistematizzazione parevano evidenziare un'*ad-versitas* non facilmente componibile.

«La maggior parte delle classificazioni filosofiche seguono più o meno la divisione platonica (logica, etica, fisica) o addirittura la ripetono. Si conosce tuttavia per mezzo di Boezio la classificazione aristotelica (fisica, matematica, metafisica), ma questa resta senza influsso e posta accanto alla prima, senza che neppure si tenti di conciliarle. [...]

Però fino al secolo XI c'è contrasto tra la lettera e lo spirito di Aristotele: la dialettica, che occupa un posto preponderante nel trivio, si limita troppo spesso allo studio delle parole e delle forme logiche, senza riferirsi come è necessario alla metafisica. Inoltre il metodo deduttivo e sintetico, di spirito platonico, domina sino alla fine del sec. XII, il che trova la sua spiegazione nella scarsa importanza attribuita alla psicologia ed alle Scienze di osservazione»²².

«Tra tutte le parti della Filosofia la più lenta a costituirsi è la Morale; come Scienza razionale essa non appare prima del sec. XIII, rimanendo perciò a lungo soffocata dalla Teologia scritturistica e patristica. [...] La Morale è principalmente teologica; tra coloro che se ne occupano come filosofi, parecchi si contentano di una descrizione delle virtù particolari, come gli stoici. Le teorie morali più notevoli riguardano la libertà; si

gio tecnico dei giuristi, che coi suoi vocaboli e costrutti particolari offriva ai grammatici un campo d'osservazione e di esercitazione scolastica molto interessante». F. CALASSO, *Medioevo*, p. 276.

21. Nelle «scuole, monastiche ed episcopali, aventi come programma d'insegnamento le *Artes liberales*, uno studio del Diritto adunque si mantenne come completamento della retorica; e anzi, poiché da queste scuole dovevano pure uscire coloro che avrebbero poi esercitato le professioni di *iudices*, *causidici* o *advocati*, *notarii*, ne fu parte importante». *Ivi*, p. 278.

22. M. DE WULF, *Storia*, vol. I, p. 262.

riprende da Agostino la nozione di volontà libera, in quanto per natura esclude la coazione»²³.

III. DIRITTO CANONICO E TEOLOGIA NEL CAMBIO DI MILLENNIO

Una vera distinzione tra Diritto canonico, Canonistica e Teologia non è possibile all'inizio del secondo millennio cristiano con la stessa precisione che sarebbe possibile ed auspicabile a nostri giorni. Il problema è duplice: da una parte la mancanza di una sufficiente consapevolezza teoretica e tecnica tanto circa la natura che la forma della «norma canonica», dall'altra lo stato embrionale delle due Discipline sacre che andavano progressivamente distinguendosi tanto dal resto delle modalità conoscitive (*Trivium* e Filosofia in particolare), che reciprocamente. Sarà proprio il XII sec. a porsi come spartiacque per il salto di qualità attraverso l'opera di Graziano che, iniziando ad organizzare le «fonti» normative ecclesiali, metterà la Chiesa stessa in grado di produrre ciò che davvero potrà essere chiamato «Diritto canonico»²⁴.

L'unica —forse— distinzione formale possibile tra gli scritti dell'epoca, soprattutto quando concernenti le stesse «materie», va individuata nella differenziazione tra gli strumenti teoretici e quelli pratici: teologici i primi, legati allo sviluppo ed insegnamento della *Sacra Pagina*, canonistici i secondi, legati alla vita ecclesiale concreta del popolo cristiano.

In un'epoca ancora dominata dall'oralità della cultura e dell'insegnamento, fortemente condizionata dalla difficoltà di reperimento e circolazione dei testi scritti, i trattati sistematici non sono ancora strumenti abituali: meglio far uso di un «manuale» *«qui dispense de recurrir aux livres»*²⁵.

Lo strumento scritto per eccellenza è, così, la Raccolta, la Collezione... dai più svariati *Breviaria* fino all'intensità e portata dei *«Sententiarum libri quatuor»* di Pietro Lombardo, mentre la forma base della trat-

23. *Ivi*, pp. 261, 263.

24. Si veda il vero «salto» di qualità nella stesura delle Decretali, nella loro raccolta, nel loro invio alle Università attraverso l'opera di Pontefici cresciuti alla Scuola bolognese.

25. Come scrive Reginone di Prüm ad Attone di Mayence offrendogli il proprio *«manuelem codicillum enkyridion»*. Cfr. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 423.

tazione tematica rimane la *quæstio*, tanto orale che scritta, in un'impostazione prevalentemente «monografica» degli argomenti trattati.

Ciò che tuttavia costituisce il vero «nodo» nel rapporto tra Teologia e Canonistica, non solo in riferimento all'incipiente Diritto canonico, è la particolare situazione socio-culturale caratterizzante l'inizio del nuovo millennio.

Una volta caduto l'Impero d'Occidente con la propria civiltà sociale, giuridica e letteraria, le popolazioni reduci e gli stessi invasori, ormai stabilizzati anche nell'adesione alla fede cristiana, chiedevano ai Vescovi —se pur capaci di ciò— ben altro che gli scritti raffinati di Agostino, Atanasio, Girolamo, Ambrogio, ecc.

Anche il glorioso periodo della restaurazione imperiale ad opera dei Carolingi non aveva lasciato dietro di sé grandi progressi culturali e teoretici, a causa della frammentazione feudale dilagante... e della piena incorporazione ad essa della stessa struttura ecclesiastica. In quel contesto la Teologia, non ancora risorta dalle antiche ceneri, dovette riprendere il proprio cammino dalle fondamenta dell'insegnamento elementare delle verità della fede, della pratica del culto e della Morale, riuscendo ancora a difendere il dogma, ma senza né spazio né capacità per ulteriori speculazioni o sistematizzazioni teoretiche. La cura della *Sacra Pagina* si riduceva molto spesso alla lettura degli scritti del passato (senza per altro essere sempre in grado di capirli completamente) ed alla loro ricopiatura sintetica, trattenendo soprattutto ciò che pareva offrire qualcosa d'immediatamente utile alla vita quotidiana, con un vero dominio della «praticità».

In questo contesto eminentemente «applicativo» il vantaggio del futuro Diritto canonico appare evidente rispetto ad altri ambiti d'interesse, guidato soprattutto da una decisa componente «pastorale» che ne stimolava la concretezza e fruibilità. Fin dal secolo IX si era cercato di far fronte ai problemi derivanti dall'infeudazione della Chiesa attraverso la promozione, anche da parte imperiale, di veri «movimenti di riforma» che trovarono nei Concili un loro strumento di efficace pressione sull'episcopato europeo. Fu così che il Concilio di Tribur (895) aveva introdotto la disciplina della Visita pastorale alle Diocesi da attuarsi attraverso Sinodi speciali e Concili giudiziari.

In ausilio ai Vescovi ed ai Chierici partecipanti a tali Sinodi l'Abate di Prüm, Reginone compilò intorno al 906 un manuale per la Visita diocesana: «*Libri duo de Synodalibus Causis*»²⁶. Sulla stessa linea si mosse, un secolo dopo, Burcardo (†1025), Vescovo di Worms, col proprio *Decretum* quale strumento per la riforma e l'amministrazione della Diocesi renana²⁷. Scopo di tali opere era il condensare in modo efficace il maggior numero possibile di «indicazioni» utili o necessarie per guidare la vita della Chiesa e per l'espletamento delle Visite pastorali. In tale contesto l'utilità di distinguere tra i diversi tipi di «norma» (liturgica, morale, disciplinare, dogmatica, penale... ecc.) risultava del tutto secondaria, prevalendo in ogni modo la portata pratica delle indicazioni stesse e delle loro conseguenze.

E' questa la «chiave» per comprendere —sotto il profilo metodologico— la natura e la portata della grande commistione di fonti constatabile nelle collezioni c.d. «canoniche» di quei decenni: decreti conciliari e sinodali, Decretali, testi patristici, citazioni bibliche, capitolari franchi, leggi civili romane, leggi ecclesiastiche giustinianee; tutto quanto serviva alla guida ed al «controllo»²⁸ di una comunità di fede radicata nella storia.

«Ces préoccupations d'ordre pratique commanderont le choix des matières théologiques qui entreront dans les recueils des deux canonistes. Reginon, qui s'occupe dans son premier livre des membres du clergé et dans son second des fidèles en général, n'ouvre la place aux questions théologiques que dans la mesure où elles concernent la conduite. C'est donc à cause de leur rapport avec la morale que l'on trouve, dans le *De causis et disciplinis*, des chapitres intéressant le dogme, sur les matières sacramentelles et liturgiques»²⁹.

Reginone e Burcardo si occuparono così delle implicazioni pratiche anche di Teologia dogmatica e morale, Liturgia, Sacramenti (in ge-

26. Cfr. B. E. FERME, *Introduzione alla storia del diritto canonico. I. Il diritto antico fino al decretum di Graziano*, Roma 1998, p. 149. Nell'ottica che ci accompagna in queste riflessioni non pare un caso che a quest'opera si sia accinto un monaco, favorito dalla concreta disponibilità del materiale testuale cui riferirsi nella propria «compilazione».

27. Cfr. *Ivi*, p. 157.

28. Non va dimenticata la natura «inquisitoria» delle Visite pastorali sottesà all'opera di Reginone di Prüm.

29. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 426.

nera ed in specie), toccando perfino materie quali angelologia, demonologia, angeli custodi, libertà, grazia, predestinazione³⁰... Tematiche il cui appannaggio sarebbe presto passato in ben altre mani, non senza tuttavia «pagare un pedaggio» non simbolico a questo momento genetico di natura «pratica».

IV. IL CONTESTO STORICO DEI SEC. XI-XII

Tutto ciò, però, non avvenne al di fuori della storia, travagliata, del tempo e così tra gli elementi «contingenti» da prendere in considerazione per capire i criteri di raccolta e discernimento delle «fonti» utilizzati dai diversi compilatori canonici del sec. XI merita la maggiore attenzione l'epilogo della c.d. «Lotta per le Investiture» che aveva portato i riformatori gregoriani a veder trionfare la tanto agognata *Libertas Ecclesiae* nella gestione delle nomine episcopali. D'altra parte va considerato come la Riforma gregoriana si ponesse in continuità/concorrenza con la Riforma imperiale del Papato già intrapresa con l'elevazione al soglio pontificio dei Papi tedeschi «indicati» dall'imperatore per arginare le lotte tra famiglie romane³¹; era necessario pertanto riferirsi a fonti autorevoli il più possibile di natura ecclesiastica e, perciò, fuori sospetto come gli antichi Padri della Chiesa.

Fu all'interno di quella forte tensione ideale e teoretica, oltre che «politica», che erano già nate non solo le «false decretali» a sostegno delle prerogative pontificie —o ecclesiastiche in genere— contro le pretese imperiali (IX-X sec.)³² ma anche, nella fase «gregoriana» del movimento stesso (XI sec.), le raccolte di materiali antichi di origine «ecclesiastica» a sostegno delle argomentazioni addotte per dirimere questioni, ben più che giurisdizionali, come la validità dei Sacramenti amministrati dal clero simoniac o scismatico o la teoria dei rapporti Chiesa-Impero, inerenti l'oggetto stesso del contendere tra Papato ed Impero.

30. Cfr. *Ivi*, p. 429.

31. Enrico III di Baviera intervenne pesantemente sulla gestione del Papato a seguito della doppia cacciata di Benedetto IX (1032-1048) per indegnità, esiliandone anche i «successori» Gregorio VI (1045-1046) e Silvestro III (1046). Al loro posto pose Suidgero di Bamberg (Clemente II: 1046-1047) da lui nominato ed incoronato; seguirono poi: Poppone di Bressanone (Damaso II: 1048) e Bruno di Toul (Leone IX: 1049-1054) nominati dall'Imperatore tra i prelati tedeschi più degni.

32. Cfr. B. E. FERME, *Introduzione*, pp. 130-137.

«Nel sec. XI appaiono le prime raccolte canoniche: Burcardo di Worms, Deusdedit, Ivo di Chartres (†1117) sono i principali rappresentanti del gruppo renano, gregoriano (Gregorio VII), francese. Queste prime codificazioni presentano soprattutto un interesse pratico e risentono delle condizioni politico-religiose: è questo il motivo per cui i canonisti del gruppo gregoriano introducono nelle loro raccolte la questione della supremazia papale e del valore dei sacramenti conferiti dagli scismatici e Ivo di Chartres si occupa della controversia Berengariana. I teologi attinsero poi a piene mani in queste raccolte, specialmente come repertori di citazioni patristiche e scritturali»³³.

Com'era già successo in altri momenti difficili della storia della Chiesa (le persecuzioni romane o le prime eresie cristologiche), il concreto problema della «validità» dei Sacramenti aveva innescato una imprescindibile riflessione teoretica sulla loro essenza profonda, costringendo proprio gli «addetti» all'ambito giuridico-istituzionale della Chiesa a cercare «fonti» e teorie sistematiche in grado d'illustrare gli elementi del problema offrendone una risposta certa per la concretezza della vita della Comunità di fede.

«Dans une partie de ces recueils, comme dans celui de Burchard de Worms, qui est le principal représentant du groupe rhénan et de la réforme dite impériale, se rencontrent des parties notables, plus ou moins systématisées, sur des matières théologiques. [...] Ce mélange de théologie et de législation devait être une nouvelle caractéristique de la plupart des œuvres de quelque groupe que ce soit, jusque vers le milieu du XII^e siècle.

La querelle des Investitures ne fait que stimuler cette tendance canonico-théologique. Elle fait entrer dans la littérature canonique d'inspiration grégorienne ou d'inspiration chartraine, notamment sur les conditions de la validité des sacrements ou sur les prérogatives de l'Église romaine, dont les *Dictatus Papæ* dans la collection de Deusdedit sont une des expressions les plus célèbres, de vastes chapitres amplement documentés, dont hériteront plus tard les traités de théologie. [...]

La théologie sacramentaire est redevable de plusieurs de ses thèses: elle trouve là, ainsi que dans les écrits polémiques provoqués par les mêmes conflits des Investitures des éléments importants, des tentatives de grou-

33. M. DE WULF, *Storia*, vol. I, p. 165.

pement, des arguments pour ou contre la valeur des sacrements des simoniaques et des excommuniés ou sur d'autres matières»³⁴.

Tale approccio, tuttavia, per potersi sostenere efficacemente contro ogni interesse, pretesa o «ragione» del momento doveva rifarsi a disposizioni dogmatiche o disciplinari più autorevoli e di maggior portata rispetto ai «semplici» pareri delle parti in causa: Papi ed Imperatori degli ultimi tre secoli. Ecco allora farsi largo un «ritorno alle radici» della Chiesa antica: S. Scrittura, Patristica ed antichi Concili, ciò che poteva essere considerato come acquisizione indiscussa della Chiesa universale.

«La battaglia per la libertà e la purità della Chiesa —cioè la reazione contro il processo di feudalizzazione dell'ordine gerarchico— doveva condurre i riformatori a domandarsi quali fossero nella massa enorme di testi antichi e recenti gli elementi del Diritto vero, comune, della Chiesa. Accumulata dai collettori attraverso i secoli in una maniera arbitraria su documenti svariati —concili generali e particolari, lettere di papi, statuti di vescovi, frammenti patristici, libri penitenziali e liturgici, brani di cronache, formulari, testi del diritto romano volgare e capitolari dei re franchi— come poteva una tale tradizione servire a chiarificare e a reggere la disciplina universale ecclesiastica? In un processo paziente di ricerca per le fonti dell'antichità cristiana, e di eliminazione di tutto quanto non poteva concordarsi con la suprema autorità giurisdizionale e magistrale del Romano Pontefice, i riformatori cercarono di stabilire una nuova tradizione più rigorosa dei testi canonici»³⁵.

Per di più, anche sotto il profilo teoretico,

«dopo secoli di un tradizionalismo lineare che in genere s'era contentato di accumulare, compilare e ricompilare le autorità del passato, le nuove generazioni, anzitutto dall'ultima parte del secolo XI, scoprivano la forza costruttiva della ragione. In tutte le province del pensiero umano, una volta eliminata la diffidenza verso la dialettica, una volta adottato il programma del grande Sant'Anselmo di Canterbury, mirante all'armonia di *auctoritas* e *ratio* nel processo della *fides quærens intellectum*, si procedeva dalla introduzione conservatrice alla analisi ragionata, all'espansione costruttiva, alla sistemazione sintetica degli elementi presentati dalla tradizione»³⁶.

34. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruxelles-Paris 1948, pp. 58-59.

35. S. KUTTNER, «Graziano: l'uomo e l'opera», in *Studia Gratiana*, I (1952), p. 22.

36. *Ivi*, p. 21.

A questa circostanza fondativa ed argomentativa propria della disputa in corso tra riformatori gregoriani ed istituzione imperiale va ricondotto il notevole incremento della ricerca ed introduzione all'interno delle collezioni canoniche di testi sostanzialmente estranei all'ambito normativo in senso proprio, ma adatti a fondare e sostenere le posizioni della riforma.

In tal senso alla mancanza di fonti normative dotate di adeguata *potestas* —com'erano invece i canoni conciliari antichi o le decisioni dei diversi sinodi o le stesse Lettere decretali— si cercò di far fronte ricorrendo ad affermazioni, ragionamenti e scritti vari «coperti» dalla *auctoritas* degli antichi autori della Patristica, una sorta di supplenza alla mancanza di Diritto sostanziale esplicito: *auctoritas pro potestate*.

Non va dimenticato in proposito come la concezione giuridica tardo-romanistica che attraversò tredici secoli dalla «*Prammatica Sanctio*» al «*Code civil*» di Napoleone, informando l'intero sistema dello *Jus commune*, trovasse proprio nei meccanismi «suppletivi» uno dei punti di forza più efficaci costituendo, quindi, una diffusa *forma mentis*.

Il Diritto canonico di quei secoli d'altra parte aveva un livello di formalità piuttosto ridotto, mentre la sostanzialità giuridica delle questioni disputate trovava ben a ragione il proprio riferimento nelle dottrine degli *antiqui doctores*, non ancora affiancati dai *novi*. Il Diritto sostanziale, infatti, non è tale per formalità ma per l'oggettività del contenuto, comunque reperibile.

«Décrétales et conciles émanent du législateur. Aux docteurs n'appartient que l'autorité de la science. Mais les sentences des Pères ont auprès du clergé un crédit au moins égal à celui d'un concile obscur. Dans les collections méthodiques, celles qui, au lieu de suivre l'ordre chronologique des conciles et décrétales, suivent un ordre systématique, traitant successivement les divers sujets (ordination, mariage, pénitence...), les textes patristiques se sont de bonne heure introduits. La première pénétration massive est dans l'*Hibernensis* (début VIII^e siècle) et l'habitude est bien prise aux temps carolingiens»³⁷.

Tale pratica assunse nel periodo gregoriano un'importanza primaria, soprattutto per l'organizzazione di tali testi in «repertori» tematici; il

37. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 20.

confronto di testi canonici e teologici coevi, precedenti questa «fase», ne dà prova evidente:

«par contre, il n'est pas sans intérêt de noter que des chapitres où les collections canoniques antérieures n'offraient pas ou guère de matériaux classés, les recueils théologiques ne donnent qu'une faible place à la documentation patristique: tel, par exemple, le court traité sur l'extremecionction de la *Summa Sententiarum*, qui cite seulement le texte de saint Jacques (chap. V, 15), popularisé par Bède le Vénérable et par la glose; en dehors d'un mot de saint Augustin sur la non-réitérabilité des sacrements, nous n'y trouvons aucune *auctoritas*»³⁸.

V. IL «PROBLEMA» DELL'AUCTORITAS

In questo contesto di attenzione metodologica merita una sottolineatura del tutto speciale il tema dell'*Auctoritas* —di «problema» in realtà si tratta— che dominò il mondo antico fino allo scontro aperto avvenuto nella c.d. «Crisi galileiana», presentata ordinariamente come problema (di fatto) teologico senza riconoscerne, invece, la matrice semplicemente «teoretico-culturale» legata alle concezioni del sapere e del conoscere³⁹, sostanzialmente immobilizzate dai tempi del *gymnasium* ateniense ed a cui la Scolastica non diede nessun apporto sostanziale⁴⁰.

Proprio con questo «argomento d'autorità», d'altra parte, la Chiesa stessa aveva già avuto un primo forte «impatto» quando, nell'incontro ufficiale con la cultura greco-romana, l'annuncio evangelico fu ri-

38. *Ivi*, p. 469.

39. «Il conflitto fra Galilei e l'Inquisizione non è soltanto il conflitto tra il libero pensiero e il bigottismo o fra la Scienza e la religione; è il conflitto fra lo spirito d'induzione e lo spirito di deduzione. Coloro che credono alla deduzione quale metodo per arrivare al sapere, sono costretti a cercare le loro premesse in qualche luogo, comunemente in un libro sacro. [...] Galilei dubitò sia di Aristotele, sia delle Scritture, e in tal modo distrusse l'intero edificio del sapere medievale. I suoi predecessori avevano saputo come il mondo fu creato, qual era il destino dell'uomo, quali erano i più profondi misteri della metafisica, e quali i riposti principi che governano il comportamento dei corpi. Per tutto l'Universo morale e materiale, nulla era un mistero per loro, nulla incognito, nulla che non si potesse esporre in ordinati sillogismi». B. RUSSEL, *La visione scientifica del mondo*, Bari 1988, p. 23.

40. Galilei e Keplero «urtarono profondamente i loro contemporanei, sia perché le loro conclusioni cozzavano di per se stesse contro le credenze dell'epoca, sia perché la fede nell'autorità aveva reso possibile ai dotti di confinare le loro ricerche nelle biblioteche, e i professori non sopportavano l'idea che fosse necessario osservare il mondo per sapere a che cosa somiglia». *Ivi*, p. 16.

fiutato a causa della sua «novità»⁴¹: «*nova superstitio*» la chiamarono Svetonio⁴² e Tacito⁴³, come ben testimoniano anche la Lettera a Diogneto⁴⁴ e gli scritti di Giustino⁴⁵ che con questo problema cercarono di confrontarsi sotto il profilo filosofico per accedere alla credibilità dei loro uditori.

La «lezione» tuttavia, al di là dell'ammissibilità della religione cristiana nonostante la propria «novità», non era servita a nulla sotto il profilo teoretico e metodologico generale, tanto che fino al Rinascimento (tredici secoli dopo)

«si sosteneva che qualunque opinione, se fosse stata appoggiata da un antico, poteva esser vera, ma che non poteva meritare rispetto un'opinione che non fosse stata mai sostenuta da un antico»⁴⁶.

A ben vedere, pertanto, in quel contesto teoretico più che l'*auctoritas patrum* valeva l'*auctoritas antiquum*: era l'*antiquitas* che faceva la differenza;

«le problème de l'*auctoritas Patrum* n'est qu'un aspect de celui, plus général, qui envisage l'utilisation des *auctoritates* au moyen âge»⁴⁷.

e proprio sull'*antiquitas* continuava a far forza il meccanismo, più o meno consapevole, dell'apocrifia attraverso cui un'affermazione riceveva valore proprio per essere creduta — attribuita — ad uno degli «Antichi» comunemente accolto quale *Auctoritas*.

41. «Il mondo antico aveva un grande rispetto per la tradizione, specialmente in campo religioso. Il cristianesimo era una religione nuova, e questa sua novità deponneva enormemente a suo sfavore». D. F. WRIGHT, «In che cosa credevano i primi cristiani», in AA.VV., *Storia del Cristianesimo*, Torino 1992, p. 109.

42. «*Afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ*». SVETONIO, *Vita Neronis*, XVI, 2.

43. Tacito accetta, nonostante le forti critiche al riguardo, la religione ebraica e quella egizia a causa della loro antichità: «*Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate deferuntur*». TACITO, *Historiæ*, V, 5, 1.

44. Cfr. A *Diogneto*, II, 1.

45. «Gli scrittori cristiani cercarono di superare l'ostacolo dimostrando che la Chiesa aveva radici vecchie di secoli in Israele e nella saggezza dei filosofi greci. Giustino scrisse: "Cristo è il Logos condiviso da ogni razza umana. Chi è vissuto in conformità col Logos — con la vera ragione — è cristiano, anche se è creduto ateo, ad esempio come Socrate ed Eracito tra i Greci"». D. F. WRIGHT, *In che cosa*, p. 109.

46. B. RUSSEL, *La visione*, p. 14.

47. Ch. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Muulhouse 1957, p. 208.

L'intangibilità del presupposto cognitivo «autoritativo» non fu messa in discussione neppure dall'adozione sistematica della «dialettica» scolastica, che di fatto impose a se stessa la ricerca dell'armonizzazione e della *concordia* tra le *Auctoritates*, anziché la verifica critica della loro attendibilità e fondatezza.

Basandosi su fondamenti teoretici di questa portata, il valore dell'*Auctoritas* egemonizzò l'intero Medioevo al punto che il meccanismo dell'*auctoritas pro potestate* ne costituì —anzi— una «risorsa» peculiare, potendosi addirittura reggere su di un «canone degli autori» che l'uso o la consacrazione ufficiale avevano «autorizzati» quali fonti attendibili di pensiero attraverso una sorta di riconoscimento «legale»: l'autenticità⁴⁸, riconosciuta o attribuita ad alcuni autori da parte del romano Pontefice.

«C'était comme une estampille authentique qui donnait à leur avis droit d'entrée dans l'arsenal de l'argumentation; dès lors, on les appelait *authentici doctores*; parfois l'adiectif *canonici* avait la même portée; ils étaient "légalisés, entérinés". Un des points de départ de cette tendance se peut trouver dans l'interprétation de divers passages du décret *De libris legendis et reciendis*, attribué au pape Gélase et si fréquemment transcrit au moyen âge, soit isolément, soit dans les collections canoniques»⁴⁹.

La familiarità con questo modo di «conoscere», prima ancora che di operare, era talmente forte che nel nuovo millennio i riformatori gregoriani giunsero addirittura all'inversione tra *potestas* ed *auctoritas*:

«des capitulaires épiscopaux ou des décisions conciliaires ont été transformés en textes patristiques, parfois dans le but de leur conférer une plus grande autorité»⁵⁰;

«fait plus frappant encore: les canonistes rhénans n'ont aucun scrupule à travestir des documents législatifs authentiques pour les attribuer aux

48. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement*, p. 62.

49. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, pp. 474-475. E' indicativo in proposito l'atteggiamento di Hincmarus di Reims già all'epoca carolingia: «Une divergence chez saint Fulgence l'amène à faire appel à la classification du *De libris recipiendis* attribué au Pape Gélase, pour n'admettre que les docteurs inscrits au catalogue et rejeter les autres: or Fulgence n'y figurait pas, il n'était donc pas "authentique"». *Ivi*, p. 485.

50. Ch. MUNIER, «A propos des textes patristiques du Décret de Gratien», in S. KUTTNER (cur.), *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law, Strasbourg 3-6 september 1968*, Città del Vaticano 1971, p. 45.

grands docteurs de l'Antiquité. Ils semblent recourir à ce procédé pour donner plus de poids à ces documents. Burchard de Worms, entre autres, présente couramment sous le nom de saint Augustin, des décisions de conciles locaux ou de capitulaires, comme si le prestige des Pères de l'Église lui semblait une meilleure garantie de respect que l'autorité des évêques ou celle des conciles contemporains»⁵¹.

A tutto ciò si aggiunge la convinzione che gli autori ecclesiastici fossero ispirati dallo Spirito santo alla maniera degli Agiografi biblici; fino al punto che Ugo da S. Vittore aveva posto i Padri ed i Dottori in uno dei tre «ordini» del Nuovo Testamento, essendo costituiti i primi due dagli Evangelisti e dagli Apostoli⁵². Solo il Concilio Tridentino sancì definitivamente l'effettiva differenza tra Agiografi e Dottori fissando il «canone» delle sacre Scritture e riconoscendo ad esse soltanto l'ispirazione divina.

Circa il «principio d'autorità», invece, si continuò per altri lunghi secoli a ritenerlo il fondamento primo del lavoro teologico, secondo l'insegnamento di M. Cano che vedeva nell'autorità la base su cui «riposa» la Teologia⁵³.

VI. L'AUTORITÀ DEI PADRI NEL DIRITTO CANONICO ANTICO

«Si les canonistes du haut moyen âge utilisaient les textes des Pères en matière de Droit, ils ne s'étaient pas interrogés sur la légitimité de cet usage»⁵⁴.

L'approccio al Diritto della Chiesa nel periodo tra l'VIII e l'XII sec. non disponeva di una teoria generale delle fonti del Diritto in grado di disciplinare gli elementi di formalizzazione tecnico-giuridica delle diverse norme e delle loro «fonti» (formali e materiali); la nozione di «gerarchia delle fonti» appartiene infatti alle moderne dottrine giuridiche e

51. Ch. MUNIER, *Les sources*, pp. 208-209.

52. Cfr. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire du droit*, 477. «S'il s'agissait d'auteurs ecclésiastiques et surtout de Pères de l'Église proprement dits, la situation devenait plus délicate encore; car la croyance à leur inspiration spéciale par le Saint Esprit se fait fréquemment jour sous la plume des compilateurs des X^e, XI^e et XII^e siècles, et chez les Grecs déjà plus tôt». *Ivi*, pp. 475-476.

53. M. CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563, l. I, c. III.

54. «A partir de l'époque grégorienne, on chercha à contrôler l'emploi des *auctoritates* qui étaient admises à exprimer le Droit de l'Église». Ch. MUNIER, *Les sources*, p. 183.

non potrebbe essere ragionevolmente applicata alla prassi di quel periodo storico, contraddistinto da uno sviluppo solo embrionale del concetto di *potestas* in ambito legislativo, come ben testimoniato dal genere tecnico-letterario della *Littera decretalis* e dalla sua evoluzione tecnica a partire dal XII sec. proprio per l'apporto graziano.

Ciò che invece è dato constatare in quel periodo della vita della Chiesa è l'adozione da parte degli antichi «canonisti» non solo di testi genericamente patristici ma il loro novero tra le *Auctoritates* dalle quali era possibile trarre norme di legislazione. Dall'VIII al XII sec., infatti, tali citazioni apparvero del tutto normali, senza porre questioni o difficoltà di sorta sulla loro —eventuale— gerarchia,

«dès lors qu'ils faisaient partie des *auctoritates* admises à exprimer le Droit commun de l'Église, tous les témoignages jouissaient d'une égalité de fait sans préséance: les textes des Pères ne font pas exception à cette règle de l'ancien Droit»⁵⁵.

La prima «collezione» canonica in cui è possibile constatare l'affermarsi di questa tendenza è la «*Collectio Canonum Hibernensis*» (700-725).

«Il n'est, pour ainsi dire, aucun problème où les témoignages patristiques n'aient été invoqués. Qu'il s'agisse des stipulations successorales, du Droit rural, des règles d'ordination, des conditions de mariage, l'autour irlandais se réfère aussi bien à l'autorité de saint Augustin ou de saint Jérôme qu'à celle des conciles locaux ou des conciles d'Afrique et de Rome»⁵⁶.

Ch. Munier nel suo monumentale studio sulle fonti giuridico-patristiche di questo periodo fa opportunamente risaltare l'elemento «funzionale» posto alla base di queste pagine: l'importanza senza pari attribuita alle *Auctoritates* patristiche in tale collezione va cercata senza dubbi nelle condizioni d'assoluta specialità in cui si colloca la stesura dell'opera stessa. L'isolamento cui si trovarono confinate le comunità monastiche irlandesi (mancanza di circolazione delle persone), le lacune della loro «informazione» giuridica (mancanza di circolazione dei *documenta*), l'importanza attribuita alla formazione morale ed ascetica dei

55. *Ivi*, p. 95.

56. *Ivi*, p. 96.

propri membri (dediti alla vita monastica) furono altrettanti fattori che giocarono a favore dell'introduzione dei Padri della Chiesa tra le «fonti materiali» della disciplina di quest'ambito così specifico della vita cristiana.

«Mais plus que tout, c'est à la mise en œuvre de sa documentation qu'il faut faire remonter l'initiative du compilateur insulaire: ne disposant que de rares documents de la législation, il a étoffé son ouvrage en démarquant un florilège de citations scripturaires et patristiques»⁵⁷.

La destinazione pratica e l'efficacia pastorale di questo genere di compilazioni rende ragionevolmente plausibile l'adozione di un'analogia metodologia da parte dei canonisti «renani» già menzionati (Reginone di Prüm, Burcardo di Worms, Ivo di Chartres), mossi da analoghe finalità «pastorali». In effetti, ciò che caratterizza radicalmente questo genere di Collezioni è l'ampiezza delle tematiche coinvolte (ben diversa da quelle cui Dionigi il Piccolo aveva rivolto le proprie attenzioni alla metà del VI sec.); d'altra parte se Morale, Liturgia e Teologia potrebbero ben giustificare un marcato riferimento agli antichi *Doctores* come proprie «fonti», lo stesso non pare scontato in riferimento al Diritto.

«Mais chacune de ces collections présente un nombre suffisant de textes patristiques allégués en matière de Droit pour qu'il apparaisse evident que les anciens canonistes comptaient les témoignages patristiques au nombre des *auctoritates* de leur discipline. La plupart du temps les Pères sont cités conjointement avec les conciles et les décrétales mais il arrive aussi que les textes patristiques fournissent une expression provisoire de la loi, avant même que l'autorité ecclésiastique ait statué à ce sujet»⁵⁸.

Il ricorso ormai sistematico ai testi patristici non si limitò tuttavia alle sole collezioni canoniche del cambio di millennio; anche diverse monografie della stessa epoca adottarono i medesimi presupposti metodologici in tema di *Auctoritates*. Gli scritti dei Padri figurano infatti al fianco di Canoni conciliari e Decretali anche quando non si tratti di fissare le regole della legislazione canonica; Walfrido Strabone (808-849), abate di Reichenau, nel suo trattato «*De ecclesiasticarum exordiis et incrementis*» vi ricorre con frequenza. La maggior parte della sua opera,

57. *Ibidem*.

58. *Ivi*, p. 97.

infatti, s'occupa di chiese, riti sacri, costumi liturgici, oltre a qualche problema di portata teologica come il battesimo dei bambini, la disputa sulle immagini, il sacrificio eucaristico; proprio come gli scritti patristici, proprio come le Collezioni canoniche di cui condivide temi ed *Auctoritates*. Da notarsi, per comprendere l'importanza assegnata ai Padri della Chiesa, l'introduzione delle loro citazioni con formule del tipo: «*quod sanctus Augustinus ostendit et Africæ testantur concilia et aliorum Patrum documenta*»⁵⁹.

Assecondando questa tendenza affermatasi progressivamente, le Collezioni canoniche sistematiche occidentali giunsero così ad assegnare ai testi patristici fino ad un quarto delle proprie citazioni; favorite dalla generale confusione tra Morale e Diritto, in secoli nei quali la potestà giurisdizionale appariva troppo spesso silenziosa o inefficace. La credenza circa l'ispirazione divina dei santi Padri completava il quadro.

A differenza del Diritto delle Chiese d'Oriente che annoverò i santi Padri tra le stesse «fonti formali» della disciplina ecclesiastica fin dal IV sec., in Occidente il ricorso ai Padri fu dunque tardivo ed estrinseco riferendosi a frammenti disomogenei provenienti da *Florilegia*, *Sententiæ* ed altre compilazioni «intermedie» poco attendibili e per nulla originali; diffusissime —tuttavia— in tempi in cui la ripetizione delle idee dell'antichità aveva stima di «scienza» e la rarità dei libri ed il loro costo eccessivo rendevano necessaria la diffusione di «tali» antologie che finirono ben presto per supplire le stesse «fonti documentali». Fu proprio, tuttavia, attraverso queste compilazioni «intermedie» che i Padri della Chiesa poterono trasmettere attraverso i secoli i precetti della Morale cristiana ed il pensiero delle grandi tradizioni della saggezza antica da loro stessi ricondotto alla luce evangelica⁶⁰.

L'apporto patristico non va tuttavia relegato alla sola precettività morale; i testi degli antichi Padri della Chiesa occidentale, così intensamente imbevuti di romanità, risultarono infatti apprezzabili anche per l'apporto diretto al Diritto comune della Chiesa attraverso definizioni essenziali per la corretta individuazione dei capisaldi della disciplina ed istituzionalità ecclesiastiche le cui sorgenti affondano saldamente nel

59. *Ibidem*.

60. Cfr. *Ivi*, pp. 206-207.

Diritto romano⁶¹. Se, infatti, gli intellettuali Agostino⁶² e Girolamo nella loro *latinitas* non poterono prescindere dalla componente giuridica ormai connaturata a quella cultura, gli ex-Prefetti Ambrogio e Gregorio magno, quali «tecnici istituzionali» di quella stessa società, ne assunsero ed utilizzarono in pienezza le logiche strutturali e la *forma mentis*, trasferendone gli effetti nella struttura stessa della Chiesa⁶³.

Per di più l'approccio dei canonisti pre-graziani alle fonti antiche della Cristianità (*Concilia et Doctores*) risulta del tutto indifferenziato:

«Il semble bien, qu'à leurs yeux, une règle de Droit s'établit valablement à partir de tous ces documents, quelle que soit leur provenance. La meilleure preuve de ce fait est que, parfois, les textes patristiques sont les seuls témoignages allégués pour proposer un point de Droit, soit que le canoniste n'ait pas connaissance de décisions prises à ce sujet, soit que la question n'ait pas encore été résolue par le législateur»⁶⁴.

A ciò s'aggiunga la consapevolezza che proprio attraverso i commenti al testo biblico gli antichi Dottori avevano preparato da tempo le soluzioni ai maggiori problemi istituzionali della Chiesa: le «basi» del c.d. Diritto divino rivelato.

Una nuova ondata d'inserzione di testi patristici in ambito canonico venne dai riformatori gregoriani dell'XI sec. che, lontani dall'idea di creare opere scientifiche, cercarono invece di raccogliere ed addurre anche la testimonianza dei santi Padri per rispondere alle questioni dell'attualità e difendere gli interessi della Chiesa.

«Pressés par les événements, ils ne pouvaient s'adonner à la lecture des ouvrages originaux; l'eussent-ils voulu, la pauvreté de leurs bibliothèques

61. Non va neppure dimenticato come dal crollo dell'Impero Romano d'Occidente la *Christianitas* e la *latinitas* tesero per alcuni secoli a coincidere all'interno dei regni barbarici; la «personalità» del Diritto sottolineò ancor maggiormente le connessioni tra il Diritto romano e le norme di vita della Cristianità latina.

62. «L'influence de saint Augustin se maintint toujours au premier plan; le docteur d'Hippone apporte au Droit canonique un grand nombre de solutions touchant les problèmes les plus variés, qu'il s'agit de théologie sacramentaire, de morale familiale ou de politique». *Ivi*, p. 206.

63. Anche il fatto che alcuni autori, quali Leone e Gregorio magno, risultino al contempo *Doctores et legislatores*, in quanto Papi, aumenta la credibilità del loro utilizzo quali «fonti» autorevoli di Diritto. Cfr. J. GAUDEMET, «L'apport de la patristique latine au Décret de Gratien en matière de mariage», in *Studia gratiana*, II (1954), p. 52.

64. Ch. MUNIER, *Les sources*, p. 207.

ques ne leur eût sans doute pas permis de faire de riches découvertes. La penurie de la documentation patristique se traduit dans les anciennes collections. Les mêmes textes sont répétés inlassablement d'un recueil à l'autre; le nombre des apocryphes et des fragments méconnaissables est impressionnant. Les compilateurs aggravent ces défauts par les découpages arbitraires et les retouches qu'ils font subir à leurs *auctoritates*»⁶⁵.

VII. LE ULTIME COLLEZIONI CANONICHE DELL'XI SEC.

In quest'opera dapprima fondativa e poi consolidativa degli «*Jura Ecclesiae*» —*contra imperatorem*— attraverso le Collezioni canoniche della Riforma gregoriana ebbero parte diretta e personale due Papi: Gregorio VII ed Urbano II che impressero al «sistema» delle fonti una svolta epocale introducendo nelle Collezioni canoniche testimonianze del passato conservate negli scritti antichi o in Collezioni redatte su antiche Decretali ed altri documenti d'archivio della Sede romana, mai disponibili fino ad allora per i «compilatori» dell'*orbe*.

Se l'intento di Gregorio VII era stato quello di reperire nuove fonti non oppugnabili a sostegno delle proprie pretese (la citazione patristica ha per sua natura portata sostanziale e valenza «universale»), l'opera di Urbano II (1088-1109) tese a consolidare il risultato conseguito dal Concordato di Worms «adattando» tali materiali alle nuove circostanze createsi soprattutto nel cuore franco-germanico della Chiesa; Bernoldo di Costanza ed Ivo di Chartres ne furono incaricati direttamente⁶⁶.

«Ces nouvelles collections canoniques avait pour but de promouvoir l'œuvre de la réforme et d'assurer la liberté du Saint-Siège; elles eurent une influence profonde sur les collections ultérieures. Deux points surtout nous intéressent sur le terrain théologique: c'est l'attention donnée à la suprématie pontificale, et les longues discussions sur la valeur des sacrements conférés par les schismatiques, les excommuniés, les indignes»⁶⁷.

Dal punto di vista contenutistico, pregnante per la verifica dei rapporti tra Diritto canonico⁶⁸ e Teologia, appare in questo periodo la

65. *Ivi*, p. 205.

66. Cfr. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, pp. 432-433.

67. *Ivi*, p. 434.

68. Inteso sempre come «dato» e non come «Scienza».

«*Collectio LXXIV Titulorum*» (precedente il 1076) che, delineando l'autorità della Chiesa romana, illustrava i privilegi, la legislazione, e la dottrina dei romani Pontefici, trattando così del primato romano, del *privilegium fori* per i Chierici, delle norme per l'elezione ed ordinazione dei Vescovi e dei Chierici inferiori. Si tratta, dopo la *Dionysiana*, della seconda collezione ufficiale della Sede romana⁶⁹. Proprio a partire da questa Collezione e dai suoi sviluppi canonistici si verrà gradualmente sviluppando il trattato «*De Ecclesia et de romano Pontifice*», che finirà per appartenere alle sistematizzazioni teologiche solo dal XVI sec., sotto la pressione delle problematiche protestanti. Interessante per la presente trattazione il titolo «alternativo» attribuito alla Collezione: «*Diversorum Sententiæ Patrum*» a sottolineatura della peculiare natura del contenuto e dell'utilizzo che se ne faceva.

La concomitanza maggiore tra Teologia e Diritto canonico si riscontra, tuttavia, sulla questione sacramentale che avrebbe visto per secoli la trattazione parallela ed incrociata del tema da parte degli specialisti di entrambe le Discipline⁷⁰.

«Du point de vue théologique, il faut noter ici, comme un signe des temps, la fusion qui s'opère dès le XI^e siècle entre la collection de Burchard et la Collection en soixante-quatorze titres, qui est à la base des recueils grégoriens. Par suite, les chapitres théologiques de Burchard acquièrent une survivance qui les garantit contre toute tentative de suppression; en même temps s'affirme la diffusion des textes dogmatiques du *De Romano Pontifice*. Théologie et droit s'y rencontrent pour longtemps»⁷¹.

Ultimo predecessore di Graziano compare, in quest'ambito, il Vescovo di Chartres: Ivo (†1117) che con le sue opere (*Decretum*, *Tripartita*, *Panormia*) costituì il vero «trampolino» per il Maestro bolognese.

La sede nell'area renana ed i collegamenti diretti con Urbano II collocarono Ivo in una condizione privilegiata di accesso al meglio della produzione documentale canonistica del suo tempo, unendo nella sua

69. Cfr. B. E. FERME, *Introduzione*, p. 170.

70. «Les collections canoniques et les recueils théologiques s'en occupent sans cesse, si bien que les deux séries d'ouvrages se complètent mutuellement sur ces matières». G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 444.

71. *Ivi*, p. 442.

persona capacità individuali (metodo) ed elementi estrinseci (ricchezza documentale) non altrimenti disponibili fino ad allora.

La natura «pastorale», più che «giuridica», del *Decretum* di Burchardo ed in genere delle opere della c.d. «Scuola renana» condizionarono in modo marcato la struttura ed i contenuti dello stesso Ivo, mantenendo anche al suo *Decretum* la bivalenza formale ormai assestata.

«Beaucoup plus développé que l'œuvre de Burchard, le Décret d'Ives de Chartres, qui fait époque dans l'histoire de la théologie positive, emprunte à son prédécesseur de Worms presque tous les canons de son recueil, sans en excepter les questions théologiques. Le premier livre emprunte à des sources dogmatiques un grand nombre de textes qui forment toute une théologie de la Trinité, de l'Incarnation, du péché originel, du baptême»⁷².

Sempre all'impronta pastorale di queste compilazioni dev'essere attribuita la particolare attenzione dedicata dagli scrittori ecclesiastici dell'XI e XII sec. alla questione c.d. «berengariana»⁷³ riguardante la corretta dottrina eucaristica, più volte affrontata da Sinodi e Concili del tempo e «risolta» a livello pastorale riproponendo, normativamente, le «professioni di fede» imposte a Berengario dai Concili che lo avevano condannato.

L'altra grande opera del Vescovo di Chartres, la *Panormia*, nata come «specie di manuale sistematico di Diritto canonico per la prassi»⁷⁴ di-

72. Ivi, pp. 446-447.

73. «Berengario di Tours (1008 ca.-1088). Il pensiero di Berengario non è facile da cogliere. Nel *De sacra coena*, sembra affermare che l'Eucaristia è veramente il corpo di Cristo ma cerca di spiegare il modo di questa presenza di Cristo nel sacramento. L'Eucaristia è un simbolo (*figura, similitudo*) del corpo e del sangue di Cristo glorificato in cielo (...). Perciò nel mangiare il pane e nel bere il vino, il cristiano ricorda l'incarnazione e la passione del Figlio. Per difendere la sua posizione Berengario si serve di alcune parole della Scrittura e di testi di S. Ambrogio e S. Agostino. Applicando la dialettica, Berengario afferma che se dopo la consacrazione rimangono gli accidenti del pane e del vino, rimane anche la sostanza; vi si aggiunge quindi soltanto una presenza spirituale e intelligibile di Cristo ma non sostanziale e sensibile. In questo modo Berengario nega ciò che in seguito sarà definito come transustanziazione. Afferma inoltre che il corpo di Cristo non può essere in diversi luoghi né essere contenuto nello spazio delle specie, ecc. Gli errori di Berengario contribuirono, per gli scritti che suscitavano, allo sviluppo della dottrina e della pietà eucaristica». E. C. RAVA, «Berengario di Tours», in L. PACOMIO - G. OCCHIPINTI (edd.), *Lexicon. Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998, pp. 181-182.

74. B. E. FERME, *Introduzione*, p. 187.

mostra in modo chiaro come lo stesso autore, dotato delle stesse fonti, fosse in grado di realizzare opere di ben altra finalità e conseguente diversa struttura, diverso contenuto e diversa metodologia operativa: tecnicità e pastoralità hanno infatti caratteristiche ben diverse.

Altra collezione che acquista massimo rilievo dal nostro punto di vista è la denominata «*Policarpus*» (1104-1106), dedicata al Vescovo di Compostella. In essa il Card. Gregorio di S. Crisogono raccolse varie norme disciplinari secondo lo spirito gregoriano presentandole, però, in forma mitigata come richiesto dall'esito già conseguito dalla riforma stessa, che chiedeva ormai solo di essere applicata sull'esempio di Bernoldo di Costanza ed Ivo di Chartres⁷⁵ in un clima non più battagliero e contrappositorio, ma rappacificato e conciliante.

L'elemento maggiormente degno di nota sotto il profilo metodologico che ci guida è l'indice del suo ottavo ed ultimo libro contenente materie del tutto estranee al Diritto canonico:

«1. *De infirmitantibus et ad exitum venientibus*. 2. *Quod dies hominum nec possunt minui nec augeri*. 3. *Quod angeli custodes hominibus preponant (ur)*. 4. *De morte et purgatoriis penis*. 5. *De sepultura*. 6. *De oblationibus pro defunctis*. 7. *Quod non est rogandum pro peccato quod est ad mortem*. 8. *De humanis animabus*. 9. *De immortalitate animæ*. 10. *De tormentis vel pena malorum*. 11. *Quod boni bonos in regno, mali malos in supplicio agnoscunt*. 12. *Cur sanctorum animæ pro inimicis positis in tormentis non orent*. 13. *De reptione animarum iustorum in cœlum ante restitutionem*»⁷⁶.

«En outre, une question, que les dialecticiens de la théologie ont mise à l'ordre du jour, prend droit de cité dans plusieurs collections canoniques: c'est celle des rapports entre la raison et l'autorité et de leur valeur respective dans les Sciences sacrées: *De auctoritate et ratione et quæ cui præponenda sit*»⁷⁷.

Si profilava così, progressivamente ed impercettibilmente, la configurazione di un effettivo e strutturato «dominio» tematico canonistico su materie di per sé estranee tanto alla Scienza che alla tecnica giuridica sulle quali, però, l'assodata familiarità ed il peso d'autorevolezza degli au-

75. *Ivi*, p. 182.

76. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 453.

77. *Ibidem*.

tori continuarono ad esercitare una sorta di vigilanza, tollerando che anche i teologi s'interessassero gradualmente alla sistematizzazione delle stesse materie.

I teologi, dal canto loro, ben difficilmente poterono sottrarsi all'offerta di un materiale documentativo così abbondante, già organizzato tematicamente e di pronta accessibilità.

«Rien d'étonnant donc si, dans la seconde moitié du XII^e siècle, la communauté des matières s'affirme plus que jamais entre les deux Sciences. Elle se manifeste souvent dans le cours d'une seule et même œuvre, qui juxtapose des matières canoniques et théologiques: une des principales à citer ici est un livre de Sentences qui a appartenu à l'église de Sidon, et est entré ensuite dans la bibliothèque des Papes à Avignon»⁷⁸.

VIII. TEOLOGIA E CANONISTICA: COMUNANZA DI MATERIE

«La communauté des matières affirmée dans beaucoup de chapitres des collections canoniques et des recueils de théologie, amenait nécessairement un nouveau genre de rapports entre les deux disciplines, où bien souvent le Droit canon devenait le créancier de la Théologie. Nous voulons parler des textes de l'Écriture et surtout des Pères, que les théologiens puisaient à pleines mains dans les travaux des canonistes. L'on peut dire sans exagération que les collections canoniques ont servi pendant longtemps de dossier patristique aux œuvres de systématisation théologique. Elles ont, par suite, leur place marquée dans toute histoire de la Théologie positive»⁷⁹.

«Nessuna meraviglia, dunque, se le fonti del Diritto Canonico siano state per i teologi una gradita miniera, perché vi trovavano contenuti dei testi autentici, quindi *auctoritates*, in un'epoca in cui ogni speculazione proveniva dalla *auctoritas* e in cui anche i teologi cominciarono a raccogliere e ad ordinare tali *auctoritates*»⁸⁰.

Sarebbe comunque ingiusto presentare i canonisti come unici attori di questa scena; la prospettiva da considerarsi è invece quella dello

78. *Ivi*, p. 463. Si tratta del Manoscritto Vaticano latino 1345.

79. *Ivi*, pp. 465-466.

80. A. M. LANDGRAF, «Diritto canonico e Teologia nel secolo XII», in *Studia gratiana*, I (1953), p. 376.

«scambio» tra i due ambiti disciplinari secondo le «esigenze», pratiche o teoretiche, dei diversi momenti. Se è pur vero che «le compilazioni di Diritto canonico hanno spesso costituito l'arsenale in cui ci si approvvigionava di argomenti patristici»⁸¹ non va tuttavia dimenticato come in certe materie —quali l'Eucaristia— furono i canonisti a riferirsi ai lavori teologici dei secoli precedenti. Come già sottolineato, tuttavia, il «filtro» metodologico della necessità pratica di offrire agli utilizzatori schemi chiari e sintetici a riguardo di diversi argomenti d'interesse ecclesiastico (Visite pastorali, Lotta per le Investiture) ha costituito per i compilatori canonici una guida sicura nel cercare ed organizzare materiale documentativo proveniente dagli ambiti più disparati ma, comunque, utile al perseguimento dello scopo concreto prefissato. Proprio questa concretezza ed il fine «utilitaristico» dell'opera intrapresa aiutarono quegli autori ad uscire dalla vacuità delle discussioni dialettiche e retoriche delle *Artes sermocinales* e, forse, della stessa *Sacra Pagina*, conferendo al proprio lavoro una «robustezza» strutturale che ne costituirà la miglior credenziale anche verso la Scienza teologica. L'opera dello stesso Abelardo (*Sic et non*), in fondo, altro non era stata che una dotta illustrazione del problema della contraddittorietà delle affermazioni patristiche senza, tuttavia, pretese di sistematica in riferimento agli argomenti affrontati; l'applicazione intensiva del metodo dialettico vi marginalizzò infatti l'organicità di trattazione tematica.

Fu così che i tentativi di sistematizzazione teologica che cominciarono a prender corpo nel XII sec.

«sont allés prendre les *auctoritates* qu'ils utilisent, dans l'arsenal offert par les collections canoniques. Les ressources de documentation apportées par ces recueils étaient beaucoup trop abondantes pour ne pas exercer une réelle fascination sur les théologiens»⁸².

L'ordinarietà —d'altra parte— di questo modo di procedere riceve varie testimonianze negli scritti stessi dei teologi del tempo che non esitano, all'occorrenza, a citare i «*sacri canones*»... D'altra parte per i Canonisti dottrinali è necessario considerare come tali citazioni devono in re-

81. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 466.

82. *Ivi*, p. 467.

altà configurarsi quali riferimenti al «Magistero» e non al Diritto canonico *quo tale*.

Non soltanto, tuttavia, i teologi scolastici ricorsero o «rimandarono» alle compilazioni canoniche a guisa di «dossier patristici»; non difficilmente si giunse anche ad incorporarle addirittura nella stessa redazione testuale,

«l'exemple de Hugues de Saint-Victor, dans le traité de la confirmation, est typique à cet égard. Les chapitres II et III rappellent les idées et même les expressions des canons 115-118 de la première partie de la Pannormia d'Ives de Chartres. Le chapitre IV fait des emprunts textuels au canon 114, sans le mentionner, sur la dignité de la confirmation et sa supériorité sur les autres sacrements en raison de son ministre»⁸³.

Il rapporto di «dipendenza» tra le due Discipline volgerà a favore della Teologia verso la fine del XII sec. non però sotto questo profilo «contenutistico» quanto piuttosto sotto quello metodologico, offrendo a Graziano gli strumenti teoretici per iniziare ad organizzare la «teoria delle fonti» canoniche... questo però riguarda la tematica dell'armonizzazione delle *Auctoritates*, qui non rilevante.

E', invece, in una visione d'insieme che occorre vedere i due rami delle scienze sacre nella loro mutualità:

«parallélisme dans l'idée de codification, simultanité, ou peu s'en faut, dans les essais de systématisation, dossier patristique commun, identité des procédés dans la conciliation des textes, développement des mêmes matières, compléments réciproques dans les solutions des mêmes problèmes, c'est plus qu'il n'en faut, pensons-nous, pour montrer la place des documents canoniques dans l'histoire des dogmes, dans le développement des doctrines et dans l'enseignement de la théologie»⁸⁴.

E' noto anche come insigni Maestri passati alla storia come «canonisti» (*Magister* Ognibene, Rolando Bandinelli, Gandolfo da Bologna, il Cardinale Laborante) abbiano scritto sistematicamente opere di Teologia e qualcuno di loro —il Bandinelli— «occupò perfino la cattedra di Teologia a Bologna»⁸⁵.

83. *Ivi*, p. 469.

84. *Ivi*, p. 508.

85. A. M. LANDGRAF, *Diritto*, p. 377.

IX. L'IMPORTANZA DOCUMENTALE DEL *DECRETUM GRATIANI*

La citata affermazione di C. Molari secondo cui «era cosa consueta ai Maestri di sacra Teologia consultare le collezioni canoniche, fonti ricchissime di principi, assiomi, argomenti e decisioni conciliari» mette in risalto un elemento «metodologico» irrinunciabile anche a riguardo del *Decretum Gratiani* che —quasi «nonostante» la propria natura giuridica (e didattica)— funzionò per S. Tommaso, e gli Scolastici in genere, come la più estesa ed accessibile delle «banche dati documentali» dalla quale trarre le *Auctoritates* antiche di cui avevano necessità per «alimentare» la propria metodologia dialettica.

Già alcuni semplici elementi «quantitativi» a riguardo dell'opera graziana depongono a favore di questa ipotesi funzionale.

All'estensione concreta del *Decretum Gratiani* (ben 3.458 *capitula* reperiti attraverso la letteratura cristiana —e non solo— di tutto il primo millennio) si aggiunga anche la sua pronta «diffusione» in tutta Europa —non certo grazie alla Teologia, e neppure al suo servizio— superando in tal modo molte delle difficoltà legate alla reperibilità documentale e sopravanzando, in quanto «fonte», molte altre «opere» anche maggiormente stabilizzate nel tempo e sul territorio (come le opere della «Scuola renana» nell'Europa centrale).

La natura «didattica» dell'opera, col suo radicamento immediato nella struttura universitaria del tempo, ne fecero ben presto (attraverso il meccanismo della *pecia*⁸⁶) una delle opere maggiormente «copiate» e, perciò, diffuse del tempo, irraggiandosi da Bologna ad ogni città cui gli studenti delle diverse *nationes* facevano ritorno al termine della propria formazione. Lo stesso dicasi per le Curie diocesane ed i Tribunali ecclesiastici.

86. «La circolazione dei manoscritti universitari —e bisogna intendere con questa parola tutti gli scritti il cui contenuto si riferisce alle materie insegnate nelle facoltà— vien assicurata, dalla metà del secolo XIII, mediante l'istituzione della *pecia*. L'autore, o i suoi rappresentanti, depongono presso i librai o stazionari un manoscritto tipo, l'*exemplar*, formato da quaderni, di quattro fogli (*pecia*). Numerosi copisti riproducevano, indipendentemente, questi diversi quaderni, il che permetteva di moltiplicare gli esemplari di una medesima opera. L'università compilava cataloghi di libri di cui stabiliva il prezzo. Da Parigi e da Bologna, il meccanismo della *pecia* fu introdotto in tutte le università del secolo XIV». M. DE WULF, *Storia*, vol. II, p. 13.

A proposito di questa insolita velocità di diffusione dell'opera giova notare come in un approfondimento apparso di recente in *Studia Gratiana*⁸⁷ non si nasconda la meraviglia nel dover prendere atto che già nel 1150 in una sentenza del Vescovo Ranieri di Siena compariva un'inequivocabile serie di citazioni proprio dal *Decretum Gratiani*.

«Tutti i testi citati nella sentenza figurano tra le *auctoritates* del *Decretum* di Graziano, ma poiché la raccolta era stata approntata da pochi anni, si può avanzare il dubbio che il vescovo di Siena e le parti in causa abbiano attinto esclusivamente all'opera graziana, ancor più se si tiene conto del fatto che in Toscana circolavano da tempo numerose ed importanti collezioni canoniche. [...] L'analisi delle fonti sembra, tuttavia, confermare l'ipotesi che i sei testi —tre Decretali e tre canoni— siano stati visionati nella raccolta di Graziano⁸⁸. [...] I tre canoni, tenuto conto delle forme e dei modi nei quali sono stati citati nella sentenza senese, costituiscono gli indizi più significativi circa l'utilizzazione dei *Decreta Gratiani* nella curia del vescovo Ranieri»⁸⁹.

Lo stesso autore offre ulteriori elementi di conforto alla tesi in oggetto affermando come

«in realtà, intorno alla metà del sec. XII i *Decreta Gratiani* circolavano già anche sotto forma di estratti, come dimostra il caso della seconda (o terza) redazione della *Collectio Cæsaraugustana*, compilata verso il 1144»⁹⁰.

Non va neppure dimenticata sotto il profilo della rapidissima penetrazione dell'opera graziana all'interno di una quantità impensata di ambienti geografici e culturali la sua traduzione in lingua francese già nella prima metà del XIII sec.⁹¹ a testimonianza della sua «recezione»

87. P. NARDI, «Fonti canoniche in una sentenza senese del 1150», in *Studia gratiana*, XXIX (1998), pp. 661-670.

88. «Non vi è altra collezione che li contenga tutti e nella medesima forma e soltanto la Decretale "*Volumus accedentem*" di Gregorio I (C 16, q. 4, c. 2) è presente nelle principali collezioni anteriori, vale a dire in Anselmo da Lucca, Card. Deusdedit, *Decretum* e *Panormia* di Ivo di Chartres e *Polycarpus* di Gregorio da S. Grisogono». *Ivi*, p. 666.

89. *Ivi*, p. 668.

90. *Ivi*, p. 669. La *Collectio Cæsaraugustana*, ancora inedita, comparve in Spagna (Aragona) e fu utilizzata dai *correctores romani* per correggere il testo del *Decretum Gratiani* al tempo dell'edizione ufficiale del *Corpus Juris Canonici* nel 1582.

91. Ci si riferisce al Manoscritto di Roma, Vat. Lat. 1369. Cfr. F. OLIVER-MARTIN, «Manuscrits bolonais du Décret de Gratien, conservés à la Bibliothèque Vaticane», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome*, XLVI (1929), pp. 215-257.

anche al fuori degli ambienti universitari e più strettamente ecclesiastici che avevano nel latino il proprio *pass-partout*.

Ma l'importanza che il *Decretum Gratiani* assunse con la sua «fulminea» diffusione superò tanto la portata didattica che quella giurisprudenziale divenendo apprezzabile anche in altri campi d'utilizzo, di per sé non strettamente connessi, quale —appunto— la Teologia.

Concretamente, sui 3.458 *capitula* (dei testi manoscritti) che costituiscono il *Decretum* ben 1.200 sono costituiti da citazioni patristiche⁹², di cui 494 provenienti da S. Agostino, 161 da S. Girolamo, 151 da S. Ambrogio, 82 da S. Gregorio Magno, 72 da Isidoro di Siviglia —per citare solo i maggiori apporti—⁹³ ed una sessantina circa dai Padri greci, aggiunti per la maggior parte dallo stesso Graziano alle proprie fonti di lavoro che ne risultavano prive⁹⁴; la vicinanza bolognese ai territori dell'Esarcato bizantino giustifica —d'altra parte— la disponibilità di fonti «locali» difficilmente reperibili per gli autori della c.d. «scuola renana» dalle cui opere Graziano ha tratto la maggioranza della propria documentazione.

A queste *Auctoritates* «dottrinali», sicuramente «ghiotte» per i teologi, ne vanno aggiunte altre di portata ancor maggiore: oltre 500 citazioni bibliche, manifestandosi così la S. Scrittura quale

«source première du Droit de l'Église pour Gratien qui ne néglige aucun des moyens qui s'offrent à lui pour illustrer la vérité pratique, la règle sociale contenues dans les maximes et les allégories scripturaires»⁹⁵.

92. «Les textes patristiques du Décret de Gratien ont été remarquablement étudiés par l'abbé Munier. [...] Cet auteur a précisé qu'il se trouvait dans Gratien 1200 textes attribués aux pères de l'Église dont 1022 authentiques, principalement de saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise et saint Grégoire». G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 61. Cfr. Ch. MUNIER, *A propos*, p. 43.

93. Cfr. J. GAUDEMET, *L'apport*, p. 51.

94. «La rareté des traductions grecques explique aussi que la documentation des anciens recueils soit presque uniquement latine». Ch. MUNIER, *Les sources*, p. 206. Cfr. Ch. MUNIER, «La contribution d'Origène au Décret de Gratien», in *Studia gratiana*, XX (1976), pp. 243; 245. «Les emprunts faits aux pères grecs sont peu considérables, ceux faits à Isidore de Séville plus importants, mais peut-être par l'intermédiaire d'un abrégé juridique des Etymologies. La plupart de ces textes figurent déjà dans des collections antérieures. Trois cents fragments pourraient fort bien provenir de collections mineures italiennes de la fin du XI^e et du début du XII^e siècle». G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, pp. 61-62.

95. *Ivi*, p. 244.

Le circa 400 citazioni patristiche d'esegesi biblica (1/3 del totale) costituiscono poi un buon «tramite» metodologico per legare in unità sostanziale ciò che si presenta come la metà dei *Capitula* graziani (Bibbia [500 *Capitula*], esegesi [400 *Capitula*], patristica [800 *Capitula*], rappresentano circa 1.700 *Auctoritates* su poco più di 3.400 *Capitula* totali).

La grande disponibilità di Graziano nel recepire ed organizzare questo genere di materiali documentativi è dovuta in gran parte agli stessi presupposti metodologici della sua opera: la *solutio oppositorum* proprio tra le *Auctoritates* riportate nelle sue fonti.

«Così la *Concordia discordantium canonum* diventò collezione canonica a guisa d'un manuale di ragionamenti e soluzioni —o, se vogliamo, manuale composto di argomenti di ragione e di autorità giustificative; composto in una maniera che dovette ispirare, un po' più tardi, il maestro delle Sentenze, Pietro Lombardo— ma che troviamo assai sproporzionata secondo il gusto letterario moderno, giacché la mole dei testi probativi più d'una volta ci fa perdere il cammino del pensiero graziano»⁹⁶.

La dipendenza documentale dagli autori della Scuola renana (Ivo di Chartres in particolare) costrinse il Maestro bolognese ad assumere le loro Collezioni fortemente intrise di Teologia dogmatica quali basi per la propria «sistematizzazione» accogliendo in tal modo testi biblici e pensieri patristici insieme a testi conciliari e pontifici, accanto anche a concetti giuridici romanistici resi disponibili dal lavoro di Irnerio sui testi legali giustiniane⁹⁷, intimamente guidato dall'intento —proprio— di mettere a punto ed utilizzare un metodo che preluderà ad una vera «teoria universale delle fonti del Diritto» della Chiesa, non potendosi più accontentare di un catalogo secco di antitesi, in un tempo nel quale le conquiste dottrinali dei teologi e dei glossatori civilisti avevano già rivendicato il valore creativo dei principi scolastici⁹⁸.

Proprio in questa linea pare doversi leggere l'abbondante inserimento di testi biblici operato da Graziano soprattutto nei propri «*dicta*», costituendo questa una delle peculiarità graziane, secondo un metodo fino ad allora ben poco utilizzato dai canonisti.

96. S. KUTTNER, *Graziano*, p. 26.

97. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement*, pp. 52; 53.

98. S. KUTTNER, *Graziano*, p. 26.

«Nous serions presque tentés de dire que la Bible qui fournit les “exemples” à l’appui des doctrines exposées, s’oppose, dans l’esprit de Gratien, aux *auctoritates*. [...]

Grace à ces références aux textes scripturaires, Gratien peut montrer la mobilité du Droit et justifier cette mobilité. Il peut opposer les principes universels du Droit divin à la législation adaptée aux lieux, aux temps et aux personnes»⁹⁹.

Se l’approccio organico alle fonti è il *quid pluris* dell’opera del Maestro bolognese, proprio in questa direzione si mossero fin dagli inizi anche i fruitori dell’opera graziana denominandola spesso con le formule «*sacri canones et decreta sanctorum patrum*»¹⁰⁰, che bene indicano «cosa» venisse individuato nello scritto e «cosa» s’intendesse trarne... al di là della natura giuridica dell’opera stessa, divenuta ormai il «il *liber auctoritatum* ad esclusione di ogni altra Collezione canonica»¹⁰¹, al di là pure della «conclusione» effettivamente praticabile che il Maestro aveva saputo individuare e proporre attraverso il complesso gioco del confronto dialettico tra le *Auctoritates*, «determinando»¹⁰² in tal modo problemi e dubbi, pratici e teorici: le «*quæstiones*».

D’altra parte, secondo lo schema del *Trivium* e *Quadrivium*, adottato dalla struttura didattica dell’alto Medioevo su base romanistica, ed arricchito dalla incipiente Teologia,

«fino a Graziano i *sacri canones et decreta sanctorum patrum* si consideravano sempre soltanto come un lato particolare della *Sacra Pagina*, cioè della Teologia»¹⁰³,

e l’opera stessa di Graziano fu trattata come «*Collectio Auctoritatum*»: «*Decreta Gratiani*», dove l’adozione del plurale ha un significato inequivocabilmente chiaro sulle modalità del suo recepimento ed utilizzo. Ad

99. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, pp. 64-65.

100. S. KUTTNER, *Graziano*, p. 17.

101. *Ivi*, p. 27.

102. All’interno di quel contesto culturale la «*determinatio*» costituiva una forma specifica di soluzione delle *disputationes* (insegnamento sotto forma di collaborazione; una sorta di «lezione vivente» cui ognuno portava il proprio contributo): il *Magister*, dopo aver lasciato che i presenti esponessero le proprie ragioni pro e contro le differenti posizioni, interveniva «determinando» conclusivamente l’oggetto del contendere. Cfr. M. DE WULF, *Storia*, vol. II, pp. 10-11.

103. *Ivi*, p. 24.

interessare sono le singole «fonti» riportate, non il «contenuto» metodologico dell'opera, né le sue «conclusioni» dottrinali.

A questo s'aggiunga l'apporto specifico di Graziano proprio in tema di «fonti»: egli infatti «aveva insegnato la validità degli argomenti tolti dalle leggi, ove queste non contraddicono i canoni»¹⁰⁴, estendendo in tal modo la «base documentale» utile all'applicazione della metodologia dialettica tanto alle norme del Diritto romano che, molto di più, alle disposizioni normative pontificie.

X. I TESTI PATRISTICI DEL *DECRETUM GRATIANI*

Un approccio specifico merita l'opera di Graziano soprattutto in prospettiva metodologica a riguardo del suo utilizzo delle «fonti» non giuridiche.

A questo proposito egli stesso pose consapevolmente e direttamente la questione dell'autorità dei testi patristici nella Distinzione n. 20 della Prima parte del *Decretum*, poi conosciuta sotto il titolo «*De fontibus Juris*»¹⁰⁵.

Se per il Maestro bolognese era chiaro che «*Decretales itaque epistolæ canonibus conciliorum pari iure exequantur*», rimaneva tuttavia aperta la questione circa il loro rapporto col testo biblico ed i suoi commenti: «*Nunc autem quæritur de expositoribus sacræ scripturæ, an exequantur an subiciantur eis?*».

La risposta è costruita attraverso il doppio movimento in cui s'articola il *dictum* del Maestro. Nella prima parte s'imposta l'antinomia da sciogliere esponendo, da un lato, come i commentatori della sacra Scrittura sembrino dover godere d'una autorità del tutto particolare in ragione della loro scienza in tale ambito e dell'assistenza di cui godono da parte dello Spirito santo; dall'altro la considerazione che la natura specifica delle tematiche giuridiche richiede per la loro definizione non solo la scienza ma anche la necessaria *potestas*.

«La solution qu'il propose dans la II Pars du *dictum* ménage la considération due aux Pères de l'Église et la suprématie de Rome. Gratien, en

104. *Ivi*, p. 29.

105. D. XX.

effet, y assigne à chacune de ces *auctoritates* le domaine de sa prééminence: *Aliud est causis terminum imponere, aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia sed etiam potestas.* Il lui est donc possible de conclure, en exaltant le pouvoir juridictionnel de Rome, devant lequel l'autorité patristique doit, en principe s'effacer: [...] *apparet, quod divinarum scripturarum tractatores, et si scientia Pontificibus præmineant, tamen, quia dignitatis apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis præponuntur, in causis vera diffiniendis secundum post eos locum merentur*¹⁰⁶.

Tale posizione di Graziano circa l'autorevolezza dei Padri della Chiesa (assunti in qualità di *divinarum Scripturarum tractatores*) è la stessa dei canonisti gregoriani cui s'ispirava; in Graziano, anzi, la contrapposizione tra Diritto e dottrina, funzionale all'emersione della supremazia giurisdizionale pontificia, non esclude affatto la referenza patristica che, non solo permane a pieno titolo tra le «fonti» del Diritto comune della Chiesa, ma costituisce una risorsa significativa per «illuminare» le questioni giuridiche, al punto che lui stesso inserisce nuove citazioni patristiche non tanto tra i *Capitula* (fondativi delle questioni considerate) ma quali *argumenta* attraverso cui strutturare la propria risposta dialettica; ciò soprattutto nel fruire della Glossa Ordinaria al testo biblico¹⁰⁷.

E' lo stesso Graziano ad indicare la fonte «potestativa» della propria posizione metodologica riferendosi ad una Decretale di Leone IV (847-855) in cui il Pontefice, scrivendo ai vescovi della Bretagna raccomandava loro la necessità di disporre di una Collezione canonica approvata da Roma (la *Dionysio-Hadriana*, nel caso) accettando tuttavia per i casi dubbi —cui detto «*Codex canonum*» non fornisse adeguata risposta— il ricorso agli scritti degli antichi dottori:

*«si tale emerit vel contingerit negotium quod minime per istos finiri non possit, tunc illorum quorum meministis dicta Ieronimi, Augustini, Ysidori vel ceterorum similiter sanctorum doctorum similibus si reperta fuerint, magnanimitè sunt retinenda ac promulganda, vel ad apostolicam sedem referatur de talibus»*¹⁰⁸.

106. Ch. MUNIER, *Les sources*, p. 184.

107. Cfr. Ch. MUNIER, *A propos*, p. 44. E' interessante notare anche, a questo proposito, come Graziano, pur dipendendo strettamente dai compilatori gregoriani renani per tutte le questioni di dogmatica sacramentaria, abbia deliberatamente ridotto i soggetti teologici trattati dai suoi predecessori-fonte. Cfr. Ch. MUNIER, *Les sources*, p. 206.

108. C. 1, D. XX. Vedasi in proposito quanto già accennato circa la *suppletia Juris*.

Nonostante l'indicazione teorica così espressa, Graziano non si curò tuttavia di stabilire una gerarchia delle proprie *Auctoritates*, attribuendo loro —secondo costume— un'equivalenza di fatto.

«En effet, que l'on considère la place faite aux témoignages patristiques dans la succession des *auctoritates* ou dans la solution des *contrarietates*, on ne voit nulle part que Gratien accorde systématiquement la priorité aux décisions législatives, au détriment des textes patristiques. [...] De même, lorsque Gratien rappelle, dans ses *dicta*, les témoignages allégués dans les canons, il commence indifféremment par les *auctoritates* patristiques ou par les décisions conciliaires, ou pontificales, sans s'astreindre pour autant à suivre l'ordre des canons. [...] L'indifférence de Gratien à les classer selon un ordre hiérarchique invite à penser que tous les témoignages recus par le canoniste bolonais jouissent d'une égalité de fait, comme c'était le cas dans les anciennes collections. Mais il est plus significatif de ne trouver, en aucun endroit du Décret, l'autorité pontificale ou conciliaire invoqué contre les textes patristiques, pour trancher un problème de Droit. Comme ses prédécesseurs Gratien emploie le terme générique: *auctoritates* pour désigner tous les témoignages qui expriment le Droit commun de l'Église»¹⁰⁹.

Ciò risalta ancor maggiormente nel constatare come per la risoluzione dei conflitti tra le differenti *Auctoritates* il Maestro non invochi nessuna «gerarchia delle fonti» ma applichi i procedimenti dialettici del tempo, opponendo liberamente testimonianze patristiche, decisioni pontificie, canoni conciliari e testi biblici secondo una logica governata unicamente dal ragionamento articolato a partire dai «contenuti» autoritativi disponibili (e pertanto, equivalenti in linea di principio) al solo fine di

«faire surgir, au delà des mots, de la lettre, un sens en rapport avec les données morales et juridiques de son temps, une règle d'action directement applicable aux conditions concrètes de l'unique Chrétien»¹¹⁰.

Solo l'intervento successivo dei «Decretisti», mettendo progressivamente a fuoco una vera gerarchia delle fonti, emarginerà quasi completamente i testi patristici che, nei Commenti al *Decretum* (*Distinctio XX*) appariranno sempre agli ultimi posti di tale gerarchia¹¹¹.

109. Ch. MUNIER, *Les sources*, pp. 186-187.

110. Ch. MUNIER, *A propos*, p. 50.

111. Cfr. Ch. MUNIER, *Les sources*, pp. 188-191.

XI. L'UTILIZZO DEL *DECRETUM GRATIANI*

Nessuna meraviglia, quindi, se i teologi considerarono legittime le proprie incursioni all'interno del «tesoro documentale» graziano per continuare a trarre dalle stesse —sue— fonti i propri strumenti di lavoro; in fondo una *Collectio auctoritatum* serve proprio a questo!

A riguardo dei teologi occorre anche considerare come, già nei confronti dell'opera di Abelardo ed in modo eminente, poi, per quella di Pietro Lombardo, l'atteggiamento di base fosse proprio quello dell'accesso a veri e propri «repertori» documentali tematici organizzati intorno a specifiche tematiche: *quæstiones*, *sententiæ*... ecc.¹¹²

A maggior ragione quando i temi trattati sono di comune interesse: Sacramenti, potestà, regime.

«La communauté des matières qui s'affirme dans divers traités de la Théologie ou du Droit canon, amenait nécessairement les théologiens à utiliser les grandes ressources que leur offraient les dossiers patristiques ou conciliaires, élaborés par leurs confrères les canonistes, et parallèles comme source de documentation à la *Glossa ordinaria* [della Bibbia]. Contentons-nous de citer ici les noms d'Ives de Chartres, dont la *Panormia* documente toute la génération suivante, et de Gratien de Bologne, chez qui Pierre Lombard ne se fait pas faute de puiser largement. Même des écrivains originaux, comme Hugues de Saint-Victor, Alger de Liège et Gilbert de la Porrée sont tributaires du Droit canon pour leur documentation patristique»¹¹³.

In quest'ottica d'approccio strumentale alla «raccolta» di Graziano giova ricordare come alla fine del XII sec. le citazioni si facessero ancora per *Capitula* e non per *Distinctiones*¹¹⁴ (come ormai acquisito da secoli), confermando come in quel contesto la struttura data dall'autore alla propria opera fosse del tutto ignorata dai suoi fruitori, interessati ai «contenuti» invece che alla loro elaborazione.

112. «Abelardo[...] nel *Sic et Non* procedette anche ad organizzare tutta la massa enorme di autorità patristiche sistematicamente in diverse serie di proposizioni antinomiche, disposte sotto capi distinti: libro che doveva servire da arsenale classificato della disputa di tipo dialettica [...] per dimostrare che la Scienza teologica si deve concepire come un insieme di problemi da risolvere». S. KUTTNER, *Graziano*, pp. 23, 24.

113. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement*, p. 60.

114. Cfr. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire*, p. 224.

Non stupisca quest'uso assolutamente «strumentale» del *Decretum Gratiani* all'interno dell'ambito teologico poiché si trattò semplicemente di «una» delle tante strumentalizzazioni cui l'Opera graziana dovette soggiacere proprio in ragione della sua estensione documentale e della sua «innovativa» diffusione geografica.

La stessa cosa era già accaduta ai giuristi dell'epoca (e non solo), che lo utilizzarono come «*consolidatio Juris antiqui*» anziché come manuale di metodologia giuridica, qual era per il Maestro bolognese.

«L'Opera di Graziano ha subito un grave fraintendimento di carattere metodologico: una vera e propria strumentalizzazione ideologica che l'ha snaturata trasformandola in “semplice” —ma necessario— *Compendium Juris*. La “*Concordia*” fu così trattata come vera “fonte” giuridica autonoma, adottata anche presso la Curia romana e le altre istituzioni giuridiche ecclesiali quale costante punto di riferimento per la soluzione dei problemi giuridici: da “manuale di metodologia giuridica” ispirato a “criticità”, essa divenne semplicemente “fonte riassuntiva” del Diritto della Chiesa del primo millennio! [...]

Va notato come le *auctoritates* riportate da Graziano non siano leggi imperiali o pontificie; non si tratta dell'opera giurisdizionale della suprema Autorità di governo come avveniva nei Codici antichi, sono invece citazioni bibliche, patristiche, teologiche, giurisprudenziali... Di fatto i “*capitula Gratiani*” —ed i suoi stessi *dicta*— vennero però comunemente utilizzati come “*Jus*” —se non addirittura *Leges*— a tutti gli effetti fino al CIC 17»¹¹⁵.

XII. TEOLOGIA E DIRITTO CANONICO NELLA SCOLASTICA

Come sin qui abbondantemente dimostrato, a partire dalla citata Introduzione di C. Molari, il riferimento di Tommaso (e degli altri grandi Scolastici) al *Decretum Gratiani* non era tanto un riferirsi al Diritto canonico in sé quanto, ben più concretamente, ad una delle pochissime «fonti» documentali ordinariamente disponibili!

115. P. GHERRI, «Il primo Codice di diritto canonico: fu vera codificazione?», in *Apollinaris*, LXXVII (2003), vols. 3-4, pp. 867-868. A questo si aggiunga che il *Decretum Gratiani* non è diviso in «canoni» come i moderni Codici di Diritto canonico; l'articolazione del testo graziano è il *capitulum* (o *caput*) che riporta un'affermazione autoritativa da prendere in considerazione per creare/risolvere l'antitesi interpretativa proposta. I diversi *capitula*, quindi, non sono necessariamente «norme giuridiche»... anzi, la loro metà non lo è affatto.

L'attestata reattività del gran Dottore nei confronti delle Decretali (*Jus pontificium*, «nuovo») ne è la conferma strutturale più eloquente:

«in questa prospettiva viene pure sufficientemente chiarita la sproporzione fra le citazioni del Decreto e quelle delle Decretali che pure erano più recenti e quindi più attuali. Col passare del tempo le Decretali Pontificie raccolte nel *Corpus Iuris* che si veniva formando, ebbero carattere sempre più dichiaratamente giuridico, per cui S. Tommaso vi ricorre esclusivamente quando affronta tali problemi; il Decreto di Graziano invece era molto più vario e complesso, ed anche la sua autorità, quindi, era molto più apprezzata fra i teologi»¹¹⁶.

Di fatto lo studio del Molari presenta l'utilizzo da parte di S. Tommaso di 154 citazioni di *Auctoritates* dal *Decretum Gratiani*, contro solo 41 citazioni di Decretali ad esso esterne¹¹⁷.

Questo «accesso strumentale» al *Decretum* da parte di Tommaso risalta ancora maggiormente attraverso l'attività dei suoi moderni cultori che, sempre più consapevoli della necessità di contestualizzare la sua opera nella realtà storica in cui se ne sviluppò la personalità, si muovono alla ricerca ed al vaglio critico delle «fonti» e dei *luoghi dottrinali* da lui utilizzati. E' così possibile constatare come, pur essendo oltre duecento nella *Summa theologiæ* le citazioni dal *Decretum*,

«non tutti i passi che l'Aquinate tenne sott'occhio entrarono con pari rilevanza nella struttura della sua costruzione. Non pochi vi compaiono qua e là come elementi meramente marginali e di contorno»¹¹⁸.

Si osserva anche, più specificamente, come nel trattato «*De statu religionis*» —con cui si chiude la *Secunda Secundæ*, Art. 6— pur costituendo Graziano la fonte maggiormente utilizzata, lo sia però in modo «dialettico» in quanto le sue tesi ed affermazioni rappresentano per Tommaso autentiche pregiudiziali con le quali confrontarsi per poi giustificare e descrivere la vita religiosa secondo i nuovi intendimenti concretizzati nella nascita degli Ordini mendicanti¹¹⁹.

116. C. MOLARI, *Teologia*, p. 7.

117. *Ivi*, tabelle riassuntive finali.

118. G. OLIVERO, «Fonti graziane nella dottrina "De statu religionis" di Tommaso d'Aquino», in *Studia Gratiana*, III (1955), p. 436.

119. Cfr. *Ivi*, pp. 435, 436. «Non è però da supporre che le fonti del Decreto, che Tommaso utilizza qui, siano tutte quante, od in prevalenza, formulate in modo da spianargli la

«Ed è per l'appunto sotto tale profilo che Tommaso sente il bisogno di metter in vista come la sua concezione non sia inconciliabile con le *Auctoritates* del passato che Graziano gli presentava; sente, ad ogni modo, di doversi cimentare col *Decretum*»¹²⁰.

Pochi elementi, certo, ma assolutamente indicativi per comprendere come ai Dottori della Scolastica non interessasse il Diritto canonico *quo tale* quanto —piuttosto— le «fonti» dogmatiche, conciliari e patristiche, o le argomentazioni (*dicta, sententiæ*) messe in opera dai giuristi nella propria attività interpretativa. E poiché il contenuto delle Decretali stava diventando sempre maggiormente «giuridico» anche sotto il profilo tecnico (proprio per opera di Graziano e del metodo da lui insegnato) questo non poteva interessare in nulla alle riflessioni dei teologi i quali cercavano il conforto dell'*Auctoritas*, non l'appoggio della *Potestas*.

Sotto il profilo metodologico si può pertanto affermare che l'uso del tutto strumentale della «fonte» giuridica graziana (che tale comunque non era, né doveva essere secondo l'autore) non significava necessariamente per gli Scolastici l'adozione in Teologia dei suoi presupposti o dei suoi «risultati».

A questo s'aggiunga come una vera concezione del Diritto (in sé e per sé) e della sua Scienza andava formandosi solo dal XII sec. a partire da Bologna, poiché fino ad allora la Giurisprudenza non aveva ancora ottenuto una propria autonomia disciplinare;

«essa, in quanto norma di vita, rientra[va] nell'Etica, che è una delle *species* della Filosofia... In quanto *interpretatio verborum*, essa fa[ceva] parte della logica: rientra[va] cioè nelle arti del trivio»¹²¹.

«Les théologiens ont édifié le système de la Morale, dont ils trouvaient les principes dans les Écritures et le commentaire dans les ouvrages patristiques»¹²².

...Inutile in questa fase storica teorizzare peculiarità specifiche della Canonistica da confrontare con la —pure incipiente— Teologia.

via; quasi altrettanti punti d'appoggio per una elaborazione predeterminata o addirittura tralattizia: se fosse accettabile, senza irriverenza, un'espressione nata ieri e oggi in voga, direi che i testi di Graziano non danno agio a Tommaso di far del conformismo». *Ibidem*.

120. *Ivi*, p. 439.

121. F. CALASSO, *Medioevo*, p. 275.

122. G. LE BRAS - Ch. LEFEBVRE - J. RAMBAUD, *Histoire du droit*, pp. 30-31.

Risulta pertanto difficile supporre nei teologi del tempo un riferimento intenzionale immediato all'ambito giuridico (canonico) in se stesso, tanto meno come *locus theologicus*. Anche perché occorre non dimenticare come all'interno dell'articolazione del «sapere» del tempo la *suppositio* del Diritto all'Etica portava a confluire negli studi giuridici le correnti del pensiero speculativo che si venivano delineando nei campi ancora inadeguatamente distinti della Filosofia e della Teologia. In quest'ottica, d'altra parte, la *Scientia legum* —trattando *de hominum moribus*— aveva una chiara *intentio* non estranea all'interesse teologico: «*facere homines bonos*»¹²³.

Sarebbe tuttavia inesatto non rimarcare anche il profondo legame metodologico che legava in quel tempo le diverse Discipline cui gli ecclesiastici dedicavano la propria attenzione: Filosofia, Teologia e Canonistica utilizzavano infatti lo stesso metodo «dialettico» per risolvere le stesse difficoltà —prima di tutto «testuali»— legate all'utilizzo delle poche «fonti» disponibili... ma contraddittorie.

«Oltre les importants dossiers de textes patristiques, outre l'idée même d'une codification des matières dogmatiques, ou la solution des problèmes légués par les recueils canoniques à la Théologie, il est un autre genre de services que suscitent au moyen âge les rapports étroits entre les deux rameaux des Sciences sacrées: c'est celui de la conciliation des textes patristiques. L'on y voit sans peine comment les collections canoniques exercent leur influence sur l'élaboration des œuvres systématiques de Théologie»¹²⁴.

Maestro indiscusso di questa nuova metodologia era già stato Pietro Abelardo che nella prefazione al suo celebre «*Sic et non*» aveva indicato proprio nella dialettica lo strumento chiave per «conciliare» i diversi testi che la Tradizione della Chiesa aveva fatto giungere (spesso in modo frammentario) fino agli inizi del secondo millennio cristiano. Secondo il grande Maestro parigino le stesse parole possono non avere gli stessi significati presso i diversi autori: ciò apriva la possibilità d'individuare accezioni terminologiche «compatibili» tra le diverse *Auctoritates*, strumento che Graziano fece puntualmente proprio superando così nella penetrazione delle norme ecclesiali tutti i suoi predecessori¹²⁵.

123. Cfr. *Ivi*, pp. 330, 331.

124. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement*, p. 60.

125. Cfr. *Ivi*, p. 65.

«C'est ainsi que la Théologie, si souvent tributaire des recueils canoniques, prend, elle aussi, une part active dans cet échange de bons procédés. Gratien d'ailleurs ne restera pas en retard de services; au *Magister Sententiarum*, il offrira des ressources sans nombre, que le théologien de Novare utilisera avec un empressement non déguisé»¹²⁶.

XIII. LA SITUAZIONE ALLA FINE DEL SECONDO MILLENNIO

Se questo stato dei rapporti tra Teologia e Diritto canonico può essere oggi ritenuto con tutta certezza¹²⁷, assieme alle dovute conseguenze in campo epistemologico, lo stesso non può certo dirsi per un lungo passato, in cui la maggioranza degli autori, interpretando la particolare «devozione» letta nei Padri fondatori della Scolastica verso «una» delle «fonti» del Diritto canonico (le *Auctoritates* graziane), ne ha invece dedotto —*brevi manu*— la pronta collocazione del Diritto canonico stesso tra le «fonti» della Teologia: i c.d. «*loci theologici*».

Era dottrina comune al riguardo, prima della metà del secolo scorso, la convinzione secondo cui:

«è generalmente ammesso che il Diritto canonico è compreso tra i luoghi teologici: l'opinione dei canonisti è accostata all'opinione dei teologi, e parimenti quella dei giuristi a quella dei filosofi; quanto ai “decreti”, come si diceva un tempo —e in questa stessa categoria entra oggi il codice di Benedetto XV— essi sono implicitamente compresi nel “loco” del magistero del sovrano Pontefice. Vi sono nei documenti canonici ben altre cose e ben più che regole di puro Diritto, o, che è lo stesso, fra le regole giuridiche contenute nei documenti canonici, ve ne sono alcuni la cui portata passa la giuridicità: che costituiscono degli argomenti teologici; Cano e parecchi altri autori, per questo motivo, hanno onorato il Diritto canonico chiamandolo Teologia pratica»¹²⁸,

fino ad affermare che «da questa o quella regola canonica si può dedurre una verità dogmatica» in quanto:

126. *Ibidem*.

127. Con buona pace di un certo numero di autori particolarmente legati ad un retaggio stantio di teologicità del Diritto canonico, al quale i teologi, per altro, non danno più da tempo particolare attenzione.

128. G. RENARD, «Contributo allo studio dei rapporti tra Diritto e Teologia», in *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, XVI (1936), p. 493.

«*a canonibus ad dogma assurgere possumus, tantum ab effectu ad causa*»¹²⁹.

Il problema, a questo punto, non appare più come puramente metodologico —o semplicemente formale— poiché proprio la considerazione del Diritto canonico come *locus theologicus* ha indotto quella «giuridizzazione» della Teologia che ha trovato nel trentennio successivo alla promulgazione del Codice pio-benedettino il proprio ultimo apice, prima di essere definitivamente ruscata dalla dottrina teologica del Concilio Vaticano II.

La premessa, d'altra parte, per questo «sviluppo» era stata proprio la «teologizzazione» del Diritto canonico legittimamente ritenuto «fonte» per la stessa Teologia. Proprio questa plurisecolare «teologizzazione» del Diritto canonico (nella sua fattualità concreta), seppur dissimulata a livello terminologico, ha costituito la base —irriflessa— di uno dei maggiori movimenti di pensiero canonistico della seconda metà del Novecento.

Questa linea, d'altra parte, era ormai stata saldamente attribuita a colui che, fino al rinnovamento teologico «varato» dal Vaticano II, era considerato il «fondatore del metodo in Teologia»: Melchior Cano (†1560), il cui apporto divenne talmente perentorio nella Controriforma da guidare l'intera Teologia cattolica per oltre quattro secoli, spesso più per partito preso che per reale assunzione del suo insegnamento.

La stessa Scolastica da parte propria aveva cessato ben presto d'essere la «Grande Scolastica», contentandosi di ripetere (quando non di storpiare addirittura) quanto già magistralmente proposto nei secc. XII e XIII. La polemica antiprotestante e l'indirizzo apologetico della Controriforma non fecero che irrigidire gli schemi didattici divenuti ormai tradizionali trovando, addirittura, buon gioco nel sottolineare le componenti «autoritative» della vita cristiana e conferendo alla normatività religiosa in genere una portata sempre più «salvifica» in contrasto col «*sola fides*» dei Riformatori¹³⁰: al Cattolico che —per avere la salvezza—

129. J. J. BERTHIER, *Tractatus de locis theologicis*, Marietti, 1888, p. 407.

130. Si veda in proposito il Decreto *De iustificatione*, del Concilio tridentino al Cap. 11: «Itaque nemo sibi in sola fide [can. 9, 19, 20] blandiri debet, putans fide sola se heredem esse constitutum hereditatemque consequitur, etiamsi Christo non compatiatur, ut et glorificetur [cfr. Rom 8,17]. Nam et Christus ipse (ut inquit Apostolus), "cum esset Filius Dei, didicit ex his, quæ passus est, obœdientiam, et consummatus factus est omnibus

sa di dover ubbidire si poteva agevolmente presentare una Teologia «giuridizzata».

F. Suárez, dal canto proprio, portò all'esito razionalista il modo di procedere attraverso la via razionale insegnato dai padri fondatori della Scolastica, aprendo così le porte alla Modernità razionalista ed antime tafisica, preparando in tal modo l'emarginazione scientifica e culturale della Teologia scolastica.

La posizione difensiva assunta dalla Teologia (cattolica) contro la cultura dominante dal «secolo dei lumi» continuò a non permettere alla Scolastica del tempo di verificare i propri presupposti, contentandosi di ripetere e citare ciò che soprattutto Tommaso aveva (probabilmente) «detto».

Alla crisi razionalistico-illuminista succedette quella «modernista», cui il Magistero continuò a rispondere contingentando filosofi e teologi verso la c.d. Neo-scolastica¹³¹ per opporre resistenza compatta alle nuove dottrine contrarie alla vera fede ribadita al Vaticano I. In tale contesto il riferimento a S. Tommaso divenne più ideologico che reale e la gran parte della Teologia del primo Novecento si limitò a riprendere in chiave apologetica le posizioni teologiche più «stabilizzate» lungo il secondo millennio, senz'accostare quasi mai il dato documentale (le opere di Tommaso) nella propria effettiva consistenza.

A complicare ulteriormente la situazione del rapporto tra Teologia e Diritto canonico intervenne, in modo indiretto ma con forza dirompente, la promulgazione del Codice canonico pio-benedettino che, per la presentazione e la recezione che se ne fece, divenne una delle colonne della cattolicità (romana), non solo sotto il profilo operativo —comunque legittimo per un testo giuridico di portata universale— ma anche sotto vari profili teoretici, esercitando un'irresistibile attrattiva su interi ambiti della Teologia, Morale *in primis*.

obimperantibus sibi causa salutis æternæ" [Heb 5,8s]». H. DENZINGER - A. SCHÖMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et fidei morum*, n. 1538.

131. L'Enciclica di Leone XIII *Æterni Patris* (1879) prescrisse infatti che la Teologia utilizzasse una Filosofia *ad mentem sancti Thomæ*, l'Enciclica *Pascendi* di Pio X (1907) ed il Decreto *Lamentabili* (1907) riconfermarono ed estesero tali orientamenti. Cfr. P. CODA - N. REALI, «Statuto e metodo della Teologia», in G. CANOBBIO - P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, Roma 2003, vol. I, pp. 15-17; 20.

Fu in questo contesto e con questi presupposti che si attivarono ben presto alcuni tentativi teoretici direttamente volti a rinsaldare il legame tra Teologia e Diritto canonico, secondo il pre-supposto che vedeva già dal periodo d'oro della «Scolastica» l'adozione del Diritto canonico quale «fonte» certa per la Teologia: ciò che l'*Editoriale* della Rivista *Concilium* a firma di P. Huizing, T. Jiménez Urresti e N. Edelby nel 1965¹³² denunciò come ingiustificata «giuridizzazione della Teologia».

La crisi della Canonistica evidenziatasi alla metà del Novecento, proprio in dipendenza da varie difficoltà teoretiche connesse allo studio del CIC 17, spinse vari canonisti a rafforzare ancora maggiormente i legami tra Teologia e Diritto canonico fino a voler creare una «Teologia del Diritto (canonico)» in cui dissolvere —alla fine— il Diritto canonico stesso, ormai spogliato delle proprie caratteristiche «giuridiche» e reso una semplice «interfaccia» istituzionale di alcune «Ecclesiologie» del momento.

Corre tuttavia qui la necessità —scientifica— di operare un importante chiarimento circa l'autentica dottrina dei *Loci Theologici* proposta da M. Cano ed in seguito banalmente utilizzata da troppi autori «a cavallo» tra Teologia e Canonistica.

La prospettiva del domenicano spagnolo, cui si attribuisce la paternità del metodo teologico, è infatti ben diversa da quanto attribuitogli nell'ultimo secolo quanto alla «natura» di *locus theologicus* del Diritto canonico; di fatto

«en ce qui concerne les canonistes, a) Cano ne leur reconnaît aucune autorité dans les matières de foi et de mœurs, sur lesquelles tout au contraire ils doivent se renseigner auprès du théologien. b) De même, en ce qui concerne les mœurs évangéliques et la morale naturelle, l'autorité des jureconsults ne puet servir aux théologiens: c'est au contraire à ceux-ci que les canonistes empruntent la connaissance du Droit surnaturel ou naturel. c) Le terrain sur lequel les canonistes font autorité est celui des mœurs de l'Église et des institutions religieuses qui dépendent des lois ecclésiastiques, qui définissent en particulier les peines canoniques qu'encourent ceux qui les violent. La concordance de tous les juristes sur

132. *Editoriale*, in *Concilium* (ed. francese), 1965 (I), 7-9. Non pubblicato nell'edizione italiana del 1967.

ces points est d'un grand poids pour les arguments théologiques qui doivent avoir recours à ces lois positives. [*De locis...*, I. VIII, c. IV]¹³³.

Posizione ben diversa dall'affermare come «generalmente ammesso che il Diritto canonico è compreso tra i luoghi teologici» oppure: «da questa o quella regola canonica si può dedurre una verità dogmatica».

Viene così a cadere l'ideale inclusione che si era delineata tra l'inizio e la fine della Teologia scolastica in riferimento al Diritto canonico quale «fonte» teologica.

XIV. CONCLUSIONE

Il percorso sin qui articolato a partire dall'ipotesi —metodologicamente attendibile— della mancanza di sufficienti «fonti» documentali a disposizione degli studiosi pre-guttemberghiani ha chiarito, in linea tendenziale:

a) la «necessità sostanziale» da parte dei canonisti dei secc. IX-XII d'inserire nelle loro opere *Auctoritates* tratte dai Padri della Chiesa;

b) il legame di «dipendenza strumentale» da parte dei Maestri della Grande Scolastica nel riferirsi alle collezioni canoniche —*Decretum Gratiani in primis*— quali «repertori» di *Auctoritates* soprattutto patristiche, bibliche e conciliari da utilizzare come «fonti» per il proprio argomentare dialettico;

c) l'errato presupposto a partire dal quale —conseguentemente— la tarda Scolastica aveva assunto il Diritto canonico come *locus theologicus*.

Quanto sin qui esposto non è senza conseguenze nell'elaborazione dello statuto epistemologico della nuova Disciplina accademica denominata «Teologia del Diritto canonico»; si tratta, anzi, di un aspetto di sostanziale importanza poiché permette di fissare l'attenzione sul tema irrinunciabile delle «fonti» che, nelle Discipline non-naturalistiche, costituiscono i «dati» stessi da cui ogni ricerca deve prendere corpo.

La consapevolezza del «come» e del «perché» Diritto canonico, Canonistica e Teologia si sono rapportate reciprocamente agli inizi della

133. A. GARDEIL, «Lieux théologiques», in *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 731.

propria individuazione e strutturazione sostanziale permette così di focalizzare con maggior precisione —lungo i secoli ed ancora oggi— i singoli ambiti, i singoli oggetti, le singole componenti metodologiche, per non ricadere in quella sorta di «brodo primordiale» che la formula testuale «Teologia del Diritto (canonico)» ha costituito negli ultimi quarant'anni.

Le «fonti» sostanziali del Diritto canonico, d'altra parte, non possono essere diverse dalle fonti stesse della fede che la *Traditio* continua a consegnare alla Teologia perché le conosca sempre meglio, anche al fine di trarne indicazioni «costitutive» per le norme che continuano a regolare la condivisione della stessa vita di fede tra i Battezzati lungo il cammino della storia.