



An International Journal
on Legal History and Comparative
Jurisprudence



Volume 1
Number 1
June 2021

Bononia
University Press

Ius principale e canones

Un incrocio funzionale tra fonti del diritto tardoantico

Elio Dovere

Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Napoli Parthenope, Napoli, Italia

Abstract (Italiano)

Il diritto della Chiesa Cattolica, il *ius canonicum*, dopo il consolidarsi della tradizione apostolica e l'emergere dell'episcopato monarchico, si sarebbe formalmente strutturato soprattutto grazie alle decisioni dei concili ecumenici. Nonostante l'autorevolezza storica del diritto dei Romani, specialmente nel sec. V – in particolare grazie alle decisioni del concilio di Calcedonia (a. 451) – vi sarebbe stato un vero e proprio incrocio tra *canones* e *leges*, con reciproci imprestiti benché con assoluta autonomia nelle rispettive sfere di competenza.

Keywords: storia del diritto canonico, *leges*, *canones*, concilio di Calcedonia

Abstract (English)

The law of the Catholic Church, the ius canonicum, after the consolidation of the apostolic tradition and the emergence of the monarchical episcopate, has been formally structured mostly thanks to the decisions of the ecumenical councils. Despite the authority of the Roman law, in the 5th century C.E. and in particular on the basis of the decisions of the council of Chalcedon (a. 451), a strong interaction between canones and leges was established: such reciprocal exchanges were balanced by an absolute autonomy in the respective spheres of competence of ius canonicum and ius saeculare.

Keywords: history of canon law, *leges*, *canones*, council of Chalcedon

1.

Gli Atti degli Apostoli testimoniano una riunione comunitaria tenutasi a Gerusalemme, intorno alla metà del sec. I (con Pietro, Paolo, Barnaba, Giacomo e altri), costituita da cristiani antiocheni e gerosolimitani¹: in essa si è solitamente intravisto l'archetipo delle forme conciliari posteriori².

Ebbene, la celebrazione dei concili dei vescovi – un evento non prescritto dalla Bibbia né dalla Tradizione³ –, al di là dei discussi antecedenti storico-giuridici esterni o interni alla chiesa, per lo studioso del diritto romano tardoantico rimane un dato che dovrebbe essere considerato imprescindibile, e ciò sia per la corretta definizione delle relazioni politico-istituzionali intercorse tra *imperium* post-tetrarchico e *catholica ecclesia*, sia per gli imprestiti allora reciprocamente veicolati tra le nuove fonti del diritto della chiesa, particolarmente i *canones*, e la produzione legislativa civile, le *constitutiones* codificate e non.

Purtroppo, invece, il grande rilievo della prassi conciliare d'età tardoromana nello sviluppo e stabilizzazione dell'istituzione-chiesa e del suo diritto, oltre che nei suoi riflessi sul diritto ordinariamente prodotto dagli *scrinia*, è di solito trascurato dai giuroromanisti. Costoro, almeno di norma – e trattasi di comportamento metodologicamente inescusabile, perché poi fallante sul piano di stretto riguardo ricostruttivo –, misconoscono se non addirittura ignorano del tutto il ruolo svolto dai sinodi nel disciplinare, con i loro canoni, gli aspetti più vari della tarda realtà ecclesiale: dalla creazione di regole giuridiche per il quotidiano agire sia dei *fideles* sia delle gerarchie, sino alla combattuta definizione dei dogmi della fede. Un vasto operare normativo, questo, con profondi echi e riscontri documentalmente verificabili nella ricca produzione legislativa civile dei secc. dal IV al VI, che assolutamente non può essere accantonato o sottovalutato da chi, con fatica, tenta di ricostruire ogni segmento dell'ordinamento giuridico dei Romani⁴.

Sicché, magari solo *in capita* (vista pure l'esistenza d'una varia letteratura talora finanche schiacciante), vale forse la pena di tentare un rapido approccio metodologico – optando poi

¹ Cfr. At 15.1-35.

² Su questo argomento, come su quasi tutti quelli sfiorati nel seguito del testo, si è accumulata una letteratura canonistica, romanistica, patristica, storico-teologica che definire sovrabbondante appare riduttivo (il pensiero va, per es., agli scritti importanti di Yves M.J. Congar, Pierre Th. Camelot, Jean Gaudemet, García M. Colombás, Hermann J. Sieben, Wilhelm de Wries, Michele Maccarrone, Philippe A. McShane, Emmanuel Lanne, Vittorio Peri, André de Halleux, Basil Studer, Bernard Sesboüé, Spyros N. Troianos, Manlio Simonetti, Ewa Wipszycka, ecc.); di essa non solo è assai arduo rendere conto ma, considerate le finalità d'approccio metodologico del presente contributo, è qui fors'anche inessenziale. *In apparatu*, dunque, si farà riferimento solo a qualche fonte e a una ridotta e 'opinabile' selezione bibliografica culturalmente orientativa nella prospettiva storico-giuridica: in linea generale, per es., vd. già FANTAPPÌÈ 2003²; ID. 2011.

³ «La Tradizione è il fiume della vita nuova che viene dalle origini, da Cristo fino a noi, e ci coinvolge nella storia di Dio con l'umanità... La Tradizione è dunque il Vangelo vivo, annunciato dagli Apostoli nella sua integrità... La Tradizione, pertanto, è la storia dello Spirito che agisce nella storia della Chiesa attraverso la mediazione degli Apostoli e dei loro successori, in fedele continuità con l'esperienza delle origini»; così, in anni non lontani, è stata sinteticamente riassunta da Benedetto XVI – vd. Udienza generale Roma 3.5.2006, *La Tradizione Apostolica* (*L'Osservatore Romano* 4.5.2006, 4) – l'idea ecclesiale di Tradizione («essa non è una collezione di cose, di parole, come una scatola di cose morte»).

⁴ Sulla questione rinvio a DOVERE 2018, in corso di stampa.

per una tappa più accurata sul primo tratto documentalmente esplicito di tale confluenza – all’incontro di queste realtà istituzionali e normative (concili dei vescovi e *canones*, cancellerie imperiali e *leges*) tendenzialmente universali e governanti, non sempre ciascuna in modo esclusivo entro il proprio orizzonte, il complesso mondo tardoromano.

E dunque, una volta consolidatosi il principio della successione apostolica dei vescovi (pure formalizzata con apposite liste) – e, prima ancora, stabilitosi il canone biblico e la *regula fidei* grazie al biblicismo dei Padri e alla Tradizione orale⁵ –, i *sacerdotes* sarebbero formalmente apparsi soggetti dotati tutti d’una medesima *auctoritas*. Gli *episcopi*, con una dignità ormai pubblicamente rilevante, restavano legati in modo inamovibile alla propria *ecclesia*; di questa, con un potere di fatto assoluto, essi erano i soli rappresentanti nei rapporti con tutte le altre comunità ecclesiali: *Una enim caro Domini nostri Jesu Christi, ut unus calix in unionem sanguinis ipsius; unum altare, et unus episcopus, cum presbyterio et diaconis conservis meis*⁶.

Scomparsi gli apostoli, i loro ‘successori’ presbiteri-vescovi assumevano quindi la figura preminente nel governo delle comunità cristiane, e si allontanavano dalla cerchia degli altri presbiteri che, con i diaconi, andavano a occupare una posizione gerarchicamente inferiore; il fenomeno, poi, dal sec. II in avanti si sarebbe dilatato e rafforzato allorché i presbiteri avrebbero diretto, specialmente negli spazi rurali, le chiese per così dire ‘figlie’ e l’*episcopus*, solitamente in area cittadina, sarebbe rimasto il capo della relativa ‘chiesa-madre’⁷. Almeno fino al sec. V la stessa elezione episcopale – implicante il *suffragium* del popolo e il *testimonium* del clero – avrebbe previsto una più o meno complessa e rigida procedura che, per il coinvolgimento del *consensus* del metropolita o di quello dei vescovi vicini, in qualche maniera garantiva il legame forte tra le diverse *ecclesiae* locali di una medesima area: si trattava di un nuovo ordinamento, teologicamente regolamentato su una tendenziale base universale, che in maniera strutturale si serviva di concetti essenziali tratti dal diritto dei Romani, a iniziare da quello di *potestas*.

In questo ordinamento, in cui l’*ordo episcoporum* emergeva come un corpo perfettamente consapevole di essere custode e responsabile, nella sua interezza, della Tradizione Apostolica, il canone delle Sacre Scritture e la Tradizione sia scritta sia orale costituivano autorità assolutamente complementari; l’uso da parte dei *sacerdotes* di celebrare concili locali e regionali, e poi quelli ecumenici, rappresentò perciò un fatto di particolare rilievo nello sviluppo del disciplinamento stabile della chiesa. E nonostante i concili particolari antenici spesso avrebbero visto la partecipazione libera di tutti gli appartenenti alle *ecclesiae*, dai vescovi e fino ad alcuni rappresentanti dei laici (per quanto non votanti), già in essi si sarebbe praticato l’uso della ricezione: l’esercizio, cioè, di quella prassi consistente nell’invio alle varie chiese di documenti

⁵ Vd., in maniera assai sintetica, DOVERE 2020.

⁶ Cfr. Ignat. Ant., Ep. ad Philadel. 4.1 (Camelot).

⁷ Non va dimenticato, tuttavia, che ancora nel secolo costantiniano in molte aree dell’Occidente (Bretagna, Gallia, Italia settentrionale, Spagna, Illirico), parecchie comunità non sarebbero state guidate da un vescovo, e in esse, talora, non vi sarebbe neanche stata una vera e propria organizzazione ecclesiastica.

informativi, le lettere sinodali – dallo stretto punto di vista storico-giuridico quasi una malta ordinamentale –, volti a trasformare in patrimonio comune della chiesa intera le deliberazioni assunte dai Padri localmente riuniti nel sinodo.

Tra i secc. IV e V, per quanto in maniera discontinua e diseguale, l'attività conciliare avrebbe avuto luogo sotto forma di sinodi plenari: in Africa, su base regionale, almeno fino all'invasione vandalica, poi frequentemente in Spagna (per la conversione cattolica dei sovrani visigoti, alla fine del sec. VI) e in Gallia (con una struttura episcopale, qui, in qualche modo rigidamente 'nazionale'). Con questi sinodi, salvo che nelle aree ov'erano presenti sedi episcopali particolarmente prestigiose come nel caso dell'Italia, si sarebbero periodicamente tenuti anche i concili provinciali; questi, modellati sulle ripartizioni amministrative dell'*imperium*, erano costituiti da molti Pastori dipendenti da un medesimo metropolita oppure da un arcivescovo, e destinati a regolare la quotidianità delle comunità locali.

Alquanto diverso, invece, sarebbe stato il 'sistema' dei concili ecumenici celebrati per la soluzione di problemi ecclesiali universali dal principato costantiniano e fino al sec. VIII. Convocati dal *dominus* imperiale e, non foss'altro che per motivi d'ordine pubblico, quasi sempre da questi regolati nello svolgimento dei lavori (e a volte anche alquanto condizionati nelle discussioni), essi avrebbero ottenuto l'approvazione legislativa delle relative decisioni, e per conseguenza l'immediata efficacia secolare dei propri *canones*⁸. Va da sé che la determinante funzione del principe appariva pragmaticamente volta, in primo luogo, ad agevolare materialmente gli *episcopi* nella partecipazione ai concili stessi (si pensi all'uso ecclesiastico dell'estesa e capillare rete del *cursus publicus*) e a garantire ordine e disciplina alle assisi (talvolta essa avrebbe finanche assicurato l'incolumità fisica dei vescovi). Eppure, bisogna comunque notare come tale ruolo dell'imperatore – solitamente incontestato, quando non anche invocato dagli apparati della chiesa –, benché di natura sostanzialmente arbitraria, una volta conclusi i sinodi poteva eventualmente pure costituire un'efficace motivazione (un pretesto), per le singole comunità, al fine di graduare in diversa misura la necessaria ricezione ecclesiale delle decisioni dei Padri: questa poteva andare dal rifiuto più radicale fino alla piena e indiscussa accettazione.

Lo storico-giurista, in ogni caso, non può che riconoscere come la forte 'posizione conciliare' del *dominus* imperiale, e dunque la funzione svolta dall'autorità civile, fosse soprattutto indirizzata, contribuendo alla ricerca e alla difesa del Credo cristiano ortodosso, a tutelare l'identità profonda della *catholica ecclesia*, ma pure a mantenere intatta, al tempo stesso, l'unità politica dell'impero. In una parola, le più complesse questioni ecclesiastiche ora affrontate in sede conciliare venivano intese dal coevo potere laico quali questioni, gravi e indifferibili, dell'*imperium* medesimo.

⁸ Qui non è inutile ricordare, sul piano essenziale della nomenclatura storico-giuridica, come l'espressione 'canone' diretta a riassumere le norme date alla chiesa da sé stessa sia stata impiegata dapprima a Nicea, nel 325: vd. LALMANT 1937, col. 1283 ss.

Tuttavia, nonostante la teorica ecumenicità dei primi quattro sinodi accolti come tali dalle attuali confessioni cristiane⁹, sappiamo bene come la relativa presenza episcopale, in ciascuna occasione numericamente oscillante in misura vistosa (da una quindicina di decine a Costantinopoli, nel 381, a circa seicento partecipanti come a Calcedonia), sia effettivamente stata quasi esclusivamente orientale. Ciò nondimeno, la generale diffusa consapevolezza che il corpo episcopale conciliare esprimesse in maniera autentica e concorde la fede della chiesa universale così come indicata dalle Sacre Scritture e dalla Tradizione avrebbe comunque garantito la perfetta ecumenicità di tali sinodi, lasciandoli percepire e quindi accogliere pure da un legislatore ‘accorsato’ come Giustiniano con un’ autorità normativa quasi pari alla Bibbia: Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας τοὺς ὑπὸ τῶν ἁγίων τεσσάρων συνόδων ἐκτεθέντας ἢ βεβαιωθέντας... τῶν γὰρ προειρημένων ἁγίων δ’ συνόδων καὶ τὰ δόγματα καθάπερ τὰς θείας γραφὰς δεχόμεθα καὶ τοὺς κανόνας ὡς νόμους φυλάττομεν (Nov. 131.1 [a. 545])¹⁰.

Le prime quattro assemblee ecumeniche – tra gli inizi del sec. IV e il centro del secolo successivo, con decisioni ampiamente ricevute (sebbene con tempi diversi) più o meno dalle diverse *ecclesiae* – oltre a stabilire e far risaltare il *focus* della dottrina cristiana¹¹, non si sarebbero sottratte a regolare, sul piano giuridico, più di un aspetto della vita religiosa, sovente intervenendo in situazioni di grave conflitto sociale e politico-ecclesiale. Da un lato, esse avrebbero definito antiche dispute di carattere liturgico (per esempio quella relativa alla cadenza della Pasqua), dall’altro avrebbero emanato precise regole di natura normativa e disciplinare sistematiche degli aspetti più vari della vita ecclesiastica: dai criteri per l’ordinazione clericale a quelli riguardanti matrimonio e celibato di *clerici* ed *episcopi*, dai rapporti di preminenza tra sedi episcopali alle difficoltà insorgenti dalle designazioni ecclesiastiche ottenute con l’aiuto, talora proditorio, di settori del potere civile.

I concili, nell’applicare all’assetto del sistema-chiesa più o meno il contemporaneo modello offerto dall’*imperium* – di fatto quello delle circoscrizioni amministrative civili –, avrebbero risolto anche l’annoso problema della turbolenta realtà monastica orientale: dal sec. V i monasteri sarebbero stati totalmente sottoposti all’*auctoritas* episcopale, e ugualmente sarebbe accaduto per qualsiasi aspetto della vita dei monaci, sino al punto da inibire

⁹ Vd. i cenni *infra*, nt. 11.

¹⁰ Auth. 119.1 (SCHÖLL-KROLL, p. 654 ss.): *Sancimus igitur vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas, quae a sanctis quattuor conciliis expositae sunt aut firmatae... Praedictarum enim quattuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges servamus.*

¹¹ È appena il caso di cennare, benché ciò sia patrimonio comune anzitutto degli antichisti, come a Nicea (a. 325), negando l’arianesimo, si affermava la consustanzialità del Padre e del Figlio, si ribadiva l’incarnazione, morte e resurrezione di Cristo e si dichiarava la sua nascita virginal; come a Costantinopoli (a. 381), tra l’altro, fosse stato confermato il dogma trinitario e definita la divinità dello Spirito Santo; come a Efeso (a. 431), con l’affermazione che l’unione delle due nature in Cristo si era compiuta in modo perfetto nel seno di Maria, praticamente si corroborava la formula relativa alla divinità della madre di Gesù, Θεοτόκος perché genitrice di Dio come uomo; come a Calcedonia (a. 451), condannando il monofisismo, sarebbe stata affermata la coesistenza in Cristo della duplice natura, umana e divina: natura ipostatica di Gesù, al contempo vero uomo e vero Dio, senza fusioni o sfumature dottrinali di alcun genere.

la libera circolazione tra città diverse dei soggetti monacati salvo il parere favorevole del rispettivo *sacerdos*.

In buona sostanza, sebbene ogni volta in un contesto costituito da tensioni e contrasti, se non anche da vere e proprie lotte politiche talora pericolose pure sul piano personale, i concili sarebbero diventati parte strutturale e di governo della chiesa universale con funzioni di regolamentazione, controllo, custodia e difesa non solo del credo dei *fideles*, ma anche dei costumi e dell'ordine delle comunità e delle gerarchie ecclesiali. E ciò con una tale produzione di regole da rendere poi opportuna, sugli *exempla* dei Codici imperiali dei sec. V e VI, la raccolta documentale delle decisioni dei vari sinodi, da quelli ecumenici a quelli di minori dimensioni e orizzonti, sotto forma di *collectiones*, *registri* o *statuta ecclesiae*, *capitula*, *codices canonum*, a seconda dei casi contenenti professioni di fede, regole liturgiche, norme disciplinari: una nuova massa di diritto canonico che sostanzialmente andava ad affiancarsi a quello fino ad allora traibile solo dalla consuetudine, dalla tradizione.

Alla chiesa che costruiva le proprie istituzioni di governo (nel cui orizzonte si sviluppava, su una traccia poi estesa e intricata, l'idea del primato occidentale del vescovo di Roma), che definiva i lineamenti delle procedure giurisdizionali gestite dalle nuove *auctoritates* (e tra queste, nel tempo, quelle dei patriarchi e, a Costantinopoli, quella del Sinodo permanente), che cercava tecniche e cifre formali per le proprie fonti normative, il diritto romano avrebbe offerto campioni esuberanti e diversificati a dir poco raffinati. Senza assolutamente voler penetrare nel dibattito storiografico che, per anni, ha variamente orientato la ricerca circa la direzione e l'entità dello scambio verificatosi in epoca tarda tra diritto canonico e *ius Romanorum*, è senza alcun dubbio incontrovertibile l'avvenuta creazione di un rapporto osmotico, benché fortemente impari a tutto vantaggio del primo, tra le due diverse esperienze giuridiche.

E se anche è vero, giusto per esempio, che assai di rado e comunque in misura davvero limitata, i contenuti del *ius privatorum* avrebbero trovato modifiche sulla base degli ormai diffusi principi cristiani – basti solo pensare, come dato socialmente macroscopico, al perenne persistere della *dominica potestas* sui *servi* (o piuttosto osservare il permanere dell'istituto del *repudium* e, anzi, l'ampliarsi protobizantino delle *iustae causae* di divorzio unilaterale) –, è altrettanto vero come, viceversa, la chiesa avrebbe via via assorbito glossario, tecniche e stili della realtà giuridica del secolo, non ultimo lo sperimentato ritmo del procedere compositivo delle cancellerie imperiali. In particolare, gli atti della sede romana, e in specie le *epistolae decretales* del pontefice, avrebbero acquisito vocabolario e forma delle *constitutiones principum*, e prima ancora l'esercizio generale delle funzioni giurisdizionali da parte di *episcopi* e Padri conciliari si sarebbe uniformato (in relazione al sistema dell'appello, come pure nella valutazione della qualità dei *testes* e in quella dei mezzi di prova) ai tratti delle procedure *extra ordinem* imperiali. E questo per non dire degli imprestiti sul piano del *ius publicum*, come nel caso, per esempio, sia dei segni esteriori del potere dei funzionari imperiali e, di conserva, di quello dei titolari della dignità episcopale, sia delle cadenze o limitazioni consuete alle carriere dei

membri dell'amministrazione civile in qualche modo poi mutate ai fini delle 'progressioni' nelle ordinazioni ecclesiastiche.

Insomma, ben oltre un eventuale parallelismo o, più veridicamente, un'asimmetrica corrispondenza tra il *ius* dei Romani e quello di una *catholica ecclesia* che in epoca tarda andava alla ricerca di una stabile definizione ordinamentale, va di certo ribadita la funzione paradigmatica della ricca esperienza giuridica romana per l'utile strutturazione in forma sociale dell'universale comunità cristiana tardoantica.

2.

Anche in un approccio così sintetico come quello presente, dedicato all'incrocio manifesto tra canoni e leggi, per il suo valore finanche esemplare nel nostro contesto merita senz'altro una qualche attenzione specifica quel fenomeno monastico sviluppatosi tra età diocleziana e inizi del sec. IV cui sopra si è già fatto un cenno fugace. Se non altro per essere stato oggetto importante dell'intenso scambio avvenuto, a metà del sec. V, tra le decisioni conciliari e la coeva produzione legislativa, vanno infatti sia pur celermente considerate quelle correnti di *fideles* che, in varia maniera, grazie alla separazione dal mondo avrebbero in antico cercato un legame più immediato con Dio.

In origine organizzato in forme e aree diverse (anacoresi in Egitto, cenobitismo in Siria, Palestina, Persia, ma pure con altre 'soluzioni' singolari), com'è ben noto il movimento monastico avrebbe trovato una sistemazione verso la metà del secolo costantiniano grazie alla stesura di vere e proprie *regulae*, giuridicamente vincolanti per gli aderenti, redatte dall'egiziano Pacomio e dal cappadoce Basilio Magno; estesosi in Africa e poi, tra i secc. IV e VI, sia in Gallia sia in Italia (con un ruolo giocato da Martino di Tours, Giovanni Cassiano, Cesario di Arles, Girolamo), con Benedetto da Norcia e la sua *Regula* esso, dalla metà esatta del sec. VI, avrebbe costituito un modello grosso modo definitivo per l'intero Occidente cristiano¹². Tale ultimo disciplinamento, da allora in avanti, sarebbe stata una 'guida' normativamente utile per istituzionalizzare dall'interno (*vivere iuxta regulam*) quella *vita monachorum* che per circa due secoli aveva mantenuto una preoccupante autonomia politica creando, tra l'altro, anche seri problemi di tipo sociale e giuridico (si pensi solo, per esempio, a come la *fuga ascetica* potesse infatti apparire una soluzione per quanti intendessero liberarsi da ogni vincolo, magari quelli familiari oppure dai *munera*¹³).

La numerosità delle *societates monachorum*, in effetti, associata ad altre radicate ragioni, almeno fino agli anni del concilio di Calcedonia aveva costituito una preoccupazione più che seria per le gerarchie ecclesiastiche (anche se talora, in verità, proprio da queste localmente

¹² È utile la sintesi che è in ALCIATI 2013, p. 815 ss.

¹³ Cfr. per es. C.Th. 12.1.63; *adde* Socr., Hist. eccl. 4.22 (HANSEN, p. 248 ss.).

strumentalizzate¹⁴) e, assieme, per gli organi di governo imperiali sia centrali sia periferici. Spesso le intemperanze di cospicui gruppi di monaci, all'origine di disturbi anche gravi dell'ordine pubblico e causa, talora, di veri e propri abusi, erano state al centro di interventi legislativi, come nel caso di due provvedimenti superstiti di segno opposto – l'uno occidentale del 390 (CTh. 16.3.1), l'altro costantinopolitano del 392 (CTh. 16.3.2) –, entrambi motivatamente attenti alla forte molestia sociale arrecata in aree cittadine dai soggetti *sub professione monachi*.

In realtà, va però osservato, ciò che del movimento monastico davvero sollecitava allarme nelle gerarchie era il 'sentimento' di dissenso e polemica che esso di fatto esprimeva nei riguardi della stessa *catholica ecclesia* – in proposito non va dimenticata l'estraneità dei suoi adepti allo *status* clericale –, in più di una circostanza palesemente esplicitato come forte contrasto e più che vivace opposizione. Una protesta, questa, che occasionalmente si sarebbe fatta espressione di vere e proprie ribellioni o rivolte nei confronti dell'ordine civile costituito, territorialmente rappresentato dalle propaggini del governo imperiale.

Ebbene, giusto la positiva convergenza tra *canones* e *leges* avrebbe avviato a soluzione, nel contesto ecclesiale e politico 'calcedonese' dell'anno 451, quella che sia per la chiesa sia per l'*imperium* era apparsa fino ad allora una spinosa questione politica difficile da recingere giuridicamente per assenza di norme specifiche. Dopo disorganici interventi di consessi episcopali locali (basti ricordare quanto disposto, intorno alla metà del sec. IV, nel concilio di Gangra contro gli abusi degli ambienti ascetici) e abbondanti prese di posizione da parte delle cancellerie (si guardi, per esempio, alla legge in CTh. 9.40.16 pensata, per così dire, contro le interferenze giudiziarie dei monaci)¹⁵, i canoni di Calcedonia, se letti nel loro insieme e in uno con le sollecitazioni formalmente por-te ai Padri conciliari dall'imperatore Marciano, forniscono l'esatta dimensione costituita dal generale 'cruccio politico monastico'.

Come precisamente ci informano gli *Acta conciliorum* calcedonesi, il *dominus* imperiale, prendendo parte al sinodo ecumenico e attivamente collaborando ai relativi lavori grazie pure alle azioni dei propri funzionari, avrebbe sottoposto alla discussione dei vescovi una regolamentazione, in quasi ogni aspetto assai rigorosa, giuridicamente fondante lo *status* monastico nella sua interezza¹⁶. Non tutte le istanze elaborate dalla cancelleria, però, sarebbero state accolte dal sinodo (come nel caso, per esempio, della richiesta di negare canonicamente la monacazione agli *adscripticii fugitivi*¹⁷); peraltro, le proposte civili di fatto recepite non sarebbero

¹⁴ Sarebbe sufficiente tener conto, per es., del ruolo svolto dai monaci negli eventi collegati al concilio efesino del 431, ma soprattutto alla relativa violenza di marca eutichiana dilagata in occasione del *latrocinium* del 449; per tutti vd. con fonti, sintetico ma puntuale, TEJA 1995, spec. p. 137 ss.; cui *adde* ACERBI 2001, p. 95 ss.

¹⁵ È qui ancora esemplare, nonostante la tanta letteratura ormai sedimentatasi (basti solo ricordare gli imprescindibili saggi del compianto Gilbert Dagron), BARONE ADESI 1990, spec. p. 118 ss. con tutte le fonti.

¹⁶ Cfr. ACO (Schwartz) 2.1.2.157(353).11 ss.; ma pure ACO 2.3.2.178(437).22 ss., per quanto confluito nel can. 3; cfr. ACO 2.1.2.157(353).1 ss.; ma pure ACO 2.3.2.178(437).12 ss. e ACO 2.2.2.55(147).8 ss., per quanto poi stabilito col can. 4.

¹⁷ Il can. 4, invero, avrebbe rifiutato l'accoglienza nei monasteri, contro la volontà del *dominus*, solo al *servus* non all'*adscripticius*: cfr. ACO 2.3.2.178(437).18 (per la posizione della cancelleria); ACO 2.3.2.178(437).37 (per l'opzione conciliare).

poi state espresse, nelle disposizioni approvate in ultimo dal concilio, esattamente nelle forme presentate ai vescovi dai funzionari imperiali¹⁸.

E tuttavia appare chiaro come gli interessi della *catholica ecclesia* qui condensati nei *canones* – specie nei cann. 3 e 4, ma anche nei cann. 2, 7, 8, 16, 18, 23, 24, 27 –, oltre che indirizzati a censurare i monaci ‘erranti’ come pure quelli troppo ‘distratti’ dagli affari del secolo¹⁹, fossero nettamente orientati in due direzioni precipue, l’una di carattere pragmatico dichiaratamente asseverativo, l’altra, e *contrario*, assolutamente implicita ma politicamente essenziale in ugual modo. Da un lato si trattava di ricondurre qualsiasi manifestazione della *vita monachorum*, anche le meno biasimevoli, sotto quella *potestas episcoporum* esplicitamente richiamata già nella rubrica del can. 8²⁰; dall’altro, e forse in posizione idealmente preliminare, si intendeva escludere in maniera netta di dar vita all’interno della chiesa a una ulteriore condizione soggettiva, a un nuovo *status* cioè, diversa da quelle tradizionalmente ormai consolidate dei *laici* e dei *clerici*.

Il contesto prescrittivo tracciato dai canoni disciplinari calcedonesi, riguardante la realtà monastica ma pure, nel suo ragionevole insieme, tanti altri aspetti della vita delle *ecclesiae*, esigeva un ufficiale riconoscimento civile. Il complesso delle nuove regole ecclesiali, e fra queste posizione e funzione di chierici e vescovi, perché non subisse corrotte provenienti da compiacenti autorità del secolo in combutta con ecclesiastici sleali – quelle, per esempio, ipotizzate nel can. 12, che riferiva di problemi generati in modo surrettizio grazie a *pragmaticae sanctiones* imperiali – necessitava di una forte conferma legislativa. Ed è quanto avrebbe subito fatto Marciano, indipendentemente da quella che poi sarebbe stata, nella prima parte del 452, la posizione di difesa piena e attiva delle opzioni dogmatiche conciliari assunta dalla cancelleria costantinopolitana con una sequela di *leges* (C. 1.1.4, 1.3.23, 1.5.8 e 1.7.6; nonché i testi non presenti nel *Codex* ma preservati solo negli *Acta conciliorum*²¹). C. 1.2.12, una *lex generalis* datata 12 novembre 451, sarebbe infatti stata emanata non appena qualche giorno dopo la chiusura dei lavori di Calcedonia; con essa la *potestas* del principe, sia elencando prescrizioni operative sia ponendo un vigoroso divieto generale, avrebbe incondizionatamente confermato e difeso tutto quanto disposto da Padri nei canoni: ...*quae contra canones ecclesiasticos ...cessare praecipimus*²².

Con questa esplicita scelta ‘calcedonese’ di Marciano si manifestava in modo deciso e inequivoco un procedere della politica legislativa singolarmente attento alla disciplina interna della chiesa, uno stile normativo di fatto fino ad allora inusitato. Questo editto immediatamente postconciliare rivelava l’interesse sollecito e completo del potere imperiale per la rapida

¹⁸ Cfr. i canoni 3 e 4 che sono rispetti. in ACO 2.1.2.158 s. (354 s.); ma cfr. pure ACO 2.2.2.54 s. (146 s.); ACO 2.1.2.159(355).10 ss.; *adde* ACO 2.2.2.55(147).8 ss.

¹⁹ Cfr. rispetti. ACO 2.3.2.178(437).29 ss. e 2.1.2.162(358).15 ss.

²⁰ Cfr. ACO 2.2.2.56(148).5 ss.

²¹ Per lo studio di questi testi (come sarò ugualmente costretto a fare più avanti, poiché trattasi di temi con cui chi scrive ‘convive’ ormai da oltre un venticinquennio) mi permetto di rinviare ai miei lavori ora tutti in DOVERE 2013, rispetti. nn. 2, 6 e 7.

²² Cfr. C. 1.2.12.1.

efficacia esterna alla *catholica ecclesia*, ovvero nella quotidianità dei sudditi-*cives* amministrati, del complesso della nuova organizzazione articolata nei tanti *canones* e delle conseguenti non modeste ricadute nella realtà profana²³: a iniziare da quelle di carattere economico-sociale (relative, per esempio, alla salvaguardia dei patrimoni delle singole *ecclesiae* e di quelli personali degli *episcopi*)²⁴ fino alle implicazioni, varie e non esigue, rilevanti ai fini della sottoposizione alla *episcopalis audientia*²⁵.

Bisogna tuttavia ribadire, e lo si è cennato a proposito delle risoluzioni adottate a Gangra qualche anno dopo la morte di Costantino I, come già nel non remoto passato i provvedimenti sortiti dalle cancellerie si fossero incrociati, e anche frequentemente, con i risultati ufficiali dei consessi episcopali. Per quanto in misura alquanto diversa dal presente atteggiamento normativo ‘pieno’, ovvero di totale condivisione politica delle posizioni disciplinari conciliari (e ancor più, nelle *leges* del 452, a favore delle scelte dogmatiche), anche in occasione dei precedenti concili efesini, quello ecumenico del 431 e il ‘*latrocinium*’ del 449, leggi e canoni si erano positivamente incontrati in maniera per così dire funzionalmente serrata.

Come attestano i *tituli* del Teodosiano e del Codice di Giustiniano, erano stati diversi, nel tempo, gli interventi normativi che avevano allineato con specifiche e varie soluzioni ‘conciliari’ i contenuti dell’ordinamento giuridico romano; si pensi solo, come campione cronologicamente non lontano da ‘Calcedonia’ (e non foss’altro che per le varie stesure pervenute del relativo documento²⁶), all’editto indirizzato al prefetto dell’urbe costantinopolitana, nel 436, con la condanna dei nestoriani: il testo legislativo, *apertis verbis*, aveva richiamato come proprio *fundamentum* giusto i *decreta* della “santissima assemblea dei vescovi tenutasi a Efeso”. Appunto partendo da queste decisioni del sinodo, la cancelleria aveva motivato gravi limitazioni delle libertà personali dei *cives* e avanzato risolte minacce di confische di beni²⁷.

Peraltro, giustappunto per i due sinodi convocati da Teodosio II sono pure disponibili le leggi che ne avrebbero confermato, e dunque rese vigenti in ambito civile, le decisioni racchiuse dai Padri nei canoni dogmatici e in quelli disciplinari: l’editto in C. 1.1.3 e quello, mutilo dell’*inscriptio*, che solo fortunatamente ci è pervenuto in ACO 2.3.2.88 s. (347 s.)²⁸. Si tratta di una perfetta testimonianza del rapporto di interscambio ormai pienamente realizzatosi nella prima metà del sec. V, e a livello delle fonti apicali di produzione del *ius tardoantico*²⁹,

²³ Per questa *constitutio* vd. il saggio contenuto in DOVERE 2016, n. 6.

²⁴ Cfr., per es., i cann. 22, 24, 25 e 26, posti a tutela dei beni delle *ecclesiae* e di quelli personali dei *sacerdotes*: ACO 2.2.2.59(151).19 ss. e 60(152).5 ss.

²⁵ Per es., cfr. il can. 23, relativo a *clerici* e monaci danneggiatori della proprietà privata: ACO 2.2.2.59(151).24 ss.

²⁶ Cfr. C.Th. 16.5.66 (= C. 1.5.6); ma pure ACO 1.1.3.68 (n. 111) in greco (l’editore colloca giustamente la legge al 436); ACO 1.3.1.181 s. (n. 68) in latino.

²⁷ Da ultimo vd. il mio contributo in DOVERE 2016, n. 5.

²⁸ Il primo provvedimento (in lingua greca) è del 448, ma è presente anche in ACO 1.1.4.66 (in latino); il secondo, documentalmente non datato ma del periodo 449-450 (Teodosio sarebbe morto a metà del 450), è in ACO 2.3.2.88 s.; vd. qui DOVERE 2013, p. 198 ss.

²⁹ Vale la pena notare come anche relativamente alle fonti di produzione del diritto per così dire secondarie lo scambio *ius canonicum-ius Romanum* fosse assolutamente ‘funzionante’: negli *Acta conciliorum*, per es., per restare al campione richiamato, vi è pure la *pragmatica* imperatoria comminante la *deportatio* di Nestorio, appunto condannato a Efeso nel 431,

tra diritto canonico e diritto romano. Sia il III concilio ecumenico, sia quello radunato nel 449 con intenzioni filomonofisite e poi bollato da Leone come brigantaggio avrebbero registrato l'approvazione legislativa imperatoria dei propri deliberati; in entrambi i casi la cancelleria avrebbe fondato le misure normative che venivano assunte, ossia aspre previsioni concernenti divieti di associazionismo, limitazioni del *ius privatum*, minacce di *publicatio bonorum*, di sanzioni corporali e dell'estremo supplizio, solo sui *sanctae synodi decreta*: era il riferimento formale al concilio e alle sue decisioni (né è certo casuale in entrambi i testi il significativo richiamo al sinodo niceno) che, di fatto, avrebbe fornito una *ratio* ideale alle due diverse manifestazioni del *ius principale*.

E dunque, quello che appare dalla normazione dell'imperatore Marciano degli anni 451-452 è un procedere diversificato nell'intervenire nell'ambito di questi positivi incontri tra *canones* e *leges*: la conferma e difesa legislativa delle determinazioni dogmatiche e di quelle disciplinari calcedonesi sarebbe infatti avvenuta con passaggi in qualche maniera sfalsati nel tempo, benché nell'arco breve neanche di un anno.

Nell'immediato del dopo-concilio, ossia nei giorni subito a ridosso del sinodo, gli *officia* predisponavano l'editto di C. 1.2.12 di cui già si è detto, nel quale i *canones* disciplinari erano il fulcro del dettato; con esso, praticamente, si tutelava tutta intera, finanche contro la probabile esistenza di disomogenee *leges speciales*, l'interna regolamentazione ecclesiale approvata dal consesso dei vescovi. Invece, con l'insieme di provvedimenti assunti durante la prima parte dell'anno 452, dal febbraio al mese di luglio – quelle misure normative che il legislatore medesimo qualificava come «*medicina legum*» atta a recidere il male della contestazione religiosa³⁰ –, di seguito la cancelleria avrebbe difeso con ogni possibile previsione i canoni dogmatici: *...universi ergo quae a sancta synodo Calchedonensi statuta sunt, custodire debebunt, nihil postea dubitaturi*³¹.

Si intuisce bene come l'accumulo normativo degli inizi del 452, ben quattro leggi, per sua natura di matrice squisitamente politico-religiosa, sarebbe stato *in primis* originato da una situazione emergenziale creata dalle più che vivaci contestazioni, anche (ma non solo), delle conclusioni conciliari provenienti dal turbolento contesto monastico specialmente in alcune aree sensibili dell'*imperium* (Egitto, Palestina, Siria)³². Viceversa, non pare vi fossero state impellenti ragioni d'ordine pubblico per intervenire subito a sostegno dei canoni disciplinari, salvo che per introiettare all'istante nell'ordinamento giuridico dei Romani la nuova regolamentazione ecclesiale conciliare che, sia pure di rimbalzo, comportava ricadute importanti nella vita di relazione di molte categorie di *cives*: vescovi, monaci, *clerici*, diaconi, lettori, bu-

e il lungo editto prefettizio predisposto allora contro i Nestoriani: cfr. rispettz. ACO 1.1.3.67 (n. 110) e 69 (n. 112) in greco; in latino ACO 1.3.1.180 s. (n. 67) e 182 s.

³⁰ Cfr. il testo dell'editto marciano dell'estate 452 conservato in ACO 2.3.2 n. 108 (90-93[349-352]); *adde* ACO 2.1.3 n. 25 (122-124[481-483]).

³¹ Cfr. la *versio* più estesa di C. 1.1.4 in ACO 2.2.2.22(114).21-23; *adde* ACO 2.1.3.121(480).3-5.

³² Per comodità, ancora una volta rinvio, non foss'altro che per la 'raccolta' delle fonti e dell'essenziale letteratura, a un mio saggio: cfr. DOVERE 2013, p. 1 ss.

rocrati sleali, e ancora (se solo si guarda ai soggetti coinvolti nelle norme dei cann. 3, 8, 11 del sinodo) vedove, orfani, bisognosi e pellegrini.

Perciò, aderendo senza indugio alle scelte regolamentari operate dal concilio per l'interno della chiesa, non solo il legislatore post-teodosiano esibiva un'impeccabile identità di vedute con i più importanti Pastori delle *catholicae ecclesiae* (e, anzi, assecondandoli cercava finanche di sopravanzarli in tema di benevolenza filantropica³³), ma addirittura mostrava di scegliere i relativi *canones* quali testi di riferimento per la sua cancelleria, nelle specifiche materie implicitamente sottintese; e questo, come si è ricordato, anche a detrimento di eventuali provvedimenti normativi imperatori tuttora vigenti: *Omnes sane pragmaticas sanctiones, quae contra canones ecclesiasticos interventu gratiae et ambitionis elicita sunt, robore suo et firmitate vacuatas cessare praecipimus*³⁴. Del resto, va altresì aggiunto, pure le misure disciplinari del sinodo avevano espressamente tenuto conto del *ius* dei Romani, e a esso avevano talora consapevolmente rinviato; non a caso, infatti – e qui l'incrocio tra leggi e canoni si affaccia in maniera funzionalmente palese –, i Padri calcedonesi avevano rinviato a chiare lettere all'ordinamento dell'impero in più di un punto essenziale delle loro prescrizioni (per esempio in tema di *crimen cuniurationis et conspirationis*: can. 18³⁵), laddove avevano significativamente parlato di *exterae leges*, di *civiles dispositiones et publicas*, di *pragmaticae formae* oltre che di *imperialis potestas*³⁶.

Insomma, osservare l'agire sinergico tra *canones* e *leges* focalizzato, negli anni di 'Calcedonia', sulla nuova organizzazione interna dell'*ecclesia* universale permette di lumeggiare un tratto davvero significativo, e forse centrale, dell'incontro tardoantico fra *ius canonicum* e *ius Romanorum*. Si sarebbe trattato di una reciproca collaborazione per così dire tecnica; essa appare indirizzata a meglio consentire da un lato l'arricchimento e l'elaborazione del nuovo diritto della chiesa, grazie pure alle raffinate tecniche offerte dal diritto di Roma, dall'altro a gestire più agevolmente il complesso governo dell'*imperium* in un tempo pressato da tendenze socio-culturali autonomistiche e da forti spinte regionali centrifughe, spesso coagulate da contestazioni religiose non infrequentemente supportate da locali presenze monastiche³⁷.

Gli *ecclesiastici canones*, pressoché formalmente sconosciuti al complesso della produzione cancelleresca d'età costantiniana-teodosiana – se n'era fatta isolata menzione in CTh. 16.2.45 (a. 421), e poi erano stati richiamati come *decreta sanctissimi coetus* in CTh. 16.5.66.1 (a. 435)³⁸, ove si confermavano gli *Acta* efesini del 431³⁹ –, con gli interventi marcianei emergevano a oggetto perspicuo della normazione 'religiosa'. Essi, appunto dalla metà del sec. V in poi, non avrebbero cessato di interessare lingua e sostanza della produzione autoritativa dell'impero sino a raggiungere, ovviamente con un legislatore come Giustiniano I che avrebbe posto in

³³ Cfr. C. 1.2.12.2.

³⁴ C. 1.2.12.1.

³⁵ Cfr. (come avverte l'ed. Schwartz, *secundum versiones Dionysii Exigui*) ACO 2.2.2.58(150).22 ss.

³⁶ Cfr. rispettz. ACO 2.2.2.58(150).22 ss. (can. 18) e 20 s. (can. 17), 57(149).10 s. (can. 12).

³⁷ Per ragioni di sintesi, come *supra* nt. 32, rinvio ai materiali in *apparatu* al saggio pubblicato in DOVERE 2013, p. 1 ss.

³⁸ Vd. *supra* nt. 25.

³⁹ Vd. *supra* nt. 27.

esergo al *Codex* la formula *in nomine Domini nostri Ihesu Christi*⁴⁰, una sorta di formale identità politica (*synodorum dogmatum regulas sicut leges servamus* si dice nelle *novellae*) con le più alte manifestazioni del *ius principale*⁴¹.

References

- ACERBI 2001 = S. ACERBI, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità: il II Concilio di Efeso (449)*, Madrid 2001.
- ALCIATI 2013 = R. ALCIATI, *Il monachesimo. Pratiche ascetiche e vita monastica nel Mediterraneo tardoantico (secolo IV-VI)*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana*, Roma 2013, pp. 815-831.
- BARONE ADESI 1990 = G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990.
- DOVERE 2013 = E. DOVERE, *Medicina legum 3. Credo di Calcedonia e legislazione d'urgenza*, Bari 2013.
- DOVERE 2016 = E. DOVERE, *Il secolo breve del Teodosiano. Ordinamento e pratica di governo nel V secolo*, Bari 2016.
- DOVERE 2018 = E. DOVERE, *Il Codice Teodosiano tra diritto e religione: esperienza cristiana e sistemazione laica del ius*, relazione CEDANT 2018 *Il codice Teodosiano: redazione, trasmissione, ricezione*, destinato alla stampa nel volume degli Atti a cura di Detlef Liebs.
- DOVERE 2020 = E. DOVERE, *Theologia: un approccio per la storiografia romanistica*, in G.M. VIAN (a c. di), *Pensiero giuridico romano e teologia cristiana tra il I e il V secolo*, Torino 2020, pp. 55-77.
- FANTAPPIÈ 2003² = C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, II ed., Bologna 2003.
- FANTAPPIÈ 2011 = C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della chiesa*, Bologna 2011.
- LALMANT 1937 = L. LALMANT, *s.v. Canon*, in *Dictionnaire de droit canonique*, II, 1937, coll. 1283-1288.
- TEJA 1995 = R. TEJA, *La "tragedia" de Efeso (431): herejía y poder en la antigüedad tardía*, Santander 1995.

⁴⁰ Ed è assai significativa la *praefatio* della Nov. 6 (a. 535) in cui *sacerdotium* e *imperium* sono entrambi *dona dei*, ed entrambi governano le *humanae res*: derivano dallo stesso principio e procedono verso il medesimo fine.

⁴¹ Vd. *supra* nt. 10; cui *adde* C. 1.3.44.1 e 4; nonché le Novv. 6, 132, 137 pr.