UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE GIURIDICHE
INDIRIZZO INTERNAZIONALE in
Teoria e storia del diritto – Teoria e storia dei diritti umani

CICLO XXVIII

COORDINATORE Prof. FERRARA Leonardo

IL VALORE GIURIDICO DELLA CONSUETUDINE NEL PENSIERO POLITICO DI GREGORIO VII

Settore Scientifico Disciplinare IUS/19

Dottorando
Dott. *CAVICCHI Valter*

Tutore
Prof. *BAMBI Federigo*

Coordinatore
Prof. *FERRARA Leonardo*

Anni 2012/2016

I N D I C E

- *INTRODUZIONE* I

CAPITOLO I – IL CONCILIO DI SUTRI E LE CONSUETUDINI MONASTICHE

§I.1 Lo scisma dei tre pontefici e il problema della simonia 1
§I.2 Il Concilio di Sutri e i monaci di Cluny quale modello di vita religiosa 21
§I.3 Bernardo di Cluny e le consuetudini monastiche 51

CAPITOLO II – LA NATURA DELLA CONSUETUDINE E LA SUA RIPROVAZIONE NEI RAPPORTI EPISTOLARI CON PIER DAMIANI

§II.1 La natura della della consuetudine secondo il diritto romano giustinianeo 70
§II.2 La natura della consuetudine secondo Cipriano 77
§II.3 La natura della consuetudine secondo Agostino 86
§II.4 La natura della consuetudine secondo il Concilio di Bourges 106
§II.5 L'accettazione e la riprovazione della consuetudine nel dialogo con Pier Damiani 115

CAPITOLO III – ELEMENTI COSTITUTIVI DELLA CONSUETUDINE NEL REGISTRO DI GREGORIO

§III.1 Il Registro di Gregorio VII 133
§III.2 Il consenso del legislatore ecclesiastico 137
§III.3 La comunità capace di ricevere la legge 143
§III.4 L'animus communitatis 154
§III.5 Il concetto di razionalità 162
§III.6 La prescrizione della consuetudine 166

CAPITOLO IV – LEGGE CONSUETUDINARIA NEL REGISTRO DI GREGORIO

§IV.1 La fonte di produzione extrasistematica di norme giuridiche 170
§IV.2 Gli effetti della consuetudine 187
§IV.3 La cessazione della consuetudine 191
§IV.4 La prova della consuetudine 193

CAPITOLO V – NOTE CONCLUSIVE

§V.1 Uno sguardo retrospettivo 195
§V.2 Verso una conclusione 197

BIBLIOGRAFIA 202

INTRODUZIONE

La necessità di ampliare e migliorare il sistema dell'informazione intorno alla disciplina della consuetudine, nel pensiero politico e nel *Registrum* di Gregorio, costituisce un'esigenza insopprimibile in relazione al ruolo sempre più preminente svolto dal suo pontificato nel più ampio contesto giuridico della Riforma.

L'attività amministrativa di diritto consuetudinario necessitava sempre più di controlli e di trasparenza, e costituiva il secondo polo funzionale – per così dire – dei pubblici poteri all'interno della Chiesa Gregoriana.

Infatti, le peculiarità riscontrate negli elementi essenziali costitutivi della consuetudine e della legge consuetudinaria, che in seguito illustreremo, dipendevano essenzialmente dal fatto che la presenza attiva dello spirito della Riforma nella comunità suscitava comportamenti che dovevano essere indirizzati al perseguimento di fini pubblici, né più né meno dei provvedimenti a carattere generale e, per questa ragione, al fine di attribuire ai suindicati comportamenti il valore normativo, tutte o alcune delle più importanti fasi del diritto consuetudinario necessitavano

dell'intervento da parte dell'autorità competente che doveva fornire i criteri attraverso l'applicazione dei quali la prassi poteva ottenere forza di legge nell'ambito della normazione di diritto canonico.

Va peraltro rilevato che in materia di consuetudine possono solo porsi problematiche di carattere generale piuttosto che trattazioni capillari, per il fatto che la normativa è estremamente frazionata, in parte per rispondere alla sostanziale atipicità di tale istituto, in parte per un costume legislativo anticamente invalso, di modificare la normazione generale con singoli provvedimenti specifici.

Sicchè, in definitiva, possiamo solo esporre la problematica e le linee generali del sistema, rinviando il lettore all'analisi della normativa specifica per i singoli problemi.

In questo studio ci si limiterà a soffermare l'attenzione su alcune caratteristiche della legge consuetudinaria secondo l'interpretazione di Gregorio.

In particolare, nel primo capitolo, si tratta del Concilio di Sutri indetto da papa Gregorio VI su richiesta dell'imperatore Enrico III e del problema della simonia che ha condizionato l'elezione dei tre pontefici. Ildebrando di Soana si trova al seguito dell'arciprete Giovanni Graziano il quale non appena viene eletto al pontificato lo

sceglierà come proprio segretario addetto alla Curia nel palazzo Lateranense.

Nel secondo capitolo, si tratta delle accese opinioni che emergono nel corso delle riunioni del Concilio sulla natura della consuetudine. Si esaminerà questo problema partendo dalla definizione resa dal diritto romano giustinianeo, elaborata successivamente dalla patristica per giungere all'esame del problema della simonia secondo i criteri adottati nelle deliberazioni conciliari. Nel frattempo, Ildebrando di Soana si immergerà nello studio delle consuetudini monastiche continuando a mantenere vivo il suo rapporto privilegiato con Pier Damiani.

Nel terzo capitolo, si tratta degli elementi essenziali della consuetudine: il consenso da parte della competente autorità ecclesiastica, la comunità capace di ricevere la legge, il principio di razionalità e la prescrizione della consuetudine.

Nel quarto capitolo, si analizza la legge consuetudinaria, cercando di evidenziare le problematiche più rilevanti ed i controlli più frequenti. Più in dettaglio, saranno trattati gli effetti della consuetudine quale fonte privilegiata di produzione extrasistematica di norme giuridiche, la sua cessazione e gli strumenti di prova disposti dal diritto per l'accertamento della sua rilevanza giuridica.

Nel quinto ed ultimo capitolo, si propongono alcune note conclusive in merito alla attualità del concetto di consuetudine nella evoluzione e nella implementazione dello *ius particulare* di ciascuna Chiesa *sui iuris* quale fonte di carattere eccezionale per l'ordinamento canonico gregoriano.

CAPITOLO I

IL CONCILIO DI SUTRI E LE CONSUETUDINI MONASTICHE

I.1 Lo scisma dei tre pontefici e il problema della simonia

Nelle lettere del Registro[1] di Gregorio VII i passi che trattano delle ordinazioni simoniache e della loro validità pongono il problema di capire cosa effettivamente pensasse il predetto pontefice del valore di queste consuetudini. Da tempo, infatti, tra i giuristi due tesi interpretative si contendevano il campo: per alcuni[2] Ildebrando, condividendo l'interpretazione che attraverso Umberto di Silva Candida si vuole risalga fino a Cipriano, avrebbe sostenuto l'assoluta nullità sacramentale delle ordinazioni simoniache o comunque impartite da eretici; per altri[3] si sarebbe trattato semplicemente di illeceità giuridica: esse sarebbero state cioè dichiarate nulle per quanto riguardava il diritto di esercitare l'ufficio, non per quanto concerneva l'effetto sacramentale in sé. Nella chiesa gregoriana anche il problema relativo al battesimo impartito agli eretici costituiva decisamente un fenomeno di natura

---

[1] CASPAR E., *Das Register Gregors VII*, in MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, II, fasc. 1-2, Berlin, 1920-1923, (*Registrum* ii.55°) pp. 201-208.

[2] MIRBT. C., *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Lipsia, 1894, pp. 435 e segg.; SOHM R, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* in *Festschrift fur A. Wach*, Berlino, 1918, p. 449; MICHEL A., *Die Folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII*, in Studi Gregoriani, I, Roma, 1947 p. 82 e segg.

[3] HIRSCH E., *Auffassung der simonistischen und schismatischen Weihen im elften Jahrhundert, besonders bei Kardinal Deusdedit*, in *Archiv fur katholisches Kirchenrecht*, LXXXVII, Berlino, 1907, p. 53 e segg.; SALTET L., *Les*

consuetudinaria[4] tanto che durante il Concilio di Sutri del 1046 costituisce uno degli argomenti intorno al quale il dibattito promosso da Ildebrando di Soana assume toni particolarmente accesi tra gli stessi partecipanti: la separazione degli eretici non è essenziale rispetto all'idea religiosa e al dogma, non nasce da contingenti necessità della fede o da nuove aspirazioni. L'eresia sorge come una consuetudine[5] e accompagna lo sviluppo della Chiesa, individuando spesso gli obiettivi che dovrà conseguire, rafforzando il senso di responsabilità o di missione nel clero. Questa era almeno l'idea che Ildebrando si era fatto nel momento in cui iniziava il suo percorso politico che lo avrebbe portato più tardi all'assunzione del pontificato. Egli nacque a Soana, nella Tuscia meridionale, da un certo Bonizo. Incerta è la data della sua nascita,

---

reordinations. Etude sur le sacrament de l'ordre, Parigi, 1907, 208; FLICHE A., *La rèforme grègorienne*, II, *Gregoire VII*, Lovanio-Parigi, 1926, p.140.

[4] Secondo AGOSTINO, lo scisma provoca una separazione dalla *Ecclesia*, esclude dalla comunità universale tutti coloro che vi cadono, infrange la *pax catholica* manifestandosi come una rottura nell'unità e nella tradizione con la Chiesa (*Epp.*, 43,6; 44,4 e 44,5). Per un inquadramento generale del problema, cfr. G. BARDY, *Le De haeresibus et ses sources*, MA, 2, Roma, 1931, pp.397-416; L. G. MULLER, *The De Haeresibus of Saint Augustine*, trans., intr., comm., Catholic University of America Press, Washington (D.C.), 1956; A.H.M. JONES, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise*?, JTS 10, 1959, pp. 280-298 (poi in *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History*, Blackwell, Oxford, 1974, pp. 308-329).

[5] Secondo CIPRIANO, l'eresia è sempre frutto dell'orgoglio e come tale lacera l'unità della Chiesa voluta da Dio. Chi si distacca dalla Chiesa, opponendosi ad essa, non è più in comunione con essa, non possiede più la fede. Cfr. CYPRIANUS, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 10: CCL3, pp.256-257; P. HINCHLIFF, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London, 1974 e in particolare J. DANIELOU, *Cyprian's Ecclesiology*, in *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. 3, *The Origins of Latin Christianity*, J. Daniélou (ed.), Darton, Longman & Todd, London, 1977, pp. 428-464.

alcuni studiosi[6] la pongono fra il 1025 e il 1030, altri[7] fra il 1029 e il 1034. Trasferitosi a Roma, Bonizo affidò l'educazione del figlio all'abate di Santa Maria sull'Aventino. In questa sede, Ildebrando ebbe quale insigne maestro di spiritualità, l'arciprete Giovanni Graziano, il futuro pontefice Gregorio VI che egli seguirà poi a Cluny dove verrà iniziato alla vita monacale. Venne successivamente eletto priore nella stessa abbazia, trascorrendo parte del suo tempo alla corte dell'imperatore Enrico III ed occupandosi dell'educazione del futuro Enrico IV. Nominato dapprima cappellano di Gregorio VI, venne in seguito creato suddiacono e cardinale da Leone IX occupando cariche importanti anche durante i pontificati di Vittore II, Stefano IX, Niccolò II e di Alessandro II dei quali fu apprezzato consigliere. Esponente della corrente riformatrice nell'ambito della Curia romana, vi esplicò una prodigiosa attività intellettuale. Nominato arcicancelliere della Chiesa Romana da Niccolò II, venne nel 1073, acclamato al pontificato dal clero e dal popolo di Roma non curanti della sua opposizione e della sua riluttanza.

Lo scopo della separazione dei *christifideles* è quello di stabilire un nesso tra la Chiesa e l'Impero: epicentro di un mondo estraneo all'abbandono fideistico, fuorviato nel cammino della

---

[6] CAPITANI O., *Gregorio VII, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, vol.II, Roma, 2000, p.188.
BLUMENTHAL U. R., *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt, 2001, p.16.

[7] COWDREY H. E. J., *Pope Gregory VII 1073-1085*, Oxford, 1998, p. 28.

perfezione individuale dal predominio delle ambizioni politiche. Ma affinchè emerga, nell'ambito della Chiesa è necessario la forza di controllo esercitata da un'autorità laica. Tra il nono e il decimo secolo, le elezioni romane vengono ancora ispirate dall'impero bizantino. Poi, l'impero germanico degli Ottoni, il partito tuscolano e il partito crescenziano, la fazione prevalente in Roma, contribuiscono a far cadere i tentativi di restaurare la libertà e la disciplina da parte del clero romano. Così l'imperatore Corrado II costringe nel 1038 il clero romano ad eleggere l'antipapa Benedetto IX[8] mentre i Tuscolani affermano la loro supremazia sulla Città Eterna e sul Papato con la nomina al pontificato di Silvestro III[9]. In

[8] Teofilatto dei conti di Tuscolo venne eletto papa da un clero abbondantemente corrotto dal denaro di suo padre Alberico III. Svolse una notevole attività politica e religiosa nel corso di un pontificato che durò circa dodici anni. Nel 1037 si recò a Cremona per incontrare l'imperatore Corrado II. Concordarono insieme una politica di opposizione all'arcivescovo Ariberto di Milano, poi grazie ai legami parentali che gli consentirono il dominio assoluto della città esercitò la propria autorità in maniera scandalosamante dissoluta. Nel 1044 una sommossa popolare lo cacciò definitivamente da Roma. Le milizie trasteverine, sostenitrici della fazione tuscolana, si opposero alla cacciata del pontefice, ma dopo aspri combattimenti dovettero arrendersi accettando l'elezione al pontificato del vescovo della Sabina. La scelta di quest'ultimo unita al fatto che i romani nell'attacco ai trasteverini si appoggiarono alle milizie asserragliate in Castel S. Angelo, roccaforte cittadina della fazione crescenziana, lascia presumere che nella realtà l'espulsione di Benedetto IX dalla città fu determinata da un cambiamento degli equilibri politici interni e che la fazione rivale avesse riunito ormai forze sufficienti per contrastare il dominio esercitato dai Tuscolani nel corso degli ultimi anni. Su tale ipotesi, cfr. *Liber Pontificalis*, II, pp. 270-272; *Chronica monasterii Casinensis*, II, p.285, c.61 e *Vita di Leone IX*, pp. 275-276 (appendice, anno 1033).

[9] Giovanni dei conti Crescenzi Ottaviani, vescovo della Sabina, dopo essere stato eletto papa, nel gennaio del 1045, prese il nome di Silvestro III e riunì intorno a se gli esponenti della fazione crescentina. Dopo alcuni mesi Gerardo, *filii Rainerii*, conte di Galeria e signore della Tuscia romana si mise a capo della fazione tuscolana e grazie al sostegno dei *comites* della campagna (Gregorio II e Pietro, fratelli di Benedetto IX) e della milizia cittadina riuscì a reinsediare Benedetto IX sul trono di Pietro nonostante gli avversari politici appartenenti alla fazione crescenziana detenessero ancora Castel S. Angelo e la Città Leonina. Circa gli avvenimenti del 1045, cfr. *Annales Romani*, p.331; *Chronica monasterii Casinensis*, II, pp. 320-321, c.77 (appendice, anni 1044-45). L'alleanza fra il conte di Galeria, uomo vicino a Ildebrando durante la sua permanenza in qualità di suddiacono nell'ordine dei Cluniacensi e la fazione tuscolana è attestata ancora all'epoca delle vicende legate alla elezione al pontificato di Benedetto X e ai

quel tempo la corruzione era diffusa ovunque fra le istituzioni ecclesiastiche: il popolo oltre ad essere dilaniato dalla guerra civile, era esacerbato dalle lotte di fazione e dalle discordie che lo avevano reso incontrollabile. Si avvertiva profondamente la necessità di eleggere un papa riformatore della Chiesa e non di assistere alle esternazioni di una corte pontificia che da un lato faceva capo a Benedetto IX, che pur dimostrandosi animato da ogni buona volontà nel governo della Chiesa, si preoccupava di rendere inoffensiva nei fatti la fazione nemica, mentre il popolo criticava e disapprovava il *pravum usum* mediante il quale sarebbe avvenuta la sua elezione. Egli, infatti, sarebbe stato chiamato all'alto ministero ecclesiastico in tenera età, mediante manovre simoniache e tumultuarie. Da un altro lato si contrapponeva la figura di un antipapa: Silvestro III il quale era stato eletto in modo ancor più tumultuoso. La vendita[10]

---

rapporti con Ildebrando prima della sua incoronazione (*Chronica monasterii cit*, pp. 356-357, c.9; *Annales Romani cit*., p.334 e Bosone, p. 357 (appendice, anno 1058). Per Gerardo di Galeria cfr. KÖLMEL H., 1935a, pp.159-160: di lui sappiamo solamente che nell'anno 1048 era amministratore dei beni di Farfa nella Tuscia e che a Corneto (od.Tarquinia) presiedeva i placiti del Tribunale (*Regesto Farfense*, 813). L'ipotesi del Kölmel è che gerardo di Galeria sia da identificare con l'omonimo rettore della Sabina negli anni 1003-1006 sulla base di questo intervento dei *comites* di Galeria a favore di Benedetto IX, oltre che dell'affermazione del PANVINIO che Alberico *de Tusculana* fosse *comes Tusculani et Galeriae* (BAV, *Vat. Lat*., 8042, 46), è stata ipotizzata l'esistenza di un legame tra le due famiglie. Sempre lo stesso autore sostiene che anche dal matrimonio tra Guido, figlio di Alberico *de Tusculana* ed una certa Milia o Emilia nacque il futuro pontefice Benedetto X: «Benedictus X qui IX vocandus esset Johannes Mincius vocabatur, Romae summo loco natus patrem habuit Guidonem ex Tusculanis et galeriae comitibus primarium in Urbe hominem» (BAV,*Vat. Lat*., 8042,49). Sulla questione si veda anche G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica da S.Pietro ai nostri giorni*, Venezia 1852, p.194 il quale riporta questa notizia e la accetta in considerazione del fatto che Benedetto X fu aiutato nella conquista del seggio pontificio da Gregorio II *de Tusculana* e da Gerardo di Galeria.

[10] Cfr. CANTARELLA G. M., Voce *Simonia*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, a cura di VAUCHEZ A., III, Roma 1998, pp. 1803-1804; UMBERTO di SILVACANDIDA, *Libri tres*

delle cariche ecclesiastiche in cambio di denaro costituiva allora una delle inique consuetudini che avevano caratterizzato non solo le elezioni romane ma anche le elezioni episcopali che avvenivano soprattutto nei territori dell'Impero. Questo modo di acquisire le cariche poste in vendita da parte di reigiosi, mentre poneva in serio pericolo l'amministrazione della Chiesa, metteva in dubbio la stessa legittimità di ambedue i pontefici. Tale disfunzione aveva i suoi riflessi in tutto il Patrimonio di San Pietro, provocando ribellioni, insicurezza, scarso controllo del territorio. Il monaco Ildebrando si affaticava per dimostrare che la chiamata della fazione crescenziana alla cosa pubblica non avrebbe fatto altro che rinfocolare gli antichi odi e per porre fine alle discordie e al dissenso fra i due pontefici, approfittando della rinuncia di uno di questi, era necessario consigliare e sostenere l'elezione al pontificato di un cardinale, scelto dal clero, dalla milizia e dal popolo, possibilmente al di fuori delle fazioni e con il fine di dirigere con energia e competenza il travagliato ed instabile governo della Chiesa. Ildebrando infatti nel corso della sua attività e anche dopo l'assunzione al pontificato, si pronuncerà sempre contro la simonia, tanto che, in una lettera al vescovo di Costanza, sosteneva che:

---

adversus Simoniacos, a cura di F. Thaner, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum romanorum*, 1, Hannover 1891, pp. 100-253; FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, 1996.

«(..) *è tanto necessario scrivere per ricordarti che siamo responsabili secondo l'autorità dei Santi Padri affinchè nello stesso sinodo venga emessa una sentenza che condanni coloro che attraverso l'eresia simoniaca e mediante l'**intervento del prezzo siano promossi a qualche altro ordine o ufficio o grado** e che questi non abbiano all'interno della Santa Chiesa nessun altro luogo da amministrare*»[11].

Il clero si era quindi conformato all'osservanza di consuetudini inique tanto che in una lettera inviata da Pier Damiani ad Alessandro II si stabilivano alcune pene precise:

«*in quei tempi due **prave consuetudini** si svilupparono nella Chiesa. E siccome una di esse mostra di essere pericolosa è necessario che apponi una pena in calce al decreto di scomunica. Si rimprovera più efficacemente **un'altra consuetudine** (vale a dire che i vescovi non possono essere accusati dai presbiteri di fronte all'arcivescovo o al primate) Anche per rendere in questo modo impunito il crimine e più libera di infuriare la dissolutezza in qualunque genere di offesa*»[12].

Per ristabilire la *libertas* della Chiesa è necessario allora che il successore di Pietro imponga anche a:

«*Quelli che ottengano le Chiese mediante la **consegna di denaro** le perdano completamente; né a sua volta sia lecito a qualcuno vendere o guadagnare. Ma neppure quelli che giacciono*

---

[11] GREGORIO VII, *Epistolae Extra Registrum Vagantes*, IV, in Migne, PL, vol.148, p. 2/105: «Haec tamen necessario tibi scribendo fore arbitrati sumus nos iuxta auctoritatem Sanctorum Patrum in eadem synodo sententiam dedisse ut hi qui per **simoniacam haeresim** hoc est, **interventu pretii**, ad aliquem sacro rum ordinum gradum vel ufficio promoti sunt, nullum in Sancta Ecclesia ulterius ministrandi locum habeant».

[12] PETRUS DAMIANUS, *Epistolarium Libri octo, Liber Primus Ad summos Christianae Reipublicae pastores et cadalum Antipapam*, XII, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 213-214: «Duas, quae tunc temporis inoleverant in ecclesia **pravas consuetudines**.. Et primum quidem periculosum esse ostendit, et ..opus (est), ..decretis anathematis poenam in fine apponi. (..) Alteram consuetudinem (quod scilicet episcopi a presbyteris apud archiepiscopum et primatem accusari non possent) efficaciter redarguit. Dari enim hoc modo criminum impunitatem et liberius in quovis flagitii genere debacchandi licentiam».

nel crimine della fornicazione debbano celebrare le messe o amministrare all'altare secondo gli ordini inferiori»[13]

L'opera costante di Ildebrando dette finalmente i suoi frutti fecondi: Benedetto IX non sentendosi più al sicuro e vedendosi disprezzato dalla cittadinanza, rinunciò al papato cedendolo all'arciprete di San Giovanni a Porta Latina, Giovanni Graziano che fu proclamato pontefice nel 1045 con il nome di Gregorio VI. Questa elezione fu il frutto di un compromesso tra la fazione crescenziana e quella tuscolana mediante il quale venne concordato un rimborso in denaro[14] a copertura delle spese che aveva sostenuto Benedetto per ascendere al pontificato. L'operazione fu realizzata con il consenso di Giovanni Graziano il quale legittimò la propria posizione con una regolare elezione da parte del popolo e del clero cittadino.

Nel 1046 l'imperatore Enrico III scese in Italia con l'intenzione di porre fine allo scisma che aveva creato i tre pontefici. Il Concilio che avrebbe dovuto decidere nel merito la

---

[13]GREGORIO VII, *Epistolae Extra Registrum Vagantes*, IV, in MIGNE PL, vol.148, p. 2/105: «Illi quoque qui Ecclesias datione pecuniae obtinent, omnino eas perdant; nec deinceps vendere vele mere alicui liceat. Sed nec illi qui in crimine fornicationis jacent missas celebrare aut secundum inferiores ordines ministrare altari debeant».

[14] BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, *Liber ad amicum*, Ed. E. Dümmler, LdL I, Hannoverae, 1891, p. 584. Non risulta chiara la ragione della rinuncia al pontificato da parte di Benedetto IX. Probabilmente vi furono pressioni politiche, ma alcune fonti riferiscono che vi furono motivi di ordine personale. Pare inoltre che lo stesso Bartolomeo da Grottaferrata abbia influito sulla rinuncia di Benedetto IX consigliando di abbandonare Roma per evitare ogni motivo di scandalo (*Vita di Bartolomeo il Giovane*, c.484). Il denaro pagato in cambio delle dimissioni fu versato alla fazione tuscolana come indennizzo alla famiglia.

questione ebbe luogo nello stesso anno a Sutri[15] e le sue determinazioni sulla natura della consuetudine verranno trattate ampiamente nel successivo capitolo. Enrico III presiedeva il sinodo insieme al pontefice Gregorio VI che in quell'occasione era accompagnato da Ildebrando. All'invito deliberato dall'assemblea formalmente riunita ed organizzata dall'imperatore, Benedetto IX non si presentò affatto. Silvestro III avendo compreso che gli eventi non gli sarebbero stati favorevoli, ritenne opportuno allontanarsi da Sutri.

In tale situazione, l'imperatore colse il momento che si presentava a lui favorevole per cercare di condizionare l'elezione del nuovo pontefice. A conferma di di questa ipotesi il Baronio[16] ritiene che Gregorio VI intervenne a Sutri con la certezza di essere riconsacrato legittimo pontefice. Egli, infatti, dichiarò aperto il Concilio affermando che:

«*...tutte le terre della romana Sede, le quali fossero alquanto lontane dalla città Santa, usurpate dall'altrui violenza; Roma piena di ladroni, che impedivano i pellegrinaggi e derubavano i pellegrini; la* ***cupidigia del denaro*** *così sfacciata e turpe, che quando alla Chiesa si offrivano doni anche sulla tomba degli*

---

[15] Cfr. CAPITANI O., *Papato e Impero nei secoli XI e XII*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dir. da L. Firpo, Torino, vol. II/2, pp.120-121;

[16] *Annales Ecclesiasticae a Christo nato ad annum 1198*, anno 1046, vol. X, Roma, 1588-1607. BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, *Liber ad amicum*, a cura di E. Dümmler, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum romanorum*, 1, Hannover 1891, pp. 584-585.

apostoli Pietro e Paolo e sull'altare, perfino nelle chiese, luccicavano le spade dei predoni contendenti il furto sacrilego»[17]

Egli si riferisce alle miserevoli e deplorevoli condizioni nelle quali, una volta assunto al papato, aveva trovato la Chiesa. L'esercizio della simonia e della compravendita delle cariche ecclesiastiche aveva dissanguato i forzieri delle fazioni romane. Si richiedeva pertanto un deciso intervento dell'autorità secolare per estirpare queste prave consuetudini che condizionavano perfino la legittima elezione del Pontefice. Enrico III intervenne in modo energico rivolgendosi in modo particolare al clero che riteneva il principale responsabile dei mali che nel tempo affliggevano la Chiesa:

«*...Voi, sacerdoti, siete corrotti dall'avarizia e dalla cupidigia e vi tirate addosso la maledizione di Dio, perché per i doni del cielo* ***date e ricevete denaro****. Poiché mio padre, per due volte nella sua vita, si lasciò trarre da questo sfrenato e pessimo appetito dell'oro. Chi dunque di voi è consapevole a se medesimo di avere nell'anima siffatto peccato, sa bene di essere escluso,* ***secondo i canoni*** *dell'ecclesiastico ministero. E' manifesto che per effetto di queste colpe, sono venute sopra i popoli la miseria, la fame, la morte, poiché tutte le dignità ecclesiastiche, dal supremo Pontefice fino all'ostiario, sono contaminate da questo* ***maledetto baratto*** *della pecunia*»[18]

---

[17] Ibidem, pp.156-160.

[18] MANSI J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, Firenze-Venezia, 1759-98 pp. 627-628: «Vos, autem avaritia et cupiditate corrupti, qui dum conferre deberetis in huiusmodi tansgressionis, dando, et accipiendo, canonem, maledicti estis. Nam et pater meus, de cuius animae periculo valde pertimesco, damnabilem avaritiam in vita nimis exercuit. Idcirco quicumque vestrorum huiusque se norunt contaminatos, oportet, ut a sacro ministerio secundo depositionem canonicam arceantur. Patet ergo manifestissime, quotiamo propter hanc offensam venerunt super filios hominum diversae clades, fames, vide licet, atque mortalitas, necnon et gladius. Omnes quippe gradus Ecclesiastici a maximo Pontifice usque ad ostiarium opprimuntur per suae damnationis pretium, ac iuxta vocem Dominicam, in cunctis grassatur spiritale latrocinium».

L'imperatore deliberò la condanna della simonia anche nel Concilio di Francoforte che si tenne nel 1048 sotto il pontificato di Clemente II. Ildebrando partecipò attivamente al sinodo di Sutri e fu testimone eccellente del deciso intervento imperiale per risolvere il problema posto da una consuetudine *contra legem*. Tuttavia la decisione delle fazioni romane fu determinante per sferrare un attacco alla figura di Giovanni Graziano, maestro integerrimo e cardinale esemplare. Sorsero, infatti, dei gravi dubbi sul modo in cui egli era asceso alla cattedra di Pietro e più precisamente il Concilio riteneva illegittimo il modo con il quale si era giunti a sciogliere dal pontificato Benedetto IX mediante atti definiti simoniaci. Lo scontro esplose nel pieno dell'assemblea sutrina: si dovette procedere alla votazione e i padri conciliari si pronunciarono a maggioranza contrari al pontificato di Giovanni VI. Di fronte alla decisione del Concilio, il cardinale Giovanni Graziano:

> «*riconoscendo di non poter più giustamente sostenere l'onore di così alto sacerdozio, spogliati spontaneamante i pontificali indumenti, chiedendo perdono per gli scandali involontariamente cagionati, rinunciò al pontificato*»[19]

Se egli non avesse abbandonato la tiara avrebbe provocato uno scisma pertanto al fine di conciliare la pace nella Chiesa

[19]DESIDERIUS CASINENSIS ABBAS, Dialogi, *Liber III*, pp.1005-1006 sta in J.–P. MIGNE, *Patrologiae Latinae, Cursus completus*, Parigi, 1844-1866: «agnoscens se non posse iuste

spontaneamente abdicò[20]. Enrico III riconobbe solennemente l'atto di onestà compiuto dal cardinale Giovanni Graziano esortando i padri conciliari a riunirsi nuovamente in Roma per eleggere il successore dei papi deposti. Il gesto compiuto dall'imperatore fu accolto con ammirazione e gratitudine dalla *nobilitas* romana, ma soprattutto dal clero che da anni assisteva al travaglio e alle amarezze provocate dallo scisma. Tali apprezzamenti sono stati tramandati da un devotissimo annalista contemporaneo, che testualmente si esprimeva:

«*quando l'imperatore Enrico figlio di Corrado seppe delle turpitudini che affliggevano la sede apostolica romana, ispirato dal cielo, entrò in Italia e proseguì verso Roma. Lui (Enrico) desiderando purificare la sede apostolica da* ***cotanta eresia****, si fermò a Sutri, dove stabilì di riunire un concilio universale dei vescovi che* ***avrebbe deliberato*** *su così grande* ***negozio***».[21]

In questa fonte la simonia era definita *negotio*. Nel pensiero di Ildebrando maturò conseguentemente l'idea che la consuetudine *contra legem* poteva assumere frequentemente anche un carattere simoniaco.

---

honorem tanti sacerdotii administrare, ex pontificali sella exsiliens, ac semetipsum pontificalia indumenta exuens, postulata venia, summi sacerdotii dignitatem deposuit»

[20] ibidem, p.1005: «Videns Gregorius papa sanctissimus fore conflandum dirum schisma, nisi pontificati renuntiasset, imitatus ipse Gregorius Gregorium Nazianzenum, qui ob pacem conciliandam Ecclesiae, sponte se abdicavit, et ipse eodem animo, eademque virtute, pontificia sede sponte cessit; sic enim illa temporum iniquitas postulabat»

[21] LEONI MARSICANI et PETRI DIACONI, *Chronica Monasterii Casinensis*, Liber II, p.683-684 sta in MGH, Script. t. VII, ed. W. Wattenbach , Hannoverae, 1891, p.551: «cum Heinricus imperator Chuonradi filius tota de Romana et apostolica sede nefandis auditis, caelitus inspiratus..Italiam ingrediens Romam accelerat. Qui de tanta haeresi sedem apostolicam desiderans expurgare, Sutri restitit, et super tanto negotio deliberaturus, universale ibi episcoporum concilium fieri statuit».

All'assemblea riunita a Sutri, l'imperatore Enrico esortò la conciliazione delle parti:

«*Signori Romani, per quanto insensatamente fino ad oggi vi siete comportati, pure ecco che* ***secondo la consuetudine*** *io vi lascio in libertà di eleggere il Pontefice, quello fra i presenti che più vi aggrada*»[22]

I padri conciliari riunitisi per decidere l'elezione del nuovo pontefice ritennero che:

«*Alla presenza della regia maestà noi non abbiamo il consenso per eleggere il papa ed anche quando la maestà dell'imperatore è assente tuttavia è presente per mezzo del suo patrizio alla elezione pontificale. Infatti il patrizio non è il patrizio del papa ma quello dell'imperatore che amministra gli interessi delle cose pubbliche. È vero: fin qui abbiamo errato eleggendo uomini indegni. Ora alla vosta imperiale potenza spetta riformare la repubblica romana con le leggi,* ***celebrare con le consuetudini****, difendere con il suo braccio questa santa chiesa apostolica*»[23].

A questo punto l'imperatore si fece conferire dall'assemblea, che deliberò mediante l'emissione di un decreto, il patriziato romano[24]. Nessun sovrano prima di lui aveva riunito entrambe le

---

[22] BENZONIS EPISCOPI ALBENSIS, *Ad Heinricum IV imperatorem Libri VII* , sta in MGH, Script. t. XI, ed. G.H.Pertz, Hannoverae, 1890, p.670: «Seniores Romani, licet hactenus sive salsum, sive insulsum elegistis, et quemcumque et quomodocumque evoluisti: ecce solito more sit in vestra electione, accipite quem vultis de tota presenti congregatione».

[23] Ibidem, pp.670-671: «Ubi adest praesentia regiae maiestatis, non est electionis consensus in arbitrio nostrae voluntatis. Et si forte aliquociens absens estis, tamen per officium patricii, qui est vester vicarius, semper apostolicae promocioni interestis. Neque enim patricius est papae patricius, verum ad procuranda rei publicae negotia est imperatoris patricius. Confitemur itaque, nos deviasset et ut fatuo atque idiotas inthronizasset. Pertinet quippe ad vestram imperialem potentiam, Romanam rem publicam legibus emendare, moribus adhornare, et hanc sanctam apostolicam ecclesiam.., brachio defensionis gubernare».

[24] Ibidem, p.671: «Inito poinde consilio, approbante sacra synodo, conlaudantibus senatoribus ceterisquecivibus Romanis, procerumque et populorum catervis ibi congregatis, decretum est ut rex Heinricus cum universis in monarchia imperii sibi succedentibus fieret patricius, sicuti de Karolo

cariche. Enrico accettò e in tal modo acquisì un diritto molto vantaggioso: il *principatus in electione semper ordinandi pontificis*. L'imperatore poteva così decidere liberamente chi doveva essere il candidato alla cattedra pontificale[25]. Questo potere non impediva agli altri corpi elettorali (*populus* e *proceres*) di esercitare il diritto di elezione ma sicuramente non consentiva al candidato poco gradito di essere eletto. Questo antico privilegio non era direttamente derivato dalla carica di *patricius romanus* tuttavia era profondamente legato ad essa poiché se il popolo romano partecipava *iure proprio* alla procedura di elezione a colui che si trovava a presiederne l'assemblea veniva riservato un diritto esclusivo molto importante sulla scelta del candidato. Ciò che da sempre costituiva una consuetudine *secundum legem* divenne con Enrico III un diritto pienamente efficace. I padri conciliari conferirono il titolo di patrizio ad Enrico e gli riconobbero anche la funzione di *princeps senatus* capo dell'assemblea dei senatori. In tal modo le fazioni romane persero la possibilità di influenzare l'elezione pontificale in qualità di capi del governo cittadino. Mentre la moltitudine dei padri convocati nella basilica Lateranense, riconosceva in Enrico III l'imperatore degno e meritevole di

---

factum legimus..Indutus igitur rex viridissima clamide, desponsatur patriciali anulo, coronatur eiusdem prelaturae aureo circulo»

[25] Ibidem, p.671: «Flexis deinde poplitibus rogatur ab universis ordinibus quo, adhibita discretione, tales secundum Deum eligat pontifices, quorum doctrina revocetur ad salutem languidus orbis, evulsis ab ecclesia pestilentiae morbis».

decidere le sorti in merito alla elezione del nuovo pontefice, Ildebrando da Soana che aveva partecipato e seguito il Concilio e che si trovava nel mezzo di quell'assemblea, non condivideva affatto le deliberazioni che il sinodo aveva pronunciato nei confronti dell'imperatore in ordine alla elezione del Pontefice. Egli era profondamente convinto che affidando l'elezione pontificale al beneplacito dell'imperatore non si sarebbero superati i mali derivanti dall'esercizio della simonia.

Ildebrando sosteneva che tale rinuncia avrebbe spogliato la cattedra di Pietro della sua pienezza di libertà della quale l'aveva investita per l'affermazione del suo alto ministero l'autorità divina. Infine su proposta di Enrico III venne eletto pontefice il suo ex cancelliere Suidgero, vescovo di Bamberga che prese il nome di Clemente II.

Nel 1047 questo Pontefice convocò un Concilio a Roma per riformare la Chiesa dalla consuetudine iniqua costituita dall'esercizio abituale della simonia da parte di religiosi e a tal scopo sotto minaccia di anatema stabilì di dichiarare nulla e proibita la vendita della consacrazione delle chiese, dell'ordinazione dei chierici, degli arcipresbiteri, della benedizione degli altari, delle consuetudini ecclesiastiche, delle abbazie e delle prepositure[26].

[26] J.D.MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, Firenze-Venezia, 1759-98 pp. 627-628:«Nos sub anathemate idipsum interdicimus, de haeresis simoniaca…. sancta Decretum Synodus nullum aut ecclesiarum consecrationem, aut clericatus ordinationem, aut

Enrico, arcivescovo di Ravenna ed ex cancelliere dell'imperatore, condivideva l'idea di Pier Damiani che sulla natura della simoniaca eresia invitava spesso Ildebrando a riflettere sulla seguente interpretazione allegorica:

«*Persuaditi, fratello, che dopo Dio, fu lui, Enrico che ci liberò dalla bocca dell'insaziabile dragone, Enrico, che col ferro della divina virtù troncò le teste molteplici dell'idra della simoniaca eresia. Egli veramente, a gloria di Cristo può dire, tutti coloro che mi precedettero furono rapitori e ladri. Imperocchè fino ad oggi, fino ai giorni del suo imperio, le interminabili falsità dei sacerdoti facevano, le spese al Dio Baal babilonese…Ma poiché questo pio Re, per divino volere ottenne l'impero, egli chiuse le fauci velenose del dragone e così, quasi novello daniele, trucidò la bestia crudele…Io penso che questo imperatore conseguisse contro i nemici della Chiesa una vittoria non dissimile di quella riportata da Costantino. Questi con le armi della fede ortodossa annullò gli errori della setta ariana; Enrico combattendo l'avarizia, distrusse la peste della* ***simoniaca eresia****; quegli combattente della fede pugnò affinchè Ario non separasse la Santa unità della chiesa; questi trionfatore dell'umana cupidigia, lottò affinchè Simone non possedesse. Più a lungo nella Chiesa, una cattedra di pestilenza!…A me tale vittoria sembra più nobile e, senza paragone più gloriosa…. Per cui tutta la Chiesa cattolica diffusa tutta attorno ai confini dell'impero romano viene liberata dai vincoli* ***dell'antica dominazione simoniaca****, come da un orrenda e profondissima prigione*»[27].

---

archipraesbyteratum, aut commendationes altarium, aut traditiones ecclesiarum, aut abbatias, aut praepositurasvendere. Quisquis contradixerit, aut vendiderit, anathema sit».

[27] PETRUS DAMIANUS, *Opusculum VI, Ad Henricum Ravennatem Archiepiscopum*, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, voll. 144-145, pp. 151-153: «Praeterea dum venerabilis papae gesta recolimus, consequenter ratio suadet ut ad considerandum quoque magni huius Heinrici regis insigne praeconium animum transferamus. Post Deum scilicet ipse nos ex insatiabilis ore draconis eripuit, ipse Simoniacae haereseos ut revera multiplicis hydrae omnia capita divinae virtutis mucrone truncavit. Qui vide licet ad Christi gloriam non immerito potest dicere: quotquot ante me venerunt, fures fuerunt et latrones. Nam usque ad sui tempus imperii sacerdotium falsitatis inexplebiles, ut ita fatear, Babylonico Beli praebebat impensas: at postquam hic, auctore Deo, paternum obtinuit principatum, draconteis mox faucibus offam pius injecit, et sic immanem bestiam, quasi Daniel alter exstinxit. Videtur itaque imperator Constantino Caesari ad versus catholicae hostes Ecclesiae non supparem obtinuisse victoriam. Ille nimirum Arianae sectae dogma orthodoxae fidei armis attrivit; iste Simoniacae haereseos pestes avaritiam calcando delevit. Ille fidei propugnator obstitit ne Arius unitatem scinderet; hic concupiscentiae triumphator occorri ne Simon in Ecclesia pestilentiae cathedram possideret…mihi videtur victoria ista, quam supra

Ildebrando di Soana riteneva che le motivazioni esposte sulla natura della simonia avevano riguardo per la soluzione dello scisma ma non consideravano né valutavano le conseguenze politiche che sarebbero irrimediabilmente derivate dalle deliberazioni del Concilio di Sutri e dalla conseguente elezione di Clemente II.

Nel dicembre 1047, dopo la morte di questo pontefice, l'imperatore Enrico III designò papa il vescovo Poppone di Bressanone (1039-1048), di nobili origini bavaresi, consacrato principe della Chiesa con il nome di Damaso II. Questi era stato nominato vescovo di Bressanone nel 1039, dall'imperatore Corrado II (1024-1039) e confermato in carica dallo stesso Enrico III, suo successore. Poppone servì fedelmente Enrico e lo accompagnò nei suoi viaggi. Fu grazie all'aiuto di Enrico che Damaso II riuscì ad affermarsi contro il deposto papa Benedetto IX. Quando Poppone tentò di entrare a Roma, egli fu infatti fermato all'ingresso della città dai milites di Bonifacio marchese di Tuscia fedele alleato della fazione tuscolana e solo quando l'imperatore minacciò di venire personalmente a Roma a sistemare la questione Bonifacio decise di allontanare Benedetto IX, il 16 luglio 1048, per intronizzare Poppone il giorno successivo con il nome di Damaso II.

---

meminimus, longe nobilior, et incomparabiliter gloriosior...sed omnis Ecclesia catholica per Romani fines imperii circumquaque diffusa de vinculis antiquae damnationis velut ex horrendo».

Dopo la improvvisa morte di questi, avvenuta a Preneste nell'agosto del 1048, Enrico III riuscì a trovare un altro successore nella persona di Brunone vescovo di Toul. Questi richiamato dalla Gallia, dove esercitava il proprio ministero ecclesiastico, era disposto ad accettare tale difficile compito a due condizioni: che la propria elezione fosse condivisa da Ildebrando e che inoltre il medesimo fosse disponibile ad accompagnarlo a Roma in qualità di segretario[28]. L'imperatore Enrico pur ritenendo l'*electio sub condicione* una consuetudine contraria alla legge e proibita dunque come atto di natura simoniaca anche da papa Damaso II nel Concilio romano del 1047, tenuto conto della richiesta presentata *per legationem* dai cardinali terrorizzati dalla fazione tuscolana che minacciava di intronizzare Benedetto IX[29], decise di sostenere la candidatura di Brunone uomo di alta personalità di indiscusso valore morale e intellettivo. A tali considerazioni, il vescovo di Toul, ebbe a indurre diplomaticamente l'imperatore a bene riflettere sulla emergenza della situazione, facendogli conoscere che nel pensiero di Ildebrando prevalevano sempre gli esempi e le parole della Chiesa di

---

[28] MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* Vita et epistolae Leonis Papae IX, vol. IX, Firenze-Venezia, 1759-98 pp. 633-634:«Inclinatus ille ad monitum eius purpuram deponit, peregrinique habitum assumens et ducens secum Hildebrandum, iter carpit. Igitur ad Urbem usque venientes consilio Hildebrandi, a clero et populo Bruno in summum pontificem eligitur».

[29] Ibidem, pp.627-628: «…aut traditiones ecclesiarum, aut abbatias, aut praeposituras vendere. Quisquis contradixerit, aut vendiderit, anathema sit».

Cristo[30]. Nel frattempo a Worms si riuniva una assemblea di vescovi e principi alla quale intervennero l'imperatore Enrico e il monaco Ildebrando e che doveva deliberare sulla elezione di Leone IX. In quella città ebbe luogo un incontro tra i legati romani e gli esponenti dell'episcopato imperiale per dirimere la questione della *consuetudo contra legem*[31] circa il *consensus* in *electione pontificis*. Ildebrando espose chiaramente il suo pensiero all'imperatore, facendogli comprendere che l'eligendo pontefice, non avrebbe assunto alcun titolo né autorità sovrana fino a che non fosse giunto a Roma e fino a che il clero, i *milites* e il popolo romano, non avessero con la loro elezione, secondo la consuetudine, confermato la designazione imperiale. Enrico non favorì questa delibera assembleare tuttavia si astenne di fronte alla determinazione assunta dai legati romani aderendo alle condizioni espresse all'interno della Dieta.

Le decisioni assembleari emanate dal Concilio di Sutri sulla elezione del pontefice iniziarono ad influenzare il pensiero politico di Enrico III. Egli, infatti, aveva compreso che la libertà di elezione concessa al popolo e al clero di Roma era l'unica fonte da cui sorgevano turbolenze e disordini che ponevano in serio pericolo la

---

[30] DESIDERIUS CASINENSIS ABBAS, Dialogi, *Liber III*, sta in J.–P. MIGNE, *Patrologiae Latinae Cursus completus*, Parigi, 1844-1866, pp.1005-1006: «Gregorii itaque pontificis, qui a beo educatus ac subdiaconus ordinatus, nunc autem in Romana Urbe culmen apostolicum tenens, Christi Ecclesiam verbis simul et exemplis illustrat».

persona e la dignità dell'imperatore e affievolivano lentamente l'auctoritas stessa dell'Impero. Tuttavia egli riuscì a strappare al *populus Romanus* il giuramento che nessuna elezione al pontificato sarebbe stata valida senza il consenso dell'imperatore.

Questo era il primo accordo che Enrico III credette di richiedere all'autorità papale, impegno che il popolo infranse in occasione della elezione a sommo pontefice di Ildebrando di Soana.

L'imperatore era convinto che la riforma e il riordinamento del clero doveva muovere dal cuore della Chiesa stessa. L'esperienza storico politica del tempo faceva constatare che le più fortunate riforme, felici nella loro attuazione, erano state sempre quelle che avevano operato con una volontà proveninte dal seno stesso dell'organismo politico che ne sentiva la necessità e quando si era invocato l'aiuto esterno o quando si erano poste nelle decisioni altrui, le facoltà e le interpretazioni dei nuovi orientamenti sociali, le riforme avevano spesso degenerato.

Da quel momento iniziò l'ascesa del monaco Ildebrando per la realizzazione della grande opera di riforma cha da anni costituiva il problema essenziale della sua vita.

La Chiesa sentiva la necessità di essere risollevata dalla corruzione della disciplina e dalle inquità delle consuetudini del

---

[31] PETRUS DAMIANUS, *Opusculum IV, Disceptatio synodalis interRegis advocatum et Romanae Ecclesiae defensorem*, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, voll. 144-145, pp. 67-68.

clero. A tal scopo si rendeva necessario agire esaminando giuridicamente la definizione di consuetudine nel diritto romano e nel pensiero giuridico dei padri della Chiesa.

I.2 Il concilio di Sutri e i monaci di Cluny quale modello di vita religiosa.

Nel 1046, durante il concilio di Sutri che doveva decidere chi dei tre pontefici contemporanei fosse quello canonicamente eletto, appare e spicca alla nostra attenzione una particolare figura: quella di Gregorio VI che non appena ricevette la notizia della discesa dell'imperatore rinunciò spontaneamente alla tiara[32].

Questo pontefice dimissionario[33] rimane per la nostra indagine storica, di particolare interesse poiché si tratta di Giovanni Graziano il quale si era temporaneamente ritirato nel monastero della Beata

---

[32] Per ulteriore approfondimento Cfr. F. J. SCHMALE, *Die «Absetzung» Gregors VI, in Sutri und die synodale Tradition*, in Annuarium Historiae Conciliorum 11, Roma, 1979, pp. 55-103. Questo autore esaminando le fonti relative al sinodo di Sutri alla luce della procedura sinodale adottata in quel tempo e in considerazione della tradizione giuridica della Chiesa , è pervenuto alla conclusione che Gregorio VI non è stato deposto ma che egli stesso si sia dimesso volontariamente dal suo ufficio.

33 Secondo quanto riferito dal CAPITANI nel suo *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana". L'arrivo alla "restaurazione*", pp. 33, n. 61, Bonizone e Desiderio abate di Montecassino, essendo due autorevoli esponenti di tendenza gregoriano romana, avrebbero riportato la narrazione dell'autodeposizione volontaria di Gregorio VI per tentare di accordare le idee tipiche dei gregoriani sul papa con quanto era accaduto a Sutri. Hans Hubert ANTON nel suo *Der sogenannte Traktat «De Ordinando Pontifice». Ein Rechtsgutachten in Zusammenbang mit der Sinode von Sutri (1046)*, Bonn, 1982, invece, richiamandosi alla testimonianza fornita dal *De ordinando pontifice*, sostiene che il papa sia stato privato del suo ufficio durante una formale procedura sinodale, a causa della sua trasgressione, cioè del suo peccato di simonia, secondo il già noto principio contenente la clausola *nisi a fide devius*, trattato da Gregorio Magno, dallo pseudo-Isidoro e da Ausilio.

Vergine sull'Aventino dove continuava ad ammaestrare Ildebrando negli studi religiosi.

A Giovanni XIX, appartenente alla famiglia dei Conti Tuscolani era succeduto il nipote Teofilatto che assunse il nome di Benedetto IX (1032-1045). Questi non rappresentava certo quel vescovo di Roma che la cristianità in quel periodo di inquietudine religiosa, si aspettava. La sua caduta non fu causata da motivazioni religiose, ma da alcune fazioni romane contrarie alla supremazia dei conti Tuscolani. Nel settembre del 1044 una rivolta indusse il papa alla fuga. Al suo posto salì, nel gennaio del 1045, Silvestro III, vescovo della Sabina, sostenuto dalla famiglia dei Crescenzi. Dopo alcuni mesi, Benedetto riuscì a scacciarlo, ma impossessatosi di Roma, trovò una situazione talmente precaria che si dichiarò disposto ad abdicare, se gli fosse stato restituito il denaro che aveva dovuto sborsare per assicurarsi l'avvenuta elezione. Ciò che seguì è purtroppo avvolto nell'oscurità. Probabilmente Benedetto si accordò con un ristretto gruppo di uomini capeggiati da Giovanni Graziano del monastero di S. Giovanni a Porta Latina su una certa somma di denaro che, prima o dopo il suo ritiro ufficiale, avrebbe ricevuto in moneta sonante dalle mani di un prestatore di denaro legato alla famiglia dei Pierleoni. In seguito alla sua elezione al pontificato, Graziano prese il nome di Gregorio VI (1045-1046) Gregorio inizialmente, non incontrò alcuna opposizione negli ambienti

romani. Anche lo stesso Enrico III, in un primo tempo, lo riconobbe esercitando a tal fine il proprio diritto secondo la consuetudine di indicare il nome del candidato alla elezione papale, il cosiddetto *principatus in electione pontificis*. Ildebrando che partecipò attivamente a questi avvenimenti ebbe modo di verificare per la prima volta nel campo politico la forza vincolante e l'efficacia di una manifestazione esteriore e direttamente osservabile del potere temporale che negli anni a seguire avrebbe costituito una solida base per la creazione di un nuovo ordine giuridico. Nel 1046, Enrico discese in Italia probabilmente solo per l'incoronazione. Anzitutto si fermò a Pavia dove tenne un sinodo, nel quale si proibì l'esercizio della simonia. Quindi si portò a Piacenza dove ricevette con grandi onori Gregorio VI. Tuttavia, nel dicembre dello stesso anno (1046) fu convocato un sinodo a Sutri per determinare la sua deposizione. Alcune fonti[34] del tempo, avevano visto nella sua elezione un atto simoniaco e la simonia era stata dichiarata eresia come tale dal precedente sinodo di Pavia. Non è chiaro quindi se il papa abbia abdicato con il suo pieno assenso o sia stato obbligato ad abdicare dietro pressioni esterne.

Enrico III dimostrò una certa riconoscenza nei confronti dell'ex pontefice che aveva spontaneamente rinunciato alla cattedra

---

[34] BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, *Liber ad amicum*, pp. 584-585; BENZONIS EPISCOPI ALBENSIS, *Ad Heinricum IV imperatorem Libri VII* , pp.665-668.

di Pietro e lo invitò a seguirlo nel suo viaggio di ritorno in Germania.

Questi avvenimenti continuano a rappresentare un annoso problema per gli studiosi. Mancano infatti gli atti del sinodo, e anche se alcune fonti ne parlano, nessuno dei loro autori fu testimone oculare: ciò che essi scrissero l'hanno appreso e riportato secondo i loro interessi. Le loro interpretazioni vanno quindi accolte con riserva. Sul sinodo di Sutri sono state sostenute ipotesi molto contraddittorie. Ciò è dovuto alla diversità delle fonti citate, che hanno indotto gli storici ad una serie di valutazioni non molto omogenee. Tuttavia, hanno avuto un ruolo considerevole, generando problemi di enorme interesse su alcune questioni specifiche: quanti papi furono deposti a Sutri? Chi li depose? Furono deposti dall'imperatore o dal sinodo?

Un autorevole studioso[35] ha esaminato questi problemi in una monografia molto accurata: interpretando le fonti relative al sinodo di Sutri alla luce della procedura consuetudinaria sinodale adottata nel corso dell'XI secolo, è pervenuto alla conclusione che Gregorio VI – in aderenza alla tradizione sinodale e giuridica della Chiesa – non è stato deposto, ma che egli stesso si sia giudicato e, quindi, dimesso dal suo uffcio. E' importante, comunque, sottolineare che il

---

[35] SCHMALE F.J., *op. cit.*, pp. 55-103.

sinodo di Sutri, caso unico non solo fino al 1046, ma anche dopo, riconobbe un tribunale organizzato contro il papa[36].

Il predetto storico sostiene, innanzitutto, che a Sutri fu deposto, in ogni caso, un solo papa, Gregorio VI, che fin dal maggio 1045, fu il solo ed incontestato pontefice a rivestire il titolo di vescovo di Roma. Silvestro III, al tempo di Benedetto IX dei Conti Tuscolani, aveva brevemente affermato di essere papa non per ragioni di diritto, ma soltanto perché aveva risieduto a Roma; così quando Benedetto ritornò nella Città Eterna, rinunciò molto presto alla sua dignità. Ora, Gregorio VI successe a Benedetto solo dopo la sua rinuncia[37], per cui quando inizia il sinodo (dicembre 1046) il pontefice è uno ed è considerato legittimo.

A Sutri i lavori assembleari si svolsero secondo la procedura sinodale che il diritto canonico normatizzava. E'necessario sottolineare, però, che il sinodo fu convocato dal re Enrico. Gregorio VI fu quindi invitato a parteciparvi come pontefice e non per esservi giudicato[38]. L'ordine di procedura per i sinodi medievali prevedeva che: se il re era presente al sinodo, presiedeva secondo la consuetudine insieme ad un ecclesiastico e vi partecipava con voto deliberativo; il giudizio però non veniva pronunciato dal re, bensì dall'assemblea sinodale. Tale giudizio doveva poi essere

[36] Ibidem, p.60.
[37] Ibidem, p.57.
[38] Ibidem, p.76.

promulgato dal membro ecclesiastico, o dal pontefice, se questi fosse stato presente: in ogni caso a quest'ultimo competeva l'approvazione della sentenza che i membri sinodali dell'assemblea avrebbero emesso. Successivamente, il giudizio veniva promulgato dal papa all'interno della Chiesa, mentre il re, in forza della sua autorità, lo avrebbe fatto osservare nell'ambito civile. Compito del re, o dell'imperatore, era quello di accogliere la sentenza che la parte ecclesiastica aveva emanato con valore obbligatorio per il diritto canonico, e quindi di promulgarla ed applicarla con effetti definitivi in ambito giuridico secolare[39]. La narrazione più dettagliata che ci è stata tramandata del concilio di Sutri, sebbene criticata da alcuni storici[40], è quella di Bonizone di Sutri, riportata nella sua opera *Liber ad amicum*[41]. Essa, contestata da altre fonti[42]

---

[39] Ibidem, p.65.

[40] Alcuni autori hanno ritenuto che il sinodo di Sutri abbia trasferito in questa sede lo svolgimento dell'apocrifo concilio di Sinuessa, dove papa Marcellino era stato invitato dai trecento vescovi a giustificarsi e a giudicare la causa di se stesso, Secondo il CAPITANI, Bonizone e Desiderio di Montecassino essendo simpatizzanti della corrente gregoriano romana, avrebbero riportato il racconto dell'autodeposizione volontaria di Gregorio VI per tentare di allineare le idee tipiche dei gregoriani sul papa con quanto era accaduto a Sutri. Cfr. CAPITANI, 1966, p. 33, n.61. L'ANTON basandosi particolarmente sulla testimonianza contenuta nel *De ordinando pontifice*, ritiene invece che il papa sisa stato privato del suo ufficio nel corso di una formale procedura sinodale, a causa della sua trasgressione, cioè del suo peccato di simonia, secondo il già noto principio contenuto nella clausola nisi a fide devius, trattato da Gregorio Magno, dallo pseudo Isidoro e da Ausilio. Tale disposizione, che veniva applicata e riferita ai vescovi, adesso veniva estesa anche al vescovo di Roma. La deposizione di Gregorio VI, intrapresa di fatto da Enrico III, era legata apparentemente ad una non spontanea deposizione-confessione del papa. Cfr. H. ANTON, 1982.

[41] BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, *Liber ad amicum*, pp. 571-620.

[42] «*Heinricus rex Italiam ingressus, pacifice a Romanis suscipitur. Papas tres non digne constitutos synodaliter deposuit, et Suidgerum Babenbergensem episcopum papam constituit». Annales Hildesheimenses, a. 1046*, in M.G.H., SS., p.104 ; «*Heinricus rex ...necessitate Romam tractus est, comitem habens cum ceteris imperii magnatibus et nostrum archiepiscopum. Ubi depositis, qui pro apostolica sede certaverant, Benedicto, Gratiano et Silvestro scismaticis*» in ADAM VON BREMEN, *Hamburgische Kirchengeschichte*, p.148, rr 8-12 Secondo lo

più brevi nel loro contenuto, è confermata dai *Dialogi*[43] del famoso abate Desiderio di Montecassino. Le narrazioni di Bonizone e di Desiderio sono quindi le più dettagliate sul sinodo di Sutri. Bonizone scrive l'opera in nove libri e la dedica al pontefice Gregorio VII. Il quinto contiene i resoconti dell'autoaccusa e dell'autodeposizione di Gregorio VI. L'autore sviluppa l'idea secondo la quale il pontefice, in forza del suo potere spirituale, si pone al vertice di ogni autorità temporale. Ogni cristiano, persino l'imperatore e qualsiasi vescovo, è tenuto ad ubbidire ad ogni suo ordine. Per sostenere questa tesi, Bonizone utilizza, probabilmente, la storia ecclesiastica di Rufino di Aquileia; richiamando la personalità ed il ruolo di Costantino durante il concilio di Nicea. In quella sede l'imperatore, in segno di rispetto e di venerazione, aveva fatto sedere secondo la consuetudine i vescovi sugli scanni, mentre lui si era seduto su uno sgabello. Tutto ciò scaturiva dal fatto che i vescovi rappresentavano le Dodici Tribù d'Israele che un giorno sarebbero state chiamate a giudicare tutte le genti.

SCHMALE, queste fonti non si dilungano affatto nel raccontare l'accaduto. Siccome narrano che Enrico III avrebbe deposto tre papi, e necessario essere cauti e prudenti circa la loro attendibilità. Lo stesso autore prosegue citando un altro episodio da altra fonte, secondo la quale Enrico III avrebbe deposto l'arcivescovo eletto di Ravenna, Widgero. Risulta invece che in tale ipotesi, Enrico aveva soltanto iniziato un'indagine inquisitiva e convocato un sinodo, e non era ancora pervenuto ad una sentenza, poiché quel dignitario, prevedendo un possibile giudizio negativo da parte dei padri sinodali, rinunciò spontaneamente alla sua carica.. Anche in questo caso la fonte porta a ritenere che Enrico abbia pronunciato e reso esecutivo un giudizio di deposizione. Cfr. SCHMALE, *op. cit*, pp. 60 sgg..

[43] DESIDERIUS CASINENSIS ABBAS, *Dialogi*, pp. 1005 sgg..

Una fonte[44] contemporanea narra che, inizialmente, il sinodo depose Silvestro III, poi ratificò l'abdicazione di Benedetto IX. Dopo la testimonianza resa da Gregorio VI in merito alle circostanze dell'abdicazione di Benedetto IX, si pose tra i padri sinodali la questione relativa all'elezione di Gregorio VI, al quale veniva attribuita la responsabilità di avere versato una somma d'argento per liberare la Chiesa di Roma da Benedetto IX. Questi, a sua volta, aveva deciso di deporre la dignità episcopale.

Orbene, a Sutri ci si trovava non più davanti ad un vescovo qualsiasi o a dei vescovi soltanto, bensì davanti al pontefice, colui cioè che era a capo di tutti i vescovi, come il re era a capo di tutti i giudici. I padri sinodali sembravano conoscere bene anche il *Constitutum Silvestri*[45], che affermava il principio *summus praesul a nemine iudicabitur* poiché, secondo la parola del Signore, *il discepolo non è più del maestro e il servo non è più del padrone* (Mt 10,24). A Sutri si replicò che Costantino non aveva voluto giudicare i vescovi perché erano i successori degli apostoli e perché non era giusto che il maggiore venisse giudicato dal minore[46]: il papa può

---

[44] BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, *op.cit.* pp.571-620.

[45] In quella sede il vescovo di Sutri sembra essere convincente sul sinodo sutrense, ma ciò non esclude che coloro i quali abbiano partecipato al sinodo abbiano conosciuto tra gli apocrifi simmachiani, oltre il *Constitutum Silvestri*, anche l'apocrifo sinodo di Sinuessa. Sembra infatti che si richiamino ad esso quando invocano il principio consuetudinario *Prima Sedes a nemine iudicatur*, che pare sia stato attualizzato secondo la versione e la prospettiva presentata dall'apocrifo simmachiano, *Gesta de Marcellino*.

[46] BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, *Liber ad amicum*, p. 573, rr. 21-23; p.574, rr.1-7: «*Hic est Constantinus, qui legem posuit aevangelicae doctrinae consonantem : ut omnes episcopi Romanum pontificem haberent caput, sicut, omnes iudices regem…Hic est, qui nobis sanctam*

scomunicare tutti, ma non può essere giudicato da nessuno e la sede di Roma non può essere soggetta al dominio dei principi e dei re. Nel sinodo di Sutri i vescovi si ritennero incompetenti a giudicare qualcosa contro il pontefice; a loro infatti non era stata conferita licenza di giudicare il giudice, loro capo. Pertanto impossibilitati secondo il diritto canonico, sollecitarono puntualmente il pontefice a riconoscersi reo di colpa, cioè di essersi macchiato di simonia in occasione della sua elezione a vescovo di Roma e di autogiudicarsi e autopunirsi.

Alla fine Gregorio VI accolse l'invito dei sinodali e confessò di essere colpevole, ma chiese ai vescovi presenti che cosa avrebbe dovuto fare. Essi lo invitarono ad esaminare e giudicare la sua causa secondo coscienza[47]. Gregorio VI riconobbe la turpissima venalità provocata dal peccato di simonia con la quale ottenne la sua elezione e si giudicò decaduto dall'episcopato romano[48]. In quel momento i padri sinodali sottoscrissero l'autoaccusa e l'autodeposizione del pontefice.

Nicenam synodum congregavit; in qua omnium episcopo rum subsellia ipse composuit, et ipse sub pedaneo sedit scabello, indignum iudicans, imperialem sedem troni illorum admisceri, quorum sedes iudicaturae sunt XII tribus Israel (Matth. 19,28). Cui cum quadam die libelli accusationum ab episcopis perrigerentur, fertur dixisse: "Absit, ut ego iudicem deos". De vobis enim dictum est: "Ego dixi, dii estis" (Ps. 81,6). Neque enim rectum est, ut maior a minore iudicetur».

[47] Ibidem, p.585, rr. 39-42: «*Tu in sinu tuo collige causam tuam ; tu proprio ore te iudica. Melius est enim tibi cum beato Petro…pauperem hic vivere, ut dives sis in Aeternum, quam cum Symone mago, qui te decepit in praesenti divitiis nitescere et in Aeternum perire».*

[48] Ibidem, p.585, r. 43: «*Ego Gregorius episcopus, servus servo rum Dei, propter turpissimam venalitatem symoniacae haereseos, quae antiqui hostis versutia meae electioni irrepsit, a Romano episcopatu iudico me submovendum».*

Dopo questi fatti, fu eletto vescovo di Roma il candidato indicato dal re Enrico III, il vescovo di Bamberg, che prese il nome di Clemente II. Il giorno di Natale del 1046, questi consacrò e incoronò imperatore Enrico e la sua consorte.

Desiderio di Montecassino[49] esponendo gli avvenimenti, sostiene che al sinodo di Sutri, il caso di Gregorio VI fu risolto in base al principio consuetudinario che verrà in seguito adottato da Ildebrando nel suo nuovo ordine giuridico: *Prima Sedes a nemine iudicatur*. Un autorevole studioso[50] ritiene che sarebbe accaduto proprio questo: la procedura sinodale esposta da questi due autori non si contrappone affatto, né alla procedura sinodale in vigore nel corso dell'XI secolo, né al diritto ecclesiastico, specialmente per quel che riguarda il principio di ingiudicabilità del papa. Il sinodo di Sutri non adotta una procedura in contrasto con quella prevista dai canoni, né presenta una sua violazione da parte dell'imperatore. Gregorio VI non è stato obbligato a presentare le sue dimissioni né

---

[49] DESIDERIUS CASINENSIS ABBAS, *Dialogi*, pp. 1005 ss: «*Sed antequam Urbem ingrederetur, plurimo rum episcoporum, nec non abbatum, clericorum quoque ac religioso rum monachorum, in Sutrina urbe concilio congregato, Joannem, qui Gregorius dictus est, missis ad eum episcopis, ut de ecllesiasticis negotiis, maximeque de Romana tunc Ecclesia, quae tres simul habere pontifices videbatur, ipso presidente, tractaretur, venire rogavit. Sed haec de industria agebantur, jam enim dudum regio animo insederat ut tres illos, qui injuste apostolicam sedem invaserant, cum consilio et auctoritate totius concilii juste depelleret, et unus qui secondum statuta SS. Patrum Dominico gregi sollicite praeesset, clero et populo eligente, ordinaretur. Praedictus itaque pontifex exortatus a rege, caeterisque pontifici bus, Sutrium, ubi synodus congregata erat, allectus spe quod, aliis duo bus depositis, sibi soli pontificatus confirmaretur, gratanter perrexit. Sed postquam eo ventum est, et res agitari ac discuti a sinodo coepta est, agnoscens se non posse juste honorem tanti sacerdotii administrare, ex pontificali sella exsiliens, ac semetipsum pontificalia indumenta exuens, postulata venia, summi sacerdotii dignitatem deposuit*».

[50] SCHMALE F. J., *op. cit.*, p.101.

da Enrico III né dal sinodo[51]. Al contrario, il medesimo pontefice, dopo aver ammesso le proprie colpe, si auto giudicò e depose le vesti pontificali. L'abate di Montecassino ed il vescovo di Sutri sostengono che il papa abbia abdicato spontaneamente. Bonizone riferisce che Gregorio VI pronunciò una sentenza di autocondanna e di auto deposizione poiché i padri sinodali non volevano giudicarlo, invitandolo però a giudicarsi da se stesso. Gli autori contemporanei di Enrico III approvarono il lavoro svolto dal sinodo nei confronti di Gregorio VI. Fra loro Odilone di Cluny, Pier Damiani e Ildebrando stesso che ha sempre tenuto in grande onore il ricordo del suo precettore e quello di Enrico III.

Tuttavia, due voci si alzarono a denunciare gli abusi di potere commessi dall'imperatore nella sua politica ecclesiastica. Esse si appellano al principio di ingiudicabilità del papa, in quanto hanno interpretato gli avvenimenti di Sutri come se il pontefce fosse stato deposto da Enrico III. Per queste ragioni alimentarono la critica, ricordando che il re non era competente per deporre il papa, confutando appunto la teoria della immunità giudiziaria del pontefice.

Si tratta del *De ordinando pontifice*[52], e delle *Gesta episcopo rum Leodiensium*[53] di Wazone vescovo di Liegi. Il titolo della prima

---

[51] Ibidem, *op. cit.*, p.102.
[52] ANTON H. H., *op.cit*, pp. 75-83.

fonte non è appropriato: in esso non si trova nulla che possa riguardare solo il papa, nel termine *pontifice*, infatti possono intendersi tutti i vescovi. In questo lavoro emergono le nuove idee della riforma ecclesiastica: si riserva alla gerarchia della Chiesa il governo del popolo cristiano mentre si nega la sacralità cristiana. In un tempo di crisi generale, che va al di là del singolo episodio e della stessa coscienza dell'anonimo autore, il trattato offre al lettore la concreta possibilità di verificare una concezione di Chiesa fondamentalmente giuridica.

In esso vengono ampiamente sviluppati due punti essenzaili della procedura: la giudicabilità di un vescovo in genere, cui viene assimilato il pontefice Gregorio VI e la definizione della sede giudicante. Il *de ordinando pontifice* imputa al re la deposizione di Gregorio VI[54] e non parla di autodeposizione ma di autoaccusa, o meglio, di confessione resa ad Enrico III, che peraltro, non aveva secondo la consuetudine, il privilegio di riceverla e tanto meno di esigerla. Enrico III, secondo l'autore del trattato, ha compiuto un'irregolarità giuridica e canonica, per questo è *nequissimus*: egli non aveva nessuna autorità per mettersi contro il pontefice e giudicarlo. L'anonimo, utilizzando come fonte, la storia ecclesiastica di Rufino di Aquileia, addita l'esempio autorevole e

[53] ANSELMUS EPISCOPUS LEODIENSIS, *Gesta episcopo rum Leodiensium*, p. 228 e sgg..
[54] ANTON H. H., *op.cit*., p.83, r.280.

paradigmatico dell'imperatore Costantino. Questi trovandosi a Nicea in circostanze analoghe si rivolse ai vescovi accusati e dichiarò che non potevano essere giudicati dagli uomini nella sede di un concilio essendo il giudizio finale riservato soltanto a Dio[55].

La potestà di giudicare i vescovi è negata secondo il principio che i superiori non possono essere redarguiti dagli inferiori[56]. Nel sostenere la sua tesi, l'autore del trattato cita anche i Capitulari di Carlo Magno, nei quali, secondo il *Constitutum Silvestri*, viene affermato che il supremo presule non può essere giudicato da nessuno[57]. Anche se Gregorio VI fosse stato eletto in modo illegittimo, non per questo Enrico III avrebbe potuto liberamente giudicarlo. Tale competenza, secondo la norma consuetudinaria ecclesiastica, non è tipica dei laici bensì dei vescovi e dei chierici[58]. Nella Chiesa, il popolo riconosce come suo superiore il chierico,

---

[55] Ibidem, p.80, rr.183-189: «*Sileat ergo, sileat vaniloquium nostrum, veniat imperator ille nequissimus ad iudicium, introducantur testes ex ordine suo, qui eum convincano, in sacerdotem eum non debuisse mittere manum. Dic, religiosissime imperator Constantine, qui beato papae Silvestro oboedisti, qui ad benedictionem eius caput tuum inclinasti, dic, quid in Nicena synodo de episcopali excellentia revelasti:"Vos", ait "a nemine diiudicari potestis, quia Dei solius iuditio reservamini"; dii etenim vocati estis, idcirco non potestis ab omnibus iudicari*».

[56] Ibidem, p.75, rr.9-12: «*Nostrum tamen non erat de tali bus loqui, cum etiam in inferiori gradu episcopo rum denegetur nobis potestas iudicandi. Ut enim ipsa auctoritas nos instruit, maiores a minori bus non debent redargui, secundum apostolum, qui ait: Seniores ne increpaverit (1 Tim 5,1)*».

[57] Ibidem, p.81, rr.200-201: «*Iam vero Karolus rex ex capitularibus suis loquatur: "Presul", infit, "summus a quoquam" non iudicabitur*».

[58] Ibidem, p.81, rr.223-224 e p. 82, rr.225-226: «*Nec illud ad hoc noceat, quod praelibatum est, libertas reprehendendi vel iudicandi, si vero episcopus (Gregorius VI) non est. Non enim eam annuimus laicis, sed qui in aecclesiastica dispositione auctoritatem habent, vide licet episcopi set clericis*».

questi il vescovo che, a sua volta, riconosce il supremo ed universale pontefice, colui che solo Dio ha riservato al suo giudizio[59].

A tal riguardo, il *de ordinando pontifice* è un'opera di rilevante interesse, nella quale è tratteggiato quello che secondo un autorevole storico francese[60], si potrebbe definire il programma politico lorenese. Sarà infatti il cardinale vescovo Umberto da Silva Candida chiamato da Ildebrando dieci anni più tardi ad esporre nell'ambito del programma di riforma la sua teoria in tutta la sua ampiezza. Le sue linee essenziali prevedevano:

a) l'annullamento di tutte le ordinazioni fatte da un vescovo simoniaco. La ragione di ciò sta nel fatto che un simile prelato non aveva ricevuto lo Spirito Santo nel giorno della consacrazione, a causa della sua venalità, per cui non poteva trasferire agli altri quello che lui stesso non possedeva; b) l'esercizio, secondo le consuetudini previste dai canoni, delle antichissime regole in materia di elezione pontificale da parte del clero e del popolo; c) l'impegno ad innalzare la funzione del vescovo e soprattutto quella del pontefice romano su tutta l'autorità temporale. Ciò che emerge abbastanza chiaramente è il principio mediante il quale solo Dio e

---

[59] Ibidem, p.82, rr.254-256: «*In aecclesiae populus sacerdoti, sacerdos episcopo potest confiteri, episcopus summo et universali pontifici, ille autem soli Deo, qui eum suo iuditio reservavit*».

[60] FLICHE A., *La rèforme grègorienne*, p.119.

non l'imperatore ha il potere di deporre e di giudicare il sommo pontefice[61].

Wazone, vescovo di Liegi tra il 1041 e il 1048, pur non essendo stato testimone diretto delle vicende di Sutri, assume un altro atteggiamento: per lui, non solo il giudizio, ma la stessa accusa contro un pontefice sembrano impossibili.

Alla discesa di Enrico III in Italia, Wazone aveva difeso con coraggio i diritti e le prerogative della Santa Sede: se non riuscì a prevenire la deposizione di Gregorio VI, almeno tentò, dopo la morte di Clemente II, di ottenere da Enrico una giusta riparazione. Consultato da questi per la scelta del futuro papa, il vescovo di Liegi studiò le *Gesta* dei romani pontefici, le decretali, e tutti canoni autentici, constatando che il supremo pontefice, qualunque fosse il suo genere di vita, doveva essere sempre tenuto in grande onore, e nessuno aveva mai avuto il diritto di giudicarlo, e che l'accusa di una persona di grado inferiore contro un'altra di grado superiore non poteva essere consentita[62].

Forte della sua preparazione, invitò l'imperatore a riflettere bene sul fatto che il posto del supremo pontefice, deposto dagli uomini, che non avevano nessuna autorità per giudicarlo, era sempre

---

[61] Ibidem, p.119.

[62] ANSELMUS EPISCOPUS LEODIENSIS, *Gesta episcoporum Leodiensium*, p. 228, rr.40-43 : «*In quibus diligenter revolutis nichil aliud quam summum pontificem, cuiuscumque vitae fuerit, summo honore haberi, eum a nemine umquam iudicari oportere, immo nullius inferioris gradus accusationem adversus superiorem recipi debere, invenire potuit*».

riservato, per disposizione divina a questo pontefice, dal momento che quello ordinato dall'imperatore era già morto, mentre il primo viveva ancora. Scoraggiava pertanto l'imperatore a cercare un successore a quello che era ancora in vita, poiche chiaramente le leggi umane e divine non concedono tale diritto e gli scritti, come le parole dei santi padri, ordinano che il supremo pontefice non può essere giudicato da nessuno, se non da Dio solo[63].

Wazone sembra essere un cronista scrupoloso e preparato: ha una buona competenza, secondo le possibilità di allora, della storia del papato, dei decreti, dei canoni e dei falsi simmachiani, nonché di tutta la tradizione canonica e giuridica[64]. Tra l'autore del *de ordinando pontifice* e il vescovo di Liegi si può notare una differente mentalità, proprio nell'applicazione del principio dell'ingiudicabilità del papa sicuramente consuetudinario e ben recepito nella tradizione canonistica contemporanea. Wazone ritiene di non dover invocare alcuna eccezione a quel principio; è piuttosto categorico e chiaro: il pontefice non può essere accusato né

:

[63] Ibidem, p.228, rr.46-51 e p.229, r.1: «*Recogitet…serenitas vestra, ne forte summi pontificis sedes depositi a quibus non oportuit ipsi divinitus sit reservata, cum is quem vice eius ordinari iussistis defunctus, cessisse videatur eidem adhuc superstiti. Quocirca quandoquidem nostram super his flagitare placuit sententiam, desinat sublimitas vestra aliquem in eius locum qui superstes est velle substituere, quia nec divinas nec humanas leges certum est concedere hoc, astipulantibus ubique sanctorum patrum tam dictis quam scriptis, summum pontificem a nemine nisi a solo Deo diiudicari debere*».

[64] Ibidem, p.228, rr.37-40: «*Ille autem ut erat in omnibus et in talibus maxime scrutator studiosissimus, vigilanter cum aliis quibus laboris huius partes expenderat, hinc gesta pontificum*

giudicato da nessuno. L'autore del trattato è più vago e generico. Questi equipara il pontefice quasi ad un vescovo qualsiasi, lasciando intravedere qualche possibilità di giudizio nei confronti dei superiori, vescovo compreso, qualora la loro condotta mettesse in pericolo la vita spirituale dei fedeli[65] laici o religiosi. Il vescovo di Liegi, invece, ritiene che qualunque sia stata la vita e la condotta del papa, questi non potrà mai essere accusato e giudicato, ma dovrà essere tenuto sempre in grande considerazione e onore. Il divieto di accusa, sebbene relativamente, valeva anche per i vescovi, che non potevano venire rimproverati dagli inferiori, su di essi però poteva essere esercitata l'azione disciplinare dei metropoliti, dei sinodi provinciali e, i ultima istanza, del pontefice. Superiore al papa c'era soltanto Dio; pertanto, solo ed unicamante a dio era riservato ogni giudizio sul vescovo di Roma. Secondo Wazone, il re non non può giudicare né i vescovi né, a fortiori, il pontefice. L'obbedienza è riservata solo al papa romano, capo della Chiesa universale, mentre la fedeltà è riservata all'imperatore[66]. In questo modo, il vescovo di Liegi prolamava l'indipendenza e la libertà della chiesa dal potere

---

Romanorum, hinc eorumdem decreta, hinc autenticos canones, capitulare recensere sollicitus fuit»

[65] CAPITANI O., 1966, *op.cit.*, pp. 36-37.

[66] Nel 1044, Enrico III nomina vescovo di Ravenna un canonico della stessa città, Widger, il quale destò tanto scandalo che si dovette deporlo; di questa operazione si interessò appunto l'imperatore, senza tener conto di quanto previsto dalle disposizioni canoniche. Nel 1046 Widger fu condotto davanti ad un'assemblea di vescovi ad Aix-la –Chapelle per giustificarsi dalle accuse mossegli. I prelati, che conoscevano le intenzioni del re, espressero l'opinione unanime che bisognava deporlo. Wazone ritiene che per i delitti di ordine ecclesiastico Widger doveva essere giudicato unicamente

secolare. Ildebrando, quando verrà eletto papa, si ricorderà di queste vicende da lui vissute in prima persona ed estenderà quindi il principio *prima sedes a nemine iudicatur* non solo alla vita ecclesiale, ma anche a quella politica. In nome del potere universale dell'apostolo Pietro e della supremazia romana, egli si porrà non dentro la Chiesa, ma al di sopra di essa. Egli potrà così esercitare un controllo permanente sul governo dei re e dei principi, ed imporre ad essi la tradizione dei precetti evangelici e, qualora i principi non volessero conformarsi, saranno sottoposti alla scomunica *ratione peccati*. Ildebrando seguì il suo precettore in Germania dimorando per alcuni mesi presso l'arcivescovo di Colonia[67]. Alla morte di Giovanni Graziano e grazie forse alla sua intercessione, fu accolto nell'abbazia di Cluny[68] per prepararsi nell'austera solitudine del chiostro al grande ruolo che dovrà giocare alcuni anni più tardi. Il monastero di Cluny[69] diffondeva ovunque, nell'Europa del tempo, il

---

dal sommo pontefice mentre per i delitti di ordine secolare doveva essere giudicato dall'imperatore.

[67] HEFELE K. J., *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 992.

[68] Ibidem, p. 993..

[69] Sul ruolo politico e culturale di Cluny nel periodo gregoriano cfr. DE VALOUS, 1935; K. HALLINGER 1950-1951; CONANT, 1968; COWDREY, 1970; ZERBI, 1978; CONSTABLE, 1980; PACAUT M., 1986; BRITTAIN BOUCHARD, 1987; ROSENWEIN, 1989; RACINET, 1990 ; CANTARELLA , 1993; WOLLASCH, 1996; POECK, München 1998; IOGNA-PRAT, 1998; CONSTABLE, 2000; IOGNA-PRAT, 2002, raccolta di studi precedentemente pubblicati, con ricca bilbiografia finale; *From Dead of Night to End of Day. The medieval customs of Cluny / Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge*, a c. di S. BOYNTON, I. COCHELIN, Turnhout 2005 (Disciplina monastica, 3), con ricca bibliografia finale; *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, a c. di N. HUNT, London 1971; *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, a c. di H. RICHTER, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung, 241); *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, a c. di G. CONSTABLE, G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster 1998 (Vita regularis, 7); IOGNA PRAT D., *L'essor de Cluny aux Xe et Xie siècles*, in *Cluny ou la puissance de Moines. Histoire de*

suo grande prestigio e veniva additato come modello di vita religiosa nella quale lavoro e preghiera, studio e osservanza di consuetudini liturgiche si alternavano con ritmo regolare ispirando molto probabilmente anche in Ildebrando un profondo zelo religioso. Proprio in quegli anni, l'abate Odilone non aveva ancora indicato un successore al suffragio dei suoi monaci, ma aveva nominato gran priore, un giovanissimo monaco pieno di speranze, Ugo di Semur. Con il sostegno politico del priore claustrale Alemanno, fu lui ad essere eletto per acclamazione nel 1049. Per questa elezione, consacrata dalla'arcivescovo di Besançon, Ugo di Senlis, non era stata determinante la santità dell'eletto ma soprattutto la sua esperienza della complessità degli affari dell'Ordine di Cluny e, sicuramente la sua appartenenza alla nobiltà: egli era, infatti,

---

l'abbaye et de son ordre, 910-1790, Dijon 2001 ; G. SCHREIBER, *Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich*, in «Archiv für Urkundenforschung», 17 (1942), pp. 359-418, anche in Id., *Gemeinschaften des Mittelalters. Gesammelte Abhandlungen*, 1, Münster 1948, pp. 81-138; D. KNOWLES, *Cistercians and Cluniacs. The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable*, Oxford 1955; O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Oddone di Cluny*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivo Muratoriano», 71 (1959), pp. 11-15; R. OURSEL, *Les saints abbés de Cluny*, Namur 1960; B. H. Rosenwein, *Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression*, in «Viator», 2 (1971), pp. 129-157; C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico. Secoli X e XI*, in Idem, *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1975, pp. 3-67; W. TESKE, *Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum 'Konversen-Problem'*, in «Frümittelalterliche Studien», 10 (1976), pp. 248-322; 11 (1977), pp. 288-339; J. WOLLASCH, *Les obituaires, témoins de la vie clunisienne*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 22 (1979), pp. 139-171; G. M. CANTARELLA, D. TUNIZ, *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e crisi di un grande ordine monastico*, Milano-Novara 1983 (Le origini. Storie e cronache, 3); E. ORTIGUES, D. IOGNA-PRAT, *Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne*, in «Studi medievali», 26 (1985), pp. 537-572; R. ROMAGNOLI, *Le «Storie» di Rodolfo il Glabro. Strutture culturali e modelli di santità cluniacensi*, Bologna 1988 (Cristianesimo antico e medievale, 1); A. KOHNLE, *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringen 1993 (Beihefte der Francia, 32).

imparentato con i duchi di Borgogna e con i conti di Chalons. Non si trattatva di un elezione cetuale: per difendere le loro acquisizioni e salvaguardare i loro diritti, i monaci avevano la necessità di un abate che godesse di alto prestigio nella società nobiliare del tempo. Del resto l'espansione territoriale dell'Ordine ne stava per fare un vero impero, dotato di una formidabile ricchezza fondiaria[70] e, nella tradizione feudale, colui che lo governava quasi sempre apparteneva ad un alto lignaggio. Ugo era nato nel 1024 e aveva ricevuto nella sua adolescenza l'abito monastico a Saint Marcel. Divenuto abate non ancora venticinquenne, seppe infondere nei suoi confratelli stima e altissima considerazione per le sue virtù e per la sua spiritualità. I suoi rapporti con l'Impero e con il papato, furono peraltro, vista la qualità dei suoi interlocutori, dei più soddisfacenti. Alcuni mesi dopo la sua elezione, grazie anche all'esercizio di una consuetudine *secundum legem* il cosiddetto *principatus in electionis pontificis* da parte di suo cugino Enrico III, saliva sul trono pontificale, il vescovo di Toul, Bruno, conte di Egisheim-Dagsburg che divenne papa con il nome di Leone IX di cui abbiamo già parlato nel capitolo precedente. L'imperatore succeduto nel 1039 quale re di Germania al padre Corrado II era penetrato della sua responsabilità di monarca cristiano che, nel suo pensiero, faceva di lui più un

[70] Cfr. M. PACAUT, *L'ordre de Cluny (909-1789) e* G. SCHREIBER, *Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich*, pp. 80-110.

protettore che non un difensore della Santa Sede. E' innegabile che lotte di fazione che tormentavano la Città Eterna nonché la pretesa delle famiglie patrizie di Roma (in particolare Tuscolani e Crescenzi) di fare, e se del caso, di disfare l'elezioni al pontificato, richiedevano l'intervento del sovrano. Tuttavia Enrico III si vide costretto a deporre i papi eletti illecitamente e ad imporre alla scelta degli elettori dei candidati capaci di far fronte ai loro doveri. E' per questi motivi che si era organizzata l'elezione di Leone IX nel corso di una dieta imperiale tenuta a Worms[71]. Ugo di Semur svolse un ruolo determinante per affermare la legittimità del nuovo pontefice ed insieme ad Ildebrando (allievo di Gregorio VI e amico di Alfano, arcivescovo di Amalfi) andò incontro a Leone IX che si incamminava dalla Germania verso Roma tra le acclamazioni[72]. Essi gli ricordarono che i canoni della Chiesa proibivano ad un papa di ricevere il sommo pontificato per mano di laici e che egli non sarebbe stato legittimo fintanto che non fosse stato eletto dal clero e dal popolo romano[73]. Bruno dimostrò tutta la sua umiltà che aveva peraltro già manifestato tentando a Worms di sottrarsi all'elezione. Egli depose la porpora ed entrò a Roma scalzo[74], soltanto con i due monaci al fianco e dichiarò che era pronto a ritornare alla sua sede

[71] HEFELE K. J., *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 996-998.
[72] Ibidem, p. 1000 e MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIX, col. 633.
[73] HEFELE K. J., *Histoire des Conciles*, t. IV, p. 1001.
[74] Ibidem, p. 1001.

episcopale se il clero e il popolo non avessere ratificato esercitando la consuetudine *secundum legem* la sua elezione. Entrambi lo acclamarono e lo confermarono all'unanimità. Il nuovo papa avrebbe desiderato trattenere Ugo di Semur presso la sua corte per farsi consigliare nelle questioni ecclesiastiche, ma l'abate di Cluny, come già Odilone prima di lui, obiettò che era molto più importante che egli continuasse a vegliare sul gregge che i monaci dell'abbazia gli avevano affidato. Leone IX si assicurò Ildebrando nominandolo cardinale diacono[75]. L'anno stesso della propria elezione, il papa decise di visitare gli episcopati francesi per dirimere gli affari ecclesiastici di particolare rilievo, si fermò a Cluny dove confermò i privilegi e le consuetudini monastiche. Quando dovette partire per Reims per celebrare la costruzione della nuova basilica di San Remigio, Ugo lo seguì e fu testimone del pontefice nella repressione di alcune prave consuetudini. Leone IX infine si recò in Germania dove proclamò l'indizione a Roma di un concilio per vigilare sulla necessaria riforma del clero. Ugo lo accompagnò nella Città Eterna con numerosi abati del proprio Ordine e partecipò attivamente come vedremo nei prossimi capitoli al concilio lateranense del 1055. Non appena ritornato a Cluny, Ugo ricevette la notizia con la quale Enrico III gli annunciava la nascita del suo primogenito e gli richiedeva di fargli da padrino. L'abate di Cluny divenne in tal modo

[75] Ibidem, p. 1002.

padre spirituale del futuro imperatore di Germania e si recò quindi a Colnia per tenere al fonte battesimale il futuro Enrico IV.Alcuni mesi dopo il papa gli ordinò di andare in Ungheria per prendere parte ai colloqui di pace tra il re Andrea e l'imperatore. Il contenzioso tra i due sovrani, che si erano appena combattuti piùt tosto ferocemente, era pesante. Nel 1053 l'abate riuscì a trionfare sulle difficoltà e e fece accettare loro le condizioni di pace.

Alla morte di Leone IX, il clero romano inviò Ildebrando presso l'imperatore il quale esercitò come sua prerogativa il diritto consuetudinario (*principatus in electione pontificis*) di indicare il nome del candidato alla nuova elezione papale. Il favorito imperiale era Ghebeardo, conte di Hirschberg e vescovo di Eichstätt, che prese il nome di Vittore II. Il nuovo papa inviò Ildebrando a presiedere a Lione un concilio che condannò e depose alcuni vescovi simoniaci. Ugo di Semur convinse Filippo, arcivescovo simoniaco di Lione ad abbandonare la carica e a farsi monaco a Cluny. Sotto il suo abbaziato il numero delle fondazioni, costituite da piccoli priorati concessi o acquisiti, si era moltiplicato notevolmente e raggiungeva attorno al 1100 una cifra superiore agli ottocento. I sessanta monasteri federati del tempo di Odilone, erano già duecento intorno al 1075, e si quadruplicarono negli anni successivi. Questo fenomeno era dovuto ad una serie di circostanze favorevoli. La santità di Cluny induceva con il proprio esempio, le comunità

monastiche decadenti ma bisognose di rinnovamento ad adeguarsi alla intensa spiritualità che emanava dalla rigida osservanza delle sue consuetudini cenobitiche. La protezione concessa dalla Santa Sede offriva stimoli e benemerenze ai legati e ai vescovi favorevoli alla rinascità delle comunità monastiche. Infine la centralizzazione dell'Ordine in virtù della quale tutti i monasteri si sottomettevano all'abbazia principale determinava il rapido diffondersi della disciplina e della particolare regola monastica. A tutto ciò deve aggiungersi la potenza economica e politica dei lignaggi cui appartenevano i monaci che nel momento della accettazione della regola cenobitica conducevano in dote terreni e altre proprietà fondiarie. Un autorevole storico francese[76] individua nella complessità di monasteri e fondazioni appartenenti a Cluny, tre classi determinate secondo il tipo di legame di dipendenza con l'abbazia principale: a) i Priorati o celle, i cui superiori venivano nominati direttamente dall'abate generale e che erano completamante dipendenti dall'abbazia principale; b) le abbazie dipendenti, che adottavano le consuetudini cenobitiche di Cluny ma che conservavano l'amministrazione dei beni di loro proprietà. Queste essendo prive del diritto di elezione, venivano governate da un abate designato da Ugo di Semur; c) le abbazie affiliate che adottavano le regole monastiche e la spiritualità proprie di Cluny ma che

[76] PIGNOT J. H., *Histoire de l'Ordre de Cluny*, II, pp. 315-317.

conservavano la loro autonomia nei riguardi dell'abate principale. Queste non avevano diritto di partecipare al Capitolo generale. Le consuetudini cenobitiche di Cluny esercitarono un influenza determinante soprattutto in Spagna dove Sancio Garcia III (999-1035), detto il Grande, re di Navarra introdusse la riforma di Cluny nei suoi stati.

Nelle abbazie di San Juan della Peña, San Vittoriano di Sobrabe e San Giacomo di Aybar si osservava la regola benedettina di Cluny. Fu proprio sotto il governo di Oliba, abate di Ripoll e vecovo di Vich che la riforma benedettina raggiunse gli altri stati cristiani della Spagna. Un monaco appartenente alla congregazione di Ripoll, formatosi nella grande abbazia borgognona, fu scelto al suo ritorno come abate di San Giovanni della Peña, dove fece adottare le consuetudini di Cluny. Da questo monastero queste si diffusero in numerosi altri monasteri, in particolare nell'abbazia di San Millan de la Cogolla (1011), in San Salvatore di Oña centro di una congregazione di ben settanta monasteri, in San Salvatore di Leyre, in Santa Maria di Hirache, San Pietro di Cardeña, San Vittoriano di Asan e finalmente raggiunsero Sahagun e poi Arlanza. Le consuetudini cenobitiche cluniacensi che si diffusero nei monasteri spagnoli erano caratterizzate in primo luogo da un ascetismo più rigoro ripetto a quello preconizzato dalla regola di San Benedetto. In linea con quanto previsto nelle costituzioni e

secondo la regola del digiuno, del silenzio e della solitudine all'interno di una cella, i monaci conducevano una vita caratterizzata da una pratica rigorosa del cibo e della reclusione. Ciascuno di essi, godeva dell'utilizzazione di una cella nella quale poteva vivere in isolamento per cento giorni, per un anno e se voleva fino alla morte. Essi dovevano pregare, leggere o praticare la penitenza per fugare l'inattività. Durante le quaresime o in altri periodi del calendario liturgico, tutti i monaci dovevano osservare il silenzio perpetuo ad eccezione di alcuni che potevano evitare la solitudine celebrando la liturgia delle ore nella chiesa abbaziale. Nonostante questi periodi di reclusione e di digiuno assoluto, i monaci potevano lasciare le loro celle per fare la colazione che veniva consumata allora in comune e dedicarsi poi come prevedeva la consutudo maior ai lavori manuali. Questo rigore di vita era sempre associato ad una stretta osservanza del digiuno. Numerosi infatti sono i giorni nei quali la nutrizione dei monaci si limita appena alla consumazione dell'acqua e rari sono quelli in cui al pasto ordinario composto da legumi e pane si aggiungeva secondo la consuetudine alimentare un supplemento di mele e castagne. La rigorosa vita di contemplazione e di ascesi prevista dalla regola cluniacense era resa possibile dall'assistenza materiale fornita dagli abitanti residenti nelle terre di loro appartenenza e dai canoni di locazione riscossi dai beni concessi in enfiteusi.

Le consuetudini monastiche garantivano a Cluny una esenzione dalla *iurisdictio* dei vescovi. L'abate generale godeva infatti del diritto di visitare, correggere o riformare i monasteri a lui soggetti. Questo antico privilegio fu concesso alla congregazione dalla Sede Apostolica. Tuttavia nel Concilio di Ansè celebrato nel 1025 alla presenza di Burcardo arcivescovo di Lione, Amno arcivescovo di Tarantasia, Burcardo arcivescovo di Vienne, Elmuino vescovo di Autun, Gaufrido, vescovo di Chalon, Ugo, vescovo conte di Auxerre, Guigo vescovo di Valence, Umberto, vescovo di Grenoble, Azibaldo vescovo di Nîmes, Anselmo, vescovo di Aosta e Urardo, vescovo di Moriana, uno fra loro, Gausleno, vescovo di Maçon, nella cui giurisdizione si trovava l'abbazia di Cluny contestò i privilegi concessigli, lamentandosi che i monaci deleggitimando la sua autorità quale ordinario del luogo e senza richiedere il suo consenso, si facevano promuovere agli ordini sacri dall'arcivescovo di Vienne. Burcardo invocando come autore e difensore di quelle ordinazioni lo stesso abate Odilone, presente al concilio, sostenne che tale potestà era stata concessa in forza di un privilegio della Chiesa Romana e lo esibì all'assemblea conciliare. I vescovi fautori di Gausleno opposero a quella consuetudine i canoni di Calcedonia relativi alle prerogative dei vescovi contro l'immunità dei monaci. Così il sinodo giudicò a favore di Burcardo e delle esenzioni di Cluny. Successivamante il Romano Pontefice in un sinodo romano

del 1026 tenuto alla presenza di Corrado II confermò i privilegi della congregazione e stabilì con diploma la sua dipendenza dalla Sede Apostolica, la sua immunità dalla scomunica episcopale e che qualunque causa insorta tra l'abbazia e il vescovo fosse riservata al giudizio del Romano Pontefice. Alcuni anni più tardi, Drogone vescovo di Macon tentò con la forza di sottomettere l'abbazia di Cluny ma trovò sul suo cammino l'opposizione dell'abate Ugo di Semur il quale ricorse a Roma inducendo così' Alessandro II a riunire un sinodo per dirimere la questione dell'immunità. Per tale ragione i padri conciliari esaminarono i canoni relativi all'indennità del luogo tanto insigne per spiritualità ed inviarono Pier Damiani, cui forse più di ogni altro stava a cuore la libertà dei monaci cluniacensi per sindacare in Francia la validità delle ragioni esposte dai monaci. Giunto a destinazione provvisto della più ampia auctoritas apostolica riunì un sinodo a Chalon che si preoccupò di riconoscere rapidamente i privilegi stabiliti nelle consuetudini monastiche. Il vescovo di Macon partecipò al sinodo e dopo aver dichiarato con solenne giuramento di aver agito per la mancanza di notizia certa circa la validità delle immunità disposte dalla Sede Apostolica, si dispose ad osservare la penitenza di un rigoroso digiuno per sette giorni secondo quanto previsto dalla consuetudine monastica. Stabilta in tal modo e secondo i voleri dell'abate Ugo l'esenzione del monastero di Cluny dalla giurisdizione episcopale fu

adottato una organizzazione gerachica che individuava nell'abate generale il superiore di tutti i monasteri incorporati nella congregazione e che formavano per così dire un solo unico corpo monastico. Infatti, tutti i monaci cluniacensi che appartenevano ad altri monasteri dovevano esercitare la professione a Cluny, né potevano conseguire gli ordini sacri, né essere ammessi alla regolare obbedienza ne essere promossi agli uffici o gradi monastici se non avevavo compiuto per tre anni consecutivi il noviziato nell'abbazia generale. Questa congregazione di monasteri sotto un solo abate generale restaurò in tutta l'Europa Occidentale la spiritualità dell'Ordine Benedettino che non avrebbe pottuto sussistere se fosse rimasto sotto l'autorità dei vescovi, i quali nutrendo distinti interessi per le loro Diocesi particolari avrebbero facilmente infranto questa unità. A nulla avrebbe giovato alla Congregazione legittimare un abate generale che a tutto sovraintendesse quando ciascun vescovo avrebbe potuto esercitare la sua autorità nei monasteri della propria diocesi adottando disposizioni contrarie e rendere inefficaci i provvedimenti emessi dall'abate generale.

Come chiaramente esposto da un autorevole storico bolognese «*il governo dell'abate Ugo di Semur* (1049-1109), *che si situò negli anni più accesi della lotta fra Regnum* e *Sacerdotium* [...] *si caratterizzò per la sua attenta autonomia nei confronti delle due*

grandi forze in campo»[77]. Sempre secondo Cantarella, Cluny mise in atto «*una proposta di mediazione fra le opposte parti, l'indicazione di una via diversa, monastica, per la quale superare l'impasse: nell'eccellenza del monachesimo cluniacense, si badi, era indicata la possibilità di comporre la lotta che stava facendo emergere tutte le contraddizioni dell'organizzazione politica ed ideologica post-carolingia e minacciava di sconvolgere l'assetto costituzionale dell'Europa: Cluny si proponeva come termine intermedio e contemporaneamente come modello: il modello della pace monastica risolutrice delle contraddizioni del secolo*»[78]. L'abbazia continuò ad intrattenere relazioni distese con l'entourage imperiale, come dimostra l'afflusso di donazioni e di enti da parte delle aristocrazie, in specie lombarde, fedeli all'impero. I cluniacensi, appellandosi ripetutamente a Roma nelle questioni giurisdizionali, contribuirono inoltre a rafforzarne l'immagine di guida della Cristianità che questa si stava costruendo. Da parte sua, «*il papato cosiddetto* "***gregoriano***" *impiegò fra le sue armi anche quella del potenziamento del movimento cluniacense* ***in quanto dotato di esenzione****, capace quindi di introdurre elementi di disomogeneità là dove, altrimenti, la gestione episcopale delle istituzioni avrebbe impedito alla* ***riforma romana di penetrare***»[79]. Va ricordato

[77] CANTARELLA G. M., TUNIZ D., *Ugo abate di Cluny…*, pp. 15-16.
[78] Ibidem, p. 16.
[79] Ibidem, p. 15.

comunque che, nonostante Cluny non si allineasse mai completamente alle posizioni romane, nel 1088, il cluniacense Odilone divenne papa con il nome di Urbano II.

I.3 Le consuetudini monastiche di Bernardo di Cluny

Nella lettera[80] del Registro, inviata rispettivamente a re Alfonso di Castiglia e a re Sancio di Aragona, papa Gregorio VII esortava l'adozione del rito liturgico romano all'interno delle terre iberiche.

Ildebrando poteva sicuramente contare sul sostegno politico di Cluny per cercare di risolvere il particolare problema che poneva alla chiesa ispanica l'adozione del rito romano della messa secondo la consuetudine romana che il papato tentava di estendere in tutta la cristianità residente nell'Europa occidentale. La posizione che l'abate di Cluny aveva acquisito presso i re cristiani della penisola iberica era molto privilegiata. In questo paragrafo si approfondirà analiticamente il tema della consuetudine relativo al rito liturgico romano che Ildebrando desiderava introdurre nelle terre iberiche per influenzare la politica dei sovrani locali e per dimostrare che

---

[80] Reg. I.64, p.340: «*Quapropter ut filios clarissimos vos adhortor et moneo ut vos, sicut bonae sorbole, etsi post diuturnas scissuras, demum tamen ut matrem revera vestram Romanam Ecclesiam recognoscatis, in qua et nos fratres reperiatis, Romanae Ecclesiae ordinem et officium, recipiatis, non Toletanae, vel cujuslibet aliae, sed istius quae a Petro et Paulo supra firmam petram per christum fundata est, et sanguine consacrata, cui portae inferni, id est linguae haereticorum, numquam prevalere potuerunt, sicut caetera regna Occidenti set Septentrionis, teneatis*».

l'attività svolta dal monastero di Cluny in quei luoghi attraverso la celebrazione delle orazioni intercessorie era utilissima per attrarre dalla parte della Chiesa numerosi principi e nobili che volevano affidare la loro salvezza eterna mediante la commemorazione dei loro necrologi da parte dei monaci cluniacensi in particolari ricorrenze liturgiche[81]. A tal fine, Ugo di Semur, reso ancora più forte dalla potenza spirituale conseguita nel frattempo dal suo ordine, si impegnò in modo determinante ottenendo subito un risultato eccezionale. Ferdinando, re di Castiglia, pretese infatti di essere associato ai fratelli che militavano nell'abbazia di Cluny al servizio di Dio e di San Pietro. Richiedeva pertanto al Semuriense di introdurre l'osservanza delle consuetudini cluniacensi nell'abbazia di Sahagùn, nel regno di León e per dimostrare la propria riconoscenza scelse di versare ogni anno a Cluny la somma di mille monete d'oro. Alla morte di Ferdinando (1065) scoppiò una guerra tra i suoi due figli, Sancio, re di Castiglia, e Alfonso, re di León. Quando quest'ultimo rimase prigioniero del fratello, Ugo di Semur si schierò dalla sua parte e gli offrì le preghiere intercessorie dell'ordine secondo la consuetudine cluniacense. Nel 1072, su invito del re Alfonso VI, l'abate Ugo si recò nei territori iberici, luoghi travagliati dalla resistenza condotta alacremente ma con diversa

[81] Per gli avvenimenti politici relativi all'opera svolta dagli abati di Cluny nelle terre iberiche vedi CANTARELLA G. M., *I monaci di Cluny*, pp.192-197.

intensità secondo le regioni, contro la volontà papale di abolire il tradizionale rito liturgico venerato secondo le consuetudini dei Visigoti e ancora in uso.

Nel 1063 un concilio di vescovi iberici tenutosi a Jaca in presenza del re di Aragona Ramiro I, aveva decretato l'abolizione del rito liturgico mozarabico proprio a favore di quello romano. Con il sostegno politico di Cluny, l'adozione della nuova liturgia incontrò nell'Aragona solo una debole opposizione che però nel 1074 non era ancora del tutto cessata. Nella Catalogna, nonostante l'azione decisiva da parte della contessa Almadia della Marca, regina consorte di Raimondo Berengario, i vescovi respinsero decisamente la suddetta soppressione. In Castiglia la reazione politica fu ancora più drastica ed i mezzi utilizzati dal papato gregoriano per mettere in atto le proprie decisioni avrebbero avuto a che fare più con gli intrighi di palazzo che con la pura spiritualità.

Al concilio tenuto a Mantova nel 1064, il vescovo di Avila insieme a quello di Calahorra e di Huesca aveva difesa con intransigenza la liturgia ispanica tradizionale protestando contro l'insinuazione dei gregoriani che in essa fosse presente un'ombra di eterodossia e, in particolare, di adozionismo.

La resistenza politica castigliana era favorita dall'atteggiamento di Ines, seconda moglie di Alfonso VI, figlia del duca di Aquitania Guglielmo VI che incoraggiava non meno

apertamente Roberto, priore cluniacense del monastero di S. Isidoro di Dueña e già camerario dell'abbazia. Nel 1080 il concilio di Burgos respinse definitivamente l'adozione del rito liturgico romano nel regno di Castiglia[82].

Ugo di Semur per sua natura e secondo quanto possiamo comprendere dello spirito cluniacense sembra aver adottato una posizione di neutralità. Ildebrando gli impose di destituire il priore ribelle e di comminargli la penitenza che, a suo giudizio, meritava anche il re di Castiglia, che se avesse persistito nella sua opposizione sarebbe stato scomunicato. Gregorio VII non esitava ad insinuare che alla sua corte l'abate di Cluny non contava solo degli amici e che a questo proposito, egli ne sapeva più di quanto non gli era consentito di affermare[83]. Tale accusa dovette riecheggiare dolorosamante nel cuore di Ugo di Semur. Non si sarebbe lasciato intendere in modo più convincente che la prodigiosa espansione di Cluny, il prestigio personale di cui godeva il suo abate, l'indefettibile sostegno politico che l'ordine tributava al papato provocavano in alcuni membri della corte romana sentimenti ben diversi dall'ammirazione, dalla deferenza e dall'amicizia. Provocando in tal modo le gelosie che il Semuriense avrebbe dovuto

---

[82] MARAVALL J.A., *El concepto de España en la Edad Media*, pp.273-286.

[83] Reg. VIII.2, p.575: «*Sed neque illi, qui de multis adversum vos negotiis murmurant, ante tempus fraternae collocutionis ad suspicandum aliud poterunt nobis scandalum generare. Nam, ut de aliis taceamus, pene omnes qui nobiscum sunt fratres, nisi freno rationis nostrae retinerentur, amorem ab eis loco vestro exhibitum in gravem inimicitiam convertissent*».

sopportare in così alto loco, Ildebrando sapeva di andare a sensibilizzare un punto nevralgico della politica papale. Sfruttando il proprio vantaggio, il papa minacciava di recarsi egli stesso in Castiglia per punire severamente il priore Roberto, nel caso in cui il suo diretto superiore avesse persistito nel suo atteggiamento di attesa. La regina Ines fu allontanata da Alfonso VI quando si scoprì che era parente della prima moglie del re, Agata figlia di Guglielmo il Conquistatore. Il sovrano di Castiglia si prestò volentieri a tale espediente politico e possiamo pensare che, su richiesta dell'abate cluniacense Bernardo di Sahagún, il Semuriense avesse propiziato il nuovo matrimonio di Alfonso VI con la propria nipote Costanza, figlia del duca di Borgogna, Roberto e di Elvira di Semur. Da quel momento gli eventi subirono un'accelerazione improvvisa: Bernardo di Sahagún ottenne quale ricompensa per i suoi interventi l'arcivescovado di Toledo e il re, sollecitato dalla consorte, proclamò l'entrata in vigore del rito romano imposto da Ildebrando in tutto il suo regno, ad eccezione di alcune chiese nella città toletana dove l'osservanza dell'antichissimo rito liturgico gotico[84] rimaneva autorizzato per concessione regale.

Di alcuni sovrani contemporanei di Ildebrando che divennero *socii* o *benefactores* della congregazione cluniacense, nessuno appare più importante o più influente per lo sviluppo materiale e

[84] MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, col. 1070.

politico dell'abbazia nelle terre iberiche dei re imperatori leònesi Ferdinando e suo figlio Alfonso VI. Molto è stato scritto sulle tradizioni imperiali del regno di León e soprattutto i due sovrani furono convinti fautori della dottrina leonese del *regnum Hispaniae* che propugnava una Spagna liberata dalla dominazione mussulmana unita sotto l'egemonia politica dei re di León che rappresentavano gli *imperatores* trascendenti nell'autorità l'imperialismo regionale favorito invece dagli altri sovrani iberici da Barcellona alla Galizia[85]. Questa politica fu sostenuta attivamente da Ildebrando e da Ugo di Semur eppure non è ancora stato scrupolosamente apprezzato come l'influenza religiosa di Cluny divenne strettamente associata all'imperialismo leonese. Molto interesse ha destato negli specialisti di storia monastica l'introduzione del monachesimo cluniacense nei regni di Navarra, Aragona e Castiglia da parte del celebre monarca navarrino Sancio III Garcès detto *el Mayor*[86], meno attenzione è stata resa al fatto che entro tre decadi dopo la sua morte le relazioni politiche di Cluny con la Penisola Iberica si intensificarono nella parte occidentale accentrandosi quasi

---

[85] MENENDEZ PIDAL R., *El imperio hispànico y los cinco reinos*, Madrid, 1950, pp. 337-384.
MARAVAL, *op. cit.*, pp. 273-286.

[86] SACKUR E., *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, pp. 101-113. PEREZ DE URBEL J., *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, 1950, pp. 297-321.

esclusivamente nel regno imperiale di León con pesanti ripercussioni per l'espansione religiosa dell'abbazia al di sotto dei Pirenei

A Cluny l'offerta di preghiere intercessorie a beneficio dei sovrani leonesi inizia durante l'abbaziato di Odilone. Dalle lettere inviate rispettivamente a Garcia III Sanchez di Navarra, all'abate Paterno del monastero aragonese di San Juan de la Peña e al re Ramiro I Sanchez di Aragona, sembra evidente che in qualità di *socius* di Cluny re Sancio III Garcès *el Mayor*, fervente promotore del riformismo cluniacense all'interno dei suoi domini, deve aver partecipato alle preghiere generali dei monaci in favore dei loro benefattori, sebbene non sia possibile documentare la commemorazione della sua morte come gli anniversari dei principali collaboratori monastici quali il vescovo Sancio di Pamplona l'abate Paterno e il re Garcia III Sanchez di Navarra attraverso la consultazione del *Necrologium* di Villiers[87]. Dall'esame della corrispondenza risulta che in alcune particolari occasioni (sconfitta dei mussulmani in battaglia da parte dei sovrani iberici) venivano recitate a Cluny speciali preghiere in privato da parte dell'abate generale e collettivamente da parte dei monaci (l'osservanza della consuetudine liturgica propiziava un evento favorevole a tutta la Cristianità). Tali orazioni erano strettamente occasionali e non si aggiungevano in modo permanente alle consuetudini liturgiche

tipiche dell'abbazia. Per consultare le prime testimonianze relative alla regolare intercessione a favore di un sovrano o alla commemorazione di sovrani iberici scomparsi si devono esaminare alcune informazioni contenute nelle *Consuetudines cenobii Cluniacensis* di Bernardo di Cluny che probabilmente diedero luogo al conflitto con Ildebrando sull'adozione del rito romano nei territori leonesi. Questo corpo giuridico monastico, il più antico dell'abbazia di Cluny, contiene una particolareggiata descrizione delle procedure seguite a Cluny in occasione delle ricordanze intercessorie di tutti i *socii* e di tutti i *benefactores* della congregazione monastica e sarà utile analizzare brevemente questo materiale prima di considerare nel dettaglio le norme relative soltanto ai sovrani leonesi[88].

Le regole monastiche di Bernardo contemplavano: a) le orazioni generali a beneficio dei donatori laici dell'abbazia nel corso della loro vita e dopo la morte; b) le orazioni in ricordo di una specifica scomparsa individuale. Il capitolo intitolato *De societate nostra danda extraneis* ci informa che i benefattori erano ricordati in tutte le orazioni, elemosine e opere buone e particolarmente in ogni ora dell'ufficio divino quotidiano attraverso la recitazione del salmo responsoriale *Deus, in adiutorium meum intende* e di una

---

[87] Cfr. SACKUR E., *op. cit.*, pp. 383-386.
[88] Cfr. BERNARDO, *Consuetudines cenobii Cluniacensis*, I, 26.

breve orazione aggiuntiva *Praetende, Domine*[89]. Relativamente ai benefattori deceduti veniva recitata una breve orazione *Omnipotens sempiterne Deus, in cuius humana canditio* quale prima preghiera di ciascuna messa o ufficio divino e succesivamente venivano recitate orazioni al Mattino per i defunti dalla *Septuagesima* al primo giorno di Novembre e altre orazioni ai Vespri e al *Matutino* durante il periodo di Quaresima e durante i tre giorni precedenti l'Ascensione[90]. Inoltre tre volte l'anno – all'inizio di Lent, alla festa dei SS. Pietro e Paolo (giorno di grande solennità a Cluny) e dopo i Santi - venivano recitati l'ufficio divino e la messa solenne per i benefattori che erano deceduti a difesa della Cristianità. Immediatamente dopo la morte di un donatore laico, veniva osservata la consuetudine di servire una porzione di cibo (*prebenda*) ai poveri per trenta giorni consecutivi[91]. Relativamente alle commemorazioni Bernardo distingueva accuratamente il *magnum anniversarium*, riservato agli abati generali di Cluny e ai re, dall'*anniversarum mediocre* riservato a tre classi sociali diverse. Quest'ultimo differiva dall'altro per i contenuti liturgici dell'ufficio e della messa, nel numero delle campane sonanti e dei candelabri posti davanti all'altare[92]. L'abate generale decideva la classe di

---

[89] Ibidem, I, 27.
[90] Ibidem, I, 27.
[91] Ibidem, I, 28.
[92] Cfr. MARTENE E., *De antiquis ecclesiae ritibus*, pp. 470-477; DE VALOUS G., *Le monachism Clunisien des origines au Xve siècle*, pp. 326-372.

appartenenza dei benefattori. Il *magnum anniversarium* era limitato agli imperatori, imperatrici e ai *reges qui magnum quid contulerit ecclesiae*, una lista regale che ai tempi di Bernardo sembra aver incluso solo cinque individui: i Sacro Romano imperatori Enrico II e Enrico III, le imperatrici Adelaide e Agnese e il re Ferdinando di Castiglia[93].

In queste grandi occasioni tutte le campane, incluso quelle più grandi dell'abbazia, suonavano ininterrottamente durante la messa per i Vespri o durante l'ufficio liturgico celebrato a favore del sovrano scomparso; gli inni sacri venivano cantati indossando i piviali mentre il responsorio veniva recitato indossando particolari tuniche; le antifone ed i salmi si aggiungevano alla declamazione dei Vespri; l'ufficio e il salmo responsoriale venivano intonati contemporaneamente mentre cinque candelabri venivano posti sull'altare; dodici poveri venivano nutriti con un pasto abbondante a base di pane, vino e carne mentre i monaci provvedevano a servire un pasto leggero agli altri concelebranti[94].

In aggiunta alle provvisioni intercessorie in favore dei benefattori come tali ed alla commemorazione solenne dei *magna anniversaria*, Bernardo indica in alcuni passaggi l'esistenza di

---

[93] SACKUR E., *op. cit.*, pp. 155-290.
[94] KNOWLES D., *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*, pp. 7-10.

particolari pratiche liturgiche relative a re Ferdinando di Castiglia e alla sua consorte. Queste consuetudini stabilivano che:

a) delle tre porzioni quotidiane di cibo (*prebendae*) servito ai poveri da un'elemosiniere dalla tavola del refettorio, due di esse erano dedicate a Odilone di Cluny e all'imperatore Enrico II, la terza commemorava la condotta di Ferdinando, di sua moglie e dei *reges Hispaniarum*[95];

b) nella messa solenne celebrata tra l'ottavo giorno di Pasqua e il quinto dopo la festività di S.Michele veniva recitata l'orazione *pro regibus Hispaniarum aliisque principibus*[96];

c) nella messa del giorno dopo *pro defunctis* veniva recitata l'orazione *Omnipotens sempiterne Deus, in cuius humana conditio* a beneficio di uno sconosciuto monaco di Cluny, dei *reges Hispaniarum* e del padre di Ugo di Semur (conte Dalmazio)[97];

d) dei cinque anniversari nei quali veniva servito un pasto completo a base di pesce e di vino aromatizzato al miele, quattro erano i necrologi relativi ai re Enrico II, Enrico III

---

[95] BERNARDO di CLUNY, *Consuet.*, I, 13: «Preterea tres fratrum praebendae dantur quotidie ad elemosynam quae et in refectorio super mensam principalem apponuntur; scilicet pro beatissimo patre domino Odilone, pro Henrico primo imperatore, pro fredelano et eius uxore et regibus Hispaniarum»

[96] Ibidem., I, 41: «Et ab octavis Paschae usque ad festum S.Michaelis. A domo tua, quaesumus, Domine. Quarum quinta et pro regibus Hispaniarum aliisque principibus»

[97] Ibidem, I, 42: «Quod si nullum praecessit officium per omne iam dicti temporis spatium, post duodecim lectiones, Deus, qui inter apostolicos prima dicitur, et similiter illae duae adimuntur, et caeterae in ordine supradicto sequuntur. Haec missa, Deus qui inter, proprie deputata est

e alle imperatrici Agnese e Adelaide mentre il quinto commemorava la scomparsa di re Ferdinando di Castiglia ed in questa occasione se gli *ornamenta* donati da questi sovrani si trovavano tra i tesori custoditi nell'abbazia dovevano essere esposti sopra l'altare[98];

e) alla pratica di non celebrare l'ufficio serale il giorno della Natività, veniva opposta un'eccezione: per espresso comando di Ugo di Semur, l'ufficio divino era celebrato dopo la festa dei Santi Innocenti dedicata a re Fedinando, il benefattore più generoso dell'abbazia di Cluny e nello stesso giorno tutti i monaci potevano celebrare messe private per il suo riposo eterno[99].

Per apprezzare la portata di queste consuetudini intercessorie nel pensiero politico di Ildebrando, è necessario riconoscere, prima di tutto, che esse si riferivano soltanto ai re imperatori di Castiglia Leòn e non agli altri sovrani iberici. In questo periodo l'abbazia di Cluny non manteneva relazioni amichevoli con il regno di Aragona,

---

sanctis patribus nostris pontificibus Romanis: Omnipotens sempiterne Deus, in cuius, cuidam fratri nostro et regibus Hispaniarum et patri domni abbatis..»

[98] Ibidem, I, 51: «Ad eundem apocrisarium pertinet in quibusdam anniversariis plenam refectionem fratribus exhibere de piscibus videlicet atque pigmento; in anniversario scilicet primi Henrici imperatoris et alterius Henrici, domni quoque Fredelani regis Hispaniae, et domnae Adelaidis augustae, domnae quoque Agnetis imperatricis, in quorum quoque memoriis, si qua in thesauris ecclesiae de ipsorum donariis habentur ornamenta, pro illorum memoria commendanda superponuntur».

[99] Ibidem, II, 32: «Sciendum tamen quia in octavis Dominicae Nativitatis usque post octavum diem, nullum sit in nocte officum, excepto uno solo in crastino festivitatis Innocentium, quod domine Hugo abbas fieri instituit pro Fredelano Hispaniarum rege qui multa bona loco Cluniacensi

il cui sovrano dal 1068, si riteneva un vassallo del papa o con il regno di Navarra di Sancio *el Mayor*, ma si riconosceva quale fedele alleata dei sovrani di Castiglia Leòn. Le epistole cluniacensi e quelle papali evitavano infatti di definire gli altri sovrani iberici utilizzando come appellativo *imperator*, termine che ovunque fuori della Penisola, designava solo il Sacro Romano Imperatore. Così le cancellerie dei regni iberici compreso quello di Leòn, utilizzavano nelle lettere ufficiali il termine *rex*, con o senza attributi qualificanti, per onorare i sovrani della dinastia castigliano leònese. Tuttavia l'appellativo *rex Hispaniarum* circolante nella Penisola Iberica insieme a quello di *imperator Hispaniarum* indicava solo uno tra i vari sovrani iberici, l'imperatore re di Leòn del *regnum Hispaniae* o *Hispaniarum*[100]. Vi erano inoltre due chiare testimonianze attraverso cui l'abbazia di Cluny, forte del sostegno imperiale, patrocinava scrupolosamente l'osservanza di queste consuetudini peninsulari: l'esclusiva attribuzione di *rex hispaniarum* al monarca leònese nella corrispondenza epistolare iberica di Ugo di Semur e nella *Vitae* di questo abate generale nonché l'alleanza privilegiata costruita mediante l'ottemperanza alle consuetudini

---

contulit, pro quo etiam sicuti pro abbatibus nostris sit; praecepit ut singuli sacerdotes qui ad hoc idonei videntur missas ipsa die pro eo cantent».

[100] Cfr. MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, pp. 86-113.

cluniacensi di Bernardo tra i sovrani castigliano leònesi con gli *imperatores* e *imperatrices* del Sacro Romano Impero[101].

Le consuetudini di Bernardo dimostrano che il monastero di Cluny rendeva onori intercessori più grandi ai sovrani leònesi che agli imperatori germanici[102]. Il *Necrologium* di Ferdinando di Castiglia, come altri, non era solamente un *magnum anniversarium* imperiale ma era caratterizzato dall'unico Mattinale recitato durante l'ottavo giorno della Natività, elevato al supremo livello degli anniversari celebrati dagli stessi abati generali di Cluny e accompagnato dalla recitazione di messe private che era proibita ad altri benefattori. In confronto, il *plenum officium*, la nutrizione dei dodici poveri il tredicesimo giorno di luglio e i sette giorni di elemosine trascorsi servendo cibo e bevande (*justitia*) per l'imperatore Enrico II, rappresentano sicuramente una commemorazione meno solenne[103]. Inoltre anche se particolari orazioni venivano a lungo recitate dai monaci cluniacensi per celebrare i necrologi dei benefattori imperiali, queste abitudini non sembrano sufficientemente attestate nelle antiche consuetudini monastiche né in quelle di Bernardo. Tuttavia frequenti richiami alla formula *pro..aliisque principibus* durante la celebrazione delle messe solenni tra l'ottavo giorno di Pasqua e il quinto dopo la

---

[101] BERNARDO di CLUNY, *op. cit.*, I, 51.
[102] *Consuetudines Farfenses*, ed. B. ALBERS, pp. 201-202.
[103] Ibidem, pp. 204-205.

festività di S.Michele venivano associati all'offerta di regolari orazioni per alcuni sovrani iberici come quelle già descritte per i *reges Hispaniarum* viventi o scomparsi.

Dei tre partiti leònesi per i quali veniva richiesta l'intercessione (Ferdinando I di Castiglia, la regina Sancia e i reges Hispaniarum) quello che presenta maggiore interesse per la nostra attenzione è quello relativo ai vassalli del sovrano castigliano. Di tutti i *multa bona* che Ferdinando poteva aver donato a Cluny – il termine latino richiama l'affermazione di Bernardo relativa al *magnum anniversarium* per i sovrani *qui magnum quid contulerunt ecclesiae* – il famoso censo annuale di mille dinari d'oro fu di gran lunga il dono più ricco per aiutare i monaci di Cluny, una quantità estremamente cospicua di denaro anche per i comuni standard monetari dell'epoca. Fece anche di più promettendo di rendere annuale quella enorme donazione. La gratitudine di Ugo di Semur per il sostanziale atto di carità avrebbe allora spiegato da solo l'eccezionale osservanza dei necrologi regali. Tuttavia è necessario approfondire la questione per quanto riguarda la posizione assunta della regina Sancia e dei *reges Hispaniarum*. Presumibilmente le consuetudini di Bernardo furono completate tra gli anni 1067-1068 e la rivelazione del loro contenuto intercessorio concerneva anche le parti di cui sopra. Pertanto sia le orazioni che le *praebendae* quotidiane potevano sicuramente essere state organizzate

immediatamente dopo che la notizia delle scomparsa di Ferdinando raggiungesse l'abbazia di Cluny. Senza dubbio questo accadde in riferimento alla commemorazione degli anniversari ordinati da Ugo di Semur, ma non spiega la concessione della prebenda a meno che non si immagini che questa era stata fissata solo per Ferdinando e non per la regina Sancia ed i *reges*. Sfortunatamente nel 1067 la consorte di Ferdinando morì[104] e rimane difficle credere che in quel momento essa fosse inclusa in una esistente prebenda Fernandina poiché l'abbazia di Cluny non avrebbe automaticamente incluso entrambi i sovrani negli altissimi onori liturgici resi ai suoi benefattori imperiali come nel caso dei sovrani germanici e non ci sono sufficienti elementi per assumere una qualificamte gratitudine a Sancia, un punto confermato dalla mancanza di un necrologium comparabile a quello di suo marito. Rimane, quindi, la forte probabilità che la presenza dei due altri partiti nella consuetudini di Bernardo si riferiscano alle pratiche liturgiche stabilite a Cluny dopo il 1067 durante il regno del figlio e successiore di Ferdinando al trono imperiale di Leòn, Alfonso VI. Nella storia delle relazioni ispanico cluniacensi questi rappresenta il sovrano iberico con il quale la grande abbazia borgognona sviluppò le più intense relazioni di amicizia e societas e dal quale ricevette i doni più splendidi di ogni altro monarca medievale europeo. L'orientamento pro

[104] MENENDEZ PIDAL R., *La España del Cid*, Espasa-Calpe, 1967, p. 165-167,

cluniacense di lealtà filiale spiega solo parzialmente questa politica Alfonsina. Più importante appare il fatto che durante il conflitto civile che lo vide opporsi al fratello Sancio II di Castiglia o nel conflitto con Ildebrando sull'abolizione del rito liturgico hispanico, Alfonso dipendeva pesantemente sul decisivo sostegno politico di Cluny[105]. Particolarmente qualificante per il presente studio è l'intervento dell'abbazia nelle guerre fratricide fra i tre figli di Ferdinando dopo la sua morte nel 1065[106]. Infatti, dopo la battaglia di Golpejera nel gennaio 1072, Sancio II depose Alfonso e lo imprigionò nel castello di Burgos, provocando così l'intervento di Ugo di Semur e dei suoi monaci che vennero in soccorso di Alfonso con le orazioni ma soprattutto con il loro sostegno politico. Queste preghiere erano decisamente occasionali essendo finalizzate per salvare la vita e la libertà del sovrano incatenato ma è necessario osservare che queste furono offerte in favore del figlio di Ferdinando che era il legittimo re imperatore di Leòn. Nell'ottobre 1072, dopo la morte di Sancio avvenuta durante l'assedio della città di Zamora, Alfonso ritornò a governare su tutti i territori del padre[107].

Negli anni seguenti Alfonso VI ringraziò pubblicamente l'intervento a suo favore da parte di Ugo di Semur e volle

---

[105] Cfr. DAVID P., *Études*, pp. 399-430.
[106] Cfr. MENENDEZ PIDAL, *op. cit.*, pp. 167-192.
[107] Cfr. DE VALDEAVELLANO L. G., *Historia de España*, I, pp. 317-320.

ricompensare il sostegno politico cluniacense trasferendo a Cluny tra il 1073 e il 1081 la proprietà di numerosi monasteri leònesi e castigliani (vedi supra), concedendo un censo addizionale di mille dinari d'oro per le necessità dei monaci e ingenti somme per la costruzione della nuova chiesa abbaziale promossa dall'abate Semuriense.

Le vicende relative all'introduzione del rito liturgico romano nei territori iberici e alla commerazione di orazioni intercessorie in favore dei sovrani castigliano leònesi da parte dei monaci cluniacensi provocano nel pensiero politico di Ildebrando una riflessione molto favorevole sulla rilevanza politica di una consuetudine positiva capace di orientare persino la mentalità di sovrani e principi. Vedremo nel paragrafo successivo quali saranno gli orientamenti politici e giuridici di Ildebrando a seguito degli eventi relativi al Concilio di Sutri dove emergeranno altre consuetudini inique da riprovare in contrasto con il principio della verità.

CAPITOLO II

LA NATURA DELLA CONSUETUDINE E LA SUA RIPROVAZIONE NEI RAPPORTI EPISTOLARI CON PIER DAMIANI

II.1 La natura della consuetudine secondo il diritto romano giustinianeo

Nel corso della sua attività di arcidiacono al seguito di papa Leone IX[1] e dall'esame della lettera 5b del libro VI del Registro, si è indotti a ritenere che Ildebrando, fosse a conoscenza che la consuetudine, secondo il diritto romano[2] giustinianeo, veniva definita da alcuni giuristi romani nel *Digestus Iustiniani*[3]. La predetta definizione veniva ad essere estrapolata dall'esame di due

---

[1] PAOLO di BERNRIED, *Vita S. Gregorii VII*, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, vol.148, p.44: «Interea spiritualis agricola, sanctus vide licet Leo IX. Papa, considerans et admirans multum fructum palmitis huius , (…) et ut fructum plus afferret, Romanae Ecclesiae Archidiaconum instituit».

[2] Circa la consuetudine nel diritto romano vedi ROBLEDA O., *Introduzione allo studio del diritto privato romano*, Roma, 1979, pp. 79 ss.; GUARINO A., *L'ordinamento giuridico romano*, Napoli, 1990, pp. 429 ss.; ARANGIO RUIZ V., *Istituzioni di diritto romano*, Napoli, 1991, pp. 24 ss., GUARINO A., *Dizionario Giuridico Romano*, Napoli, 2000, pp. 122-123.

[3] La cosa non è impossibile se si pensa agli strettissimi rapporti esistenti tra la curia romana e le curie del re di Sicilia e prima ancora con quelle dei duchi di Puglia e di Calabria. Le prime due citazioni del *Digesto* nell'ambito della curia pontificia sono state segnalate da M. CONRAT, *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im frühen Mittelalter*, Leipzig 1891, rist. Aalen 1963, pp. 28, nn. 9, 11 e 29, n.1 (J.5362 e 5382) e da P.S. LEICHT, *Il pontefice Gregorio VII e il diritto romano*, in «Studi Gregoriani», I, 1947, pp.10 sgg. Entrambi si registrano nel 1088. Esse, infatti, corrispondono a due frammenti della *Collectio Britannica*, nn 83 e 86 edita da C.G. MOR, *Il Digesto nell'età preirneriana e la formazione della Vulgata*, ora in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa, 1977, pp. 83-234. L'autore sostiene l'origine romana della *Collectio* consistendo questa in una serie di spogli di lettere papali con appendici romanistiche, compresi estratti del *Digesto*. Tale assunto è confermato anche da C. WICKHAM nel suo *Leggi pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzioni delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Roma, 2000, pp.199-200, il quale trattando dell'impatto del diritto romano a Pisa, sottolineava «la sempre maggiore disponibilità di tutta la versione giustinianea nell'Italia dell'XI secolo: il *Codice* e le *Novelle* erano conosciuti nell'XI secolo negli ambienti longobardistici, e dopo il 1050 sono citati anche altrove, pur se in modo frammentario; il *Digesto* fu usato in un placito toscano a Marturi nel 1076».

frammenti: il primo attribuito al giurista Salvio Giuliano che designava la consuetudine come quei comportamenti umani:

«*che sono* ***osservati per parecchi anni*** *e che senza alcuna legge scritta il popolo abbia approvato*»[4].

Il secondo attribuito al giurista Ermogeniano e che completava la suindicata definizione di consuetudine come:

«*Quei comportamenti umani che sono comprovati da una* ***lunga consuetudine****, e che sono* ***osservati per parecchi anni*** *si rispettano quasi in forza di una tacita convenzione fra i cittadini non meno che le norme della legge scritta*»[5].

In base alla concezione preclassica, infatti, il *populus* era titolare di ogni potere normativo e dal medesimo ripeteva il suo potere anche l'imperatore.

Pertanto, la fonte consuetudinaria acquisiva lo stesso valore giuridico della fonte scritta, essendo sotanzialmente entrambe espressioni del medesimo soggetto (il *populus*) titolare del potere legislativo. La consuetudine secondo i romani era dunque, nella concezione di Salvio Giuliano, diritto che seppure non scritto, aveva il medesimo significato giuridico di quello scritto che costituiva l'espressione della *voluntas* popolare[6].

---

[4] D.I. 3, 32: «…quae per annos plurimos observata et sine ullo scripto populus probavit».

[5] D.I. 3, 35: «Ea quae longa consuetudine comprobata sunt, ac per annos plurimos observata, velut tacita civium conventio, non minus quam ea quae scripta sunt iura servantur».

[6] D.I. 3, 32: «Inveterata consuetudo pro lege non immerito custoditur, et hoc est ius quod dicitur moribus constitutum. Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes. Nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis? Quare rectissime

Il Concilio di Sutri aveva deliberato che l'esercizio della simonia costituiva una consuetudine *contra legem*[7] in vigore tra la maggior parte del clero[8].

Se, quindi, la consuetudine secondo Giuliano veniva ad essere caratterizzata da un elemento precipuamente volitivo da parte del *populus* o del *clericatus*, secondo Giustiniano, nel frammento veniva invece, stabilito che:

> «*nessuna delle* ***altre abitudini*** *per questa ragione ci verrà conservata quanto quelle che sono recepite nel giudizio del popolo ...o forse che a suffragio il popolo* ***abbia interesse veramente*** *a dichiarare la sua volontà nelle cose e nei fatti?*»[9].

Sembra mancare, infatti, la consapevolezza dell'insieme dei consociati circa il potere dei medesimi di creare diritto. La cosìddetta *opinio iuris*, la dottrina cioè del credere che un certo comportamento sia conforme al diritto nasce da un sistema politico nel quale i consociati siano fondamentalmente i destinatari delle norme poste da altri. Il termine *consuetudo*, secondo il diritto romano, era di origine postclassica[10] mentre il diritto consuetudinario cui si faceva riferimento nel periodo precedente era

---

etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu per desuetudinem abrogentur».

[7] Cfr. COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993, p.160.

[8] Cfr. ZIMMERMANN H., *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz-Koln-Wien, 1968, pp. 180-195 e GIORDANENGO G., *Deposition du Pape*, in *Dictionaire Hist. de la Papauté*, dir P. LEVILLAIN, Paris, 1994, p. 559 e sgg..

[9] D.I. 3, 32: «….nulla alia ex causa non teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt ..nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?».

[10] SCHILLER A., *De consuetudine in iure romano*, in Bollettino Istituto di Diritto Romano, XLV, 1938, pp. 347-356.

lo *ius* civile, quello creato *ex moribus* e recepito attraverso la interpretazione dei giuristi[11]. Nel momento in cui la potestà legislativa venne esercitata dall'imperatore *ex iure proprio*, cessò il fondamento politico costituzionale della potestà popolare di creare diritto, mediante la *lex* oppure attraverso i *moribus*. Ciò avvenne per esempio nella costituzione di Costantino[12] nel quale la *consuetudo* trovava corrispondenza con questa nuova denominazione e veniva ivi descritta ancora secondo i *mores maiorum*[13].

Questa presenza nella compilazione faceva nascere un insoluto problema di gerarchia delle fonti, attesa la capacità che il frammento di Giuliano riconosceva alla *consuetudo* di derogare alla *lex* che era ormai già nel VI secolo solo quella di provenienza imperiale.

Ildebrando, richiamando il pensiero di Cipriano, riteneva, infatti, che la *consuetudo* che attestava una verità sacramentale doveva senz'alcun dubbio prevalere su altra consuetudine piu' antica anche se immemorabile ed accettata dal popolo[14]. Seguendo allora il

---

[11] Cfr. BOVE L., *La consuetudine in diritto romano*, I, *Dalla repubblica all'età dei Severi*, Napoli, 1971, pp. 119 e sgg..

[12] Cfr. anche *Constitutum Constantini* ed. H. FUHRMANN, *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung).* Fontes iuris Germanici antiqui ex MGH separatim editi t.X, Hannover, 1868, pp. 91-93.

[13] A. GUARINO, *Dizionario giuridico romano*, Napoli,, 2000: «Erano le consuetudini formatesi ai primordi della storia di Roma all'interno della comunità originaria, al fine di regolare la pacifica convivenza tra le gens».

[14] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum. De Haereticis baptizandis*, LXXI, IV, Stephanus Baluzii Notae, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «...Addam in hoc loco Gregorium Papam VII, usum esse auctoritate Cypriani **adversusu consuetudinem** cuius usus **contrarius est veritati**, quia quaelibet consuetudo, quantum vis vetusta, quantum vis vulgata, veritati est postponenda».

sistema introdotto dalla codificazione giustinianea si doveva dare alla consuetudine un valore di fonte prevalentemente *secundum legem*.

La costituzione di Costantino[15] faceva riferimento solo alla subordinazione della consuetudine alla *ratio* mentre il riferimento alla *lex* era stato probabilmente interpretato diversamente, a conferma della volontà di Giustiniano di esautorare la consuetudine di quella forza positiva pari a quella della *lex*. In buona sostanza la norma emanata da Costantino essendo cronologicamente successiva a quella risalente al tempo di Salvio Giuliano veniva ad escludere l'ammissibilità delle consuetudini *contra legem*.

Pertanto se la consuetudine contraria alla legge non poteva abrogare quest'ultima, questa poteva invece essere abrogata dalla desuetudine. Le tesi sopra esposte presentavano una certa analogia poiché in entrambe si apprezzavano l'esistenza di diverse nature caratterizzanti le diverse norme presenti all'interno della compilazione giustinianea.

Ildebrando attribuiva a queste norme una funzione "dottrinale" riconoscendo un valore attuale riferito a quelle consuetudini che, pur non essendo positive o efficaci nel senso proprio di tali termini, conservavano una loro intrinseca validità, esprimendo valori

---

[15] Cfr. *Constitutum Constantini* ed. H. FUHRMANN, *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung).* Fontes iuris Germanici antiqui ex MGH separatim editi t.X, Hannover, 1868, pp. 91-93.

giuridici dotati di esistenza propria e che potevano solo essere descritti ma non mai creati all'interno dell'ordinamento canonico gregoriano.

Nel realizzare la compilazione Giustiniano voleva[16] privare della validità ogni altra fonte precedente. Eppure osservando le definizioni dottrinali contenute nel Digesto accanto alla normazione imperiale presente nel *Codex* si doveva prendere atto dell'esistenza di un diritto non scritto (la *ars boni et aequi*) inefficace di fronte alla *lex scripta* di derivazione imperiale applicabile in virtù dell'*imperium* del *legislator*, ma che non manca di essere parte integrante dell'ordine naturale della realtà giuridica.

Uno *ius* non scritto che secondo la *ars boni et aequi* conteneva in sé medesimo una certa validità giuridica: fenomeno che si poteva presumibilmente individuare richiamandosi alle precedenti proibizioni relative al concubinato del clero presenti nei canoni del Concilio di Pavia del 1022[17].

---

[16] Cfr. BASSANELLI SOMMARIVA G., *L'imperatore unico creatore ed interprete delle leggi e l'autonomia del giudice nel diritto giustinianeo*, Milano, 1983, pp. 60-66.

17 In quella sede si emanarono sette canoni che miravano a porre un freno alle **inique consuetudini** del clero coniugato che per favorire i propri figli tendeva a disperdere i beni ecclesiastici attribuendoli in proprietà o in appannaggio agli eredi con enorme danno della chiesa proprietaria che veniva spogliata proprio da chi avrebbe dovuto tutelarne gli interessi. Gli atti del concilio pavese sono editi in M.G.H., *Leges. Const. I, Constitutiones Acta Publica* AD 911-1197, pp. 70-78 e comprendono il discorso di Benedetto VIII che rivolgendosi ai rettori delle chiese, i quali: «..*praedia enim et possessiones aut tolluntur aut minunt aut quibusdam titulis et scriptis colludio fabricatis a nomine et iure ecclesiae alienant; servos libertant, licet non possint, filiis congerones infrontati omnia congerunt*».In particolare, le sanzioni inflitte dall'autorità ecclesiatica e da quella laica sono per il primo canone le seguenti: 1)«*Ut nullus in clero*

La codificazione giustinianea era comunque innovativa nel senso che abrogava tutto il diritto preesistente, ponendosi come fonte sostanzialmente unica e globalizzante. Tuttavia era anche perfettibile e poteva essere perfezionata, aggiungendo, eliminando o modificando secondo il volere dell'imperatore[18].

Si poteva ottenere in tal modo la disponibilità di un coacervo di fonti costituite dalla codificazione e dalla persona dell'imperatore che legiferavano insieme al fine di rendere perfetto quell'ordinamento. Ciò rendeva possibile la contemporanea presenza all'interno della codificazione di leggi e di consuetudini al fine di evidenziare volta per volta gli elementi caratteristici e la loro forza vincolante. I canoni del Concilio di Sutri proibivano la simonia ma non contenevano una norma che richiamasse la consuetudine come fonte dell'iniquità.

Questo dal momento che comunque una eventuale ambiguità non avrebbe creato particolari problemi all'interprete, il quale si sarebbe sempre e soltanto rivolto all'imperatore che decideva liberamente sulle norme interpretative.

---

mulierem attingat». Secondo il concilio:«Quod si fecerit, secundum ecclesiasticam regulam deponatur». Secondo il capitolare di Enrico II:«*Quod si fecerit, servata* ***Iustiniani augusti aequitate****, curiae civitatis tradatur, cuius est clericus*».

[18] BASSANELLI SOMMARIVA G., *op. cit.*, p. 60 e sgg..

Tuttavia se le norme contenute nella codificazione potevano avere una diversa forza vicolante, la definizione contenuta nei due frammenti iniziali serviva solo a spiegare la natura della consuetudo. Tale impostazione avrebbe attribuito un potere normativo del caso concreto all'interprete che poteva essere chiamato a decidere nella ipotesi di conflitto di norme applicando una *lex* anziché una *consuetudo*.

Questa, infatti, data la sua natura intrinseca, poteva ontologicamente essere capace di eliminare o disapplicare una norma di legge non in forza di una decisione dell'imperatore bensi mediante l'applicazione di una legge imperiale.

Secondo la codificazione, la consuetudine poteva prevalere sulla legge solo mediante il consenso dell'imperatore dato che la sovranità imperiale era sovraordinata allo stesso ordinamento.

II.2 La natura della consuetudine secondo Cipriano di Cartagine

Negli anni trascorsi nel monastero di Santa Maria sull'Aventino[19] e successivamente in quelli passati nell'abbazia di Cluny, Ildebrando si dedicò allo studio delle opere dei Padri della Chiesa. Ebbe modo così di approfondire il tema della consuetudine

[19] PAOLO di BERNRIED, *Vita S. Gregorii VII*, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, vol.148, p.42: «..Nobis etiam redire placet ad commemorandam pueritiam eius, in qua avunculo suo Abbati monasterii Sanctae Dei Genetricis Mariae in Aventino monte, ad instructionem liberalis scientiae at compositionem moralis disciplinae, a parenti bus commendatus, in brevi ostendit spectabiles flores utriusque nutrimenti».

nel pensiero di Cipriano[20] e in quello di Agostino[21]. I due autori si erano dedicati ad esaminare la validità dei sacramenti conferiti dagli eretici e le loro interpretazioni furono determinanti come abbiamo già visto durante il Concilio di Sutri per lo sviluppo successivo del pensiero politico di Ildebrando il quale trasferì quelle idee nella costruzione giuridica finalizzata a far conseguire alla Chiesa la supremazia sul potere temporale.

Nel 254, la chiesa africana guidata dal vescovo di Cartagine Cipriano sostenne la consuetudine di invalidare i battesimi conferiti dagli eretici o dagli scismatici. Tale opinione venne anche appoggiata da Tertulliano il quale proclamava che:

«*Non possono ..**conferire** il Battesimo coloro che **non sono in una delle nostre Chiese** ...e l'eretico non poteve essere ammesso validamente al Battesimo, tuttavia può conferirne validamente un altro*»[22].

Nello stesso modo si pronunciò il vescovo Agrippino che nel 220, presiedette un Concilio a Cartagine al quale parteciparono i vescovi della Numidia e dell'Africa Proconsolare.

---

[20] Cfr. SAUMAGNE C., *Saint Cyprien, évéque de Carthage, «Pape"d'Afrique» (248-258)*, Paris, 1975.

[21] GREGOIRE R., *Le droit consuétudinaire de l'Eglise d'après la maxime augustinienne "mos populi dei vel instituta maiorum pro lege tenenda sunt*" REAug 20, 1974, pp. 143-154.

[22] TERTULLIANUS, *De Baptismo,* XV,1-3, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 1183-1184: «..Possunt..dareque Baptismum nec in una nobiscum Ecclesia sunt…et haereticus Baptismum valide non susceperit, tamen alteri valide conferre potest».

Il pontefice Stefano al contrario sosteneva che, sebbene gli eretici fossero coinvolti negli errori, pure non vi era dubbio che la loro intenzione era quella di amministrare il battesimo in conformità al comando di Cristo. Pertanto quelli che erano stati battezzati da essi dovevano essere accolti *in poenitentiam* nella chiesa cattolica mediante la semplice imposizione delle mani. Cipriano[23] favorevole alle posizioni di Tertulliano negò la validità del battesimo conferito dagli eretici e in linea con quanto affermato nella lettera a Quinto, vescovo della Mauritania, ribadì la tesi che:

«*..esiste un solo battesimo, che è certamente unico nella Chiesa cattolica, poiché la Chiesa è una sola e non può esseri battesimo fuori della Chiesa*»[24].

Diversa invece era la posizione di papa Stefano[25] che in merito alla questione del battesimo riteneva che sulla base di un antichissima consuetudine di origine apostolica risalente ai primi tempi della chiesa, gli eretici avrebbero potuto conferire validamente il sacramento del battesimo:

«*..e questi conformati a questa* ***antichissima consuetudine****, avendo inoltre appreso i primi elementi presso gli antichi eretici e volendo recedere dalla Chiesa fossero battezzati prima in questa*»[26].

---

[23] KOCH H., *Cyprian und der römische Primat*, Tubingen, 1910, p. 10 e sgg...

[24] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum*, LXXI, I, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 409-410: «..eo quod unum baptisma esse, quod unum scilicet in ecclesia catholica est, quia ecclesia una est et esse baptisma praeter ecclesiam non potest».

[25] SCHATZ K., *Il primato del Papa*, Brescia, 1996, p.59 e sgg..

[26] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum*, LXXI, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 409-410: «..et..in hoc veterem consuetudinem sequi, quando apud veteres haereseos et

Secondo Cipriano si trattava di una consuetudine umana che non affermava la verità, infatti:

«*..Non si tratta di dover imporre* ***una consuetudine****, ma di vincere con la ragione. Pietro, …che il Signore ha eletto per primo e sul quale ha edificato la sua Chiesa (Mt. 16, 18), nel dissenso che ha avuto con Paolo sulla circoncisione (Gal.2, 11-14), non ha rivendicato per sé, qualcosa in modo insolente e arrogante, affermando di possedere lui il primato, e che i giovani e gli anziani devono piuttosto obbedirgli. Né ha disprezzato Paolo per essere stato precedentemente un persecutore della Chiesa, ma ha accettato il consiglio della verità e ha dato facilmente il suo assenso alla legittima ragione che Paolo sosteneva, offrendoci così una testimonianza di concordia e di pazienza, affinché non amassimo con ostinazione le nostre convinzioni, ma piuttosto facessimo nostro quanto di utile e di salutare ci viene talvolta suggerito dai fratelli e dai nostri colleghi, se è vero e legittimo*»[27].

In buona sostanza, Cipriano riconosceva l'autorità petrina del pontefice ma contestava la volontà del papa di attenersi alla antica consuetudine, senza accettare le motivazioni teologiche[28] a favore della tradizione africana. A sostegno di questa sua posizione stabiliva che:

---

schismatum prima adhuc fuerint initia, ut hi illic essent qui de Ecclesia recedebant, et hic baptizati prius fuerant».

[27] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum*, LXXI, III, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 409-410: «Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. Nam nec Petrus quem primum dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novelli set posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum quod ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae quam Paulus vindicabat facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus, sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et saubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ipsa potius nostra ducamus».

[28] Cfr. BENSON E. W., *Cyprian, his Life, his Time, his Work*, London, 1897, p. 180.

«*..Anche Paolo, considerando questo e lavorando con fedeltà per la concordia e la pace, scrive nella sua lettera: I profeti poi parlino in due o tre e gli altri giudichino. Se mentre uno sta seduto riceve una rivelazione, il primo taccia (1 Cor 14, 29-30). Con questa affermazione insegna e mostra che molte cose sono rivelate meglio ad alcuni, e che nessuno deve caparbiamente difendere ciò che un tempo ha appreso e conservato, ma accogliere volentieri se c'è qualcosa di meglio e di più utile. Infatti, non siamo sconfitti quando ci viene offerto qualcosa di meglio, ma meglio forniti, soprattutto in ciò che attiene all'unità della Chiesa e la verità della nostra speranza e della nostra fede, e noi come sacerdoti di Dio, posti dalla sua bontà a capo della sua Chiesa sappiamo di poter amministrare non solo la remissione dei peccati nella Chiesa ma anche di reclamare la sua grazia contro gli avversari di Cristo ..*»[29].

Cipriano contestava[30] a Stefano di voler imporre la antica consuetudine della Chiesa di Roma e nello stesso tempo pretendeva di imporre come unica verità quella tramandata dalla tradizione africana. Egli si sottometteva all'autorità del primato romano pur ritenendo di potersi opporre per le stesse ragioni teologiche già espresse da Tertulliano[31].

Nel 256, Cipriano convocò un altro Concilio cui parteciparono numerosi vescovi della Numidia e dell'Africa Proconsolare.

---

[29] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum*, LXXI, III, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 409-410: «Cui rei Paulus quoque prospiciens et concordiae et paci fideliter consulens in epistula sua posuit dicens: prophetae autem duo aut tres loquantur et ceteri examinent. Si autem alii revelatum sedenti fuerit, ille prior taceat. Qua in parte docuit et ostendit multa singulis in melius revelari et debere unumquemque non pro eo quod semel inbiberat et tenebat pertinaciter congredi, sed, si quid melius et utilius extiterit libenter amplecti. Non enim vincimur quando offeruntur nobis meliora, sed instruimur, maxime in his quae ad ecclesiae unitatem pertinent et spei ac fidei nostrae veritatem, ut nos sacerdotes dei et ecclesiae eius de ipsius dignatione praepositi sciamus remissam peccatorum nonnisi in Ecclesia dari posse, nec posse adversarios Christi quidquam…eius gratiam vindicare ».

[30] LABROUSSE M., *Le bapteme des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*, in RE Aug 42,1996, pp. 223-242.

[31] TERTULLIANUS, *De Baptismo,* XV,1-3, in Documenta Catholica Omnia MIGNE, PL, pp. 1183-1184.

I padri conciliari deliberarono a maggioranza la conferma della invalidità del battesimo conferito dagli eretici e dagli scismatici. Alla luce di questa decisione Cipriano inviò una lettera a Giubaiano, vescovo della Mauretania, nella quale confermò che il sacramento del battesimo poteva essere conferito agli eretici solo se amministrato nella fede della Chiesa:

«*..Alcuni, dunque, sconfitti dalla ragione, tentano invano di contrapporre a noi la consuetudine, come se la* ***consuetudine*** *fosse superiore alla verità, o come se nelle cose spirituali non si dovesse seguire quanto ci è stato meglio rivelato dallo Spirito Santo…. Una volta avvenuta l'ispirazione e la rivelazione, chi persevera volutamente nell'errore pecca senza la scusa dell'ignoranza. Si appoggia, infatti, su una certa presunzione e ostinazione, essendo vinto dalla ragione. Nessuno può dire: noi seguiamo quello che abbiamo ricevuto dagli apostoli, quando gli apostoli non hanno tramandato che una sola Chiesa, e in questa medesima Chiesa è stato costituito un solo battesimo; e non troviamo nessuno che, battezzato presso gli eretici, sia stato accolto dagli apostoli con lo stesso battesimo nella comunione della Chiesa, così da apparire che gli apostoli abbiano approvato il battesimo degli eretici*»[32].

Secondo Cipriano[33], quindi, la consuetudine non poteva derogare alla verità poiché questa costituiva il principio sulla base del quale si poteva individuare l'efficacia o meno di una

[32] CYPRIANUS, *Epistula ad Iubaianum*, LXXIII, XIII, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «Proinde frustra quidem qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo maior sit veritate aut non id sit in spiritalibus sequendum quod in melius fuerit a Sancto Spiritu revelatum. …Post inspirationem vero et revelationem factam, qui in eo quod erraverat perseverat prudens et sciens, sine venia ignorantiae peccat. Praesumptione enim atque obstinatione quadam nititur, cum ratione superetur. Nec quisquam dicat, "quod accepimus ab apostolis hoc sequimur", quando apostoli non nisi unam ecclesiam tradiderunt et baptisma unum quod non nisi in eadem ecclesia sit constitutum, et neminem inveniamus ab apostolis, cum apud haereticos baptizatus esset, in eodem baptismo admissum esse et comunicasse, ut videantur apostoli baptisma haereticorum probasse ».

[33] LABROUSSE M., *op. cit.*, pp. 223-242.

consuetudine. Cipriano non accettava valida la tradizione della Chiesa romana anche se apostolica e la considerava unicamente una consuetudine umana. Egli contestava la natura sacramentale relativa all'apostolicita della consuetudine romana poiché secondo la sua opinione:

«*..Neppure la* ***consuetudine*** *che si è insinuata presso alcuni deve impedire che la verità prevalga e vinca. Infatti, la consuetudine senza la verità è un errore che si prolunga nel tempo. Per questo motivo, abbandonato l'errore, dobbiamo seguire la verità*»[34].

A sostegno della dottrina di Cipriano si schierò anche il vescovo di Cappadocia di Cesarea, Firmiliano, il quale affermava[35] che si doveva ripetere il battesimo per coloro che erano stati battezzati nell'eresia. Pertanto egli contestava la validità della tradizione apostolica precisando che:

«*..Sappiamo inoltre che coloro che vivono a Roma* ***non osservano*** *tutto ciò che è stato tramandato dalle origini, ed è inutile, anche per chi può, pretendere di conseguire l'autorità degli apostoli. Infatti, nella celebrazione dei giorni della Pasqua e in molti altri sacramenti divini sembrano esserci* ***alcune diversità****, né tantomeno a Roma si osserva ugualmente tutto quello che viene osservato a Gerusalemme, ed anche in altre varie province* ***molte abitudini*** *variano secondo la diversità dei luoghi e dei nomi, ma non per questo ci si è mai allontanati dalla pace e dalla unità con la Chiesa cattolica. Ed è invece ciò che Stefano ha osato fare, interrompendo con voi la pace che i suoi predecessori hanno sempre con voi custodito con amore e con reciproco rispetto, infamando*

---

[34] CYPRIANUS, *Epistula ad Pompeium*, LXXIV, VIII, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «Nec consuetudo quae apud quosdam obrepserat impedire debet quominus veritas praevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Propter quod relicto errore sequamur veritatem».

[35] BARDY G., *Le De haeresibus et ses sources*, MA, 2, Roma, 1931, pp. 397-416.

anche i beati apostoli Pietro e Paolo, come se ad instaurare tale tradizione fossero stati loro stessi che nelle loro lettere hanno esecrato gli eretici e ci hanno esortato di evitarli. Da ciò appare come questa tradizione, che sostiene gli eretici e li difende affermando che ricevono il battesimo, sia umana, poiché il battesimo appartiene solo alla Chiesa»[36].

Nel pensiero di Firmiliano, dunque, una consuetudine ecclesiastica si poteva definire apostolica quando oltre al valore intrinseco relativo all'antichità della sua origine rispondeva anche al requisito essenziale della verità[37]:

«*..Per quanto riguarda la* ***consuetudine*** *da rifiutare, che essi (i Romani) sembrano opporre alla verità, chi sarebbe così ingenuo da preferire la* ***consuetudine alla verità****, o chi, una volta vista la luce, non abbandona le tenebre?..Contro Stefano voi Africani potete rispondere di aver abbandonato una consuetudine errata, dopo aver conosciuto la verità. Noi invece uniamo alla verità anche la consuetudine, e alla consuetudine dei Romani noi opponiamo la consuetudine, quella però della verità, conservando fin da principio ciò che è stato tramandato da Cristo e dagli apostoli. Né ricordiamo che un tempo ciò abbia avuto origine presso di noi, poiché qui da sempre è stata osservata la norma di non riconoscere che una sola Chiesa di Dio e di non ritenere santo il battesimo, se non quello della santa Chiesa. Poiché alcuni erano incerti sul battesimo degli eretici i quali, benché accettino dei nuovi profeti, sembrano tuttavia riconoscere con noi il medesimo Padre e Figlio, riuniti insieme in*

---

[36] FIRMILIANUS, *Epistula ad Cyprianum*, LXXV, VI, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL 3, pp. 1206-1207: «Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolo rum auctoritatem pretendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolimis observantur, secundum quod in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro loco rum et nominum diversi tate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens ad versus vos pacem, quam semper antecessores ius vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistulis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt. Unde apparet traditionem hanc humanam esse quae haereticos asseritet baptisma quod non nisi solius ecclesiae est eos habere defendit».

[37] J. DANIELOU, *Cyprian's Ecclesiology*, in *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, vol. 3, *The Origins of Latin Christianity*, J. Daniélou (ed.), London, 1977, pp. 428-464.

gran numero ad Iconio abbiamo trattato la questione con molta diligenza e abbiamo confermato che si deve assolutamente rigettare ogni battesimo che si celebri fuori della Chiesa»[38].

Il criterio informato all'origine di una tradizione per qualificare il valore giuridico di una consuetudine non sembrava sufficiente a giustificare la superiorità della Chiesa Romana su quelle di Gerusalemme, Costantinopoli, Antiochia ed Alessandria. La consuetudine, quindi, non poteva prevalere sul criterio della verità costituendo questa un valore inderogabile sancito dalla sua stretta aderenza al messaggio evangelico. Pertanto la tradizione apostolica dei Romani[39] risultava errata poiché si presentava manifestamente contra fidem mentre la tradizione africana essendo una consuetudine ma anche la verità veniva osservata seguendo le parole di Cristo e dei suoi discepoli.

I vescovi riuniti ad Iconio e che rappresentavano la tradizione orientale confermavano la consuetudine relativa al battesimo conferito all'interno della Chiesa e rigettavano quella relativa alla

---

[38] FIRMILIANUS, *Epistula ad Cyprianum*, LXXV, XIX, in Migne, PL 3, pp. 1218-1219: «Quod autem pertinet ad consuetudinem refutandam quam videntur opponere veritati, quis tam vanus sit ut veritati consuetudinem praeferat aut qui perspecta luce, tenebras non derelinquat?...Quod quidem adversus Stephanum vos dicere Afri potestis cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse. Ceterum nos veritati et consuetudinem iungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est. Nec meminimus hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper istic observatum sit ut non nisi unam dei ecclesiam nossemus et sanctum baptisma non nisi sanctae ecclesiae computaremus. Plane quotiamo quidam de eorum baptismo dubitabant qui, etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus repudiandam esse omne omnino baptisma quod sit extra ecclesiam constitutum».

[39] SCHATZ K., *Il primato del Papa*, Brescia, 1996, p. 59 e sgg..

validità del medesimo sacramento impartito dagli eretici o dagli scismatici.

II.3 La natura della consuetudine secondo Agostino

Anche Agostino si esprimeva[40] sul tema della validità del battesimo conferito dagli eretici e sosteneva che sulla inveterata questione Cipriano era più a favore dei cattolici che della setta dei *Donatisti*, un gruppo di puritani secessionisti, molto numerosi ed aggressivi in Africa Proconsolare ed in Numidia nel quarto secolo. Agostino voleva dimostrare che le opinioni sostenute dal partito di Donato sulla natura della consuetudine, affermavano la dottrina della tradizione romana. Nel merito della questione della consuetudine, i *Donatisti* rifiutavano[41] di aderire al principio della verità, e ritenevano che:

«*Cipriano, di cui conosciamo il grande merito e la ricca dottrina, con molti suoi colleghi vescovi, che gli esprimevano i loro pareri, ha stabilito in un concilio che gli eretici e gli scismatici, cioè tutti coloro che sono fuori della comunione dell'unica Chiesa, non hanno il battesimo e, di conseguenza, chi viene alla Chiesa dopo essere stato battezzato da loro, va battezzato nella Chiesa*»[42].

---

[40] FLUMENE F., *Il valore della consuetudine quale fonte normativa nella patristica latina e greca*, Appunti «Studi Sassareci» 2, 1922, pp. 336-386.

[41] Cfr. WILLIS G.G., *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, 1950.

[42] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 125-126: «Cyprianus, cuius tantum meritum novimus tantamque doctrinam, cum multis coepiscopis suis sententias proprias conferenti bus, in concilio statuit haereticos vel schismaticos, id est omnes qui extra unius Ecclesiae communionem sunt, Baptismum non habere, et ideo quisquis ab eis baptizatus ad Ecclesiam venerit, esse in Ecclesia baptizandum».

Secondo Agostino il battesimo conferito da un eretico o da uno scismatico se amministrato nella retta forma era considerato battesimo cristiano e impartiva il *character dominicus*[43], ma sino al momento in cui colui che lo aveva ricevuto, rimaneva fuori della comunione con la chiesa cattolica, quel sacramento era stato conferito senza alcun effetto e non produceva il perdono dei peccati. Secondo il pensiero di Cipriano[44], invece, l'apostolo Pietro, in qualità, di primate, in merito alla consuetudine relativa alla circoncisione era solito agire diversamente da come esigeva la verità poiché solo i cristiani che si sottoponevano alla circoncisione potevano conferire validamente il battesimo e fu proprio per questo motivo che entrò in contrasto con Paolo. Così, su un punto, Pietro poté non condividere il pensiero di Paolo tanto da costringere i cristiani a vivere secondo la tradizione degli ebrei[45]. Paolo lo indicava nella lettera in cui aveva chiamato l'autorità divina a testimone che egli non mentiva. Disse infatti:

«*In ciò che vi scrivo, lo dico davanti a Dio, io non mentisco*»[46].

---

[43] D'ALES A., *La Théologie de st. Cyprien,* Paris, 1922, pp.3 e sgg..

[44] LABROUSSE M., *Le bapteme des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences* RE Aug 42,1996.pp. 223-242.

[45] LOOFS F., *Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 209 e sgg..

[46] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas,* II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL pp.127-128: «Quae autem scribo vobis, ecce coram Deo, quia non mentior (Gal. 1, 20)»

Secondo Cipriano allora l'atteggiamento di Paolo era quello di non allinearsi alla tradizione, infatti:

«*Quando mi accorsi che* ***non camminavano*** *rettamente nella verità del Vangelo, dissi a Pietro, davanti a tutti: se tu che sei un giudeo, ti comporti da gentile e non da giudeo, perché costringi i Gentili a giudaizzarsi?*»[47].

Pertanto se Pietro, contro la regola della verità[48] che la Chiesa aveva da sempre seguito, ha potuto costringere i cristiani a giudaizzarsi, perché Cipriano, contro la regola di verità, non ha potuto costringere gli eretici e gli scismatici a ribattezzarsi? Secondo Agostino se si costringesse un uomo a farsi circoncidere, secondo la consuetudine giudaica, per poi battezzarlo, l'umanità detesterebbe questo fatto molto di più che se lo si costringesse a farsi ribattezzare. Di conseguenza, visto che Pietro, che lo aveva fatto, viene corretto da Paolo e, custodito dal vincolo della pace e dell'unità, viene condotto al martirio, con quanta maggior facilità e forza si doveva preferire la verità, confermata dalla Chiesa universale con le sue decisioni, all'autorità di un solo vescovo o al concilio di una sola provincia[49]. Se Cipriano stesso avesse espresso il suo pensiero, nei termini che dimostravano la sua volontà di

---

[47] Ibidem pp. 127-128: «Cum vidissem quia non recte ingrediuntur ad veritatem Evangelii, dixi Petro coram omnibus, si tu cum sis Judaeus gentil iter et non jiudaice vivis; quem ad modum Gentes cogis iudaizzare?».

[48] CRAMER W., *Cedat consuetudo veritati, Zu einer Maxime kirchlicher Entwicklung aus der Väterzeit*, in *Ihr alle aber seid Brüder*, Würzburg, 1990, pp.323-347.

restare nell'unità della pace, anche coloro che, su questa questione, erano di diverso avviso avrebbero preferito far prevalere nei termini della validità di un sacramento il criterio della concordia su quello della antichità apostolica. Questo lo si può constatare nel suo primo discorso all'inizio del concilio citato dai *Donatisti*:

«*Riunitisi a Cartagine, alle calende di settembre, numerosi vescovi della provincia dell'Africa, della Numidia e della Mauretania, con i presbiteri e i diaconi, presente anche la grande parte della popolazione, e letta una lettera di Giubaiano a Cipriano e la risposta di Cipriano a Giubaiano sulla questione del battesimo degli eretici, come anche la successiva risposta di Giubaiano a Cipriano, Cipriano disse: Avete ascoltato, carissimi colleghi, quanto mi ha scritto Giubaiano, nostro collega nell'episcopato, per consultare la nostra pochezza sull'illecito ed empio battesimo degli eretici, e quanto io gli ho risposto per esprimere, ben inteso, l'opinione, che abbiamo espressa a più riprese e in più occasioni: vale a dire, che gli eretici che vengono alla Chiesa, vanno battezzati e santificati con il battesimo della Chiesa. Vi è stata anche letta un'altra lettera di Giubaiano, nella quale egli, nella sua sincera e religiosa devozione, rispondendo alla nostra lettera, non solo manifesta il suo consenso, ma ringrazia anche d'essere stato istruito. Resta che, su questa stessa questione, esprimiamo i nostri personali pareri, senza giudicare nessuno, né allontanare dal diritto della comunione, chi pensasse diversamente. Nessuno di noi, infatti, si costituisce vescovo dei vescovi o usa il terrore dei tiranni per costringere i suoi colleghi alla necessità dell'obbedienza, poiché ogni vescovo possiede la libertà e il potere di esprimere un proprio giudizio; e come lui non può essere giudicato da un altro, così non può giudicare gli altri. Ma attendiamo tutti il giudizio del Signore nostro Gesù Cristo che, solo, ha il potere di preporci al governo della Chiesa e di giudicare il nostro operato*»[50].

---

[49] D'ALES A., *La Théologie de st. Cyprien*, Paris, 1922, pp. 3 e sgg

[50] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 128:«Cum in unum Carthagine convenissent calendis septembris episcopi plurimi, ex provincia Africa, Numidia, Mauritania, cum presbyteris et diaconi bus, etiam praesente plebis maxima parte, et lectae essent litterae Jubaiani ad Cyprianum factae, item Cypriani ad Jubaianum rescriptae de haereticis baptizandis, quidque postmodum Cypriano Jiubaianus idem rescripserit, Cyprianus dixit:audistis, collegae dilectissimi, quid mihi Jubaianus coepiscopus noster scripserit, consulens mediocritatem nostram de illecito et profano haereticorum Baptismo; quidque ego ei rescripserim, censens scilicet quod semel atque iterum et saepe censuimus, haereticos ad Ecclesiam venientes Ecclesiae Baptismo baptizari et sanctificari oportere. Item lectae sunt vobis et aliae

In tema di consuetudine, Agostino contestava[51] agli eretici di opporre sempre i pareri di Cipriano, accusandoli di usurpare l'autorità del padre cartaginese a favore del loro scisma.

Anche Cipriano avrebbe accettato la verità sulla ripetizione del battesimo, se questa verità fosse stata provata definitivamente dalla tradizione romana.

Di conseguenza Cipriano, che si era allineato alla vera fede, e che aveva apprezzato la testimonianza di Pietro riteneva che:

«*Pietro ci ha offerto un esempio di concordia e di pazienza, per non farci attaccare tenacemente alle nostre idee, ma piuttosto fare nostri, purché utili e legittimi, i suggerimenti che talvolta ci vengono dai nostri fratelli e colleghi*»[52],

Cipriano aveva fatto intendere chiaramente di essere pronto a rivedere senza alcuna difficoltà la sua opinione, se la consuetudine dei Romani gli avesse dimostrato che il battesimo di Cristo potevano

---

Jubaiani litterae, quibus pro sua sincera et religiosa devotione, ad epistolam nostram rescribens, non tantum consensit, sede t instructum se esse gratias egit. Superest ut de hac ipsa re quid singuli sentiamus proferamus; neminem iudicantes, aut a iure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcopo rum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum iudicare; sed exspectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et pareponendi nos in Ecclesiae suae gubernatione, et de actu nostro iudicandi».

[51] WILLIS G. G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, 1950.

[52] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p.129-130:«documentam, scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus, sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur»

conferirlo quelli che erano usciti fuori dalla Chiesa[53], così come non potevano averlo perso quando ne erano usciti. Agostino contestava duramente questo assunto e richiamava Cipriano a sottomettersi alla unanime autorità di tutta la Chiesa, se fin da allora la verità fosse stata approfondita, proclamata e rafforzata da un concilio plenario. Se egli infatti lodava ed esaltava la tradizione di Pietro, che con spirito di pazienza e di concordia accettò di essere corretto anche da un solo collega, suo suddito, con quanta più prontezza, lui e il concilio della sua provincia, si sarebbero dovuti inchinare, una volta scoperta la verità, all'autorità del Chiesa universale.

Agostino accusava Cipriano di essersi allontanato dalla verità poiché questa gli era stata rivelata solo in parte. Tuttavia egli aveva conservato l'unità con quanti divergevano dal suo pensiero, in quanto aveva detto: «*Senza giudicare nessuno, né allontanare dal diritto della comunione, chi pensasse diversamente*»[54]. Secondo Cipriano gli uomini che pensavano di conferire la validità di un sacramento secondo una consuetudine diversa da quella africana cadevano in una tentazione umana; mentre, coloro che si attenevano troppo alla proprie opinioni e che rifiutavano quelle migliori, a

---

[53] GARCÍA R.D., «*San Cipriano y el Donatismo, en la polémica anti donatista de San Agustín: Estudio histórico-patrístico*», 13 (1976) 5-49.

[54] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p.129-130:«Neminem iudicantes, aut a iure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes»

costo di giungere al sacrilegio di interrompere la comunione e di creare uno scisma o una eresia, commettevano un peccato. Viceversa, coloro che non pensavano mai ad osservare una tradizione diversamente da quella che essa era nella realtà, venivano ricompensati con amore divino:

> «*E giacché gli uomini, nella speranza erano come gli angeli di Dio, uguali nella resurrezione, fino a quando non avrebbero conseguito la perfezione dell'angelo, avrebbero evitato la presunzione del diavolo*»[55].

Agostino sosteneva[56] che i *Donatisti* non avevano conosciuto la via della pace e che, proprio per questo, avevano contribuito a spezzare il vincolo dell'unità anche nella consuetudine. Ecco perché Pietro, dopo aver detto: «*E se in qualche cosa pensate diversamente, anche questo Dio vi rivelerà*»[57], per evitare che i cristiani pensassero di poter conoscere ciò che credevano in modo diverso, aggiunse subito: «*Nondimeno, là dove siamo arrivati, continuiamo il cammino*»[58]. Se si riteneva vera l'opinione di Agostino sulla validità del battesimo conferito dai *Donatisti*, coloro che, condividevano l'idea di Cipriano non si separavano dall'unità con la Chiesa di

---

[55] Ibidem p.129-130:«Quia itaque homines sumus, sed spe angeli sumus, quibus aequales in resurrectione futuri sumus (Matt. 22, 30), quamdiu perfectionem angeli non habemus, praesumptionem diaboli non habeamus».

[56] Cfr. MAIER J.L., *Le dossier du Donatisme* TU 134-135 Berlin, 1987-89.

[57] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL p.130: «Et si quid aliter sapitis, hoc quoque vobis Deus revelabit».

[58] Ibidem p.130: :«Verum tamen in quod pervenimus, in eo ambulemus».

Roma in attesa che Dio rivelasse loro la verità che credevano diversa. Se invece si riteneva vera la tradizione africana sulla validità del battesimo, Cipriano e gli altri con i quali Agostino, aveva celebrato questo concilio, rimasero nell'unità con quanti pensavano diversamente. Pertanto gli eretici e gli scismatici che pure erano stati accolti senza ricevere il battesimo e pur ritenendosi peccatori e sacrileghi, non ottenevano validamente il battesimo e preferivano restare in comunione con quelli che erano stati ricevuti senza il battesimo, anziché separarsi dall'unità. Cipriano infatti affermava che: «*Senza giudicare nessuno, né allontanarlo dal diritto di comunione, se ha un'opinione diversa*»[59].

Cipriano e gli altri vescovi africani, riunito un concilio, avevano stabilito che i battezzati fuori della comunione della Chiesa **non conseguivano validamente** il battesimo e quindi, quando chiedevano di essere ammessi era necessario ribattezzarli. Altri secondo Agostino avevano un parere diverso e non osavano ribattezzare quelli che provenivano dagli eretici e dagli scismatici, perché riconoscevano in essi il battesimo conferito da Cristo. La consuetudine della Chiesa di non ripetere il battesimo, dunque, era molto antica.

[59] Ibidem p.131: «Neminem iudicantes, aut a iure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes».

Agostino si allineava alla posizione che fu sostenuta da papa Stefano in polemica con Cipriano sulla validità del battesimo e e a tal fine esortava[60] i *Donatisti* a:

«*Non confutare a noi l'autorità di Cipriano, quindi, per giustificare la ripetizione del battesimo, ma seguitene con noi l'esempio nella salvaguardia dell'unità. Non era ancora stata approfondita la questione del battesimo, infatti, che già la Chiesa osservava la* ***salutare consuetudine*** *di correggere, negli eretici e negli scismatici, ciò che era distorto, di non ripetere ciò che era stato dato, di guarire la parte ferita, e di non curare quella sana. Questa consuetudine, derivata, io credo, dalla tradizione degli Apostoli, come molte altre che non si trovano nei loro scritti e né nei concili dei loro successori, ma siccome si conservano in tutta la Chiesa, si crede che siano state tramandate e raccomandate proprio da loro*»[61].

Secondo Cipriano questa consuetudine molto salutare, fu inizialmente corretta, dal suo predecessore Agrippino, il quale sulla base di una ricerca più attenta della verità condotta dai vescovi dell'Africa Proconsolare e della Numidia riuniti in un concilio plenario, ebbe modo di confutarla sostenendo la validità del battesimo all'interno della Chiesa Africana. Quando infatti scoppiò la questione sulla remissione dei peccati e sulla rinascita spirituale

---

[60] GREGOIRE R., *Le droit consuétudinaire de l'Eglise d'après la maxime augustinienne "mos populi dei vel instituta maiorum pro lege tenenda sunt*" REAug 20, 1974, pp. 143-154.

[61] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p.133::«Nolite ergo nobis auctoritatem objicere Cypriani ad Baptismi repetitionem: sed tenete nobiscum exemplum Cypriani ad unitatis conservationem. Nondum enim erat diligenter illa Baptismi quaestio pertractata, sed tamen saluberrimam consuetudinem tenebat Ecclesia, in ipsis quoque schismaticis et haereticis corrigere quod pravum est, non iterare quod datum est ; sanare quod vulneratum est, non curare quod sanum est. Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, nonnisi ab ipsis tradita et commedata creduntur».

dell'uomo, i padri conciliari si chiesero se esse erano possibili presso gli scismatici e gli eretici, allora, per la difficoltà di trovare una ragione e per il precedente dell'autorità di Agrippino e di molti suoi sostenitori, che, su questa questione avevano ceduto e avevano preferito costruire una cosa nuova anziché conservare una consuetudine di cui non capivano la difesa, essi contestarono le sue ragioni apparenti e ostruirono il cammino della ricerca della verità. Anche Cipriano, infatti, si oppose[62] a questa consuetudine. Egli esprimeva molto liberamente il suo pensiero contrario alla tradizione apostolica dei Romani, e ne trattò al concilio, semplicemente perché voleva ricevere una prova, se esisteva, che sulla base delle dottrine degli antichi Padri, avesse confermato le sue opinioni al riguardo. Se poi nessuno fosse stato capace di portare una prova tale da confutare tutte le ragioni che sosteneva, egli sarebbe rimasto della sua idea, ben cosciente di non avere nascosto ciò che riteneva vero e di avere conservato l'unità. Proprio in questo senso egli richiamò le parole dell'Apostolo Pietro:

«*I profeti parlino in due o tre e gli altri giudichino; ma se uno di quelli che sono seduti riceve una rivelazione, il primo taccia. In questo passo l'Apostolo ha insegnato e mostrato che* ***molte verità*** *vengono rivelate più chiaramente a questo o a quello, e che uno deve lottare con tenacia non per ciò che aveva appreso una volta e*

---

[62] Cfr. BASDEVANT – GAUDEMET B., *The Problem of Baptism in the Donatist Schism*, Bruxelles, 2010.

conservava, ma, se viene fuori qualcosa di meglio e di più utile, abbracciarlo di buon grado»[63].

Sicuramente con queste parole non solo sollecitò l'unanime consenso di quanti volevano far prevalere la validità della tradizione africana, ma li esortò anche a portare, se potevano, qualche prova per meglio rafforzare la necessità di mantenere la precedente consuetudine; sicché, se qualcuno dei vescovi avesse addotto una prova inconfutabile, egli avrebbe potuto dimostrare con molta sincerità che la validità di una consuetudine non doveva prevalere sulla efficacia di una tradizione migliore e più utile. Ma visto che gli unici a farsi avanti erano stati alcuni vescovi che gli opponevano la consuetudine, e che a difesa di questa, non portavano argomenti capaci di convincere, Cipriano, da uomo religioso, non volle rinunciare alle sue ragioni, anche se non vere, solo per cedere ad una consuetudine, sicuramente vera, ma non ancora provata. Tuttavia, se questa consuetudine, Agrippino per primo, e con lui alcuni suoi colleghi dell'Africa Proconsolare, non avessero cercato di abbandonarla, anche mediante le deliberazioni di un concilio, Cipriano non avrebbe neanche osato ragionare contro di essa; ma, animato da una questione così complessa, e vedendo ovunque

[63] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, II, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 134::«Prophetae autem duo aut tres loquantur, et caeteri examinent, si alii revelatum fuerit sedenti, ille prlor taceat (I Cor 14, 29). Qua in parte docuit et ostendit, multa singulis in melius revelari, et debere unumquemque, non pro eo quod semel imbiberat et tenebat, pertinaciter congredi, sed si quid melius et utilius exstiterit, libenter amplecti (Epist. LXXI, ad Quintum)».

prevalere una consuetudine universale e consolidata, avrebbe preferito ritirarsi nella preghiera e nella elevazione dell'animo a Dio, per vedere e insegnare la verità che si manifestò più tardi nel concilio plenario. Considerando l'autorità delle deliberazioni prese dal precedente concilio tenuto da Agrippino, Cipriano preferì difendere[64], le asserzioni dei suoi predecessori, anziché affaticarsi in ulteriori ricerche. In effetti, alla fine della lettera a Quinto, prescriveva questa soluzione:

«*si dovrebbe agire* ***secondo la ragione****, non secondo una consuetudine che induce in errore. Infatti, quando la* ***consuetudine imita la legge*** *et non meno quando viene ad usurpare ciò che è scritto, non si deve parlare di una antica consuetudine se non sia razionale e duri da molto tempo così da non ricordare a memoria d'uomo quando sia iniziata Infatti i giureconsulti sostengono che una* ***consuetudine razionale*** *dovrebbe essere utilizzata e rafforzata nel competente periodo di efficacia e non interrotta da alcun atto contrario. Cipriano quando sosteneva che la consuetudine dei Romani non promanava da fonte Apostolica opponeva a questa la consuetudine della verità quella che reputava essere osservata nella Chiesa Africana*»[65].

Agostino riteneva che era stato Agrippino ad introdurre la consuetudine di ribattezzare ed infatti:

---

[64] LABROUSSE M., *Le bapteme des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*, in RE Aug 42,1996, pp. 223-242.

[65] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum. De Haereticis baptizandis*, LXXI, IV, Stephanus Baluzii Notae, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «...agendum esse ratione, non consuetudine, quam vocat erroris vetustatem. Nam quamvis consuetudo legem imitetur et non minus quam quod scriptum est usurpetur, tamen non de longa consuetudine praescribendum est, nisi sit rationabilis et per tantum temporis duraverit quod eius initium non teneatur in hominum memoria. Consuetudinem enim aiunt jurisconsulti esse usum rationabilem competenti temporo firmatum, nullo actu contrario interruptum. Cyprianus contra consuetudini Romanorum, quam aiebat non dimanare de fonte Apostolico, ..opponebat consuetudinem veritatis, quam putabat esse in ecclesia Africana».

«*Ecco quanto Agrippino, uomo di felice memoria, con altri suoi colleghi, che all'epoca governavano la Chiesa del Signore nella Provincia dell'Africa e della Numidia, stabilì e, dopo un esame equilibrato, fatto di comune accordo, confermò. E la loro opinione, religiosa, legittima, salutare alla fede, e conforme alla Chiesa cattolica,* ***l'abbiamo seguita*** *anche noi*»[66].

Con questa dichiarazione egli faceva ben capire che avrebbe ricordato molti particolari se, su questa questione, fosse stato celebrato un concilio universale. Ma ancora non era stato fatto, perché il diritto era legato dalla forza della consuetudine, e questa costituiva il solo argomento che si opponeva a quanti volevano introdurre una novità, dato che non potevano conseguire la verità. In seguito, tuttavia, dopo discussioni e ricerche condotte tra gli esponenti della tradizione romana e i sostenitori della tradizione africana, la verità non solo fu trovata, ma fu portata anche davanti all'autorità di un concilio plenario tenutosi a Nicea. Agostino riteneva che la consuetudine:

«*doveva* ***cedere alla verità manifestata****. E poiché quella non si era manifestata al tempo di Cipriano affinché non fosse ancora esaminata diligentementei quello pensava che si dovesse recepire la verità se in quel momento si fosse manifestata successivamente nel Concilio plenario. E' da rilevare che prima che Cipriano avesse recepito la disciplina sugli eretici da battezzare che ritornavano alla Chiesa, tutti gli altri testimoniarono che quanto abbiamo affermato in nota al Concilio di Cartagine fosse certamente falso*»[67].

---

[66] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, IX, XIV, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 134-135: «Quod quidem inquit, et Agrippinus bonae memoriae vir, cum caeteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia Ecclesiam Domini gubernabant, statuite t librata concilii communis examinatione firmavit: quorum sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et Ecclesiae catholicae congruentem, nos etiam secuti sumus».

[67] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum. De Haereticis baptizandis*, LXXI, IV, Stephanus Baluzii Notae, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «...cedere debere veritati

Ma che questa fosse la consuetudine prevalente nella Chiesa, che in seguito, venne confermata anche da un altro concilio plenario tenutosi ad Arles, appare chiaramente anche dalle parole di Cipriano nella lettera inviata a Giubaiano, vescovo di Mauretania:

«*Si dirà: che ne sarà, dunque, di quelli che, in passato, venendo dall'eresia alla Chiesa,* ***sono stati ammessi*** *senza battesimo?*»[68].

Qui egli mostrava chiaramente come si era soliti agire, proprio perché citava il concilio di Agrippino, facendo intendere apertamente che era ben altra la consuetudine della Chiesa. E di fatto non vi era la necessità di deciderlo nel concilio, se già esisteva una consuetudine, e durante le deliberazioni conciliari alcuni interventi dichiararono francamente che quanti avevano ritenuto di dover prendere questa decisione, lo avevano fatto contro una tradizione della Chiesa. Agostino quindi esortava i *Donatisti* a conservare un principio fondamentale: se ci si allineava all'autorità di Cipriano, era necessario conservare l'unità che cambiare una consuetudine della Chiesa. Quando Ildebrando verrà eletto al

---

manifestatae. Et quia illa non erat manifestata aevo Cypriani, ut quae non dum pertractata fuerat diligenter, propterea…et putat illum recepturum fuisse veritatem, si tunc ea fuisset manifestata, uti postea fuit in Concilio plenario.Caeterum istic adnotandum est ante Cyprianum receptam fuisse disciplinam de baptizandis haereticis ad Ecclesiam venientibus, ut dicemus in notis ad Concilium Carthaginense, adeoque falsum fuisse».

[68] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, IX, XIV, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 135: «Sed, dicit aliquis, quid ergo fiet de iis qui in praeteritum de haeresi ad Ecclesiam venientes, sine Baptismo admissi sunt?».

pontificato richiamerà l'autorità di Cipriano contro le consuetudini che non attestavano la verità in virtù del principio secondo il quale qualunque consuetudine, per quanto antica o per quanto diffusa, non doveva mai derogare alla verità[69]. Secondo Agostino i *Donatisti* non si allinearono alla tradizione africana quando si dimostrò che Cipriano, non ammettendo i battezzati nell'eresia e nello scisma, comunicava con quanti li ammettevano. Se dunque Cipriano era coinvolto dalla comunione con gli eretici, essi ne seguivano l'autorità professando la consuetudine relativa alla ripetizione del battesimo. Se invece si fosse allontanato dalla loro comunione, gli eretici avrebbero dovuto seguire le sue dottrine con lo scopo di conservare l'unità della Chiesa. Costoro nondimeno erano più modesti, perché, quando, a causa della loro condotta e delle loro azioni eretiche, venivano puniti dalle leggi divine e umane, non affermavano di essere martiri. I Donatisti, secondo Agostino[70], volevano conseguire, nello stesso tempo, una vita dissoluta e una fama di innocenza e per le azioni criminali di cui si rendevano

---

[69] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum. De Haereticis baptizandis*, LXXI, IV, Stephanus Baluzii Notae, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «...Addam in hoc loco **Gregorium Papam VII**, usum esse **auctoritate Cypriani adversusu consuetudinem** cuius usus contrarius est veritati, quia quaelibet consuetudo, quantum vis vetusta, quantum vis vulgata, veritati est postponenda».

[70] Cfr. LABROUSSE M., *Le bapteme des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences* RE Aug 42,1996, pp. 223-242; WILLIS G.G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, 1950; MAIER J.L., *Le dossier du Donatisme*, TU 134-135, Berlin, 1987-89.

protagonisti nei distretti dell'Africa Proconsolare non ricevevano nessuna pena. Tuttavia Agostino li esortava a riflettere e a ravvedersi nell'osservanza della validità del sacramento conferito dagli eretici. Essi, accettarono il conferimento del battesimo dei *Massimianisti*[71], che preferivano abbracciare, per la pace di Cristo, il battesimo del mondo; questa nuova consuetudine non attestava una verità ma li induceva a promuovere un sacrificio della carità al Dio misericordioso, con il quale avevano interrotto l'unità mediante un crimine nefando, e i cui sacramenti avevano fatto bersaglio di continue ingiurie.

> «*Dio infatti è misericordioso e pietoso; longanime, molto misericordioso e verace*»[72].

Agostino li invitava ad abbracciare, nelle vita presente, il Dio misericordioso e temere, in quella futura, il Dio verace. Egli non voleva imporre loro la tradizione sacramentale africana, bensì, richiedeva loro una conversione pura e sincera. I *Donatisti* non temevano di violare la consuetudine dei *Massimianisti* relativa al conferimento del battesimo impartito agli eretici che lo avessere

---

[71] Questa dottrina prende le mosse da una critica intransigente nei confronti di quei vescovi che non avevano resistito alle persecuzioni di Diocleziano ed avevano consegnato ai magistrati romani i libri sacri. Secondo i donatisti i sacramenti amministrati da tali vescovi - detti *traditores*, in quanto avevano compiuto una *traditio*, ossia una consegna dei testi sacri ai pagani - non sarebbero stati validi. Questa posizione presupponeva, dunque, che i sacramenti non avessero efficacia di per sé, ma che la loro validità dipendesse dalla dignità di chi li amministrava.

richiesto ma pretendevano che il sacramento venisse amministrato osservando la tradizione dei Romani. Su questo punto Agostino affermava che i *Donatisti* amavano la verità[73] e obbedivano alla tradizione dell'Apostolo Pietro che:

«*Predica la Parola, insisti a tempo opportuno e inopportuno, ammonisci, esorta, rimprovera. Essi invece, come dice il Vangelo, amano la gloria degli uomini più di quella di Dio, e mentre temono i rimproveri temporanei,* ***non temono la condanna*** *eterna*»[74].

Essi hanno attirato la vendetta dei loro nemici, perché si sono divisi essi stessi in molti scismi soprattutto nella capitale dell'Africa, la celeberrima città di Cartagine. Si sono rafforzati nella loro eresia e credendo di poter eliminare i *Massimianisti*, li hanno duramente assaliti con grande impeto, per mezzo di Ottato Gildoniano[75], e hanno inflitto loro molti danni e persecuzioni crudelissime; dopodiché ne hanno accolto la loro tradizione

---

[72] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, IX, XIV, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 136: «Misericors est enim et misurato Dominus, longanimi set multum misericors et verax».

[73] LABROUSSE M., *Le bapteme des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences* RE Aug 42,1996, pp. 223-242.

[74] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, IX, XIV, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 136: «Praedica verbum, insta opportune, importune, argue, hortare, increpa. Sed sicut Evangelium loquitur, diligunt gloriam hominum magis quam Dei, et dum reprehendi ad tempus timent, damnariin sempiternum non timent».

[75] Il leader dei donatisti all'epoca era Ottato, vescovo di Thamugadi (Timgad), detto *Gildonianus*, per la sua amicizia con Gildo, il *Comes* d'Africa (386-397). Per dieci anni Ottato, sostenuto da Gildo, fu il tiranno d'Africa. Egli perseguitò i rogatisti ed i massimianisti, ed usò le truppe imperiali contro i cattolici. Sant'Agostino narrava che i suoi vizi e la sua crudeltà erano al di là di ogni descrizione; ma ebbero, almeno, l'effetto di gettare in cattiva luce la causa dei donatisti. Anche se era odiato in tutta l'Africa per la sua malvagità, la fazione puritana rimase sempre in piena comunione con il vescovo, che fu un rapinatore, un devastatore, un oppressore, un traditore, ed un mostro di crudeltà. Quando, nel 397, Gildo, dopo essersi nominato capo di tutta l'Africa per qualche mese, cadde, Ottato fu gettato in una prigione dalla quale non uscì vivo.

credendo di potere convertire tutti gli altri con lo stesso metodo; ma a quelli che accolsero nella loro eresia, non vollero impartire la consuetudine di ribattezzare quelli stessi che avevano battezzato nello scisma, o meglio, di farsi ribattezzare dentro, da quelli stessi che li avevano battezzati fuori; ma in questo modo fecero un'eccezione alla loro consuetudine *contra legem*. Non aderivano ad una tradizione che fosse contro la verità, pertanto, una volta accettato il battesimo conferito dai *Massimianisti*, temevano il diffondersi della consuetudine osservata dai loro ribattezzati.

Sulla questione della riammissione dei *Massimianisti* e delle loro consuetudini, invece, Agostino li invitava ad ottemperare alle deliberazioni emanate dal Concilio di Nicea[76]. Agostino richiamava ancora l'autorità di Cipriano, nel considerare quanto si aspettava, egli, dal beneficio dell'unità, per cui non si era separato da quelli che la pensavano in modo diverso e, pur ritenendo che quanti si facevano battezzare fuori la comunione della Chiesa non ricevevano il sacramento, credette, tuttavia, che coloro che erano stati riammessi nella Chiesa, semplicemente, potevano ottenere, per il

[76] HINSCHIUS P., *Decretales Pseudo Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. Paulus Hinschius, Lipsiae, 1863, p.260, Can.XIX: «Si quis confugerit ad ecclesiam catholicam de Paulianistis et Cataphrygis, statutum sit rebaptizari eos omnimodo debere. Si qui vero clerici erant apud eos, liquide inculpati fuerint et irreprehensibiles, rebaptizati cursus etiam ordinentur ab episcopo ecclesiae catholicae. Si vero examinati minus fuerint apti reprehensi, deponi eos oportet Similiter autem circa diacones et de omnibus qui in eodem clero inveniuntur, eadem forma servabitur. Commemoravimus autem diaconesse quae in hoc ordine inventae sunt, quae nec manus impositionem aliquam habent, ita ut omni genere inter laicas habeantur. Similiter autem diaconessae quae in catholico canone non habentur simili loco, id est laicae et tamquam non consecratae deputentur».

vincolo dell'unità, il perdono. È così, infatti, che egli risolse la questione che si era posta, scrivendo a Giubaiano:

«*Ma qualcuno dirà: che ne sarà di quelli che, in passato, venendo dall'eresia alla Chiesa, sono stati riammessi senza battesimo? Il Signore è potente. Egli può dare il perdono con la sua misericordia; e tutti quelli che, ammessi semplicemente alla Chiesa, in Chiesa sono morti, non escluderli dai benefici della sua Chiesa*»[77].

Agostino si domandava[78], quindi, se fosse più dannoso non battezzarsi che ribattezzarsi:

«*Se poi sia più dannoso non battezzarsi affatto oppure farsi ribattezzare, è difficile giudicarlo. Io vedo bene ciò che la gente maggiormente detesta e aborrisce, e tuttavia, se adotto la bilancia del Signore, sulla quale il valore delle cose non si pesa secondo il sentimento degli uomini, ma secondo l'autorità di Dio, trovo, su entrambe le ipotesi, una frase del Signore. A Pietro infatti disse: Chi è lavato non ha bisogno di rifarsi il bagno, mentre a Nicodemo: Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito, non entrerà nel Regno dei cieli. Ma quale sia, di fatto, il giudizio più segreto di Dio, è forse difficile che noi uomini possiamo conoscerlo. Tuttavia, per quanto emerge dalle sole parole del testo, ognuno vede chiaramente tutta la differenza tra: Non ha bisogno di lavarsi e: Non entrerà nel Regno dei cieli*»[79].

---

[77] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, IX, XIV, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 135: «Sed, dicit aliquis, quid ergo fiet de iis qui in praeteritum de haeresi ad Ecclesiam venientes, sine Baptismo admissi sunt? Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare, et eos qui ad Ecclesiam simpliciter admissi, in Ecclesia dormierunt, ab Ecclesiae suae muneribus non separare»

[78] GREGOIRE R., *Le droit consuétudinaire de l'Eglise d'après la maxime augustinienne "mos populi dei vel instituta maiorum pro lege tenenda sunt*" REAug 20, 1974pp. 143-154

[79] AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas*, IX, XIV, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, p. 135: «Quid sit autem perniciosius, utrum omnino non baptizari, an rebaptizari, iudicari difficle est. Video quidem quid amplius homines detestentur atque horreant: verum tame recurrens ad illam stateram dominicam, ubi non ex humano sensu, sed ex auctoritate divina rerum momenta penduntur, invenio de utraque re Domini sententiam. Nam et Petro dixit, qui totus est non habet necessitatem iterum lavandi: et Nicodemo, nisi quis renatus fueri ex aqua et Spiritu, non intrabit in regnum caelorum. Quid habeat secretior diiudicatio Dei, ho minibus quales nos sumus, difficile est fortasse cognoscere : quantum tamen ad ipsa verba attinet, cuilibet homini manifestum est quantum distet inter, non habet necessitatem lavandi et non intrabit in regnum caelorum».

Del resto la Chiesa stessa conservava la consuetudine di non ammettere assolutamente all'altare un uomo senza che abbia ricevuto il battesimo; se invece era consentito ammettervi il ribattezzato, dopo la penitenza, significava, che il medesimo nella realtà non era stato privato del sacramento. Se dunque Cipriano presumeva che

> «*coloro che egli riteneva senza il battesimo, ottenevano, per il vincolo dell'unità, il perdono, per lo stesso vincolo* ***veniva conferito*** *il perdono* ***anche ai ribattezzati*** *e, in compenso della pace, condona tutti i delitti che hanno commesso nell'errore, purché offrano il sacrifico della carità che copre la moltitudine dei peccati*»[80],

così che egli non considerava più quegli eretici che sono stati colpiti dal loro abbandono, ma quelli che vengono liberati dal loro ritorno. Per questo vincolo della pace, Cipriano ha creduto che la divina misericordia può non escludere dai benefici sacramentali della Chiesa coloro che egli riteneva esservi stati ammessi senza il battesimo e per questo stesso vincolo della pace, Agostino pensava che la misericordia divina poteva ritenere i ribattezzati degni del perdono. In tal modo egli proclamava, risolto ogni dubbio circa la questione della ripetizione del battesimo.

Per quanto sopra esposto, quindi, nel pensiero di Cipriano e in quello di Agostino la consuetudine assume una natura

---

[80] Ibidem p. 135: «Quos esse sine Baptismo arbitrabatur, tamen propter unitatis vinculum pertinere praesumebat, potens est Dominus per ispsum unitatis vinculum et pacis etiam rebaptizatis placari, et eis a quibus rebaptizati sunt, ea ipsa pacis compensatione mitescere, et omnia quae in errore

sostanzialmente sacramentale. Ciò è particolarmento vero per il battesimo conferito dagli eretici e per la sua non ripetizione, come appunto sosteneva Agostino.

Ildebrando condivise pienamente le idee dei due vescovi africani che lo guidarono[81], una volta asceso al pontificato, nell'attuazione di un programma epurativo attraverso la faticosa opera di una radicale riforma ecclesiastica che prevedeva, fra gli obiettivi principali, la lotta implacabile contro le prave consuetudini della simonia e del concubinato del clero, contro la concessione delle giurisdizioni vescovili affidate al consenso ed alla potestà delle autorità dipendenti dall'Impero. Nel far questo Ildebrando ridesterà lo spirito del cristianesimo delle origini, sgombrando le menti, valorizzando gli spiriti nell'osservanza dei privilegi e delle consuetudini sacramentali che testimonino la verità, nelle vie dell'orazione, della fede, della penitenza e della ricostruzione morale.

II.4 La natura della consuetudine secondo il concilio di Bourges

---

commiserant delicta donare, offerentibus sacrificium charitatis, quae cooperit multitudinem peccatorum».

[81] CYPRIANUS, *Epistula ad Quintum. De Haereticis baptizandis*, LXXI, IV, Stephanus Baluzii Notae, in Documenta Catholica Omnia Migne, PL, pp. 411-412: «...Addam in hoc loco **Gregorium Papam VII**, usum esse **auctoritate Cypriani adversusu consuetudinem** cuius usus contrarius est veritati, quia quaelibet consuetudo, quantum vis vetusta, quantum vis vulgata, veritati est postponenda».

Nel novembre del 1031 si riunì a Bourges un concilio provinciale sotto la presidenza di Aimone arcivescovo di quella città con lo scopo di realizzare una più radicale riforma delle consuetudini osservate dal clero locale e di procurare alla società aquitana più sicurezza dal brigantaggio condotto dalla nobiltà feudale che approfittando dell'indebolimento del potere reale era divenuta arbitra delle decisioni locali. Ildebrando, come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, si era già occupato dell'aspetto simoniaco della consuetudine quando aveva partecipato alle sessioni del Concilio di Sutri. Nei canoni di questo concilio, invece, si possono ravvisare gli aspetti penali della consuetudine. Le punizioni erano previste per coloro che non osservavano le prescrizioni contenute nei canoni. Nel complesso le ventiquattro norme trattano della riforma della chiesa nella provincia aquitana al tempo del arcivescovo Aimone. Nel primo canone il Concilio aveva dichiarato come definitivamante acquisito attraverso le decisioni della Chiesa Romana che San Marziale, patrono di Bourges, doveva essere venerato come apostolo[82] e non più come confessore. Nel secondo

[82] MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. IX, Firenze-Venezia, 1759-98 p. 512: «Certe Martialis amicus Dei fuit, amicus dei est, amicus Dei erit. Apostolus fuit, apostolatum habet (nam signaculum apostolatus eius Gallia est) apostoli honorem in caelo in aeternum habebit, Apostolus officio fuit, apostolus est remuneratione, apostolus erit in aeternum gloria et honore. Est carnaliter de genere Abrahae, est discipulus Domini, est a Petro baptizatus, Christo iubente, est eidem Petro regni claviculario, et protomartyri Stephano consanguinitate carnis junctus, est a domino missus, ets per infulationem domini Spiritu Sancto consacrato, et potestate ligandi et solvendi sublimatus, est a domino die ascensionis suae benedictione episcopali sanctificatu».

canone[83] si stabiliva che le ostie consacrate dovevano essere rinnovate ogni domenica. Si doveva pertanto osservare questa consuetudine liturgica imposta da tutti i vescovi della provincia aquitana. Nel terzo canone[84] si proibiva al vescovo e ai suoi ministri di ricevere argento per l'attribuzione degli ordini sacri. Questa iniqua consuetudine contro gli atti simoniaci dei vescovi o dei corepiscopi era stata vietata dal secondo canone del concilio di Calcedonia[85]. Nel concilio di Bourges, il divieto fu esteso all'intera provincia ma anche a tutti i beni che le stesse diocesi possedevano al di fuori dell'Aquitania. Il quinto canone[86] prevedeva, a pena di deposizione, che nessun presbitero, diacono o suddiacono poteva avere donne o concubine. Questo canone proibiva la consuetudine relativa al concubinato del clero e stabiliva per i chierici che non si attenevano al divieto, la cessazione dal grado e dall'ufficio. Il clero

---

[83] Ibidem p. 503: «Ut corpus Domini in ecclesiis per singulas dominicas renovetur. Quia corpus Domini per ecclesias paroecianas dicebatur nimia vetustate neglectum, statuerunt episcopi in eodem concilio, ut corpus Domini non plus servetur quam a dominica in alteram».

[84] Ibidem p. 503: «Ut de sacris ordini bus munus ab episcopo, vela ab eius ministris non accipiatur. Ut episcopi de sacris ordini bus munus non accipiant, nec aliquis eorum, neque aliquis de subjectis eorum, sicut pro scribendis nominibus ordinando rum solebant scriptores pretium accipere».

[85] HINSCHIUS P., *Decretales Pseudo Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. Paulus Hinschius, Lipsiae, 1863, pp. 284-285, Can.II: «Si quis episcoporum accepta pecunia ordinationem fecerit et in nundinationem deduxerit inappretiabilem gratiam atque ordinaverit episcopum sive chorepiscopum seu presbyterum seu diaconum aut quemcumque alium qui connumeratur inter clericos…, ipse quidem subeat gradus sui periculum, et qui sic ordinatur, nullum habeat fructum ex huiusmodi mercimonio et creatione probrosa, se sit alienus et dignitatis et sollicitudinis eius quam per pecunias impetravit».

[86] MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIX, Firenze-Venezia, 1759-98, p. 503: «Ut nullus presbyter, diaconus, subdiaconus uxorem habeat, aut concubinam. Sicut lex canonum praecipit, neque uxores neque concubinas habeant: et qui eas modo habent, ita eas sine mora peracto hoc concilio derelinquant, ut numquam ulterius ad ea accedant: qui vero derelinquere eas nolverint, a proprio gradu et officio cessent».

ammogliato, infatti, si sentiva troppo legato agli interessi dei figli, e per favorirli disperdeva i beni ecclesiastici attribuendoli in proprietà o in appannaggio, con enorme danno della chiesa proprietaria che veniva depauperata proprio da chi avrebbe dovuto tutelarne gli interessi. L'ottavo canone[87] stabiliva che i figli nati da presbiteri, diaconi, suddiaconi non dovevano essere più ammessi nel clero e coloro che già vi si trovavano non potevano essere promossi agli ordini sacri più elevati. Veniva proibita, quindi, la consuetudine contraria. Il nono canone[88] vietava ai servi ed ai colliberti[89] l'ingresso nel clero se non fossero stati prima liberati dai loro signori davanti a testimoni. I servi, infatti, facevano ogni sforzo per uscire da questa condizione di inferiorità, acquistando beni mediante la interposizione di uomini liberi che figuravano nei negozi come acquirenti, e per questa via sottraevano alla chiesa ciò che, essendo acquistato dai servi con denaro proveniente dai benefici ecclesiastici, avrebbe dovuto pervenire ai legittimi titolari del diritto di proprietà, cioè i loro signori. Viceversa non potendo ottenere la

---

[87] Ibidem p. 504: «Ut filii presbyterorum, sive diaconorum, sive subdiaconorum, in sacerdotio, vel diaconatu, vel subdiaconatu nati, nullo modo ulterius ad clericatum suscipiantur; quia tales, et omnes filii qui de non legitimo coniugio sunt nati, ..nec apud saeculares leges haereditari possunt, neque in testimonium suscipi. Et qui de talibus clerici nunc sunt, sacros ordines non accipiant: sed in quocumque gradu nunc sunt, in eo tantum permaneant, et ultra non promoveantur».

[88] Ibidem p. 504: «Similiter nullus servorum, vel collibertorum amodo clericus fiat, nisi prius libertatem de dominis suis habuerit sub idoneis testibus».

[89] cfr. SALVIOLI G., *Consortes e colliberti secondo il diritto franco longobardo*, estr. Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province modenesi e parmensi, Serie III, vol. II, parte I, Modena, 1883; BLOCH M., *La società feudale*, Torino, 1949, pp.295-296.

libertà unendosi con una donna libera, facevano in modo che i loro figli, in base al diritto romano, si rendessero liberi. L'undicesimo canone[90] stabiliva che se i figli di un chierico, di un servo o di un colliberto avevano per errore ricevuto l'ordine sacro, dovevano essere deposti dall'arcidiacono. Questa consuetudine aveva provocato il depauperamento dei beni ecclesiastici poiché, l'immissione, nel basso clero, di servi che avevano conseguito la dignità sacerdotale, condusse alla diminuzione delle rendite ed alla cessione a livello della pars dominica. Il tredicesimo canone[91] stabiliva una consuetudine liturgica relativa all'illuminazione del cero pasquale all'interno delle chiese della provincia aquitana. Il quattordicesimo canone[92] prevedeva un'altra consuetudine liturgica relativa al pallio che doveva essere posto sulle sepolture e non sugli altari. Il quindicesimo canone[93] stabiliva che non si dovevano

---

[90] MANSI J. D., *op. cit.*, p. 504: «Ut ab Archidiaconis deponantur qui ex filiis clericorum, vel ex servis, clerici facti sunt. Ita statutum est, ut episcopi quando fecerint ordines vel clericos, audiente populo excommunicent, ut nullus eis offerat ad clericatum filium presbyteri, neque diaconi, neque subdiaconi, neque servos, neque collibertos aliorum, nisi libertate donatos. Et si ipsi se per semetipsos obtulerint, nullus scienter eos ibi celet. Et si cuipiam de talibus sacrum ordinem aut clericatum ignoranter tribuerit episcopus, mox ut cognitum fuerit, archidiaconus deponat eos: quia irrita et illicita ordinatio, sicut Sancti patres dixerunt, et in talibus ecclesia Dei despectui patet».

[91] Ibidem p. 505: «Ut presbyteri oblationes vel luminaria, quae eis ad manus offeruntur, tamquam propria sua habeant : et cereus paschalis ad illuminanda altaria remaneat».

[92] ibidem p. 505: «Ut pallia quae super mortuorum corpora posita sunt, non ponatur super altare»

[93] Ibidem p. 505: «Ut in die dominica vectigalia non fiant, quod carregium vel sagmegium dicitur, nisi amore Dei, vel timore hostium, vel propter magnam necessitatem».

prestare le corvée se non in caso di necessità. Il sedicesimo canone[94] vietava a colui che aveva ripudiato la moglie, per un motivo diverso dall'adulterio, di prenderne un'altra e, obbligava la donna a riconciliarsi con il precedente marito. Il diciassettesimo canone[95] stabiliva il divieto di sposare un parente fino al sesto o settimo grado. Si proibivano quindi le consuetudini contrarie. Tale divieto fu esteso anche alla diocesi di Rodez nei Pirenei che al tempo del concilio era vacante. Il diciottesimo canone[96] stabiliva che non si poteva sposare la vedova di un proprio consanguineo e vietava la consuetudine contraria. Il diciannovesimo canone[97] prevedeva che nessuno poteva donare una figlia in matrimonio ad un presbitero, ad un diacono, a un suddiacono o ai loro figli. Questo canone salvaguardava la trasmissione dei beni all'interno della Chiesa. Il ventesimo canone[98] sanciva il divieto contrario ovvero non si poteva sposare la figlia o la vedova di un presbitero, di un diacono o di un suddiacono e vietava tassativamente la consuetudine contraria. Il

---

[94] Ibidem p. 505: «Ut illi qui uxores legitimas sine culpa fornicationis dimittunt, alias non accipiant illis viventi bus, nec uxores viros, sed sibimet reconcilientur».

[95] Ibidem p. 505: «Ut nullus de parentela sua uxorem accidia usque in sextam vel septimam progeniem».

[96] Ibidem p. 505: «Ut nullus uxorem consanguinei, vel alicuius parentis sui in coniugium accipiat, quia vir et uxor legitime conjuncti una caro sunt».

[97] Ibidem p. 505: «Ut nullus filiam suam det uxorem presbitero, neque diacono, neque subdiacono, neque filiis eorum».

[98] Ibidem p. 505: «Ut nullus filiam presbiteri, neque diaconi, neque subdiaconi, neque uxores eorum in conjugium accidia, quia detestabile est. Nam et S. Gregorius dixit: Qui presbyteram in conjugium duxerit, anathema sit».

ventunesimo canone[99] salvaguardava una consuetudine relativa al beneficio ecclesiastico poiché non consentiva ad alcun laico di possedere un *fevum presbyterales* (una proprietà della Chiesa). Il ventiduesimo canone[100] prevedeva che nessun laico poteva investire un chierico di una chiesa poiché solo il vescovo poteva conferire questo beneficio. Si proibiva, dunque, la consuetudine contraria. Il ventiquattresimo canone[101] stabiliva che i monaci che abbandonavano il loro stato venivano somunicati. Il venticinquesimo canone[102] proibiva ai canonici e ai monaci il transito da un monastero ad un altro se non per gravi ragioni. Al termine del concilio Giordano vescovo di Limoges chiese la lettura delle deliberazioni emesse dai padri conciliari al fine di verificare se queste disposizioni potevano adattarsi anche ala sua diocesi poiché le consuetudini espresse nei canoni presentavano alcune differenze. Sviluppando questa convinzione Giordano presentò allora qualche commento interessante sulla celebrazione del culto. Nella sua diocesi, infatti,

---

[99] Ibidem p. 505: «Ut saeculares viri ecclesiastica beneficia, quod fevos presbyterales vocant, non habeant super presbyteros».

[100] Ibidem p. 505: «Ut nullus laicos presbyteros in suis ecclesis mittat, nisi in manu episcopi sui, quia episcopus curam animarum debet unicuique presbitero commendare de parochiis ecclesia rum singularum».

[101] Ibidem p. 506: «Ut illi qui voluntarii, et secundum regulam Sancti Benedicti habitum monachi susceperunt, et postea voluntarii derelinquerunt, communione fidelium priventur usque ad emendationem dignam; et si abbates, vel alii monachi nolunt eos suscipere: maneant cum clericis in monasteriis, vel apud ecclesias, in habitu monastico, et reverentia, atque abstinentia».

[102] Ibidem p. 506: «Ut canonici et monachi de monasteriis fuis, ubi prius titulati sunt, nisi causa rationabilis necessitatis, vel aedificationis animae, vel ordinem melius observandi, ad aliud

l'ufficio dei monaci contava dodici lezioni e non nove come quello dei canonici; entrambi erano nella regola e il numero di nove stabilito da Pietro a Ignazio era stato ugualmente prescritto dal Concilio di Nicea[103]. Giordano approvò tutti i canoni del concilio tranne il secondo poiché molti presbiteri della sua diocesi non potevano visitare ogni domenica le loro chiese. Riuscivano però a rinnovare le riserve eucaristiche dodici volte per ciascun anno. Il concilio infine emanò una serie di disposizioni che sottolineavano la natura penale di alcune consuetudini liturgiche cui la nobiltà di Aquitania, a pena di interdetto, era costretta ad attenersi. I padri conciliari infatti decretarono che:

«se la nobiltà di Limoges si opporrà alle proposizioni di pace emesse dal concilio si dovrà lanciare l'interdetto su tutto il ducato tranne che sui chierici, sui mendicanti, sugli stranieri e sui bambini sotto i due anni. Non si accorderà la sepoltura ecclesiastica e si celebrerà l'ufficio divino senza gli ornamenti liturgici. Tutti i giorni verso la tredicesima ora ad un segnale convenuto dalla Chiesa, tutti dovranno prostrarsi in terra e recitare le preghiere della penitenza. Si amministrerà l'eucaristia e la penitenza solo alle persone in pericolo di morte. Nelle chiese della diocesi gli altari verranno adornati come il venerdì santo; contro gli eretici si alzerà la croce e gli ornamenti che verranno riposti nel momento in cui il parroco celebrerà la messa. Le porte delle chiese verranno sbarrate. Per tutta la durata dell'interdetto non verranno celebrati matrimoni. In tutto il territorio della diocesi di Limoges sarà proibito il consumo della carne e ci si dovrà accontentare dei cibi consentiti durante la

---

monasterium non transeant propter adipiscendum aliquod ministerium vel honorem, vel occupationem terrenam, absque consensu episcopi sui vel abbatis».

[103] HINSCHIUS P., *Decretales Pseudo Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae, 1863, pp. 260, Capitula Concilii Nicaeni, Can.XX: «Quoniam sunt in die dominica quidam ad orationem genua flectentes et in diebus pentecostes, propterea est itaque statutum a sancta synodo quotiamo consonans et conveniens per omnes ecclesias custodienda consuetudo est, ut stantes ad orationem domino vota reddamus».

quaresima. Nessun chierico o laico potrà farsi tagliare i capelli o la barba solo i nobili aquitani non saranno sottoposti a questa disposizione. Se questi ultimi accetteranno i decreti del concilio il loro territorio sarà liberato dall'interdetto. Se invece per debolezza nei loro confronti, qualcuno di essi persisterà nella disobbedienza o un vescovo non osserverà le prescrizioni del presente concilio, sarà immediatamente deposto»[104].

Le deliberazioni emesse dal concilio di Bourges fanno emergere la natura disciplinare della consuetudine, Ildebrando quindi sulla base che la *necessitas non habet legem* utilizzerà questo strumento per realizzare il progetto della *libertas ecclesia*. Egli, infatti, rivelerà nella dinamica delle sue azioni, la sublime concezione che aveva della Chiesa nella parte umana come corpo ed anima: corporale poiché riuniva o si adoperava di riunire tutti gli uomini in un solo corpo sotto il governo di un solo pontefice; sprituale in quanto procurava l'unione interiore delle anime. Il concetto di consuetudine, allora, servirà a promuovere la formazione dell'unità esteriore ma soprattutto l'animazione e la santificazione

---

[104] MANSI J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIX, Firenze-Venezia, 1759-98, p. 503: «Si enim de pace tenenda, principes militiae Lemovicensis vobis obstiterint, quid contra ista sit agendum?Nisi de pace acquieverint, ligate omnem terram Lemovicensem publica excommunicatione: eo vide licet modo, ut nemo, nisi clericus, aut pauper mendicans, aut peregrinus adveniens, aut infans a bimatu, et infra, in toto Lemovicino sepeliatur, nec in alium episcopatum ad sepeliendum portatura. Divinum officium per omnes ecclesias latenter agatur, et baptismus petentibus tribuatur. Circa horam tertiam signa sonent in ecclesiis omnibus, et omnes proni in faciem preces pro tribulatione, et pace fundant. Poenitentia et viaticum in exitu mortis tribuatur. Altaria per omnes ecclesias, sicut in parasceve, nudentur: et cruces et ornamenta abscondantur, quia signum luctus et tristitim omnibus est. Ad missas tantum, quas unusquisque sacerdotum januis ecclesiarum obseratis fecerit, altaria induantur, et iterum post missas nudentur. Nemo in ipsa excommunicatione uxorem ducat. Nemo altari osculum det. Nemo clericorum aut laicorum, vel habitantium, vel transeuntium, in toto Lemovicino carnem comedat, neque alios cibos, quam illos quibus in quadragesima vesci licitum est. Nemo laicorum aut clericorum tondeatur, neque radatur, quousque districti principes, capita populorum, per omnia sancto obediant concilio».

dell'unità interiore. Quando sarà chiamato al governo supremo della Chiesa sperimenterà il valore immenso e prezioso di questo strumento alla luce dei concetti esposti da Agostino e da Cipriano cui si era ispirato sin dai primi anni della sua formazione intellettuale e giuridica.

II.5 L'accettazione e la riprovazione della consuetudine nel dialogo con Pier Damiani

Le vicende del sinodo di Sutri ci presentano una situazione in cui il rapporto di Ildebrando con la consuetudine si presenta in forma conflittuale.

A tal proposito, sugli avvenimenti relativi al concilio e sulla accettazione e riprovazione della consuetudine, Ildebrando si confrontò spesso con il pensiero di Pier Damiani.

Questi nato a Ravenna nel 1007, diventa eremita a Fonte Avellana nel 1035; promotore della riforma monastica ed eclesiastica scrisse alcune opere contro la simonia e contro il nicolaismo. Fu eletto cardinale da Stefano IX nel 1057. Intanto Ildebrando che già dal tempo di Leone IX era stato un fidato collaboratore dei papi, si era convinto che la riforma - per essere radicale – doveva modificare perfino l'ordinamento giuridico della vita della Chiesa e appoggiarsi al papato. Così nel 1060 chiese a Pier

Damiani di raccogliere tutti i testi sul primato della sede romana e sull'antica tradizione della Chiesa Apostolica. Il monaco cardinale morirà nel 1072, un anno prima della elezione di Gregorio VII. Collocato tra i pregregoriani, viene considerato un acceso riformatore per i suoi legami con Ildebrando e i papi riformatori[105].

Verso la fine del 1059, durante le lotte con la pataria l'Avellanita insieme ad Anselmo da Lucca, fu inviato da papa Niccolò II a Milano. La notizia di questa missione si deve allo stesso Pier Damiani che ne fece il resoconto. Esponendo brillantemente i pricipi generali del primato romano, riuscì a sopire l'iniziale opposizione dei Milanesi. Costoro si appellavano alla speciale posizione della Chiesa ambrosiana per contestare il principio della sottomissione alle antiche consuetudini della Chiesa romana e al diritto del romano pontefice di giudicare e disporre in quella loro sede. L'Avellanita si rivolse loro con le seguenti parole:

> «*Sappiate fratelli amatissimi, che io non sono venuto qui a cercare la gloria della Chiesa romana, ma a lavorare per la vostra salvezza e la vostra gloria. Che bisogno ha, degli elogi di un uomo da nulla, questa romana Chiesa, mentre le sue lodi sono proferite dalla bocca stessa del Salvatore? E quale provincia in tutta la terra sfugge alla sua potenza, che arriva fino ad aprire e chiudere il cielo medesimo? I limiti dei patriarchi, delle metropoli, delle diocesi sono stati fissati da imperatori e re, da uomini in una parola, e questi fondatori si sono riservati secondo la loro potenza o il loro volere, diritti di prerogative spirituali, mentre, è Cristo stesso che ha stabilito la Chiesa romana sulla roccia della fede, poco dopo*

[105] Sulla vita dell'Avellanita cfr. FACCHINI U., *Pier Damiani. Un padre del secondo millennio. Bibliografia* (1007-2007); BENERICETTI R., *L'eremo e la cattedra.. Vita di s. Pier Damiani (Ravenna 1007 – Faenza 1072)*; MARRA L., *S. Pier Damiani (1007-1072) e il suo tempo.*

> *che è sorta, confermando al beato portinaio della vita eterna i diritti dell'impero terreno e quelli dell'impero celeste…Sarebbe ingiusto privare una qualsiasi Chiesa dei suoi diritti, ma sarebbe eresia negare alla Chiesa di Roma il privilegio che essa ha ricevuto dal supremo capo di tutte le Chiese, il primo sarebbe ingiustizia; il secondo eresia*»[106]

Nel pensiero politico dell'Avellanita, Chiesa romana e Sede Apostolica s'identificano con il papa. Esse indicavano la stessa realtà ed esprimevano il primato di Pietro nel suo duplice aspetto di magistero e di giurisdizione[107].

Pier Damiani è stato un accanito fautore dei decreti emessi da Niccolò II e un tenace sostenitore della legittimità papale di Alessandro II contro l'antipapa Cadalo. Nell'ottobre del 1062, era stato riunito un sinodo generale ad Augsburg, a cui avevano partecipato il re e i legati papali, per risolvere lo scisma creatosi

---

[106] PETRUS DAMIANI,, *Actus Mediolani*, 145, 91 : «Noverit charitas vestra, dilectissimi, non me pro Romanae Ecclesiae huc honore venisse, sed vestram gloriam quaerere, vobis salutem et gratiam, quae in Christo est, cum eius auxilio, si permittitis, providere. Quo enim pacto honore indiget parvuli hominis, quae laudes atque praeconia ex ipsius ore sortita est Salvatoris ? Quae autem provincia per omnia regna terrarum ab eius ditione extranea reperitur, cuius arbitrio ipsum quoque coelum et ligatur et solvitur? Omnes autem sive patriarchivi cuiuslibet apicem, sive metropoleon primatus, aut episcopatuum cathedras, vel Ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem, sive rex, sive imperator, sive cuiuslibet conditionis homo purus instituit, et prout voluntas, aut facultas erat, specialium sibi praerogativarum iura praefixit: Romanam autem Ecclesiam solus ipse fundavit, super petram fidei mox nascentis erexit (Matth.16), qui beato vitae aeternae Clavigero terreni simul et coelestis imperii iura commisit. Non ergo quaelibet terrena sententia, sed illud verbum, quo constructum est coelum, et terra: per quod denique omnia condita sunt elementa, Romanam fundavit Ecclesiam. Illius certe privilegio fungitur, illius auctoritate fulcitur. Unde non dubium, quia quisquis cuilibet Ecclesiae ius suum detrahit, iniustitiam facit : qui autem Romanae Ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in haeresim labitur: et cum ille notetur iniustus; hic est dicendus haereticus. Fidem quippe violat, qui adversus illam agit, quae mater est fidei; et illi contumax invenitur, qui eam cunctis Ecclesiis praetulisse cognoscitur. Ibidem» Traduz. da Pier Damiani, *Lettera 65* a cura di GARGANO-D'ACUNTO.

[107] FOIS M., *I compiti e le prerogative dei cardinali vescovi secondo Pier Damiani nel quadro della sua ecclesiologia primaziale*, pp. 28-35; KEMPF F., *Pier Damiani und das*

dopo la morte di Niccolò II. Fra i convenuti al concilio si trovava lo stesso vescovo che aveva consacrato Alessandro II. Questo prelato a sua volta perorò la causa del re contro il pontefice in quanto la Chiesa romana era sconvolta e divisa da lotte intestine. Un annalista contemporaneo riferiva così quegli avvenimenti:

> «*Soccorrete, o principi potentissimi, la madre delle Chiese, la soccorrete la Sede Apostolica. Ecco, infatti, mentre tutti, grazie a voi, vivono in pace, solo la Chiesa romana è tormentata da lotte intestine a causa di Alessandro che si nomina papa, poiché tuttavia non lo è né lo sarà mai, se mai si giudicherà giustamente di costui. Non come pastore, con il consenso del re, in quanto nostro patrizio, è entrato nell'ovile, ma chiaramente come un ladro e usurpatore è asceso, dietro assoldamento dei Normanni, vale a dire dei vostri nemici. Ecco, sono presente io stesso che l'ho consacrato, ma chiamo a testimone Dio che ho fatto ciò, costretto con la violenza. Per questo, o giustissimi giudici, vi prego, mentre ancora è tempo, fermate questo morbo perché non comincino a languire, troppo rapidamente, insieme al capo malato e corrotto, anche le altre membra*»[108].

Dopo questo richiesta la curia discusse a lungo su cosa era necessario fare; ai vescovi, infatti, non sembrava né giusto né facile contravvenire ad una antichissima consuetudine e che quindi i discepoli giudicassero il maestro. Pertanto, si decise di aprire a

---

Papstwahldecret von 1059, p. 75. Questo ultimo Autore spiega il pensiero dell'Avellanita richiamando l'identificazione ciprianea del vescovo con la propria chiesa.

[108] *Annales Altahenses maiores, a.1061,* in M.G.H., SS.RR.GG., p. 811, rr. 13-24: «Succurrite potentissimi principes, ecclesia rum matri, succurrite apostolicae sedi. Ecce enim, cum omnes per vos in pace agant, sola Romana ecclesia bellis intestinis quassatur per Alexandrum, qui se papam nominat, quod tamen non est nec unquam erit, liquide de eo iuste iudicatum fuerit. Non enim ex consensu regis, utpote patricii nostri, ut pastor in ovile intravit, sed data pecunia Nordmannis, inimicis vide licet vestris, ut fur et latro aliunde ascendit. Ecce adsum ego ipse, qui eum consacravi, sed Deum testor, quia vim patiens et cactus hoc feci. Quapropter, giustissimi iudices, quaeso, huic pesti, dum tempus est, obviate, ne capite morbide putrescente etiam reliqua membra citius incipiant languescere». Traduz. mia

Roma un'inchesta relativa al caso di Alessandro II. Questa venne affidata al vescovo di Halberstadt, Burcardo, con l'impego di raccogliere nuove informazioni. La causa del pontefice venne invece difesa, davanti al sinodo di Augsburg, da Pier Damiani la cui arringa si trova nel suo trattato *Disceptatio synodalis inter advocatum et Romanae ecclesiae defensorem*.

Qui l'Avellanita prende posizione anche contro il concilio promosso dalla corte regia, che aveva cassato i decreti di papa Niccolò II e, quasi, condannato il pontefice, con una sentenza sinodale. Pier Damiani promuove con forza il riconoscimento primaziale della Sede Apostolica nel campo teologico disciplinare: tutti devono attenersi alle decisioni, al giudizio e alla consuetudine della Chiesa romana. Egli definisce spinto da incredibile audacia e presunzione l'operato della corte regia:

> «*Voi mi costringete a pubblicare ciò che ero deciso a tacere per rispetto alla corte. Ma, secondo l'istanza del vostro rifiuto, viene proferito il motivo centrale della vostra egregia opera, cosa inaudita a tutti i secoli. Sì, voi, consiglieri di corte, d'accordo con alcuni santi vescovi tedeschi avete cospirato contro la Chiesa romana e avete radunato un concilio nel quale avete, con un* ***preteso decreto****, condannato il pontefice e avete avuto la folle presunzione di* ***cassare*** *tutti gli atti del suo pontificato*»[109].

[109] PETRUS DAMIANI, *Disceptatio synodalis*, in M.G.H., I, pp. 77-94: «Ecce compellis me vulgato sermone depromere, quod ob imperialis palatii reverentiam decreveram silentio preterire. Sed iuxta vestrae scilicet exactionis instantiam iam proferatur in medium opus egregium vestrum, saeculis omnibus inauditum. Rectores enim aulae regiae cum nonnullis Teutonici regni sanctis, ut ita loquar, episcopis conspirantes contra Romanam aecclesiam, concilium collegistis, quo papam

Nella *Disceptatio Synodalis*, il principio dell'immunità papale, benché non venga espresso con la medesima esplicita chiarezza usata da Umberto di Silva Candida è però sostenuto in modo tale da eliminare ogni dubbio sulla tesi enunciata da un noto studioso[110]. Pier Damiani aveva quindi giudicato che la condanna del papa era così grave ed impossibile da non potersi trattare mediante un giudizio umano, ma soltanto divino[111].

Inoltre, egli indicò che i cardinali, o un altro organo competente, non avrebbero mai avuto il potere di pronunciare una sentenza giudiziaria o una condanna contro il papa. La consuetudine celava il principio (osservato più tardi negli *Eigendiktate* gregoriani) secondo il quale il pontefice non può essere giudicato da nessuno, ma può giudicare tutti, compresi i vescovi[112]. L'Avellanita si rivela un intrepido fautore dei privilegi e delle consuetudini della Chiesa romana, che risulta dotata di una speciale prerogativa nell'autorità. Così promuove la regola della giustizia canonica e dispone la disciplina dello *status* ecclesiastico, la cui autorità si estende ovunque, e a cui nessuno si può sottrarre. Pier Damiani conosce anche uno dei testi relativi agli apocrifi simmachiani, i *Gesta*

---

quasi per sinodalem sententiam condempnastis, et omnia, quae a beo fuerant statuta, cassare incredibili prorsus audacia praesumpsistis». Traduz. mia

[110] FOIS, *op. cit.*, pp. 40-46.

[111] PETRUS DAMIANI, *Disceptatio Synodalis*, p .90: «Damnatio papae tam gravis et inexplicabilis est, ut non humano, sed divino dumtaxat sit tractanda iudicio».

[112] FOIS, *op.cit.*, p.89.

Polichronii[113] e li cita in una lettera inviata all'arcivescovo di ravenna, Enrico. In questa occasione il testo non sviluppa il principio che l'inferiore non può accusare né giudicare il suo superiore, ma viene indicato, nel contesto della lotta contro la simonia, come modello disciplinare da adottare nel caso di vescovi accusati di tale peccato. L'Avellanita vede nel comportamento assunto da papa Sisto nei confronti del patriarca di Gerusalemme, Policronio, un valido ed opportuno metodo consuetudinario per contrastare e sconfiggere i vescovi in peccato di simonia, i quali nel caso di colpa devono essere allontanati e deposti dalle loro sedi[114].

Pier Damiani più che giurista e uomo politico della Sede Apostolica, è un mistico dedito pienamente alla cura della vita spirituale. Questa sua attitudine la esprime anche quando si dovranno affrontare casi in cui i vescovi dovranno essere giudicati ed accusati. Egli promuove sempre la carità e la misericordia, virtù ed atteggiamenti primari che devono animare un'autentica comunità ecclesiale, chiamata ad essere unita dall'unica fede e dalla obbedienza cristiana. L'Avellanita parla della Chiesa in termini spirituali e sviluppa una ecclesiologia di comunione e solidarietà. Nel suo pensiero, il termine spirituale designa un allontanamento ascetico dalle gioie mondane tipiche di coloro che vivono la

---

[113] Ibidem, pp.56-58.
[114] PETRUS DAMIANI, *An Erzbischof Heinrich von Ravenna*, in M.G.H. *Epp.*, I, pp. 437-438.

quotidianità. Più che un grande eremita egli si considera un riformatore di monaci[115].

E' lui a disapprovare la consuetudine che vietava ai presbiteri di accusare i loro vescovi presso l'arcivescovo e il primate. Così finalmente qualcuno si è opposto a questa invalida prerogativa, introdotta dai falsi simmachiani. Più che accusare e giudicare, e necessario propendere verso la carità e il perdono sentimenti autentici che nascono sull'esempio del Signore che non ha voluto giudicare i peccatori. L'amore fraterno è la regola di vita dei cristiani. Secondo il principio dell'ingiudicabilità, i vescovi potrebbero abusare della loro autorità e ufficio, poiché sono sicuri che mai, se non nel caso di eresia, potranno subire un accusa da parte dei fedeli che a loro sono stati affidati[116].

Nell'ottobre del 1062, il sinodo di Augsburg, avrebbe dovuto pronunciarsi sulla legittimità relativa alla elezione di Alessandro II, considerato un intruso ed un usurpatore della Sede Apostolica, ma di fatto, si concluse mediante un compromesso. Secondo il desiderio di alcuni prelati italiani, si decise di procedere ad un'inchiesta più

---

[115] CONGAR Y., *Homo spiritualis. Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne*, p.3.

[116] PETRUS DAMIANI, *Domno suo Alexandro papae, ep.*12, p.217: «Sed ecce dicitur: Ego sum episcopus, ego sum pastor Ecclesiae, non debeo a commissis ovibus accusationum potere molestiis; etenim in causa fidei dignus sum etiam in pravis moribus aequanimiter ferri. Sed dic mihi quisquis es, mumquid non legisti quod in Evangelio scriptum est: si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum : si te audierit, lucratus es fratrem tuum ; si te non audierit, adhibe tecum duos, vel tres testes ; ut in ore duorum, vel trium testium stet omne verbum ; si autem eos non audierit, dic Ecclesiae ? (Matth. 18). Si Ecclesiae ergo refernda est

accurata, i cui istruttori sarebbero stati favorevoli ad Alessandro II. Fu allora inviato in Italia Burcardo, vescovo di Halberstadt: con l'ausilio di Goffredo di Lorena, il pontefice nei primi giorni del 1063 fece ingresso nella città di Roma, dove riunì un concilio durante il quale venne condannato Cadalo. Dalla Borgogna, l'Avellanita scrisse ad Annone, vescovo di Costanza, per supplicarlo di convocare il più presto possibile un sinodo generale che dirimesse la vertenza contro Cadalo, che nel frattempo non rinunciava alle sue pretese.

Il concilio si tenne a Mantova, nella Pentecoste del 1064; vi parteciparono Alessandro II, i vescovi tedeschi, alcuni vescovi italiani, gli abati eun gran numero di principi. L'imperatore vi inviò l'arcivescovo reggente di Colonia, Annone. Aperto il sinodo, prese la parola il papa che fec un appello alla pace e alla concordia. Successivamente, Annone interrogò Alessandro II sulla validità e sulla verità delle accuse che gli erano state obiettate. Si sosteneva, infatti, che il pontefice sarebbe pervenuto alla Sede Apostolica attraverso *haeresim symoniacam* e che sarebbe stato amico dei Normanni, nemici dell'impero romano, grazie al cui sostegno, avrebbe mantenuto la sede di Roma. Alessandro II, che aveva dovuto sottomettersi al concilio e alle sue decisioni, protestò contro le

causa quorumlibet fratrum, quomodo non etiam sacerdotum? Porro si sacerdos qui in Ecclesia peccat, dedignatur in Ecclesia discuti, quis jam ferat Ecclesiae se legibus coerceri?».

accuse di simonia che gli erano state enunciate dagli avversari. Pertanto, invocò nel sinodo la presenza di coloro che lo accusavano perché ne provassero l'accusa, affermando:

> «*Sapete, o figli carissimi, se i miei accusatori volessere essere o apparire veritieri, sarebbe decente, che essi fossero, come me, presenti in questo momento. Tuttavia, a costoro non sarei costretto a rispondere, se non con la mia libera volontà, poiché tutti sappiamo che non è giusto che i discepoli accusino e giudichino il maestro. Tuttavia, perché ora la santa Chiesa di Dio non abbia occasione di scandalo riguardo a me, attesto e giuro, per questo avvento dello Spirito Santo che noi celebriamo, che non ho mai macchiato la mia coscienza con la simoniaca eresia,, ma con la mia opposizione, mio malgrado, mi hanno trascinato e contro il mio volere mi hanno consacrato e posto nella Sede Apostolica. E hanno fatto questo coloro che* ***secondo l'antica consuetudine*** *dei Romani, hanno cura e potere di scegliere e consacrare il pontefice. Quanto poi all'alleanza e all'amicizia dei Normanni, che mi rimproverate, non vi è motivo che risponda di ciò adesso, ma se il re in persona, come figlio mio, verrà una volta a Roma per ricevere la consacrazione e l'incoronazione imperiale, egli stesso di presenza vedrà che cosa ci sia di vero in questo. Udite queste cose, tutti furono del parere che aveva risposto bene alle accuse, e approvarono la sua elezione, mentre il clero intonava il Te Deum laudamus*»[117].

[117] *Annales Altahenses maiores, a.1064*, MGH, p.814 : «Nostis quidem, filii charissimi, si accusatores mei veraces vellent esse vel videri, modo deceret eos, sicut me, adfore in praesenti. Quibus tamen non cogerer nisi mea sponte rispondere, quia cuncti novimus, iustum non esse, discipulos magistrum accusare vel iudicare. Attamen nunc, ne sancta dei ecclesia scandalum habeat super me, testor et iuro per hunc, quemcolimus, adventum Spiritum sancti, quia conscientiam meam numquam symoniaca haeresi con maculavi, sed me reclamantem et renitentem traxerunt et in sede apostolica invitum statuentes consecraverunt. Et hoc illi fecere, qui secundum antiquum Romanorum usum eligendi et consecrandi pontificis curam et potestatem noscuntur habere. Quod autem mihi obici Northomannorum societatem et amicizia, nihil est, quod de hoc modo respondeam, sed si quando filius meus rex ipse venerit Romam ad suscipiendam imperialem benedictionem et coronam, ipse tunc praesens comprobabit, quid ex his verum sit. His auditis, cuncti credentes, eum obiecta bene purgasse, et ipsi eius electionem laudavere, clero canente: te deum laudamus». Traduz. mia

In tal modo, il concilio di Mantova non solo riconobbe Alessandro II come pontefice legittimo, ma ne affermò anche l'immunità **applicando una consuetudine**: *iustum non esse discipulos magistrum accusare vel iudicare.* Questo principio , così formulato, deriva dal *Constitutum Silvestri* e dai *Gesta Xysti III*. Tuttavia, il papa, pur contestando che non poteva essere giudicato da nessuno, per eliminare ogni scandalo si piegò a dare le più ampie garanzie sulla legittimità della sua elezione. A Mantova, si ripetè quanto era accaduto al tempo di Leone III durante l'assemblea sinodale del dicembre dell'800, quando il pontefice, accusato, si discolpò con il giuramento di espiazione, malgrado non fosse tenuto a farlo.

Nel campo della teologia come in quello della riforma monastica o dell'azione politica, per Pier Damiani ancora una volta è dominante ricorrere alla Chiesa[118]: la principale garanzia di ortodossia, ciò che rende autorità alla testimonianza degli antichi dottori, è per lui l'insegnamento e l'approvazione della Chiesa del suo tempo. Se si tratta, per esempio, di giustificare il battesimo degli eretici, l'Avellanita fa appello a ciò che è stato praticato a Roma fin dal tempo degli Apostoli e nelle chiese d'Oriente: l'unanimità nel tempo e nello spazio era per lui decisiva, è il segno e

[118] Cfr. BENERICETTI R., *L'eremo e la cattedra. Vita di s. Pier Damiani (Ravenna 1007 – Faenza 1072)*, Milano, 2007; MARRA L., *S. Pier Damiani (1007-1072) e il suo tempo*, Urbania, 2007.

la garanzia dello Spirito della Chiesa, la quale è veramente cattolica e apostolica e abbraccia tutte le nazioni e tutte le generazioni. Come si ricevono dalla Chiesa i libri canonici delle Scritture, così si devono ugualmente accettare, anche se le loro forme sono mutate, la consuetudine e le abitudini della Chiesa dopo i tempi apostolici: è infatti lo Spirito Santo che ispira la prassi e la consuetudine la conferma. Grazie a ciò che Pier Damiani definisce senso apostolico, l'intelligenza apostolica, i cattolici sono concordi fra loro mentre gli eretici sono discordi. Totalmente penetrato al pari di Ildebrando dalle idee di Agostino, da cui attinge a volte le parole stesse, l'Avellanita è fautore[119], ancora una volta, della diversità nell'unità: sono innumerevoli e assai differenti le consuetudini delle diverse chiese che appartengono all'unica chiesa cattolica e la varietà delle usanze eguaglia quasi la molteplicità delle chiese. Ma una diversa regola non condanna nessuno, a patto che, essa sia al servizio della vera fede e non sciolga il legame con la carità.

Tutte queste norme pratiche implicano che in Pier Damiani vi sia un'idea ben radicata della Chiesa. Egli ebbe talvolta l'occasione di esporne i fondamenti. La definizione che più volentieri attribuisce alla Chiesa è anche la più semplice e la più ricca di senso. La Chiesa è il corpo di Cristo, e lo spiega in termini precisi. La Chiesa è una

---

[119] BENERICETTI R., *L'eremo e la cattedra. Vita di s. Pier Damiani (Ravenna 1007 – Faenza 1072)*, Milano, 2007.

"*congregazione*", un'assemblea; i suoi membri sono i fedeli di Cristo; essa si riunisce ovunque e continua l'opera degli Apostoli dei quali accoglie tutti gli insegnamenti. E' necessario allora accogliere il suo insegnamento come quello degli Apostoli. In essa e per mezzo di essa, grazie allo Spirito che le ha inviato, Cristo rimane nel mondo. Questa unità detrmina la solidarietà ed esige la carità[120].

L'ecclesiologia dell'Avellanita non possiede pertanto un carattere prevalentemente giuridico, ma è di ispirazione essenzialmente mistica: il resto consiste solo in applicazioni e corollari. La Chiesa è carità; ciò che unisce i suoi membri è la loro comune volontà di farsi del bene, di costruire insieme la propria salvezza. Questa carità è la sola ad ispirare tutte le leggi e le consuetudini della Chiesa romana. La carità è maestra e solo il suo insegnamento consente di comprendere tutta la vita passata e presente della comunità dei fedeli a capo della quale troviamo il pontefice.

Durante il concilio di Sutri le posizioni di Pier Damiani e di Ildebrando sulla accettazione e sulla riprovazione della consuetudine

---

[120] Per l'ecclesiologia dell'Avelannita cfr. BENERICETTI R., *op. cit.*; CANTIN A ., *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de st. Pierre Damien (1007-72)*; CAPITANI O., *Tradizione e interpretazione. Dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*; FORNASARI G., *op. cit.*; LAQUA H. P., Traditionem *und Leibilder bei dem Ravennater Reformer Petrus Damiani*; LECLERCQ J., *S. Pier Damiani eremita e uomo di Chiesa*; MICCOLI G., *Thèologie de la vie monastique chez st. Pierre Damian*; TABACCO G.,

divergevano. Secondo il pensiero dell'Avellanita e di Umberto di Silva Candida, la compravendita[121] delle cariche ecclesiastiche in cambio di denaro, costituiva una delle prave consuetudini che avevano caratterizzato non solo le elezioni romane ma anche le elezioni episcopali avvenute soprattutto nei territori dell'Impero. Questa separazione di fedeli, mentre poneva in serio pericolo l'amministrazione della Chiesa, costituiva anche una minaccia per la stessa legittimità di ambedue i pontefici. Tale disfunzione si rifletteva in tutto il Patrimonio di San Pietro, provocando sollevazioni, insicurezza, scarso controllo del territorio. Il monaco Ildebrando si affaticava invece per dimostrare che l'abuso di una consuetudine non avrebbe fatto altro che rinfocolare antichi odi e per porre fine alle discordie tra i due pontefici, approfittando della rinuncia di uno di questi, si decise a sostenere l'elezione al pontificato di un cardinale, scelto dal clero, dalla milizia e dal popolo, possibilmente al di fuori delle fazioni e con il fine di orientare con energia e competenza il travagliato ed instabile governo della Chiesa.

Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede; VIOLANTE C., *Studi sulla cristianità medievale*.

[121] Cfr. CANTARELLA G. M., *Simonia*, pp. 1803-1804; CUVILLIER J. P., *Storia della Germania medievale*, pp. 316-317; FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*. Tra le fonti cfr. soprattutto UMBERTO DI SILVACANDIDA, *Libri tres adversus Simoniacos*, pp. 100-253.

A tal proposito un noto studioso delle opere dell'Avellanita, in una sua recente pubblicazione[122] cita una serie di opere realizzate dalla storiografia tedesca che oltre ad essere particolarmente indicative per la nostra ricerca, confermano che l'idea di consuetudine è ben radicata nell'universo monastico di Ildebrando.

Un autorevole studioso tedesco[123] afferma che nessun concetto quanto la coppia *oboedentia - inoboedentia* ricorre con la stessa frequenza nel Registro di Gregorio[124]. La circostanza risulta particolarmente significativa ai nostri fini, se si considera che nella lettura del Goetz è un valore tipico del mondo monastico di natura prettamente consuetudinaria.

Josef Benz ritiene decisiva la provenienza di Ildebrando dal mondo monastico e la sua esperienza all'interno di un contesto normativo dominato dalla *Regula Sancti Benedicti*, dove appunto l'obbedienza costituisce un perno attorno al quale ruota la vita religiosa[125], essa è strettamente legata ad un'autonoma elaborazione concettuale relativa alla prassi politica vigente nell'ordinamento gerarchico della Chiesa romana.

Nella *Regula* benedettina, il concetto di obbedienza costituisce inevitabilmente la fonte principale a cui i *dictatores*

---

[122] D'ACUNTO N., *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI.*, Napoli, 2007.
[123] GOETZ W. *Italien im Mittelalter*, Leipzig, 1942.
[124] D'ACUNTO N., *op. cit.*, Napoli, 2007, p.25.
[125] Ibidem, p.26.

romani attingevano le espressioni per descrivere un concetto come quello della sottomissione all'autorità.

Pertanto lo studioso tedesco giunge alle seguenti conclusioni:

a) *oboedentia* è un concetto (consuetudinario) centrale nella riflessione gregoriana;

b) è una virtù teologica in stretto rapporto con l'umiltà, valida tanto all'interno del mondo monastico quanto nel più ampio contesto della Chiesa e si applica sia in ambito della gerarchia degli *officia* dei religiosi sia in quello della gerarchia ecclesiastica;

c) la rilevanza di questo valore negli scritti di Gregorio autorizza a pensare che nella sua riflessione ecclesiologica il monastero costituisce un modello gerarchico a cui ispirarsi per riformare la Chiesa nella sua totalità. Come l'obbedienza all'abate generale garantisce l'unità della comunità monastica così l'obbedienza al papa garantisce l'unità della Chiesa[126].

L'obbedienza è, per Ildebrando, un concetto fondamentale che nell'ambito dell'ordinamento monastico e gerarchico della Chiesa assume un valore assoluto.

---

[126] Ibidem, p.27.

Ildebrando fa appello all'osservanza della consuetudine in numerose circostanze. Richiama la consuetudine dei legati romani quando scrive a Geraldo vescovo di Ostia[127]. Invita Bruno, vescovo di Verona a richiedere il *pallium* alla presenza del pontefice[128]. Rammenta a Vratislao, duca di Boemia il privilegio di indossare la mitra[129]. Obbliga i canonici di Sant'Ilario di Poitiers a osservare la consuetudine nel giorno dei Santi[130]. Come si è ampiamente illustrato, proprio valorizzando il concetto di consuetudine invita re Alfonso di Castiglia e re Sancio di Aragona ad adottare nei loro territori il rito liturgico romano[131]. Raccomanda al clero e al popolo di Aquileia di sottomettere l'elezione del loro arcivescovo allo scrutinio dei legati papali[132]. Esorta Udone arcivescovo di Treviri ad accogliere le proteste del monastero di S. Michele contro il vescovo Teodorico di Verdun per l'adozione di nuove consuetudini[133]. Per Ildebrando la Chiesa è una struttura immobile e perfetta. Ciò non significa che sia costituita solo da un insieme di consuetudini

---

[127] Reg. I.16: «Et multum anxii sumus quod, cum semper consuetum et valde necessarium fuerit, ut, si quando legatus apostolicae sedis concilium in remotis parti bus celebraverit».

[128] Reg. I.24: «Quia antecessorum nostro rum decreti auctoritas nisi praesenti personae pallium non esse concedendum».

[129] Reg. I.38: «Et ad signum intimae dilectionis, quod laicae personae tribui non consueti, mitram quam postulasti direxit».

[130] Reg. I.54: «Vos denegare et contradicere illis consuetudinem, quam in ecclesia Sancti Hilarii jure habre debent».

[131] Reg. I.64: «Demum tamen ut matrem revera vestram Romanam Ecclesiam recognoscatis, in qua et nos fratres reperiatis, Romanae Ecclesiae ordinem et officium, recipiatis, non Toletanae, vel cuiuslibet aliae, sed istius quae a Petro et Paulo supra firmam petram per Christum fundata est».

[132] Reg. V.5: «Quapropter quod in Ecclesia diu peccatis facientibus neglectum et nefanda consuetudine corruptum fuit, et est, nos ad honorem Dei et salutem totius Christianitatis innovare et restaurare cupimus».

immutabili. Pertanto se la Sede Apostolica è immobile ciò dipende dal suo essere indefettibilmente radicata nella verità eterna. Così raccomanda a Ugo di Semur di indottrinare il suo successore Guidone ad osservare tutte le consuetudini monastiche[134]. Anche i vescovi hanno autorità e dignità ma le hanno ricevute dalla Chiesa romana la quale quindi può rimuoverli se essi si sono allontanati dalla verità[135].

---

[133] Reg. I.81: «Ad quasdam novas consuetudines sua virtute et potentia flectere et coercere diu conatus est, vide licet ut cum litaniis maiorem ecclesiam, hoc est suam episcopalem sedem».

[134] GREGORIUS VII, *Epistolae Extra Registrum Vagantes*, 74: «qui ibidem sacrae religionis formam atque doctrinam secundum regulam sancti Benedicti et vestrae conversationis consuetudinem edoceret»

[135] Reg. IV.11: «Pervenit ad apostolicam sedem quod in terra tuae dominationis qui vocantur sacerdotes in fornicatione positi, non erubescant cantando missam tractare corpus et sanguinem Christi, non attendentes quae insania quodve scelus est uno eodemque tempore corpus meretrici set corpus attrectare Christi. Quapropter ex parte omnipotentis Dei et auctoritate beati Petri apostolo rum principis te rogamus ac tibi omnino praecipimus ut, ubicumque potes, huic sceleri resistere et Simoniacis contradicere nullius ratio vel gratia te possit retorquere».

CAPITOLO III

ELEMENTI COSTITUTIVI DELLA CONSUETUDINE NEL REGISTRO DI GREGORIO

§ III.1 *Il Registro di Gregorio VII*

Il Registro di Gregorio detto anche *Registro Vaticano 2* risalente all'XI secolo, contiene la maggior parte delle lettere di Gregorio VII a noi note, suddivise in nove libri. Fu pubblicato per la prima volta da uno studioso berlinese[1]. Dopo ulteriori studi dedicati al manoscritto vaticano da uno storico del diritto di scuola austriaca[2], il testo venne ripubblicato in edizione critica anche da un altro autorevole studioso berlinese[3]. Il documento in parola contiene nove libri che raccolgono complessivamente trecentottanta documenti. Nella edizione curata dal Jaffè, alle epistole ed ai documenti, si aggiungono altre cinquantuno lettere redatte da Gregorio VII. Nei singoli libri le epistole sono suddivise secondo gli anni di pontificato del predetto vescovo di Roma. I documenti contenuti nel Registro sono costituiti da lettere del Pontefice e da

---

[1] JAFFE P., *Monumenta Gregoriana*, in «*Biblotheca Rerum Germanicarum*», Berolini, 1866.

[2] PEITZ W. M., *Das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv (Reg. Vat. 2) nebst Beiträgen zur Kenntnis der Originalregister Innozenz' III. und Honorius III. (Reg. Vat. 4 – 11)*, nei «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien», Bd. 165, Abh. 5, Wien, 1911.

[3] CASPAR E., *Das Register Gregors VII*, in MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, II, fasc. 1-2, Berlin, 1920-1923, (*Registrum* ii.55°) pp. 201-208.

altri documenti di varia natura, quali, per esempio, i giuramenti di fedeltà a Gregorio VII di Riccardo, duca di Capua e di Roberto il Guiscardo, i decreti dei concili romani del 1074, 1075, 1078 e 1081, il *Dictatus 27* e alcuni documenti non emanati dalla Cancelleria pontificia, come, per esempio, la lettera che Enrico IV indirizzò a Gregorio VII nell'agosto 1073.

Tutti i documenti seguono in ordine cronologico con esigui inversioni di ordine dovuti forse a ritardi e omissioni nella registrazione di documenti provenienti dalla Cancelleria pontificia risalenti al medesimo periodo di tempo. La questione se il Registro di Gregorio VII sia o meno un registro originale della Cancelleria pontificia del secolo XI, come ha sottolineato il Peitz[4], ovvero se il *Dictatus 27* sia un mero elenco di titoli di una collezione di canoni raccolta dallo stesso Gregorio VII, come sosterrebbe un valente storico del diritto italiano[5] sembrano come questioni non poste nei loro veri termini in quanto non inserite forse nella visione storica di quello che il Registro e il *Dictatus 27* dovettero rappresentare nella mentalità di Gregorio VII e di coloro che in quel momento condividevano con lui le responsabilità della azione politica e religiosa della Chiesa romana (Umberto di Silva Candida, Bonizone

[4] PEITZ W. M., *op. cit.*, p. 4 e sgg..
[5] BORINO G. B., "Un ipotesi sul *Dictatus Papae* di Gregorio VII", *Archivio della R. Deputazione Romana di Storia Patria*, 67, Roma, (1944), pp. 237-252.

di Sutri, Pier Damiani) di allora. Sostenere come fa il Peitz[6] che il Registro sia un registro originale cioè il protocollo della Cancelleria di Gregorio VII o affermare come fa un autorevole studioso[7], che il *Dictatus 27* non sia un volitivo nuovo programma di teocrazia papale ma che possegga invece il grado minore di un indice di una collezione canonica sul primato della Chiesa romana non è sufficiente a dimostrare per quale ragione molte fra le lettere del Pontefice non siano state copiate ed inserite nel Registro; perché in alcune di esse si faccia riferimento ad un altro *Registrum* che non si identifica con quello pervenutoci; perché tra le lettere di Gregorio VII siano inseriti lettere di Enrico IV, atti dei Concili romani, giuramenti feudali di Roberto il Guiscardo e di altri principi normanni, e il *Dictatus 27* del quale stenta a comprendersi quale relazione potesse intrattenere con le funzioni di un vero e proprio registro di cancelleria come sostiene invece un altro autorevole autore[8]. Dalle ricerche condotte dal Peitz[9], dal Kuttner[10], dall'Hofmann[11], dal Caspar[12] sul Registro Vaticano 2 e per l'edizione critica dello stesso, tenendo conto anche delle ipotesi formulate dal Bock sull'originalità o meno del Registro sembra più condivisibile

---

[6] PEITZ W. M., *op. cit.*, p.4 e sgg..
[7] BORINO G. B., *op. cit*., pp. 237-252.
[8] BOCK F., *Annotationes zum Register Gregors VII*, in «Studi Gregoriani», I, Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, p. 285.
[9] PEITZ W. M., *op. cit*., pp. 4 e sgg..
[10] KUTTNER S., *op. cit.* p. 387-401.
[11] HOFMANN K., *Der "Dictatus papae" Gregors VII*, Paderborn, 1933, p. 33 e sgg..

la teoria sostenuta dal Jaffe', che vede nel Registro Vaticano 2 non il manoscritto originale della Cancelleria pontificia bensì un estratto di questo Registro realizzato su ordine di Gregorio VII e sotto la sua personale responsabilità in un momento in cui il Pontefice sentì la necessità di voler affermare solennemente e in modo definitivo la teoria del Primato romano. Secondo il Jaffe', quel momento coincideva con l'anno 1081 e trasse spunto di ciò, dalla consultazione delle lettere scritte da Gregorio VII e indirizzate al vescovo Ermanno di Metz al fine di giustificare la sua condotta nei confronti di Enrico IV anche se la medesima necessità sorse sin dalla fase iniziale del suo confronto con l'imperatore teutonico nel 1076, come invece attesta la prima lettera al vescovo Ermanno che risale proprio a quel determinato anno. Alla luce di quanto suesposto, i primi otto libri del Registro risalgono ad un momento anteriore al 1081 mentre l'inizio della realizzazione del codice non può che farsi risalire al 1073, cioè al primo anno di pontificato di Gregorio VII, come sostengono il Peitz nell'opera citata ed un altro storico belga [13]. Il Registro Vaticano 2 è un documento originale e non una copia. Esso non è un registro originale della Cancelleria pontificia, compilato con fini suoi propri, ma un registro originale redatto nell'ambiente più intimo dei collaboratori di Gregorio VII sotto la

---

[12] CASPAR E., *op. cit.*, pp. 201-208.

sua personale direzione e con l'intervento diretto del pontefice, documentato dall'indicazione, preposta a molte lettere in esso contenute.

§ III.2 *Il consenso del legislatore ecclesiastico*

Una trattazione esaustiva della consuetudine nel diritto canonico[14] della Chiesa Gregoriana trova la sua giustificazione nelle caratteristiche tipiche che l'istituto presenta in detto ordinamento e che sono strettamente correlate al particolare carattere istituzionale di tale Chiesa. Se ciò spiega l'indagine, ne determina al contempo anche i limiti, visto che in questa sede verranno presi in considerazione esclusivamente gli elementi essenziali per la definizione del concetto di consuetudine.

Questa come regola normativa, ovvero come diritto oggettivo, è comunemente definita dai canonisti «*ius non scriptum, diuturnis populi moribus, et cum aliquo legislatoris consensu, introductum*».[15]

Essa, pertanto, si distingue in *consuetudo secundum, praeter* e *contra legem*[16].

---

[13] PEITZ W. M., *op. cit.*, p. 4 e sgg.; FLICHE A., *La réforme grégorienne*, 3 voll., Louvain, 1924-1937.
[14] COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993.
[15] PICHLER V., *Ius canonicum secundum quinque Decretalium libros*, Venetiis, 1758, lib. I, tit. IV, n. 5.
[16] MICHIELS G., *Normae generales iuris canonici*, II, Parisiis - Romae, 1949, pp.180-190.

Affinché una consuetudine di fatto possa acquistare valore normativo sono richiesti determinati requisiti, primo fra i quali Gregorio VII pone il consenso non comune del popolo e del clero, sancendo espressamente, alla lettera 5§b del libro VI, che «*non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt et ab his, ad quos consecratio pertinet non comprobantur (...)*». Diversamente dunque da quanto avviene nell'ordinamento giuridico romano, nel quale la consuetudine, quale fonte di diritto, si fa emanare direttamente dalla coscienza giuridica del popolo, nell'ordinamento canonico delle Chiesa Gregoriana vera, immediata ed unica causa efficiente della norma giuridica consuetudinaria è il consenso della competente autorità ecclesiastica, per cui, anche se materialmente essa può considerarsi fonte autonoma di diritto, essendo, la materia su cui essa verte, determinata non già dal legislatore come avviene nella legge, ma esclusivamente dalla comunità, formalmente, invece, al pari della legge, essa acquista la sua forza vincolante direttamente dalla volontà del legislatore [17].

La *ratio* della disposizione va ricercata nel particolare carattere istituzionale della Chiesa Gregoriana quale *societas hierarchica inaequalis* in cui nettamente distinto dalla totalità dei sudditi è l'ordine gerarchico, esclusivo assegnatario, per volontà

---

[17] Cfr. MICHIELS G., *Normae generales iuris canonici,* II, Parisiis - Romae, 1949, pp. 37-40; VAN HOVE A., *De consuetudine. De temporis supputatione*, Mechliniae

divina, della *potestas regiminis* e quindi della *potestas* legislativa, manifestazione della potestà di governo mediante l'imposizione di comandi giuridici[18]. Di qui l'incapacità naturale di ogni comunità a conferire forza di legge alla consuetudine anche se la volontà della comunità di assumerne i diritti e gli obblighi costituisca, come vedremo, un elemento essenziale richiesto per la sua formazione.

Sebbene il Registro richiami alla let. 5§b del libro VI, la parola «*non communi*» e quindi non faccia esplicita menzione di quale consenso sia necessario per conferire valore giuridico ad una consuetudine, tuttavia, conformemente alla dottrina tradizionale della Chiesa gregoriana, possono dedursi due tipologie di consenso, e cioè uno «generale» ed uno «speciale». Il primo, detto anche «legale» poiché concesso mediante la legge, è quello tramite il quale viene preventivamente riconosciuto valore a tutte quelle consuetudini di fatto che possiedono i requisiti richiesti dal diritto per introdurre una consuetudine legale. Il secondo, invece, a cui è fatto implicito richiamo nel canone di cui sopra con la formula «*non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt (..)*», è quello mediante il quale viene conferita approvazione specifica e diretta ad una determinata consuetudine già perfetta di fatto. Verificandosi tale consenso, la consuetudine si definisce

– Romae, 1933, n. 61.

introdotta per *conniventiam legislatoris*. Il consenso speciale può essere «espresso» o «tacito»: quest'ultimo richiede al legislatore, oltre la conoscenza della consuetudine, anche la facoltà ovvero l'opportunità di potersi opporre ad essa. Non si può ravvisare consenso tacito nel silenzio di natura economica, nell'omissione prudenziale, nella dissimulazione e nella tolleranza[19]. Oltre quelli suindicati, non sono ammesse altre tipologie di consenso: non quello interpretativo e quello presunto, in entrambi mancando l'effettivo consenso anche se è presumibile che il legislatore ecclesiastico, conoscendo la consuetudine vi avrebbe acconsentito; non quello meramente interno, mancando nel foro esterno ogni segno della sua reale esistenza.

Al fine di introdurre una consuetudine legale è sufficiente il consenso speciale, sia espresso che tacito, come pure è sufficiente, secondo la disciplina contenuta nel Registro di Gregorio, il consenso generale, senza che all'ammissibilità di questo osti il carattere

---

[18] Cfr. PIO X, Enc. 15 febbraio 1906, *Vehementer Nos*, n. 8, in GASPARRI P., *Codices iuris canonici fontes*, III, Romae, 1925, p. 665.

[19] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 66. Secondo il TRUMMER J. (*Die Gewohnheit*, Vienna, 1932, pp. 10-21) «la tolleranza, non contenendo alcuna statuizione sul valore della legge o della consuetudine si esaurisce in un mero comportamento negativo pertanto non idoneo a costituire la causa formale efficiente di diritto consuetudinario, va tenuto presente, relativamente al rapporto tra tolleranza e consenso tacito ad una consuetudine, che un problema di differenziazione è concepibile solamente fra tolleranza e consenso ad una consuetudine *contra legem*, essendo identico il presupposto che sta alla base e che è rappresentato dalla violazione di una legge, là dove, per carenza appunto di identità di presupposto, un tale problema si presenta del tutto inconcepibile nella tolleranza ed il consenso ad una consuetudine *praeter* o *secundum legem*».

speciale della consuetudine, la non conoscenza da parte del legislatore della medesima e l'impossibilità di un suo giudizio sulla di lei razionalità. Per quanto attiene la persona che può rendere il consenso non comune ad una consuetudine, dalla formula «*non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt (..)*» utilizzata nel libro VI lettera 5§b si desume che tale consenso può essere dato non solo dal Romano Pontefice, supremo legislatore della Chiesa Gregoriana, ma da chiunque venga investito, per diritto particolare del potere di emanare ed abrogare leggi. In via specifica si deve poter affermare che: a) nel caso di consuetudine universale o particolare *contra ius commune*, o di consuetudine universale *praeter ius commune*, unica autorità competente è il Romano Pontefice quale persona capace, per diritto divino di obbligare tutte le Chiese; b) nel caso di consuetudine particolare *praeter ius commune* è sufficiente il consenso del superiore gerarchico alla cui potestà legislativa è sottoposta la comunità che l'ha introdotta, purchè la consuetudine non verta su materie sottratte alla sua competenza e riservate al Romano Pontefice; c) nel caso di consuetudine *contra ius particulare* di un determinato territorio ovvero di una determinata comunità, è necessario il consenso di chi ha emanato il diritto particolare; d) nel caso di consuetudine introdotta da una determinata Chiesa *sui iuris praeter ius particulare* in essa vigente, è sufficiente il consenso del superiore

alla cui potestà legislativa è sottoposta la Chiesa stessa anche se si tratti di diritto particolare emanato dal legislatore gerarchicamente superiore ovvero dal Romano Pontefice stesso, purchè, tuttavia, la consuetudine non verta su materia sottratta alla sua competenza. Un esempio rilevante di consuetudine di cui al punto a) riguarda la potestà legislativa dei vescovi Longobardi. Il Registro, infatti, al lib. 1, lettera 12, stabilisce che « *Quod quidem pre ceteris Lagobardorum episcopis te oportet agere, ut, sicut apostolica et universalis ecclesia eam, cui Deo volente preesse dinosceris, speciali gratia et honore sullivamit,ita, cum necessita set causarum labor exigerit, in sollecitudine matris desudet acrius que caritatis eius et vicarie dispensationis munus sortitur opimius*». Di fatto nella Chiesa suddetta si riscontra che il vescovo godeva non solo della facoltà di promulgare ma anche di formulare ed emanare delle leggi. Altro esempio di consuetudine *contra ius* è quello della Chiesa Aquitana: secondo un' immemorabile consuetudine si proibiva al vescovo e ai suoi ministri di ricevere argento per l'attribuzione degli ordini sacri. Nel concilio di Bourges, il divieto fu esteso all'intera provincia ma anche a tutti i beni che le stesse diocesi possedevano al di fuori dell'Aquitania. Il diritto particolare della Chiesa bourgense cambia la norma e conserva al vescovo, secondo l'antica consuetudine, la facoltà di proporre alla ordinazione dei diaconi i candidati uno alla volta, a sua discrezione. La norma così redatta

offre al vescovo la possibilità di presentare prima i candidati di sua preferenza, slittando quelli proposti dai singoli episcopi. A tal riguardo è opportuno rammentare che lo stesso Registro prevede al libro I, lettera LIV, che:

> *«vos denegare et contradicere illis consuetudinem, quam in ecclesia(...) jure habere debent».*

§ III.3 La comunità capace di ricevere la legge

Uno dei requisiti richiesti affinché una consuetudine possa ottenere valore normativo è che la stessa venga introdotta e rafforzata nel competente periodo di efficacia e non interrotta da alcun atto contrario secondo quanto indicato da Cipriano nella epistola LXXI *ad Quintum*:

«Nam quamvis consuetudo legem imitetur et non minus quam quod scriptum est usurpetur, tamen non de longa consuetudine praescribendum est, nisi sit rationabilis et per tantum temporis duraverit quod eius initium non teneatur in hominum memoria. Consuetudinem enim aiunt jurisconsulti esse usum rationabilem competenti temporo firmatum, nullo actu contrario interruptum».

La disposizione evidenzia la natura propria della consuetudine, sancendo[20], la necessità che essa venga introdotta da

---

[20] Cfr. SUAREZ F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, lib. VII, c. 9, nn. 9-19, Venetiis 1740; PIRHING E., *Ius canonicum in quinque libros Decretalium distributum*, Venetiis, 1759, lib. I, tit. IV, nn. 8-11 e 15; REIFFENSTUEL H., *Ius canonicum universum*, Romae 1831, lib. I, tit. IV, n.111 e seg..
I canonisti più antichi, che ritenevano che la consuetudine acquistasse efficacia normativa in forza della volontà della comunità stessa, conseguentemente ritenevano capace di introdurre una consuetudine giuridica quella comunità che fosse munita non solo del potere di ricevere le legge ma anche di emanarle. Si veda in tal senso, tra gli altri, JOHANNES ANDREAE, *In Decretalium libros novella commentaria*, Venetiis, 1581, appendice al libro I, tit. IV, n. 13.

una comunità capace di ricevere la legge e la sufficienza, nel contempo, di una tale comunità, ottenendo la consuetudine valore normativo mediante il consenso del legislatore e non già dalla comunità medesima [21].

Per comunità capace di ricevere la legge[22] deve intendersi, oltre quella capace, per istituzione divina o ecclesiastica, di emanare leggi o sottoposta ad un superiore provvisto di potestà legislativa, ogni comunità, anche minima, istituita, approvata ovvero riconosciuta dall'autorità ecclesiastica come vera comunità [23], e la cui attività non sia diretta esclusivamente al conseguimento del proprio bene privato, ma sia ordinata a promuovere il bene comune della Chiesa Universale o almeno di quella sua parte determinata alla quale la comunità appartenga come corpo subalterno o integrativo[24]. Secondo Ildebrando possono pertanto introdurre consuetudini la Chiesa, le Chiese Patriarcali, le Chiese Arcivescovili Maggiori, le Chiese *sui iuris*, le diocesi, le parrocchie, i collegi di

---

[21] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 76

[22] FANTAPPIE' C.. *Chiesa romana e modernità giuridica*, vol.II: *Il Codex iuris canonici*, Milano, 2008, p. 1033.

[23] Cioè come insieme di più persone collegate da un vincolo giuridico, che come tale gode di vita privata e stabile indipendentemente dalla durata delle persone ad essa attualmente appartenenti, anche se non gode di autonomia giuridica e non è idonea a porre i propri statuti, ed anche se colui che la presiede non eserciti un ufficio di per sé pubblico, ordinato a promuovere il bene pubblico.
Cfr. MICHIELS G. *op. cit.*, p.64.

[24] Anche il VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 81 pone l'accento sulla *ordinatio ad bonum commune* essendo questo l'elemento essenziale della legge stessa. Tuttavia egli ritiene capaci di ricevere la legge e quindi di introdurre consuetudini solo quelle comunità presiedute da un superiore esercente un pubblico incarico, ordinato cioè al bene

chierici, gli ordini religiosi, i monasteri, non invece una famiglia ovvero un singolo individuo [25]. Per comunità capace di introdurre una consuetudine legale si deve intendere non solo la comunità collettivamente intesa, ossia in tutta l'universalità dei suoi componenti, ma anche quella distributivamente intesa in una individuata categoria dei suoi partecipanti (ad esempio, i soli religiosi appartenenti ad un monastero *sui iuris*). Al fine di introdurre una consuetudine legale, infine, non è necessario il concorso dell'intera comunità, ma è sufficiente la maggioranza dei componenti della stessa di cui si tratta, purchè abbiano la capacità di compiere atti umani [26] e siano soggetti alla legge ecclesiastica sulla quale viene ad interferire la consuetudine *contra* o *secundum legem* ovvero alla legge introdotta mediante la consuetudine *praeter legem*. Problema di particolare interesse sarebbe quello relativo all'ammissibilità o meno della capacità di introdurre una consuetudine con valore normativo in una comunità eretica o

---

comune, e solo per quelle consuetudini che riguardano relazioni giuridiche ordinate al bene comune.

[25] Non è condivisibile pertanto l'opinione di coloro che, sulla base della considerazione che il can. 1507 § 1 parla espressamente di una comunità capace almeno di ricevere una legge, ritengono doversi intendere tale solo quella comunità cui vengono date leggi e non invece quelle che ricevono esclusivamente statuti, privilegi o precetti come ad es. la parrocchia (ROMANI P., *Institutiones iuris canonici* I, Romae, 1941, n. 155).

[26] Rimangono pertanto esclusi dal computo della maggioranza, per mancanza dell'uso di ragione, gli *amentes* e gli *infantes*; non invece le donne e i minori contrariamente a quanto, sotto il diritto delle *Decretali*, veniva sostenuto da coloro che, richiedendo per introdurre la consuetudine la capacità di stabilire leggi, necessariamente dovevano escludere dal computo della maggioranza le donne e i minori per mancanza di tale

scismatica in quanto tale, cioè in qualità di comunità a sé stante separata dalla Chiesa Gregoriana e pertanto con efficacia limitata alle sole comunità di cui sopra. La discussione, ovviamente circoscritta alla possibilità o meno di introduzione di tali consuetudini in via di prescrizione ovvero approvate mediante il consenso legale e preventivo (a meno che il Romano Pontefice approvi con consenso speciale, una qualunque consuetudine anche introdotta da una comunità eretica o scismatica) viene sollevata in particolar modo relativamente alle consuetudini *contra legem*, abrogative, in fatto, di leggi ecclesiastiche.

Le consuetudini di cui sopra non possono definirsi «irrazionali» per il solo fatto di essere state introdotte da una comunità eretica o scismatica, tuttavia, in passato, alcuni autori [27] per negare la loro ammissibilità, adducevano quale motivo la contrarietà alla natura fondamentale della Chiesa, e quindi alla sua certa ragione, del riconoscimento della capacità delle comunità eretiche o scismatiche di introdurre consuetudini di tal genere e di conseguenza dell'approvazione in via legale, generale e preventiva di tali consuetudini. Attraverso questo riconoscimento, infatti, si realizzerebbe da parte della suprema autorità della Chiesa la disapplicazione della disciplina ecclesiastica poiché si concederebbe

---

capacità. In tal senso cfr. JOHANNES ANDREAE, *op. cit.*, lib. I, tit. IV, c. 11, n. 25.

a quelle comunità in stato di aperta ribellione o di illegittima separazione dalla Chiesa, anche se sottoposte alla sua potestà, la facoltà di sottrarsi alle sue leggi, con la diretta implicazione del riconoscimento, in seno all'ordine giuridico canonico di tutta la Chiesa Gregoriana, per volontà divina essenzialmente unico, di un altro ordinamento giuridico ad esso contrario perché appunto fondato sulla ribellione e sulla illegittima separazione. Per quanto riguarda invece le consuetudini *praeter* e *secundum legem* niente può opporsi in via assoluta alla loro ammissibilità e le considerazioni avanzate circa le consuetudini *contra legem* non trovano corretta applicazione nei confronti di quelle *secundum* e *praeter legem* non esistendo, d'altra parte, un motivo, che, applicato a tutti i tipi di consuetudine, sia valido per negare in via assoluta la capacità delle comunità eretiche e scismatiche di introdurre consuetudini con valore normativo. Se poi la Chiesa, di fatto, riconosca alle comunità eretiche o scismatiche ovvero a quelle che non si trovino in piena comunione con essa la capacità di introdurre consuetudini *praeter* o *secundum legem* in via di prescrizione, mediante il consenso legale e preventivo, è tutt'altra questione, alla quale è forse più esatto rispondere in modo negativo sulla base della considerazione, avanzata da alcuni autori[28], che riconoscere la capacità di offrire

---

[27] MICHIELS G., *op. cit.*, n. 58.
[28] RODRIGO M., *Tractatus de legibus*, Santander 1944, n. 660.

attivamente materia di ordine giuridico estensiva ovvero modificativa dell'ordinamento giuridico canonico delle Chiesa Gregoriana implica necessariamente il riconoscimento della personalità giuridica con esercizio del diritto di cooperare alla costituzione dell'ordinamento giuridico ecclesiastico universale, là dove l'epistola 5b, libro VI del Registro escludono rispettivamente per gli eretici e per gli scismatici la capacità di godere, nella Chiesa Gregoriana, di qualunque diritto.

Questa considerazione, abbastanza trascurata da parte della dottrina, tanto da risolvere, sulla base di essa, solo una parte della questione di cui ci si occupa, ed anch'essa, per quanto condivisibile nella valutazione della portata dei canoni di cui sopra applicati agli eretici, agli scismatici e a coloro che non si trovano in piena comunione con la Chiesa, e quindi nella soluzione implicita che si conferisce al delicatissimo problema della loro capacità giuridica in seno all'ordinamento canonico delle Chiesa Gregoriana, offre l'indicazione da cui affrontare la vicenda per giungere ad una sua univoca soluzione. A nostro modesto avviso, tale problema risulta essere senza soluzione se si vuole risolverlo esclusivamente limitando gli effetti propri della consuetudine al diritto canonico vigente ed al consenso del competente legislatore ecclesiastico. Poiché è questo, a nostro parere, l'errore in cui si cade quando si

---

MICHIELS G., *op. cit.*, p.58, nota 3.

cerca di risolvere la questione sulla base di questi due soli elementi, trascurando quello che costituisce il punto fondamentale e cioè la natura giuridica delle comunità eretiche e scismatiche, non recependo, in altri termini, che il problema dell'ammissibilità di consuetudini introdotte da comunità di tal specie si riduce, in ultima analisi, a quello della possibilità o meno di un loro inquadramento tra quei soggetti giuridici capaci di introdurre consuetudini aventi valore di legge. E' questo un problema per la cui soluzione non è dato prescindere dal concetto sopra descritto di comunità capace di introdurre una consuetudine legale ai sensi della lettera 5§b del libro VI. Se come già detto, l'elemento discriminativo preminente tra le comunità capaci e le comunità incapaci di introdurre una consuetudine legale è, unitamente a quello dell'organizzazione giuridica, quello della ordinazione della comunità al conseguimento non unicamente del proprio bene privato, bensì del bene comune della Chiesa Universale o di una sua parte determinata, nulla può consentire la collocazione giuridica delle società eretiche o scismatiche tra le comunità capaci di introdurre una consuetudine avente valore di legge. In esse, infatti, non solo manca questa *ordinatio ad bonum commune*, ma a questo bene comune esse addirittura contrastano mediante l'errore contro la fede cattolica e l'opposizione alla Chiesa ed al Romano Pontefice che, mentre ne determinano la separazione dalla Chiesa, ne giustificano la condanna

e la conseguente esclusione, nei loro appartenenti, dell'esercizio di ogni diritto o per lo meno di quelli afferenti all'attività degli organi ecclesiastici. Trattasi di una incapacità che, proprio in conseguenza dei motivi che la determinano, non può, a nostro avviso, ammettere deroghe, e soprattutto di una incapacità, che, per essere intrinseca e naturale alla comunità stessa, non può non aderire a tutte le consuetudini da questa introdotte, siano esse *contra* o *praeter* o *secundum legem*, configurando quella irrazionalità sulla quale già alcuni autori[29] fondavano la loro inammissibilità e che può essere sanata solo mediante l'approvazione speciale, espressa o tacita da parte del Romano Pontefice.

A conferma di quanto sostenuto nel testo si rinvia all'autorevole opinione di alcuni autori circa le consuetudini introdotte dagli eretici *contra legem connubialem*, in particolare, il PICHLER affermava che:

> *«per multos iam annos, utique sufficientes ad introducendam consuetudinem et praescriptionem contra Ecclesiae leges connubiales, contraxerunt haeretici matrimonia (...) idque fecerunt non ignorante Pontifice, adeoque per dissimulationem tacite consentiente»*[30].

---

[29] REIFFENSTUEL H., *op. cit.*, lib. I, tit. IV, n.145.
MICHIELS G., *op. cit.*, n. 58.

[30] Cfr. PICHLER V., *op. cit.*, lib. IV, tit. I, n. 98.

Chiarificazione sufficiente a far respingere l'opinione di coloro che nelle suindicate parole vedono l'ammissione da parte di questo autore della validità legale di consuetudini *contra legem* prescritte a favore di comunità eretiche. Infatti, anche se il riferimento alla durata della consuetudine e l'utilizzo del termine prescrizione possono indurre equivoco, questo viene meno mediante il richiamo esplicito che si fa al consenso tacito ad essa conferito dal Romano Pontefice e alla giustificazione del consenso in virtù del minor male. Sempre il PICHLER sostiene che:

> *«Ecclesia non videtur urgere suas leges circa impedimenta matrimonii adversus haereticos, sed convivere, permettendo matrimonia cum illis impedimentis contracta, et non irritando (..) Non est credibile, quod Ecclesia urgere velit leges, ex quibus plus damni quam utilitatis consequitur».*[31]

La *permissio* dunque, in conseguenza della scelta del minor male, implica quella conoscenza da parte della Chiesa Universale della consuetudine *contra legem*, che costituisce, appunto, l'elemento di discriminazione tra l'approvazione generale per *praescriptionem* e quella speciale per *conniventiam*. La consuetudine, infatti, come sottolinea altrove il PICHLER:

> *«Per via conniventiae introducitur, si legislator populi mores, quibus consuetudo perficitur, scit et dissimulat; per viam*

[31] Ibidem.

> *praescriptionis, si more set actus populi, ignorante eos legislatore, debito modo et tempore continentur».*[32]

Per porre in essere una consuetudine non è sufficiente qualunque compimento di atti ovvero qualunque omissione, ma sono richiesti atti dotati di particolari caratteristiche, e cioè:

a) atti assolutamente volontari, liberi e pubblici;

b) atti frequenti ed uniformi.

Essendo finalizzati alla creazione di consuetudini aventi valore giuridico, gli atti della comunità devono essere, in primo luogo, atti umani, cioè atti compiuti scientemente e volentemente e come tali assolutamente liberi e volontari. L'uso introdotto da atti compiuti mediante violenza fisica a cui non sia possibile resistere, tali cioè da privare della capacità di agire liberamente ovvero mediante coazione morale che perturba la mente dei soggetti agenti così da togliere loro l'uso di ragione, non può definirsi di per sé idoneo ad introdurre una consuetudine avente forza di legge. Stessa motivazione vale per l'uso introdotto mediante atti compiuti per grave timore ingiustamente incusso dall'esterno, poiché il *metus* modifica l'oggetto dell'atto di volontà rendendolo così involontario[33]. Gli atti devono, inoltre, essere pubblici, ovvero esternamente manifestati, al

---

[32] Ibidem.

[33] MICHIELS G., *op. cit.*, n. 74. VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 166.
FEDELE P., *Il problema dell'animus communitatis nella dottrina canonistica della consuetudine*, pp. 91-95, Milano, 1937: non ritiene idoneo neppure l'uso introdotto

fine di consentirne la conoscenza immediata al competente legislatore ecclesiastico, il quale, deve approvare la consuetudine. Tale pubblicità è necessariamente richiesta a titolo speciale se la consuetudine viene introdotta per *conniventiam* ovvero mediante il consenso tacito del legislatore[34].

Che gli atti vengano introdotti mediante una prassi continua e pacifica è espressamente sancito dalla lettera 5§b del libro VI. Per quanto riguarda, invece, la frequenza necessaria al fine di poter accertare che un dato comportamento è entrato nell'uso quotidiano della comunità, non potendosi stabilire con una regola fissa ed uniforme il numero concreto degli atti occorrenti per introdurre una consuetudine, considerata la loro diversa natura e le diverse circostanze, questa deve essere valutata moralmente in relazione alla natura propria degli atti che richiedono un compimento quotidiano o frequente o raro o in tempi determinati, e, se essi costituiscano la prassi per tutta la comunità o soltanto per una parte di questa. La frequenza implica una certa continuità così che gli atti separati da un lungo intervallo di tempo non possono introdurre una consuetudine. La stessa comporta e giustifica anche l'altro requisito dell'atto riconosciuto dalla prassi ovvero l'uniformità intesa come

---

mediante atti compiuti con timore grave incusso *ab interno*, dato che anche in questo caso l'uso non può dirsi introdotto liberamente e spontaneamente.

[34] JARAWAN E., *Revision des canons De normis generalibus*, in *Nuntia* 10 (1980), pp. 101-103. VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 113.

non interruzione dell'uso durante tutto il tempo richiesto per la prescrizione della consuetudine. Solo così, infatti, l'uso è da intendersi, relativamente ad una materia, determinato e fisso. L'interruzione della consuetudine, una volta verificatasi, elimina la medesima, la quale, per poter ottenere forza di legge, deve ripetersi di nuovo. L'interruzione, in tal senso, si perfeziona mediante qualunque atto, anche unico, della comunità ovvero del competente legislatore ecclesiastico che sia veramente contrario all'uso ripetuto. Una consuetudine legittimamente prescritta non può essere revocata con un atto contrario da parte della comunità, ma è necessaria una legge emanata dal competente superiore gerarchico che la abroghi espressamente oppure una nuova consuetudine contraria legittimamente prescritta [35].

§ III.4 L'animus communitatis

Per poter introdurre una consuetudine avente forza di legge, si richiede ancora, da parte della comunità, l'*animus se obligandi*[36], ovvero la volontà, da parte di coloro che introducono la consuetudine, di assumere per il futuro i diritti e gli obblighi che da questa derivano.

---

[35] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 112.
[36] COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993, pp. 153-160.

In passato si riteneva che la consuetudine acquistasse valore normativo mediante il semplice consenso da parte della comunità cui veniva richiesto quale elemento essenziale per l'efficacia giuridica della consuetudine, l'*animus inducendi consuetudinem*, ovvero la volontà di introdurre, mediante l'uso, una nuova norma di carattere obbligatorio oppure la volontà di eliminare l'obbligatorietà della norma in vigore. Alla teoria del consenso da parte della comunità subentrò successivamente la teoria relativa all'approvazione da parte del legislatore quale elemento essenziale per l'efficacia giuridica della consuetudine, tuttavia, si continuò a richiedere, da parte della comunità, la volontà di introdurre una consuetudine giuridica con l'*animus se obligandi*, e ciò sulla base della considerazione che il competente legislatore ecclesiastico può approvare una consuetudine esclusivamente se la comunità, in modo tacito, implicito o interpretativo gli chieda di approvare l'uso da essa introdotto e di riconoscergli mediante questa approvazione forza coercitiva di natura obbligatoria.

Alcuni autori[37] ritenevano che l'*animus communitatis* fosse necessariamente richiesto per la consuetudine *praeter legem* poichè secondo questa opinione il legislatore non poteva imporre una nuova obbligazione approvando un uso introdotto dalla comunità per

---

[37] JOHANNES ANDREAE, *op. cit.*, n.37.
REIFFENSTUEL H., *op. cit.*, lib. I, tit. IV, n.125.

semplice liberalità, devozione o tolleranza, e non già con la certezza della sua necessità giuridica. Altri[38] sostenevano la necessità dell'*animus communitatis* nel caso della consuetudine *contra legem*. Coloro invece che non condividevano tale assunto, fondavano le proprie teorie sul fatto che, una volta accettato che la consuetudine non acquista efficacia giuridica mediante il consenso della comunità bensì con l'approvazione del competente legislatore, non vi è alcuna ragione per esigere una volontà speciale in ordine alla abrogazione della legge, essendo sufficiente, da parte della comunità, l'uso contrario alla legge medesima. La consuetudine *praeter legem* può ottenere forza di legge solo se *scienter a communitate cum animo se obligandi servata sit*. La volontà della comunità di assumere, mediante la consuetudine di cui sopra, una nuova obbligazione per il futuro, può essere manifestata espressamente o tacitamente; tuttavia, dalla ripetizione degli atti con i quali viene introdotto l'uso, essa deve apparire in modo non equivoco, non escludendo perciò la sufficienza di un *animus simpliciter interpretativus*[39]. Nel dubbio, tale volontà non si può presumere in ragione del principio del *favor libertatis*[40]. L'opinione che nella consuetudine *praeter legem* l'*animus* della comunità sia fondato espressamente sulla

---

SUAREZ F., *op. cit.*, lib. VII, c.7, n.2 e n.12.

[38] PICHLER V., *op. cit.*, lib. I, tit. IV, n. 9.

[39] MICHIELS G., *op. cit.*, n. 128. TRUMMER J., *op. cit.*, nn. 122-123.

[40] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 130.

conseguenza giuridica costituita dall'assunzione di una nuova obbligazione, implica la necessità, da parte della comunità, di conoscere l'effetto che deriva dalla consuetudine e cioè la introduzione appunto di una nuova obbligazione e quindi della assenza di una obbligazione nella materia oggetto della consuetudine. Di qui la rilevanza dell'errore circa l'*animus communitatis*, nel senso che qualunque errore, sia esso antecedente o concomitante, di fatto o di diritto, esclude tassativamente l'*animus* suddetto, purchè si tratti di *error circa substantiam* ovvero *circa causam finalem* e non già di *error circa causam motivam*. Sebbene non si faccia alcun riferimento alla *vis* ed al *metus* non deve dedursi la irrilevanza giuridica di questi due vizi relativamente all'*animus communitatis* poiché entrambi escludono la validità degli atti posti in essere dalla comunità i quali non possono inficiare il concetto di *animus* diretto alla introduzione della consuetudine. Il silenzio del Registro di Gregorio VII circa il requisito della buona fede è pertanto condivisibile, essendo giuridicamente irrilevante che esso esista o meno ai fini della efficacia della consuetudine. Si deve comunque affermare che la buona fede esiste tanto se la comunità introduce la consuetudine, non rilevando una legge sulla materia oggetto della consuetudine, quanto se introduce la consuetudine, osservando una norma che erroneamente ritiene esistere[41]. Se

[41] MICHIELS G., *op. cit.*, n.134.

concordiamo, da un lato, relativamente alla presenza dell'*animus communitatis* nella consuetudine *praeter legem*, dall'altro nutriamo dubbi circa la necessità o meno dell'*animus* nella consuetudine *contra legem* dato il silenzio in proposito di cui sopra. Tre teorie si contendono il campo:

a) teoria che nega decisamente ogni tipo di *animus*, anche semplicemente quello interpretativo, teso ad introdurre una consuetudine contraria alla legge sulla base della considerazione che è sufficiente, nel caso di specie, il mero fatto della non osservanza della norma esistente per argomentare che questa non sia più utile alla comunità, per cui rimanendo in vigore verrebbe ad arrecarle danno. Le tesi addotte a difesa di questa opinione sono il silenzio del Registro circa il requisito dell'*animus communitatis* per la consuetudine *contra legem* laddove espressa menzione se ne fa invece per la consuetudine *praeter legem* e l'irrilevanza dell'*animus* per la consuetudine come tale, una volta assunto a fondamento del diritto consuetudinario il consenso almeno tacito da parte del competente legislatore.

b) teoria che richiede l'*animus communitatis*, inteso però, non già diretto come nella consuetudine *praeter legem*, alla introduzione, mediante la non osservanza della norma o di una

---

VAN HOVE A., *op. cit.*, n.146.

consuetudine contraria alla legge, bensì teso *sic et simpliciter* alla non osservanza o alla violazione della legge, cioè diretto all'effetto implicito della non osservanza della stessa;

c) teoria che richiede l'*animus* almeno implicito o interpretativo, che può facilmente presumersi ogni qual volta, per molto tempo, la comunità non osservi una legge tendendo l'uomo, per sua natura alla libertà.

A nostro sommesso avviso la tesi di cui al punto b) ci appare più condivisibile delle altre; infatti questa concilia, mediante accurata valutazione, i due elementi essenziali della consuetudine costituiti dall'approvazione del competente legislatore e dall'*animus communitatis* senza per questo negare al diritto consuetudinario la sua natura di fonte autonoma di diritto. Il sostenere infatti che, dal silenzio del Registro circa il requisito dell'*animus communitatis* nella consuetudine *contra legem*, deve dedursi essere sufficiente il mero fatto della non osservanza della norma esistente affinché la consuetudine acquisti forza di legge, implicherebbe, in ultima analisi, escludere qualsiasi rilevanza dell'errore o della violenza sulla introduzione di una consuetudine *contra legem*, e, lasciare, al tempo stesso, privo di qualsiasi giustificazione l'intervento del legislatore ecclesiastico che, come è stato puntualmente rilevato consiste nella autonomia della consuetudine nei confronti della legge canonica come fonte formale e sostanziale di diritto.

Invero, se il semplice fatto dell'inosservanza della legge fosse sufficiente a dimostrarne la sopravvenuta inutilità, ciò implicherebbe porre sul medesimo piano due fenomeni completamente diversi quali quello relativo alla cessazione della legge per desuetudine e quello della cessazione della legge *ob rationem legi intrinsecam* tuttavia parte della dottrina[42] è dell'opinione che:

> « *lex inutilis aut damnosa, quia non est ordinatio rationis, non est lex et ad hanc revocandam neque consensus legislatoris neque praescriptio triginta annorum exigitur* ».

Per quanto riguarda la tesi relativa alla sufficienza dell'*animus interpretativus* al fine di introdurre una consuetudine *contra legem*, è necessario sottolineare che l'*intentio* interpretativa non rileva come *intentio* poichè non esiste la condizione essenziale per la sua efficacia, cioè una congrua rappresentazione intellettiva di quello che costituisce l'oggetto dell'*intentio*[43].

La tesi di cui al punto b) presenta, inoltre, un aspetto assai interessante poiché asserendo che l'*animus communitatis* deve, nella fattispecie, essere diretto non già alla introduzione della consuetudine contraria alla legge ma solo all'effetto prossimo della violazione della legge, individua, nel contempo, tra i requisiti della

---

[42] VAN HOVE A., *op. cit.*, n.124.

consuetudine *contra legem* quello della volontà da parte della comunità, che rappresenta l'unico elemento che può giustificare l'intervento del competente legislatore salvando con ciò la consuetudine di cui sopra quale fonte formale autonoma di diritto canonico universale.

Ciò posto, non può negarsi la rilevanza dei vizi della volontà sulla consuetudine *contra legem*. In tale ipotesi, infatti, sarà sufficiente ad escludere l'*animus* l'errore che cada sulla esistenza ovvero sulla obbligatorietà della legge che si intende violare, niente rilevando l'errore che cada sulla introduzione della consuetudine come si richiede nel caso della consuetudine *praeter legem*; ugualmente sarà sufficiente considerare la libertà degli atti posti in essere da parte della comunità semplicemente in relazione alla inosservanza della norma esistente, e non anche, in relazione alla introduzione di una consuetudine *praeter legem*. Il principio relativo all'*animus se obligandi* non deve confondersi con quello dell'*opinio ac iuris seu necessitatis* poiché se l'uso continuato vige come regola di diritto oggettivo da osservare obbligatoriamente, allora la comunità si persuade a ritenere l'*opinio* di cui sopra una condizione essenziale per la introduzione di una consuetudine giuridica. Infatti, se la si considera una disposizione dell'intelletto che involve in errore circa la esistenza di una obbligazione, essa non solo non

---

[43] FEDELE P., *op. cit.*, pp. 41-42.

viene richiesta tra gli elementi della consuetudine, ma quando si tratta di consuetudine *praeter legem* è palese considerarla impeditiva per l'introduzione della consuetudine, dato la sua incompatibilità con l'*animus se obligandi* e con la conoscenza della inefficacia di una norma obbligatoria espressamente richiesta dalla lettera 5§b del libro VI.

§ III.5 Il concetto di razionalità

La LXXI lettera di Cipriano ad Quintum prevede che:

«*quamvis consuetudo legem imitetur et non minus quam quod scriptum est usurpetur, tamen non de longa consuetudine praescribendum est, nisi sit rationabilis et per tantum temporis duraverit quod eius initium non teneatur in hominum memoria*». Allora se una consuetudine viene espressamente ritenuta riprovata, non può essere ritenuta razionale. Tuttavia se trattasi di consuetudine centenaria o immemorabile o di consuetudine che abbia ricevuto il consenso almeno tacito da parte dell'autorità competente, la stessa può acquistare forza di legge con il trascorrere del tempo. Il Registro elenca alle seguenti lettere le consuetudini espressamente riprovate:

a) 16, libro I: Gregorio richiama la consuetudine dei legati romani quando scrive a Geraldo, vescovo di Ostai. E'riprovata la consuetudine contraria;

b) 24, libro I: Gregorio invita Bruno, vescovo di Verona a richiedere il *pallium* alla presenza del pontefice, è riprovata la consuetudine contraria;

c) 38, libro I: Gregorio rammenta a Vratislao, vescovo di Praga, il privilegio di indossare la mitria, secondo il proprio rito, riprovata la consuetudine contraria;

d) 54, libro I: Gregorio obbliga i canonici di Sant'Ilario di Poitiers ad osservare la consuetudine nel giorno dei Santi, la consuetudine contraria è riprovata;

e) 64, libro I: Gregorio invita Alfonso di Castiglia e Sancio di Aragona ad adottare nei loro territori il rito liturgico romano, è riprovata la consuetudine contraria;

f) 5, libro V: Gregorio raccomanda al popolo e al clero di Aquileia di sottomettere l'elezione del loro arcivescovo allo scrutinio dei legati papali. Viene riprovata la consuetudine contraria;

g) 81, libro I: Gregorio esorta Udone arcivescovo di Treviri ad accogliere le proteste del monastero di San Michele contro il vescovo teodorico di Verdun per l'adozione di nuove consuetudini, viene riprovata la consuetudine contraria;

Ancora dalla lettera 5§b, libro VI, si desume che:

«Consuetudo vigenti iuri canonico contraria aut, quae est praeter legem canonicam, vim iuri obtinet tantum, si legittime per annos triginta continuos et completos servata est; contra

legem canonicam vero, quae clausulam continet futuras consuetudines prohibentem, sola prevalere potest consuetudo centenaria vel immemorabilis».

Quindi, sulla base di tali disposizioni sono «irrazionali» e pertanto non possono ottenere forza di legge le consuetudini che contrastino con le norme di diritto divino naturale e positivo, quelle che contrastino con le leggi ecclesiastiche che per diritto non ammettono deroghe, quelle che sono al di fuori della legge canonica.

Inoltre, a norma della predetta lettera, sono revocate tutte le consuetudini che sono riprovate dai Santi Padri oppure quelle che sono contrarie ad essi, ma non quelle centenarie ovvero irrevocabili. Alcuni autori [44] concordano nel ritenere «irrazionali» anche quelle consuetudini che contengono peccato o spingono al peccato, quelle che ledono la costituzione della Chiesa Universale sia opponendosi alla sua potestà di ordine, di giurisdizione o di magistero sia contrastando alle prerogative connesse a tali potestà e quelle infine che contrastano alla finalità e alla natura della Chiesa ovvero ad alcuno dei suoi istituti.

Parte della dottrina postgregoriana [45] non concorda invece sulla necessità o meno che la consuetudine sia anche positivamente

---

[44] MICHIELS G., *op. cit.*, n. 134.
VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 146.

[45] JOHANNES ANDREAE, *op. cit.*, n. 13.
ANTONIUS DE BUTRIO, *Commentarium super quinque libros Decretalium*, lib. I, tit. IV, c. 11, n. 14, Venetiis, 1578.
REIFFENSTUEL H., *op. cit.*, lib. I, tit. IV, nn. 35-43.

razionale. Tale necessità era già sentita nella teoria che richiedeva, per la validità giuridica della consuetudine, non solo che questa non fosse irrazionale nel senso suddetto, ma che fosse anche razionale, di quella razionalità necessaria alla stessa legge scritta, e cioè che fosse tale da concorrere positivamente a promuovere il bene comune della comunità dalla quale veniva introdotta. Tra i cultori di diritto canonico orientale e latino, ancora oggi, non manca chi, trattando del principio della razionalità nella consuetudine, ne considera solo l'aspetto negativo limitandosi ad elencare le consuetudini «irrazionali» [46], ovvero vi è chi afferma esplicitamente essere sufficiente, ai fini della efficacia giuridica della consuetudine, il principio di razionalità negativa [47]. Molti ritengono invece che la consuetudine debba presentare tutti quei requisiti di razionalità necessari alla validità della medesima legge scritta [48]. Essa deve essere positivamente razionale e cioè utile a promuovere efficacemente il bene comune quando introduca una nuova obbligazione, mentre è sufficiente che non sia contraria al bene comune quando rimuova una legge presistente: in tale ipotesi, infatti, non è richiesta una utilità speciale, ma solo quella utilità generale che è sempre presente nella desuetudine e che è costituita

---

[46] PICHLER V., *op. cit.*, lib. I, tit. IV, n. 7.
VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 87.
[47] TRUMMER J., *op. cit.*, nn. 82-83.
FEDELE P., *op. cit.*, pp. 146-150.
[48] MICHIELS G., *op. cit.*, nn. 157-160.

dalla eliminazione di un male maggiore e dal conseguimento di una ulteriore tranquillità pubblica che seguono sempre alla abrogazione di una legge canonica. Il principio di razionalità positiva della consuetudine si presume fino a prova in contrario ogni qual volta la consuetudine versi in materia di per sé valida e moralmente ineccepibile e si siano verificate le condizioni richieste dalla legge per la sua successiva introduzione. Il giudizio sul principio di cui sopra spetta sempre al competente legislatore ecclesiastico ma è concessa anche al giudice.

Il principio di razionalità, infine, quale elemento limitativo del diritto consuetudinario si desume già da testi antichissimi dove si afferma che la consuetudine non può prevalere sui concetti di *ratio*, *veritas* e *fides* [49], tuttavia esso viene espressamente richiesto quale elemento essenziale soprattutto nella consuetudine *contra legem*.

§ III.6 La prescrizione della consuetudine

Affinché una consuetudine possa acquistare forza di legge la lettera 5§b del libro VI, richiede, infine che, essa «*(..) vim iuris obtinet tantum, si legittime per annos triginta continuos et completos servata est (..)*». L'elemento della prescrizione, intesa, appunto come quel determinato spazio di tempo durante il quale si

sia protratto l'esercizio initerrotto degli atti rileva esclusivamente per quanto riguarda le consuetudini che acquistano valore normativo in forza del consenso legale, e non anche per quelle che tale valore acquistano mediante il consenso speciale, esplicando esse stesse la loro forza giuridica dal momento della manifestazione espressa o tacita di tale consenso[50].

In epoca postgregoriana certi cultori di diritto canonico sostenevano non essere richiesto alcun tempo determinato affinché una consuetudine potesse acquistare forza di legge, ma che tale tempo dovesse valutarsi di volta in volta (BOCKHN), altri invece sostenevano la necessità di un tempo fisso e determinato senza tuttavia concordare sulla durata del medesimo. In proposito, mentre per la consuetudine *praeter legem* la dottrina comune di diritto canonico latino riteneva necessari e sufficienti dieci anni (JOHANNES ANDREAE, PANORMITANUS, SUAREZ, REIFFENSTUEL), per la consuetudine *contra legem* alcuni ritenevano necessari quaranta anni (GREGORIUS VII, HOSTIENSIS, JOHANNES ANDREAE, ANTONIUS A BUTRIO, SUAREZ, PANORMITANUS), altri dieci anni (REIFFENSTUEL, FERRARIS), altri (VAN HOVE), infine, distinguevano a seconda

---

[49] *Decretum Gratiani*, cc. 4-5, D. 8, c. 4, D. 11, c. 7, D. 12.
[50] SUAREZ F., *op. cit.*, lib. VII, c. 15, nn. 8-9; c. 18, n. 17.
REIFFENSTUEL H., *op. cit.*, lib. I, tit. IV, nn. 93-95.
VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 194.
MICHIELS G., *op. cit.*, n. 164.

che si trattasse di consuetudine contraria ad una legge ricevuta o meno in uso dalla comunità, di consuetudine sottoposta o meno a prescrizione propriamente detta. Ponendo fine a tali controversie il Registro, richiede come regola generale per tutti i tipi di consuetudine, una prescrizione di trenta anni continui e completi; pertanto tutte le consuetudini *praeter legem*, anche particolari, le mere desuetudini, le consuetudini derogatorie di altre precedenti richiedono una prescrizione di trenta anni. Se invece trattasi di consuetudini *contra legem* ed espressamente vietate il Registro richiede una prescrizione di cento anni. In ogni caso il legislatore competente può approvare tali consuetudini anche prima dello scadere del tempo con il suo consenso, anche soltanto tacito. Per le consuetudini contrarie alla legge canonica contenenti la clausola espressa proibitiva di consuetudini future è necessario il decorso di un tempo immemorabile ovvero di cento anni.

Discordanza di opinioni, tuttavia, persiste ancora in dottrina circa il momento da cui debba iniziare il computo del tempo necessario per la prescrizione e cioè se dal momento in cui da parte di alcuni membri appartenenti alla comunità sono stati compiuti i primi atti dai quali abbia inizio la prassi comune, oppure soltanto dal momento in cui la consuetudine di fatto si presenta già perfetta, ovvero con tutti quegli elementi che sono essenziali affinché possa conseguire forza di legge.

La prima tesi sostiene che la consuetudine non si formi nei primi atti che vengono posti in essere dalla comunità, in quanto solo successivamente i medesimi diventano prassi comune formando l'*animus communitatis*, tuttavia anche questi atti, insieme con quelli che seguono, sono elementi che costituiscono la prassi comune ed hanno pertanto una certa rilevanza nella creazione dell'*animus* di cui sopra, per cui essi non possono non essere inclusi nel computo del tempo necessario per la prescrizione [51].

La seconda tesi che condividiamo, è ritenuta valida da coloro che, tenendo presente il senso letterale delle parole contenute nella legge che parla di consuetudine e non già di prassi, affermano che il computo del tempo necessario per la prescrizione debba iniziare esclusivamente dal momento in cui la prassi divenga vera consuetudine, cioè venga osservata dalla comunità ovvero dalla maggior parte di questa [52].

---

[51] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 193.
[52] MICHIELS G., *op. cit.*, n. 170.

CAPITOLO IV

LA LEGGE CONSUETUDINARIA NEL REGISTRO DI GREGORIO

§ IV.1 La fonte di produzione extrasistematica di norme giuridiche

La relazione che intercorre tra il fatto normativo e la norma prodotta si risolve sul piano teorico in sé medesima (il fatto normativo è tale in quanto produttivo della norma), dal punto di vista di un determinato ordinamento (ad esempio quello canonico), invece, la stessa relazione di cui sopra, presume una norma che identifica un determinato fatto come idoneo a produrre altre norme[1].

Il concetto di norma di produzione è un termine dogmatico[2]. Di conseguenza mentre la norma giuridica in teoria generale è il prodotto del fatto normativo, la norma giuridica positiva è il prodotto del fatto qualificato come normativo. Invero, tale qualificazione può semplicemente intendersi come un riconoscimento di alcuni fatti quali produttivi di diritto, ovvero può articolarsi nella predeterminazione di una fattispecie, disciplinata nei suoi molteplici elementi e idonea a creare norme giuridiche.

La distinzione è senz'altro di carattere squisitamente quantitativo mentre qualitativa (in ordine alla predeterminazione da

---

[1] COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993, pp. 58-65.

parte dell'ordinamento canonico) risulterà la eventuale distinzione fra fonti fatto e fonti atto.

In particolare la legge consuetudinaria, pur risolvendosi in un insieme di comportamenti volontari stabiliti da una molteplicità di soggetti, disseminati per così dire, nello spazio e nel tempo, viene assunta dai vari ordinamenti positivi, e da quello Gregoriano fra questi, come fatto senza che alcuna considerazione venga data ai singoli soggetti agenti e alle loro volontà individuali ed intenzioni, che pure in linea generale esistono.

La legge consuetudinaria infatti è annoverata tra i fatti normativi, semplicemente e soltanto perché così (implicitamente o esplicitamente) regolata dalle norme sulle fonti degli ordinamenti che, più o meno e con diverso grado di efficacia, la includono comunque tra le fonti.

Il fatto normativo *strictu sensu*, infatti, non assurge mai alla qualifica di atto normativo di un determinato ordinamento positivo se non quando quest'ultimo rinvii alla determinazione degli elementi che lo integrino ed in particolare alla sua natura propria.

Se il criterio distintivo è quello della volontarietà dell'«atto» rispetto al «fatto», allora il riferimento ad un soggetto qualificato e al correlativo potere di normazione ad esso attribuito è

---

[2] ROMANO GIACOMAZZO G., *La consuetudine nella dottrina canonica classica*, Padova, 1983.

dogmaticamente esatto, in quanto necessario, ma non è anche sufficiente, non potendo essere separato dalla disciplina specifica di altri elementi essenziali della fattispecie quali, i limiti di contenuto, i presupposti, il procedimento e la forma dell'atto finale.

D'altro lato attribuire ad un certo soggetto un potere normativo non significa tanto riconoscere come normativa la sua volontà quanto, invece, realizzare l'imputazione del medesimo fatto ad un soggetto, date determinate forme e limiti di sostanza per esso prestabiliti.

Anche il semplice fatto normativo non può essere dichiarativo di una disposizione, se lo si vuole individuare nella molteplicità dei fatti che normativi non sono. Tuttavia la disciplina relativa alla dichiarazione può risultare difforme nel caso in cui si dia particolare importanza alla enunciazione di una disposizione che si separa dall'atto che la produce. Il peso specifico attribuito alla *dichiaratio* nelle fonti fatto di *ius scriptum* consiste nel valore privilegiato assegnato alla proposizione «dichiarata»[3], ovvero espressamente formulata per iscritto, nella interpretazione e nella enucleazione della norma. La disposizione costituisce il «contenuto» dell'atto nel senso che essa è la «volontà dichiarata» nell' atto; ma è del pari indiscutibile che la stessa, in quanto assunta nel momento determinante del processo di creazione della norma, a partire dal

quale, cioè la norma va dedotta, si separa dalla volontà dell'atto e assume la sua autonoma fisionomia di *corpus mechanicum*, di involucro, di contenitore della volontà voluta. E' a codesta necessaria separazione di significato e valore positivo, che si deve la distinzione fra le fonti atto di *ius scriptum* e fonti fatto *strictu sensu*.

Il fatto normativo, nella teoria generale del diritto, è il fatto che produce la norma. Ma quando è che il fatto viene riconosciuto come tale? Non essendo possibile risalire ad una norma «presupposta», è necessario verificare se dal fatto di cui sopra siano state o meno prodotte norme.

La presupposizione della norma al fatto normativo, dunque, è resa possibile nella misura in cui si riesca a determinare l'esatto concetto di norma. Quest'ultima, in effetti, è soltanto un momento o meglio un elemento di un processo o di un insieme più vasto, che è costituito da un determinato ordinamento giuridico (nel nostro caso, quello canonico gregoriano). E' necessario cioè conoscere il tutto per identificare la parte, l'ordinamento per la singola norma. La giuridicità della norma si trasforma piuttosto e si risolve nella normatività dell'ordinamento. Rimane quindi da individuare un certo ordinamento positivo per dedurne e riconoscerne le singole norme. Ma per fare ciò, occorre ricercare, innanzi tutto, i fatti produttivi

---

[3] Cfr. COMOTTI G., op. cit., pp. 60-64.

delle norme che lo costituiscono e quindi quelle norme o manifestazioni dell'ordinamento che consentano di determinarne le regole di condotta. Invero, a differenza della concezione gregoriana[4], che rinvia di norma in norma per il riconoscimento della validità di ciascun sistema normativo (e quindi anche di quello canonico) e dell'intero ordinamento gradualisticamente concepito, e che quindi privilegia la norma e la considera quale condizione necessaria e sufficiente per la normatività di qualsiasi altro fatto, il punto di vista strettamente giuridico, propriamente inteso, abbraccia il fenomeno del prodursi della norma dal fatto, ricerca cioè la causa reale e il fondamento ovvero la *ratio* della norma; apre ai presupposti storici, sociali, economici, politici delle norme, tenta di spiegarne l'origine e la funzione delle stesse, considerando il contesto del quale esse sono condizione, ma dal quale, nel contempo risultano. L'analisi del fatto, dunque, conduce alla distinzione e alla creazione di fatti normativi, muovendo dalla ineliminabile appartenenza di questi ultimi allo stesso contesto storico, sociale e culturale, ovvero ad un determinato ordinamento.

In altri termini, non si risale dal fatto alla norma che lo rende tale, ma si procede dalla norma al fatto che l'ha prodotta. La teoria generale altro non può dire, e se si individua una regola di

---

[4] Cfr. SOHM R., *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Berlin, 1928, p. 449 sgg..

comportamento o un giudizio valutativo, occorre ricondurre tale regola o tale giudizio ad un'ordine o sistema complesso di cui essi sono parte.

L'individuazione della norma ci guida direttamente verso la considerazione di un ordinamento canonico determinato e positivo. Tuttavia, dal momento che ciascun ordinamento positivo ha e non può non avere le proprie regole sulla produzione delle norme che lo costituiscono e che tali leggi o specificano o disciplinano le fattispecie normative (le fonti dell'ordinamento) o rinviano ad altre fonti non disciplinate, semplicemente riconoscendole come tali.

L'ordinamento canonico delle Chiesa Gregoriana esprime per ciò stesso le sue norme insieme ai suoi principi fondamentali che consistono nella determinazione:

a) dei soggetti o centri di imputazione delle norme o dei fatti da queste qualificati;
b) della posizione o relazione reciproca di tali soggetti (organizzazione *strictu sensu*);
c) del riconoscimento dei fatti idonei alla produzione delle norme.

I suindicati principi costituiscono i contenuti imprescindibili, necessari e sufficienti delle norme costituzionali. Dalla loro accurata disciplina si perviene alla esistenza dei fatti normativi che li

riguardano: vi saranno quindi norme sulla «soggettività», norme sulla «organizzazione» e norme sulla «normazione»[5].

I fatti normativi che producono tali norme possono presentarsi sia come decisioni fondamentali sia come consuetudini. In entrambi i casi sono il contenuto e l'oggetto delle determinazioni che reagiscono sulla qualificazione normativa di quei fatti rilevanti per l'ordinamento. Del resto le decisioni fondamentali e le leggi consuetudinarie (ripetizione mediamente uniforme e costante o duratura di un determinato comportamento) non sono, ancora una volta, se non aspetti connessi di uno stesso fenomeno. Una decisione il cui contenuto non persista nel tempo, è inidonea a realizzare quelle qualificazioni fondamentali costitutive di un ordinamento, come, al contempo, una consuetudine che non si riconduca ad una decisione o convinzione fondamentale non possa considerarsi come tale, ma una molteplicità di comportamenti casualmente giustapposti nella loro successione temporale. E' questo il senso che deve intendersi della cosiddetta *opinio iuris seu necessitatis*[6], al

[5] NITSCHKE A., *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung uber die religiosen Aeusserungen und politischen Handlungen des Papstes*, in Studi Gregoriani, V, Roma, 1956, p. 153 sgg: la plurisoggettività, l'organizzazione e la normazione sono le componenti primarie dell'ordinamento giuridico, tuttavia, si respinge la possibilità di una riduzione di tali elementi sotto il profilo normativo, concependo, oltre le suindicate componenti, l'ordinamento come sistema di norme sulla produzione giuridica.

[6] COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993, p. 153.

cosiddetto *animus communitatis* già ampiamente trattato[7] nel precedente capitolo, che non deve già sussistere in ogni puntuale ripetizione del comportamento, né necessariamente al momento iniziale di esso, e neppure consistere in una psicologica convinzione circa la obbligatorietà del comportamento, ma deve presiedere complessivamente al processo di formazione della consuetudine e non essere, per così dire una mera risultanza della ripetizione.

Diversamente, se fosse sufficiente la *diuturnitas*, non sarebbe possibile distinguere dalle leggi consuetudinarie vere e proprie tutte quelle altre prescrizioni che sorgono in virtù di comportamenti ugualmente ripetuti ed uniformi, ma che positivamente, alla stregua della media valutazione sociale sono da tenere distinte poiché giuridicamente irrilevanti o in ogni caso prive di capacità innovativa del diritto canonico oggettivo. Si tratta delle cosiddette norme sulla correttezza costituzionale, in particolare, le regole di buona condotta, discrezione, deferenza oltre che di ecumenicità generalmente osservate nel *Registrum Gregori VII*. Va puntualizzato, piuttosto che la cosiddetta *opinio iuris*, più che convincimento psicologico di adempiere un obbligo, di esercitare una facoltà, o di esercitare un potere da parte dei soggetti agenti, va ricercata soprattutto nei fedeli appartenenti a qualsiasi Chiesa *sui iuris*; nelle

[7] PELLEGRINO P., *L'«animus communitatis» e l'«adprobatio legislatoris» nell'attuale dottrina canonistica*, Milano, 1995 pp. 1-169.

molteplici tradizioni culturali e nello *ius particulare* di ciascuna Chiesa vescovile, caso per caso, nella generalità dei soggetti tra i quali l'uso si svolge e nei confronti dei quali se ne producono gli effetti.

In tal modo, mentre il cosiddetto elemento materiale (il comportamento ripetuto ed uniforme, o anche discontinuo nelle cosiddette consuetudini facoltizzanti, permissive o attributive di poteri) indica piuttosto la condotta dei soggetti agenti o degli operatori del diritto, l'*opinio* risulta[8] invece dalle possibili reazioni – necessariamente costanti ed uniformi, in ogni caso decisamente prevalenti – dei *christifideles*, di coloro sui quali quella condotta influisce, e, al pari di esso, contribuisce in modo determinante alla formazione delle leggi consuetudinarie vere e proprie affinché *diuturni mores consensu utentium comprovati*.

La rilevanza del cosiddetto convincimento diffuso della normatività del comportamento risulterà *a posteriori*, rispetto ad una legge consuetudinaria già enucleatasi, ma pure che tale rilevanza non è altro che il riconoscimento di una decisione impersonale e non psicologica che sussisteva già prima nel corso della ripetizione e che ha consentito al fatto di porsi come propriamente normativo.

Invero l'*opinio* non ha uno specifico riferimento ad un reale atteggiamento psicologico di coloro che ebbero a porre il primo

precedente della serie, ed altrettanto vero, contro il pensiero di alcuni autori [9] che ha inteso eliminare l'*opinio* come tautologica, sostenere che quest'ultima va rilevata *a posteriori* presupponendo l'avvenuto consolidamento della prassi affermandone il pieno ingresso nel mondo della giuridicità [10] ma non può del resto dubitarsi che tale riconoscimento *a posteriori*, in quanto fondato sulla esigenza diffusa e manifesta che si segua un determinato comportamento e sulla reazione opposta di chi ottemperi ad un comportamento diverso nella legge consuetudinaria obbligatoria, nonché sulla mancanza di una seria contestazione nella consuetudine facoltizzante, presupponga una sorta di decisione collettiva o impersonale che, assunta in adozione del comportamento considerato, si manifesti in seguito nel corso della ripetizione di quest'ultimo, confermando o meno secondo i casi, quella originaria ed imprescindibile valutazione discrezionale[11].

In altre parole il fatto normativo, più che un fatto immobile costituisce un divenire che esprime e manifesta nel suo dispiegarsi la positività dell'ordinamento canonico nel suo particolare aspetto della effettività.

---

[8] COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993, p. 153.
[9] BOBBIO N., *La consuetudine come fatto normativo*, Padova 1942, p. 49 ss.
[10] CRISAFULLI V., *Lezioni di diritto pubblico*, Vol.II, Padova 1958, p. 149.
[11] ZAGREBELSKY V., *Sulla consuetudine costituzionale nella teoria delle fonti del diritto*, Torino, 1970, p. 101 ss.

In questo senso va rilevato l'elemento decisionistico e quindi volontario razionale che è alla base del diritto canonico oggettivo e della formazione delle norme che lo costituiscono, e che positivamente viene assorbito e si risolve nell'atto normativo considerato come fatto compiuto, a seguito della realizzazione dei momenti che, prefigurati dal medesimo ordinamento, lo rendono possibile, traspare ed emerge, invece, in linea teorica nel processo di formazione del fatto che si viene svolgendo in relazione alla norma che da esso scaturisce.

E' la presenzialità dell'ordinamento canonico, quale momento positivo, a sostenere nella sua processualità il momento oggettivo delle norme. La norma è positiva in quanto posta nel processo di realizzazione dell'ordinamento che la viene ponendo, costituendolo e determinadolo nella sua essenza e nella sua esistenza.

Il fatto normativo, dunque, si divide in:

a) principi costituzionali;

b) legge consuetudinaria.

Le due figure suindicate costituiscono aspetti diversi di un medesimo concetto, in quanto, da un lato, i principi costituzionali si individuano a posteriori, a seguito di una considerazione complessiva dell'ordinamento canonico cui ineriscono. La legge consuetudinaria presuppone, invece, una decisione fondamentale

ovvero una serie di decisioni e di assensi, che la innalzano a fatto normativo.

Dal punto di vista dogmatico, il fatto che singoli ordinamenti rinviino, più implicitamente che espressamente alla nozione di consuetudine, tradizionale e tralatizia, fa sì che la concezione teorica del fatto normativo diventi parte della teoria dogmatica.

La Chiesa Universale quando enuncia qualcosa di nuovo, intende confermare o chiarire quel che, in qualche modo, è già contenuto nella Scrittura o in antecedenti espressioni della Tradizione della Chiesa Gregoriana, ma abitualmente si preoccupa anche di dirimere alcune controversie o di sradicare errori.

Questo aspetto del condizionamento storico induce a due serie di riflessioni.

La prima è che, evidentemente, ogni dogma deve essere interpretato tanto nel contesto generale della vita e della dottrina della Chiesa Universale quanto nell'insieme di tutti i dogmi (*nexus mysteriorum*). In tale quadro, si dovrà anche prestare una particolare attenzione all'ordine ovvero alla gerarchia delle verità, presente nella dottrina cattolica e subordinata ai modi diversi secondo cui i dogmi sono legati al fondamento cristologico della fede cristiana.

Sicché, se certamente tutte le verità rivelate si devono ritenere con la medesima fede divina, il loro significato e il loro peso si differenziano in funzione del loro rapporto con il mistero di Cristo.

La seconda considerazione è legata al carattere difensivo e polemico del dogma, ampiamente dimostrato nel corso della sua storia. Le formule autoritativamente proposte emergono, di solito, da determinate situazioni e concentrano la loro attenzione su aspetti polemici, inevitabilmente unilaterali. In questo caso il compito della successiva riflessione giuridica, e talora anche di una successiva definizione dogmatica, è quello di liberare la verità dogmatica dalle strettoie della situazione storico giuridica per collocarla nel contesto più ampio della Rivelazione. Ciò potrà avvenire anche mediante opportune aggiunte espositive ed esplicative, destinate a chiarire il significato originario dei dogmi.

Sebbene le verità che la Chiesa Universale mediante le sue formule dogmatiche intende effettivamente insegnare si distinguano dalle mutevoli concezioni di una determinata epoca e possano essere espresse anche senza di esse all'interno di un ordinamento giuridico, può darsi tuttavia che quelle stesse verità siano enunciate con termini che risentano di tali concezioni.

In breve, si tratta, ancora una volta, della distinzione tra il contenuto del dogma e il suo modo di esprimersi. Invero, nella interpretazione di un testo dogmatico è necessario tenere conto di due aspetti, apparentemente antitetici: da un lato si afferma che il linguaggio dogmatico della Chiesa, formatosi nel dibattito con determinati sistemi filosofico giuridici, non si è legato a nessuno di

essi e, anzi, ha sottoposto concetti già esistenti a profonde operazioni di purificazione, di trasformazione o di rielaborazione della legge consuetudinaria.

In più, nel processo di espressione verbale della fede, la Chiesa Universale si è data addirittura un proprio linguaggio, mediante il quale ha dato espressione a realtà prima sconosciute o poco percepite (si pensi alla nozione di persona, emersa durante le dispute Trinitarie). D'altro lato, però, rimane il fatto che le verità di fede sono espresse mediante concetti e con parole umane che sono storicamente condizionati dalla Tradizione della Chiesa Gregoriana.

Non è, dunque, escluso che esse assumano, come mezzo rappresentativo ed espressivo, concezioni umane che, in uno stadio successivo, possono risultare non conformi all'ordinamento canonico.

Da qui l'indole critica, e non unicamente descrittiva, della interpretazione dogmatica della norma, chiamata a distinguere quanto, nel messaggio cristiano, è inalienabile dalle forme contingenti nelle quali si incarna, nel succedersi delle culture.

In altre parole, mentre gli atti normativi sono le manifestazioni dell'ordinamento canonico, il fatto normativo è soprattutto un prodotto dell'indagine storico culturale della Tradizione della Chiesa Gregoriana e dello *ius particulare* delle varie Chiese *sui iuris*.

La legge consuetudinaria finisce insomma per essere comune a più ordinamenti, anche tra loro strutturalmente diversi, nella misura in cui questi, nell'accoglierla tra le proprie fonti, la recepiscono l'uno dall'altro, via via risalendo indietro nel tempo *immemorabilis*, e conservandone immutati caratteri storicamente e concettualmente originari.

La legge di cui sopra, dunque, è innanzitutto fatto normativo, ovvero è normativa in quanto effettivamente riesca ad esserlo o, come è stato detto «per forza propria», essa riesce a superare i limiti di materia e di efficacia eventualmente per essa disposti dall'ordinamento canonico e si pone, pertanto, tra le cosiddette fonti *extra ordinem* o fatti normativi originari del suindicato ordinamento tra i quali vanno annoverati quelli citati nel precedente capitolo, tutte fattispecie che, in tanto si possono positivamente giustificare, in quanto rinviano a quei principi costituzionali di cui sopra, e più in generale, alla stessa effettività dell'ordinamento canonico, principio che, a sua volta, risulta dalla ripetuta conformità alle norme espresse dai molteplici fatti normativi.

Il concetto di forza propria, comunque, va approfondito con esclusivo riferimento alla nozione teorica e con l'ammissione del medesimo nella consuetudine *contra legem*, inquadrabile quindi tra i fatti normativi originari ovvero, rispetto all'ordinamento canonico tra le cosiddette fonti *extra ordinem*. Del resto, se il fatto normativo,

in dogmatica, prescinde (a differenza dell'atto) da una accurata disciplina degli elementi o requisiti che lo rendano tale, il semplice riconoscimento da parte dell'ordinamento canonico positivo, non vale a ridurlo *sic et simpliciter* a fattispecie di norme. E' pur vero che, concepita la norma positiva di riconoscimento come norma sulla produzione, la sua fattispecie non può essere se non quella relativa alle norme assunte dall'ordinamento canonico, ma è anche vero che, nel realizzare questo riconoscimento o il correlativo rinvio, la disciplina prevalente e preponderante, è quella che risulta dalla indagine teorica e non da quella dogmatica, ragion per cui il riconoscimento di cui sopra può risolversi nella implicita ammissione di tutte le fonti *extra ordinem*.

In definitiva è la stessa positività dell'ordinamento canonico universale (del quale la effettività è un aspetto rilevante) che legittima la cosiddetta creazione extrasistematica di norme giuridiche, fra le quali vanno pure ricomprese quelle poste in situazioni di fatto caratterizzate da un elemento di necessità, improrogabilità, imprevedibilità ed urgenza [12].

---

[12] HOFMANN K., *Der "Dictatus papae" Gregors VII*, Paderborn, 1933, p. 33 sgg.: riassume la nota concezione della necessità come fonte. Ora la distinzione tra la consuetudine contemplata da un ordinamento giuridico come fonte e la necessità come fonte di diritto, nel senso che, essa in sé stessa attinge l'idoneità ad essere un processo di produzione giuridica e sembra ripetere il suo rigore giuridico dalla fondamentale distinzione tra il punto di vista dogmatico e quello teoretico, rivela, in realtà tutta la sua astrattezza, sol che si consideri come non esista un ambito teoretico separato dai positivi ambiti dogmatici degli ordinamenti dati. Al contrario, la positività di ciascuno di questi ultimi, di cui il principio di effettività costituisce un aspetto, vale senz'altro a

In tutti questi casi la norma giuridica, filtrata mediante il principio della effettività dell'ordinamento canonico, viene prodotta non già da fonti (atti o fatti) disciplinate a loro volta da norme di grado inferiore (sulla normazione) ma dalle leggi consuetudinarie che la producono e che, per così dire, a guisa di virtù propria, inficiano lo spessore dell'involucro dogmatico che ogni ordinamento è venuto gradualmente costituendo intorno a sé medesimo. Il principio della presenzialità di un determinato ordinamento, mostra, in tal modo, la sua propria natura di causa efficiente (*conditio per quam*) e non di semplice presupposto (*conditio sine qua non*) dell'ordinamento giuridico. La norma giuridica disposta dall'ordinamento canonico non è norma solo perché valida ossia oggettivamente riconducibile al sistema di cui è parte, ma anche perché efficace ed effettivamente presente nel sistema complesso della legislazione canonica delle Chiese Orientali, e la efficacia della norma è la prima condizione della sua stessa validità.

In particolare sono due le condizioni fondamentali del valore giuridico delle regole di condotta, entrambe deducibili dal concetto di positività dell'ordinamento canonico e, rispettivamente, dai suoi aspetti dell'oggettività e della effettività:

---

giustificare la necessità come fonte in ciascuno di essi, in aggiunta ed in concorso con le varie fonti esplicitamente e prescrittivamente previste. Per questa ragione fondamentale la cosiddetta produzione extrasistematica del diritto non può essere assolutamente intesa quale produzione extrapositiva.

a) l'appartenenza della norma all'ordinamento e la sua conformità (strumentalità) ai fini fondamentali di esso;

b) l'obbedienza assoluta della norma (*oboedientia facit imperantem*).

Una legge consuetudinaria, dunque, che non riesca ad inserirsi nell'ordinamento canonico della Chiesa Gregoriana non trova posto in esso e non può essere valutata neppure secondo le regole che presiedono alla validità delle norme relative al *Dictatus Papae*.

§ IV.2 Gli effetti della consuetudine

L' epistola LIV, lib. I, del Registro stabilisce che:

> *«Vos denegari et contradicere illis consuetudinem, quam in ecclesia Sancti Hilarii jure habere debent, ut in festivi tate omnium sanctorum, cum illuc ex more cum processione veniunt si episcopus aderit.(...)scientes talem consuetudinem in Romana Ecclesia per singulas stationes et fere per universum orbem in aliis Ecclesiis rite e rationabiliter teneri».*

La suddetta lettera, dunque, individua quali siano gli effetti della consuetudine *contra legem* e sancisce che mentre nessuna consuetudine può derogare al diritto divino naturale o positivo di un monastero sui iuris, ogni consuetudine contraria può abrogare o derogare al diritto consuetudinario purché la stessa sia

razionalmente e legittimamente prescritta in osservanza a quanto disposto dall'epistola 5b del libro VI del Registro.

Per diritto canonico positivo della Chiesa Gregoriana deve intendersi non solo il diritto sancito espressamente dal legislatore ma anche il diritto consuetudinario [13] e lo *ius particulare*.

L'efficacia abrogatoria o derogatoria della consuetudine *contra legem* è piena ed universale; essa pertanto può esercitarsi contro le leggi meramente precettive, proibitive e permissive, contro le leggi irritanti e inabilitanti, e contro le leggi penali.

Si possono individuare consuetudini *contra legem* anche in materia sacramentale ed in materia liturgica, nessuna eccezione essendo stata osservata in proposito.

Per speciale ed espressa volontà di legge è negata invece efficacia, salvo che non si tratti di consuetudini centenarie o immemorabili, alle consuetudini contrarie a quelle leggi che contengano una clausola espressa reprobatoria di consuetudini future di cui all'epistola LIV, libro I o a quelle leggi che contengano una clausola espressa proibitiva di consuetudini future.

In epoca pregregoriana, nel diritto canonico latino, veniva riconosciuta efficacia alle consuetudini contrarie ai decreti

---

[13] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 232: nega che possano esistere consuetudini contrarie al diritto consuetudinario in quanto esse sia che abroghino una consuetudine *contra legem* sia che abroghino una consuetudine *praeter legem*, finiscono sempre per presentarsi, rispetto alla legge sulla quale ha esplicato la sua efficacia la consuetudine che ora si abroga, come consuetudine *praeter legem*.

disciplinari del Concilio di Nicea che, riportati per intero od in parte nel Registro, erano prima muniti di clausola reprobatoria o proibitiva di consuetudini future.

Essendo, infatti, tale clausole costitutive e non già meramente dichiarative della irrazionalità delle consuetudini future, in quanto rappresentano disposizioni di diritto positivo distinte dalla medesima legge, non essendo state rinnovate nelle disposizioni delle sinodi romane del novembre 1078 devono ritenersi abrogate anche in forza del epistola II, libro IV del Registro.

Per quanto riguarda le consuetudini *praeter legem*, esse esplicano la loro efficacia nei confronti sia del diritto oggettivo sia del diritto consuetudinario sia del diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris*. In quanto introducono una legge, che, al pari delle norme di diritto canonico positivo, può essere di per sé stessa, salvo disposizioni in contrario, precettiva o permissiva, irritante o inabilitante, penale. Hanno efficacia nei confronti di tutta e sola la comunità che le ha introdotte e si presumono territoriali.

Le consuetudini *praeter legem* possono essere applicate analogicamente come legittimo mezzo per supplire al silenzio della legge purché non sia possibile ricorrere ad uno dei mezzi suppletivi indicati nell'epistola 5§b del libro VI.

La predetta epistola, quindi, accogliendo un principio già ammesso nel diritto romano e nel diritto canonico *pregregoriano*,

stabilisce che «*consuetudo est optima legum interpres*», con ciò determinando l'efficacia della consuetudine *secundum legem*. La consuetudine, infatti, può essere considerata come mezzo interpretativo della norma, qualora si tratti di consuetudini di cui sopra o di consuetudini divenute in seguito legge.

La disposizione si applica anche alla consuetudine successiva, nel tempo, alla legge medesima[14].

La consuetudine *secundum legem* può essere:

a) **meramente esecutiva** della legge scritta; in questo caso la consuetudine conferma la legge di per sé già chiara, nel senso che, ne tutela l'efficacia e la stabilità contro l'abrogazione mediante desuetudine ovvero revocazione espressa. Affinché si ottenga questa efficacia confermativa non è necessaria una consuetudine giuridica e quindi munita di tutti quei requisiti che abbiamo visto essere richiesti per questa, ma è sufficiente la semplice osservanza della legge da parte della comunità per uno spazio di tempo qualificato per potersi dire usuale;

b) **interpretativa** della legge dubbia; in questo caso, se la consuetudine è stata legittimamente prescritta, l'interpretazione è autentica e crea l'obbligazione legale, altrimenti è semplicemente dottrinale. La prescrizione è necessaria nel caso di interpretazione

[14] MICHIELS G., *op. cit.*, nn. 193-194. VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 235.

restrittiva od estensiva e nel caso di interpretazione di legge veramente dubbia.

In ogni caso se si abroga la legge viene meno anche la consuetudine, essendo la sua efficacia legata al testo legislativo cui si riferisce.

§ IV.3 La cessazione della consuetudine

Mentre una consuetudine *secundum legem* cessa di avere vigore, come abbiamo visto, con il venire meno della legge cui si riferisce, una consuetudine *praeter* o *contra legem* può cessare di avere vigore in tutto o in parte o per desuetudine contraria, o in forza di una consuetudine posteriore contraria o di una nuova legge ai sensi della lettera 5§b del libro VI del Registro.

Affinché una consuetudine posteriore possa abrogare una consuetudine anteriore, è necessario che essa sia in tutto contraria a quella precedente ed abbia tutti i requisiti richiesti per essere una consuetudine giuridica avente cioè forza di legge.

Ogni consuetudine legittimamente prescritta, sia universale che particolare, può abrogare, nella comunità che l'ha introdotta, ogni precedente consuetudine tanto universale che particolare, tanto privilegiata (centenaria o immemorabile) che ordinaria.

Acquistando la consuetudine forza di legge mediante l'approvazione del competente legislatore, essa può cessare di aver vigore per volontà di quest'ultimo. Ciò può avvenire:

a) per **revocazione diretta**: quando il competente legislatore direttamente ed espressamente dichiara revocata la consuetudine o dichiara entrata nuovamente in vigore la legge a suo tempo abrogata da una consuetudine contraria;

b) per **revocazione indiretta**: quando il competente legislatore emana una legge contraria alla consuetudine esistente. La revocazione indiretta ha efficacia diversa a seconda della diversa natura della legge abrogativa e della consuetudine da abrogare, infatti, una legge generale può sempre abrogare o derogare ad una consuetudine generale ordinaria; non può invece derogare o abrogare, salvo diversa disposizione in contrario, una consuetudine centenaria o immemorabile o una consuetudine particolare. Una legge particolare può derogare o abrogare una consuetudine particolare; non può invece derogare o abrogare, salvo disposizioni in contrario, una consuetudine centenaria o immemorabile.

Tutte le consuetudini anteriori al Registro Gregoriano, tanto generali che particolari, contrarie alle sue norme giuridiche, sono soppresse, fatta eccezione per quelle centenarie ed immemorabili che possono continuare ad essere accettate in tutte quelle Chiese *sui iuris* da cui, a giudizio dei rispettivi Ordinari del luogo, non sembri prudente eliminarle, purché tuttavia esse non risultino espressamente riprovate dal predetto Registro, nel qual caso «*tamquam iuris corruptelae corrigantur, licet sint immemorabiles, neve sinantur in posterum riviviscere*».

§ IV.4 La prova della consuetudine

La consuetudine non si presume ma deve essere provata, ogni qual volta, non sia notoria, da colui che l'allega sia nella sua esistenza, sia in tutti i requisiti richiesti dalla legge, fatta eccezione per quello relativo alla razionalità, che è rimesso al libero accertamento del giudice.[15]

Niente stabilendo il *Registro Gregoriano* circa i mezzi da usare per la prova dell'esistenza della consuetudine, devono applicarsi i principi generali stabiliti in materia di prova.

---

[15] VAN HOVE A., *op. cit.*, n. 268. In senso contrario MICHELS G., *op. cit.*, pp. 176-178: l'onere della prova spetta al giudice trattandosi di provare non già un fatto particolare proprio della parte, bensì un fatto pubblico posto in essere dalla comunità e che è allegato in giudizio non come fatto ma come norma giuridica che il giudice deve applicare e, prima della sua applicazione, conoscere.

L’esistenza di una consuetudine può essere provata in due modi:

a) mediante **testimoni degni di fede** che dichiarino di aver visto, per anni, che la consuetudine è stata osservata in modo frequente ed uniforme dalla maggior parte della comunità cui inerisce; nel caso di consuetudine immemorabile essi devono dichiarare inoltre di aver udito dai più anziani che la consuetudine è stata sempre osservata senza che mai essi abbiano visto o saputo che vi sia stato alcun fatto ad essa contrario;

b) mediante **documenti autentici** o **statuti sinodali** nei quali si parli di essa, o mediante altri documenti scritti, quali raccolte di consuetudini fatte dall’autorità pubblica, o mediante sentenze giudiziali emanate in conformità della consuetudine, specialmente se siano molte e tra esse non intercorra un lungo spazio di tempo. Tali documenti possono costituire mezzi di prova esclusivamente se sono recenti.

CAPITOLO V

NOTE CONCLUSIVE

§ V.1 Uno sguardo retrospettivo

La consuetudine non è proprio una legge, ma ha forza di legge, alla quale è pertanto equiparata. La sua presenza in qualità di fonte normativa è comune nell'esperienza giuridica e negli ordinamenti giuridici antichi, in quanto il comportamento della comunità deriva dalla sua prassi.[1]

L'epistola 5§b del libro VI del Registro tratta del fondamento stesso della consuetudine nell'ordinamento gregoriano: la presenza attiva dello spirito della Riforma nella comunità suscita comportamenti normativi conformi al volere divino. Pertanto detti comportamenti possono divenire normativi.

Questi ultimi se sono contro il volere divino non possono assurgere a valore di legge. E' necessario, quindi, l'intervento dell'autorità competente che dovrà fornire i criteri affinché la prassi possa considerarsi apprezzabilmente normativa.

Essendo la Chiesa Gregoriana una *Societas* gerachimente strutturata con propri pastori, il valore normativo non può derivare dalla sola prassi della comunità, si esige anche il consenso da parte della competente autorità ecclesiastica.

---

[1] Circa la consuetudine nel diritto romano vedi ROBLEDA O., *Introduzione allo studio del diritto privato romano*, Roma, 1979, pp. 79 ss.; GUARINO A., *L'ordinamento giuridico romano*, Napoli, 1990, pp. 429 ss.; ARANGIO RUIZ V., *Istituzioni di diritto romano*, Napoli, 1991, pp. 24 ss., GUARINO A., *Dizionario Giuridico Romano*, Napoli, 2000, pp. 122-123.

Tale intervento è richiesto per giudicare anche della razionalità della stessa consuetudine poiché la norma deve essere improntata in ordine al bene della comunità capace almeno di ricevere una legge.

Alla luce di quanto sopra esposto ritengo la tematica degna della massima attenzione non solo in virtù della sua fondamentale rilevanza giuridica ma anche della sua attualità nella evoluzione e nella implementazione dello *ius particulare* di ciascuna *ecclesia sui iuris* quale fonte privilegiata per l'ordinamento canonico della chiesa gregoriana.

Dalle indagini svolte (ovviamente non esaustive) non esistono studi approfonditi sull'argomento trattato. La presente ricerca vuole non solo sottolineare il ruolo fondamentale di un istituto giuridico di valore universale, ma anche la sua rilevanza nel diritto attuale e la sua importanza per lo stesso Registro di cui la consuetudine costituisce una qualificata *fons iuris* essendo citata in ben dodici epistole.

Ci si augura che la suddetta ricerca possa essere utile a completamento della redazione di una esaustiva futura edizione critica del Registro di Gregorio VII.

Al riguardo si farà pertanto ricorso alla teoria generale del diritto per l'inquadramento teorico normativo della consuetudine cercando di definire al meglio quegli elementi essenziali per una migliore comprensione del ruolo fondamentale svolto dall'istituto in argomento quale fonte eccezionale di diritto generale ma soprattutto particolare.

§ V.2 Verso una conclusione

Nell'ordinamento canonico gregoriano la consuetudine assume un rilievo specifico fondamentale e primario.

Questa affermazione non vuole sottolineare che il diritto vigente al momento dell'ascesa al pontificato di Gregorio VII non poteva disciplinare la formazione del diritto a venire e neppure che il diritto scritto poteva solo disciplinare i modi di produzione, la validità e la efficacia del diritto medesimo, ma forse che fosse impotente di fronte alla autonoma efficacia della legge consuetudinaria.

La constatazione che negli ordinamenti costituiti, positivi ed in particolare in quello canonico, il diritto nasce, in genere, nelle vie precostituite e che il diritto umano, scritto o non scritto, trae origine da atti o comportamenti degli uomini, disciplinabili nel momento della loro emanazione e nella efficacia del loro ripetersi dal diritto, offre, infatti una buona ragione contro l'opinione di coloro che ritengono la creazione del diritto un fatto indipendente dalla efficacia della norma dispositiva.

D'altra parte, se consideriamo che per espressa disposizione, ancora oggi, la consuetudine da fonte primaria è scaduta a procedimento secondario del diritto e che, le disposizioni che entrano a far parte dell'ordinamento canonico (quale che sia il loro modo di produzione, legale o consuetudinario) per loro espressa definizione si fondono nella unità dell'ordinamento vigente e non creano due separati ordinamenti, si dimostra la fondatezza della opinione che il diritto scritto non possa vincolare la creazione di quello non scritto.

La consuetudine secondo il pensiero di Gregorio traeva la sua origine solo dal comportamento di chi con espresse manifestazioni di volontà poteva procedere alla revisione dell'ordinamento canonico delle Chiesa romana del XI secolo e non in genere dal comportamento di chi alle regole stesse veniva sottoposto a meno che la consuetudine si risolvesse in una manifestazione tacita di volontà diretta esclusivamente a creare il diritto.

Tali assunti sembrano contraddittori, in realtà, nell'atto stesso di attribuire rilievo alle disposizioni di legge che conferiscono a determinati soggetti la potestà di modificare l'ordinamento, si negava rilevanza alle disposizioni stesse nella parte in cui esse determinavano le forme, i limiti, le modalità di esercizio e di modifica di quel potere.

Infine, vi è un aspetto della nozione di consuetudine, mediante il quale essa non solo non può venire meno mai del tutto, ma costituisce anzi un momento permanente di ogni ordinamento giuridico.

Qualunque norma giuridica, quale che sia la sua provenienza, acquista efficacia attraverso la ripetizione costante dei comportamenti regolati.

Prescindiamo dalla questione, oggi molto controversa, se sia opportuno distinguere, nei confronti di una singola norma, la validità giuridica dalla sua efficacia.

E' certo e non contestato che, rispetto ad un ordinamento giuridico nel suo complesso, si può affermare che questo esiste solo se è efficace, ed è tale, solo se la maggior parte delle sue norme sono spontaneamente osservate o fatte osservare, se, in altri termini,

si realizza quella ripetizione costante uniforme, di comportamenti conformi in cui consiste appunto una consuetudine.

A lungo andare un ordinamento giuridico sopravvive solo se la maggior parte delle sue norme producano consuetudini conformi.

La consuetudine, quindi, non è solo *optima legum interpres* ma è anche una fonte del diritto. Essa stessa fa qualcosa di più che interpretare la legge, la mantiene in vita.

Quando alla legge manca quel consenso tacito, nel quale per lunga tradizione i giuristi hanno visto il carattere fondamentale della consuetudine, perde di efficacia e si annulla.

Molto spesso la differenza fra il diritto legislativo e quello consuetudinario consiste nel fatto che, nel primo si forma la regola astratta, che viene poi convalidata dalla consuetudine, nel secondo si forma quest'ultima che viene poi fissata in regola astratta.

In questa prospettiva legge e consuetudine appaiono i due momenti dialettici del fenomeno complesso della produzione giuridica.

Nella storia della salvezza la consuetudine è stata anche considerata con sospetto in quanto la prassi degli uomini poteva introdurre consuetudini contrarie alle leggi date da Dio al suo popolo.

Questa mentalità risuona anche nei testi gregoriani e con l'andare del tempo è stata rimossa.

Il suo superamento è avvenuto sia mediante l'accettazione del suo valore normativo nella comunità dei *christifideles*, in quanto depositaria del dono dello Spirito Santo, ricevuto per mezzo del battesimo sia anche con la determinazione di alcuni precisi criteri:

in particolare l'esigenza relativa all'intervento dell'autorità ecclesiastica competente.

Queste considerazioni inducono a ricercare un'intesa su quanto appare essenziale, e che può essere considerato già oggi come bene comune fra le Chiese cristiane, quanto è insegnato nella Scrittura ed espresso nei simboli della fede antica, lasciando una maggiore libertà di ricerca ed espressione per consuetudini meno essenziali che potrebbero essere considerate come legittimi sviluppi confessionali di culture diverse.

Una volta conseguita l'intesa su ciò che appare necessario, ci si può chiedere se non si debba rispettare come patrimonio confessionale e giuridico proprio della chiesa gregoriana ciò che appare il frutto di un'evoluzione storica separata, senza che forse sia necessario che i cristiani delle altre chiese facciano proprio tutto quello che venne formulato in una determinata chiesa nel periodo della separazione.

Il giurista impegnato in campo storico[2] e che rimane all'ascolto delle esigenze di altri cristiani deve in ogni caso chiedersi se tali necessità non abbiano una parte di verità e deve pertanto contribuire a far superare nelle tradizioni giuridiche della propria Chiesa ciò che può legittimamente non essere condiviso da altri e cercare di riesprimere le eventuali dottrine controverse in modo che possa essere insieme fedele alla propria comprensione del significato giuridico di consuetudine nel pensiero politico di Gregorio VII.

---

[2] Circa la dimensione storica nel diritto canonico non mancano studi: al riguardo si segnala, con ampia bibliografia, la monografia di FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, 1996.

La comunione che il battesimo creava fra i cristiani e la distanza che invece esiste fra coloro che hanno accettato la fede e i non battezzati o non credenti, non è stata sufficientemente valutata nelle epoche passate.

Resta comunque vero che l'atteggiamento storico, come identificazione di apertura all'altro, di disponibilità all'ascolto, al dialogo, alla ricerca comune, è un atteggiamento che deve essere tenuto presente non solo nei rapporti fra i cristiani, ma anche nei rapporti che questi devono tenere con i credenti di tutte le altre religioni e in genere con tutti gli uomini.

E' in questa visione che ho voluto analizzare le norme consuetudinarie di Cluny al fine di constatare aspetti e problematiche comuni di rilevante importanza.

Secondo la fede cristiana è destinata a tutta l'umanità pertanto tutto quello che è stato detto per i rapporti politici fra la Chiesa e l'Impero deve essere considerato valido anche per lo studio di altri ordinamenti giuridici e dei rapporti fra i cristiani e i credenti di altre fedi.

Il metodo gregoriano esteso allo studio del fenomeno giuridico implica una valorizzazione dell'atteggiamento religioso in quanto tale, sul piano antropologico, ed un riconoscimento che il fenomeno religioso e soprattutto i grandi temi della Riforma rientravano in un disegno divino di salvezza che si estendeva a tutta l'umanità di allora e che si estende a tutta l'umanità di oggi.

BIBLIOGRAFIA

ABULESZ 1972, ABULESZ P., *Augustini de Genesi contra Manichaeos libri duo. De octo quaestionibus ex veteri testamento*, Wien, 1972.

ABBAS PANORMITANUS 1669, ABBAS PANORMITANUS, *Commentaria Primae Partis in Primum Decretalium Librum*, Venetiis, 1669.

ANDENNA 2004, ANDENNA G., Sanctimoniales Cluniacenses. *Studi sui monasteri femminili di Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV secolo)*, Münster, 2004.

ANTON 1982, ANTON H. H., *Der sogenannte Traktat «De Ordinando Pontifice». Ein Rechtsgutachten in Zusammenbang mit der Sinode von Sutri (1046)*, Bonn, 1982.

ARANGIO RUIZ 1991, ARANGIO RUIZ V., *Istituzioni di diritto romano*, Napoli, 1991.

BADII 1921-22, BADII C., *Institutiones Iuris canonici*, 2 Voll., Firenze, 1921-1922.

BARDY 1931, BARDY G., *Le De haeresibus et ses sources*, Roma, 1931.

BASDEVANT GAUDEMET 2010, BASDEVANT GAUDEMET B., *The Problem of Baptism in the Donatist Schism*, Bruxelles, 2010.

BASSANELLI SOMMARIVA 1983, BASSANELLI SOMMARIVA G., *L'imperatore unico creatore ed interprete delle leggi e l'autonomia del giudice nel diritto giustinianeo*, Milano, 1983.

BELLINI 1991, BELLINI P., *Il riformismo gregoriano fra pretese egemoniche imperiali e spiritualismo escatologico*, Saggi di storia della esperienza canonistica, Torino, 1991.

BENERICETTI 2007, BENERICETTI R., *L'eremo e la cattedra. Vita di san Pier Damiani (Ravenna 1007 – Faenza 1072)*, Milano, 2007.

BENSON 1897, BENSON E.W., *Cyprian, his Life, his Time, his Work*, London, 1897.

BETTINI 2007, BETTINI G., *Le sinodi di Roma e di Reims del 1049 nello sviluppo del modello sinodale di Leone IX*, Tesi di perfezionamento in Scienze Religiose (Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII - Alta scuola europea di Scienze Religiose Giuseppe Alberigo).

BIONDI 1952, BIONDI M., *Il diritto romano cristiano*, 2 voll., Milano, 1952.

BLOCH 1949, BLOCH M., *La società feudale*, Torino, 1949.

BLUMENTHAL 1982, BLUMENTHAL U. R., *Die Investiturstreit*, Stuttgart-Berlin-Koln, 1982 (trad. it. Napoli 1990).

BLUMENTHAL 2001, BLUMENTHAL U. R., *Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*, Darmstadt, 2001.

BOBBIO 1942, BOBBIO N., *La consuetudine come fatto normativo*, Padova, 1942.

BOCK 1947, BOCK F., *Annotationes zum Register Gregors VII*, in «Studi Gregoriani», I, Abbazia di San Paolo di Roma, 1947.

BOCKHN 1717-27, BOCKHN F., *Commentarium in ius canonicum universum*, Dillingae, 1717-1727.

BORINO 1944, BORINO G., "Un ipotesi sul Dictatus Papae di Gregorio VII", *Archivio della R. Deputazione Romana di Storia Patria*, 67 (1944) pp. 237-252.

BOVE 1971, BOVE L., *La consuetudine in diritto romano*, I, *Dalla repubblica all'età dei Severi*, Napoli, 1971.

BOYNTON – COCHELINE 2005, BOYNTON S. – COCHELIN I., *From Dead of Night to End of Day. The medieval customs of Cluny / Du cœur de la nuit à la fin du jour. Les coutumes clunisiennes au moyen âge*, Turnhout, 2005.

BREDERO 1985, BREDERO A. H., *Cluny et Cîteaux au douzième*

siècle. L'Histoire d'une controverse monastique, Amsterdam – Maarssen, 1985.

BREHIER 1899, BREHIER L., *Le Schisme oriental du XI° siècle*, Paris, 1899.

BRITTAIN BOUCHARD 1987, BRITTAIN BOUCHARD C., *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, 1987.

BROWN 1969, BROWN P., *Augustine of Hippo*, Berkeley CA, 1969;

BUTRIO DA 1578, BUTRIO DA A., *Commentarium super quinque libros decretalium*, Venetiis, 1578.

CANTARELLA 1993, CANTARELLA G. M., *I monaci di Cluny*, Torino, 1993.

CANTARELLA 2003, CANTARELLA G. M., *Pier Damiani, il* Liber Gomorrhianus *e Leone IX*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, a cura di M.C. De Matteis, I, Bologna, 2003, pp. 117-125.

CANTARELLA 2005, CANTARELLA G. M., "*Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085",* Laterza, Roma-Bari, 2005.

CANTARELLA TUNIZ 1998, CANTARELLA G. M. – TUNIZ D., *Ugo abate di Cluny. Splendore e crisi della cultura monastica*, Milano, 1998

CANTIN 1975, CANTIN A., *Les sciences séculières et la foi. Les*

deux voies de la science au jugement de st. Pierre Damien (1007-72), Spoleto, 1975.

CAPITANI 1959, CAPITANI O., *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Oddone di Cluny*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivo Muratoriano», 71, Roma, 1959.

CAPITANI 1966, CAPITANI O., *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età «pregregoriana» e «gregoriana». L'avvio alla «restaurazione»*. Spoleto, 1966.

CAPITANI 1983, CAPITANI O., *Papato e Impero nei secoli XI e XII*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dir. da L. Firpo, vol. II/2, Torino, 1983.

CAPITANI 1984, CAPITANI O., *L'Italia medievale nei secoli di trapasso. La riforma della Chiesa* (1012-1112), Bologna, 1984.

CAPITANI 1990, CAPITANI O., *Tradizione e interpretazione: dialettiche ecclesiologiche nel secolo XI*, Roma, 1990.

CASPAR 1920-23, CASPAR E., *Das Register Gregors VII*, in MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, II, fasc. 1-2, Berlin, 1920-1923, (*Registrum* ii.55°) pp. 201-208.

COMOTTI 1993, COMOTTI G., *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova, 1993.

CONANT 1968, CONANT K. J., *Cluny: les Églises et la maison du chef d'Ordre*, Mâcon, 1968.

CONGAR 1983, CONGAR Y., *Homo spiritualis. Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne*, Paris, 1983 in Aus Kirche und reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter, Festschrift für Friedrich KEMPF, Sigmaringen, 1983.

CONRAT 1891, CONRAT M., *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im frühen Mittelalter*, Leipzig, 1891.

CONSTABLE 1980, CONSTABLE G., *Cluniac studies*, London, 1980.

CONSTABLE – MELVILLE – OBERSTE 1998, CONSTABLE G. - MELVILLE G. - OBERSTE J., *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, 1998.

CONSTABLE 2002, CONSTABLE G., *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries. Further Studies*, Aldershot, 2000.

CONTE CORONATA 1939, CONTE A CORONATA M., *Institutiones iuris canonici I,* Taurini, 1939.

CORNAGGIA MEDICI 1934, CORNAGGIA MEDICI G., *I presupposti giustinianei d'una espressione canonistica "communitas legis recipiendae capax",* in *Acta congressus iuridici internationalis, IV,* Roma, 1934.

COUTURIER 1953, COUTURIER C., *Sacramentum et Mysterium dans l'Oeuvre de saint Agustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1953.

COWDREY 1970, COWDREY H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.

COWDREY 1998, COWDREY H. E. J., *Pope Gregory VII 1073-1085*, Oxford, 1998.

CRAMER 1990, CRAMER W., *Cedat consuetudo veritati, Zu einer Maxime kirchlicher Entwicklung aus der Väterzei*t, in *Ihr alle aber seid Brüder*, Würzburg, 1990, pp. 323-347.

CRISAFULLI 1958, CRISAFULLI V., *Lezioni di diritto pubblico*, Vol.II, Padova, 1958.

CUVILLIER 1985, CUVILLIER J. P. , *Storia della Germania Medievale. Nascita di uno Stato (VIII-XIII)*, Firenze, 1985.

D'ACUNTO 1999, D'ACUNTO N., *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Cetidominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, 1999.

D'ACUNTO 2007, D'ACUNTO N., *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, 2007.

D'ACUNTO 2009, D'ACUNTO N., *I protagonisti del sinodo: i vescovi di parte imperiale, in Fontaneto: una storia*

millenaria. Monastero, concilio metro politico, residenza viscontea, a cura di G. Andenna e I. Terruggi, Novara, 2009, pp. 273-278.

D'ALES 1922, D'ALES A., *La Théologie de st. Cyprien,* Paris, 1922.

DANIELOU 1977, DANIELOU J., *Cyprian's Ecclesiology,* in *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea,* vol. 3, *The Origins of Latin Christianity,* J. Daniélou (ed.), London, 1977.

DAVID P., *Gregorio VII, Cluny e Alfonso VI,* in *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle,* Lisbona-Paris, 1957.

DE MATTEIS 1978, DE MATTEIS M. C., "La riconciliazione di Canossa: tra "Dictatus Papae" e "Auctoritates Apostolicae Sedis", *Studi Medievali* 19 (1978) pp.681-699.

DE VALDEAVELLANO 1955, DE VALDEAVELLANO L. G., *Historia de España, I: De los origenes a la Baja Edad Media,* 2 voll., Madrid, 1955.

DE VALOUS 1935, DE VALOUS G., *Le monachisme clunisien des origines au XV siècle. Vie interieure des monastères et organisation de l'Ordre,* 2 voll., Paris,1935.

DVORNIK 1950, DVORNIK F., *Le Schisme de Photius. Histoire et*

legende, Parigi, 1950.

FACCHINI 2007, FACCHINI U., *Pier Damiani. Un padre del secondo millennio. Bibliografia (1007-2007)*, Roma, 2007.

FAGNANUS 1729, FAGNANUS A., *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Venetiis, 1729.

FANTAPPIE' 2008, FANTAPPIE' C., *Chiesa romana e modernità giuridica*, vol. I: *L'edificazione del sistema canonistico* (*1563-1903*), Milano, 2008.

FANTAPPIE' 2008, FANTAPPIE' C., *Chiesa romana e modernità giuridica*, vol. II: *Il* Codex Iuris Canonici (*1917*), Milano, 2008.

FANTAPPIE' 2011, FANTAPPIE' C., *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della chiesa*, Bologna, 2011.

FANTAPPIE' 2015, FANTAPPIE' C., *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, 2015.

FEDELE 1937, FEDELE P., *Il problema dell' animus communitatis nella dottrina canonistica della consuetudine*, Milano, 1937.

FERRARIS 1772, FERRARIS L., *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, t. II, Venetiis, 1772, s.v. *Consuetudo*, 447-452.

FLICHE 1924, FLICHE A., *La réforme grégorienne*, 3 voll., Louvain, 1924-1937.

FLUMENE 1923, FLUMENE F., *Il valore della consuetudine quale fonte normativa nella patristica latina e greca,* in *Studi Sassaresi*, Sassari, 1923.

FOIS 1972, FOIS M., *I compiti e le prerogative dei cardinali vescovi secondo Pier Damiani nel quadro della sua ecclesiologia primaziale,* sta in *Archivium Historiae Pontificiae,* vol. 10, Roma, 1972.

FONTANA 1907, FONTANA A., *Il valore della consuetudine e i suoi requisiti secondo il diritto canonico,* Modena, 1907.

FORNASARI 1996, FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, 1996.

FOURNIER 1894, FOURNIER P. - E., *Le premier manuel canonique de la Réforme du XI siécle*, in « *Mélanges d'archéologie et d'histoire*», XIV, (1894), pp.144-232.

FOURNIER 1899, FOURNIER P. - E., *De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques,* Paris, 1899.

FOURNIER 1901, FOURNIER P. - E., *Etudes sur les pénitentiels,* voll. 3, Macon, 1901-1903.

FOURNIER 1901, FOURNIER P. - E., *Observations sur diverses recensions de la «Collectio canonum» d'Anselme de Lucques,* Grenoble, 1901.

FOURNIER 1902, FOURNIER P. - E., *De quelques collections canoniques issues du «Décret» de Burchard de Worms,*

in «*Mélanges Paul Fabre*», Paris, 1902, pp.189-214.

FOURNIER 1909, FOURNIER P. - E., *Les* «*Capitula*» *du PseudoThéodore et le* «*Décret*» *de Burchard de Worms, in* «Florilegium M. de Vogue», Paris, 1909, pp. 241-255.

FOURNIER 1910, FOURNIER P. - E., *Etudes critiques sur le* «*Décret*» *de Burchard de Worms,* Paris, 1910.

FOURNIER 1911, FOURNIER P. - E., *Le* «*Décret*» *de Burchard de Worms, ses caracterès, son influence,* in «Rev. d'Histoire Ecclesiastique», 1911, pp.451-473, 670-694.

FOURNIER 1912, FOURNIER P. - E., *L'origine de la Collectio Anselmo dicata,* Paris, 1912.

FOURNIER 1917, FOURNIER P. - E., *Les sources canoniques du* «*Liber de Vita Christiana*» *de Bonizon,* Paris, 1918.

FOURNIER 1818, FOURNIER P. - E. , *Le collections canoniques romains de l'époque de Grégoire VII,* in «Mémoires de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres», 41, (1918), pp. 271-395.

FOURNIER 1920, FOURNIER P. - E., *L'oeuvre canonique de Reginon de Prum,* Paris, 1920.

FOURNIER–LE BRAS 1972, P. – E. FOURNIER – G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien,*

Voll.2, Paris, 1932, (anast. Aalen, 1972).

FUHRMANN 1977, FUHRMANN H., «*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae*». *Randnotizen zum Dictatus Papae*, in K.U.Jäschke, *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*, Sigmaringen, 1977, pp.263-287.

FUHRMANN 1989, FUHRMANN H., *Papst Gregor und das Kirchenrecht: zum Problem des Dictatus Papae*, in «Studi gregoriani per la storia della *Libertas ecclesiae*», 13, Roma, 1989.

GARCIA 1976, GARCÍA R. D., «*San Cipriano y el Donatismo, en la polémica anti donatista de San Agustín: Estudio histórico-patrístico*», 13, Madrid, 1976.

GESSEL 1966, GESSEL W., *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1966.

GILCHRIST 1967, GILCHRIST J. T., *Gregory VII and the juristic sources of his ideology*, in «Studia Gratiana» 12, Roma, 1967.

GIORDANENGO 1994, GIORDANENGO G., *Deposition du Pape*, in *Dictionaire Hist. de la Papauté*, dir P. LEVILLAIN, Paris, 1994.

GOETZ 1942, GOETZ W., *Italien im Mittelalter*, Leipzig, 1942.

GONZALES TELLEZ 1766, GONZALES TELLEZ A., *Commentaria in quinque libros Decretalium,* Venetiis, 1766.

GRASECIUS 1591, GRASECIUS, *Conclusiones de consuetudinis natura, causa, effectibus,* Madrid, 1591.

GREGOIRE 1974, GREGOIRE R., *Le droit consuétudinaire de l'Eglise d'après la maxime augustinienne "mos populi dei vel instituta maiorum pro lege tenenda sunt*" REAug 20, Paris, 1974.

GROSSI 2014, GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Bari-Roma, 2014.

GUARINO 1990, GUARINO A., *L'ordinamento giuridico romano*, Napoli, 1990.

GUARINO 2000, GUARINO A., *Dizionario Giuridico Romano*, Napoli, 1990.

HALLINGER 1950-51, HALLINGER K., *Gorze - Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, voll. 2, Roma, 1950-1951.

HEFELE 1912, HEFELE K. J., *Histoire des Conciles*, Paris, 1912.

HENRICUS CARD. HOSTIENSIS 1581, HENRICUS A SEGUSIA CARD. HOSTIENSIS, *Aurea Summa*, l. I, tit., *De consuetudine*, n. 11, Venetiis, Apud Iuntas, 1581.

HINCHLIFF 1974, HINCHLIFF P., *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London, 1974.

HIRSCH 1907, HIRSCH E., *Auffassung der simonistischen und schismatischen Weihen im elften Jahrhundert, besonders bei Kardinal Deusdedit*, in *Archiv fur katholisches Kirchenrecht*, LXXXVII, Berlino, 1907.

HOFFMAN 1933, HOFFMAN K., *Der "Dictatus papae" Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn, 1933.

HOFFMAN 1947, HOFFMAN K., «Der "Dictatus papae" Gregors VII: Als Index einer Kanonessammlung?», *Studi Gregoriani*, 1, Roma, 1947.

HORST 1980, HORST U., *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Crisogono. Quellen und Tendenzen*, in «Monum. Germ. Hist. Hilfsmittel, n.5», Munchen, 1980.

HUNT 1971, HUNT N., *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, London, 1971.

IOGNA PRAT 1988, D. IOGNA PRAT, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny* (954-994), Paris 1988.

IOGNA PRAT 1998, D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998.

IOGNA PRAT 2001, IOGNA PRAT D., *L'essor de Cluny aux Xe et*

Xie siècles, in *Cluny ou la puissance de Moines. Histoire de l'abbaye et de son ordre, 910-1790*, Dijon, 2001.

IOGNA PRAT 2002, D. IOGNA PRAT, *Etudes clunisiennes*, Paris, 2002.

JAFFE 1866, JAFFE P., *Monumenta Gregoriana*, in «Biblotheca Rerum Germanicarum», Berolini, 1866.

JARAWAN 1980, JARAWAN E., *Revision des canons De normis generalibus*, in *Nuntia* 10, Roma, 1980.

JOANNES ANDREAE 1581, JOANNES ANDREAE, *In Primum Decretalium librum Novella Commentaria. Summa post Tit. De consuetudine*, Venetiis, 1581, Lib. I, tit. IV.

JONES 1974, JONES A. H. M., *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise*?, JTS 10, 1959, pp. 280-298 (poi in *The Roman Economy: Studies in Ancient Economic and Administrative History*), Oxford, 1974.

JUGIE 1941, JUGIE M., *Le Schisme byzantin*, Paris, 1941.

KEMPF 1964, KEMPF F., *Pier Damiani und das Papstwahldecret von 1059*, in Archivium Historiae Pontificiae 2, Roma, 1964.

KEMPF 1975, KEMPF F., «Ein zweiter Dictatus papae? Ein Beitrag zum Depositionsanspruch Gregors VII», AHP, 13 (1975) pp. 119-139.

KIMPFLER 1675, KIMPFLER P., *De consuetudine eiusdemque in utroque iure et foro effectibus dissertatio*, Salisburgi, 1675.

KNOWLES 1955, KNOWLES D., *Cistercians and Cluniacs. The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable*, Oxford, 1955.

KNOWLES 1956, KNOWLES D., *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*,in *Petrus Venerabilis 1156-1956*, ed. G. Constable – J. Kritzeck, in Studia Anselmiana 40, Roma, 1956.

KOCH 1910, KOCH H., *Cyprian und der römische Primat*, Tubingen, 1910.

KOHNLE 1993, KOHNLE A., *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringen, 1993.

KUTTNER 1947, KUTTNER S., «Liber Canonicus. A note on "Dictatus papae» c.17», *Studi Gregoriani*, 2, Roma, 1947.

LABROUSSE 1996, LABROUSSE M., *Le bapteme des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*, in REAug 42, Paris, 1996.

LAQUA 1976, LAQUA H. P., Traditionem *und Leibilder bei dem Ravennater Reformer Petrus Damiani*, Monaco, 1976.

LECLERCQ 1972, LECLERCQ J., *S. Pier Damiani eremita e uomo*

di Chiesa, trad.it., Brescia, 1972.

LEICHT 1947, LEICHT P. S., *Il pontefice Gregorio VII e il diritto romano*, in «Studi Gregoriani», I, Roma, 1947.

LEVILLAIN 1994, LEVILLAIN P., *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, 1994.

LOOFS 1906, LOOFS F., *Dogmengeschichte*, Halle, 1906.

LUPOI 1994, LUPOI M., *Alle origini del mondo giuridico europeo. Saggio storico – comparativo*, Roma, 1994.

MAIER 1987-89, MAIER J.L., *Le dossier du Donatisme* TU 134-135 Berlin, 1987-89

MARAVALL 1997, MARAVALL J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1997.

MARRA 2007, MARRA L., *San Pier Damiani (1007-1072) e il suo tempo*, Urbania, 2007.

MARTÈNE 1736-38, MARTÈNE E., *De antiquis ecclesiae ritibus*, Antwerp, 1736-1738, t. 4.

MAYER 1975, MAYER C. P., *Taufe und Erwählung. Zur Dialektik des sacramentum-Begriffes in der antidonatistischen Schrift Augustins: «De baptismo»*, in *Scientia Augustiniana. Festschrift Adolar Zumkeller*, Würzburg, 1975.

MEDICI 1677, MEDICI S., *De legibus statutis et consuetudine, item de compensationibus*, Lipsiae, 1677.

MENENDEZ PIDAL 1950, MENENDEZ PIDAL R., *El imperio hispànico y los cinco reinos*, Madrid, 1950.

MENENDEZ PIDAL 1967, MENENDEZ PIDAL R., *La España del Cid*, Espasa-Calpe, 1967.

MICCOLI 1961, MICCOLI G., «Théologie de la vie monastique chez st. Pierre Damian», in *Théologie dee la vie monastique. Études sur la tradition patrisque*, Paris, 1961.

MICCOLI 1999, MICCOLI G., *Chiesa gregoriana. Ricerche sull'ecclesiologia nel secolo XI*, Firenze, Nuova Italia,1933, Roma, 1999.

MICHEL 1947, MICHEL A., *Die Folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII*, Roma, 1947.

MICHIELS 1949, MICHIELS G., *Normae generals iuris canonici*, II, Paris-Roma, 1949.

MIRBT 1894, MIRBT C. T, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Lipsia, 1894.

MIRBT-ALAND 1917, C. MIRBT - K. ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, Tubingen, 1917.

MITTEIS 1940, MITTEIS H., *Des Hohen Mittelalters:Grundlinien*

Einer Vergleichenden Verfassungsgeschichte Des Lehnszeitalters, Weimar, 1940.

MOR 1977, MOR C. G., *Il Digesto nell'età preirneriana e la formazione della Vulgata*, ora in *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa, 1977.

MORGHEN 1958, MORGHEN R., «Libertas ecclesiae» e primato romano nel pensiero di Gregorio VII" in IDEM, *Medioevo cristiano*, Bari, 1958, pp. 124-142.

MORGHEN 1959, MORGHEN R., «Ricerche sulla formazione del registro di Gregorio VII», *Annali di storia del diritto*, 3-4 (1959-60), pp. 35-63.

MORGHEN 1974, MORGHEN R., *Gregorio VII*, Palermo, 1974.

MULLER 1956, MULLER L. G., *The De Haeresibus of Saint Augustine*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.), 1956.

ORTIGUES – IOGNA PRAT 1985, ORTIGUES E. – IOGNA PRAT D., *Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne*, in «Studi medievali», 26, Spoleto, 1985.

OSTROGORSKY 1968, OSTROGORSKY G., *Storia dell'impero bizantino*, Torino, 1968.

OURSEL 1960, OURSEL R., *Les saints abbés de Cluny*, Namur, 1960.

PACAUT 1986, PACAUT M., *L'ordre de Cluny (909-1789)*, Paris,

1986.

PANORMITANUS 1578, PANORMITANUS, *Commentaria in Decretales*, Venetiis, 1578, Lib. I, tit. IV.

PEITZ 1911, PEITZ H., *Das Originalregister Gregor VII in vatikanischen Archiv* nei «Sitzungsberichten d. Wiener Akademie», Wien, 1911.

PELLEGRINO 1969, PELLEGRINO M., *Introduzione alle Lettere*, NBA XXI, Città Nuova, Roma, 1969.

PELLEGRINO 1995, PELLEGRINO P., *L'«animus communitatis» e l'«adprobatio legislatoris» nell'attuale dottrina canonistica*, Milano, 1995.

PEREZ DE URBEL J., *Sancho el Mayor de Navarra*, Madrid, 1950.

PERRET 1935, PERRET M., *Les origines de la doctrine de la coutume en droit canonique*, Parigi, 1935.

PICHLER 1758, PICHLER V., *Ius canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, Lib. I, tit. IV, Venetiis, 1758.

PIRHING 1666, PIRHING E., *Dissertatio de constitutionibus et consuetudine*, Dillingae, 1666.

PIRHING 1759, PIRHING E., *Ius canonicum in quinque libros Decretalium distributum*, Venetiis, 1759.

POECK 1998, POECK D. W., Cluniacensis Ecclesia. *Der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, München, 1998.

PRODI 2000, PRODI P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna, 2000.

RACINET 1990, RACINET P., *Les maisons de l'ordre de Cluny au Moyen Age: Évolution et permanence d'un ancien Ordre bénédictin au nord de Paris*, Bruxelles-Louvain-la Neuve, 1990.

RAVENNAS 1584-85, RAVENNAS P., *De consuetudine et iure patronatus*, in *Tractatus illustrium in utraque iuris facultate iurisconsultorum*, II, Venetiis, 1584-1585.

REIFFENSTUEL 1831, REIFFENSTUEL H., *Ius canonicum universum*, Lib. I, tit. IV, Wien, 1831.

RENNIE 2006, RENNIE K., *Collaboration and Council Criteria in the Age of Reform: Legatine Councils under Gregory VII*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», 38 (2006), pp. 95-118.

RENNIE 2007, RENNIE K., *«Uproot and destroy, build and plant»: Legatine Authority under Pope Gregory VII*, in «Journal of Medieval History», 33 (2007), 2, pp.166-180.

RENNIE 2008, RENNIE K., *Hugh of Die and the Legatine Office under Gregory VII: On the Effects of a Warning*

Administration, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 103 (2008), pp. 27-49.

RENNIE 2008, RENNIE K., *Extending Gregory VII's Social Contacts in Late Eleventh Century France*, in «History», 93 (2008), pp. 475-496.

RICHTER 1975, RICHTER H., *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, Darmstadt, 1975.

ROBLEDA 1979, ROBLEDA O., *Introduzione allo studio del diritto privato romano*, Roma, 1979.

ROCHUS CURTIUS 1584-85, ROCHUS CURTIUS, *De consuetudine*, in *Tractatus illustrium in utraque iuris facultate iurisconsultorum*, Venetiis, 1584-1585.

RODRIGO 1944, RODRIGO M., *Tractatus de legibus*, Santander, 1944.

ROMAGNOLI 1988, ROMAGNOLI R., *Le «Storie» di Rodolfo il Glabro. Strutture culturali e modelli di santità cluniacensi*, Bologna, 1988

ROMANI 1941, ROMANI P., *Institutiones iuris canonici*, I, Roma, 1941.

ROMANO GIACOMAZZO 1983, ROMANO GIACOMAZZO G., *La consuetudine nella dottrina canonica classica*, Padova, 1983.

ROSENWEIN 1971, ROSENWEIN B. H., *Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression*, London, 1971.

ROSENWEIN 1989, ROSENWEIN B. H., *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca and London, 1989.

RUNCIMAN 1955, RUNCIMAN S., *The Eastern Schism*, Oxford, 1955, pp. 38-54.

SACKUR 1965, SACKUR E., *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, 2 voll, Halle 1892-1894, rist. Darmstadt, 1965.

SACKUR 1983, SACKUR E., «Der Dictatus Papae und die Kanonsammlung des Deusdedit», *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 18 (1983) pp. 136-153.

SAGULO 2003, S. SAGULO, *Ideologia imperiale e analisi politica in Benzone, vescovo d'Alba*, a cura di G.M. Cantarella, Bologna, 2003;

SALAZAR DE MENDOZA 1599, SALAZAR DE MENDOZA A., *Tractatus de usu et consuetudine,* Francoforti, 1599.

SALTET 1907, SALTET L., *Les reordinations. Etude sur le sacrament de l'ordre*, Parigi, 1907.

SALVIOLI 1883, SALVIOLI G., *Consortes e colliberti secondo il diritto franco longobardo*, in Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province modenesi e parmensi, Serie III, vol. II, parte I, Modena, 1883.

SAUMAGNE 1975, SAUMAGNE C., *Saint Cyprien, évéque de Carthage*, «*Pape"d'Afrique*» (248-258), Paris, 1975.

SCHATZ 1996, K. SCHATZ, *Il primato del Papa*, Brescia, 1996.

SCHEUERL 1862-63, SCHEUERL K., *Kirchliches Gewohnheitsrecht,* Francoforti, 1862-1863.

SCHIEFFER 1986, R. SCHIEFFER, *Rechtstexte des Reformpapsttums und ihre zeitgenössiche Resonanz*, in H. MORDEK (hrsg), *Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. 4 Vorträge gehalten auf dem 35. Historikertag 1984* in *Berlin*, Sigmaringen, 1986, pp. 51-69.

SCHILLER 1938, SCHILLER A., *De consuetudine in iure romano*, in Bollettino Istituto di Diritto Romano, XLV, 1938, pp. 347-356.

SCHMALE 1979, SCHMALE F. J., *Die «Absetzung» Gregors VI, in Sutri und die synodale Tradition*, in Annuarium Historiae Conciliorum 11, Roma, 1979.

SCHMALZGRUEBER 1844, SCHMALZGRUEBER F., *Ius ecclesiasticum universum*, Romae, 1844, Lib. I, tit. IV.

SCHREIBER 1942, SCHREIBER G., *Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich*, in «Archiv für Urkundenforschung», 17 (1942), Münster. 1942.

SCHREIBER 1948, G. SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters. Gesammelte Abhandlungen*, 1, Münster, 1948.

SOHM 1918, SOHM R, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* Berlino, 1918.

SUAREZ 1612, SUAREZ F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lib. VII, Conimbricae, 1612.

TABACCO 1957, TABACCO G., *Sancti Petri Damiani Vita beati Romualdi*, Roma, 1957.

TABACCO 1993, TABACCO G., *Spiritualità e cultura nel medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e*

della fede, Napoli, 1993.

TERLIZZI 2007, TERLIZZI F. P., *La regalità sacra nel Medioevo? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto, 2007.

TESKE 1976, TESKE W., *Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum 'Konversen-Problem'*, in «Frümittelalterliche Studien, Münster, 1976.

TRUMMER 1932, TRUMMER J., *Die Gewonheit*, Wien, 1932.

ULMANN 1975, ULMANN W., «*Il Papato nel Medioevo*», Roma-Bari, 1975.

ULMANN 1959, ULMANN W., «Romanus pontifex indubitanter effectus sanctus: Dictatus Papae 23 in retrospect and prospect», *Studi Gregoriani*, 6 (1959-61), pp. 229-264.

VAN HOVE 1932, VAN HOVE A., *De requisito consensu legislatoris in iure consuetudinario*, in *Ius pontificium*, Romae, 1932, p. 18 ss..

VAN HOVE 1933, VAN HOVE A., *De consuetudine. De temporis supputatione*, Mechliniae-Romae 1933.

VAN HOVE 1949, VAN HOVE A., «*Coutume*», in *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, 1949.

VAUCHEZ 1998, VAUCHEZ A., *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Roma 1998,

VIOLANTE 1975, VIOLANTE C., *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico. Secoli X e XI*, in Idem, *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1975, pp. 3-67.

VIOLANTE 1975, VIOLANTE C., *Studi sulla cristianità medievale*, Milano, 1975.

WICKHAM 2000, WICKHAM C., *Leggi pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzioni delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Roma, 2000.

WILLIS 1950, WILLIS G.G. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London, 1950.

WOLLASCH 1979, WOLLASCH J., *Les obituaires, témoins de la vie clunisienne*, in «Cahiers de civilisation médiévale» 22, Paris, 1979.

WOLLASCH 1993, WOLLASCH J., *Zur Verschriftlichung der Klosterlichen Lebensgewohnheiten unter Abt Hugo von Cluny*, Munchen, 1993.

WOLLASCH 1996, WOLLASCH J., *Cluny - 'Licht der Welt'. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich – Düsseldorf, 1996.

WOREL 1725, WOREL M., *Ius scriptum et non scriptum*, Pragae, 1725.

ZAGREBELSKY 1970, ZAGREBELSKY V., *Sulla consuetudine costituzionale nella teoria delle fonti del diritto*, Torino, 1970.

ZERBI 1978, ZERBI P., *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma, 1978.

ZIMMERMANN 1968, ZIMMERMANN H., *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz-Wien-Köln, 1968.

ZIMMERMANN 1975, ZIMMERMANN H., *Canossa 1077. Storia e attualità*, Bologna, 1975.

ZOANETTI 1565, ZOANETTI P., *Tractatus de moribus maiorum et longa consuetudine*, Venetiis, 1565.

FONTI

ADAM MAGISTRI BREMENSIS, Adamo maestro di Brema, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. B. Schmeidler, in ADAM VON BREMEN, *Hamburgische Kirchengeschichte*, MGH, SS.RR.GG., Hannover-Leipzig, 1917.

Annales Altahenses maiores, ed. W. Giesebrecht – E. Oefele, MGH., SSRRGG, Hannoverae, 1891.

Annales Hildesheimenses, ed. G. Waitz, MGH, SSRRGG, Hannoverae, 1878.

ANSELMUS EPISCOPUS LEODIENSIS, Wazone vescovo di Liegi, *Gesta episcoporum Leodiensium*, ed. G. B. Pertz,

MGH, SS., VII, Hannoverae, 1846.

BARONIO C., *Annales Ecclesiastici*, Roma, 1588-1607.

BENZONIS EPISCOPI ALBENSIS, Benzone vescovo di Alba, *Ad Heinricum IV imperatorem Libri VII* , ed. H. Seyffert, MGH SSRRGG LXV, Hannover, 1896.

BERENGARII TURONENSI, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, ed. A.F.-F.T. VISCHER, Berolini, 1834.

BONIZONIS EPISCOPI SUTRINI, Bonizone vescovo di Sutri, *Liber ad amicum*, ed. E. Dümmler, MGH, LdL, I, Hannoverae, 1891.

CASPAR E., Reg. *Das Register Gregors VII*, Registro di Gregorio VII, in MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum separatim editae*, 2 voll. Berlin, 1955.

DESIDERIUS CASINENSIS ABBAS, Desiderio Abate di Montecassino, *Dialogi*, ed. J.–P. MIGNE in *Patrologiae Latinae Cursus completus*, 149, Parigi, 1844-1866.

FUHRMANN 1868, FUHRMANN H., *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)*. Fontes iuris Germanici antiqui ex MGH separatim editi t.X, Hannover, 1868, pp. 91-93.

GASPARRI P., *Codices iuris canonici fontes*, III, Romae, 1925.

GREGORIUS VII, *Epistolae Extra Registrum Vagantes*, trad. e ed.

di H.E.J. COWDREY, *The «Epistolae Vagantes» of Pope Gregory VII*, Oxford, 1972.

HINSCHIUS P., *Decretales Pseudo Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae, 1862.

HUMBERTI CARDINALIS, *Libri III ad versus simoniacos III*, ed. F. Thaner, MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, I, Hannoverae, 1891.

JAFFE' P., *Regesta Pontificum Romanorum*, Leipzig, 1885.

KEHR P.F., *Regesta Pontificum Romanorum – Italia Pontificia*, I-II, Berlin, 1906-1935.

LEONIS MARSICANI et PETRI DIACONI, Leone Marsicano e Pietro Diacono, *Chronica Monasterii Casinensis*, ed. W. Wattenbach, MGH, SS, Berolini, 1845.

MANSI J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia, 1759-98.

MIGNE J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (PL), *Documenta Catholica Omnia*, Paris, 1844-1855.

MORONI G., *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica da San Pietro ai nostri giorni*, Venezia, 1852.

MURATORI L.A., *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare sino all'anno 1500*, Milano 1744.

PAOLO di BENRIED, *Vita Gregorii P.P. VII a Paulo Benriedensi*

conscipta, ed. J.M. Watterich, *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae*, I, Lipsiae, 1862.

PETRUS DAMIANI, *Actus Mediolani*, ed. J.–P. MIGNE in *Patrologiae Latinae Cursus completus*, 145, Parigi, 1844-1866.

PETRUS DAMIANI, *Disceptatio synodalis inter regis advocatum et Romanae ecclesiae defensorem*, ed. E. DÜMMLER, MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, I, Hannoverae, 1891.

PETRUS DAMIANI, *Domno suo Alexandro papae*, ed. J.–P. MIGNE in *Patrologiae Latinae Cursus completus*, 144, Parigi, 1844-1866.

PETRUS DAMIANI, *Opusculum VI. Liber qui appellatur Gratissimus. Ad Henricum Archiepiscopum Ravennatem*, ed. J.–P. MIGNE in *Patrologiae Latinae Cursus completus*, 145, Parigi, 1844-1866.

PETRUS DAMIANI, *Lettere*, a c. di, G.I. GARGANO – N. D'ACUNTO, trad. di A. DINDELLI – L. SARACENO – C. SOMIGLI, revisione generale di L. SARACENO, (Opere di Pier Damiani, 1/3), Roma, 2002.

VIGNOLIUS JOANNES, *Liber Pontificalis seu de Gestis Romanorum Pontificum*, atque interpretatio Onuphrii

Panvinii, Romae, 1755.