

LA MITEZZA QUALE PARADIGMA DELLA POTESTÀ DI GOVERNO NELLA CHIESA

ILARIA ZUANAZZI

RIASSUNTO: L'articolo esamina l'evoluzione della concezione della funzione di governo nella Chiesa dalle fonti scritturistiche alla normativa vigente, evidenziando come la struttura diaconale del *ministerium* non risulti pienamente rispettato dall'impostazione autoritaria della *potestas iurisdictionis* e si suggerisce di ricorrere al paradigma della mitezza per tradurre giuridicamente l'esercizio della funzione di governo in forme autenticamente di servizio.

PAROLE CHIAVE: potere di governo, servizio, mitezza.

ABSTRACT: The article examines the evolution of the conception of the government's function in the Church from the Scriptural sources to the current law, highlighting how the diaconal structure of the *ministerium* is not fully respected by the authoritarian approach of the *potestas iurisdictionis* and it is suggested to resort to the paradigm of mildness to juridically translate the exercise of the government's function into forms of authentic service.

KEYWORDS: Power of government, service, mildness.

SOMMARIO: 1. Lo sviluppo storico della concezione della potestà nella Chiesa. – 1. 1. Dal *ministerium* alla *potestas iurisdictionis*. – 1. 2. La *potestas* qualificata come *servitium*. – 2. Il paradigma della mitezza. – 2. 1. Misericordia e mitezza nell'*aequitas canonica*. – 2. 2. La mitezza come virtù cristiana. – 2. 3. Il paradigma della mitezza nella revisione della funzione di governo.

1. LO SVILUPPO STORICO DELLA CONCEZIONE DELLA POTESTÀ NELLA CHIESA

LA nozione e la regolamentazione della potestà di governo nella Chiesa sono frutto, com'è noto, di una progressiva evoluzione storica, nel corso della quale concetti, categorie e istituti tratti dall'esperienza giuridica di altri ordinamenti sono stati applicati all'organizzazione sociale ecclesiale, giungendo ad essere adattati alle esigenze peculiari della comunità cristiana e ai principi specifici che ispirano la *plantatio Ecclesiae*, in particolare la prospettiva escatologica della missione evangelica e la funzione strumentale del sistema giuridico. Per quanto concerne propriamente la potestà di governo, questo sviluppo diacronico può essere sinteticamente distinto in due fasi fondamentali: la prima vede un processo di traduzione dell'originale *ministerium* nel paradigma giuridico della *potestas iurisdictionis*; la seconda segna un

movimento inverso di parziale ritorno al paradigma evangelico della logica di servizio.

1. 1. *Dal ministerium alla potestas iurisdictionis*

Nelle fonti del Nuovo Testamento le funzioni svolte da chi riveste un incarico all'interno della comunità ecclesiale, comprese le competenze di guida e di direzione apicale, sono chiamate generalmente con locuzioni che esprimono il significato di "servizio".¹ Siffatta terminologia evidenzia la struttura intrinsecamente diaconale che si attribuiva agli uffici diretti ad attuare la missione evangelica, improntata sul modello del comportamento e dell'insegnamento di Cristo. La *diakonía* risulta pertanto il paradigma emblematico del modo in cui le funzioni di governo erano intese ed esercitate nei primi secoli di vita cristiana.²

Molto raramente, invece, si ritrovano espressioni che richiamano situazioni di potere riferite ai discepoli di Cristo.³ Peraltro, il termine *exousía* o *potestas* risulta avere significati polivalenti, dato che viene impiegato in diversi contesti e a riguardo di soggetti differenti, per cui appare necessario precisare il senso specifico che assume nelle distinte applicazioni. La nozione di potere viene infatti usata in accezione ampia per indicare le forze cosmiche⁴ o le potenze ultramondane,⁵ mentre viene adoperata con valenza più specifica e tecnica per designare le autorità politiche dei sistemi secolari.⁶ La maggior parte delle volte, tuttavia, serve a definire l'onnipotenza di Dio e, per conseguenza, la sovranità di Cristo, mediante il quale si manifesta l'opera di salvezza del Padre.⁷ Nei confronti degli Apostoli, invece, il termine *exousía*

¹ Nella versione greca le espressioni sono quelle del verbo *leitourgéo* (sostantivo *leitourgía*) e quelle più usate del verbo *diakonéo* (sostantivo *diakonía* o *diákonos*), mentre nella versione latina sono rese con il verbo *ministrare* (sostantivo *ministrans* o *ministerium*). Si veda una citazione completa dei passi in E. TEJERO, *Sentido ministerial del gobierno eclesiástico en la antigüedad cristiana*, in A. VIANA (a cura di), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 13-52.

² Così, il ministero affidato agli Apostoli e quelli dei loro collaboratori e successori erano ricondotti a una dimensione di esecuzione di un progetto superiore: «*ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*» (1Cor 4, 1-2); nell'esercizio di virtù che provengono dall'Alto: «*Dei ministros..., in castitate, in scientia, in longanimitate, in suavitate, in Spiritu sancto, in caritate non ficta, in verbo veritatis, in virtute Dei*» (2Cor 6, 4-6).

³ In proposito ricorrono due termini: *exousía* o *potestas* indica il potere in senso soggettivo, come autorità o capacità di compiere determinate azioni; invece *dynamis* o *virtus* indica il potere in senso oggettivo, come potenza o energia che produce effetti sulle persone o sul mondo reale. Sul tema si veda, per approfondimenti: G. SEGALLA, *Exousía nel Nuovo Testamento. Il potere fra autorità di servizio ed autorità di dominio*, in P. PRODI, L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna, EDB, 1986, pp. 37-42.

⁴ Si vedano, ad esempio: Ef 1, 21; Col 1, 16.

⁵ Satana e gli altri demoni: Lc 4, 6; 22, 53.

⁶ Rm 13, 1-7; Tt 3, 1; Ap 13, 12.

⁷ Mt 9, 6; 28, 18; Gv 10, 18.

appare poco usato e principalmente con riferimento lato a poteri di natura spirituale, come le facoltà di esorcizzare i demoni o di guarire i malati.⁸ Quasi inesistenti sono invece i richiami espressi a un potere di governo sociale. Anzi, in merito è interessante notare come i passi evangelici che solitamente vengono citati per giustificare e fondare il mandato agli Apostoli non contengano affatto la parola *exousia* in rapporto ai discepoli. Agli Apostoli non risulta attribuito espressamente alcun potere soggettivo, ma, piuttosto, con l'elargizione dello Spirito, partecipano alla Sua *virtus* e sono resi capaci di testimoniare in forma autentica il disegno divino di salvezza.

Si vedano anzitutto i brani che riportano il discorso di commiato prima dell'Ascensione, in cui Gesù affida agli Apostoli il compito di continuare la Sua missione. In questi passi l'unico che viene indicato titolare del potere è solo Gesù: «*Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*»;⁹ ai discepoli viene dato il compito di insegnare e curare che sia osservato «*omnia quaecumque mandavi vobis*».¹⁰ Non si attribuisce pertanto agli Apostoli il potere di Cristo, ma, piuttosto, la capacità di agire nel Suo nome, con la conferma dell'efficacia del loro operato per l'intervento dello stesso Cristo («*Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*»). L'autorità di cui sono investiti, dunque, è quella della *virtus* «*supervenientis Spiritus sancti*» che li abilita a dare testimonianza autentica al Vangelo.¹¹

Persino nel passo in cui sono conferite a Pietro le «*claves regni coelorum*»¹² non risulta alcuna espressa menzione di qualsivoglia potere conferito all'Apostolo.¹³ Dato che l'attribuzione segue come conseguenza alla confessione di Pietro e al riconoscimento che sia stata ispirata da Dio, la consegna delle chiavi assume il valore di una garanzia di autenticità che quanto è svolto *super terram* corrisponde all'ordine *in coelis*.¹⁴ *Ligare et solvere* appare quindi

⁸ Mc 6, 7; Lc 9, 1. Il brano di 1Cor 9, 4-18 si riferisce non tanto a un potere nel senso di atto autoritativo, quanto a diritti, vale a dire alle pretese soggettive degli Apostoli di ricevere i frutti del proprio apostolato.

⁹ Mt 28, 18. In At 1, 7 il potere viene riferito al Padre: «*Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate*».

¹⁰ «*Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*» (Mt 28, 19-20).

¹¹ «*... accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes ...*» (At 1, 8).

¹² «*Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis*» (Mt 16, 19). La seconda proposizione si trova ripetuta in Mt 18, 18. In Gv 20,22 si riscontra un'espressione simile, ma riferita più specificamente all'azione di perdonare i peccati.

¹³ Sarà l'interpretazione successiva dei romani pontefici ad attribuire alle *claves* contenuto di *potestas* per giustificare il primato della Sede di Pietro (in merito si vedano le osservazioni svolte *infra* in questo paragrafo).

¹⁴ Per un commento a questo passo, nel confronto con gli altri brani evangelici in cui è riportata la confessione di Pietro (Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21; Gv 6, 68-69) si veda BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, Milano, Bur, 2007, pp. 333-352.

come un'attività dichiarativa, l'affermazione autorevole di una missione di salvezza di cui l'Apostolo non risulta il padrone, ma l'esecutore, in virtù dell'assistenza dello Spirito.

Un passo che potrebbe essere inteso nel senso di riconoscere agli Apostoli un potere di governo sociale, nella specie disciplinare, si trova nella seconda epistola ai Corinzi.¹⁵ Peraltro, la pericope non va letta isolatamente, ma deve essere compresa nel quadro complessivo della concezione del potere che emerge dal pensiero paolino, espresso in questa come in altre lettere. Si vede così come Paolo riconosca di non essere titolare in proprio di alcun potere, ma di fungere piuttosto da strumento tramite il quale è Cristo a operare «*in virtute signorum et prodigiorum, in virtute Spiritus sancti*».¹⁶ Il “potere” dell'Apostolo, quindi, non è altro che il servizio di *gignere filios* «*in Christo Iesu per evangelium*».¹⁷

A *fortiori* si deve ritenere che il termine *exousia* riferito agli Apostoli non abbia lo stesso valore della nozione di potere delle autorità secolari, solo che si richiamino le parole stesse di Gesù di Nazareth, contenute nei Vangeli, che sottolineano il diverso modo di intendere le posizioni di superiorità tra i suoi discepoli rispetto ai modelli di governo vigenti nelle organizzazioni politiche temporali: se in queste l'autorità viene svolta alla stregua di un dominio, con l'esercizio del potere di sottomissione delle persone, il paradigma evangelico vede nel primo “colui che serve”, sull'esempio di Cristo “venuto per servire, non per essere servito”.¹⁸

L'insegnamento evangelico viene ripreso nella prima lettera di Pietro, dove si sottolinea che i presbiteri devono svolgere il ruolo di *pascere gregem Dei*, “*neque ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis ex animo*”.¹⁹ La locuzione evidenzia quella che doveva essere la comprensione comune della natura dell'autorità nella comunità ecclesiale, vista non come un potere dispositivo del destino degli individui, ma come un servizio di testimonianza autentica di un progetto superiore e trascendente di salvezza.

Nei secoli e nelle fonti successive, tuttavia, lo sforzo di tradurre i principi in regole concrete di comportamento e di organizzazione, per disciplinare l'esercizio delle funzioni di governo in un sistema istituzionale che diveniva gradualmente più esteso e complesso, ha condotto ad applicare nozioni e ca-

¹⁵ «... *agam secundum potestatem, quam Dominus dedit mihi in aedificationem et non in destructionem*» (2Cor 13, 10).

¹⁶ Rm 15, 18-19. Nello stesso senso, si vedano: Rm 1, 16; 2Cor 6, 3-10.

¹⁷ 1Cor 4, 15.

¹⁸ «*Scitis quia principes gentium dominantur eorum, et qui maiores sunt potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos, sed quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister; et quis voluerit inter vos primus esse, erit vester servus, sicut Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare et dare animam suam redemptionem pro multis*» (Mt 20, 24-28). Lo stesso insegnamento viene riportato in Mc 10, 42-45; Lc 22, 25-26.

¹⁹ 1Pt 5, 3.

tegorie di potere tratte dagli ordinamenti politici secolari. Si può leggere come espressione di questa tendenza il progressivo accentramento delle competenze nelle mani dei vescovi e la strutturazione in senso monarchico della posizione episcopale al vertice della comunità.²⁰ Significative in tal senso sono le rappresentazioni della figura del vescovo contenute nelle collezioni pseudo apostoliche, che definiscono il suo ruolo alla stregua di un ministero regale, ricorrendo al paradigma biblico del re-giudice.²¹

È soprattutto l'esperienza dell'amministrazione imperiale romana a fornire gli strumenti tecnico-giuridici per ordinare e perfezionare la disciplina istituzionale degli uffici e delle competenze di governo. La trasfusione di termini e di istituti dal diritto romano all'ordinamento ecclesiale è dovuta, da un lato, all'esigenza avvertita nell'ambito dell'organizzazione della Chiesa di stabilire con maggiore precisione le regole di esercizio delle funzioni pubbliche; dall'altro, dal consolidamento sempre maggiore delle istituzioni ecclesiali all'interno delle strutture dell'impero romano e al graduale conferimento ai chierici, e soprattutto ai vescovi, da parte della legislazione imperiale di compiti di giustizia e di amministrazione.²² Così, in forma progressivamente più estensiva e definita, si ricorre ai termini di *auctoritas* e di *potestas*, con il patrimonio epistemologico, concettuale e disciplinare ad essi sotteso, per designare le funzioni di governo della comunità ecclesiale.²³ Si può ricordare, infatti, come con Leone Magno la posizione primaziale del

²⁰ L'istituto dell'episcopato a capo della comunità si sviluppa nel corso del II-III secolo, consolidandosi secondo due linee organizzatrici: la stabilizzazione all'interno di una determinata circoscrizione territoriale, superando primitive forme itineranti; la concentrazione dei poteri in un governo di tipo monarchico, esautorando il ruolo rivestito in precedenza dal collegio dei presbiteri. Per approfondimenti sul tema, si vedano: W. M. PLÖCHL, *Storia del diritto canonico*, vol. I (2 voll.), Milano, Massimo, 1963, pp. 48-49; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, in G. LE BRAS (a cura di), *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, tome III, Paris, Sirey, 1958, pp. 322ss.; O. CONDORELLI, *Ordinare-Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Roma, Il cigno Galileo Galilei, 1997, pp. 13-44; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 33-52.

²¹ La rappresentazione del vescovo in termini di regalità si trova nella *Didascalia* (II, 26, 4): «*Primus vero sacerdos vobis est levita episcopus: ... hic princeps et dux vester, hic est rex vester potens; loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis*». L'idea viene ripresa e rafforzata nelle *Constitutiones Apostolicae* che descrivono il vescovo «dopo Dio un dio sulla terra» (II, 26, 4). Sulla concezione monarchica del vescovo e sul fatto che questa immagine fosse divenuta la realtà pratica del modo di gestire l'episcopato da parte di molti vescovi, si veda O. CONDORELLI, *Ordinare-Iudicare...*, cit., pp. 56-80.

²² Sulla *edificatio Ecclesiae* nell'epoca tardoromana si veda L. LOSCHIAVO, *L'età del passaggio. All'alba del diritto comune europeo (secoli III-VII)*, Torino, Giappichelli, 2016, pp. 59-117; 209-231.

²³ Su questa evoluzione, si vedano J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Chiesa et Civitas*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 348-401; I. ZUANAZZI, *Praeisis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, Jovene, 2005, pp. 79-128.

romano pontefice sia definita “*plenitudo potestatis*”,²⁴ mentre da Gregorio Magno viene usata la locuzione “*potestas iurisdictionis*” per indicare complessivamente le competenze del vescovo metropolitano.²⁵ Anche nelle costituzioni imperiali di Giustiniano il termine *iurisdictionis*, che ormai aveva ampliato la sua valenza semantica rispetto all’originario *ius dicere* e aveva acquisito un significato comprensivo di ogni “*potestas publica regendi communitatem*”,²⁶ viene impiegato con questa accezione in riferimento all’organizzazione ecclesiale, per definire in modo unitario e indistinto le prerogative superiori degli arcivescovi sui vescovi delle province di propria pertinenza.²⁷

Se prima del XII secolo l’espressione *iurisdictionis* era adoperata poco, essendo ad essa preferiti altri termini con significato equivalente (quali *curam animarum habere*, *ditio*, *dispositio*, *dispensatio*, *administratio*),²⁸ in epoca classica, con l’affinamento dei concetti giuridici e la razionalizzazione delle forme di esercizio dei poteri di governo, la nozione di *iurisdictionis* diviene il paradigma unitario per rappresentare ogni posizione di potere connessa alla titolarità di funzioni di governo, usato in modo analogo dai civilisti e dai canonisti.²⁹ La definizione della natura e dei caratteri essenziali di questo potere, infat-

²⁴ Il termine si ritrova nella lettera del 466 al Vescovo Anastasio di Tessalonica (*Ep. 14*, in PL 57, 671). La formula prese in seguito ad acquisire sempre maggiore importanza e nuove valenze di significato con la crescente espansione dell’autorità pontificia. Sul tema si veda R. L. BENSON, *Plenitudo potestatis: evolution of a formula from Gregory IV to Gratian*, «*Studia Gratiana*», 14 (1967), pp. 193-217.

²⁵ L’espressione si trova nella lettera del 592 al Vescovo Giovanni di Larissa (*Ep. 7*, in PL 77, 609-611), ove il pontefice ricorre alla distinzione, anch’essa di influenza romanistica, tra l’*apostolica auctoritas* e la *potestas iurisdictionis* del vescovo per evidenziare la preminenza della Sede di Pietro rispetto alle altre sedi episcopali. Il contributo rilevante di Gregorio Magno nel tradurre i precetti della Sacra scrittura in regole pratiche di buona amministrazione secondo l’esperienza giuridica romana è sottolineato da L. LOSCHIAVO, *L’età del passaggio...*, cit., pp. 213-215.

²⁶ Sullo sviluppo della nozione di *iurisdictionis*, che in epoca giustiniana è giunta a comprendere il complesso dei poteri di gestione di una circoscrizione territoriale da parte dei funzionari imperiali, si veda M. VAN DE KERCKHOVE, *De notione iurisdictionis in iure romano*, «*Jus pontificium*», 16 (1936), pp. 62-63.

²⁷ *Novella 131*, cap. 3.

²⁸ Ancora in Graziano il termine *iurisdictionis* si ritrova in qualche passo per designare in modo indistinto la posizione di superiorità gerarchica a guida dei fedeli, insieme ad altri termini sinonimi come *gubernatio*, *potestas regendi*, *curam animarum habere*, *administratio*. Si vedano i passi citati da M. VAN DE KERCKHOVE, *De notione iurisdictionis apud decretistas et priores decretalistas (1140-1250)*, «*Jus pontificium*», 18 (1938), pp. 10-11; P. LEGENDRE, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*, Paris, Imprimerie Jouve, 1964, pp. 119-120; C. LEFEBVRE, *Pouvoirs de l’Église*, in *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, p. 74.

²⁹ Sul tema si vedano: F. CALASSO, “*Iurisdictionis*” nel diritto comune classico, in *Studi in onore di V. Arangio-ruiz*, vol. IV, Napoli, Jovene, 1953, pp. 429-443; P. COSTA, *Iurisdictionis. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969; C. SCHWARZENBERG, *Giurisdizione (dir. interm.)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. 19, Milano, Giuffrè, 1970, pp. 214-215.

ti, viene elaborata dai glossatori sulla base del lessema giustiniano³⁰ e tale concettualizzazione viene recepita in ambito canonistico³¹ e applicata, a seguito della raggiunta distinzione dalle competenze connesse all'*ordo sacer*, al complesso di poteri che rientrano nella dimensione giuridica di governo della comunità ecclesiale.³² La *potestas regiminis* della Chiesa viene pertanto configurata alla stregua di ogni altro potere di governo degli ordinamenti secolari: una *potestas publica*, che si fonda su di un rapporto diseguale tra chi è superiore, da un lato, e chi è sottomesso, dall'altro; una *potestas* dotata di *imperium*, cioè forza di imposizione, e di *coactio*, cioè forza di costrizione.

Il ricorso a paradigmi secolari nell'ordinamento canonico risulta incentivato in epoca classica, com'è noto, dalle peculiari condizioni politico-giuridiche che caratterizzano in quest'epoca i rapporti tra ordine spirituale e ordine temporale. Invero, nel quadro unitario della *Respublica gentium christianarum* la dialettica interna al sistema dell'*utrumque ius* consente e favorisce una proficua interazione tra *ius canonicum* e *ius civile*, con reciproco scambio di nozioni teoriche e di tecniche giuridiche.³³ Inoltre, l'esigenza di rivendicare

³⁰ La prima chiarificazione concettuale viene data da Irnerio: «*Iurisdictio est potestas cum necessitate iuris scilicet reddendi equitatisque statuendae*» (*Glossa ad D., de iurisdictione*, 2, 1, *ad rubr.*). Successivamente Rogerio ne precisa meglio i caratteri, in particolare la natura pubblica (*munus iniunctum publica auctoritate*) e la forza impositiva (*cum necessitate dicendi*) (*Summa Codicis, de iurisd. omnium iudicum*, 2 [III, 7 (13)]), e questa definizione viene poi ripresa da Azzone (*Summa Codicis, de iurisd. omnium iud.* (III, 13),1) e si trova recepita nella *Glossa di Accursio* (*ad D.2, 1,1*).

³¹ La definizione viene ripetuta dall'OSTIENSE, che però attribuisce la paternità della formula ad Azzone: «*Est autem iurisdictio potestas de publico introducta, cum necessitate iuris dicendi, et aequitatis statuendae secundum Azoem*» (*Summa*, 1 *de foro competentis*, § *qualiter distinguatur*, n. 16, *in fin.*).

³² Fin dai primi secoli vi era la coscienza pratica del distinto valore e del differente modo di operare delle due competenze, l'una che opera sul piano sacramentale l'altra sul piano dell'organizzazione sociale, quantunque la dottrina sulla nozione concettuale e sui caratteri distintivi delle due potestà sia stata elaborata successivamente, con la rinascita degli studi giuridici e della scienza canonistica in epoca classica. Si può ritenere che tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII si fosse formata una dottrina pacifica sulla diversa natura tra le due potestà, sostanzialmente condivisa dai giuristi e dai teologi. Si possono vedere, per i primi la *Glossa ordinaria* in C. 24, q. 1, c. 18, *ad v. super unum*; per i secondi, *Summa Theologiae*, II-II, q. 39 a. 3. Sul tema, si vedano A. M. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, «*Ius canonicum*», 15 (1975), pp. 45-74; IDEM, *De potestatis sacrae natura et origine*, «*Periodica de re morali canonica liturgica*», 71 (1982), pp. 65-91; IDEM, *Origine e natura della sacra potestas*, in S. GHERRO (cura di), *Studi sul primo libro del Codex iuris canonici*, Padova, Cedam, 1993, pp. 75-90. In consonanza: O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare...*, cit., pp. 47-54; IDEM, *La distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione nella tradizione canonica bizantina*, in *Episcopal Ordination and Episcopal Ministry according to Catholic and Orthodox Doctrine and Canon Law*, in corso di pubblicazione ma consultabile in *Academia.edu.*; O. DE BERTOLIS, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in San Tommaso*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2005.

³³ Numerosi studi esaminano le mutue influenze, se ne veda una raccolta analitica sul te-

l'indipendenza della Chiesa e in certi ambiti, ogniqualvolta sia implicata la *ratio peccati*, di affermare anche la preminenza del potere spirituale sul potere temporale³⁴ induce a ragionare entro un impianto unitario di concetti che porta a configurare il potere di governo del romano pontefice, quale *iudex ordinarius omnium*,³⁵ come un potere superiore a quello dell'imperatore e dei principi secolari, ma eguale nel modo di operare sul piano dei rapporti sociali. Quantunque siano configurate due gerarchie di giurisdizione, che fanno capo l'una all'*ecclesia* e l'altra alla *civitas*, nella sostanza il potere di governo aveva in entrambe la medesima struttura giuridica.

Lo sviluppo storico successivo porta persino a rafforzare il rapporto di assimilazione del potere di governo ecclesiale al governo secolare, in concomitanza con una graduale involuzione in senso autoritaristico della nozione di *iurisdictio*, per il concorrere di una molteplicità di fattori.

Invero, il progressivo incremento del carattere primaziale della *plenitudo potestatis* del romano pontefice conduce ad attribuire al successore di Pietro una potestà suprema non solo quantitativamente più estesa degli altri gradi del potere di giurisdizione, ma, soprattutto, qualitativamente diversa, in quanto era ricondotta alla sua competenza vicaria di Cristo, mediatrice tra Dio e gli uomini, che gli conferiva la capacità straordinaria di oltrepassare i

ma del potere in O. CONDORELLI, *Il contributo delle ricerche canonistiche alla storia del pensiero medievale: aspetti e problemi*, in M. L. TACELLI, V. TURCHI (a cura di), *Studi in onore di Piero Pellegrino*, vol. I (voll. 3), Napoli, ESI, 2009, pp. 346-355.

³⁴ Per una trattazione più ampia dei rapporti tra autorità politica e autorità religiosa nel medioevo, si vedano: P. G. CARON, *Corso di storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. 1. Chiesa e Stato dall'avvento del Cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Milano, Giuffrè, 1981; P. BELLINI, *Repubblica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanista*, Firenze, Le Monnier, 1981; IDEM, *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, I-II, Torino, Giappichelli, 2000; F. CALASSO, *Medioevo del diritto. 1. Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954, pp. 139-179; 391-407; 469-501; A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. 1. Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 21-94; O. CONDORELLI, *Le radici storiche del dualismo cristiano nella tradizione dottrinale cattolica: alcuni aspetti ed esempi*, «Diritto e Religioni», 6 (2011), pp. 450-469; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1997⁴; W. ULLMANN, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1982².

³⁵ SINIBALDO DE' FIESCHI (INNOCENZO IV), *Commentaria in quinque libros Decretalium*, II, 2, 17.

Sulla riconduzione in epoca medioevale delle competenze di giurisdizione al paradigma di *iudicare*, come un'attività di interpretazione e di applicazione di un ordine oggettivo pre-costituito, che poteva trovarsi già condensato in disposizioni espresse oppure poteva essere ricavato direttamente da principi di origine divina (*statuere aequitatem*), si rinvia a P. COSTA, *Iurisdictio...*, cit., pp. 101 ss.; A. MARONGIU, *Un momento tipico della monarchia medievale: il re giudice*, «Jus», 5 (1954), pp. 385-410; P. BELLINI, *Legislatore, giudici, giuristi nella esperienza teocentrica della Repubblica cristiana*, in *Saggi di storia della esperienza canonistica*, Torino, Giappichelli, 1991, pp. 121-129; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale...*, cit., pp. 127-235; I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis...*, cit., pp. 97-105.

confini dello *ius conditum*.³⁶ In tal modo, la *plenitudo potestatis* non solo costituiva la sintesi in forma apicale di tutti i poteri di *iurisdictio* sulla Chiesa, ma attribuiva altresì al papa la prerogativa propria ed esclusiva di intervenire «*praeter et supra et contra naturam iurisdictionis*». ³⁷ Emergeva pertanto una nuova figura di potere, che non seguiva più il paradigma classico di *iudicare* o *aequitatem statuere*, ma faceva prevalere sulla funzione dichiarativa di *ius dicere* la funzione dispositiva e costitutiva di *ius statuere*,³⁸ portando ad esaltare l'aspetto creativo della *voluntas* del *conditor canonum*.

L'espansione dei poteri del romano pontefice si accompagnava pertanto al prevalere di un orientamento volontaristico nel modo di impostare il potere di governo, comune agli ordinamenti secolari, che portava a ritenere il comando impositivo di una *regula iuris* giustificato in forza dell'espressione di volontà soggettiva dell'autorità legittimamente costituita, piuttosto che per la conformità oggettiva a un ordine razionale di giustizia.³⁹ Tale concezione, che risale alle massime tratte dalle fonti di diritto romano circa l'*absolutio legibus* del *princeps*,⁴⁰ risultava particolarmente congeniale al carattere onnipotente assunto dalla *plenitudo potestatis* del romano pontefice, al quale si riconosceva la capacità di disporre «*prout sibi placet*»,⁴¹ tanto da arrivare a sostenere la sufficienza della sola volontà per giustificare la *ratio* della statuizione,⁴² sino all'affermazione iperbolica che il pontefice «*potest mutare quadrata rotundis, excepta violatione fidei*». ⁴³

A questa tendenza di stampo volontaristico consegue l'affermazione di un indirizzo normativistico che configurava il diritto con la norma imposta dal legislatore e strutturava la gerarchia delle fonti di produzione del diritto non sulla diversa natura del precetto in esse contenuto, ma sulla forza di imposizione formale connessa alla posizione gerarchica dell'autorità che l'ha emanato. Sintomatica degli effetti di questo cambiamento nel modo di intendere gli atti normativi è la parabola evolutiva dell'istituto della dispensa.⁴⁴ Da strumento duttile, di applicazione generale e diffusa, diretto ad

³⁶ «*Secundum plenitudinem potestatis de iure possumus supra ius dispensare*» (INNOCENZO III, decretale *proposuit*, in *Comp.* III 3, 8, c. 1 e poi in X. 3, 8, 4).

³⁷ OSTIENSE, *In quartum Decretalium Librum Commentaria, ad cap. Per venerabilem, qui filii sint legitimi*.

³⁸ P. COSTA, *Iurisdictio...*, cit., pp. 262 ss.

³⁹ E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, vol. II, Milano, Giuffrè, 1964, pp. 210-221.

⁴⁰ «*Quod principi placuit legis habet vigorem*» (*Inst.* I, 2, 6); «*Princeps legibus solutus*» (*D.* I, 3, 31).

⁴¹ GUGLIELMO DURANTE, *Speculum iuris*, I, 1, *de legato*.

⁴² «*quia in his quae vult ei est pro ratione voluntas*» (BERNARDO DA PARMA, *Glossa veri Dei vicem*, ad c. 3, X. I, 7).

⁴³ ANTONIO DA BUTRIO, *Comm.* in c. 12, X. II, 11, *de iudiciis*, 1 (*cum venissent*).

⁴⁴ Sull'evoluzione dell'istituto della dispensa si vedano: S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano, Giuffrè, 1978, pp. 67-253; E. BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 40-66; I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis...*, cit., pp. 114-128.

adattare l'applicazione della *regula iuris* alle circostanze specifiche del caso concreto per rispondere alle esigenze di misericordia insite nel piano divino di salvezza,⁴⁵ la *relaxatio iuris* viene attratta nell'orbita del *conditor canonum*, ristretta nelle facoltà di utilizzo da parte di autorità diverse da quella che ha emanato la norma da dispensare, e trasformata da attività di *executio iustitiae* a una forma di *mutatio legis*, fondata più sulla volontà del legislatore di consentire la deroga alle proprie disposizioni che non sulla ponderazione di una *iusta ac rationabilis causa*.⁴⁶

Nei secoli successivi le tendenze autoritaristiche risultano persino accennate, con il cambiamento del quadro politico e religioso dei paesi europei. La Chiesa si trova infatti a dover sostenere diversi attacchi al proprio sistema di governo mossi da differenti fronti, così che, per rivendicare la legittimità dell'istituzione gerarchica contro le critiche avanzate dalla Riforma protestante, da un lato, e, dall'altro, per difendere la *libertas Ecclesiae* contro le ingerenze giurisdizionalistiche degli Stati assoluti, persegue la strada di un sempre maggiore rafforzamento e accentramento del potere al proprio interno.⁴⁷ Sul piano dottrinale, il sostegno apologetico *ad intra* e *ad extra* dell'ordinamento della Chiesa viene offerto dall'elaborazione delle tesi dello *ius publicum ecclesiasticum*.⁴⁸ La disciplina utilizza i concetti e la terminologia della cultura giuridica dell'epoca in merito alla sovranità dello Stato allo scopo di dimostrare la parità della Chiesa quale *societas iuridice perfecta*, dotata di una *potestas iurisdictionis sive imperium* assimilabile a quella degli ordinamenti secolari. La natura e la struttura di questa potestà risultano infatti

⁴⁵ La scienza canonistica in epoca classica aveva sottolineato la struttura intrinsecamente razionale dell'atto di dispensa, non adottato per motivi arbitrari, ma giustificato dalla ricorrenza di una *iusta ac rationabilis causa*, quale emerge da una prudente valutazione di preminenza della *utilitas vel necessitas ecclesiae* a concedere la dispensa dalla norma, rispetto all'*enormitas rei vel personae* conseguente alla violazione della norma stessa. Il rilievo dato all'esistenza di un fondamento oggettivo, con il necessario accertamento nella fattispecie concreta, rendeva il rilascio della dispensa equiparabile a un atto di giustizia, tanto che, a seconda della pregnanza della *causa*, si distingueva la *relaxatio iuris* in *debita*, *permissa* o *prohibita*.

⁴⁶ Per la natura di potere supremo si riconosceva alla *plenitudo potestatis* del romano pontefice la capacità di travalicare i limiti ordinariamente insiti nella facoltà di dispensare, sino alla possibilità di derogare alle norme di diritto umano anche *sine causa*. L'accento posto sulla libertà di dispensare della Sede Apostolica, in ossequio alle tesi volontaristiche, porta a individuare la causa della *mutatio legis propriae* nella mera *voluntas legislatoris*. GIOVANNI D'ANDREA (*In sextum, ad Reg. 51, Semel Deo*), ANTONIO DA BUTRIO (*Super secundo, ad c. At si clerici, De iudiciis*, 1, § *De adulteriis*).

⁴⁷ C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico...*, cit., pp. 178-185.

⁴⁸ Sulla dottrina dello *ius publicum ecclesiasticum*, si rinvia per approfondimenti a J.-P. SCHOUPE, *Rapporti giuridici tra Chiesa e comunità politiche. Profili epistemologici e metodologici di una rinnovata disciplina*, «*Ius Ecclesiae*», xx, 1 (2008), pp. 65-86; M. NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2015, pp. 25-102.

omologate a quella delle altre *societates inaequales*, con autorità gerarchica sovraordinata, mentre se ne distingue per l'origine, l'oggetto e il fine.⁴⁹ L'influsso dello *ius publicum ecclesiasticum* sulla disciplina del potere di governo ecclesiale porta a dare una netta prevalenza alla dimensione socio-giuridica, a scapito della dimensione spirituale.

Gli esiti di questo sviluppo storico sono recepiti nel codice piano benedettino del 1917. Nel testo legislativo non si trova una definizione di *potestas iurisdictionis seu regiminis*, ma il can. 196 riconosce la sua sussistenza nella Chiesa "*ex divina institutione*". Si lascia dunque implicita e presupposta una nozione di potere di governo che gli interpreti sono concordi nel ricondurre agli stessi termini con cui era stata descritta dalla scienza canonistica in epoca classica, con le accentuazioni autoritaristiche impresse dalla dottrina successiva: «*potestas publica legitimi superioris, a Christo vel ab Ecclesia per canonicam missionem concessa, regendi baptizatos in ordine ad salutem aeternam*».⁵⁰

1. 2. *La potestas qualificata come servitium*

La svolta del concilio ecumenico Vaticano II sembra ricondurre la concezione del potere di governo ecclesiale all'insegnamento evangelico. La riflessione sinodale, infatti, sottolinea come la funzione dell'autorità, al pari di ogni altro ministero, debba conformarsi al modello della missione di salvezza di Cristo, venuto sulla terra a servire e non a essere servito.⁵¹ Anche il potere di cui possono essere investiti i Pastori per lo svolgimento del proprio ufficio partecipa alla medesima logica del servizio e viene considerato uno strumento ordinato a promuovere la *salus animarum*.⁵²

La qualificazione dell'autorità e del potere come un servizio a favore della comunità costituisce un principio fondamentale che ha ispirato l'opera di revisione del codice latino attuale, come viene affermato nei *Principia quae*

⁴⁹ Sotto il profilo dell'origine, lo Stato si fonda sul diritto divino naturale, mentre la Chiesa è costituita dal diritto divino positivo. Quanto all'oggetto, lo Stato si occupa delle materie temporali, invece la Chiesa è competente nelle *res spirituales vel spiritualibus adnexae*. Riguardo al fine, lo Stato ha cura del benessere terreno della popolazione, la Chiesa invece tende alla beatitudine eterna. Dalla prevalenza riconosciuta al fine spirituale su quello materiale, tuttavia, deriva ancora la concezione della superiorità assiologica dell'ordine sovranaturale, cui presiede la Chiesa, sull'ordine naturale, in cui opera lo Stato. Si veda, per un'esposizione delle tesi dello *ius publicum ecclesiasticum* nei rapporti tra Chiesa e Stato, A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici, II, Ius publicum externum (Ecclesia et Status)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitatis Vaticanae, 1948³.

⁵⁰ F. MAROTO, *Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis*, vol. I, *apud Commentarium pro Religiosis, Romae* 1921, p. 661, n. 573. Simile è la definizione di F. X. WERNZ: «*Potestas publica regendi fideles in ordine ad vitam aeternam*» (*Ius decretalium*, vol. II, *apud aedes Universitatis Gregorianae, Romae* 1906, p. 3). Entrambe le definizioni sono ampiamente citate dagli altri autori.

⁵¹ Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 3.

⁵² Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, nn. 18 e 24.

Codicis iuris canonici recognitionem dirigant e ribadito nella costituzione di promulgazione *Sacrae disciplinae leges* e nella *prefatio* dello stesso testo legislativo.⁵³ Ma, nonostante queste premesse, il paradigma del servizio non ha inciso sostanzialmente sulla configurazione della *potestas regiminis seu iurisdictionis* nella disciplina normativa.⁵⁴

Invero, il termine *servitium* viene menzionato in vari canoni, ma con significato generico, mentre non viene considerato direttamente nella regolamentazione specifica delle attribuzioni e del modo di esercizio della *potestas regiminis*. La dottrina, d'altro canto, richiama la logica del servizio, quale principio informatore del sistema, per sottolineare la doverosità funzionale dell'adempimento dei compiti di governo e precisare le conseguenze giuridiche che ne derivano sul piano dei rapporti tra gerarchia e fedeli, ma dà per presupposta una nozione di potere che risulta identica a quella elaborata nella tradizione risalente. In merito non si riscontrano divergenze tra diversi orientamenti, in quanto il dibattito concerne piuttosto il rapporto tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*,⁵⁵ ma nel definire la natura e i caratteri del potere di governo si ritrovano formulazioni sostanzialmente equivalenti.⁵⁶

⁵³ V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Acerca de la autoridad como servicio en la Iglesia*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1994, pp. 193-217; E. MOLANO, «*Sacra potestas*» y servicio a los fieles en el Concilio Vaticano II, «*Fidelium iura*», 7 (1997), pp. 9-28; J. MIRAS, *Sentido ministerial de la potestad de gobierno y tutela jurídica en el derecho administrativo canónico*, «*Fidelium iura*», 7 (1997), pp. 29-70.

⁵⁴ Riguardo alla terminologia, il codice preferisce la dicitura *potestas regiminis*. Nei *Prenotanda* allegati alla trasmissione degli schemi del futuro codice latino, del 15 novembre 1977, il cambiamento della terminologia, rispetto al codice piano-benedettino, con l'adozione della locuzione *potestas regiminis* viene così giustificato: «*quia haec locutio magis congruit historiae, et quia magis convenit cum assertis in Constitutione dogmatica Lumen gentium et in decretis Concilii Vaticani II, in quibus distinguuntur munus docendi, munus sanctificandi et munus regendi. Iurisdictionis olim, et hodie communiter in legislationibus civilibus, reservatur activitati potestatis iudicialis*» («*Communicationes*», 9 (1977), p. 234). Anche nel CCEO viene preferita l'espressione «*potestas regiminis*», perché più rispondente alla distinzione delle funzioni del concilio Vaticano II (*Nota agli schemi del 1981*, «*Nuntia*», 13 (1981), p. 7). Peraltro si nota come, a differenza del testo del canone 129 CIC, introduttivo del titolo sulla *potestas regiminis*, in cui viene usata anche, come sinonimo, l'espressione *potestas iurisdictionis*, nel CCEO, invece, viene omessa l'affermazione di equivalenza tra le due nozioni, contenuta nel primo schema (can. 64, «*Nuntia*», 13 (1981), p. 28), e nel can. 979 del testo definitivo si trova solo la locuzione *potestas regiminis*.

⁵⁵ Mentre la tesi maggioritaria individua, pur nell'ambito della unitaria *potestas sacra*, la bipartizione tra due poteri funzionalmente distinti (G. GHIRLANDA, *De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum codicem*, «*Periodica de re canonica*», 74 (1985), pp. 109-164), un'altra tesi sostiene la stretta unione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* (E. CORECCO, *Natura e struttura della «Sacra Potestas» nella dottrina e nel nuovo codice di diritto canonico*, «*Communio*», 1984, pp. 24-52).

⁵⁶ P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 127-130; J. HERVADA,

La concettualizzazione della *potestas* presupposta dal codice e condivisa dalla dottrina corrisponde, in definitiva, con la nozione classica di *iurisdictio*, vale a dire di un potere pubblico, che presuppone un rapporto di superiorità gerarchica; un potere che usa strumenti tecnico-giuridici non solo vincolanti, ossia che incidono sulla sfera soggettiva, ma anche imperativi, ossia che impongono autoritativamente e unilateralmente determinati comportamenti o adempimenti, e talvolta pure coercitivi, ossia in grado di garantire l'esecuzione forzosa o coattiva nei confronti dei renitenti. Questi caratteri sono considerati intrinseci e quasi necessari di un potere di governo ordinato a reggere una organizzazione sociale, al pari del potere di governo degli ordinamenti secolari. Anzi, il carattere imperativo è ritenuto tipico e peculiare della *potestas regiminis*, per distinguerla da altre attività che sono comprese nel più ampio *munus regendi*, ma, non essendo espressione di *potestas*, si svolgono secondo atti e procedure non vincolanti né coattive.⁵⁷

Come si vede, il paradigma della *potestas* non è cambiato dal vecchio al nuovo codice. Di più, la tendenza autoritaristica risulta persino accentuata da una assimilazione ancora maggiore della disciplina del potere ecclesiale a quello del governo secolare, con l'introduzione di alcune tecniche di garanzia elaborate negli ordinamenti statali che adottano il regime costituzionalistico e lo statuto speciale di diritto amministrativo, in particolare il principio di distinzione dei poteri, il principio di legalità e il principio di azionabilità delle pretese soggettive contro gli atti amministrativi.⁵⁸ Tali sistemi, com'è noto, presuppongono una concezione potestativa e formale delle pubbliche funzioni che non appare sempre compatibile con l'ordine giuridico ecclesiale e conducono a rafforzare l'impostazione gerarchica e impositiva nell'esercizio delle diverse espressioni della *potestas regiminis*, senza che siano state

Diritto costituzionale canonico, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 247-256; E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 45-76; J. I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano, Giuffrè, 1997, pp. 37-46; C. J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, vol. I, Milano, Giuffrè, 2009, pp. 309-316; A. VIANA, *Potestad de régimen*, in A. VIANA, J. OTADUY, J. SEDANO (a cura di), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VI, Pamplona 2012, pp. 299-303.

⁵⁷ La distinzione tra il concetto di *munus*, come funzione in senso oggettivo, e quello di *potestas*, come situazione giuridica soggettiva di potere, è sottesa alle disposizioni normative (si veda ad esempio l'uso differenziato dei termini nel can. 292 CIC) e sottolineata dalla dottrina: P. LOMBARDÍA, *Lezioni di diritto canonico...*, cit., p. 127; J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico...*, cit., pp. 247-248; A. VIANA, *Aspectos de la relación del fiel con la organización eclesiástica*, «Fidelium iura», 4 (1994), pp. 100-102; E. MOLANO, «*Sacra potestas*» y servicio a los fieles en el Concilio Vaticano II..., cit., pp. 19-20.

⁵⁸ Per considerazioni più ampie sull'applicabilità nell'ordinamento canonico delle regole tecniche e delle garanzie formali elaborate dall'esperienza statale del costituzionalismo moderno e sui risultati del sistema adottato dall'attuale codice, si veda I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis...*, cit., pp. 457-701.

neppure adottate nella normativa canonica quelle misure di tutela che negli ordinamenti secolari sono dirette a garantire sia il buon governo, sia la protezione dei diritti.⁵⁹

A conclusione di questo sintetico esame dello sviluppo storico della nozione del potere di governo nella Chiesa, risulta evidente che se non viene cambiato il paradigma della *potestas* il richiamo alla logica del servizio non riesce a incidere sulla struttura interna delle competenze, né sulle modalità di esercizio che restano, appunto, atti potestativi. La qualificazione diaconale del potere di governo si riduce, in definitiva, a colorare l'intenzionalità dell'agente, che deve essere consapevole e responsabile nell'usare di quei poteri a servizio della *salus animarum*. Resta tuttavia insanabile la *contradictio in adiecto*, ossia il ricorrere a poteri imperativi e coercitivi, che operano secondo una dinamica di superiorità gerarchica, per attuare una funzione che si reputa servente, ossia dipendente dagli interessi che si devono curare.

Non resta che prendere atto che un'applicazione coerente e piena della logica del servizio implica di rivedere la concezione del potere di governo e di cambiare il paradigma della *potestas*.

2. IL PARADIGMA DELLA MITEZZA

2. 1. *Misericordia e mitezza nell'aequitas canonica*

Nel senso di rivedere la concezione della potestà di governo nella Chiesa si possono leggere alcuni interventi del pontefice Francesco che sollecitano all'uso delle virtù della mitezza e della misericordia nell'esercizio dei poteri di governo.⁶⁰ Entrambe sono virtù evangeliche che si ispirano alla *caritas*

⁵⁹ Si pensi, in particolare, alle mancate riforme del sistema amministrativo che non prevede una disciplina puntuale del procedimento di formazione dell'atto amministrativo (I. ZUANAZZI, *La procedura di formazione dell'atto amministrativi singolare: esigenze pastorali ed esigenze giuridiche*, in J. I. ARRIETA (a cura di), *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Venezia, Marcianum press, 2008, pp. 97-131) e restringe gli strumenti di giustizia amministrativa al solo ricorso di legittimità avanti al supremo tribunale della Segnatura Apostolica (I. ZUANAZZI, *La possibilità di tribunali amministrativi a livello particolare*, in E. BAURA, J. CANOSA, *La giustizia amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Milano, Giuffrè, 2006, pp. 133-209).

⁶⁰ Si possono ricordare: la lettera apostolica in forma di *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis iuris canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur* (MIDI), del 15 agosto 2015, promulgata l'8 settembre 2015 ed entrata in vigore l'8 dicembre 2015 («AAS», 107 (2015) 958-967), i discorsi sulle beatitudini come guida per il cammino della vita cristiana, quale perfezione della nuova legge (*Il navigatore e i quattro guai*, meditazione mattutina, 6 giugno 2016) e in particolare sulla misericordia (*Giustizia con misericordia*, meditazione mattutina, 24 febbraio 2017) e sulla mitezza (*Elogio della mitezza*, meditazione mattutina, 9 aprile 2013; *Angelus*, 18 agosto 2013; *Omelia*, Santa Messa nello Swedbank Stadion a Malmö, 1 novembre 2016). Tutti i discorsi del papa Francesco si trovano sul sito www.vatican.va.

christiana e che concorrono a formare l'*aequitas canonica*, intesa quale ordinazione fondamentale dell'ordinamento giuridico a rendere la *regula iuris* più giusta e umana, adeguata alle circostanze di persone, di cose e di luoghi, in modo che la disposizione del caso concreto corrisponda più pienamente alle esigenze delle persone coinvolte e sia maggiormente efficace nel promuovere il fine supremo di salvezza.

Mitezza e misericordia, tuttavia, non possono essere considerate al pari di sinonimi, dato che sono due virtù distinte, che riguardano diverse esigenze di orientamento al bene e si esprimono in atteggiamenti differenti. Anche nel testo evangelico, pur se correlate e complementari, sono trattate separatamente come vie che portano a distinte beatitudini.⁶¹ Si può pertanto ritenere che misericordia e mitezza incidano diversamente nell'esercizio del potere di governo della Chiesa, per far sì che corrisponda al disegno divino.

Secondo la definizione recepita da Tommaso d'Aquino, essere misericordiosi significa avere il cuore misero, caricato delle miserie altrui; considerare la miseria altrui come la propria e cercare di rimuoverla.⁶² La misericordia, quindi, è la virtù che viene incontro ai bisogni delle persone, sia quelli materiali sia quelli spirituali, che è disponibile ad elargire quanto è necessario per aiutare a raggiungere il benessere degli individui e dell'intera comunità. Per questo, nel campo del diritto la misericordia è la virtù che ispira disposizioni più elastiche e flessibili, che possono derogare ai limiti della norma positiva e dello stretto dovuto, per adeguare il diritto alle esigenze specifiche del caso concreto. In tal senso, la *ratio caritatis* conduce a perfezionare l'ideale di giustizia, in quanto non solo tende a realizzare una piena proporzione tra la regola giuridica e le circostanze della fattispecie reale,⁶³ ma cerca di superare i confini dei parametri umani di giustizia, per conformarsi all'economia del disegno provvidenziale di salvezza, ispirato dall'amore misericordioso di Dio.⁶⁴

⁶¹ Mt 5, 5: beati i miti; 5, 7: beati i misericordiosi. E. BIANCHI, *Le vie della felicità. Gesù e le beatitudini*, RCS, Milano 2010.

⁶² «*Misericordem esse est habere miserum cor de miseria aliorum: tunc autem habemus misericordiam de miseria aliorum, quando illam reputamus quasi nostram. De nostra dolemus, et studemus repellere. Ergo tunc vere misericors es, quando miseria aliorum studes repellere*» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Mt 51*, 2). In merito si veda E. BAURA, *Misericordia, oikonomia e diritto nel sistema matrimoniale canonico*, in C. J. ERRÁZURIZ M., M. A. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio*, Roma, EDUSC, 2016, pp. 23-45: 23-24.

⁶³ L'*aequitas* nel senso di *aequalitas* è la base comune della concezione dell'equità, tratta dal diritto romano: «*aequus est secundum naturam iustus dictus ab aequalitate, hoc est ab eo quod sit aequalis; unde et aequitas appellata ab aequalitate quadam*» (ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, x, 7).

⁶⁴ Ivo, *Prologus*: «*..si quis quod legerit de sancionibus sive dispensacionibus ecclesiasticis ad caritatem, quae est plenitudo legis, referat, non errabit, non peccabit et quando aliqua probabili ratione a summo rigore declinabit caritas excusabit, si tamen nihil contra evangelium, nihil contra apostolos*

La giustizia equitativa del caso concreto, peraltro, non si fonda solo sulla misericordia, quanto piuttosto si ricerca nella dialettica tra *rigor iuris* e *dispensatio misericordiae*,⁶⁵ ossia nel temperare e bilanciare norme rigorose e norme aperte alla *relaxatio iuris*.⁶⁶ Il bilanciamento deve tenere conto di diversi criteri: anzitutto, bisogna valutare la natura della *regula iuris* e il suo grado di cogenza, distinguendo tra norme di diritto divino, immutabili perché ontologicamente necessarie, e norme di diritto umano, mutabili e quindi adeguabili alle specifiche circostanze del caso concreto.⁶⁷ In secondo luogo, il bilanciamento deve mettere a confronto tutti gli interessi coinvolti nella materia oggetto del provvedimento e valutarne la rilevanza in ordine agli obiettivi fondamentali di perseguire la salvezza delle anime (*ratio salutis animarum*) e di evitare di commettere il male (*ratio peccati vitandi*).

La regola equitativa, pertanto, non è sempre orientata nel senso della misericordia, in quanto il contesto giuridico o le peculiarità della fattispecie possono condurre la *ratio caritatis* a dare prevalenza alle esigenze di severità (*aequitas severitatis*), giungendo anche ad aggravare gli effetti vincolanti o sanzionatori. La carità, infatti, non deve essere confusa con la debolezza, per cui quando è necessario occorre intervenire con la giusta disciplina per correggere ed emendare chi sbaglia:⁶⁸ sarebbe una *iniusta misericordia* quella che andasse contro le esigenze della giustizia.⁶⁹

Nel commentare il passo di Agostino contenuto in D. 50, c. 25, la Glossa riassume in una triade le possibili risposte del diritto alle esigenze di giustizia del caso concreto: “*Et nota quod aliud est rigor, aliud est ius, aliud est*

usurpaverit». GRAZIANO in D. 50, c. 25 riporta il brano di un’epistola di Agostino in cui la *caritas sincera* può giustificare di derogare alla severità della norma al fine di evitare mali maggiori: «*Verum in huiusmodi causis, ubi per graves dissensionum scissuras non huius aut illius hominis periculum, sed populorum strages iacent, detrahendum est aliquid severitati, ut maioribus malis sanandis caritas sincera subveniat*».

⁶⁵ IVO, Prologus: «*quid secundum rigorem, quid secundum moderacionem, quid secundum iudicium, quid secundum misericordiam*»; Glossa s.v. *detrahendum est*, in D. 50, c. 25: «*aliud est rigor, aliud est ius, aliud est dispensatio*».

⁶⁶ O. CONDORELLI, *Carità e diritto agli albori della scienza giuridica medioevale*, in J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità*, Roma, EDUSC, 2008, pp. 41-103; 69-79; J. OTADUY, *Dulcor misericordiae. Justicia y misericordia en el ejercicio de la autoridad canónica. I. Historia*, «*Ius Canonicum*», 56 (2016), pp. 585-619.

⁶⁷ Ivo di Chartres distingue tra i *praecepta immobiles*, «*quae lex aeterna sanxit: quae observatae salutem conferunt, non observatae eamdem auferunt*» e *praecepta mobiles*, «*quas lex aeterna non sanxit sed posterorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam, sed ad eam tutius muniendam*» (Prologus in Decretum).

⁶⁸ «*Serveat caritas ad emendandum, ad corrigendum. Si sunt boni mores, delectent; si sunt mali, emendentur*» (C. 23, q. 5, c. 36).

⁶⁹ (C. 23, q. 4, c. 33); bisogna infatti essere misericordiosi con i penitenti, ma è proibito esserlo con coloro che non si pentono e sono ostinati nel compiere il male (*dictum post C. 23, q. 4, c. 32*).

dispensatio” (s.v. *detrahendum est*).⁷⁰ Il *rigor iuris* «*est quidam excessus iuris et quaedam austeritas facta ad terrorem*»: nella misura in cui eccede il *ius*, cioè la regola di giustizia, costituisce un abuso; ma se il *rigor iuris* ha una finalità giusta, come reprimere l'*exemplum mali* o lo scandalo, ovvero impone una soluzione gravosa per tutelare altri diritti, allora corrisponde allo *ius*, alla piena giustizia. Lo *ius* «*est aequitas, id est aequalitas, ius suum unicuique tribuens, bonis praemia, malis supplicia: hoc debet iudex semper observare*». Una *aequalitas* che, si è visto, per rispecchiare l'ideale della giustizia divina deve adattarsi alle circostanze specifiche del caso concreto. Infine, la *dispensatio* che è la «*iuris relaxatio: et ea non est utendum nisi sit necessitas, vel utilitas*». In base al rapporto di bilanciamento tra la *causa iusta ac rationabilis* che giustifica la concessione della dispensa e l'*enormitas rei vel personae* che consegue alla deroga della norma, la tradizione distingue tre specie di dispensa: *prohibita*, *debita* o *permissa*. Se la dispensa *prohibita* è contraria alla giustizia, quella *debita*, che si fonda sul riconoscimento di un vero e proprio *ius* a ottenere il provvedimento, realizza la perfetta *aequalitas*, mentre l'autentica *dispensatio misericordiae* è quella *permissa*, in quanto si estende oltre i limiti del dovuto in giustizia, ogniqualvolta lo richieda il bene delle anime.⁷¹

Ciò che è importante sottolineare, perché costituisce un principio fondamentale e impreteribile in rapporto al fine supremo della *salus animarum*, è che ciascuna di queste disposizioni, anche quella dettata dal *rigor iuris*, deve comunque essere ispirata alla *caritas evangelica*, che chiede di perseguire in ogni modo il bene delle persone.⁷² Qui sta appunto la funzione della mitezza: nel promuovere la *caritas* pur nel rispetto del *rigor iuris*.

2. 2. La mitezza come virtù cristiana

Pare necessario, prima di tutto, cercare di comprendere quale sia la concezione propriamente cristiana della virtù della mitezza, per distinguerla da

⁷⁰ Per l'analisi del trinomio si veda E. BAURA, *Misericordia e diritto nella Chiesa*, in E. GÜTHOFF, S. HAERING, *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015, pp. 23-33.

⁷¹ Se non ricorrono né la *necessitas* né l'*utilitas*, la *dispensatio* risulta una “*crudelis dissipatio*”: «*Prohibes dispensare? Non, sed dissipare. Non sum tam rudis ut ignorem positos vos dispensatores, sed in aedificationem, non in destructionem. ...ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas, dico, communis, non propria. Nam, cum nil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est*» (BERNARDO, *De consideratione*, III, 4, 18).

⁷² IVO, Prologus: «*Quod omnis boni magistra sit caritas... Unde dicit beatus Augustinus de disciplina ecclesiastica tractans: “Habe caritatem et fac quicquid vis. Si corripis corripe cum caritate. Si parcis parce cum caritate”* (Ps. Agostino, Sermo, 107; cfr. Agostino, in *epistolam Iohannis*, 7.8)» (citato da O. CONDORELLI, *Carità e diritto...*, cit., p. 46).

interpretazioni di diversa matrice che possono attribuire significati differenti o comunque non orientati nel senso della teologia cristiana.⁷³

Le parole di Gesù nel brano evangelico richiamano quelle del Salmo 37, dove si ritrova la stessa formula: «I miti invece possederanno la terra e godranno di una grande pace».⁷⁴ Dalla lettura del Salmo emergono due aspetti complementari della mitezza. La mitezza è anzitutto la virtù di chi rinuncia alla violenza, non si lascia trascinare dall'ira, non risponde alle offese e alla prepotenza con la forza e l'aggressività, ma confida in Dio e nel Suo amore, che prevalgono sul male.⁷⁵ La mitezza è dunque, in secondo luogo, la virtù di chi si contrappone al malvagio conformandosi allo stile dell'amore di Dio, un atteggiamento di benevolenza che cerca la gioia nel Signore e persegue sempre il bene delle persone.⁷⁶

In questo senso si può leggere la definizione di Agostino: «*Mites sunt qui non cedunt improbitatibus et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum*».⁷⁷ Il mite è colui che contrasta il male, ma non cede alla logica del mondo basata sui rapporti di forza, non reagisce alla violenza con altra violenza, al danno con la vendetta, ma è colui che vive secondo lo spirito, che ha fede nell'economia della provvidenza divina e si comporta secondo il circolo virtuoso dell'amore per costruire un mondo migliore.

Il modello del mite è proprio Gesù di Nazareth, che indica nella mitezza la nota essenziale di Se stesso e la virtù da imitare per chi voglia seguire il Suo esempio.⁷⁸ Tutto l'insegnamento e il modo di comportarsi di Cristo sono improntati alla mitezza: non si impone con la forza, la sua autorità si fonda sulla verità che espone, sulla carità che diffonde, sulla condotta compassionevole, priva di durezza, aliena dal condannare, umile e sottomessa a Dio. La massima espressione della mitezza si riscontra nel cammino verso la passione,⁷⁹ nel quale il Suo atteggiamento rispecchia la figura del servo del Signore profetizzato da Isaia, che non risponde alle offese con la violenza ma fonda la propria risposta nel testimoniare l'efficacia del piano della redenzione che si compie per Suo tramite.⁸⁰

⁷³ Si veda, ad esempio, N. BOBBIO, *Elogio della mitezza*, allegato al n. 88 di *Linea d'ombra*, Milano, 1993, pp. 7-21, in cui l'Autore attribuisce alla mitezza significati solo parzialmente coincidenti con la virtù cristiana.

⁷⁴ Sal 37, 11.

⁷⁵ «Non adirarti contro gli empi, non invidiare i malfattori ... Sta' in silenzio davanti al Signore e spera in lui; non irritarti per chi ha successo, per l'uomo che trama insidie. Desisti dall'ira e deponi lo sdegno, non irritarti: faresti del male, poiché i malvagi saranno sterminati, ma chi spera nel Signore possederà la terra» (Sal 37, 1; 7-9).

⁷⁶ «Confida nel Signore e fa' il bene, abita la terra e vivi con fede. Cerca la gioia nel Signore, esaudirà i desideri del tuo cuore» (Sal 37, 3-4).

⁷⁷ AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, I, 2 in PL 34, 1232. Questa interpretazione si ispira al passo di Rm 12, 21 in cui Paolo espone le regole di vita cristiana. La definizione di Agostino è ripresa da TOMMASO D'AQUINO, *Catena in Mt*, cap. 5, *lectio* 2.

⁷⁸ «... *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*» (Mt 11, 29).

⁷⁹ 1Pt 2, 23.

⁸⁰ Mt 12, 18-21 in cui Gesù richiama le parole di Isaia (42, 2-3).

Alla mitezza sono ispirati anche i precetti che Gesù impartisce ai discepoli per istruirli a comportarsi secondo il modello dell'amore divino, che esige di rispondere al male con il bene.⁸¹ Questo è lo "scandalo" della crocifissione di Cristo: «ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini».⁸²

La mitezza appare quindi il modo di manifestarsi della "potenza" di Dio, una potenza che non opera secondo dinamismi di forza, ma secondo la logica della verità nella carità. A questa stessa logica si deve conformare il ministero del servo del Signore, sia nella vita individuale, sia nello svolgimento delle funzioni di governo,⁸³ esercitando un "potere mite".⁸⁴ Secondo la concezione cristiana della mitezza, peraltro, il potere mite non è affatto un potere debole o passivo, non cede al relativismo, perché non è indifferente all'ordine assiologico ed etico, né soggiace al lassismo, perché non rinuncia ad affermare e promuovere il bene.⁸⁵ Al contrario, il potere mite è un potere forte, non in senso fisico bensì morale, in rapporto sia alla sfera individuale, sia a quella sociale. Nell'ambito personale, infatti, richiede il dominio delle passioni, per non cedere alla tentazione di ricorrere alla violenza o alla sopraffazione per affermare se stessi, e, ancora, la forza d'animo e la costanza nel non lasciarsi scoraggiare dalle malvagità e nel non deflettere dalla ricerca del bene.⁸⁶ Sul piano sociale delle funzioni di governo, invece, la mitezza integra e perfeziona le virtù della prudenza e della giustizia, nell'individuare nelle circostanze del caso concreto la soluzione migliore da seguire per realizzare il bene delle persone e della comunità attraverso strumenti e processi di benevolenza che siano testimonianza autentica dell'amore divino, con fiducia nella potenza della Sua opera salvifica.

In tal modo la mitezza si manifesta come la virtù che attua la *ratio caritatis* nelle situazioni in cui la salvezza delle anime richiede di adottare misure ri-

⁸¹ Mt 5, 38-48; Lc 6, 27-35.

⁸² 1Cor 1, 22-25.

⁸³ La mitezza è una virtù che opera non solo nella sfera individuale, per il perfezionamento di se stessi, ma anche nell'ambito sociale, per il benessere della comunità.

⁸⁴ Si vedano le istruzioni date da Paolo al discepolo Timoteo sul modo di esercitare l'autorità di vescovo: «*Servum autem Dominum non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, docibilem, patientem, cum modestia corripiendum eos, qui resistunt veritati, ne quando Deus det illis poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem*» (2Tm 2, 24-26).

⁸⁵ Il potere "mite" in senso cristiano non coincide quindi con l'interpretazione del diritto "mite" data da G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Leggi diritti giustizia*, Torino, Giappichelli, 1992, pp. 11-17, dove si afferma che nel sistema costituzionale nessun principio o valore abbia valenza assoluta, ma valga come fondamentale l'unico assioma che dal punto di vista sostanziale impone di rispettare il pluralismo dei valori, mentre dal punto di vista procedurale esige il loro confronto leale.

⁸⁶ La mitezza risulta quindi affine e complementare alle due virtù cardinali della temperanza, in quanto modera gli appetiti irascibili, e della fermezza, in quanto assicura fermezza e costanza nelle difficoltà.

gorose, facendo in modo che tali misure promuovano con fermezza l'ordine salvifico non tanto con la forza dell'imposizione e della costrizione, quanto con atteggiamenti attenti alle esigenze delle persone, che preferiscono il dialogo alla contrapposizione, il convincimento alla condanna. Significativi in questo senso sono proprio gli insegnamenti evangelici in cui Gesù Cristo invita, di fronte ai conflitti, a ricercare la riconciliazione, il superamento del dissidio con il perdono vicendevole.⁸⁷ E ancora, di fronte alle offese, prescrive di avviare procedure di correzione che cercano insistentemente di recuperare il fratello nel rapporto di comunione e, davanti alla sua pertinacia nell'errore, chiedono di testimoniare la verità ma di lasciare sempre aperta la via del perdono.⁸⁸

2. 3. *Il paradigma della mitezza nella revisione della funzione di governo*

L'invito a rivedere la concezione del ruolo dell'autorità e dell'esercizio del potere di governo nella Chiesa secondo il paradigma della mitezza implica di avviare un processo di rinnovamento che dovrebbe essere inserito in un quadro più ampio di riflessione per giungere ad assumere un cambio di prospettiva nel modo di intendere la natura e la missione della Chiesa.⁸⁹ Per quanto concerne in specifico il potere di governo, sulla scorta dell'insegnamento del papa Francesco si possono sottolineare due attenzioni.

La prima attenzione richiama l'affermazione del pontefice che «il tempo è superiore allo spazio»,⁹⁰ da intendere nel senso che sia meglio promuovere processi di crescita, piuttosto che affermare spazi di potere. Nell'esercizio dell'autorità questo principio induce a promuovere la configurazione di procedure miti nella formazione degli atti di governo, che prima di assumere una decisione, di risolvere un conflitto o di emanare una sanzione prevedano la possibilità più ampia di ascoltare, accogliere, accompagnare le persone

⁸⁷ Mt 5, 21-25.

⁸⁸ Mt 18, 15-16. La frase conclusiva: «sia per te come il pagano e il pubblicano» vale appunto a significare la necessità di affermare il disvalore dei comportamenti scorretti che offendono l'ordine della comunità, ma non impone una separazione con l'abbandono della persona che sbaglia, in quanto non si deve rinunciare a “guadagnare” un fratello alla comunione. A conferma di tale interpretazione si può notare come il brano della *correctio fraterna* sia inserito nel quadro di un discorso più ampio che aiuta a comprenderne il valore. In particolare, si osserva come sia preceduto dalla parabola sulla pecora smarrita, ove si dice che la volontà del Padre è che “nessuno si perda” (Mt 18, 12-14). È seguito invece dalla risposta di Gesù alla domanda di Pietro sul perdono, ove si dice che bisogna perdonare “fino a settanta volte sette” (Mt 18, 21-22).

⁸⁹ S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, EDB, 2015, pp. 103-153; C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum press, 2015, pp. 315-358; G. CANOBBIO, *Ecclesiologia e diritto canonico*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 25 (2017), pp. 35-48.

⁹⁰ Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, nn. 222-223.

e di confrontare e mediare tra le diverse esigenze, per valorizzare la più piena e autentica partecipazione di tutti alla comunione ecclesiale.⁹¹

La seconda attenzione riprende l'insegnamento del pontefice a considerare il potere come "discernimento oggettivo" di un piano provvidenziale di salvezza che si svolge secondo il disegno di Dio e le dinamiche della Grazia, non secondo la volontà e le forze dell'uomo.⁹² Questa concezione implica necessariamente un ridimensionamento del ruolo dell'autorità: agli organi di governo, infatti, non si riconosce il potere di imporre unilateralmente comandi e sanzioni secondo la propria arbitraria discrezionalità soggettiva, ma un vero e proprio servizio di custodia e di salvaguardia del piano di salvezza. Una funzione diaconale che svolgono nel discernere le situazioni non solo con il giudizio della ragione ma con lo spirito di carità e nel far crescere l'opera di Dio nel cuore delle persone e nella vita della comunità ecclesiale.

In tal modo si attua il precetto evangelico che chiede ai discepoli di esercitare la funzione di guida della comunità non come padroni, ma come servitori, testimoni della verità nella carità.

⁹¹ L'applicazione del principio richiede quindi di sviluppare le procedure di conciliazione e di mediazione nell'ambito delle strutture ordinate ad applicare il diritto: nei procedimenti di formazione dei provvedimenti amministrativi (I. ZUANAZZI, *La procedura di formazione dell'atto amministrativi singolare...*, cit., pp. 97-131), nei processi contenziosi (I. ZUANAZZI, *La disponibilità dell'azione di nullità del matrimonio nel processo canonico*, in *Studi in onore di Carlo Gullo*, vol. III, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2017, pp. 622-630) e nei processi penali (L. EUSEBI, *Giustizia "riparativa" e riforma del sistema penale canonico. Una questione, in radice, teologica*, «Monitor ecclesiasticus», 130 (2015), pp. 515-535).

⁹² *Discorso ai nuovi Vescovi ordinati nel corso dell'ultimo anno*, 14 settembre 2017.