

Il Vescovo giudice di misericordia

Stefano Violi

Ricercatore della FTL e docente dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
«Contardo Ferrini» (Modena)

1. Introduzione

Il canone 375, mentre funge da solenne portale d'ingresso alla parte del *Codex iuris canonici* del 1983 dedicata ai Vescovi¹, recependo l'insegnamento del Concilio Vaticano II afferma: «§ 1. I Vescovi, che per divina istituzione sono i successori degli Apostoli per virtù dello Spirito Santo che è stato effuso su di loro, sono costituiti Pastori nella Chiesa, affinché siano maestri della dottrina, sacerdoti del culto sacro e ministri del governo», e continua: «§ 2. Per la stessa consacrazione episcopale, i Vescovi ricevono, con l'ufficio di santificare, anche l'ufficio d'insegnare e di governare...».

L'equilibrio ove il Vescovo è insieme ed inseparabilmente sommo sacerdote², dottore e ministro del governo, è espresso ancor più mirabilmente dal testo della Costituzione dogmatica richiamato dal canone considerato: «[i Vescovi] presiedono in luogo di Dio al gregge di cui sono pastori quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo della Chiesa»³.

¹ Libro II, cap. I, art. 1 *Codex Iuris Canonici* 1983.

² Come ci ricorda il can. 835 § 1, nell'introdurre il libro IV del Codice dedicato al *De ecclesiae munere sanctificandi*: «*Munus sanctificandi exercent imprimis Episcopi, qui sunt magni sacerdotes, mysteriorum Dei praecipui dispensatores atque totius vitae liturgicae in Ecclesia sibi commissa moderatores, promotores atque custodes*».

³ Circa la potestà episcopale, la sua tipicità e le sue ripartizioni, afferma il Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi, *Apostolorum successores*, al n. 64: «L'origine divina, la comunione e la missione ecclesiale caratterizzano la potestà episcopale rispetto a quella esercitata in ogni altra società umana. Essa ha un'indole e un fine pastorale per promuovere l'unità della fede, dei sacramenti e della disciplina ecclesiale, nonché per ordinare adeguatamente la stessa Chiesa particolare, secondo le proprie finalità. Per compiere la sua missione il Vescovo diocesano esercita, in nome di Cristo, una potestà che, in quanto al

Ora, una delle espressioni attraverso le quali il Vescovo esercita la complessa funzione di insegnare, di santificare e di governare, è costituita dalla potestà di giudicare⁴.

Come afferma il can. 391: «Spetta al Vescovo diocesano governare la Chiesa particolare che gli è stata affidata, con potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria a norma del diritto».

Nel contesto dell'ordinamento giuridico ecclesiale, l'identificazione del giudice nella persona del Vescovo è sancita dal can. 1419 §1: «In ciascuna diocesi e per tutte le cause non escluse espressamente dal diritto, giudice di prima istanza è il Vescovo diocesano...».

Nel presente articolo, partendo dall'analisi di un frammento della lettera 180 scritta da Ivo, vescovo di Chartres (definito da Jan Werckmeister come *le premier canoniste*⁵) a Leodegario, arcivescovo di Bourges, agli inizi del XII secolo⁶, sarà considerata la relazione che deve sussistere tra il giudizio del Vescovo e il fondamentale ed inabdicabile principio della Rivelazione cristiana costituito dalla misericordia.

2. Rigore o moderazione?

«La nostra pochezza apprezza particolarmente il fatto che abbiamo sentito che voi volete custodire il rigore della giustizia senza piegarne il cammino; ma poiché il *rationale* deve essere affisso sul petto del sacerdote, e congiunto al *superhumerali*, ne consegue che il rettore regoli la giustizia in modo che il rigore eccessivo non getti chi bisogna correggere nel

diritto è annessa all'ufficio conferito con la missione canonica. Tale potestà è propria, ordinaria ed immediata, quantunque il suo esercizio sia regolato in definitiva dalla suprema autorità della Chiesa e quindi dal romano pontefice possa essere circoscritta entro certi limiti per il bene della Chiesa e dei fedeli. In virtù di questa potestà, i Vescovi hanno il sacro diritto, e davanti a Dio il dovere, di legiferare sui propri fedeli, di emettere giudizi e regolare tutto quanto riguarda l'organizzazione del culto e dell'apostolato. Da qui la distinzione tra le *funzioni legislativa, giudiziale ed esecutiva* della stessa potestà».

⁴ Circa la potestà di giudicare del Vescovo nelle testimonianze della Chiesa antica si confronti utilmente: O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Roma 1997, 45-83, con relativa bibliografia.

⁵ Cfr. J. WERCKMEISTER, *Le premier "canoniste": Yves de Chartres*, in *Revue de Droit Canonique* 47/1 (1997) 53-70.

⁶ Per quanto riguarda l'*Epistolario* di Ivo di Chartres, all'edizione del Migne, riportata in *Patrologia Latina* CLXII, 11-290, nel 1949 si è aggiunta l'edizione critica delle prime settanta lettere, preceduta da un'ampia introduzione, pubblicata dal Leclercq: YVES DE CHARTRES, *Correspondance*, éditée et traduite par Dom Jean Leclercq, tomo I (1090-1098), Paris 1949.

profondo dei mali per la disperazione della misericordia, o non faccia crescere in arroganza per un'ingiusta misericordia»⁷.

Così inizia la lettera scritta da Ivo per consigliare Leodegario, arcivescovo di Bourges, in merito ad una situazione esasperata, la cui decisione era sottoposta alla sua giurisdizione⁸.

Mentre Ivo manifesta inizialmente apprezzamento verso un'azione pastorale volta a mantenere senza flessioni il *rigor justitiae*, accenna in un secondo tempo ai rischi connessi con una giustizia così intesa: l'agire pastorale dettato da un eccessivo rigore può infatti, a detta del vescovo di Chartres, gettare nel più profondo dei mali coloro che bisogna correggere, a causa della disperazione della misericordia.

Da un punto di vista sintattico, l'apprezzamento per il *rigor iustitiae* è seguito da una proposizione introdotta da *sed*, cioè avversativa, che porta ad individuare la perfezione del giudizio del Vescovo nella sua flessibilità dettata dalla misericordia.

Posti i rischi che derivano da un inflessibile rigore, su quali fondamenti il Vescovo non solo può, ma è tenuto a mitigare la giustizia con la misericordia, preferendo la *moderatio* al *rigor iustitiae*?

Ivo fonda la necessità di un giudizio misericordioso richiamando la funzione sacerdotale del Vescovo: *cum in pectore sacerdotis rationale affixum esse debeat, et connexum superhumerali*.

Un primo elemento da sottolineare è il fatto che Ivo dà un'indicazione generale su come il Vescovo debba giudicare basandosi sul suo essere sacerdote. Pertanto, nella convinzione del Vescovo di Chartres, il radicamento della potestà di giudicare del Vescovo è da ricercarsi non tanto nelle sue funzioni regali, quanto in quelle sacerdotali.

Se la funzione di giudicare è espressione della funzione sacerdotale del Vescovo, ne consegue che il suo esercizio non possa contraddire i principi sui quali si fonda

⁷ «Placet admodum parvitati nostrae quod audivimus vos rigorem justitiae inflexo [irreflexo, *ms. c.*] tramite velle custodire. Sed, cum in pectore sacerdotis rationale affixum esse debeat, et connexum superhumerali (*Exod. XXVIII*) condecens est ut rector sic moderationem justitiae teneat, quatenus nec immoderatus rigor corrigendos desperatione misericordiae in profundum malorum dejiciat, vel indiscreta misericordia arrogantiam augeat», IVO DI CHARTRES, *Ep.* 180, 181.

⁸ «Quod ideo suggero sanctitati vestrae, quia audivi quosdam parochianos vestros submurmurantes, vos ita esse obligatum cum quibusdam parochianis vestris, ut nisi eorum consensu justitiam intendere vel remittere non valeatis; unde nuper contigit, ut audivimus, dura eorum obstinatione causam Arnulfi Virsionensis in curia vestra ita esse exasperatam, ut in eadem causa facto iudicio sedes apostolica sit appellata, et finitiva ejusdem causae sententia usque ad apostolicam audientiam sit dilata. Quod quanta sit vexatio, quanta rerum expensa, quam incertus negotiorum exitus, tam experimento in vestris negotiis didicistis, quam ex aliorum causis audistis», *ibid.*

la funzione sacerdotale. Ora, Ivo ricava tali principi dalla lettura simbolica delle vesti del sacerdote, ovvero dal *rationale*, e dal *superhumeralis* (volutamente fino ad ora non tradotti in italiano), considerati nella loro reciproca relazione.

3. Il *rationale iudicii* e la funzione di giudicare del sacerdote

Prima di prendere in considerazione la lettura simbolica data da Ivo, occorre decodificare i due richiami inusuali che compaiono nel frammento riportato: il *rationale* e il *superhumeralis*. Questi termini latini indicano, nella traduzione della *Vulgata*, gli abiti sacri prescritti dal libro dell'Esodo per il sacerdote Aronne.

È nel capitolo 28 dell'Esodo che Dio indica a Mosè come deve essere confezionata la sacra veste di Aronne: «Farai per Aronne, tuo fratello, abiti sacri, che esprimano gloria e maestà. Parlerai a tutti gli artigiani più esperti, ai quali io ho dato uno spirito di saggezza, ed essi faranno gli abiti di Aronne per la sua consacrazione e per l'esercizio del sacerdozio in mio onore. Ed ecco gli abiti che faranno: il pettorale e l'efod, il manto, la tunica damascata, il turbante e la cintura» (Es 28,2-4).

Pettorale ed *efod* sono i termini che la traduzione italiana⁹ ha utilizzato per rendere l'ebraico *efod* e *hōšen*¹⁰, resi invece dalla *Vulgata*¹¹ con *rationale* e *superhumeralis*; il loro utilizzo da parte di Ivo rinvia dunque a quegli abiti sacri del sacerdote Aronne, così come sono descritti dall'Esodo.

Non è ozioso a questo punto considerare, seppur per sommi capi, i due elementi richiamati, con riferimento al testo biblico così come giace nella sua stesura originale.

Come è stato affermato in uno studio recente sui capitoli 25-31 dell'Esodo, la descrizione delle vesti sacre del sacerdote Aronne esprime il significato del sacerdozio, ed è intimamente connessa con il suo esercizio¹².

Tra tutti gli elementi che compongono la veste sacra del Sacerdote, riportati in Es 28,4, ovvero *il pettorale e l'efod, il manto, la tunica damascata, il turbante e la*

⁹ Per il testo in lingua italiana si rimanda alla traduzione ufficiale della CEI.

¹⁰ Per il testo ebraico ci rifacciamo alla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a cura di W. RUDOLPH – H. P. RÜGER, Stuttgart 1997⁵.

¹¹ Per il testo in lingua latina si rimanda alla *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, a cura di R. GRAYSON, Stuttgart 1994⁴.

¹² Cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro. Composizione e interpretazione di Es 25-31*, Bologna 2004, 144.

cintura, Ivo ne menziona solo due, cioè il pettorale, detto anche *pettorale del giudizio* (Es 28,15), in ebraico *hōšen mišpāt* e l'*efod*.

Secondo le indicazioni impartite da Dio a Mosè, il *pettorale* doveva essere decorato con dodici pietre preziose, che portavano incisi i nomi delle tribù di Israele (Es 28,21).

Nell'ambito del Vicino Oriente i pettorali svolgevano varie funzioni, ed in particolare erano utilizzati tanto nel culto delle divinità quanto in quello dei morti. In seguito sarebbero poi state associate le funzioni oracolari¹³.

Tali funzioni sono attestate dalla pagina dell'Esodo ove si afferma: «Unirai al pettorale del giudizio gli urim e tummim. Saranno così sopra il cuore di Aronne quando entrerà alla presenza del Signore: Aronne porterà il giudizio degli israeliti sopra il suo cuore alla presenza del Signore» (Es 28,30).

Di questi misteriosi oggetti solo poche cose possono venir dette con certezza; la loro etimologia è incerta, nonostante l'interpretazione tradizionale di «lumi e perfezioni». Sembra che questi oggetti fossero una specie di sorti sacre che venivano gettate per ottenere un responso (1 Sam 14,18). Nell'Esodo sono rimaste l'unico mezzo di cui disponevano i sacerdoti per comunicare gli oracoli divini¹⁴.

Ora, la sommarietà della descrizione fattane dal libro dell'Esodo sembra mettere in penombra la loro funzione oracolare primitiva, caricandoli di un ulteriore significato: secondo Houtman, il testo presenta questi due oggetti come dono divino, analogamente alle tavole della legge¹⁵.

Il sacerdote Aronne dunque porta sul suo cuore il nome degli israeliti e, come conseguenza del fatto che sempre sul suo cuore trovano posto gli *ûrîm* e i *tummîm*, egli porta sul suo cuore il *mišpāt*, cioè la sentenza, la decisione, il giudizio degli israeliti.

Ora, puntando il giudizio non a un riaggiustamento parziale della situazione, ma a una vera e propria riparazione della società, è chiaro che l'unico giudice propriamente detto è Dio e i giudici umani non sono che i suoi rappresentanti sulla terra¹⁶.

¹³ Cfr. *ibid.*, 166-167.

¹⁴ Cfr. B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 532 (orig. *The Book of Exodus. A Critical, Theological commentary*, Louisville 1974), e R. DE VOUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1998³, 548 (orig. *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1977).

¹⁵ Cfr. C. HOUTMAN, *The Urim and Tummin: a new Suggestion*, in *Vetus Testamentum* 40 (1990) 229-232. Essi infatti, rispetto agli altri abiti che devono essere confezionati, sono qualcosa di preesistente: si chiede che siano collocati nel pettorale, non che siano costruiti (Es 28,30).

¹⁶ Cfr. E. BEUCAMP, *La justice en Israël*, in *Populus Dei. Studi in onore del card. A. Ottaviani*, vol. I, *Israël*, Roma 1969, 201-235, 222-224.

È questa l'idea cui si riferisce il testo quando dice che Aronne deve portare sul suo cuore «i nomi» (Es 28,29), gli *ûrîm* e i *tummîm* il *mišpāt* (Es 28,30), essendo quest'ultimo il giudizio di Dio simboleggiato dall'antico strumento oracolare. L'uso di questi oggetti passa dunque in secondo piano ed essi si caricano di un significato teologico: rimangono sempre sul cuore di Aronne, a indicare non semplicemente il concreto responso dell'oracolo, ma, più in generale, la funzione giuridica del sacerdote Aronne, che agisce secondo il giudizio di Dio¹⁷.

Il fatto poi che Aronne porti nel cuore determinate cose, passa da un significato puramente fisico a un senso traslato: egli le porta nel cuore nel senso che le ha presenti, che le ricorda, che ne ha coscienza¹⁸.

4. La rilettura teologica della traduzione della LXX e della *Vulgata*

Dopo aver considerato i termini della questione, appare di grande rilievo la considerazione della traduzione greca della LXX¹⁹, che rende *hōšen mišpāt* con τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως²⁰ e *ûrîm* e *tummîm* con τὴν δὴλωσιν²¹ καὶ τὴν ἀλήθειαν, *rivelazione e verità*.

Già nella traduzione della LXX emergono importanti spunti innovativi che saranno poi recepiti dalla versione latina della *Vulgata*. Gli *ûrîm* e *tummîm*, il cui contenuto originario rimane misterioso, acquistano il senso determinato di *rivelazione e verità*. Ne consegue che il giudizio sacro non si fonda più su una pratica oracolare, che poteva apparire, secondo la mentalità greca, come irrazionale. Ora esso risulta essere intimamente connesso con la verità rivelata. Il percorso di formulazione del giudizio, in forza della sua connessione con la verità rivelata, assume sempre di più un carattere logico e razionale, così come sembra suggerire la radice della parola

¹⁷ Cfr. G. PAXIMADI, *E io dimorerò in mezzo a loro*, cit., 172-173.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Per il testo ci rifacciamo alla *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* [...], Duo volumina in uno, a cura di A. RAHLFS, Stuttgart 1979.

²⁰ Come afferma il Dizionario a cura di J. LUST - E. EYNIKEL - K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996, vol. II, 283, s.v.: «Formula stereotipata, dunque di difficile traduzione, che pertanto si sceglie di non tradurre».

²¹ Traduzione interpretativa di *urim*, considerato come se derivasse dal verbo ebraico *ôr*, «dare luce», *ibid.* vol. I, 100.

greca utilizzata per tradurre il termine pettorale: λογεῖον, che richiama λόγος nella sua duplice accezione di parola e ragione.

Nel solco della stessa linea esegetica della LXX sembra si inserisca la traduzione latina che così recita: *Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem quae erunt in pectore Aaron quando ingreditur coram Domino et gestabit iudicium filiorum Israhel in pectore suo in conspectu Domini semper* (Es 28,30).

Nel testo della *Vulgata*, senza soluzione di continuità rispetto alla traduzione della LXX, sembra perdersi il senso originario di un modo di conoscere la volontà di Dio tirando a sorte, conservato dai termini ebraici *ûrîm* e *tummîm*. La componente – che poteva apparire arbitraria ed irrazionale – di una volontà della divinità attingibile mediante la sorte, viene accantonata a favore di una volontà e di un giudizio divino che si fondano sulla *doctrina et veritas*, la cui conoscenza da parte del sacerdote ne rende possibile la mediazione nel caso concreto.

Da questa traduzione/interpretazione emerge come, con riferimento al giudizio, assuma un ruolo fondamentale il nesso tra *giustizia* e *verità*, sostitutivo del nesso precedente tra *giustizia* e *volontà*.

L'emarginazione dell'aspetto irrazionale di una volontà conoscibile attraverso la sorte ben spiega l'accostamento al *iudicium* della componente razionale, che pare comunque suggerita anche dalla versione latina *rationale iudicium*, dell'ebraico *hōšen mišpāt*, la cui assonanza con la corrispettiva traduzione greca τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως risulta evidente.

Riferendosi al *rationali iudicii* Gregorio Magno, nella sua *Regola Pastorale*²², sottolineerà la *ratio* (riportata in latino nella traduzione qui proposta) come suo elemento essenziale: «Perciò viene prescritto dalla parola divina che sul petto di Aronne aderisca, legato con nastri, il razionale del giudizio, affinché il cuore del sacerdote non sia posseduto da pensieri oscillanti ma sia tenuto stretto solo dalla *ratio*²³; e non pensi a nulla di certo o di inutile colui che, stabilito come esempio per gli altri, deve sempre mostrare, con l'austerità della vita, quanta *ratio*²⁴ abbia nel cuore... Ed è anche appropriato il nome di razionale del giudizio, poiché il sacerdote deve sempre discernere con esame sottile e retto il bene e il male e studiare attentamente come si accordino gli oggetti e i mezzi, il tempo e il modo; e non cercare mai nulla per sé ma considerare vantaggio il bene altrui. Perciò là è scritto:

²² Riportiamo qui la traduzione di M. R. Lovato, in GREGORIO MAGNO, *La Regola Pastorale*, Roma 2000⁴, 66-67.

²³ Resa dalla Lovato con: «sapienza dello spirito», *ibid.*

²⁴ Resa dalla Lovato con «sapienza», *ibid.*

porrai sul rationale del giudizio la dottrina e la verità, che staranno sul petto di Aronne quando entrerà davanti al Signore, e porterà il giudizio dei figli di Israele sul suo petto davanti al Signore, per sempre. Per il sacerdote, portare il giudizio dei figli di Israele sul petto davanti al Signore, significa trattare le cause dei sudditi avendo di mira solo la volontà del Giudice interiore, perché ad essa nulla si mescoli di umano in ciò che egli dispensa come rappresentante di Dio né alcun risentimento personale inasprisca l'ardore della correzione»²⁵.

Una *veritas* connessa e legata alla *doctrina*, dunque non prodotta da chi confeziona l'abito sacro del sacerdote, ma ricevuta e accolta, posta nel cuore, cioè nella coscienza e nel ricordo costante, nel suo legame con la *ratio*, diventa l'orizzonte del *iudicium* sacerdotale secondo la *Vulgata*.

In conformità con il testo masoretico poi, la versione latina conferma l'altissima funzione sacerdotale di *gerere iudicium*, attività da svolgersi *coram Domino*²⁶.

Tali rilievi ben spiegano il fatto che l'attuale Codice di Diritto Canonico della Chiesa Latina ponga l'attività del giudice ecclesiastico *coram Domino*, prescrivendo che il momento in cui i singoli giudici espongono le loro conclusioni per la deliberazione della sentenza (*ex can. 1609 § 3*), così come gli elementi essenziali da apporre nella stesura della sentenza (*ex can. 1612 § 1*), si collochino *post divini Nominis invocationem* (cfr. *can. 1609 § 3*).

Per quanto concerne poi la comprensione del termine *sacerdos* da parte della tradizione latina cristiana, le molteplici etimologie reperibili offrono un ventaglio complesso e variegato di significati: *quasi sacrum dans*, come vuole Isidoro nelle

²⁵ «Ut in Aaron pectore rationale iudicii vittis ligantibus imprimatur, quatenus sacerdotale cor nequaquam cogitationes fluxae possideant, sed ratio sola constringat; nec indiscretum quid vel inutile cogitet, qui ad exemplum aliis constitutus, ex gravitate vitae semper debet ostendere quantam in pectore rationem portet... Quod bene etiam rationale iudicii vocatur, quia debet rector subtili semper examine bona malaque discernere, et quae vel quibus, quando vel qualiter congruant, studiose cogitare; nihilque proprium quaerere, sed sua commoda propinquorum bona deputare. Unde illic scriptum est: Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem, quae erunt in pectore Aaron quando ingredietur coram Domino, et gestabit iudicium filiorum Israel in pectore suo in conspectu Domini semper. Sacerdoti quippe iudicium filiorum Israel in pectore coram Domini conspectu gestare, est subjectorum causas pro sola interni iudicis intentione discutere, ut nihil se ei humanitatis admisceat in hoc quod divina positus vice dispensat, ne correptionis studia privatus dolor exasperet», GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, II, 2.

²⁶ Il nesso della giustizia con il sacerdozio è riscontrabile anche nella tradizione giuridica romana, ove gli operatori più risalenti dello *ius* erano i *pontifices*, e, senza soluzione di continuità, parecchi secoli più tardi, continuavano ad essere chiamati sacerdoti coloro che coltivavano la giustizia, come riferisce Ulpiano nel suo primo libro delle *Institutiones*: «Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam proffitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes», *Dig.*, 1.1.1.1.

sue *Etimologie*²⁷, *sacra docens*²⁸ o, secondo l'etimo proposto da Gregorio Magno, *sacerdotes namque jure vocati sunt, qui ut sacrum ducatum praebeant, fidelibus praesunt*²⁹, tutti esprimenti funzioni riconosciute al Vescovo dal can. 375 CIC 1983.

5. La rilettura di Ivo di Chartres

Come Gregorio Magno, anche Ivo si appoggia sul brano dell'Esodo così come ci è consegnato dalla traduzione della *Vulgata*, per enucleare i principi in base ai quali il Vescovo è chiamato a emettere i suoi giudizi.

Sebbene il Vescovo di Chartres faccia suo il circolo ermeneutico proposto, non lo ritiene sufficiente a che si realizzino pienamente, nell'esercizio dell'altissima funzione sacerdotale di giudicare, tutti quei principi radicati nell'identità sacerdotale, ricostruibili partendo dall'abito del sacerdote Aronne.

Tornando al frammento della sua lettera rileggiamo: «Così come il pettorale deve essere affisso sul petto del sacerdote, e congiunto all'*efod*...».

Non basta per Ivo che il pettorale, con tutti i significati simbolici considerati, sia affisso sul cuore del sacerdote nell'esercizio della sua funzione giudicante: occorre che esso sia congiunto all'*efod*.

Considerando la traduzione greca della LXX e latina della *Vulgata* di Es 28,30 come un cammino progressivo volto ad individuare nella *ratio* un elemento fondamentale nella formulazione del giudizio, simbolicamente espresso dal *rationalis iudicii*, quando Ivo ne richiama la necessaria connessione con l'altro abito tipico del sacerdote, ovvero il *superhumeralis*, afferma in primo luogo che il giudizio sacerdotale non può intendersi come mera deduzione logica di un principio generale da applicare al caso particolare *sic et simpliciter*.

Posta questa necessaria premessa, la domanda successiva attiene al significato simbolico cui rimanda la menzione del *superhumeralis*, con riferimento al *iudicium*. Circa questa enigmatica veste, sappiamo che nelle sue spalline erano incastonate

²⁷ ISIDORI HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri XX*, lib. VII, XII: «Sacerdos autem nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans, sicut enim rex a regendo, ita sacerdos, a sanctificando vocatus est; consecrat enim, et sanctificat».

²⁸ Citazione raccolta dalle Costituzioni del Sinodo celebrato a Modena nel 1565 sotto la guida del cardinal Morone: «Cum sacerdos dicatur quasi sacra dans...» (*Qui libri sacerdotibus habendi*, cap. I, 60).

²⁹ *Regula pastoralis*, II, VII.

due pietre di onice sulle quali erano incisi i nomi degli israeliti (Es 28,9), e la loro funzione era quella di ricordare presso il Signore gli Israeliti (Es 28,12).

Non è il caso in questa sede di inoltrarsi nella questione relativa all'enigma che attiene all'*efod*, dal momento che è il contesto della lettera a suggerire il significato simbolico ravvisato dal vescovo di Chartres.

All'inizio della lettera Ivo apprezza il fatto che il vescovo Leodegario voglia custodire il rigore della giustizia senza piegarne la via, ma, dal momento che nel sacerdote il *rationale* deve essere unito all'*efod*, suggerisce di moderare la giustizia con la misericordia; ne consegue allora che l'*efod* o il *superhumeralis* rappresenta la *misericordia*.

La collocazione simbolica, operata da Ivo, della misericordia nell'*efod*, ovvero nel *superhumeralis*, l'abito che sta letteralmente *sopra le spalle*, ne indica la preminenza rispetto alla giustizia, il cui luogo, il *pettorale*, è sul cuore del sacerdote. È nella lettera di Giacomo che viene utilizzato un verbo composto di *super*, per indicare le relazioni tra la misericordia e il giudizio: *misericordia superexultat iudicio* (Gc 2,20)³⁰.

Principio dunque superiore ed intangibile del sacerdote, che deve orientare il suo agire affinché esso possa avere la qualifica sacerdotale, è la *misericordia*. Principio preminente, ma non assoluto, ovvero non sciolto da un altro principio fondamentale costituito dalla giustizia, da intendersi nel suo legame costitutivo con la *doctrina et veritas*. La *relatività* della misericordia, ovvero la sua relazione inscindibile con la giustizia e la verità è desunta da Ivo ancora una volta dalla descrizione degli abiti del sacerdote Aronne tratteggiata dal libro dell'Esodo.

Prescrive infatti ancora il testo dell'Esodo: «Si legherà il pettorale con i suoi anelli agli anelli dell'*efod*, mediante un cordone di porpora»³¹, così reso dal latino: *et stringatur rationale anulis suis cum anulis superhumeralis*, parafrasato da Ivo con la formula: *rationale connexum esse debeat superhumerali*. *Stringatur cum* diventa nella lettera di Ivo *connexum*, ove il *cum* della *Vulgata* viene incorporato nel verbo utilizzato da Ivo. È su quel *cum*, proprio dell'abito sacerdotale, che trae orientamento il giudizio del sacerdote.

La complessità dei principi che devono orientare il giudizio è desunta dalla complessità delle funzioni del sacerdote, tutte reciprocamente immanenti l'una all'altra, tutte inseparabilmente congiunte.

³⁰ Il passo della lettera di Giacomo è citato da Ivo nella *Ep.* LVII.

³¹ Es 28,28.

Nel giudizio dunque *deve essere unita* la giustizia – nel suo legame costitutivo con la dottrina e la verità – con il principio sovraeminente della misericordia.

La complessità dell'abito, riflesso della complessità dei principi che orientano la condotta del sacerdote, non può essere eliminata durante l'esercizio delle molteplici funzioni che il sacerdote è chiamato a svolgere.

Saranno funzioni autenticamente sacerdotali solo quelle esercitate nel rispetto della complessità dell'abito proprio del sacerdote, unitamente ai principi simboleggiati da ogni suo singolo elemento.

I principi che attengono in modo specifico ad ogni singola funzione, nel caso particolare analizzato quella di giudicare, devono essere integrati con il principio supremo che deve orientare il sacerdote nel suo agire, ovvero la carità.

Anzi, è sulla *connessione*, ovvero è sul reciproco incontro della giustizia e della misericordia che deve scaturire il giudizio o la decisione autenticamente "sacerdotale".

Quando durante l'esercizio delle funzioni sacerdotali l'abito sacerdotale composto da più elementi viene semplificato dalla sua complessità, ovvero vengono trascurate alcune sue parti (l'*efod* della carità o il pettorale del giudizio), l'agire perde i connotati propri del sacerdozio. Nel caso concreto affrontato da Ivo, la scelta unilaterale per il rigore della giustizia nell'ambito del giudizio, rompe la veste del sacerdote; il suo agire non è più sacerdotale, cioè volto alla salvezza della persona, dal momento che la getta nell'abisso di mali per la disperazione della misericordia. D'altro canto la scelta unilaterale per la misericordia rinnega l'essenza stessa della misericordia, suscitando arroganza, presunzione, insolenza, boria.

La complessità dell'abito sacerdotale non consente di dismettere in nessun modo un suo elemento o una sua parte nella realizzazione pratica di una determinata mansione.

Il compito di giudicare, al pari di qualunque altra funzione sacerdotale, consiste dunque nel *legare insieme*, nella stessa situazione concreta, la giustizia e la misericordia.

Non *imporre* un principio, ma *comporre* insieme più principi è dunque il tratto che deve caratterizzare il *iudicium*, affinché questo possa definirsi autenticamente sacerdotale, perseguendo così la finalità che gli è propria.

In sintonia con l'etimo dei più risalenti operatori dello *ius* dell'antica Roma – i *pontifices*, "costruttori di ponti"³² –, la composizione di interessi confliggenti costi-

³² «La conoscenza dello *ius* nell'antica Roma fu sin dall'inizio patrimonio esclusivo e gelosamente custodi-

tuisse dunque per Ivo il tratto proprio e specifico dello *ius dicere* all'interno della Chiesa.

Accanto all'immagine di un unico vestito composto dalla congiuntura di *efod* e *pettorale*, Ivo rappresenta la necessaria composizione di giustizia e misericordia attraverso un'altra più conosciuta immagine: quella dell'armonia musicale. Essa necessita, per esistere, del suono contemporaneo di più note tra loro diverse.

Parlando nell'*incipit* del suo celebre *Prologo*³³ dell'apparente contrasto tra la misericordia e la giustizia, citando il salmo 100, Ivo indicherà la strada dell'armonizzazione dei due diversi principi come punto di partenza della scienza canonistica medievale³⁴.

Comporre, mettere insieme, armonizzare, altro non significa che costruire la comunione ricercando la *concordia discors* mediante la composizione degli interessi confliggenti in una superiore armonia³⁵.

6. Il sacerdote, ministro ad un tempo di giustizia e di misericordia: il can. 978 e la prassi penitenziale

La *concordia discors* tra giustizia e misericordia, prima di essere un tratto costitutivo del *labor* del canonista, costituisce il *munus* sacerdotale fondamentale, positivamente codificato dal legislatore canonico con riferimento alla celebrazione del sacramento della penitenza.

Nel libro IV del Codice del 1983, titolato *De ecclesiae munere sanctificandi*, nel titolo IV sul sacramento della Penitenza, il cap. II, dedicato al *ministro della peni-*

to del collegio dei *pontifices*, letteralmente *factori di vie*; più oscuramente *coloro che aprono il cammino*: così in A. SCHIAVONE (a cura di), *Storia del Diritto romano*, Torino 2001, 154.

³³ Sul testo del Prologo rinviamo a YVES DE CHARTRES, *Prologue. Traduit, introduit et annoté par Jean Werckmeister*, Paris 1997; B. BRASINGTON, *Ways of Mercy. The Prologue of Ivo of Chartres. Edition and analysis by Bruce Brasington*, Münster 2004; per la traduzione in lingua inglese: R. SOMERVILLE - B. BRASINGTON, *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity. Selected Translations, 500-1245*, New Haven-London 1998, 132-158. Per il testo latino e la traduzione in lingua italiana: S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres. Paradigmi e prospettive per l'interpretazione e la teologia del diritto canonico*, Lugano 2006, 367-401.

³⁴ Sul punto si confronti l'ormai classico S. KUTTNER, *Harmony from dissonance. An Interpretation of Medieval Cannon Law*, Wimmer Lecture X, 1956 (Archabbey press, Latrobe, Pennsylvania 1960), ora in S. KUTTNER, *The History of Ideas and Doctrines of Cannon Law in the Middle Ages*, London 1980.

³⁵ Sull'analisi dell'utilizzo del lessico musicale per esprimere la natura del diritto canonico medievale, si rinvia a S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres*, cit., 271-294.

tenza, afferma nel can. 978: «§ 1. Ricordi il sacerdote che nell'ascoltare le confessioni svolge un compito ad un tempo di giudice e di medico, ricordi inoltri di essere stato costituito da Dio ministro contemporaneamente della divina giustizia e della misericordia, così da provvedere all'onore divino e alla salvezza delle anime»³⁶.

Il canone citato presenta numerosi punti di contatto con quanto fino ad ora affermato.

L'esortazione iniziale («ricordi»), richiama l'ammonimento rivolto dal libro dell'Esodo al sacerdote di «porre sul tuo cuore» (Es 28,30), che rinvia alla disposizione del Codice del 1983 quando statuisce che il giudice giudichi *ex sua conscientia* (can. 1608 § 3).

Essendo poi il compito di giudicare, *ex* can. 978, espressione della funzione sacerdotale, il ministro costituito da Dio deve essere *divinae iustitiae simul et misericordiae minister*.

Per meglio chiarire l'assoluta necessità di armonizzare la giustizia e la misericordia, il canone afferma che il sacerdote *se iudicis pariter et medici personam sustinere*, è cioè giudice e medico insieme, ed il suo scopo è quello di provvedere alla *salus animarum*.

La giustizia e la misericordia, di cui il sacerdote è *simul minister*, si traducono nell'assunzione della funzione *pariter* di giudice e di medico, il cui obiettivo finale è costituito dal perseguimento della *salus animarum*.

Dal secondo paragrafo del canone emerge il ruolo determinante della *doctrina* in ordine alla formulazione del *iudicium* sacerdotale: «§ 2. Il confessore, in quanto ministro della Chiesa, nell'amministrazione del sacramento aderisca fedelmente alla dottrina del Magistero e alle norme date dalla competente autorità»³⁷.

Come si evince dal can. 747, che fa da solenne portale di ingresso del libro III del CIC, dedicato al *munus docendi*, l'annuncio della verità rivelata, dei principi morali da essa conseguenti relativi all'ordine morale e il pronunciamento dei giudizi sulla realtà umana sono orientati alla *salus animarum*³⁸.

³⁶ «§ 1. Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinae iustitiae simul et misericordiae ministrum a Deo constitutum esse, ut honori divino et animarum saluti consulta».

³⁷ «§ 2. Confessarius, utpote minister Ecclesiae, in administrando sacramento, doctrinae Magisterii et normis a competenti auctoritate latis fideliter adhaereat».

³⁸ Can. 747: «§ 1. La Chiesa, alla quale Cristo Signore affidò il deposito della fede affinché essa stessa, con l'assistenza dello Spirito Santo, custodisse santamente, scrutasse più intimamente, annunziasse ed esponesse fedelmente la verità rivelata, ha il dovere e il diritto nativo, anche con l'uso di propri mezzi di comunicazione sociale, indipendente da qualsiasi umana potestà, di predicare il Vangelo a tutte le genti. § 2: È compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine socia-

Salus che, come si desume dal can. 849 CIC, esprime liberazione dal peccato, rigenerazione come figli di Dio, configurazione a Cristo, incorporazione alla Chiesa.

Il *terminus a quo* di un comportamento teso a perseguire la *salus* non è dunque da ricercarsi al di fuori della dottrina, ma in essa trova il suo più autentico radicamento.

Punto di incontro tra la giustizia e la misericordia è la verità cristiana, il cui nucleo fondamentale altro non è che la carità: *Deus caritas est* (1 Gv 4,8). Davanti alla verità dell'uomo peccatore, separato dall'amore, dunque isolato da Dio e dalla sua comunione, l'amore diventa misericordia che salva: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,16-17).

La *salus* diventa allora il luogo di incontro tra la misericordia e la giustizia. Il canone citato, con la sua terminologia medica, proietta il lettore verso il mondo penitenziale.

È proprio nell'ambito penitenziale che furono elaborate le prime soluzioni volte a conciliare nel giudizio la giustizia e la misericordia. Ai nostri fini risulta importante accennare ai cosiddetti Libri Penitenziali.

La *disciplina penitenziale* della Chiesa antica³⁹, così come venne formulata nella comunità di Roma, era pubblica e solenne, tanto che veniva celebrata dinanzi al vescovo; riguardava peccati molto gravi e non poteva essere ripetuta. Con essa il peccatore veniva, per la seconda e ultima volta, reintegrato nella piena comunione della Chiesa. Tale procedura cadde progressivamente in desuetudine, e infine venne sostituita dalla penitenza privata e frequente⁴⁰.

Il cambiamento decisivo fu determinato dal monachesimo egiziano con la sua teologia dell'ascetismo. La confessione delle colpe all'abate venne ritenuta in se stessa meritoria. Tale pratica si estese al monachesimo occidentale e conobbe il suo sviluppo più importante in Irlanda. Nei monasteri era fissato un tariffario per le colpe. Le usanze celtiche vennero adottate dalla Chiesa anglosassone, la quale, verso il 700, perfezionò il sistema.

le, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime».

³⁹ Per uno studio generale sulla storia della prassi penitenziale dalle origini ai nostri giorni, tra le varie opere rimandiamo a P. ROUILLARD, *Historire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris 1996.

⁴⁰ Sul punto si confronti: L. GINAMI, *Il sacramento della Riconciliazione. Nel cammino di conversione*, Casale Monferrato 1999, 129-132.

La confessione applicata sia ai chierici che ai laici divenne prassi comune e fu regolarizzata grazie ai "Penitenziali". Il processo tariffato rimaneva segreto, era reiterabile, veniva celebrato dal sacerdote che raccoglieva la confessione del penitente, cui seguiva una tassazione precisa delle colpe, computate sulla base di tariffe penitenziali conservate in raccolte dette "Libri Penitenziali", cataloghi di estensioni e qualità differenti⁴¹.

Una rapida lettura dei Libri Penitenziali fa emergere il frequente utilizzo della terminologia medica, che senza soluzione di continuità passerà in ambito canonistico. Così il Penitenziale Finniano del VI secolo al c. 28 introduce il principio della medicina antica *contraria contrariis curare*: «questa è la penitenza di quei vizi fino a quando non siano sradicati ed estirpati dal nostro cuore, con l'aiuto del Signore e grazie al nostro sforzo, chiediamo la misericordia del Signore e la vittoria sui peccati. Rimaniamo in penitenza, nelle lacrime e nei pianti, giorno e notte, fino a quando i suddetti vizi rimangano nel nostro cuore. Ma noi, come abbiamo detto, affrettiamoci a curare i vizi con il loro contrario, strappiamoli dal nostro cuore e introduciamo virtù celesti al loro posto»⁴².

Il Penitenziale di Cummeano (VII secolo) identificherà le penitenze con i *rimedi per le ferite*, la Sacra Scrittura con la *medicina*⁴³.

Nel II Capitolare di Orléans (IX secolo) si afferma che «Si devono scegliere le medicine da adoperare secondo i canoni autentici dei Santi Padri»⁴⁴.

La finalità di perseguire la "salute", guarendo nel penitente le "ferite" infertegli dal peccato, determinerà, come ha fatto rilevare il Garancini⁴⁵, una svolta fondamentale nel modo di intendere il rapporto tra persona e norma.

⁴¹ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Torino 1988² (orig. *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1969), 16-17. Al testo di Vogel si rimanda per la consultazione dei Libri Penitenziali che verranno citati in seguito.

⁴² «Sed haec est penitentia eorum donec euellantur et eradicentur de cordibus nostris per auxilium Dei et per nostrum studium: petamus ueniam de Dei misericordia et de his uictoriam, tamdiu in penitentia constituti in fletu et lacrimis die ac nocte quam diu uersantur haec in cordibus nostris. Sed e contrariis, ut diximus, festinamus curare contraria et mundemus ea de cordibus nostris et insinuamus uirtutes caelestis pro illis».

⁴³ «De remediis uulnerum secundum priorum patrum diffinitiones dicturi sacri tibi eloqui, mi fidelissime frater, antea medicamina compendi ratione intimemus» (*Poenitentiale Cummeani*, 1).

⁴⁴ «Qualiter uero peccati adhibenda sit medicina, secundum canonem autenticorum sanctorum atrum esse debet...».

⁴⁵ G. GARANCINI, *Persona, peccato, penitenza. Studi sulla disciplina penitenziale nell'Alto Medio Evo*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano* XLVII (1974) 19-87.

Nella *penitenza privata*, o *personale*, emerge sempre più la concretezza personale dell'uomo di fronte all'obiettività della norma.

«La visione dell'uomo segue un cammino che lo porta, nel campo penitenziale, da un piano oggettivo (trasgressione di una legge: è la concezione che il primo cristianesimo imputa ai Giudei) a un piano soggettivo (la rottura di un equilibrio personale). Vi si avverte sempre di più la considerazione per la persona come centro del discorso: non si tratta solo di una contrapposizione fra giuridico e antropologico, fra rigidamente formale e duttilmente aderente alla realtà: vi è una progressiva presa di coscienza che la *ratio* della penitenza, e prima il contenuto del peccato, non è tanto trasgressione di una legge, con il conseguente dovere di "soddisfare", quanto la rottura di un equilibrio personale (sia sul piano umano, antropologico, che sul piano religioso) che va ricostruito faticosamente attraverso una serie di momenti, di esperienze di espiazione, scegliendo i rimedi adatti, seguendo passo passo la "cura"»⁴⁶.

L'utilizzo della terminologia medica fa emergere un importante motivo di fondo: quello che conta non è tanto la legge da restituire alla sua pienezza, alla sua "dignità", la norma da osservare, quanto piuttosto la persona da ricostruire, l'equilibrio della vita da ristabilire. La penitenza si cala nella realtà della storia di ciascuno, della vita di tutti i giorni⁴⁷.

La reintegrazione non della norma trasgredita, ma della salute delle persone diventa allora l'intento fondamentale della penitenza, e, senza soluzione di continuità, della disciplina ecclesiastica.

7. Come coniugare nel giudizio la misericordia con la giustizia: *aequitas canonica e salus animarum* (can. 1752 CIC 1983)

Che cosa significa da un punto di vista pratico conciliare nel giudizio la giustizia con la misericordia?

Come si traduce tale compito nelle scelte concrete del giudice, negli strumenti che l'ordinamento gli consente di adoperare?

Nell'ambito del libro VII, dedicato dal Codice alla disciplina dei processi, la sezione II della parte V, titolata «Procedura per la rimozione dei parroci», si chiude con il can. 1752 che così recita: «*in causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema sempre lex esse debet* (Nelle cause di trasferimento si applichi-

⁴⁶ *Ibid.*, 24-25.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 35.

no le disposizioni del can. 1747, attenendosi all'equità canonica e avendo presente la salvezza delle anime, che deve sempre essere nella Chiesa la legge suprema)».

La norma menzionata, lungi dall'aver un ruolo circoscritto alle sole cause di trasferimento dei parroci, enuclea un principio fondamentale di tutto l'ordinamento canonico, da rispettarsi nel momento applicativo della norma canonica.

Porta a questa interpretazione innanzitutto la collocazione del canone menzionato. Esso, oltre a chiudere la sezione II della parte V del libro VII, è posto dal Legislatore come norma finale conclusiva di tutto il Codice, norma fondamentale che segna il passaggio del diritto positivo dal Legislatore che l'ha positivizzato al giudice che è chiamato ad applicarlo.

Ebbene, in questa consegna simbolica, oltre al Codice, in vista della sua applicazione, il Legislatore indica e consegna come normativi ai fini di una corretta applicazione del diritto scritto, altri due principi generali nella loro reciproca interazione: l'*aequitas canonica* e la *salus animarum*, ove nella prima emerge limpido il suo legame funzionale con la *salus animarum*.

La norma citata dunque, seguendo una tradizione che senza soluzione di continuità attraversa tutta la storia della Chiesa, definisce il ruolo del giudice canonico, che è tale non in quanto deve pedissequamente applicare il dato normativo positivo al caso concreto, ma in quanto deve coordinare il dato positivo con la situazione concreta ed irripetibile sottopostagli, in modo da orientare la decisione all'effettiva *salus animarum* di coloro che sono coinvolti nella sua decisione, mediante l'*aequitas canonica*.

La validità universale del richiamo alla *salus animarum* è comprovata dall'introduzione dell'avverbio *semper*: nel contesto della disciplina del caso particolare del trasferimento dei parroci, il legislatore ha così espressamente e volutamente introdotto un principio di carattere generale. Tale principio deve *semper* essere tenuto presente nel *momento applicativo dei prescritti canonici*⁴⁸. Considerando l'*aequitas canonica* e la *salus animarum* nella loro reciproca relazione, ove l'una è funzionale rispetto all'altra, dunque interpretandole come endiadi, esse divengono due principi fondamentali e qualificanti l'*applicazione dei prescritti canonici*, i quali assumono così una valenza strumentale.

Così inteso il can. 1752 svela all'interprete l'autentica essenza del diritto canonico, sottraendo il Codice del 1983 al formalismo delle codificazioni europee, e ricollocandolo a pieno titolo nella tradizione canonistica più genuina. Esso restituisce al

⁴⁸ Tale interpretazione estensiva delle parole del legislatore: «applicentur praescripta canonis 1747» si fonda sul *semper* riferito dal legislatore alla *salus*.

giudice la sua centralità nel contesto della formazione del diritto, che, in forza del can. 1752, diviene capace di piegarsi ad ogni singola situazione per perseguire più efficacemente la finalità cui è preordinato.

L'importanza della norma citata appare in tutta la sua portata solo se si considera quanto in seguito affermato, che cioè la *salus animarum* costituisce *suprema lex*.

Come nell'abito del Sommo Sacerdote il *superhumeralis* è collocato sopra il pettorale del giudizio, così nell'ordinamento canonico alla legge codificata dal Legislatore del 1983 è sovraordinata una legge superiore, la legge suprema della Chiesa, ovvero la *salus animarum*.

Ma se c'è una superiore *lex* sovraordinata rispetto alla *lex scripta*, significa che essa, nell'ordinamento giuridico della Chiesa, diventa strumentale al fine di adempiere compiutamente la legge sovraordinata, ad esso connessa mediante l'*aequitas canonica*.

La ricchezza teologica e giuridica della parola *salus* è suggerita, oltre che da una interpretazione *ex can. 6 § 2, ratione canonicae traditionis*⁴⁹, anche dalla considerazione del can. 849, nel quale la *salus* viene dal Legislatore considerata (dunque positivamente considerata) congiuntamente come liberazione dal peccato, rigenerazione come figli di Dio, configurazione a Cristo, incorporazione alla Chiesa.

L'intrinseco nesso e la reciproca immanenza tra salute e salvezza del singolo e della comunità, tra corporeità e spiritualità, tra tempo ed eternità, tra presente ed escatologia, tra verità e carità suggeriti dal termine *salus*, costituiscono l'orizzonte entro il quale il giudice deve collocare il suo giudizio. Esso diventa così non applicazione meccanica di una prescrizione normativa astratta, insensibile ed inflessibile davanti alle infinite, uniche ed irripetibili diversità presentate dal caso concreto della vita, ma ricerca della *salus*; tale ricerca, mentre comprende fino in fondo la storia concreta ed irripetibile senza trascurarne neppure una piega, illuminandola con la verità che salva, tramite lo strumento dei prescritti canonici la orienta verso una comunione con Dio ed i fratelli, preludio terreno di quell'orizzonte in cui Dio sarà tutto in tutti⁵⁰.

Pertanto, accanto a norme che non possono essere modificate, perché poste da Dio stesso per la *salus* di ogni uomo, l'ordinamento canonico conosce una multiformità di norme situate a un livello inferiore, il diritto umano. Mentre per il diritto divino è ipotizzabile solo una interpretazione/comprendimento del Magistero che arri-

⁴⁹ Cfr. S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres*, 105 ss.

⁵⁰ Cfr. 1 Cor 15,18.

vi a una più profonda penetrazione della loro *ratio* sottesa, il diritto umano è caratterizzato dalla elasticità. Considerando la *salus* come inabdicabile principio costituzionale della Chiesa, le norme di grado inferiore nonché la loro applicazione al caso concreto sono lecite nella misura in cui realizzano nell'*hic et nunc* il principio sovraordinato. Il mezzo di tale adeguamento è costituito dall'equità canonica⁵¹.

Essa fa emergere il valore irripetibile di quell'*unicum* che è la singola persona umana, per la cui *salus* la Chiesa esiste, ed è disposta ad ammainare tutta la sua logica giuridica e il suo rigore sistematico.

Tali considerazioni determinano, con riferimento all'ordinamento canonico, lo spostamento dell'accento dal momento promulgativo della norma al suo momento applicativo, restituendovi, rispetto ai regimi giuridici di *civil law*, la sua importanza fondamentale.

La riacquisita rilevanza del momento applicativo pone pertanto al centro dell'ordinamento canonico la persona del giudice ecclesiastico⁵², che, come ricordava Giovanni Paolo II ai membri del Tribunale della Sacra Rota Romana, «non solo dovrà tenere presente che l'esigenza primaria della giustizia è rispettare la persona, ma al di là della giustizia, egli dovrà tendere all'equità, e, al di là di questa, alla carità»⁵³.

Tali considerazioni valgano *a fortiori* per il Vescovo. Raccomanda l'*Apostolorum Successores* al n. 65: «Come giudice prudente, il Vescovo giudicherà secondo quella sapiente equità canonica che è intrinseca a tutto l'ordinamento della Chiesa, avendo davanti agli occhi la persona, che in ogni circostanza va aiutata a raggiungere il suo bene soprannaturale, e il bene comune della Chiesa, per cui con animo misericordioso e benigno, ma anche fermo, sarà sempre al di sopra degli interessi personali e, alieno da ogni precipitazione o spirito di parte, attenderà di ascoltare gli interessati prima di giudicarne i comportamenti».

⁵¹ Dell'amplessima bibliografia sul tema ci limitiamo a menzionare l'importante contributo di P. Grossi, *Aequitas canonica*, in Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno 27 (1998) 379-396.

⁵² Sullo sfondo della centralità della figura del giudice nell'ordinamento giuridico ecclesiale ben si comprendono le parole del Felici: «È inutile invocare nuovi testi legislativi [...] se non vi saranno persone sagge ed esperte che sappiano far vivere la legge con sapienza, giustizia e carità» (P. FELICI, *Formalitates iuridicae et aestimatio probationum in processu canonico*, in Communicationes 9 [1977] 184).

⁵³ IOANNES PAULUS II, *Allocuzione ai Membri del Tribunale della Sacra Romana Rota*, 17 febbraio 1979, n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, Città del Vaticano 1979, 410.

8. Conclusioni

«Iudica, episcope, cum potestate ut Deus, sed paenitentes suscipe cum caritate sicut Deus omnipotens, et increpa et roga et doce, quia Dominus Deus cum iuramento promisit peccatoribus se veniam daturum esse...»⁵⁴.

Le prime testimonianze relative al giudizio dei vescovi, attraverso il § 2 del can. 2214 del CIC 1917 che afferma: «Si ricordino i vescovi e gli altri ordinari di essere pastori e non fustigatori; occorre infatti governare i propri sudditi non dominando su di essi, ma amandoli come figli e fratelli. Si adoperino, pertanto, con le esortazioni e le ammonizioni, a tenerli lontani dai comportamenti illeciti, sì da non essere costretti, qualora commettano dei reati, a infliggere loro le dovute pene. Se poi, per l'umana fragilità accada loro di macchiarsi di qualche colpa, è da osservarsi da parte dei Presuli il precetto dell'Apostolo di riprenderli, supplicarli, scongiurarli con ogni bontà e pazienza, poiché spesso, verso i colpevoli, vale di più la benevolenza che la severità, più l'esortazione che la minaccia, più la carità che il potere. Che se, per la gravità del delitto, ci sarà bisogno di ricorrere alla verga, allora il rigore deve essere temperato con la mansuetudine, la condanna con la misericordia, la severità con la dolcezza, affinché la disciplina, pur necessaria e salutare ai popoli, sia tutelata senza asprezza, e coloro che si è costretti a punire si emendino, o, se non vogliono ravvedersi, almeno gli altri siano sollecitati dall'esempio salutare della loro punizione a tenersi lontani dai loro vizi»⁵⁵, fino al can. 1747 CIC 1983, attestano che nella Chiesa il giudizio è chiamato a realizzare nel caso concreto la misericordia che salva.

⁵⁴ *Didascalia*, II, 12, citata nella edizione di F. X. FUNCK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I-II*, Paderborn 1905. Circa la potestà di giudicare del Vescovo nelle testimonianze della Chiesa antica si confronti utilmente: O. CONDORELLI, *Ordinare-iudicare*, 45-83, con relativa bibliografia.

⁵⁵ «Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid., sess. XIII, de ref., cap. 1: "Meminerint Episcopi alii-que Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominantur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborantque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga opus erit, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendantur aut, si respicere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur"», can. 2214 § 2 CIC 1917.

Nella ricerca del fondamento teologico sotteso alle testimonianze riportate, il presente articolo ha preso in considerazione il legame tra *sacerdos* e *iudex*, dedotto dalla *Lettera* 180 di Ivo.

Doctrina, veritas e *caritas*, nel loro reciproco legame, costituiscono l'orizzonte valoriale imprescindibile, entro il quale la norma giuridica diventa strumento nelle mani del Pastore al fine di realizzare nel caso concreto ed irripetibile la giustizia che salva.

Proprio la *misericordia* così intesa costituisce il tratto sacerdotale specifico del giudice ecclesiastico. Come ricordava Paolo VI ai giudici rotali: «Ciò che più rifulge nella vostra missione è appunto la *caritas christiana*, che rende ancor più nobile e ancor più proficua quell'*aequitas* dei giudizi, da cui tanto onore trasse il diritto romano, e che è diventata per voi, in virtù dello spirito evangelico, la "sacerdotale moderazione", secondo la bella espressione di san Gregorio Magno»⁵⁶.

Come nell'abito del sacerdote Aronne il *superhumeralis* connesso e sovraordinato rispetto al *rationale iudicii* esprime – nella lettura di Ivo – una *ratio* più alta che deve orientare il *iudicium* del Vescovo, così nell'ordinamento della Chiesa la *salus*, intesa come espressione del punto di incontro tra giustizia e misericordia, diventa *suprema lex*, sovraordinata rispetto alla *lex scripta*, sua unica *ratio*, suo unico senso, sua insostituibile meta, verso la quale la Chiesa stessa, nel suo ordinamento, con tutti i suoi sforzi e con tutta la sua attività è orientata.

⁵⁶ PAULUS VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae*, 29 gennaio 1970, in AAS 62 (1970) 112.