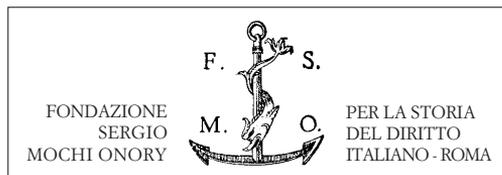


ANNO XCI

2018

VOL. XCI - Fasc. 1

RIVISTA
DI
STORIA DEL DIRITTO ITALIANO



AMMINISTRAZIONE DELLA
RIVISTA DI STORIA DEL DIRITTO ITALIANO
TORINO

VALERIO GIGLIOTTI

CONCILIAZIONE E MEDIAZIONE NEL DIRITTO DELLA CHIESA:
REVIVISCENZA DI UNA PRASSI STORICA*

1. *Focus*

La motivazione che mi induce ad accostarmi, in questa sede, ad un tema sicuramente non nuovo per la storiografia giuridica – la forma ‘conciliativa’ di composizione dei conflitti nella Chiesa cattolica – è il tentativo di riproporre, oggi, un modello di prassi storica di risoluzione delle controversie in cui possiamo ritrovare elementi di straordinaria continuità con il diritto comune e in particolare con il primitivo diritto canonico.

L'esercizio della giustizia umana come riflesso della Giustizia divina, ispirata ai criteri della *charitas* e della *misericordia* quali elementi performanti di quell'*aequitas* che rappresenta l'essenza più intima che innerva tutto l'edificio del diritto canonico, si estende, con una varietà di forme e un poliedrico prisma di rifrazione istituzionale, nei differenti ambiti della vita della Chiesa, fin dalle sue origini. La forma della conciliazione o della mediazione, evidentemente, a partire dalle indicazioni scritturali, ha costituito *ab origine* una forma privilegiata di esercizio di tale ‘giustizia diplopica’ tramite una visione sdoppiata, stereoscopica, volta a realizzare la ricomposizione degli interessi secolari alla luce di un criterio riflesso e diaframmatico della Giustizia di Dio.

All'interno del composito e diversificato mosaico di realtà di cui la Chiesa cattolica si compone, sicuramente una tessera fondamentale che dona lucentezza e ne permette una lettura prospettica e profetica anche per il futuro è costituita dagli Ordini religiosi e – in accezione più estensiva – dagli Enti ecclesiastici (in passato denominati anche ‘corpi morali’). La storia plurisecolare di alcune realtà (penso agli ordini fondati da San Francesco d'Assisi, San Domenico di Guzmán, Sant'Ignazio

* Saggio edito con un contributo del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino (fondi per la ricerca locale).

di Loyola...) e quella più recente di altre (i Salesiani di Don Bosco, i Missionari della Consolata, ma anche le Caritas diocesane o i 'movimenti' ad esempio...), così come l'estinzione o deflazione di alcune e la forte crescita e diffusione di altre, consentono di leggere quale sviluppo potrà avere il Cattolicesimo, nei prossimi anni e decenni, soprattutto avendo presente un panorama non più solo – o principalmente – su scala europea ma, evidentemente, mondiale, con *focus* di osservazione di particolare interesse su Paesi come la Cina, l'Africa e l'America Latina.

Osservando la prassi della gestione dei conflitti di natura giuridica degli Enti ecclesiastici *ab intra* e *ad extra* si può facilmente constatare – e le Conferenze Episcopali o i singoli Vescovi e Cancellieri diocesani possono confermare il dato – come pressoché in ogni realtà comunitaria compaia un duplice ordine di problemi: il primo è la difficoltà di risolvere giuridicamente i conflitti in 'autonomia'; il secondo – premessa del primo ma ben più radicato e per certi aspetti allarmante – è la tendenza a non riconoscere quasi l'esistenza del conflitto stesso, o – il che è più grave ancora – a rimuovere la dimensione della litigiosità.

In altri termini, nei casi di problematiche giuridiche, sviluppatasi sia all'interno di un Ente o Ordine religioso sia nei rapporti con terzi, i religiosi tendono, per lo più, a non voler dichiarare l'esistenza di un conflitto e, forse per timore della 'pubblicità' del giudizio, forse per l'insicurezza o la diffidenza nei confronti dell'avvocatura e della giurisdizione laica, preferiscono spesso rinunciare a far valere un proprio diritto ed agire in giudizio oppure, nella migliore delle ipotesi, affidarsi ad una risoluzione 'interna' della controversia che però, il più delle volte, non è gestita con la competenza tecnica necessaria da parte dei superiori oppure rischia di essere delegata a legali privati che non sempre tutelano con la dovuta sensibilità e discrezione gli interessi dell'Ente. È sufficiente pensare alle numerose problematiche relative alla materia finanziaria o patrimoniale in genere, all'ambito delle transazioni immobiliari, alla disciplina successoria o anche alla sfera dei rapporti di lavoro subordinato stipulati con terzi o agli illeciti disciplinari, talora purtroppo con ricadute penali, per comprendere con facilità i timori e le resistenze che i membri o i superiori di un Ente ecclesiastico possono incontrare nel dichiarare e riconoscere apertamente l'esistenza di una lite e la conseguente esigenza di portarla in giudizio.

Se insieme a questo dato si legge l'altro, parimenti attuale, dell'esigenza di deflazione dei giudizi e della riduzione dei tempi processuali, entrambe urgenze sotto la lente dei legislatori europei, si potrà agevol-

mente ‘fare sistema’ e considerare come il recupero della funzione di conciliazione e mediazione che in campo civilistico sta riscontrando notevole interesse e successo con le prassi ADR (Alternative Disputes Resolutions), possa essere anche ripreso e riconsiderato – sul piano della circolazione dei modelli – anche nell’ambito canonistico.

Ripercorrendo, in estrema sintesi, le tappe fondamentali non già del lungo e complesso sviluppo delle forme processuali e di amministrazione della giustizia nella Chiesa latina, ma dell’istanza originaria della funzione di composizione dei conflitti che le fonti teologiche e bibliche indicano fin dal I secolo d.C. come comportamento ineludibile e doveroso per ogni membro della comunità cristiana, mi propongo di offrire qui qualche embrionale, minimo elemento di riflessione per il recupero e lo sviluppo di una prassi che, ad oggi disciplinata ma – a mio modesto avviso – sottodimensionata nel suo utilizzo, ha molto da offrire per la rideterminazione di nuove forme di risoluzione delle controversie alternative al processo.

2. *Le fonti scritturali e teologiche della mediazione cristiana*

L’associazione immediata che lo storico, non solo del diritto, è portato a compiere riflettendo sul tema della conciliazione nell’ambito della Chiesa, avviene con l’istituto dell’*episcopale iudicium* regolamentato in età costantiniana e denominato tradizionalmente *audientia episcopalis*. Come avremo modo di osservare nel seguito del nostro argomentare, in passato sono state molte le problematiche e i dubbi sollevati dalla storiografia in relazione al ruolo ‘arbitrale’ del vescovo nella risoluzione delle controversie, specie a partire dal IV secolo, quando il Cristianesimo ottiene, com’è noto, un riconoscimento – in più ‘fasi’ – della propria dimensione ‘pubblica’, giuridicamente rilevante anche per l’ordinamento laico¹. In questa

¹ La bibliografia su questo tema è piuttosto ampia; in questa sede, al fine del nostro discorso, si segnalano solo: S. MOCHI ONORY, *Ricerche sui poteri civili dei vescovi nelle città ombre durante l’alto Medioevo*, Roma 1930 (ora in ristampa anastatica, Deputazione di storia patria per l’Umbria, Città di Castello 2009); ID., *Vescovi e città (secoli IV-VI)*, Bologna 1933 (ora in ristampa anastatica, Spoleto 2010); ID., *Fonti canonistiche dell’idea moderna dello Stato* (imperium spirituale - iurisdictio divisa - sovranità), Milano 1951 (ora in ristampa anastatica, Roma 2011); F. WIEACKER, *Allgemeine Zustände und Rechtszustände gegen Ende des weströmischen Reichs*, Mediolani 1963 (IRMAe I, 2°) 32; A.H.M. JONES, *Il tardo impero romano*, Milano 1973; F. CALASSO, *L’unità giuridica dell’Europa*, Soveria Mannelli 1985; F.J. CUENA BOY, *La Episcopalis Audientia. La justicia episcopal en las causas civiles entre laicos*, Valladolid 1985; M.R. CIMMA, *L’episcopalis audientia nella costituzioni imperiali da Costantino*

sede non intendo affrontare il complesso problema della natura di ‘arbitrato’ o meno rivestita dal giudizio del vescovo, e neppure analizzare le varie fasi di passaggio dalla *denuntiatio evangelica* all’*episcopalis audientia* e, successivamente, alla forma inquisitoria romano-canonica del processo ecclesiastico². Mi pare più utile, invece, per portare a compimento le premesse poc’anzi poste, svolgere una breve riflessione sul fondamento scritturale e teologico della dimensione ‘conciliativa’ nel diritto canonico, ancora *in nuce*, dei primi secoli di sviluppo della Chiesa. Spesso, infatti, i passi del Nuovo Testamento più noti e commentati, anche dai Padri, insieme ad altri, meno frequentati, che mi permetterò di richiamare in questa sede, furono assunti, nella letteratura giuridica, esclusivamente quale fonte di *ius divinum* per legittimare una forma o l’altra di procedura di risoluzione delle controversie *tra cristiani*, in una prospettiva, pertanto, eminentemente intraecclesiale. Il mio proposito è suggerire come, attraverso la rilettura e la riproposizione di alcune componenti la tradizione cristiana in merito alla dimensione conciliativa e ‘arbitrale’ *lato sensu* nella risoluzione dei conflitti, possa essere recuperato un fondamento della giustizia occidentale che ha attraversato, sia pure in forma carsica, la storia del diritto fino ad oggi.

Le origini di una forma di risoluzione ‘giuridicamente rilevante’ delle controversie tra cristiani sono, ovviamente, assai risalenti e, come hanno insegnato i grandi maestri della scienza canonistica, proprio la natura intrinsecamente ‘ecclesiale’ del diritto canonico induce inevitabilmente a ricondurre i fondamenti primi di una dimensione ‘costituzionale’ della Chiesa all’età apostolica e quindi allo stesso formarsi delle comunità cristiane³. Fin dai primi secoli di sviluppo delle comunità – tanto di for-

a Giustiniano, Torino 1989; G. VISMARA, *Episcopalis Audientia. L’attività, giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milano 1937; ID., *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX)*, Milano 1995; A. PADOA SCHIOPPA, *Studi sul diritto canonico medievale*, Spoleto 2017, in particolare con riferimento ai capitoli *Gregorio Magno giudice*, pp. [1]-[30]; *La giustizia ecclesiastica dell’età carolingia: i canoni sinodali*, pp. [79]-[126] e *La giustizia ecclesiastica milanese nell’età di Ansperto*, pp. [127]-[172]; F. DI BIASI, *I poteri giurisdizionali dei vescovi. Dall’episcopalis audientia al negotium fidei et pacis*, Messina 2018.

² Tali considerazioni, in forma più approfondita, verranno riprese in un volume monografico, di imminente pubblicazione, sui rapporti tra ordinamento ecclesiastico e ordinamento laico nell’alto medioevo, a cura di chi scrive.

³ Cfr., per tutti, R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell’uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1989.

mazione 'giudeo-cristiana' quanto di modello paolino *ex gentibus*⁴ – era fatto obbligo, a chi avesse notizia di una lite tra cristiani, di innescare un procedimento di risoluzione della controversia che, pur non essendo ancora cristallizzato in una forma 'processuale', presentava sicuramente una sua tipicità, quanto meno nello sviluppo tetrafasico dell'azione di composizione del conflitto. Il riferimento evangelico, assai noto e costantemente richiamato a fondamento di ogni forma primitiva di conciliazione nella Chiesa primitiva è un passo del capitolo 18 dell'Evangelo di Matteo (*Mt* 18, 15-17):

¹⁵Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; ¹⁶se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché *ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni*. ¹⁷Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano.¹⁸ In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo⁵.

Le fasi appaiono qui apparentemente ben evidenziate: un primo incontro, molto riservato, tra l'autore di una colpa e *un altro fratello* (tornerò nel séguito su questo punto), la cosiddetta *charitativa admonitio*, seguita, in caso di fallimento, dall'invito – di ascendenza deuteronomica⁶ – ad emendarsi di fronte a tre o quattro testimoni che assumevano, evidentemente, un ruolo ancipite di mediatori-arbitri e di 'testimoni

⁴ La natura sommaria di questo scritto non mi consente di approfondire le varianti, pur sostanziali anche sotto il profilo giuridico e istituzionale, tra i diversi formanti culturali delle comunità primitive. Mi riservo, anche per questo aspetto, di ritornarvi diffusamente, a breve, in altra sede. Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 2003, pp. 19-34.

⁵ Per questo e gli altri passi citati a seguire del NT si fa riferimento all'edizione NESTLE-ALAND, a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Roma 1996, per il testo greco e italiano (versione C.E.I., 1972) mentre per il testo latino *Novum Testamentum, Graece et Latinae*, curavit E. Nestle, Stuttgart 1912. Ai fini esegetici si sono anche tenute presenti le più recenti edizioni *Vangeli e Atti degli Apostoli, Greco, Latino, Italiano*, a cura di P. Beretta, Cinisello Balsamo 2005; *La Sacra Bibbia*, edizione C.E.I.-U.E.L.C.I., 2008.

⁶ *Dt* 19, 15-20: «¹⁵ Un solo testimonio non avrà valore contro alcuno, per qualsiasi colpa e per qualsiasi peccato; qualunque peccato questi abbia commesso, il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o di tre testimoni. ¹⁶Qualora un testimonio iniquo si alzi contro qualcuno per accusarlo di ribellione, ¹⁷i due uomini fra i quali ha luogo la causa compariranno davanti al Signore, davanti ai sacerdoti e ai giudici in carica in quei giorni. ¹⁸I giudici indagheranno con diligenza e, se quel testimonio risulta falso perché ha deposto il falso contro il suo fratello, ¹⁹farete a lui quello che egli aveva pensato di fare al suo fratello. Così estirperai il male di mezzo a te. ²⁰Gli altri lo verranno a sapere e ne avranno paura e non commetteranno più in mezzo a te una tale azione malvagia».

della fede' (il lemma greco infatti è *oi mórtuores*). Nel caso di fallimento di queste prime due fasi il procedimento mutava segno, e dalla dimensione di *fraterna correptio* si passava a quella *denunciatio* all'assemblea che introduceva la lite nella sfera pubblicistica della comunità. Se l'accusato avesse poi persistito nell'errore e nel peccato, lo si sarebbe dovuto escludere dalla *communio* – e questa è l'ultima fase – espellendolo dalla comunità stessa, alla stregua di un pagano o di un pubblicano.

Il fine di tutto il procedimento evidentemente era duplice: evitare uno scandalo nella comunità e al contempo indurre l'autore – o gli autori – del dissidio o dell'illecito al pentimento. La comunità, qualora coinvolta nella fase pubblico-assembleare, si elevava così apparentemente ad una sorta di 'tribunale' collegiale e il pentimento si connotava come pubblica penitenza imposta dall'autorità e accettata dal colpevole. Se questi confessava il proprio errore e la propria colpevolezza gli veniva imposta la penitenza; se non confessava ogni giudizio sarebbe rimasto sospeso, ma le autorità preposte alla comunità, il vescovo in particolare, avrebbe dovuto procedere ad ulteriori indagini e accertamenti e avrebbe poi preso provvedimenti riservati.

Fin qui l'interpretazione corrente, più 'immediata' di questa pericope matteana, solo apparentemente di piana lettura. Se tuttavia ci si sofferma su un'esegesi più attenta si possono cogliere alcuni elementi non secondari per la ridefinizione dell'intera prassi di mediazione all'interno della Chiesa. Anzitutto occorre individuare il contesto da cui il passo viene solitamente estrapolato con un'operazione di 'mutilazione' ermeneutica non priva di conseguenze. L'evangelista Matteo presenta, con il cap. 18, il quarto grande discorso di Gesù; esso si compone di una raccolta di detti e di parabole, finalizzati a stigmatizzare alcuni comportamenti all'interno della comunità, e ad esortare i suoi membri ad adottare un nuovo stile di vita e di relazione, conformandosi alle esigenze della nuova fede che ha come fondamento non più la Legge mosaica, bensì l'adesione alla persona stessa e all'insegnamento del Cristo. Questo lungo capitolo rappresenta il punto d'arrivo di tutta la sezione precedente (*Mt* 13,53-17,27), nella quale Matteo, pur usando una composizione preesistente (Marco), aveva fatto emergere continuamente la dimensione ecclesiologica. Anche per questo discorso, come per quello parabolico, l'Evangelista prende lo spunto da una raccolta di detti posta da Marco dopo il secondo annuncio della passione (*Mc* 9,33-49), arricchendola con altri insegnamenti di Gesù, desunti sia dalla fonte Q che dal patrimonio proprio.

La struttura del discorso è scandita da due domande, quella dei discepoli i quali ambiscono a conoscere chi sia il più grande nel Regno dei cieli (v. 1) e quella di Pietro che chiede quante volte debba perdonare (v. 21). In risposta alla prima di esse Gesù compie un gesto simbolico e pronunzia alcune sentenze di tipo sapienziale alle quali fanno seguito una parabola e altri detti sulla correzione fraterna (vv. 1-20). Alla domanda di Pietro il Maestro risponde con la parabola del servo spietato (vv. 21-35). La nostra pericope sulla risoluzione dei conflitti si colloca dunque al termine della prima parte e si riconnette, da un lato, con i detti riguardanti il rispetto e l'amore per i piccoli (vv. 1-14) e dall'altro con la parabola successiva che ha come tema il perdono (vv. 21-35); se si eccettua il periodo iniziale, la composizione appare, verosimilmente, interamente opera di Matteo.

Il brano si struttura in cinque periodi ipotetici, ciascuno dei quali indica un caso e la relativa soluzione, e termina con una frase conclusiva. I primi due periodi stabiliscono il comportamento fondamentale da assumere verso chi sbaglia:

Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello (v. 15).

Questo detto riprende evidentemente un *logion* della fonte Q, testimoniato dall'evidenza della ripresa nel passo parallelo dell'Evangelo di Luca (*Lc* 17, 3-4), assai più raramente citato in questo contesto:

³[...] Se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonagli.

⁴E se pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: Mi pento, tu gli perdonerai.

La ripresa di questo detto in *Mt* 18, 21 ha indotto molti esegeti ad anticipare per analogia la semantica generale del passo al versetto 15 del capitolo 18: in qualche codice posteriore dopo la frase «Se il tuo fratello commette un colpa» si aggiunge «contro di te» (εις σε). I due lemmi, tuttavia, quasi certamente non sono originari e probabilmente sono stati interpolati nel testo per armonizzarlo con il v. 21 («Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?»), come comprova l'apposizione dei due termini tra parentesi quadre nella pressoché totalità delle edizioni critiche del Nuovo Testamento. Assumendo questa nuova prospettiva l'ampiezza della portata della pericope mattea cambia radicalmente, in quanto il 'processo' polifasico di composizione delle controversie e il relativo obbligo di intervenire a cui ogni cristiano è tenuto non si limiterebbe pertanto al solo caso

di un'offesa personale ma si dilaterrebbe a ricomprendere tutte le situazioni in cui emerge nella comunità un comportamento contrario all'insegnamento evangelico. La responsabilità 'correzionale' in questa dimensione verrebbe estesa a tutti i membri della Chiesa: ognuno deve infatti sentirsi responsabile del bene dell'intera comunità e dell'*unitas Ecclesiae*.

Un secondo elemento degno di nota nell'esegesi di questo passo capitale riguarda la natura della controversia che deve essere oggetto di composizione; nel testo infatti si parla di 'peccare', quindi con un'evidente connotazione morale dell'azione che pure sappiamo coincidere, nelle prime comunità cristiane e per molti secoli a venire, con un comportamento giuridicamente sanzionabile, spesso anche penalmente. Matteo non dice a quale tipo di peccati si riferisca Gesù; anche se sembra però plausibile che dovesse trattarsi di un comportamento talmente grave da meritare, se non corretto, l'espulsione dalla comunità. L'esigenza di intervenire si richiama evidentemente alla prescrizione di *Lv* 19,17:

Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui.

Con il riconoscimento del proprio errore da parte di chi ha sbagliato il caso resta chiuso e non viene richiesta nessuna procedura ulteriore. Nell'ipotesi in cui invece l'ammonizione privata sia rifiutata si richiede un secondo passo: «se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni» (v. 16). Anche questa fase è suggerita, come ricordato sopra, dalla prassi legale veterotestamentaria (*Dt* 19,15). Tuttavia nel contesto di Matteo si tratta evidentemente di persone autorevoli, capaci di esaminare il caso, di verificare l'effettiva responsabilità dell'accusato e di convincerlo a ravvedersi; sono appunto 'testimoni della fede' più che 'testi giudiziari', dotati di un'autorevolezza morale che evidentemente avrebbe dovuto operare laddove il primo interlocutore avesse fallito.

Le ultime due fasi, ancora una volta introdotte da un periodo ipotetico ("se...") come si accennava introducono alla fase di pubblica denuncia all'assemblea (ἐκκλησία). Da notare come questo sia l'unico testo evangelico, insieme a *Mt* 16,18⁷, in cui appare il termine *ekklesia*, ad indicare ovviamente non la Chiesa universale (come in *Mt* 16,18), ma la comunità

⁷ *Mt* 16, 18: «¹⁸E io a te dico: tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa».

locale radunata, la quale deve verificare il comportamento del fratello colpevole e pronunziarsi nei suoi confronti. Se neppure di fronte a tutta la comunità il colpevole è disposto ad assumersi le proprie responsabilità, egli deve essere trattato come un gentile e un pubblicano: in ambiente giudaico ciò significava essere estromesso dalla comunità (s-comunicato). Il motivo di un provvedimento così rigoroso non è spiegato, ma è facile intuire che fosse determinato non da istanze di carattere punitivo, bensì dalla preoccupazione di evitare lo scandalo dei fratelli più deboli e di mantenere elevato il livello di vita della comunità. Una decisione analoga, adombrata anche nella parabola dell'invitato a nozze privo dell'abito nuziale (cfr. *Mt* 22,11-13), è richiesta da Paolo nei confronti dell'incestuoso di Corinto (cfr. *1Cor* 5, 4-5). Del resto le prime due fasi presentate nella pericope matteaiana – vale a dire l'obbligo di riconciliazione con il fratello e la necessaria mediazione come mezzo di risoluzione della controversia – sono confermate da tutta l'ossatura teologica degli Evangelii.

Dopo aver indicato come comportarsi col fratello che sbaglia, Matteo conclude: «In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo» (v. 18). Questo *logion* era originariamente autonomo, in quanto già utilizzato in un altro contesto, nel conferimento del primato a Pietro (*Mt* 16,19; *Lc* 22,32; *Gv* 21,15-19). Anche in questo caso, tuttavia, troviamo una peculiarità estremamente rivelatrice al fine del discorso teologico e giuridico sulla mediazione cristiana: la facoltà di legare e sciogliere, infatti, non riguarda qui il conferimento di elementi potestativi nella Chiesa ma il tema della correzione fraterna e della conciliazione. Come contenuto il detto richiama da vicino quello con cui nel quarto Evangelio Cristo assegna ai suoi discepoli il compito di perdonare o non perdonare i peccati (cfr. *Gv* 20,23), cioè di annunciare a tutto il mondo la riconciliazione operata con la sua morte e Risurrezione e verosimilmente questo era il significato originario di questa pericope. Nell'attuale contesto esso indica in primo piano il potere assegnato alla comunità di prendere decisioni autoritative circa i suoi membri. Non è l'assemblea, l'*ekklesia*, che esclude e scomunica, ma è la persona stessa che si esclude da sé con il peccato e con il rifiuto della conciliazione. La comunità riunita non fa altro che constatare e ratificare l'esclusione una volta esperiti tutti i mezzi per comporre caritativamente la controversia. La grazia di poter perdonare e riconciliare in nome di Dio fu data a Pietro (*Mt* 16,19), agli apostoli (*Gv* 20, 23) e qui, nel quarto discorso, alla comu-

nità stessa (Mt 18,18). Il punto non è secondario se si considera l'insieme dei tre passi evangelici come un vero e proprio 'sistema' che delinea un modello di governo della Chiesa, inteso a valorizzare il sacerdozio comune dei membri della comunità.

Appartiene tuttavia a San Paolo la nota esortazione parenetica ad evitare, all'interno delle comunità, la 'litigiosità' che evidentemente era molto diffusa e connotava anche lo 'stigma' dei cristiani presso le popolazioni pagane, e ad esercitare la *misericordia* quale sigillo di una Giustizia che si fonda sulla *charitas*:

¹²Rivestitevi dunque, come amati di Dio, santi e dilette, di sentimenti di *misericordia*, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza; ¹³sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente, se qualcuno abbia di che lamentarsi nei riguardi degli altri. Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi. ¹⁴Al di sopra di tutto poi vi sia la *carità*, che è il vincolo di perfezione⁸.

Questa dimensione agápica finalizzata all'esercizio della carità e della *misericordia* quali criteri ispiratori del giudizio, al di là delle varie contaminazioni con la dimensione sociale, giuridica ed istituzionale sia del mondo romano che di quello germanico, ha ispirato l'agire della Chiesa anche nelle forme processuali dei secoli successivi e dell'Età di mezzo.

San Paolo ribadisce a più riprese che in caso di discordia si debba ricorrere ad una composizione della lite all'interno della comunità piuttosto che ai tribunali pagani. Tra il 53 e il 57 d.C. componendo la prima epistola indirizzata alla comunità di Corinto, probabilmente molto litigiosa, l'Apostolo delle genti scrive:

¹V'è tra voi chi, avendo una questione con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi? ²O non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se è da voi che verrà giudicato il mondo, siete dunque indegni di giudizi di minima importanza? ³Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita! ⁴Se dunque avete liti per cose di questo mondo, voi prendete a giudici gente senza autorità nella Chiesa? ⁵Lo dico per vostra vergogna! Cosicché non vi sarebbe proprio nessuna persona saggia tra di voi che possa far da arbitro tra fratello e fratello? ⁶No, anzi, un fratello viene chiamato in giudizio dal fratello e per di più davanti a infedeli! ⁷E dire che è già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?

⁸ Col 6, 12-14, corsivo mio.

Per lungo tempo, prima del rinvenimento dei manoscritti di Qumran (1947-1956), questa venne considerata la più antica testimonianza dell'insegnamento di Cristo su tale argomento, risalendo l'epistola paolina ad una data di composizione anteriore a quella dell'Evangelo di Matteo, che pure ribadisce già nel capitolo 5 l'obbligo di riconciliarsi con il fratello prima del culto⁹. Il moltiplicarsi e il diffondersi delle comunità cristiane, disperse entro i confini dell'Impero ma unite nella dimensione di *corpus mysticum* della Chiesa universale, avevano reso necessario l'intervento di Paolo, preoccupato anzitutto che non insorgessero controversie tra 'fratelli' e quindi non si desse adito a scandalo, per regolare i rapporti tra cristiani e pagani. La questione si presentava evidentemente da subito piuttosto delicata. Se, per un verso, la *cura* prima dell'Apostolo era mantenere o ricomporre la concordia e la pace all'interno del Corpo mistico della Chiesa, dall'altra si rendeva conto dei molti rischi e dei costi – in termini di reputazione – che l'esposizione ad un processo presso i tribunali imperiali laici avrebbe comportato per i membri delle comunità cristiane. La pubblicità del processo, commisto di elementi magici e pagani, avrebbe creato scandalo ed evidenziato i conflitti di interessi interni alle comunità, già invisibili all'Impero e spesso perseguitate¹⁰. Ma soprattutto adire un tribunale romano avrebbe significato confermare l'attribuzione di importanza alle vicende del mondo, in un momento in cui ancora la dimensione di attesa escatologica era molto viva. Per eludere tali rischi, ed altri, ben più gravi, che avrebbero minacciato la *salus animarum* dei fratelli, Paolo provocatoriamente propone che le liti, i dissidi, le controversie, siano sottoposte a persone di poco conto, ad un *saggio* (σοφός) appartenente alla comunità. L'individuazione di tale figura di *sofòs* costituisce la chiave di volta ermeneutica per la comprensione della funzione 'conciliativa' nelle comunità cristiane primitive. La provocazione paolina

⁹ Mt 5, 20-26 : «²⁰Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli. ²¹Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. ²²Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. ²³Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, ²⁴lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono. ²⁵Mettilti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegna al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione. ²⁶In verità ti dico: non uscirai di là finché tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo!».

¹⁰ Cfr. G. VISMARA, *La giurisdizione civile*, cit., pp. 3-5.

consiste nello scoraggiare, evidentemente, i contendenti con la speranza che, vergognandosi di proporre ad un sapiente questioni di scarsa importanza, si trattenessero dal litigare. Su un punto Paolo è categorico: non è tollerabile che i 'santi', ossia i cristiani, che possiedono la Giustizia, si pieghino al giudizio di coloro che della Giustizia sono privi; i membri del Corpo mistico, uniti a Cristo, con Lui giudicheranno anche gli angeli, nel giorno del Giudizio. I cristiani dovranno pertanto affidarsi a un uomo saggio, autorevole nella comunità, che sia dotato delle competenze e dell'equilibrio per porre termine alla lite ristabilendo la concordia nella comunità ed eventualmente inducendo i litiganti ad accettare la decisione anche eventualmente se questa comporta l'assunzione di un onere o di un sacrificio di diritti da una o da entrambe le parti¹¹.

3. *L'episcopalis audientia: decostruzione di un mito*

Come anticipato non proverò neppure ad addentrarmi, in questa sede, sulla natura arbitrale o meno del 'giudizio del vescovo'¹², indagata dai dotissimi e classici studi di Giulio Vismara e Sergio Mochi Onory che partendo da un'analisi comune delle fonti e dei contesti istituzionali, giungono a conclusioni in parte difformi. Per Vismara il *sofòs* del passo paolino fu fin da subito identificato con l'*episcopos* delle comunità, e la *reverentia*, la *fides* e l'*auctoritas* di cui questi godeva immediatamente resero questa figura di riferimento idonea al ruolo di 'giudice' delle controversie interecclesiali prima e anche tra cristiani e pagani o addirittura tra soli pagani nel momento in cui la Chiesa, dal IV secolo, assume la sua configurazione 'gerarchica' e istituzionale pubblica. Tuttavia occorre puntualizzare qualche aspetto al fine di ridimensionare il ruolo assunto in età costantiniana dal vescovo nella funzione di giudice e recuperare, evitando sovrapposizioni, la dimensione di 'mediazione' che in realtà ogni cristiano, anche laico, era chiamato a svolgere, in specie nelle comunità precostantiniane.

¹¹ È qui evidente come l'ipotesi di alcuni esegeti che in passato hanno avanzato la tesi che Paolo proponesse ai cristiani di Corinto il modello dell'arbitro ebraico non può trovare accoglienza. Oltre a non risultare congruo per cristiani di cultura greca un modello di giurisdizione di matrice ebraica, la stessa concezione di Legge, superata ormai dal Cristianesimo, non sarebbe potuta essere proposta ora ai Corinzi. Cfr. VISMARA, *La giurisdizione civile*, pp. 6 segg.

¹² La definizione del ruolo giurisdizionale dei vescovi compare, nei documenti imperiali, sotto una triplice forma: *episcopale iudicium* (nov. Val. 35); *episcopalis audientia* (C 1, 4); *episcopalis definitio* (CT 1, 27); cfr. VISMARA, *La giurisdizione civile*, cit., p. VIII.

Sempre Vismara, divergendo sul punto da Mochi Onory, convinto del ruolo 'arbitrale' del vescovo¹³, sottolinea come non possa essere accolta l'ipotesi che l'*episkopos* svolgesse una funzione di mero 'arbitro' nell'ordinamento giuridico romano: per il diritto romano arbitro era il giudice designato di comune accordo mediante compromesso dalle parti che gli affidavano la risoluzione di una controversia; tuttavia il lodo arbitrale non aveva forza esecutiva pari alla sentenza del giudice e necessitava quindi dell'intervento del magistrato o di un funzionario imperiale che provvedesse all'esecuzione. Da tale premessa, conclude Vismara, non si può in alcun modo assimilare all'arbitro il vescovo precostantiniano, che non è scelto di comune accordo tra le parti e che non poteva evidentemente emanare un lodo che avrebbe poi dovuto in ogni caso essere sottoposto all'autorità giurisdizionale imperiale per divenire esecutivo, ricadendo nuovamente nel divieto paolino¹⁴.

Occorre a questo punto tentare di compiere un passo in avanti rispetto all'oggetto del presente scritto. La prospettiva utilizzata dalla maggior parte della storiografia giuridica ha teso, talora ancora in risonanza con alcuni studi romanistici della Scuola Storica, ad accostare due prassi coesistenti e parallele fin quasi a sovrapporre: vale a dire la funzione giurisdizionale del vescovo all'interno dell'ordinamento romano (prima e soprattutto dopo la svolta costantiniana) e la funzione di 'mediazione' e di 'conciliazione' svolta all'interno delle comunità, specie precostantiniane, da ogni cristiano, in adempimento all'intero sistema della giustizia evangelica ripreso e puntualizzato nell'ecclesiologia paolina. Andiamo per ordine.

Prima della disciplina costantiniana l'Impero tendenzialmente ignora o evita un confronto con l'organizzazione – normativa e istituzionale – della Chiesa, ritenuta un mero stato di fatto. Questo dato ovviamente non esclude che le comunità cristiane, fin dal I secolo, fossero progredite nella strutturazione amministrativa, liturgica, giuridica e di governo e che si fossero dotate di un sistema giuridico e giurisdizionale assai efficace, che possedeva sicuramente già la duplice dimensione della *lex divina* e della *lex humana*, applicate nel rispetto di una Giustizia divina riflessa nella giustizia terrena attraverso il criterio dell'*aequitas canonica*. Sicuramente San Paolo, che non fu mai un 'legislatore' in senso tecnico,

¹³ Cfr. MOCHI ONORY, *Vescovi e città*, cit., pp. 69 ss.

¹⁴ Cfr. VISMARA, *La giurisdizione civile*, cit. pp. 9-11.

desume dall'insegnamento evangelico un sistema praeternormativo che innalza a norma positiva, in ultima analisi, il criterio meta-giuridico della *charitas*. Evidentemente ad essere normante per i cristiani è anzitutto e in posizione eminente tutta la *lex nova* della Rivelazione e dell'insegnamento di Cristo, compimento e superamento della precettistica veterotestamentaria; ma anche le consuetudini locali e la stessa *lex romana* vengono ad integrarsi, laddove non in contrasto, con i principi della nuova fede. Si sviluppano così, nella forma più squisitamente spontanea e sorgiva del diritto quale fonte ordinante e ordinamentale della nuova *societas christiana*, istituti non sempre nuovi ma più spesso rinnovellati su categorie giuridiche già esistenti, nell'ambito della capacità giuridica (lo sviluppo dell'idea stessa di *persona*, la condizione giuridica della donna, dello schiavo, del nascituro), del diritto di famiglia (sponsali, indissolubilità e unità del vincolo, monogamia, impedimenti, rapporti genitori e figli), delle obbligazioni (contratti, nudi patti, usura), del diritto 'penale' (omicidio, lesioni personali, violenza sessuale). Tale sistema complesso di norme non era esclusivamente, come alcuni storici hanno ritenuto, un sistema paranormativo morale-religioso, bensì un vero e proprio sistema giuridicamente e normativamente positivizzato, sia pure, ovviamente, con un formante etico-parenetico che non verrà mai abbandonato fino al XVIII secolo in Occidente. Questo sistema di *leges*, se pure trascurato dai romani, già nel 311 risultava tutt'altro che ignoto alle istituzioni imperiali, come l'Editto di Galerio del 30 aprile 311 ben testimonia nel sostenere che le persecuzioni che venivano ora a cessare erano state inflitte ai cristiani colpevoli di creare «leggi proprie»¹⁵ (*leges*) a loro arbitrio attirando molti proseliti. A tutela giurisdizionale di questo apparato normativo viene riconosciuta, com'è noto, la giurisdizione episcopale dall'imperatore Costantino nel 318, con una costituzione¹⁶ che indicava il ricorso dei cristiani al giudizio del vesco-

¹⁵ Editto di Galerio (311): «Inter cetera quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentas eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent», LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, 1, 34, 1-2.

¹⁶ CT 1, 27, 1.

vo come richiesta di giudizio conforme alla legge cristiana¹⁷, qualunque fosse l'accezione in cui veniva accolta dalla normativa imperiale. In ogni caso, tanto nell'Editto di Galerio, quanto nelle disposizioni costantiniane, il riferimento testuale alla *lex christiana* e alla *sacrosancta lex* non si riferisce ad un astratto e indefinito complesso di norme morali o puramente religiose ma ad un vero e proprio ordinamento giuridico, distinto e autonomo rispetto al diritto pagano, che viene ora anche positivamente riconosciuto e regolamentato, che si fonda sul diritto naturale, sul diritto divino, sulle consuetudini delle comunità, le disposizioni dei canoni dei concili, dei vescovi e del vescovo di Roma e che trova tutela presso il 'tribunale' episcopale, costituito dal vescovo, dal collegio presbiterale e dai diaconi che lo assistono.

Sotto questo profilo, quindi, il giudizio del vescovo, preesistente, nel IV secolo è riconosciuto e recepito dall'ordinamento romano in una conformazione ormai ben consolidata che ci viene descritta da una fonte preziosa, parte delle cosiddette collezioni pseudo-apostoliche, la *Didascalia Apostolorum*, composta in Siria intorno al 230 d.C. in lingua greca. Nella *Didascalia* leggiamo come il vescovo giudichi secondo diritto e giustizia, applicando *aequitas* e *miserecordia* e comminando talora pene di natura spirituale¹⁸.

Ma questo aspetto non è che uno dei due volti della giustizia 'bifronte' della Chiesa, che presenta fin dal suo formarsi un aspetto gerarchico-istituzionale ed un altro auto-regolamentare sulla base di una dimensione comunitaria originaria e originale che trae forza dal suo essere *corpus* ed in particolare *corpus mysticum*. La dimensione giuridica canonistica esiste ben prima della rilevanza 'istituzionale' che le comunità prima e il diritto 'statuale' romano poi le vanno conferendo; essa è intimamente connessa alla dimensione teologica e al tempo storico del diritto della Chiesa o, per usare un concetto patristico sapientemente valorizzato da Paolo Grossi, all'*unanimità* dell'ordinamento ecclesiale¹⁹. Il rapporto

¹⁷ «Si quis ad legem christianam negotium transferre voluerit», *ibid.*

¹⁸ Cfr. VISMARA, *La giurisdizione civile*, cit., pp. 18-24. L'opera, composta probabilmente come istruzione di un vescovo ad altri vescovi su materie liturgiche, gerarchiche, processuali, ebbe larga diffusione sia in Occidente attraverso una traduzione latina, sia in Oriente mediante versioni in arabo, siriano, copto ed etiopico.

¹⁹ Cfr. P. GROSSI, *Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in «Annali di Storia del diritto», II, 1958, pp. 229-331, ora anche in *Id.*, *Scritti canonistici*, a cura di C. Fantappiè, Milano 2013, pp. 7-113.

tra dimensione giuridica e costituzione teologica e sacramentale è strettissimo ed assai evidente nei primi tre secoli di sviluppo della Chiesa, ma lungi dall'essere «pietra d'inciampo», esso costituisce la «testata d'angolo» per l'edificazione del grandioso edificio sapienziale dei secoli a venire, e dell'età di mezzo in particolare:

È ragionevole e accoglibile [...] l'affermazione che il profilo giuridico è subordinato al profilo teologico.

E necessariamente. Prima e più che organizzazione giuridico-sociale la Chiesa è *αγάπη* ossia convito di *charitas*; è una società mistica il cui fine primo è la *salus aeterna animarum*; è insomma la depositaria delle divine verità e lo strumento per la discesa della Grazia sui fedeli. Solo che, nel filone della civiltà occidentale, il fondamento e le finalità teologiche non impediscono alla Chiesa una organizzazione pratica e temporale, una struttura organica che sempre più vien divenendo giuridica²⁰.

In questo contesto, quindi, anche la forma 'conciliativa' assunta all'interno delle comunità cristiane per la risoluzione dei conflitti, sulla scorta degli insegnamenti evangelici e paolini, mi pare possa essere letta in una prospettiva più ampia rispetto alla sola funzione 'giurisdizionale' che si esaurisce nell'istituto dell'*episcopalis audientia*. In qualche modo tutta la civiltà cristiana, che nei primi tre secoli sta definendo le proprie strutture e affondando le proprie radici nel tessuto poroso e ruvido, ma fecondo, della dimensione pluriordinamentale delle società in cui il Cristianesimo si incultura, si potrebbe dire che va abbeverandosi alle fonti della dimensione equitativa e caritativa della 'mediazione'. Tale funzione di 'intermediario', prevista come dovere primo per *ogni cristiano* nella letteratura neotestamentaria, probabilmente non fu solo esclusivo appannaggio dell'*episkopos*, identificato con il *sofòs* del passo di San Paolo – che pure ebbe un ruolo privilegiato di garante di unità – ma più verosimilmente nutrì tutto il tessuto 'ordinamentale' e giuridico delle prime comunità cristiane, in cui il bene primo da tutelare era l'*unitas Ecclesiae*, di cui custode era il vescovo, e in forma primaziale il vescovo di Roma, ma anche ogni singolo componente la comunità, custode del proprio fratello.

²⁰ Ivi, p. 39.

4. *Per un recupero della tradizione canonistica nella prassi di conciliazione contemporanea*

Come si è cercato di dimostrare, la funzione di conciliazione e mediazione innerva tutta la dimensione caritativa ed equitativa della giustizia della Chiesa, divenendo modello per l'Occidente giuridico per circa millecinquecento anni. Oggi un recupero di tale funzione oltre che auspicabile pare quanto mai urgente, a nostro avviso, non solo all'interno della giustizia della Chiesa, ma anche in esperienze che vedano, come nei primi secoli, coinvolti nei conflitti soggetti giuridici eterogenei sotto il profilo religioso, culturale, etnico e sociale. L'esperienza della mediazione e dell'arbitrato è comune a molte confessioni cristiane e a diverse religioni: le confessioni riformate ad esempio, proprio in conseguenza della struttura 'a potere diffuso' delle comunità, a partire dal XVI secolo, hanno sempre fatto ampio uso della pratica della mediazione; ma anche l'Induismo, il Buddhismo e l'Islam conoscono e utilizzano prassi di risoluzione arbitrale delle controversie con valore civile, specie in materia matrimoniale e patrimoniale. E se da un lato la storia appare puntuata, specie nell'ambito civilistico, da una molteplicità di esempi di utilizzo di forme arbitrali di risoluzione delle controversie quali mezzi alternativi alla giustizia pubblica²¹, anche all'interno delle realtà ecclesiali potrebbe essere opportuno imprimere un nuovo impulso a questa forma di risoluzione dei conflitti. Le previsioni del vigente Codice di Diritto Canonico a proposito della mediazione sono per lo meno sotto-dimensionate nel loro utilizzo. I cann. 1732-1733 CDC sono utilizzati spesso come fasi meramente prodromiche all'introduzione di un ricorso amministrativo, come un monito al latore del decreto perché modifichi il provvedimento oppure affronti una causa davanti al giudice amministrativo²². L'esortazione del Canone 1733 di ricercare anche l'assistenza di persone esperte nella mediazione («gravibus quoque personis ad mediationem et studium forte adhibitis») viene per lo più disattesa, come tra l'altro accade per quella analoga rivolta alle Conferenze Episcopali

²¹ Si veda da ultimo, in questo stesso fascicolo, il contributo di C. BONZO, *L'esperienza dell'arbitrato nel Piemonte napoleonico quale alternativa alla giustizia pubblica, supra*.

²² Ringrazio l'Avvocato Pierre FORTIN che ha messo a mia disposizione il testo inedito di un suo intervento al Convegno di Torino, 18 maggio 2017 (*L'esperienza della mediazione tra storia e attualità amministrativa, civile e religiosa*) dal titolo *Conciliazione e arbitrato al servizio degli Enti ecclesiastici*, che qui cito *pro manuscripto*.

nel secondo paragrafo del Canone 1733 perché vengano stabiliti uffici di conciliazione per la risoluzione di questioni amministrative²³.

La sfiducia nella soluzione conciliativa ed arbitrale per la risoluzione di controversie all'interno della prassi giurisdizionale degli Enti ecclesiastici a favore di un malinteso atto 'virtuoso' di rinuncia all'esercizio di un diritto o alla devoluzione della problematica, patrimoniale o disciplinare, direttamente al superiore religioso o al vescovo senza neppur tentare una forma di soluzione negoziale di composizione della lite sembra quasi 'trasgredire' il precetto paolino ed evangelico e, in qualche modo, tradire la dimensione caritativa ed equitativa che ha sempre connotato la vita istituzionale della Chiesa.

Proprio l'*aequitas*, nell'accezione di *charitas*, destinata alla *salus animarum*, diventa il nuovo criterio di adeguatezza, anche formale oltre che sostanziale, del *factum* cristiano alla norma giuridica che la differenzia dall'applicazione dello *strictum ius* civile. Già San Girolamo, che considerava *iudices* tanto il vescovo quanto il magistrato romano notava come il magistrato può apparire 'giusto' ed 'equo' solo in relazione e di fronte alle parti nella causa che deve giudicare, mentre il vescovo esercita la giustizia di fronte a tutta la comunità che gli è affidata. E anche Sant'Agostino, che le fonti testimoniano aver esercitato, come Ambrogio, frequentemente la funzione di giudice, sottolinea come l'importanza dell'applicazione del precetto paolino si sia spostata ora nella differenziazione tra giudizio del giudice secolare (*in foro*) e difesa della concordia e dello spirito religioso delle comunità (*in ecclesia*): *forum* ed *ecclesia* rivestono la medesima funzione ed efficacia – l'esercizio valido del diritto e l'applicazione di una norma regolatrice – ma spirito e fondamento differenti: la giustizia del giudice laico infatti manca di quell'elemento di misericordia che mitiga la rigida applicazione della norma e ne armonizza la vigenza nel giudizio equitativo che diventa espressione di riconciliazione delle parti all'interno della comunità, anche religiosa, richiedendo, come si è visto, ai litiganti di rinunciare talora a qualche parte dei loro interessi e d'altro canto al giudice di essere equo e misericordioso.

Qualche elemento interessante e concreto di riappropriazione della prassi di mediazione e di conciliazione non solo nell'ambito delle controversie interne agli Ordini e Istituti religiosi ma anche nella risoluzione di

²³ *Ibidem*.

conflitti in cui almeno uno dei due contendenti sia un Ente ecclesiastico si sta evidenziando con la nascita di un progetto-pilota, il primo in Italia, denominato CAEE, presentato nel corso di un Convegno celebratosi a Roma presso la Pontificia Università Gregoriana il 10 maggio 2017 dal titolo *Conciliazione e Arbitrato per Enti Ecclesiastici (CAEE). Convegno di presentazione*. Il progetto intende offrire alle imprese ed agli Enti ecclesiastici un procedimento arbitrale amministrato da un'istituzione di chiara fama, l'Associazione Italiana per l'Arbitrato (A.I.A.) attraverso la designazione di professionisti esperti e consapevoli dei valori e delle esigenze che caratterizzano i rapporti tra organizzazioni laiche ed ecclesiastiche. Un procedimento, però, che prevede anche la possibilità di un tentativo preliminare di conciliazione, volto a comporre le controversie grazie a soluzioni ideate dalle parti stesse. I conciliatori e gli arbitri nominati dall'A.I.A., che partecipano al CAEE, saranno esperti dell'ordinamento civile e/o canonico, delle caratteristiche dei rapporti interni al mondo ecclesiastico e di quelli tra il mondo civile e quello ecclesiastico. Questi due "mondi", seppur in modi e con intensità particolari, condividono interessi e valori che sono condivisi nel Progetto²⁴.

Se è vero che la dimensione paolina dell'esercizio della carità e della misericordia dovrebbe essere la naturale cifra della giustizia intraecclesiale è pur vero che la dimensione giuridica occidentale, oggi quanto mai bisognosa di un recupero dell'elemento morale e valoriale dello *ius naturale* potrebbe ripartire proprio da qui per una concreta 'reviviscenza' della tradizione equitativa e sapienziale del diritto cristiano anche nel dialogo e nella reciproca, feconda interazione con l'ordinamento civile.

²⁴ P. FORTIN, *Conciliazione e arbitrato al servizio degli Enti ecclesiastici*, cit.