

GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA E ANALOGIA NEL DIRITTO DELLA CHIESA

DISTRIBUTIVE JUSTICE AND ANALOGY IN CANON LAW

FEDERICO BERTOTTO

RIASSUNTO · Premessa una presentazione dei tratti essenziali della giustizia distributiva secondo la dottrina aristotelico-tomista, l'attenzione dello studio si volge a mettere in luce due aspetti di particolare rilevanza per il diritto ecclesiale. In primo luogo, si intende mostrare come la struttura della giustizia distributiva trova una corrispondenza nell'analogia di proporzionalità. In secondo luogo, si cercherà di evidenziare come la giustizia distributiva possa costituire un ambito di particolare importanza per il diritto amministrativo canonico.

PAROLE CHIAVE · giustizia distributiva, analogia, diritto amministrativo.

ABSTRACT · Prefaced by a presentation of essential attributes of distributive justice according to aristotelian-thomistic doctrine, the focus of the study brings to light two aspects that are particularly relevant to ecclesial law. The first intent is to demonstrate how the structure of distributive justice corresponds with the analogy of proportionality. Secondly, the study will highlight how distributive justice can constitute a purview of particular importance for administrative canon law.

KEYWORDS · Distributive Justice, Analogy, Administrative Law.

SOMMARIO: 1. Alcuni aspetti fondamentali della giustizia distributiva secondo la dottrina aristotelico-tomista. – 2. Elementi comuni tra la giustizia distributiva e l'analogia. – 3. La norma legale come misura dello *iustum* distributivo. – 4. Accenni all'importanza della giustizia distributiva per il diritto amministrativo canonico. – 5. Quale fondamento per il diritto amministrativo della Chiesa? Alcune considerazioni.

LA relazione fondamentale che sussiste tra i fedeli e i sacri Pastori trova una definizione, *sub specie iuris*, nel can. 213: *Ius est christifidelibus ut ex*

federicobertotto.83@gmail.com, Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Venezia, Italia.
Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer review*).

spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant.

La redazione del canone pone in rilievo la parola *ius*, che consiste nei “beni spirituali della Chiesa”, i quali sono destinati ai fedeli (*ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis adiumenta*). Specularmente, rispetto a questo diritto fondamentale, è esplicito il dovere dei sacri Pastori di offrire ai fedeli tali beni spirituali (*a sacris Pastoribus accipiant*). Pertanto di fronte allo *ius* dei fedeli si pone il *debitum* dei sacri Pastori in quanto a loro è affidata la missione di dispensare i beni spirituali della Chiesa. Tali beni sono l’oggetto, o meglio la *res*, che costituisce tale rapporto.

La necessità, in ordine alla salvezza, di tali beni spirituali fa sì che siano destinati ai fedeli i quali, tuttavia, non li possiedono; essi però sono nella condizione di riceverli perché a loro destinati. Ciò avviene attraverso il ministero dei sacri Pastori: essendo gli amministratori di tali beni spirituali, a loro spetta il compito di dare a ciascun fedele quei beni che gli sono indispensabili affinché possa conseguire la salvezza.

La natura di tale rapporto è evidente: si tratta di una relazione di giustizia distributiva. I soggetti e le realtà implicate sono, di fatto, gli elementi fondamentali della comunità ecclesiale. Questa semplice osservazione permette di affermare che una delle relazioni costitutive imprescindibili nella vita della Chiesa, vista nella prospettiva giuridica, ha come proprio paradigma la giustizia distributiva.

Da quanto accennato si comprende l’importanza di rilevare le caratteristiche peculiari della giustizia distributiva. Infatti, nella prospettiva classica, si distinguono tre tipi di giustizia (commutativa, distributiva e legale) nei quali lo *ius* e il corrispondente *debitum* assumono lineamenti propri. Assumendo come modello basilare di riferimento un rapporto di giustizia commutativa (è quello più immediato nell’esperienza), si vede come nella giustizia distributiva la configurazione dei rapporti tra il diritto e il debito, la natura della *res* che ne costituisce l’oggetto, le circostanze che fanno insorgere la titolarità del diritto e la peculiare posizione reciproca tra i soggetti implicati, assumono caratteristiche proprie che sono determinanti per la realizzazione della giustizia intesa come *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.¹

Il proposito di questo studio è, nella prima parte, esplicitare le caratteristiche proprie della giustizia distributiva secondo la dottrina classica che affonda le proprie radici nel pensiero di Aristotele e di Tommaso d’Aquino; nella seconda parte mostrare come l’analogia può costituire uno strumento capace di garantire una adeguata realizzazione della giusta distribuzione dei beni comuni a partire dalla prudente valutazione della realtà. Infine si pro-

¹ D. 1.1.10 pr. (Ulpianus 1 reg.).

porranno alcune considerazioni circa l'importanza della giustizia distributiva e dell'analogia per il diritto amministrativo canonico.

1. ALCUNI ASPETTI FONDAMENTALI DELLA GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA
SECONDO LA TRADIZIONE ARISTOTELICO-TOMISTA

La trattazione della giustizia distributiva trova la sistemazione di riferimento per il pensiero cristiano nell'insegnamento di Tommaso d'Aquino il quale prosegue e sviluppa il solco tracciato da Aristotele.² Nel presentare i tratti salienti di questa forma della giustizia si farà riferimento a tale tradizione.³

In primo luogo, va considerato un dato previo il quale, invero, è premessa a ogni discorso sul diritto e sulla giustizia. Se la giustizia è la virtù costante e perpetua di riconoscere a ciascuno ciò che è suo e se il diritto, in quanto *res iusta*, è l'oggetto proprio della giustizia, è chiaro che tali rapporti presuppongono la persona inserita in una rete di relazioni con altri soggetti, rispetto ai quali viene in rilievo il reciproco riconoscimento di ciò che è proprio. Tale riconoscimento si pone in una duplice dimensione: orizzontale, ossia nel rapporto tra persona e persona (relazione di giustizia commutativa), e verticale, ossia nel rapporto tra persona e comunità (se il dovuto è in capo alla comunità verso la persona si tratta di una relazione di giustizia distributiva, se è in capo alla persona verso la comunità si tratta di una relazione di giustizia legale).

Dunque, nel trattare della giustizia distributiva si deve porre in evidenza la caratterizzazione specifica del suo oggetto che è il diritto della persona rispetto alla comunità cui appartiene. In tal prospettiva vanno precisati i seguenti aspetti: il rapporto tra la persona e la comunità, la natura del dovuto da parte della comunità verso la persona, qual è il titolo del diritto della persona verso la comunità e la determinazione della misura del debito.

Tommaso d'Aquino, nel porre in questione se è ragionevole distinguere la giustizia commutativa e la giustizia distributiva,⁴ risponde che il motivo di tale distinzione sta proprio nel rapporto che costituisce l'ambito nel quale si pone e si caratterizza la relazione di giustizia. Infatti, la giustizia commu-

² Si fa riferimento a: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1130b 30-1131b 24; T. D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, v, *lectio 4*; IDEM, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1-3.

³ Si rimanda agli Autori cui si farà esplicito riferimento in questo studio: S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991, pp. 189-218; J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano, Giuffrè, 1990 («Monografie giuridiche», 2), pp. 44-54; J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Brescia, Morcelliana, 1962², pp. 70-104. Inoltre, tra la nutrita bibliografia, si può indicare: G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1949 («Studi superiori»); G. AMBROSETTI, *Introduzione al trattato sulla giustizia*, in PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D'AQUINO, *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi. Saggi*, Roma, Città Nuova, 1974 («Studi tomistici», 4), pp. 1-20; J. DARBELLAY, *L'objectivité du droit*, in *Mélanges en l'honneur de Jean Dabin*, I, Bruxelles-Paris, Editions Sirey, 1963, pp. 59-77.

⁴ Si veda: T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1.

tativa conforma e guida la relazione tra persone private (*partis ad partem*); la giustizia distributiva determina il rapporto del tutto in ordine alle parti (*totius ad partes*).⁵

Affermare che sussiste una relazione di giustizia tra la comunità e le persone che vi appartengono implica l'esistenza di una reciproca alterità tra le stesse.⁶ Il motivo di tale alterità risiede nella natura della persona la quale non può che appartenere a se stessa e pertanto reca in sé un *quid* proprio in comunicabile. Nello stesso tempo ciò permette di entrare in relazione con la collettività per la sua capacità di mettere in comune certe finalità, determinati beni e attività. Ma anche in questo mettere in comune la persona rimane altra rispetto alla comunità in quanto, afferma Javier Hervada, essa «partecipa a ciò che è comune, ma non si fa comune».⁷

A seguito di quanto fin qui affermato circa il rapporto delle persone rispetto alla comunità, si comprende che ci sono dei beni della comunità rispetto ai quali le singole persone che ne sono parte possono avere delle pretese, esse hanno cioè un diritto rispetto a quelli; infatti, la giustizia distributiva ha il compito di distribuire le cose comuni.⁸

Il *Doctor Angelicus* riconosce il diritto delle singole persone a ricevere una parte delle cose comuni in virtù di una certa identificazione tra il tutto e le parti. Va precisato che Tommaso afferma: *pars et totum quodammodo sunt idem*.⁹ È importante enfatizzare il “qualche modo” dell'identificazione: esso si può interpretare come un richiamo alla realtà particolare del rapporto persona-comunità – precedentemente richiamato – che costituisce il presupposto della giustizia distributiva. Ciò si riflette sulla natura del dovuto che ciascuna persona può affermare per sé rispetto ai beni comuni. Infatti, con una certa simmetria, Tommaso d'Aquino afferma: *Quilibet aliquo modo recipit quod suum est*.¹⁰

Questa osservazione permette di precisare la natura di ciò che è dovuto in una relazione di giustizia distributiva. È noto che oggetto di una relazione di

⁵ T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1, co.: *Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva.*

⁶ T. D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, I, lectio I, n.5: *Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, [...] Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium.*

⁷ J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 46. Per quanto fin qui esposto si è fatto riferimento anche a: ivi, pp. 44-46; J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 59.

⁸ Si veda: T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1, co.

⁹ T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1, ad secundum dicendum.

¹⁰ *Ibidem*.

giustizia è il diritto inteso come la *res iusta*, il *suum proprium* di un soggetto. Nella giustizia commutativa l'oggetto è costituito dall'*id quod est proprium*, ossia qualcosa che appartiene alla persona. Invece, nella giustizia distributiva ciò che è dovuto alla persona è una parte dell'*id quod est commune*.¹¹ Pertanto, il *debitum* verso la persona riguarda le cose che sono nella disponibilità della comunità la quale, di conseguenza, è il soggetto obbligato.

Al riguardo conviene mettere in rilievo due aspetti. Il primo. Quando si parla delle cose comuni si fa riferimento, in via generale, ai beni, materiali e immateriali, e alle cariche della collettività¹² le quali, per loro natura o per loro destinazione, costituiscono o sono in funzione del *bonum commune*. Per comprendere in cosa consistono le cose comuni si deve fare riferimento al bene comune il quale, secondo la definizione offerta da Josef Pieper, «designa il bene che è essenziale alla vita della comunità e deve essere da questa realizzato. Esso deve potersi definire in ragione della comunità medesima».¹³

Il secondo aspetto da precisare è di particolare importanza e permette di mettere a fuoco due tratti peculiari della giustizia distributiva. Mentre nella relazione di giustizia commutativa il debitore riconosce e restituisce all'altro la *res* che gli appartiene – ossia è già nella sfera del suo dominio, anche se nella temporanea disponibilità di un altro –, in un rapporto di giustizia distributiva il bene di cui si tratta appartiene alla collettività, dunque non è ancora il *suum proprium* della persona, inteso in senso stretto. Tuttavia, dice Tommaso d'Aquino, in qualche modo lo è perché la persona è partecipe della comunità.¹⁴

Al riguardo Javier Hervada ha osservato che le cose collettive, in quanto tali, non presentano alterità. Ma quando si deve stabilire se un bene comune è diritto della persona, allora si tratta di trasformare l'*id quod est commune* nell'*id quod est proprium*, ossia di distribuire quello che è della comunità tra coloro che vi appartengono.¹⁵ Pertanto, afferma il filosofo del diritto e canonista spagnolo, «la giustizia nella distribuzione, [...], si situa *nel passaggio alla sfera individuale di ciò che appartiene alla sfera collettiva*. Si tratta della di-

¹¹ T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1, *ad quintum dicendum*: *Iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti, alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium*. Si veda anche: J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 72.

¹² Per questo si veda J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 47.

¹³ J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 97.

¹⁴ T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.1, *ad secundum dicendum*.

¹⁵ In proposito si rimanda a T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2. In questo articolo il Dottore Angelico si propone di chiarire in quale modo si determina il giusto mezzo nella giustizia distributiva. Dopo aver affermato che in quest'ultima si stabilisce in modo diverso dalla giustizia commutativa (*sed contra*), egli individua il motivo di tale diversità nel fatto che *in distributiva iustitia datur aliquid alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti (co.)*. Sembra importante mettere in evidenza che Tommaso afferma essere dovuto alle parti (*debitum parti*) ciò che è del tutto (*id quod est totius*) ossia i beni comuni.

stribuzione dei beni e delle cariche comuni agli individui che compongono la collettività». ¹⁶

Ciò detto si pone la questione di sapere quale sia il titolo del diritto e il modo della determinazione di ciò che è dovuto dalla comunità alla persona. Infatti, nel passaggio dal comune al particolare si tratta di dividere secondo giustizia le cose comuni tra coloro che appartengono alla collettività poiché, questi ultimi, hanno diritto ad una quota che va stabilita in ragione della diversità di ciascuno. ¹⁷

È noto che il titolo del diritto indica ciò per cui un bene è attribuito alla sfera di dominio di una persona, costituisce il motivo per cui una data cosa è *ius suum*. In un rapporto di giustizia commutativa il titolo predetermina il diritto; infatti, in questo caso lo *ius* è precisamente individuato: quella data cosa, secondo una precisa quantità, da darsi in un certo tempo e luogo a quella persona e non un'altra. Nella giustizia distributiva le cose stanno diversamente perché i beni comuni appartengono alla comunità. Ne consegue che la singola persona, nei confronti della comunità, non ha un diritto precisamente individuato come in una relazione di giustizia commutativa. Di che cosa ha diritto allora? E qual è la sua titolarità?

Si può rispondere che il diritto della persona consiste nella destinazione a suo favore delle cose comuni, egli cioè deve essere trattato dalla collettività nella distribuzione di ciò che è comune in modo adeguato alla sua condizione in seno alla comunità e conformemente al bene comune. Allora si può comprendere che tale diritto non solo scaturisce dal fatto che la singola persona appartiene alla comunità, ma anche dal trovare, quest'ultima, la sua ragion d'essere ultima nei propri membri. Non a caso nella giustizia distributiva il soggetto obbligato è la comunità e ciò dipende, nella prospettiva qui seguita, dall'essere quest'ultima relativa a coloro che vi appartengono. Da quanto detto è possibile ravvisare il titolo del diritto in un rapporto di giustizia distributiva nella peculiare relazione sussistente tra la persona e la comunità, tale per cui essa è costituita dai suoi membri ed esiste in funzione loro. ¹⁸

¹⁶ J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 46.

¹⁷ Si rimanda a J. HERVADA, *Lecciones propédeuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, EUNSA, 2000 («Manuales», 20), p. 218.

¹⁸ Si afferma questo sulla scorta di S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenologia giuridica*, cit., p. 203 ove in particolare si legge: «La società globale è tenuta dalla giustizia sociale a corrispondere le medesime prestazioni generali a ciascuno dei suoi membri [...]. Deve garantire a tutti i medesimi servizi generali (per es., l'amministrazione della giustizia o l'ordine pubblico) per la semplice ragione che tutti sono suoi membri»; soprattutto si è fatto riferimento a: J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 47, dove è spiegato con particolare chiarezza in cosa consiste il diritto nella giustizia distributiva, e a J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 98 il quale spiega che attuare la giustizia distributiva significa far partecipare i singoli membri alla realizzazione del bene comune: «una simile partecipazione è ciò che in fondo spetta ai singoli; né essa può essere loro negata dall'amministratore del bene comune, senza che ne vada di mezzo la *iustitia distributiva*, la giustizia nel governare».

La particolare configurazione che assume il diritto nella giustizia distributiva rende conto della rilevanza assunta dalla questione circa la determinazione di ciò che spetta alle singole persone nella distribuzione dei beni comuni. Infatti, il passaggio dall'ambito collettivo a quello individuale avviene mediante una distribuzione, la quale implica l'individuazione, nel tutto comune, di quel che deve essere dato alla singola persona.

Il punto è di particolare importanza se l'Aquinate vi dedica un articolo, proprio nell'ambito della trattazione sulla giustizia distributiva.¹⁹

Si è detto che ciascun appartenente alla comunità ha diritto a una quota dei beni comuni. Tutti hanno uguale diritto a ricevere la quota di propria spettanza, ma ciò non significa che ogni parte sia quantitativamente e qualitativamente uguale alle altre. In altre parole, la soddisfazione del diritto deve essere uguale per tutti, la differenza sta, invece, nella misura del diritto, la quale dipende dalla peculiare condizione di ciascuno.²⁰

Tommaso d'Aquino nell'affrontare il problema della determinazione del diritto spettante alla persona nella distribuzione delle cose comuni richiama la trattazione aristotelica sulla giustizia distributiva: *Philosophus dicit, in v Ethic., quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam.*²¹

Poco oltre l'Aquinate spiega che nella giustizia distributiva ciò che spetta alla persona, ossia il suo *ius* nei confronti della comunità, si determina non *secundum aequalitatem rei ad rem* – ciò avviene nella giustizia commutativa – ma *secundum proportionem rerum ad personas.*²² La proporzionalità aritmetica propria della giustizia commutativa si fonda pertanto su un'uguaglianza quantitativa.²³ Nella giustizia distributiva il *debitum* della collettività verso la persona viene determinato secondo una proporzionalità geometrica.²⁴ In

¹⁹ Si fa riferimento a T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2.

²⁰ J. HERVADA, *Lecciones propédeuticas de filosofía del derecho*, cit., p. 219: «Si es verdadera justicia, como lo es, tiene que tratarse de una igualdad. Lo cual significa la igual satisfacción del derecho de cada uno. Luego la diferencia está en la medida del derecho. A cada uno se satisface un derecho según su propia medida. Y en ese trato igual reside la justicia, esto es, la igualdad».

²¹ T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2., *sed contra*. Lo Stagirita ne parla in ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1131a 10-1131b 24.

²² T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2., *co*.

²³ Questa la spiegazione di Tommaso d'Aquino: *Et ideo oportet adaequare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum arithmeticam medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum, sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiat unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor, sic enim uterque habebit quinque, quod est medium* (T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2., *co.*).

²⁴ Il *Doctor Angelicus* richiama qui esplicitamente la dottrina aristotelica: *Et ideo dicit Philo-*

questo tipo di proporzionalità lo *iustum* non dipende da un'uguaglianza di tipo quantitativo, bensì da una proporzione. Conviene seguire la spiegazione offerta da Tommaso. L'equivalenza geometrica si ha nei rapporti "6 : 4" e "3 : 2" poiché in entrambi il numero maggiore contiene il numero minore una volta e mezzo. Qui l'equivalenza sta nella proporzione dell'un elemento rispetto all'altro non, invece, nella quantità.

L'Aquinate spiega, altresì, perché nella giustizia distributiva lo *iustum* è determinato in questo modo. Ciò dipende dalla posizione che la persona ha all'interno della comunità.²⁵ Questo aspetto esige una spiegazione.

È stato detto che il criterio della proporzionalità consente, in un rapporto di giustizia distributiva, la determinazione del *debitum* della comunità verso la persona. Poiché si tratta di una proporzionalità tra la persona e le cose, la porzione dei beni comuni che il singolo può pretendere dipende dalla sua posizione in seno alla società. Il criterio della proporzionalità, secondo Sergio Cotta, «stabilisce una misura ordinatrice, non arbitraria, tra le parti, accordandole secondo la loro diversa posizione».²⁶ In tal senso deve essere esclusa ogni imparziale considerazione della persona.²⁷ Ciò significa che la condizione di ciascuna persona da parte della collettività deve essere valutata in modo imparziale e obiettivo e, proprio siffatta valutazione, conduce a riconoscere una partecipazione ai beni comuni diversa, in quanto commisurata alla realtà particolare di ognuno.

sophus quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem (T. D' AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2., co.). Il testo aristotelico richiamato è: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, V, 1131a 20-1131b 24.

²⁵ Si veda T. D' AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.2., co: *Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter.* Tommaso d'Aquino utilizza la parola *principalitas* che si può tradurre con "importanza"; poi spiega che l'importanza della persona dipende dal tipo di società suggerendo implicitamente – lo si intuisce sulla base degli esempi addotti – che il criterio di valutazione di tale importanza e, di conseguenza, la posizione della persona in seno alla propria comunità varia a seconda di ciò che costituisce la natura e il fine proprio della società. Questa osservazione, per la verità, non è esattamente contenuta nel testo di Tommaso, tuttavia nel proporla si crede di non forzarne il senso ma anzi di trarne una coerente conseguenza. Ciò rende ragione della scelta fatta di parlare, nella trattazione, non di "importanza" bensì di "posizione" della persona nei confronti della comunità.

²⁶ S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 201.

²⁷ Si tratta del cosiddetto "riguardo" alla persona, problema affrontato dall'Angelico nell'ambito della trattazione dei vizi che si oppongono alla giustizia distributiva (T. D' AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.63). Sul punto si veda J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 101 ss. In particolare, a pag. 102 afferma che «si ha riguardo della persona quando nell'affidare un incarico non si guarda se gli si addice ma al solo fatto che egli è quel dato individuo».

Si tratta di una «equa disparità di trattamento»²⁸ che ha la propria ragione d'essere nella realizzazione del bene comune, ossia nella finalità propria di una comunità. Infatti, il riferimento al *bonum commune* va compreso non nella sua astratta considerazione ma nelle specifiche esigenze della sua concreta realizzazione nel caso particolare.²⁹ È questo che impone, da un lato, l'imparziale considerazione delle specifiche situazioni in cui versano i soggetti appartenenti a una data comunità; dall'altro lato, il conferimento di una parte dei beni comuni che può – o, meglio, deve – essere diversa tra un soggetto e l'altro.

L'equilibrio tra questi due fuochi della giustizia distributiva è dato dal criterio della proporzionalità geometrica tra i beni collettivi e la specifica condizione della persona. In altri termini ciò che deve essere equivalente è il rapporto tra ciascuna persona e i beni comuni; in proposito Tommaso d'Aquino parla di *aequalitas proportionis*.³⁰

Al riguardo, Josef Pieper scrive: «È nella natura delle cose che il distributore prenda in considerazione la persona che riceve [...]. L'amministratore del bene comune infatti, nell'attuare la giusta distribuzione, deve necessariamente prendere in considerazione la persona e la di lei *dignitas*». ³¹ L'esplicito richiamo alla situazione particolare della persona destinataria della distribuzione dei beni comuni e l'esigenza, propria della giustizia, di realizzare l'equo trattamento di ciascuno, determinano la necessità della reciproca comparazione delle condizioni in cui ciascun soggetto versa e che sono rilevanti al fine della distribuzione. Se è indispensabile l'attenta valutazione caso per caso delle circostanze particolari, è altrettanto indispensabile, per la realizzazione della giustizia, che i casi assimilabili siano trattati allo stesso modo.

Prima di proseguire soffermandosi su un ulteriore aspetto della giustizia distributiva che preme ricordare, conviene porre una osservazione che verrà ripresa in seguito. Sulla base di quanto è emerso fin qui si potrebbe indicare l'analogia come la figura logica capace di soddisfare le esigenze proprie della giustizia distributiva. Del resto, lo stesso Tommaso d'Aquino, affermando che in essa opera una proporzionalità geometrica richiama lo schema dell'analogia di proporzionalità. Si tratta, pertanto, di giustificare tale assunto mostrando come la struttura del ragionamento analogico proprio della *scientia iuris* corrisponda alle necessità che devono essere rispettate nell'attuazione della giustizia distributiva.

²⁸ L'espressione, provocatoria ed efficace, è di S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 203.

²⁹ Al riguardo si veda: *ivi*, p. 204.

³⁰ L'Aquinate ne parla diffusamente in T. D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, v, *lectio v-vi*. Il testo aristotelico, invece, è: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, v, 1131 b. Si rimanda altresì a J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 74.

³¹ *Ivi*, p. 99.

L'ultimo aspetto che sembra utile rilevare riguarda la posizione dei soggetti coinvolti, i quali non sono di pari grado. Il motivo di tale disparità sta nel fatto che è in gioco il bene comune che, in quanto tale, ha una preminenza sul bene dei singoli: infatti esso attiene al tutto rispetto alla parte.³² Ciò significa che la controparte della singola persona in una relazione di giustizia distributiva è colui che detiene l'autorità nella comunità;³³ egli è il soggetto del *debitum* e quindi è obbligato a riconoscere ciò che spetta a ciascuno. Pertanto incombe su di lui il compito di determinare la quota di beni comuni da distribuire tra i membri della collettività.³⁴

Queste brevi osservazioni sono sufficienti per cogliere quale valore abbia l'autorità nell'attuazione della giustizia distributiva poiché, come osserva Josef Pieper, è «di decisiva importanza riuscire a riconoscere e ad attuare il principio della *iustitia distributiva* in tutta la sua verità. In siffatto principio vengono a fondersi l'una e l'altra cosa: l'affermazione di una vera autorità insieme col riconoscimento dell'individuo, come dotato di diritti irremovibili nei confronti del Tutto sociale».³⁵

Emerge così una peculiare tensione tra la considerazione del bene comune e il riconoscimento della dignità della singola persona. Esattamente nell'equilibrio tra queste due ineliminabili esigenze si colloca la giustizia distributiva; ciò richiede, nel soggetto detentore dell'autorità nella comunità, la virtù della saggezza e, naturalmente, della giustizia.³⁶ La saggezza va compresa come la capacità di lasciarsi guidare dalla realtà dei fatti nelle decisioni del governo della comunità, ossia è dalla conoscenza obiettiva delle cose che è possibile attuare il bene comune realizzando, allo stesso tempo, ciò che è *iustum* per la singola persona.³⁷

³² In proposito si veda T. D' AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.7, *ad secundum dicendum*: *Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo philosophus, in I Polit., dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie.*

³³ Pertanto, afferma Josef Pieper, «ogni discorso sulla *iustitia distributiva* porta a parlare dell'autorità» (J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., p. 70). Chi sia il soggetto detentore dell'autorità dipende dalla natura della comunità e dalla sua organizzazione. Per esempio, in una famiglia saranno i genitori, nella scuola sarà il preside con il corpo docente, nella comunità politica coloro che sono preposti al governo.

³⁴ Ivi, p. 71.

³⁵ Ivi, p. 75. L'Autore si diffonde in queste pagine e nelle successive, alle quali si rimanda, in importanti considerazioni sulle caratteristiche, i compiti e le virtù dell'amministratore del bene comune in quanto egli è il soggetto della *iustitia distributiva*.

³⁶ Si rimanda a: ARISTOTELE, *Politica*, 3, 4, 1277b, e a T. D' AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.52, a.1, *ad primum dicendum*. Sulle virtù di colui che governa la comunità e l'importanza che questo riveste nell'attuazione della giustizia distributiva si rimanda a J. PIEPER, *Sulla giustizia*, cit., pp. 79 ss.

³⁷ Si rimanda per tutto questo a un importante testo di Josef Pieper: per saggezza si deve

Quest'ultima osservazione consente di mettere in luce che anche nella giustizia distributiva vige la precedenza dello *ius* rispetto alla *iustitia*, in quanto è la *res iusta* a costituire l'oggetto dell'azione giusta.³⁸ Infatti, se è vero che nella giustizia distributiva lo *ius* della persona rispetto alla comunità consiste in una quota dei beni comuni, è anche vero che tale diritto si rende effettivo nell'atto della distribuzione che implica necessariamente la determinazione della quota da assegnare al singolo membro sulla base della considerazione della sua effettiva condizione. Vi è in questo un rimando alla realtà e all'ordine delle cose che essa reca impresso. L'obbedienza a tale ordine, riconosciuto con saggezza e prudenza, permette di realizzare il bene comune in armonia con quel che spetta a ciascuna persona; ossia proprio quell'equilibrio tra il tutto e le parti a cui è posta a presiedere la *iustitia distributiva*.

2. ELEMENTI COMUNI TRA LA GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA E L'ANALOGIA

Nell'approfondire alcuni aspetti della giustizia distributiva si è visto che il diritto della persona nei confronti della comunità riguarda una quota dei beni collettivi. Tutti coloro che appartengono alla comunità sono ugualmente titolari di questo diritto. Il punto problematico sorge quando si deve attuare la distribuzione e pertanto la quota di beni comuni spettante alla singola persona deve essere concretamente determinata in termini di natura e qualità, dei modi e delle circostanze di tempo e luogo in cui il *debitum* deve essere adempiuto. Ciò esige che sia preso in considerazione il caso particolare, ossia la condizione della singola persona vista, nel suo rapporto con l'intera comunità, sulla base della finalità collettiva.³⁹

L'importanza di tale assunto per il diritto della Chiesa è evidente e permette di risaltare ulteriormente la rilevanza della prudente valutazione delle circostanze particolari in cui ciascun fedele versa; poiché sono esse a determinare la sua partecipazione ai beni comuni ecclesiali, ossia i beni salvifici e tutto ciò che è a essi connesso e funzionale. Detto altrimenti, il fine della *salus animarum* va riconosciuto in ogni situazione concreta – in quanto *salus*

intendere quell'attitudine «che si lascia determinare dalla realtà, dalla conoscenza dello stato di fatto; saggio è colui che è in grado di stare ad ascoltare in silenzio, che è capace di lasciarsi dire alquanto per il solo amore di una conoscenza più chiara, più precisa e più ricca delle cose». Quest'uomo, e non l'uomo schiavo delle passioni e della volontà di potenza, è capace di attuare la giustizia di governo, la *iustitia distributiva* «vale a dire: di tenere in considerazione il bene comune senza nello stesso tempo perdere di vista la dignità del singolo, ma anzi dando a lui quel che gli compete» (ivi, p. 87).

³⁸ Si veda T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.1, co.: *Ius est obiectum iustitiae*.

³⁹ Circa la determinazione del rapporto persona-comunità sulla base del fine proprio di ciascuna comunità si veda: J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., p. 48; S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit., p. 203.

animae di quel singolo fedele – e questo permette di individuare i termini del *debitum* della comunità cristiana nei suoi confronti.

Nello stesso tempo, l'uguale dignità di tutti i fedeli rende particolarmente stringente l'esigenza di garantire la parità di trattamento di ciascuno per evitare ogni indebita preferenza di persona nel riconoscere il rispettivo diritto nella distribuzione dei beni comuni. Del resto, come già accennato, ciò è richiesto dalla giustizia in quanto tale. Ne consegue che non è sufficiente la valutazione della singola situazione, al contrario essa va rapportata alle altre in modo da poter individuare gli elementi comuni che giustificano una parità di trattamento tra casi simili o l'eventuale disparità di trattamento, qualora risultassero elementi differenti sufficienti a rendere ragione di una diversa determinazione del dovuto.

Nella giustizia distributiva lo *iustum* si determina *secundum proportionalitatem rerum ad personas*. Tale fondamentale affermazione dell'Aquinate richiede qualche considerazione. Il rapporto proporzionale in cui consiste la giustizia distributiva costituisce un legame tra le cose comuni e la singola persona. Tale legame – giusta la relazione che sussiste tra la comunità e i suoi membri, di cui s'è detto – va naturalmente inteso nel senso che i beni comuni sono in funzione della persona; ossia la realizzazione del bene comune in quel particolare caso richiede che sia assegnata una certa porzione di ciò che appartiene alla collettività. La precedenza è data alle circostanze di fatto in cui la persona si trova, alla realtà concreta in cui essa versa e per la quale è possibile determinare il suo *ius* nei confronti della comunità. Conseguentemente, l'azione di cui è debitore il soggetto detentore dell'autorità nella comunità è seconda rispetto alla condizione della persona; infatti, tale azione per dare a ciascuno il *suum proprium* dei beni comuni non può che seguire quella configurazione dello *ius* data dalla realtà medesima in cui il singolo soggetto si trova.

Intendere la proporzionalità in questo modo consente di realizzare quel *medium* in cui la giustizia consiste. Infatti, mentre i singoli membri della comunità non potranno accampare indebite pretese nei confronti della collettività, se non quelle che sorgono dalla prudente considerazione del loro stato oggettivo in rapporto al fine ultimo sociale; nello stesso tempo è esclusa ogni arbitrarietà da parte di coloro che detengono l'autorità e hanno il compito della distribuzione delle cose comuni. Quel che ordina le attese dei singoli e la discrezionalità dell'autorità è la realtà particolare di cui si sta trattando, compresa alla luce del fine ultimo della comunità, in ragione della quale si determinano lo *ius* personale nella distribuzione e il relativo *debitum* della collettività.

In precedenza si è detto che nella *iustitia distributiva* lo *ius* consiste nell'essere trattati in modo conforme alla propria condizione. Si tratta di una conseguenza dell'uguaglianza che è uno dei caratteri propri della giustizia. Tale ugua-

glianza mentre nella giustizia commutativa stabilisce l'equivalenza tra ciò che è *ius* e ciò che è *debitum*, nella giustizia distributiva postula che ogni membro della comunità deve essere trattato in ugual modo nella distribuzione e, pertanto, nella determinazione della quota dei beni comuni di sua spettanza.

Il diritto di ciascun membro della collettività a una parte dei beni collettivi è uguale per tutti. Tale uguaglianza si riflette nella determinazione della quota nel senso che, se è pur vero che essa viene individuata in rapporto con la realtà di fatto in cui la persona si trova, è anche vero che situazioni oggettivamente simili devono vedersi riconosciuta la stessa porzione di beni comuni. Ciò dipende dalla precedenza del diritto nella distribuzione rispetto all'azione che realizza la giustizia distributiva. Infatti, tale *ius* si dà nelle circostanze fattuali del caso particolare le quali, se sono simili a un altro, non potranno che condurre a una simile se non uguale determinazione della partecipazione ai beni comuni.

Queste considerazioni permettono di riconoscere alla base dei rapporti di giustizia distributiva la struttura dell'analogia di proporzionalità.⁴⁰ Tale tipologia del ragionamento analogico si basa, appunto, sulla somiglianza delle proporzioni che legano i quattro elementi rapportati nell'analogia; si può schematizzare nel modo seguente:

$$A : B \approx C : D$$

“B” e “D” indicano la situazione assimilabile di due persone che implica una certa partecipazione ai beni comuni – rispettivamente indicata da “A” e “C” –; le rispettive partecipazioni saranno simili, se non uguali, proprio in ragione dell'equivalenza delle circostanze concrete da cui deriva la loro determinazione.

Si hanno così questi elementi da considerare: il caso particolare che origina il diritto a ricevere una quota dei beni collettivi e la concreta determinazione di tale quota in conformità alla situazione particolare nell'ottica della realizzazione del *bonum commune*.

Tali elementi appaiono conformi a quei criteri che la canonistica, dall'epoca dello *ius commune* in poi, ha indicato come criteri fondamentali per la corretta strutturazione del *procedere de similibus ad similia*: si tratta della *similitudo casuum* e della *paritas rationis*.⁴¹

⁴⁰ Per avere un'idea di base sull'analogia di proporzionalità si rimanda a: J. M. BOCHEŃSKY, *La logica formale. Dai presocratici a Leibniz*, Torino, Einaudi, 1972 («Nuova biblioteca scientifica Einaudi», 40), p. 238; L. DE RAEMYMAEKER, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1970 («Bibliothèque Philosophique de Louvain»), pp. 45-46; J. J. SANGUINETI, *Logica filosofica*, Firenze, Le Monnier, 1987 («Filosofia e realtà»), pp. 59 ss.; R. VERNAUX, *Introduzione generale e Logica*, Brescia, Paideia, 1966 («Corso di filosofia tomista», 1), pp. 83-84.

⁴¹ Per quanto riguarda la concezione dell'analogia giuridica nella scienza canonistica si fa

L'insegnamento della metafisica classica sull'analogia radica la validità del ragionamento per similitudine nell'analogia dell'essere. In altri termini, il *procedere ad similia* conduce ad un esito vero se è fondato e riflette la reale somiglianza tra le entità comparate. Tali entità possono essere accomunate da una somiglianza ontologica, in quanto realizzano in modo diverso una stessa perfezione⁴² (analogia di proporzionalità propria), oppure perché pur non possedendo detta perfezione sono accomunate da certe caratteristiche che giustificano la similarità (analogia di proporzionalità impropria). Si accenna a questo, non solo per richiamare che il ragionamento analogico rispecchia il dato dell'analogia dell'essere dischiudendone l'intelligibilità, ma soprattutto per evidenziare come esso pone quale elemento indispensabile l'attenta considerazione della realtà, in cui l'analogia va ravvisata. In tal senso il pensare analogico non s'involge in un gioco logico astratto ma, riflettendo la struttura della realtà, ne permette una conoscenza più ampia e approfondita.⁴³

Coerentemente a questa prospettiva fondamentale la canonistica ha riconosciuto nella *similitudo casuum* il primo criterio che consente la corretta impostazione del *procedere ad similia*.⁴⁴ La somiglianza dei casi va riconosciuta

riferimento a quanto proposto in: F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, Venezia, Marcianum Press, 2022 («Ius canonicum – Monografie», 25), pp. 311 ss. L'opera più autorevole dedicata all'analogia nella scienza giuridica è N. BOBBIO, *L'analogia nella logica del diritto*, a cura di P. Di Lucia, Milano, Giuffrè, 2006 ("Università degli studi di Camerino. Dipartimento di scienze giuridiche e politiche, 1). Di fatto quest'opera, pubblicata per la prima volta nel 1938, è divenuta un punto di riferimento imprescindibile per affrontare il tema dell'analogia. Per una prospettiva altra rispetto a quella proposta da Norberto Bobbio si veda tra gli altri: A. BARATTA, *Note in tema di analogia giuridica*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, I, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 571-593; A. KAUFMANN, *Analogia e "natura della cosa"*, a cura di G. Carlizzi, Napoli, Vivarium, 2004 («Storicità del diritto», 10). Tra gli studi di diritto canonico dedicato all'analogia di grande importanza è G. FELICIANI, *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano, Giuffrè, 1969, il quale, pur facendo ampio riferimento all'opera di Bobbio, si discosta dagli assunti principali di quest'ultimo. Nella dottrina canonistica propone di radicare il ragionamento analogico nella somiglianza giuridica della realtà C. J. ERRÁZURIZ M., *L'equiparazione e l'analogia in diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 4 (1992), pp. 215-224.

⁴² La parola "perfezione" va intesa, secondo la terminologia classico-scolastica, in quanto significa la compiutezza di una data realtà relativamente al suo statuto ontico (*entelecheia*).

⁴³ Tale concezione dell'analogia radicata sull'analogia dell'essere trova il suo riferimento fondamentale nel pensiero metafisico di Aristotele e Tommaso d'Aquino. Tra i molti testi sull'argomento si rimanda all'opera di S. M. RAMÍREZ, *De analogia*, I-IV, a cura di V. Rodríguez Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970-1972 («Opera omnia», 2.1-4).

⁴⁴ Il dato era ritenuto di grande importanza nel pensiero dei giuristi medievali, per questo si rimanda a F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 141-166 con rimando ad alcuni testi tratti dal *Decretum* e dal *Liber Extra*. Tuttavia nel corso dei secoli è caduto in oblio, i commentatori alla codificazione pio-benedettina pur ricordandolo non lo prendono in considerazione, su tutti si veda A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Melchinae-Romae, H. Dessain, 1930 («Commentarium lovaniense in Codicem Iuris Canonici», 1/2), p. 326. Dot-

in quelle circostanze di fatto che li costituiscono e che sono rilevanti per la determinazione, nella fattispecie concreta, di che cosa è la *res iusta*. Il caso va dunque analizzato con precisione tenendo presente tutta la complessità dei fattori che in esso intervengono; la prudenza del giurista sa vagliare attraverso quali elementi individuare lo *iustum* e, nel caso della *iustitia distributiva*, determinare la partecipazione ai beni collettivi. È evidente, pertanto, che un caso accomunato al precedente da circostanze simili rilevanti per la conoscenza di che cosa è diritto avrà lo stesso o equivalente giudizio circa ciò che è *ius* e circa la parte che deve essere riconosciuta nella distribuzione dei beni comuni. Questo perché la configurazione del diritto è data dall'assetto della realtà delle cose le quali, essendo simili in un caso e nell'altro, porteranno allo stesso risultato nella conoscenza del giusto: *in similibus idem iudicium est habendum*.⁴⁵

Nella giustizia distributiva entrerà, nella valutazione anzidetta, tutto ciò che richiede di essere preso in considerazione in quanto aspetto caratterizzante della stessa e perciò rilevante nella determinazione della *res iusta*. In via generale si possono indicare due aspetti: la posizione della persona rispetto alla comunità e che cosa richiede il bene comune, fine ultimo della società, nel caso particolare. Per esempio, se si tratta di assegnare un ufficio pubblico dovranno essere presi in considerazione quei membri della comunità che possiedono i requisiti necessari per svolgere detto incarico; tra essi andrà poi scelto il soggetto con le caratteristiche che permettono di assolvere meglio la funzione pubblica e così la miglior realizzazione del bene comune. Qualora, invece, si tratti di favorire l'accesso a certi servizi essenziali alla persona (si pensi alle cure sanitarie piuttosto che all'istruzione) il bene comune richiede che a tutti siano offerte pari possibilità al riguardo, nello stesso tempo situazioni peculiari dei singoli rendono ragionevole, da parte di chi gestisce i beni comuni, un maggior impiego di risorse rispetto alle situazioni più frequenti.

Si comprende, di conseguenza, come la valutazione del caso e della sua somiglianza, nell'ottica della giustizia distributiva, impone di tenere in considerazione una complessità di fattori di natura particolare e pubblica; questo spetta al soggetto titolare dell'autorità, che ha il compito di governare la comunità e pertanto ha cognizione delle esigenze collettive; nello stesso tempo tale valutazione non potrà prescindere da un dialogo con i singoli soggetti coinvolti, avendo come scopo proprio l'attenta conoscenza della situazione concreta.

trina recente ne parla come condizione previa e necessaria al ragionamento analogico. Così J. OTADUY, *Analogía*, in *Diccionario general de derecho canónico*, I. *A iure – Celibato*, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona, EUNSA, 2012, p. 325.

⁴⁵ Questo punto è trattato con maggior approfondimento in F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 316-328.

Il secondo criterio da tenere in considerazione per la corretta strutturazione del *procedere ad similia* è la *paritas rationis*.⁴⁶ Il concetto di *ratio* giunge dalla tradizione canonistica a oggi secondo una molteplicità di significati. Qui non è possibile richiamarli, sarà sufficiente menzionare che l'idea di *ratio* porta con sé il senso della causalità efficiente e della causalità finale.⁴⁷ Si cercherà pertanto di declinare tutto questo nella prospettiva della giustizia distributiva.

Quel che viene in rilievo ora è l'azione della distribuzione delle cose comuni e così l'agire della comunità in conformità alla *iustitia distributiva*. Come in precedenza è stato osservato, tale agire implica la determinazione della quota di beni comuni da distribuire in merito alla natura e alla qualità di tali beni, quantità e circostanze di tempo e luogo dell'adempimento. Mentre il criterio della *similitudo casuum* permette di prendere in considerazione lo *ius*, in quanto è la *res* dovuta nel suo darsi all'interno del caso particolare; il criterio della *paritas rationis* pone l'attenzione sul momento della separazione e della trasformazione dell'*id quod est commune* nell'*id quod est proprium*. In tale separazione e trasformazione consiste l'atto del distribuire ed è evidente che esso deve essere adeguato rispetto a ciò che costituisce lo *iustum* distributivo nel caso particolare. In altri termini, a guidare l'azione giusta della comunità verso il proprio membro sarà esattamente il diritto di quest'ultimo nei confronti dell'altra. In questo senso l'agire collettivo è *rationabilis* perché l'azione di distribuzione dei beni comuni è conformato sulla base del diritto della persona e pertanto capace di adempierlo.

Si comprende, allora, che la causalità efficiente della distribuzione, ciò da cui essa scaturisce, anche per quanto attiene al suo carattere obbligatorio a carico della collettività, è la realtà giuridica sostanziale ossia la *res iusta* dovuta dalla comunità alla singola persona. Il *debitum* della comunità si determina con precisione nelle circostanze particolari dalle quali è possibile riconoscere che cosa è giusto; di conseguenza avverrà l'individuazione dei beni comuni che costituiscono l'obbligazione della comunità.

Ciò permette di soddisfare anche le esigenze della causalità finale. Nella giustizia distributiva, infatti, lo scopo è la realizzazione del bene comune

⁴⁶ Il tema della *paritas rationis* come criterio fondamentale per il *procedere ad similia* ha sempre interessato la dottrina canonistica e non solo fin dall'epoca dello *ius commune*, per questo si rimanda a ivi, pp. 141-166 e alla bibliografia qui citata. Contrariamente a quanto avvenuto con la *similitudo casuum* i commentatori della prima codificazione canonica si sono ampiamente confrontati con il criterio della *paritas rationis*, tra i molti Aa. si rinvia a G. FELICIANI, *L'analogia nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 66 ss. e A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, cit., pp. 326-327.

⁴⁷ Circa il tema del concetto di *ratio* nella *scientia iuris* medievale e la sua rilevanza per l'analogia giuridica si rimanda a: F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 132 ss. e 328 ss.

nel caso particolare. E così, poiché la *ratio* designa l'adeguazione dell'atto della distribuzione alla realtà particolare cui è indirizzata, per ciò stesso compie il giusto distributivo e con esso la realizzazione specifica del *bonum commune*.⁴⁸

Tutto questo permette di cogliere in cosa consiste il criterio della *paritas rationis*. Esso dipende dal criterio della *similitudo casuum* ma non può essere confuso con quest'ultimo mantenendo una propria autonoma rilevanza. L'elemento da cui partire è l'accertata somiglianza giuridica reale stabilita attraverso il criterio della *similitudo casuum*. Ciò significa che lo *iustum* distributivo nelle due fattispecie concrete è determinabile allo stesso modo. Allora si tratta di verificare se l'azione della distribuzione che è giusta per un caso lo sia anche per quello simile.

Tale valutazione, a partire dal dato della somiglianza della *res iusta*, induce a ritenere che la *ratio* che sostiene l'atto della distribuzione dei beni comuni nell'un caso, sussista anche nell'altro. Infatti, se nel primo caso la prestazione in capo alla comunità realizza lo *iustum* distributivo perché essa è determinata sulla base di quest'ultimo, allora anche nell'altro caso simile quei determinati beni comuni soddisferanno il diritto nella distribuzione. Dunque, nelle due fattispecie vi è una *par ratio*, cioè un simile rapporto tra diritto e atto della distribuzione: *ubi est eadem ratio, ibi est idem ius*.⁴⁹

Questo noto broccardo afferma un principio di uguaglianza tra situazioni giuridicamente simili. Ciò è particolarmente importante nel contesto della giustizia distributiva dominato dal fine della realizzazione del bene comune. Tale finalità, come si è già accennato, esige per sua natura la considerazione della comunità nella sua interezza e in ciascuna delle sue componenti. L'uguale in quanto è il *medium* in cui la giustizia, anche quella distributiva, si compie implica per sé stesso il confronto tra le condizioni particolari di ogni appartenente alla collettività. La caratterizzazione di tale medietà nella giustizia distributiva si ha nell'equivalenza della proporzionalità tra beni e persone. Qui risiede un insuperabile rimando alla somiglianza della realtà, vista *sub specie iuris*, e alle conseguenze che ne derivano quanto alla realizzazione del giusto distributivo. L'analogia, in specie quella di proporzionalità, compresa nella prospettiva qui offerta può essere un efficace strumento a tal fine.

⁴⁸ L'elaborazione del concetto poliedrico di *ratio* comprendente al suo interno anche il significato della causalità efficiente e finale è svolto dalla dottrina dello *ius commune*, una sintesi di questo sviluppo si ha in ivi, pp. 132-141 con rimando alla bibliografia qui citata. Ad ogni modo non si può fare a meno di indicare lo studio di F. CALASSO, *Causa legis. Motivi logici e storici del diritto comune*, «Rivista di storia del diritto italiano» 29 (1956), pp. 25-37.

⁴⁹ Questo punto è sviluppato in: F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 328-345.

3. LA NORMA LEGALE COME MISURA DELLO *IUSTUM* DISTRIBUTIVO

Si propone ora di declinare nel sistema giuridico ecclesiale le considerazioni che sono state svolte in via generale. Sembra di particolare interesse evidenziare due aspetti: il rapporto tra la norma legale e la giustizia distributiva e l'importanza di quest'ultima per il diritto amministrativo canonico.

È un fatto noto che il diritto della Chiesa, in modo particolare con la svolta impressa dalla codificazione, ha assunto i caratteri di un sistema giuridico di tipo legale. La norma di legge, sancita dal legislatore mediante la promulgazione (can. 7), costituisce il primo – ma non l'unico – referente per la conoscenza del diritto. Da più parti, specialmente in occasione delle ricorrenze per il centenario della promulgazione della prima codificazione canonica, si è osservato come, proprio attraverso l'assunzione del modello codiciale, siano entrati nel sistema giuridico della Chiesa alcuni tratti propri di quello che, con espressione sintetica, viene chiamato “positivismo giuridico”.⁵⁰

Ciò nonostante, com'è stato richiamato anche dall'insegnamento recente del Romano Pontefice, è indispensabile, per la corretta interpretazione della legge, il riferimento alla realtà regolata. Tale attenzione è, in qualche modo, connaturata al diritto canonico in quanto la natura stessa della realtà ecclesiale, nella sua peculiare dimensione divina e umana, «contiene sempre un nucleo di diritto naturale e divino positivo». Pertanto anche le norme umane stabilite dal legislatore canonico devono essere coerenti con il diritto divino naturale e positivo.⁵¹

L'importanza che assume questo approccio alle norme positive nel diritto canonico è facilmente intuibile. Inoltre, tale aspetto risalta particolarmente nella prospettiva della giustizia distributiva soprattutto se si pensa che nella Chiesa l'oggetto primo di tale distribuzione sono i beni salvifici necessari alla realizzazione della *salus animae* di ciascun fedele.

Una parte considerevole della normativa canonica è, infatti, dedicata a regolare il diritto fondamentale dei fedeli a ricevere dalla comunità ecclesiale tutto quello che è necessario perché in loro possa compiersi il fine per cui

⁵⁰ Naturalmente non è possibile soffermarsi sull'argomento. Per tutto questo si rimanda a due recenti pubblicazioni: *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, a cura di E. Baura, N. Álvarez de las Asturias, T. Sol, Milano, Giuffrè, 2017 («Monografie giuridiche», 46); *Sistematica e tecnica nelle codificazioni canoniche del xx secolo*, a cura di G. Brugnotta, J. Jamin, S.N. Somda, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021 («Pontificio Comitato di Scienze Storiche – Atti e documenti», 52).

⁵¹ Si veda: BENEDICTUS PP XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21.01.2012, «AAS» 104 (2012), pp. 105-106. A commento si rimanda a: E. BAURA, *La realtà disciplinata quale criterio interpretativo giuridico della legge*, «Ius Ecclesiae» 24 (2012), pp. 701-717; J. OTADUY, *Positivismos ingenuos. A propósito del Discurso de Benedicto XVI sobre interpretación de la ley canónica (21.1.2012)*, «Ius Canonicum» 54 (2014), pp. 23-44.

la Chiesa stessa esiste. E si comprende che gli ambiti in cui è decisivo che le esigenze della giustizia distributiva siano garantite con rigore sono principalmente due: si allude alla celebrazione dei Sacramenti e alla predicazione della Parola di Dio.⁵²

Ora, tenendo come punto di riferimento della riflessione i due ambiti anzidetti,⁵³ è possibile affermare che le norme legali della Chiesa non possono che riflettere e disciplinare in coerenza, per quanto è lasciato alla libertà umana, l'ordine che Dio stesso ha stabilito circa l'efficacia, l'amministrazione e l'accesso dei fedeli ai beni salvifici. La disciplina canonica nel fare questo deve determinarsi a partire dalla realtà pre-normativa costituita da quanto Cristo stesso ha lasciato alla sua Chiesa.⁵⁴

L'elemento fondamentale, richiamato dal can. 213 – dal quale ha preso avvio questo studio –, è la destinazione ai fedeli di tali beni salvifici. Vi è dunque, in loro capo, un diritto a godere, per la parte loro spettante, del patrimonio di grazia che la Chiesa custodisce. Specularmente i sacri Pastori hanno l'obbligo di dispensare tali beni conformemente, da un lato, alle esigenze dei fedeli e, dall'altro, alle condizioni che regolano la loro ricezione.⁵⁵

Il diritto dei fedeli alla distribuzione dei beni ecclesiali dipende dal loro *status* e dal possesso dei requisiti necessari per riceverli. Tutto questo è disciplinato dalle norme canoniche che si pongono come misura o come regola

⁵² Per quanto qui proposto si è fatto riferimento alla prospettiva fondamentale per il diritto canonico espressa da C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2020 («Trattati di diritto», 5), pp. 181 ss.

⁵³ Questo perché l'esercizio dei *tria munera* «sempre [tocca], in modo più o meno diretto, i beni salvifici della parola e dei sacramenti. Atti che si ponessero all'esterno di questa logica non potrebbero essere ritenuti appartenenti davvero ad una funzione della Chiesa» (ivi, p. 185).

⁵⁴ Le riflessioni qui proposte fanno riferimento alla relazione diritto-norma giuridica intesa secondo la concezione classica del realismo giuridico. Si veda il noto frammento di Paolo tramandato dal *Digesto* (D. 50.17.1) e al riferimento che a esso fa T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.1, *ad secundum dicendum*. Si rimanda, tra gli altri, anche a: E. BAURA, *Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada* «Ius Ecclesiae» 31 (2019), pp. 17-40; J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, cit., pp. 127 ss.

⁵⁵ Va segnalata la posizione di P. GHERRI, *Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, Giuffrè, 2015, pp. 253-256 (ma si veda anche pp. 93 ss. e in modo particolare p. 102). L'Autore ritiene essere più pertinente alla natura della comunità ecclesiale fare riferimento, come orizzonte fondamentale, a un rapporto integrato tra persona e istituzione (si veda pp. 117-119) piuttosto che riferirsi a un modello basato sul diritto dei singoli fedeli, perché quest'ultimo si reggerebbe su una tensione tra pubblica amministrazione e singoli fedeli. Va detto che la possibile conflittualità tra pubblica amministrazione e fedeli sorge nella misura in cui il diritto viene inteso come diritto soggettivo e, pertanto, come pretesa da far valere verso qualcuno. Nella visione realistica del diritto, in cui lo *ius* in quanto *res iusta* è dovuto in giustizia, tale doverosità non si presenta in termini conflittuali bensì come dovere morale; in tal modo il riconoscimento del diritto, inteso secondo questa prospettiva, diventerebbe il punto in cui le parti si incontrano.

dello *iustum* distributivo. Lo sono a condizione della loro *rationabilitas* rispetto alla realtà pre-normativa costituita dalla natura e dalla finalità del bene in oggetto e dalla condizione personale del fedele al riguardo. Da questo punto di vista una norma legale che si pone come irragionevole costituisce la massima aberrazione perché potrebbe privare un fedele di un bene salvifico necessario, oppure mancherebbe nella tutela della santità dello stesso.

In modo particolare si può osservare come una normativa, che costituisce la regola di ciò che è giusto nella distribuzione dei beni comuni, offre i criteri che realizzano l'instaurarsi nella fattispecie concreta di quella proporzionalità tra beni e persona in cui la *iustitia distributiva* consiste. Va tuttavia considerato che tale proporzionalità non è posta dalla norma legale, è semmai da essa garantita e, in ogni caso, la può determinare. Infatti, la proporzionalità va colta dalla realtà effettiva degli elementi che intervengono in un rapporto di giustizia distributiva: i beni comuni e la condizione della persona. Nel diritto canonico ciò implica che siano presi in considerazione anche gli aspetti teologici costitutivi dei fattori in gioco. Quest'ultima osservazione permette di intuire come nella comunità ecclesiale la giustizia distributiva non costituisca solo una dimensione dell'ordine sociale ma assume anche una importanza fondamentale nell'attuazione dell'ordine divino.

È possibile scorgere un esempio di quanto detto nel can. 865. Il § 1 stabilisce le condizioni necessarie per il battesimo di un adulto: la persona deve aver manifestato la volontà di ricevere il battesimo, deve essere sufficientemente istruita nella verità di fede e nei doveri cristiani, per mezzo del catecumenato deve essere provata nella vita cristiana, deve aver accolto l'esortazione a pentirsi dei propri peccati. Il § 2 prevede che, se l'adulto si trova in pericolo di morte, il battesimo sia celebrato se la persona ha una qualche conoscenza delle verità principali della fede, ha in qualsiasi modo espresso la volontà di ricevere il battesimo e prometta di osservare i comandamenti della religione cristiana.

In un caso e nell'altro si tratta di celebrare il battesimo di un adulto, il quale battesimo è *in re vel saltem in voto ad salutem necessarius* (can. 849). La necessità del battesimo in ordine alla salvezza costituisce il criterio fondamentale per la distribuzione da parte della Chiesa di questo bene essenziale. Le condizioni stabilite dal § 1 – che prevede il caso normale – delineano quale deve essere il rapporto proporzionale (in cui consiste la giustizia distributiva) tra il sacramento del battesimo (il bene comune di cui si tratta) e la condizione della persona che chiede di riceverlo. L'eventualità del pericolo di morte impone una diversa considerazione di tale proporzionalità; essa è descritta dalle condizioni previste dal § 2 che tengono conto in modo adeguato della necessità del battesimo e delle indispensabili disposizioni della persona. L'urgenza del battesimo, incombendo il pericolo di morte, determina un diverso rapporto proporzionale, tra il sacramento del battesimo e la condi-

zione in cui versa la persona, per il quale è giusta la celebrazione del sacramento sussistendo delle condizioni meno rigorose rispetto a quelle previste per il caso normale.

L'esempio proposto mostra come la norma legale – il can. 865 – determina il rapporto proporzionale che deve sussistere tra il bene comune del battesimo e la condizione della persona affinché sia tutelata, da un lato, la santità del sacramento e le sue finalità, dall'altro, il bene essenziale della salvezza della persona. Evidentemente intervengono in questa determinazione del rapporto di giustizia distributiva gli indispensabili elementi teologici costitutivi del sacramento del battesimo e l'altrettanto indispensabile valutazione della condizione concreta in cui versa la persona che attende la celebrazione del battesimo. La sinergia tra questi due aspetti è tale – nell'evenienza del pericolo di morte – da plasmare, in conformità a quest'ultima e in coerenza che la realtà teologica del sacramento, il rapporto proporzionale in cui consiste la giustizia distributiva.

4. ACCENNI ALL'IMPORTANZA DELLA GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA PER IL DIRITTO AMMINISTRATIVO CANONICO

Nella descrizione di alcuni aspetti fondamentali della giustizia distributiva è stato rilevato che il debitore e il creditore non si trovano in un rapporto di parità. Sempre il soggetto gravato dell'adempimento della prestazione è il detentore dell'autorità all'interno della comunità. Nella Chiesa sono i sacri Pastori e coloro che collaborano con essi nell'esercizio del governo ecclesiale; e, come è stato più volte rimarcato, i beni comuni oggetto della distribuzione consistono essenzialmente nei beni salvifici della Parola di Dio e dei Sacramenti.

Si può affermare che, nell'attuale sistema giuridico della Chiesa, la struttura fondamentale di questo rapporto è garantita principalmente dalle norme codiciali che disciplinano la natura, la qualità e la quantità, le circostanze di tempo e di luogo e le modalità attraverso le quali i beni comuni ecclesiali sono dati ai fedeli. Come detto poco sopra, tali norme esprimono la misura dello *iustum* distributivo poiché recepiscono dalla realtà giuridica – che è pre-normativa – quello che è il diritto dei fedeli nella partecipazione ai beni della Chiesa.

Carattere proprio delle norme legali è la generalità e l'astrattezza, mentre lo *ius* dei fedeli alla partecipazione dei beni ecclesiali si pone sempre come particolare e concreto. La mediazione tra il piano della realtà – che è quello proprio del diritto inteso come la *res iusta* – e quello normativo è affidata alla funzione amministrativa. Tale mediazione assume una propria connotazione quando opera all'interno di un rapporto di giustizia distributiva. Infatti, essa tende a coincidere con l'elemento tipico della distribuzione che consiste

nella trasformazione dell'*id quod est commune* nell'*id quod est proprium*. Alla determinazione dello *iustum* distributivo nella singola fattispecie contribuisce la norma interpretata alla luce della realtà regolata, così come si dà nelle circostanze fattuali che costituiscono quel caso particolare. L'attuazione concreta di questo è compito della funzione amministrativa.

È chiaro che se il diritto nella distribuzione dei beni comuni si dà nei fatti costitutivi della singola fattispecie, l'amministrazione dovrà tenerne conto in primo luogo. Ciò del resto è il tratto tipico della sua attività: la realizzazione concreta e immediata del fine pubblico non può che considerare la realtà nella quale si deve agire. Nello stesso tempo la previsione di una procedura amministrativa, che sfocia nell'atto contenente la decisione della pubblica autorità, ha tra le sue finalità garantire che quella decisione sia giusta ossia corrispondente a ciò che è la *res iusta* nel caso di cui si tratta.⁵⁶

La rilevanza di questo assunto assume nel sistema giuridico ecclesiale la massima importanza. Infatti, si deve ricordare che nella giustizia del caso concreto non è in gioco ultimamente l'astratta osservanza della volontà del legislatore, né il mero rispetto dell'ordine pubblico, bensì la salvezza personale di ciascun fedele in cui il fine pubblico, cioè la *salus animarum*, s'invera.⁵⁷

In questa prospettiva la giustizia distributiva, nella presentazione data dalla tradizione aristotelico-tomista e consentanea al pensiero cristiano, chiede a coloro che hanno il compito di esercitare il governo della comunità un'attenzione autenticamente giuridica alla realtà. Solo in essa è possibile superare quelle limitazioni intrinseche alla legge e che, paradossalmente, potrebbero causare conseguenze contrarie alla giustizia del caso concreto.

Per questo motivo sono indispensabili al diritto amministrativo canonico alcuni strumenti di elasticità che consentono di esercitare la funzione amministrativa adattandosi alle esigenze particolari dei singoli casi superando l'inevitabile rigidità della norma. Oltre agli istituti classici del diritto canonico, come il privilegio e la dispensa,⁵⁸ va ricordata la discrezionalità.

⁵⁶ Sulla procedura amministrativa si rinvia a: J. CANOSA, *I principi e le fasi del procedimento amministrativo nel diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 18 (2006), pp. 551-577; I. ZUANAZZI, *La procedura di formazione dell'atto amministrativo singolare: esigenze pastorali ed esigenze giuridiche*, in *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa* a cura di J. I. Arrieta, Venezia, Marcianum press, 2008 («Studi», 8), pp. 97-152.

⁵⁷ Si traggono tali riflessioni da: J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma, Edusc, 2018 («Subsidia canonica», 4), pp. 62-64.

⁵⁸ Ma si potrebbe fare riferimento anche alla tolleranza e alla dissimulazione con cui l'amministrazione ecclesiastica tratta come legittime situazione *praeter legem* e *contra legem*. Su questi argomenti si rimanda a: J. FORNÉS, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, «Ius Canonicum» 36 (1998), pp. 128-145; P. SOLÁ GRANELL, *Alcance del principio de legalidad en el Código de Derecho Canónico de 1983*, «Anuario de Derecho Canónico» 4 (2015), pp. 211-221.

Attraverso quest'ultima la predeterminazione legale dell'attività amministrativa è temperata mediante la previsione di alcuni spazi di libertà nei quali è possibile scegliere gli strumenti più opportuni per la miglior realizzazione del fine pubblico nel caso particolare. Il fatto che gli spazi di discrezionalità siano in qualche modo previsti dallo stesso legislatore appare emblematico dell'importanza che tale elasticità ha per garantire la realizzazione di un'autentica giustizia distributiva (essenziale a che si compia la *salus animarum*).⁵⁹

Insomma, la discrezionalità dell'amministrazione ecclesiale nell'esercizio della propria funzione, così come la possibilità di concedere grazie a favore di determinate persone (can. 76, § 1), piuttosto che esonerare dall'osservanza di una legge meramente ecclesiastica in un caso particolare (can. 85), non possono essere considerati un rilassamento indebito del sistema giuridico della Chiesa. Al contrario, tali istituti s'incardinano nelle esigenze della giustizia distributiva; queste ultime, in virtù del carattere proprio del bene pubblico della comunità ecclesiale, impongono all'amministrazione ecclesiale di riconoscere lo *iustum* distributivo nella realtà dei singoli fedeli. In essa solo è conoscibile con esattezza ciò che è necessario alla realizzazione della *salus animae* e pertanto costituisce la *res iusta* in quel caso.

Non va dimenticato che la giustizia distributiva vincola il soggetto che esercita l'autorità nei confronti di tutti i membri della comunità; egli, infatti, è tenuto a riconoscere a ciascuno, in ugual modo, la propria quota di partecipazione alle cose comuni. Ciò significa che non deve fare preferenze di persone, non tanto nella determinazione della quota da distribuire – la quale varia di caso in caso essendo un rapporto proporzionale tra cose e persone – ma nella modalità attraverso la quale essa viene identificata. In precedenza si è visto come, al riguardo, uno strumento particolarmente efficace è l'analogia di proporzionalità.

Poiché l'analogia, in modo particolare nella tradizione canonica, si basa sulla somiglianza reale dei casi comparati – cioè sulla somiglianza della *res iusta* –, l'esercizio della funzione amministrativa nella determinazione dello *iustum* distributivo nelle fattispecie concrete può utilmente giovare del criterio della similarità per garantire pari trattamento di casi giuridicamente simili. In tal modo potrà essere garantita la giustizia distributiva non solo nella sua dimensione verticale (soggetto – autorità) ma anche in quelle orizzontale (tra soggetti appartenenti alla stessa comunità). È interessante notare come sia la realtà stessa del caso a condurre a questo risultato oppure a offrire gli elementi di fatto sufficienti per giustificare una diversa soluzione.

⁵⁹ Sul tema della discrezionalità si rimanda a: *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, cit., 2008. Si segnala inoltre: I. ZUANAZZI, *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, «Ius Ecclesiae» 8 (1996), pp. 55-69.

Fin dalla canonistica medievale si è riconosciuto che a fondamento del procedere analogico c'è l'*aequitas*.⁶⁰ Essa, da un lato, richiama i principi più alti che guidano la giustizia;⁶¹ dall'altro, nel suo senso originario ed elementare, afferma che l'uguaglianza⁶² delle fattispecie concrete implica l'uguaglianza della determinazione della *res iusta* nelle stesse.⁶³ È la parte essenziale della virtù della giustizia, in cui l'*aequitas* consiste, a chiedere di considerare allo stesso modo situazioni giuridicamente simili perché in esse lo *ius* non può che determinarsi in modo uguale. Il motivo, si è già visto, risiede nel fatto che l'equità impone non solo di riconoscere a ciascuno il suo proprio diritto ma anche che tale azione sia garantita a tutti allo stesso modo.

Non serve rimarcare ulteriormente come tutto questo trova profonda corrispondenza nei rapporti di giustizia distributiva. Allora in essa l'esercizio dell'autorità nella comunità trova il proprio indirizzo e il proprio limite. Per la comunità ecclesiale ciò significa che è l'emergere fattuale del bene comune a suggerire quelle decisioni di governo attraverso le quali si attua la giustizia distributiva e il fine della *salus animarum* si compie.

5. QUALE FONDAMENTO PER IL DIRITTO AMMINISTRATIVO DELLA CHIESA? ALCUNE CONSIDERAZIONI

Le osservazioni emerse nel corso del presente studio richiederebbero lo spazio per opportuni approfondimenti. Tuttavia gli accenni proposti sembrano sufficienti almeno per avanzare alcune considerazioni.

Nel diritto amministrativo il principio di legalità – nella sua formulazione, per così dire, “classica” – afferma la sottomissione del potere di governo all'autorità della norma legale. Tale principio, nelle teorie moderne dello stato di diritto, costituisce, in qualche modo, uno dei più importanti cardini

⁶⁰ Per il rapporto tra analogia e *aequitas* nel diritto canonico si rimanda a: F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 346-352. L'*aequitas* come fondamento dell'analogia è un dato costante della dottrina canonistica come si evince da alcuni testi del *Liber Extra*: la decretale di Innocenzo III *Quum dilecta in Christo* dove si afferma *Eiusdem aequitatis similitudine provocati* (X.11.30.4) e la decretale di Onorio III *Ex parte tua* dove si legge *In his vero, super quibus non invenitur expressum, procedas, aequitate servata* (X.1.36.11). Questo dato è ribadito quasi unanimemente dai commentatori del codice pio-benedettino, tra gli altri si veda A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, cit., pp. 326.

⁶¹ Si veda in proposito: ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, v 10, e T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.20, a.2, co.

⁶² Conviene precisare che per “uguaglianza” s'intende un certo aspetto posseduto da più enti diversi e che permette di accomunarli tra di loro.

⁶³ Si rimanda alla nota affermazione ciceroniana (M. T. CICERO, *Topica*, IV, 23, in *Opera rhetorica*, I, Patavii, Liviana, 1968 («Scriptorum romanorum quae extant omnia», 106-107), pp. 156-187) ripresa nel *Fragmentum pragense: Aequitas est rerum convenientia quae in paribus causis paria iura desiderat* (edito in H. FITTING, *Juristische Schriften des frühere Mittelalters*, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1876, p. 216).

della funzione amministrativa, nella misura in cui esso è posto a presidio del cittadino contro eventuali prevaricazioni nell'esercizio del governo statale. Negli ordinamenti secolari la subordinazione dell'amministrazione pubblica alla legge ha, tra i suoi scopi, quello di prevenire ogni forma di abuso di potere e di arbitrarietà, a garanzia dei diritti dei cittadini. Tuttavia, tale concezione si presta a derive di tipo formalistico per cui la giustizia dell'azione amministrativa è sostanzialmente valutata in ragione della sua conformità alla norma legale che la disciplina, a prescindere, pertanto, della capacità della stessa di realizzare lo *iustum* di cui sarebbe debitrice – secondo la prospettiva della giustizia distributiva – di volta in volta.⁶⁴

La dottrina canonistica, in modo particolare quella che recentemente si è espressa sull'argomento,⁶⁵ rileva il punto problematico e, di conseguenza, intravede la necessità di una declinazione autenticamente ecclesiale del principio di legalità. Infatti, la trasposizione nel sistema giuridico della Chiesa del principio di legalità, così come si dà negli ordinamenti secolari, si espone, almeno, a due criticità: non assicura la corrispondenza dell'atto giuridico alle fondamentali esigenze di giustizia ecclesiale (la qual cosa va a toccare il bene essenziale della *salus animae*); presuppone una tendenziale conflittualità o litigiosità nei rapporti autorità-sudditi, la qual cosa mal si addice alla natura comunionale delle relazioni intra-ecclesiali, soprattutto quella che lega i sacri Pastori e i fedeli.⁶⁶

⁶⁴ L'affermazione metterebbe in conto di approfondire la concezione del principio di legalità negli ordinamenti secolari e di trattare la questione della trasposizione nel diritto amministrativo canonico dei modelli di pubblica amministrazione elaborati negli stati. Per tutto questo si rimanda a: E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano, Giuffrè, 1994 («Trattati di diritto», 2), pp. 161-226 e I. ZUANAZZI, *Praevis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, Napoli, Jovene, 2005 («Memorie del dipartimento di Scienze giuridiche», 29), pp. 231-371 e 563-591. Si veda altresì: IDEM, *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, cit., pp. 37-47. In modo particolare l'A. scrive a p. 44: «Ma la ragione di inadeguatezza del principio di legalità va ricercata più a fondo, proprio nell'ambiguità del suo essere un criterio meramente formale, che sancisce un ordine gradualistico di forza tra le fonti del diritto, senza precisare quali modelli deontologici debbano rispettare» e conclude affermando come «La corrispondenza alla legge finisce così per riguardare i requisiti estrinseci di esistenza degli atti, l'essere come atto giuridicamente rilevante, non il *dover essere* rispetto a determinati ideali di giustizia».

⁶⁵ Si fa riferimento in modo particolare a: ivi, pp. 37-69; J. FORNÉS, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, cit., pp. 119-145; V. PALOMBO, *Il principio di legalità nell'ordinamento canonico: osservazioni preliminari*, «Il Diritto Ecclesiastico» 111 (2000), pp. 306-315; G. SCIACCA, *Principio di legalità e ordinamento canonico (prime note non sistematiche)*, in *Matrimonium et ius*, a cura di J. E. Villa Avila, C. Gnazi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006 («Studi giuridici», 69), pp. 183-194; B. SERRA, *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2018 («Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico», 45); P. SOLÁ GRANELL, *Alcance del principio de legalidad en el Código de Derecho Canónico de 1983*, cit., pp. 201-221.

⁶⁶ In tal senso si concorda con la posizione di Paolo Gherri segnalata in precedenza (vedi nota 55).

Per ovviare a tali incompatibilità e, nello stesso tempo, per salvaguardare il principio di legalità nel sistema canonico, l'orientamento prevalente è quello di farlo derivare dal diritto divino, naturale e positivo.⁶⁷ In modo particolare la derivazione del principio di legalità dal diritto divino garantirebbe la rispondenza degli atti giuridici ecclesiali, in special modo quelli di esercizio del governo, a ciò che la volontà divina ha disposto come giusto. In tal senso il principio di legalità assicura la corrispondenza, dal punto di vista sostanziale, degli atti giuridici a ciò che la volontà divina dispone.⁶⁸

Viene così affermato il primato del contenuto sostanziale dell'atto giuridico canonico, il quale deve essere coerente con il diritto divino, nel quale ultimamente consiste il bene della persona e della comunità ecclesiale. A partire da questa considerazione, alcuni Autori evidenziano come la menzionata trasposizione canonistica del principio di legalità abbisogni di essere integrata da una prospettiva capace di prendere in considerazione la realtà concreta nelle circostanze specifiche del suo darsi. Questo per due motivi: in primo luogo, perché il riferimento al diritto divino non è un rimando a qualcosa di estrinseco rispetto alla realtà stessa, bensì esso è intrinseco alla realtà creata, appartiene alla natura delle cose;⁶⁹ in secondo luogo, perché, giusta quanto

⁶⁷ Così: G. SCIACCA, *Principio di legalità e ordinamento canonico (prime note non sistematiche)*, cit., p. 193: «la prima fonte del principio di legalità risiede nella sottomissione comune ai governanti e governati, ai principi generali derivanti dal diritto divino-naturale e divino-positivo»; V. PALOMBO, *Il principio di legalità nell'ordinamento canonico: osservazioni preliminari*, cit., pp. 306-307: nel diritto della Chiesa il principio di legalità «non è inteso in modo esclusivo e limitato in chiave di sottomissione dell'autorità alla norma positiva nell'esercizio del potere; esso è invece strettamente collegato all'istanza di una giustizia che, [...], è invece espressione di ciò che è vero o conforme essenzialmente al diritto divino e, in conseguenza, alla natura dell'uomo». Con una prospettiva più articolata, come si avrà modo di accennare, la derivazione del principio di legalità dal diritto divino è affermata anche da: B. SERRA, *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*, cit., pp. 28-42 e I. ZUANAZZI, *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, cit., pp. 51-55.

⁶⁸ In proposito B. SERRA, *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*, cit., p. 28 assume questa idea di riferimento del principio di legalità: «Il concetto di legalità è, nella sua essenza, "conformità ad una regola che sta prima"; esso, cioè, appare strutturato sull'idea che chi agisce deve riferirsi ad un criterio che lo precede». E continua affermando che la trasposizione di tale idea nello *Ius Ecclesiae* «trova una realizzazione radicale. Il fondamento divino della giuridicità ecclesiale – per il quale ogni espressione di tale giuridicità non solo non può contrastare l'ordine di giustizia che Cristo ha dato alla Chiesa ma deve compiere, per conclusione o specificazione, tale ordine –, configura, infatti, un rapporto di priorità tra volontà divina e soluzioni umane che, in sé, inverte la struttura essenziale della legalità».

⁶⁹ Per questo si rimanda a E. BAURA, *Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada*, cit., pp. 29-31. Si fa esplicito richiamo a quanto accennato in B. SERRA, *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*, cit., p. 32: «Il diritto divino non è un insieme di precetti cristallizzati, precedenti l'ordine giuridico canonico e a questo superiori ed esterni. Piuttosto, il disegno divino, sebbene immutabile, si manifesta nelle vicende concrete della Chiesa e il *ius (divinum)* è dato dall'incon-

si è appena detto circa il diritto divino e la richiamata concezione del principio di legalità, nella Chiesa è indispensabile una concretizzazione nel caso particolare di ciò che costituisce il bene del singolo fedele e della comunità. E si comprende che questa specifica responsabilità è affidata alla funzione amministrativa.⁷⁰

Sembra potersi osservare un percorso di questo tipo nel pensiero canonistico a cui si è fatto riferimento: si afferma il principio di legalità, lo si declina in modo conforme al sistema giuridico ecclesiale, così facendo emerge l'indispensabile considerazione di ciò che costituisce il *iustum* nel caso concreto, da qui l'affermazione della possibilità di una certa flessibilità da parte della funzione amministrativa nell'esercizio del governo ecclesiale.

A questo punto sorge la domanda se il principio di legalità sia il referente concettuale più adatto a garantire la rispondenza degli atti ecclesiali di governo rispetto ai valori supremi della *salus animae* e del bene comune,⁷¹ oppure se tale principio non costituisca certo uno strumento di significativa rilevanza a tutela di tale finalità, trovando tuttavia essa il proprio fondamento altrove.⁷²

tro, nel tempo e nella storia, fra la rivelazione di Dio – che esige l'uomo –, e la risposta di quest'ultimo».

⁷⁰ Al riguardo si veda I. ZUANAZZI, *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, cit., pp. 51-52: «La funzione amministrativa non può essere considerata alla stregua di un'attività di esecuzione passiva della legge, ma ha il compito di curare direttamente la promozione degli interessi comunitari, [...]. La stessa applicazione delle norme prestabilite dal legislatore ecclesiastico non si limita alla mera osservanza teorica, ma richiede una concretizzazione del comando nella situazione reale, trami un'opera di mediazione tra la fattispecie tipica e le circostanze specifiche».

⁷¹ Così è in genere nei manuali di diritto amministrativo canonico; si può far riferimento a: E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, cit.; J. GARCÍA MARTÍN, *Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico*, Venezia, Marcianum press, 2018 («Manuali», 11). Alcune recenti pubblicazioni in materia, pur assumendo diversi approcci al diritto amministrativo canonico, tendono a mantenere il principio di legalità almeno come criterio primario; si veda: E. CHITI, *Il diritto di una comunità comunicativa. Un'indagine sul diritto amministrativo della Chiesa*, Milano, Giuffrè, 2019 («Saggi di diritto amministrativo», 28); P. GHERRI, *Diritto amministrativo canonico. Attività codiciali*, Milano, Giuffrè, 2021; F. S. REA, *Interessi diffusi e Ordinamento canonico. Le posizioni giuridiche meta-individuali tra assorbimento del Civis nelle formazioni sociali e Spannung ontologico del Christifidelis nella realtà comunitaria della Chiesa*, Napoli, Turisa, 2018 («Studia selecta»). Si rimanda anche J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, cit. nel quale si cerca di proporre il principio di legalità in modo relativo e strumentale alla giustizia (p. 63), si veda comunque la nota successiva. Un tentativo di fondare il diritto amministrativo canonico a partire da una prospettiva più sostanziale e propriamente ecclesiale è di I. ZUANAZZI, *Praeisis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonia della Chiesa*, cit., pp. 680-701. In tale senso si veda altresì B. SERRA, *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*, cit., pp. 61-97. In ogni caso, nelle pubblicazioni riferite, non ci sono espliciti riferimenti alla giustizia distributiva.

⁷² Si segnala l'importante precisazione circa il valore strumentale del principio di legalità

A ben guardare la concezione della giustizia distributiva, compresa nella prospettiva della tradizione aristotelico-tomista qui proposta, sembra offrire una possibilità al riguardo.

Considerare il rapporto fondamentale che sussiste all'interno della comunità ecclesiale tra fedeli e sacri Pastori e che ha per oggetto il diritto dei primi a ricevere dai secondi i beni spirituali della Chiesa – in quanto necessari alla realizzazione della *salus animae* di ciascun fedele – alla luce della giustizia distributiva, consentirebbe di ravvisare in quest'ultima il fondamento alla base del diritto amministrativo canonico.

La disamina proposta permette di cogliere la ragione principale di questa ipotesi soprattutto nella posizione primaria che viene attribuita alla condizione effettiva del fedele nella quale si determina in modo singolare e concreto che cosa sostituisce il suo *ius* nei confronti della comunità e pertanto il *debitum* in capo a quest'ultima. La funzione amministrativa canonica, pur nella complessità della sua azione e struttura, troverebbe, allora, l'origine fondamentale della propria attività nello *iustum* distributivo.

Secondo questo modo di vedere l'azione amministrativa della Chiesa verrebbe subordinata e indirizzata dalla giustizia distributiva, trovando così la propria ragione fondamentale nell'adempimento del *debitum* che la comunità ecclesiale ha verso ciascun fedele.⁷³ In tal senso, più che il principio di legalità – il quale ha un valore strumentale più che fondativo – è il riferimento alla giustizia distributiva a offrire lo spazio nel quale pensare e modellare il diritto amministrativo della Chiesa secondo la propria natura di servizio o ministero in vista dell'edificazione della comunità ecclesiale nella verità e nella santità.

In quest'ottica la norma legale determinerebbe e garantirebbe, attraverso previsioni generali e astratte, la regola del *iustum distributivum* al quale l'amministrazione è tenuta ad attenersi nella maggioranza dei casi. Va osservato, in proposito, che è lo stesso giusto distributivo, pertanto nella sua dimensione reale, a porsi come dato previo alla legge la quale, per essere *rationabilis*, deve conformarsi a esso. In questo accenno si può notare come la funzione strumentale del principio di legalità, in quanto subordina l'azione amministrativa alla legge, ne garantisce la giustizia proprio perché la stessa norma legale trova il proprio riferimento essenziale nel giusto distributivo. È così

per il diritto amministrativo canonico che si trova in J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, cit., pp. 62-64; in modo particolare si afferma che il principio di legalità «è uno strumento al servizio della giustizia. La legalità, pertanto, non è un valore assoluto, ma *relativo e strumentale*; assoluta è, per contro, l'esigenza della giustizia» (p. 63).

⁷³ Una simile visuale è proposta da I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonía della Chiesa*, cit., pp. 680-684.

assicurato quel che la dottrina canonistica cerca di garantire attraverso la declinazione ecclesiale del principio di legalità.

Nello stesso tempo sarà compito del diritto positivo umano ordinare con proprie norme l'esercizio della funzione amministrativa, le attribuzioni, le competenze e i procedimenti da seguirsi affinché essa possa compiersi a servizio del *bonum commune*. Anche in questo caso il principio di legalità rivela la sua strumentalità in quanto l'osservanza da parte dell'amministrazione dell'organizzazione stabilita dal legislatore ha lo scopo che favorire la realizzazione concreta della *iustitia distributiva*.

Un'ultima considerazione riguarda la flessibilità nell'esercizio della funzione amministrativa nella Chiesa. Si è già accennato in precedenza ai principali strumenti con cui tale flessibilità dell'amministrazione trova espressione. Attraverso questi mezzi all'amministrazione è dato di realizzare il *iustum distributivum* nel caso concreto temperando l'insufficienza della previsione legale. Se è pur vero che normalmente è la legge stessa a prevedere gli spazi di discrezionalità nell'esercizio del governo ecclesiale, è altrettanto vero che risulta impossibile una predeterminazione a priori della sua realizzazione.⁷⁴ La considerazione della giustizia distributiva, poiché permette di conoscere che cosa concretamente l'amministrazione deve dare nella fattispecie reale (ossia la *res iusta* che è il *debitum* della comunità al singolo fedele in ragione della sua *salus animae*), per ciò stesso costituirebbe il limite entro il quale l'azione di governo deve svolgersi ossia, in altri termini, costituisce la sua giustizia.⁷⁵

L'analogia, in quanto si incardina nella somiglianza della realtà, assume – in quest'ottica – un prezioso strumento di governo in quanto permetterebbe l'esercizio ragionevole e non arbitrario della flessibilità nel governo ecclesiale. La giustizia distributiva, infatti, impone che fattispecie simili, proprio in ragione della loro somiglianza, siano governate attraverso un esercizio della flessibilità dell'azione amministrativa tale da non creare alcuna discriminazione; al contrario tale esercizio della flessibilità ha come scopo la compiuta realizzazione dello *iustum distributivum* di modo che a ciascuno sia riconosciuto secondo equità il *ius suum*.

⁷⁴ Si veda per questo ivi, p. 60: «L'obiettivo specifico dell'azione amministrativa, pertanto, non può essere predeterminato a priori in forma immutabile, ma viene precisato a posteriori, a conclusione di un complesso procedimento valutativo, volto a individuare, qualificare e ponderare i fatti e le esigenze determinanti per la decisione».

⁷⁵ È importante quanto scrive al riguardo J. FORNÉS, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, cit., p. 129: «la *salus animarum* consiste en la salvación de cada una de las almas y la justicia no es algo abstracto y genérico, sino la justicia del caso concreto. Pues bien, [...] en esta línea han sido considerados tradicionalmente instrumentos flexibilizados del ordenamiento canónico la dispensa y el privilegio».

BIBLIOGRAFIA

- T. D' AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, II, *Libri IV-X – Indices*, a cura dei Frati Predicatori, Romae, 1969 («Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita», 47).
- T. D' AQUINO, *Summa Theologiae*, III, *Pars secunda secundæ*, a cura di P. Caramello, Taurini-Romae, Marietti, 1948.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in *Aristotele. Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Milano, Bompiani, 2008 («Il pensiero occidentale»), pp. 431-993.
- BARATTA, A., *Note in tema di analogia giuridica*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, I, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 571-593.
- BAURA, E., ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., SOL, T., a cura di, *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Milano, Giuffrè, 2017 («Monografie giuridiche», 46).
- BAURA, E., *Il rapporto tra diritto e norma. Considerazioni alla luce delle proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada*, «Ius Ecclesiae» 31 (2019), pp. 17-40.
- BAURA, E., *La realtà disciplinata quale criterio interpretativo giuridico della legge*, «Ius Ecclesiae» 24 (2012), pp. 701-717.
- BENEDICTUS PP XVI, *Allocuzione alla Rota Romana*, 21.01.2012, «AAS» 104 (2021), pp. 105-106.
- BERTOTTO, F., *Analogia e diritto nella Chiesa*, Venezia, Marcianum Press, 2022 («Ius canonicum – Monografie», 25).
- BOBBIO, N., *L'analogia nella logica del diritto*, a cura di P. Di Lucia, Milano, Giuffrè, 2006 («Università degli studi di Camerino. Dipartimento di scienze giuridiche e politiche», 1).
- BOCHEŃSKY, J. M., *La logica formale. Dai presocratici a Leibniz*, Torino, Einaudi, 1972 («Nuova biblioteca scientifica Einaudi», 40).
- CALASSO, F., *Causa legis. Motivi logici e storici del diritto comune*, «Rivista di storia del diritto italiano» 29 (1956), pp. 25-37.
- CANOSA, J., *I principi e le fasi del procedimento amministrativo nel diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 18 (2006), pp. 551-577.
- CHITI, E., *Il diritto di una comunità comunicativa. Un'indagine sul diritto amministrativo della Chiesa*, Milano, Giuffrè, 2019 («Saggi di diritto amministrativo», 28).
- CICERO, M. T., *Topica*, IV, 23, in *Opera rhetorica*, I, Patavii, Liviana, 1968 («Scriptorum romanorum quae extant omnia», 106-107).
- COTTA, S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991.
- DE RAEYMAMAËKER, L., *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1970 («Bibliothèque Philosophique de Louvain»).
- ERRÁZURIZ M. C. J., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano, Giuffrè, 2020 («Trattati di diritto», 5).
- ERRÁZURIZ M. C. J., *L'equiparazione e l'analogia in diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 4 (1992), pp. 215-224.
- FELICIANI, G., *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano, Giuffrè, 1969.
- FORNÉS, J., *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, «Ius Canonicum» 36 (1998), pp. 119-145.

- GARCÍA MARTÍN, J., *Gli atti amministrativi nel Codice di Diritto Canonico*, Venezia, Marcianum Press, 2018 («Manuali», 11).
- GHERRI, P., *Diritto amministrativo canonico. Attività codiciali*, Milano, Giuffrè, 2021.
- GHERRI, P., *Introduzione al diritto amministrativo canonico. Fondamenti*, Milano, Giuffrè, 2015.
- HERVADA, J., *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano, Giuffrè, 1990 («Monografie giuridiche», 2).
- HERVADA, J., *Lecciones propédeuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, EUNSA, 2000 («Manuales», 20).
- KAUFMANN, A., *Analógia e “natura della cosa”*, a cura di G. Carlizzi, Napoli, Vivarium, 2004 («Storicità del diritto», 10).
- LABANDEIRA, E., *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano, Giuffrè, 1994 («Trattati di diritto», 2).
- MIRAS, J., CANOSA, J., BAURA, E., *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma, EDUSC, 2018 («Subsidia canonica», 4).
- OTADUY, J., *Analógia*, in *Diccionario general de derecho canónico*, I. A iure – Celibato, a cura di J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona, EUNSA, 2012.
- OTADUY, J., *Positivismos ingenuos. A propósito del Discurso de Benedicto XVI sobre interpretación de la ley canónica (21.1.2012)*, «Ius Canonicum» 54 (2014), pp. 23-44.
- PALOMBO, V., *Il principio di legalità nell'ordinamento canonico: osservazioni preliminari*, «Il Diritto Ecclesiastico» 111 (2000), pp. 306-315.
- PIEPER, J., *Sulla giustizia*, Brescia, Morcelliana, 1962² («Il Pellicano»).
- RAMÍREZ, S. M., *De analogia*, I-IV, a cura di V. Rodríguez Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970-1972 («Opera omnia», 2.1-4).
- REA, F. S., *Interessi diffusi e Ordinamento canonico. Le posizioni giuridiche meta-individuali tra assorbimento del Civis nelle formazionisociali e Spannung ontologico del Christifidelis nella realtà comunitaria della Chiesa*, Napoli, Turisa, 2018 («Studia selecta»).
- SANGUINETI, J. J., *Logica filosofica*, Firenze, Le Monnier, 1987 («Filosofia e realtà»).
- SCIACCA, G., *Principio di legalità e ordinamento canonico (prime note non sistematiche)*, in *Matrimonium et ius*, a cura di J. E. Villa Avila, C. Gnazi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006 («Studi giuridici», 69), pp. 183-194.
- SERRA, B., *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*, Torino, Giapichelli, 2018 («Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico», 45).
- Sistematica e tecnica nelle codificazioni canoniche del xx secolo*, a cura di G. Brugnotto, J. Jamin, S. N. Somda, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021 («Pontificio Comitato di Scienze Storiche – Atti e documenti», 52).
- SOLÁ GRANELL, P., *Alcance del principio de legalidad en el Código de Derecho Canónico de 1983*, «Anuario de Derecho Canónico» 4 (2015), pp. 201-221.
- VAN HOVE, A., *De legibus ecclesiasticis*, Melchinae-Romae, H. Dessain, 1930 («Commentarium lovaniense in Codicem Iuris Canonici», 1/2).
- VERNAUX, R., *Introduzione generale e Logica*, Brescia, Paideia, 1966 («Corso di filosofia tomista», 1).
- ZUANAZZI, I., *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, «Ius Ecclesiae» 8 (1996), pp. 37-69.

ZUANAZZI, I., *Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica*, «*Ius Ecclesiae*» 8 (1996), pp. 37-69.

ZUANAZZI, I., *La procedura di formazione dell'atto amministrativo singolare: esigenze pastorali ed esigenze giuridiche*, in *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, a cura di J. I. Arrieta, Venezia, Marcianum Press, 2008 («*Studi*», 8), pp. 97-152.

ZUANAZZI, I., *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonía della Chiesa*, Napoli, Jovene, 2005 («*Memorie del dipartimento di Scienze giuridiche*», 29).