

GIANPAOLO MONTINI

LO STATO CLERICALE

Prototipo fra gli stati o stato in senso improprio?

1. Premessa

Alcuni pregiudizi percorrono con una certa insistenza la tematica degli stati di vita nell'ambito ecclesiale¹. In particolare che la dottrina canonica abbia abbracciato e conservato nel suo interno la dottrina degli stati di vita e in essa si sia affermata uniformemente la triplice distinzione fra stato clericale, stato religioso e stato laicale, o almeno la duplice distinzione fra stato clericale e stato laicale. In questa divisione poi lo stato clericale sarebbe stato il maggiore; la stessa ripartizione sarebbe poi dipesa dalla volontà di mettere in luce il primo stato (quello appunto clericale); questo non sarebbe poi risultato solo il primo per eminenza, ma pure per la natura dello stato stesso. Sarebbe emerso come lo stato per eccellenza².

La stessa frequenza con cui sia il Codice piano-benedettino come pure l'attuale menzionerebbero lo stato clericale ne sarebbe una riprova³.

D'altro lato la nuova impostazione ecclesiologica del Concilio Vaticano II non avrebbe solo messo in crisi l'impianto degli stati, quanto soprattutto messo in discussione la priorità dello stato clericale, anzi la sua natura stessa di stato. La Costituzione dogmatica *Lumen gentium* non usa mai l'espressione *status clericalis*⁴, pur conoscendo *status laicalis* e *status religiosus*.

L'intendimento della presente nota è solo quello di evidenziare che già nella tradizione si rinvennero delle perplessità circa la natura di stato della condizione clericale, dandone due esemplificazioni, nonché di significare le conseguenze sul concetto di stato in genere, e di stato clericale in specie, della (nuova) impostazione ecclesiologica che è all'origine di quelle stesse perplessità.

Francisco Suárez

Benché non principalmente canonista, l'opera di Francisco Suárez (1548-1617), gesuita, influenzerà particolarmente la dottrina seguente, anche perché egli stesso si pone come un attento commentatore di san Tommaso. Nella sua opera *De Religione*⁵, una delle sue più importanti sul versante canonistico, affronta *ex professo* ed in forma estesa e completa la problematica attinente agli stati.

La definizione di stato

Il concetto di stato, è riconosciuto esplicitamente da Suárez, è polimorfo.

Quando però si attribuisce ad una persona non può non contenere due aspetti: la perfezione della persona, in quanto riferentesi ad una sua condizione o modo di esistere, e la stabilità o immobilità della stessa persona nella perfezione di cui sopra⁶.

Tale definizione però si attaglia anzitutto alla *comune condizione nella Chiesa, anzi di ogni membro della Chiesa*:

«La stessa Chiesa è uno stato di vita cristiana o spirituale»⁷.

Ogni fedele infatti è in una situazione stabile e perfetta. Stabile per il fatto della professione di fede fatta nel battesimo e dell'obbligo conseguente a permanervi; perfetta, in quanto la sua condizione comprende l'obbligo a tendere alla salvezza della sua anima.

«Che anzi nella modalità di vita dei fedeli tutti si può trovare la vera rettitudine e tutta la perfezione necessaria alla salvezza dell'anima»⁸.

Viene pertanto individuato da Suárez con molto realismo un vero e proprio⁹ stato comune a tutti nella Chiesa: *lo status vitae christianae*.

La varietà degli stati

La varietà degli stati è tanto una constatazione che può avvenire guardando alla composizione della Chiesa, quanto ancor più una verità di fede certissima¹⁰.

Tale varietà può essere considerata e ordinata sotto vari punti di vista.

Il primo attiene a quella varietà che tocca la Chiesa nello stesso modo con cui tocca ogni altra società. E ciò per il fatto che i membri della Chiesa sono pure nello stesso tempo, senza cessare di esserlo, membri delle comunità civili. Le differenze di stato che in queste ultime si rilevano, si ripercuotono nella Chiesa. In essa ci sono persone libere e persone sottomesse; in essa ci sono tutti i vari gradi delle autorità civili; in essa ci sono celibi e sposati¹¹.

Queste differenziazioni appaiono toccare la Chiesa solo materialmente, poiché non riguardano la Chiesa in quanto comunità di salvezza, ma come comunità di uomini, che comunque portano con sé le connotazioni della società civile.

Il secondo attiene a quella varietà che tocca la Chiesa in quanto tale, ossia in quanto

«comunità spirituale e soprannaturale; corpo mistico unito sotto il suo solo Capo, Cristo, ed il suo vicario, dalla fede, dalla professione di fede e dai sacramenti; comunità che tende alla felicità eterna attraverso mezzi appropriati e sufficienti»¹².

In questa prospettiva si distinguono vari stati nella Chiesa in ordine al bene spirituale dei singoli che vivono in questi stati. Sono i vari stati religiosi che la tradizione della Chiesa ha conservato (monaci, mendicanti, apostolici ecc.)¹³.

Lo 'stato' clericale

Il terzo attiene ancora alla Chiesa come comunità spirituale formalmente intesa, però si basa sul criterio della ricerca del bene comune e del regime spirituale della Chiesa.

Qui si distingue uno stato clericale da uno stato laicale¹⁴. Già l'affermazione che lo stato laicale si definisca *per negationem*, ossia come lo stato non-clericale, fa intuire che ci troviamo in una distinzione 'peculiare', ossia non del tutto coerente con le precedenti distinzioni in stati nella Chiesa.

Tale sensazione viene confermata quando Suárez più volte e con insistenza nega la qualifica di stato (o almeno nega che si tratti di uno stato in senso proprio) alla condizione clericale¹⁵. Le ragioni di tale negazione o almeno di tale perplessità sono legate allo stesso concetto di stato. Nei chierici non sarebbero verificati i due elementi essenziali del concetto di stato.

Perfezione personale

* «Il ministero e lo stato hanno diverse condizioni o proprietà. Il ministero o ufficio ecclesiastico per se stesso è ordinato ad alcune azioni comuni e ordinarie necessarie per il governo più utile della Chiesa e all'esercizio di esse conferisce il diritto o la facoltà, come di solito capita nei pastori e nei dottori.

Lo stato invece per sé è sufficientemente ordinato all'utilità di colui che è costituito in quel determinato stato»¹⁶.

* «Si dice ufficio o ministero in senso proprio quello che è istituito per sé e primariamente e si assume per l'utilità degli altri; e pertanto induce per sé e primariamente l'obbligazione corrispondente. Lo stato di perfezione invece è per sé ordinato al bene spirituale di colui che professa il medesimo stato; lo stato consiste in una certa norma e in un certo modo di vivere adatto a raggiungere o ad esercitare la perfezione»¹⁷.

Il punto di divergenza fra condizione clericale e stato non potrebbe essere più marcata: la finalità dello stato è rivolta al soggetto, la finalità del chierico è rivolta agli altri o alla comunità.

La stabilità

Su questo punto Suárez non è del tutto coerente, o forse meglio, appare in difficoltà quando si tratti di valutare quale

grado di stabilità sia necessario per costituire uno stato. La conclusione appare la seguente:

«Per la costituzione di uno stato si richiede una obbligazione o l'assenza della medesima, che provenga da una causa permanente e non facilmente mutabile»¹⁸.

Normalmente e (ciò che più conta) *di per sé* l'ufficio ecclesiastico non possiede e non richiede una stabilità, ancorché talvolta gli sia annessa. Pertanto, anche su questo versante, è escluso che i chierici costituiscano uno stato.

Per la verità lo stesso Suárez sembra in un altro luogo affermare che una stabilità è posseduta dai chierici attraverso la loro consacrazione

«che si inizia, attraverso un certo sacramentale, la tonsura appunto, che è così permanentemente da non essere iterabile; e poi a poco a poco si perfeziona attraverso il conferimento stabile del sacramento che impone un carattere indelebile»¹⁹.

Argomentazione questa che appare fragile per più versi (esige, ad esempio, che si distingua fra *usus et professiones* che cambiano nella vita del chierico e *munus vel status* che rimarrebbero immutati²⁰) e che lo stesso Suárez rigetta nel contesto dell'argomentazione a favore dell'episcopato quale stato di perfezione.

La differenza fra stato e condizione clericale è evidenziata dal fatto che nella Chiesa si può avere uno stato senza alcun ufficio, come pure in un medesimo stato rinvenirsi diversi uffici o ministeri, come pure possono darsi peculiari ministeri senza che il loro titolare sia posto in uno stato peculiare, diverso da quello comune dei fedeli²¹.

Lo stato di esercizio della perfezione

La attribuzione di uno stato ai chierici è permessa dall'introduzione di una distinzione fra stati di perfezione: vi sarebbe uno stato di perfezione cui si tende (*status perfectionis acquiren-*

dae) e uno stato di perfezione che si esercita (*status perfectionis exercendae*)²².

Il primo non pone alcun problema perché verifica tutti i requisiti dello stato ed è lo stato di cui si è sempre trattato.

L'altro al contrario pone numerosissimi problemi poiché sembra negare gli elementi che compongono uno stato. La coerenza di Suárez è qui fortemente scossa.

Deve dimostrare che un ministero destinato alla salvezza degli altri, costituisce uno stato, cioè è destinato alla salvezza di chi lo detiene²³. E Suárez non si nasconde le aporie nascoste in questa posizione: che non si può esercitare ciò che non si possiede; che non si può possedere se prima non si è acquisito; che ciò che si possiede per acquisizione non può restare senza esercizio²⁴.

Per il loro superamento l'A. procede per diverse vie.

* Chi assume una tale obbligazione non può non adoperarsi per la propria perfezione personale (*perfectio personalis, perfectio personae*). Infatti operare per la salvezza degli altri senza alcun riguardo alla propria,

«è troppo imperfetto, è inoltre inefficace e per di più è quasi moralmente impossibile che avvenga con frutto»²⁵.

* La prudenza vuole che chi assuma un tale ufficio ecclesiastico abbia prima raggiunto la propria perfezione, quale preparazione e disposizione all'esercizio della perfezione verso gli altri.

«Lo stesso uomo si pone in uno stato di pericolo se riceve un tale stato [= clericale] senza la dovuta disposizione»²⁶;

sarebbe molto meglio (*convenientissimum, longe melius*) che non entrasse in tale stato, se prima non ha raggiunto una sua perfezione.

* È prudenza di chi chiama agli uffici clericali e di chi li con-

ferisce assumere solo coloro che hanno acquisito già un grado di perfezione²⁷: l'episcopato, ad esempio, non dà la scienza, ma la richiede.

* L'esercizio poi delle azioni santificanti cui è destinato il chierico non può poi non ridondare sullo stesso che opera. Non è infatti né alieno dal fine dello stesso suo ministero né escluso dalla destinazione agli altri del ministero stesso²⁸.

«Aiutare gli altri è esso stesso atto di perfezione, attraverso cui la stessa perfezione o si acquista o si esercita, e comunque cresce»²⁹.

Alla fine dovrà riconoscere ciò che ha negato all'inizio:

«Questa condizione [dei chierici] richiede per sua stessa natura [*ex natura sua*] nella persona [del chierico] una grande santità, e comporta pure l'obbligo di esercitarla, e così è soddisfatto il primo elemento del concetto di stato»³⁰.

Maggiore coerenza appare nella questione della stabilità. Viene rifiutata l'identificazione della causa della stabilità sia nella consacrazione (sacramentale) sia nell'impegno celibatario. Nel primo caso perché non dà alcun compito pastorale, ma solo una certa capacità all'esercizio ministeriale e pertanto non può derivarvi l'obbligo a opere di perfezione. Nell'altro caso perché l'obbligo celibatario non inerte per sé, ma solo *iure positivo* alla consacrazione stessa.

La soluzione sarà rinvenuta dopo un esame minuzioso (per un intero capitolo) della questione: è sufficiente per la stabilità l'obbligo morale che si assume di rimanere nel ministero ricevuto. Tale obbligo si può ritenere derivante o da una pattuizione con la Chiesa contenuta nella stessa accettazione dell'episcopato con tutte le condizioni prescritte; o dal mutuo consenso dei contraenti (vescovo e Chiesa); o dal diritto della Chiesa stessa³¹.

Il compromesso qui sta nell'aver ridotto fino quasi alla vanificazione la stabilità richiesta per la costituzione di uno stato:

«Per uno stato basta un patto di per sé perpetuo, da cui non si possa recedere senza il consenso dell'altro contraente»³².

Alcune obiezioni

Si potrebbe anzitutto obiettare che Suárez nega la costituzione di uno stato ai chierici per il fatto di aver adottato un concetto (pre)determinato di stato. Soprattutto magari partendo dal concetto di stato di perfezione, visto pure il contesto in cui sviluppa le sue riflessioni³³.

L'obiezione, che è particolarmente grave, non è però pertinentemente nel nostro caso.

Per le seguenti ragioni:

* Il fatto che Suárez possa applicare in senso proprio il concetto di stato, che egli usa, all'universalità dei fedeli nella Chiesa rende sufficientemente avvertiti che egli non parte da un concetto preformato di stato, adattato ai religiosi, bensì da un concetto di stato la cui correttezza dipende dalla coerenza con cui lo verifica in più ambiti ecclesiali.

* È pure probante il fatto che Suárez non disdegni, quando gli è data l'occasione, di riferirsi alla società civile, istituendo un'analogia, nel nostro caso, tra l'incompatibilità esistente fra chierici e stato e quella esistente fra le cariche pubbliche di un regno e stato.

Quando, ad esempio, Suárez sta affermando che nella Chiesa, come comunità di uomini, nella varietà degli stati si potrebbero enumerare pure «lo stato dei regnanti, degli altri principi e magistrati» di un regno, non tralascia subito di notare, come proprio per i chierici nella Chiesa formalmente intesa: «Benché questi appartengano di più agli uffici» che agli stati³⁴.

* Suárez inoltre non pone una chiara divisione fra lo stato (o meglio, gli stati) di perfezione e lo stato *simpliciter*. Infatti an-

che lo stato in se stesso dice riferimento ad uno stato di 'perfezione' (qui inteso più nel senso di completezza); d'altro canto sembra si possa parlare di stato di perfezione, proprio per la congruenza fra la perfezione (stato di vita, modo di vivere, condizione di vita) e il concetto di stato³⁵.

Da questo quadro nasce ovvia una seconda obiezione fondamentale, che equivale per sé più a una domanda: perché allora Suárez accoglie almeno l'episcopato fra gli stati e precisamente come stato di perfezione da esercitare?

Dall'analisi dei testi di Suárez appare questo un dato della tradizione³⁶ e della realtà della Chiesa che egli non ha saputo integrare perfettamente nel suo sistema di pensiero³⁷.

Si è trovato di fronte all'autorità anzitutto di Tommaso, che egli fin dall'inizio del suo trattato qualifica come sua propria guida: «Ducem habebimus Thomam»³⁸. E Tommaso nella *IIa IIae*, q. 184, a. 5 pone nello stato di perfezione religiosi e vescovi. Catalogazione che da allora in poi nessuno scolastico si è sentito di negare, tanto più che la tradizione, con i titoli attribuiti ai vescovi, sembra suffragare la collocazione.

Si è trovato di fronte alla realtà della compagine ecclesiale³⁹, con il rilievo in essa dato ai chierici ed in particolare ai sacerdoti e ai vescovi⁴⁰, nonché alla loro attività ministeriale⁴¹.

Conclusioni

Suárez rifiuta sostanzialmente uno stato clericale nella Chiesa, in quanto il ministero connota la vita dei chierici. Ed il ministero dice riferimento prima di tutto ad un servizio da svolgere in favore degli altri fedeli, della Chiesa. Non può pertanto riferirsi *direttamente e principalmente* alla salvezza o alla perfezione o alla santità di colui che compie il ministero.

D'altro lato però lo stesso Suárez di fronte alla tradizione teologica della Chiesa, come pure al reale svolgersi della sua vita, non può non riconoscere, almeno parzialmente, l'esistenza di fatto di uno 'stato' clericale.

Guido Saraceni

Anche questo Autore non è un canonista, ma in un fondamentale contributo⁴² affronta in modo lucido e sistematico il problema del concetto di *status* e della sua applicazione all'ambito canonico.

Lo accomuna a Suárez la negazione dell'esistenza di uno stato clericale: le

«potestà costituiscono l'elemento differenziale e discriminatore dello 'status clericalis', che giuridicamente si concreta in una particolare veste e competenza funzionale, ma che meno si adatta al concetto di *status* [...] In verità, il chierico non si fa portatore di un particolare ordinamento giuridico, diverso da quello costituente lo *status* di ogni battezzato [...] Non saremo, perciò, chiamati irriverenti, se, facendo il parallelo con l'ordinamento dello Stato, affermeremo che, anche in questo ultimo, i pubblici funzionari dei diversi ordini e gradi, altro *status* non hanno, all'infuori di quello di *cittadino*»⁴³.

Ma identica al Suárez è la posizione sullo *status religiosus*, che, al contrario di quello clericale, merita in senso appropriato il concetto di stato:

«Noi pensiamo che sia proprio il 'modus in communi vivendi' a fornire il substrato necessario per il rinvenimento del nostro concetto nello *status* di religioso [...] Si tratta di una società di individui che, nell'odierna struttura, sono ordinati a vita comune, disciplinati da una propria costituzione, retti da Superiori propri [...] Codesta autonomia [...] basti [...] per ravvisare, nelle religioni, veri e propri ordinamenti giuridici che conferiscono agli appartenenti una particolare veste a ragione chiamata, giuridicamente, *status*»⁴⁴.

Parallela alla posizione di Suárez è inoltre l'affermazione di uno *status di vita cristiana* che è universale e comune a tutti i fedeli nella Chiesa: all'A. pare che la

«definizione di *status* [...] si adattino] a meraviglia al *battezzato*, il quale, contraddistinto da un carattere indelebile, portatore di un ordinamento etico-giuridico necessario e indefettibile, è investito di una

pubblica funzione altamente programmatica, che, fino ad un certo punto, lo fa partecipe del regale sacerdozio di Cristo!»⁴⁵.

Che anzi, non rinvenendo nel Codice piano-benedettino la voce *status* riferita esplicitamente al battezzato, ritiene senz'altro di poterla scoprire sotto l'espressione *status laicalis*:

«Codesta espressione, che viene richiamata numerose volte, soltanto in contrapposizione a 'status clericalis', non può rappresentare un 'tertium genus' fra quest'ultimo e quello di battezzato [...] ci sembra possa affermarsi l'equivalenza concettuale e giuridica tra 'status laicalis' e 'stato di mero battezzato', ossia di battezzato sfornito delle potestà di ordine e di giurisdizione»⁴⁶.

Argomentazione analoga infine a Suárez ha il Nostro circa il «recupero» comunque del termine stato per i chierici o almeno circa la giustificazione di un uso ormai invalso:

«Nel diritto della Chiesa è talmente forte il distacco fra laici e chierici e così numerose e fondamentali le norme attinenti alla persona di questi ultimi, che la conservazione del termine *status clericalis* se non rende proprio un concetto rispondente a quello [...] di *status*, resta sempre da considerare come utile espressione sintetica, che si addice, con particolari vantaggi, ai bisogni della scienza e della pratica»⁴⁷.

Il chierico non cessa di essere un battezzato né diventa qualcosa di diverso, proprio come nel magistrato, nel quale diventando primo cittadino, in forza dell'elemento funzionale assume particolare forza ed evidenza lo stato di cittadino⁴⁸.

«Nel chierico, attraverso i vari gradi di ordine e di giurisdizione, l'appartenenza alla comunità religiosa, e quindi il relativo *status* diventa più spiccata, più squisitamente pubblica che non nel mero battezzato»⁴⁹.

Ministri sacri: tra funzione e stato

Le posizioni emblematiche di Suárez e Saraceni, ancorché non comuni nella dottrina, sono sostenute anche da alcuni autori recenti, benché non numerosi.

Pedro Lombardia, pur non negando espressamente uno stato clericale, specifica che

«i poteri, le facoltà e le funzioni [...] non sono costitutivi dello stato [clericale] perché non sono propriamente diritti e doveri la cui funzione consista nella soddisfazione delle necessità soprannaturali del proprio titolare»⁵⁰.

Hans Heimerl mette in rilievo che

«né la terminologia del Codice di diritto canonico, né la definizione usuale dei canonisti contemporanei, né [...] S. Tommaso, permettono di considerare l'essenza del chiericato, presa in sé stessa, come costitutiva di uno stato. I poteri gerarchici danno una funzione, destinano ad agire per gli altri, ma per sé non introducono in alcuna forma specifica di vita [...] Il termine *stato* significa in primo luogo un modo di essere in sé stessi, e non un modo di essere ordinati per gli altri. E l'essenza dei poteri gerarchici è proprio di essere ordinati per gli altri»⁵¹.

Il concetto di stato

Le negazioni di uno stato clericale sono comprensibili ovviamente a partire da un concetto di stato che sia inteso in forma, che io chiamerei, costituzionale.

Nel momento in cui *status* definisce l'appartenenza e la relazione fondamentale con una comunità complessivamente considerata; l'essere membro di quella comunità stessa; i diritti e doveri fondamentali (pubblici) dei membri della stessa società: in questo momento è chiaro che non può attribuirsi ai chierici la nozione di *status*, che può appartenere propriamente solo ai fedeli tutti e, in senso proprio, ma derivato, ai religiosi, in quanto facenti parte di una *societas* (l'Istituto religioso, appunto)⁵².

È chiaro in questo contesto che l'esercizio, come pure la titolarità anche stabile e personalissima, di una funzione (anche gerarchica) non poteva (continuare ad) essere discriminante per la partecipazione fondamentale ad una società. La funzione cessava di influenzare la posizione costituzionale del fedele.

La pertinenza di questo concetto di *status* è sostenuta da una notevole corrente di pensiero⁵³, legata soprattutto ad una trasformazione epocale avvenuta nel momento in cui si sono affermati i principi di libertà e di uguaglianza⁵⁴.

Anche nella terminologia canonica *sensim sine sensu* penetra l'evoluzione della dottrina giuridica civile, alla ricerca di un nuovo equilibrio concettuale tra uguaglianza e diversità.

Emblematica è la vicenda del termine *persona*, strettamente correlato con quello di *stato*⁵⁵.

All'inizio sta l'affermazione:

«Persona est homo in statu quodam consideratus [= Persona è l'uomo in quanto considerato in uno stato]»⁵⁶.

Sta a significare che la determinazione dei diritti e doveri fondamentali dipende dalla appartenenza ad uno stato⁵⁷. Se non si appartiene ad alcuno stato non si è persona (ma soltanto uomo); se lo stato è elevato si ha più personalità (e quindi un numero maggiore di diritti doveri); se lo stato è inferiore si ha una personalità *deminuta* (con meno diritti doveri).

Ed il discorso viene trasposto pari pari nell'ambito canonico. I chierici sono persone in senso stretto; i laici in senso lato-simo⁵⁸.

L'evoluzione dell'affermazione:

«Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis [= Persona con tutti i diritti e doveri dei cristiani è costituito un uomo nella Chiesa di Cristo dal Battesimo]» (can. 87 del Codice piano-benedettino)⁵⁹,

porta ad un nuovo concetto di persona (personalità giuridica) e di *status*.

Da un lato si identificano: ed ecco la trasposizione di *status* nell'ambito del diritto pubblico da parte della dottrina.

Dall'altro, mentre persona continua a descrivere questa qualità universale di cittadino/fedele⁶⁰, *status* (che persiste nel-

le fonti e nei testi giuridici da leggere, interpretare ed applicare) assume necessariamente altre connotazioni (un'altra identità concettuale) trasferendosi nell'ambito di diritto privato.

Resta da spiegare la persistenza e la consistenza del termine stato (e stato clericale), sopravvissuta alle trasformazioni della società (e della Chiesa nel Concilio Vaticano II).

A prima vista infatti potrebbe sembrare che il concetto di stato si sia ormai trasformato definitivamente e sia perciò da rinvenire in quello di persona, capacità giuridica (o di appartenenza).

La trasformazione avvenuta nella società civile (e nella Chiesa) avrebbe abbattuto non solo la pluralità di stati, ma contestato (o reso superfluo) l'unico stato superstate (e il concetto stesso perciò), quello comune di persona (e di fedele).

In realtà il concetto di stato sopravvive venendo ad assumere nella nuova temperie giuridica varie fisionomie e alterne fortune⁶¹.

Vi è una corrente che vi riconosce un'utile finzione, quasi «la sintesi ideale [...] di una particolare condizione sociale e giuridica creata al soggetto [...] di cui si vuole poi riportare immaginariamente a lui stesso la fonte e la causa, giungendo poi, per un fenomeno mentale assai frequente, a pensarla come una posizione ed atteggiamento (qualità) particolare proprio del soggetto stesso e conservato da lui costantemente in tutte quelle intiere categorie di rapporti sociali e giuridici»⁶².

In pratica si tratterebbe di una figura giuridica atta a ridurre o meglio a ricondurre a unità una serie di diritti e doveri richiesti in capo ad una serie di persone per ragioni di carattere sociale.

Altri, insistendo di più sulla realtà sociale soggiacente, rilevano che gli *status* sono destinati a mettere in evidenza

«gruppi precisamente definiti della comunità, ciascuno con diritti ed

obblighi specifici attribuitigli dalla legge e con un aumento o diminuzione di capacità, che distingueva i membri di quei gruppi dalla situazione giuridica del cittadino normale, così come i componenti di un gruppo da quelli di un altro»⁶³.

Altri ancora hanno messo in rilievo ondate ricorrenti di rigetto degli *status*, in nome di una contrattualità che crea di volta in volta con l'intervento della volontà situazioni giuridiche⁶⁴, e di riscoperta degli *status*, questa volta come riparo giuridico di categorie emarginate nella società⁶⁵. È il movimento altalenante della storia fra affermazione (teorica [e allora universale, ma astratta] e/o pratica [e allora contingente e precaria, ma fattiva]) della libertà e dell'uguaglianza e affermazione delle differenziazioni.

Si prenda, ad esempio, lo *status* di donna. Certamente vi può essere un movimento storico che tenda a negare tale stato a partire dalla radicale uguaglianza di tutte le persone e veda pertanto la stessa affermazione di quello *status* come contraria alla libertà ed uguaglianza universali.

D'altro canto, dopo aver sperimentato simili affermazioni, ci si accorge normalmente che esse da sole non sono atte a produrre realmente la libertà e l'uguaglianza che significano, in quanto non tengono conto delle concrete situazioni sociali e culturali. Riappare pertanto qui lo *status* di donna, destinato però stavolta ad una normativa peculiare (di favore) che permetta di produrre realmente ed efficacemente la libertà e l'uguaglianza prima affermate solo dottrinalmente.

Si può in tal modo comprendere la (giustificazione della) sopravvivenza nell'ambito canonico del termine stato⁶⁶ e, per quanto a noi interessa, dell'espressione stato clericale⁶⁷, come espressione peculiare e necessaria, data ormai per acquisita con una propria denominazione la comune dignità di tutti i fedeli⁶⁸, delle peculiarità connesse con la funzione ecclesiale loro propria.

Si rileverebbe qui la coerenza della distinzione di epoca ro-

mana fra *ordo* e *status*, attenendo il primo alla funzione ed il secondo all'appartenenza ad una comunità.

Non pare comunque assolutamente possibile una società senza stati, come pure una Chiesa senza stati. Né ci si può affidare alla distinzione terminologica fra *ordo* e *status*, che non ha mai potuto essere attuata senza frammistioni⁶⁹.

Ciò che riterrebbe piuttosto in forma nuova sarebbe la verifica della *reale* dipendenza e della *effettiva* rispondenza degli elementi giuridici che compongono lo stato clericale con la funzione realmente prefigurata nella nuova ecclesiologia conciliare e realmente esercitata.

Conclusioni

La messa in discussione (pur rara) della natura dello stato clericale si è accompagnata all'affermazione di una comune dignità e missione dei fedeli nella Chiesa.

Per un certo periodo la demolizione degli stati nelle società civili e la conquista di una comune dignità uguale per tutti gli uomini ed i cittadini ha accompagnato in parallelo il cammino della Chiesa⁷⁰.

In entrambi i casi si è trattato di un influsso reciproco nella riscoperta di origini proprie ad entrambe le realtà (lo stato naturale degli uomini - la Chiesa primitiva).

Una volta conquistata la comune e universale appartenenza e dignità, gli *status* (e per quanto ci interessa direttamente lo stato clericale) sono riapparsi e sono stati riaffermati, ma in un'ottica diversa: nella loro stretta strumentalità alla funzione.

Si tratta ormai solo non già di contestarne la legittimità, ma di verificare che non accada che privilegi⁷¹ nati per l'esercizio di una funzione, non si costituzionalizzino (di diritto e di fatto) invertendo la logica che ha presieduto alla loro formazione: non i privilegi per la funzione, ma la funzione per i privilegi.

Per questo, ad esempio, il Concilio ammonì, in un campo strettamente legato al nostro tema, che «il sistema beneficiale

deve essere abbandonato, o almeno riformato a fondo; in modo che la parte beneficiale - ossia il diritto al reddito di cui è dotato l'ufficio ecclesiastico - sia trattata come cosa secondaria, e venga messo in primo piano, invece, l'ufficio ecclesiastico stesso» (PO 20b).

Si tratta pertanto ora non di negare che nella Chiesa vi sia uno stato clericale, ma che:

a) *venga promossa in modo effettivo nella Chiesa la dignità di tutti i fedeli, favorendo l'esercizio dei diritti e dei doveri di ogni battezzato*. Buona parte dei privilegi, diritti e doveri che formano lo stato clericale ci si accorgerà che sono in sé stessi di pertinenza in realtà di tutti i fedeli⁷²;

b) *vengano riconosciuti e delineati in modo completo i vari stati di vita in cui si esplica la vita dei fedeli*. Non si promuove l'uguaglianza reprimendo la diversità (in un unico stato laicale, ad esempio), ma riconoscendo che a ciascuno dev'essere dato secondo la propria identità;

c) *si esiga e si faccia in modo che lo stato clericale venga costantemente⁷³ definito e ridefinito secondo gli esclusivi ed odierni ambiti della missione propria della Chiesa e secondo l'identità dei ministri sacri o chierici in essa*. In tal modo i diritti doveri che configurano lo stato clericale devono assolvere alla funzione loro propria, strutturale all'esercizio del ministero⁷⁴.

Ciò non significa avallare una visione meramente funzionale del ministero clericale, in quanto è chiara la distinzione fra *ordo* (*sacer*) e *status* (*clericalis*). Basti qui ricordare anche solo la pacifica ammissione canonica di una perdita dello stato clericale (per dimissione o per rescritto: can. 290, 1°-2°), senza che venga messa in discussione la persistenza dell'ordine sacro (cfr. can. 290 *incipit: tamen*).

Si può considerare sintomatica di questa linea di pensiero la trasformazione subita dal canone 124 del Codice piano-benedettino⁷⁵ nel Codice vigente (can. 276 § 1).

Mentre in quel canone si richiedeva

«ai chierici l'obbligo di condurre una vita interiore ed esteriore più santa (sanctiorem) rispetto ai laici e di eccellere per i medesimi laici in esempio per virtù e opere buone»,

il nuovo canone ricorda

«che i chierici sono tenuti da nuovo peculiare titolo (peculiari ratione) a perseguire la santità (sanctitatem) nel loro stile di vita, proprio come consacrati a Dio a nuovo titolo nell'ordinazione e dispensatori dei ministri di Dio a servizio del suo popolo».

NOTE

1. Una buona chiarificazione su tutta la problematica, almeno sul versante terminologico e canonico, in J. Fornés De La Rosa, *La noción de «status» en Derecho Canónico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1975.

2. Testo emblematico è quello citato nel *Decretum* di Graziano: «Duo sunt genera christianorum». Cfr. sull'esatta interpretazione e contestualizzazione di questo testo Fornés, *op. cit.*, pp. 115-121; Id., *Notas sobre el «Duo sunt genera christianorum» del Decreto de Graciano*, in «Ius Canonicum» 30/60(1990), pp. 607-632; C. Canobbio, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistemati per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 91-125 («I due generi di cristiani». I laici nel medioevo).

3. Il Codice vigente usa per ben ventisei volte l'espressione *status clericalis*, mentre trentacinque altre volte il termine *status* ricorre in altre locuzioni o è usato assolutamente, e sei volte nella locuzione tecnica di diritto processuale *status personarum*.

Completivamente il Codice usa in riferimento ai chierici per trentun volte il termine *status*; in riferimento ai consacrati otto volte; quattro volte in riferimento ai coniugati; due volte in riferimento a tutti i fedeli; per il resto l'espressione assume contorni tecnici (*status liber; status canonicus*) o generici (*status dioecesis; status valetudinis*).

È comunque da rilevare l'uso prevalente della espressione *status clericalis* nel contesto tecnico della perdita o dimissione dallo stato clericale (ventun volte su ventisei).

Nel Codice piano-benedettino la prevalenza dell'espressione *status clericalis* era ancora più accentuata (cfr. Fornés, *La noción...*, pp. 215-221).

4. Cfr. J. F. Castaño, *Lo «status consecratorum» nell'attuale legislazione della Chiesa*, in «Angelicum» 60(1983), p. 192, n. 6.

5. L'opera e l'edizione cui faremo riferimento è la seguente: *Operis de Religione pars secunda, quae est de statu religionis, ac tomus tertius in ordinem complectens tractatum septimum de obligationibus quae Religiosum constituunt, vel ad illum disponunt*, Cardon & Cavellat, Lugduni 1624.

6. «Cum vero personae attribuitur, duo semper indicat, scilicet, perfectionem in aliqua conditione, vel modo existendi eius, et quietem, seu immutabilitatem in illa» (L. I, cap. I, 1).

7. «Ipsamet Ecclesia est status vitae Christianae seu spiritualis» (L. I, cap. I, 15).

8. «Aliunde vero in hoc vivendi modo, vera recitudo, et tota perfectio ad salutem animae necessaria inventur» (L. I, cap. I, 17).

9. «Ergo etiam ex hac parte inventur in Ecclesia quidquid ad rationem status *proprissimi, ac perfecti* desiderari potest» (L. I, cap. I, 17; il corsivo è nostro).

10. Cfr. L. I, cap. II, 1.

11. Il matrimonio per sé non può essere considerato solo come uno stato che tocca la Chiesa in quanto comunità di uomini: la sacramentalità dello stesso rivela la incidenza nella Chiesa in quanto comunità di salvezza. Benché il N. concordi su questo (cfr. L. I, cap. II, 2), la peculiare identità posta fra contratto e sacramento gli impedirà di trattarne qui come stato di vita cristiana, rimandando *in toto* la trattazione all'ambito sacramentario.

12. «Quatenus est quaedam spiritualis, et supernaturalis respública; et unum mysticum corpus, fide, eiusque professione, ac sacramentis unitum sub uno capite Christo, eiusque Vicario, ad aeternam felicitatem per media congruentia tendens» (L. I, cap. II, 2).

13. «Ad hoc genus pertinent varii status religionis; et alii modi vivendi earum personarum, quae vel continentiam profitentur; vel pauperum obsequiis, aut aliis operibus religionis, aut misericordiae specialiter dicatae sunt» (L. I, cap. II, 4).

14. È interessante notare come il N. sembri introdurre la distinzione fra stato clericale e stato laicale «sub statu vero saeculari» (L. I, cap. I, 12), lasciando tra parentesi che tale distinzione si opera anche tra i consacrati.

15. «Nos autem officia tantum sub his verbis comprehendimus; quae idem sunt, quod ministeria, illaque ab statutis distinguimus» (*Proemium*, 2); «Unde tandem fit, aliam esse considerationem de ministeriis Ecclesiae, aliam de statutis» (*ibidem*); «Nam licet hic posterior [= status clericorum] forte non habeat tam propriam rationem status [...]» (L. I, cap. I, 12); «Si quis autem recte consideret, haec divisio [= varii gradus diversitate ordinum] magis spectat ad divisionem ministeriorum, ac officiorum Ecclesiae, ut Ecclesia est, quam ad propriam distinctionem statuum» (L. I, cap. II, 3); «Quae quidem divisio per se ad divisionem ministeriorum pertinet» (L. I, cap. II, 5); «De statu vero clericorum, stricte clericatum sumendo, ut ab Episcopatu distinguitur, sicut necesse est in illa partitione sumi; de clericatu (inquam) controversia esse solet» (L. I, cap. II, 13); «Et ita per hoc genus [= modus vivendi; vitae professio] distinguitur hic status ab his, quae in Ecclesia proprie ministeria appellantur, et a statutis formaliter distinguuntur» (L. I, cap. V, 4); «Primum ergo dubitare quis potest, cur Episcopatus inter status numeretur, cum ad ministerium potius pertineat [...] non est ergo status» (L. I, cap. XV, 2); «Quamvis demus Episcopale munus habere aliquam rationem generalem status [...]» (L. I, cap. XV, 3); «Quapropter status talium clericorum [= Praelati saeculares Episcopis inferiores] non excedit communem statum vitae Christianae; licet intra latitudinem illius digniorem gradum obineat» (L. I, cap. XVII, 1).

16. «Unde ministerium et status diversas conditiones, seu proprietates habent: nam ministerium, seu officium ecclesiasticum per se ordinatur ad aliquas actiones communes, et ordinarias ad utilius regimen Ecclesiae necessariae, et ad illas exercendas ius, seu facultatem confert, ut pastoribus, aut Doctoribus dari solet. At vero status per se sufficienter ordinatur ad utilitatem eius, qui in tali statu constituitur» (*Proemium*, 2).

17. «Quia officium, seu ministerium proprie dicitur illud, quod in aliorum utilitatem per se primo institutum est, et assumitur, et ideo hanc obligationem per se primo inducit. Status autem perfectionis per se ordinatur ad spirituale bonum profitentis illum; consistitque in quadam norma, et modo vivendi ad perfectionem assequendam, vel exercendam accommodato» (L. I, cap. V, 4).

18. «Ad statum requiri [...] obligationem, vel carentiam eius, ex causa permanenti, et non facile mutabili» (L. I, cap. I, 7; il corsivo è dell'A.).

19. «Suo modo consecratur, quae consecratio inchoatur, per sacramentale quoddam ita permanens, ut iterabile non sit, utique per primam tonsuram; et paulatim perficitur per sacramentum immobile, et imprimens characterem indelebilem» (L. I, cap. I, 12).

20. Cfr. L. I, cap. I, 12.

21. Cfr. *Proemium*, 2.

22. «Status perfectionis est quaedam vitae professio, seu quidam vivendi modus, firmus et stabilis ad propriam perfectionem vitae Christianae obtinendam, vel exercendam institutus» (L. I, cap. V, 3). L'A. deve riconoscere che la distinzione finale della sua definizione è data da pochi Autori, ancorché presupposta poi dalle loro argomentazioni (cfr. L. I, cap. XIV, 1).

23. Nello stato di perfezione da acquisire si è obbligati ad «opera perfectionis exercere; etiamsi ex vi illius status perfectionem propriam acquirere non doceatur» (L. I, cap. XIV, 1).

24. «Et ratio dubitandi est. Primo, quia perfectio nec exerceri potest, quin prius habeatur; nec haberi potest sine miraculo, nisi prius acquiratur, et semel habita, et acquisita, non est otiosa, sed in eodem statu exercetur [...]» (L. I, cap. XIV, 2).

25. «Quia vero hic modus operandi perfectionem, nimis imperfectus, et inefficax est, et moraliter vix potest cum fructu fieri [...] ideo concedimus, statum hunc perfectionis exercendae, ut recte assumatur, et exerceatur, requirere personalem perfectionem in eo, qui talem statum proficitur» (L. I, cap. XIV, 8). Già queste espressioni sono probabilmente in contraddizione con la distinzione fra perfezione da esercitare e perfezione da acquisire, la cui «ratio est, quia propria perfectio non est principium adaequatum actionum perfectarum, praesertim earum, quae ad alios perficiendos ordinantur» (L. I, cap. XIV, 8).

26. «Ipse homo se constituit in periculo, si absque debita dispositione talem statum accipiat» (L. I, cap. XIV, 9).

27. «Perinet ergo ad prudentiam assumptis, et conferentis tale munus [...]» (L. I, cap. XIV, 8).

28. «[...] non possunt in magnum spirituale bonum ipsiusmet operantis non reddere: nec hoc est a proprio fine ipsiusmet muneris alienum; ita enim ordinatur ad aliorum bonum, ut bonum ipsiusmet habentis non excludat» (L. I, cap. XV, 9).

29. «[...] quatenus iuvare alios, actus perfectionis est, per quem ipsa perfectio, vel acquiritur, vel exerceatur, et crescit» (L. I, cap. V, 4).

30. «Praeterquam quod tali conditio ex natura sua requirit in persona magnum sanctitatem, et affert obligationem exercendi illam, et ita satisfactum est primae rationi dubitandi» (L. I, cap. XV, 9; il corsivo è nostro).

31. Cfr. L. I, cap. XVI [«Utrum Episcopale vinculum iure divino indissolubile sit, vel unde immutabilitatem habeat»], 28.

32. L. I, cap. XVI, 28.

33. Non mancano per la verità casi in cui la posizione di Suárez sia determinata dal rimando della materia ad un altro trattato per ragioni sistematiche: cfr., ad esempio, L. I, cap. XV, 9: «Nam licet Episcopatus sit ministerium, et sub ea ratione in praesenti non consideretur [...]» (il corsivo è nostro).

34. «Item status Regum, et aliorum Principum, et Magistratum, quamvis hi magis ad officia pertineant [...]» (L. I, cap. II, 2). Cfr. pure per paralleli analoghi L. I, cap. XV, 4, 12.

35. Nella considerazione dello stato di perfezione in cui si pone il vescovo, Suárez nega che basti la dignità del prelado, che lo obbliga all'esemplarità nei confronti dei fedeli, a costituire uno stato: «Per se autem non sufficit ad speciale statum constitutum, multoque minus ad statum perfectionis» (L. I, cap. XV, 3).

36. Cfr., ad es., K. Schleyer, *Disputes scholasticae sur les états de perfection*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 10 (1938), pp. 279-293.

37. È oltremodo significativo un testo di Enrico di Gand che, nel pieno fervore della disputa fra secolari e mendicanti, fa capire chiaramente che la posta in gioco è il confronto ecclesiale fra le due modalità apostoliche, cui si sacrifica la possibile correttezza terminologica: «Sed esto, quod ita esset, quod [sacerdotes] non essent in statu, sed in ordine quodam, qui non meretur dici status, tamen modus vitae, quem requirit ordo ipsorum, requirit opera perfectiora [...] ut secundum hoc perfectior et superior sit ordo illorum, quam sit status religiosorum, ut omnem controversiam de nominibus pertinacibus relinquamus» (Quodl. XI, q. 29, cit. in Schleyer, *op. cit.*, pp. 289-290, n. 45; il corsivo è nostro).

38. *Proemium*, 1. Ciò non toglie che Suárez mostri talvolta, e proprio nel nostro ambito, un'autonomia e un'insofferenza notevoli verso il suo maestro. Si veda, ad esempio, là dove riferisce che Tommaso ha letto le «divisiones ministratorum, seu ministeriorum, aut officiorum» di 1Cor 12 e Ef 4, comprendendovi i vari stati dei fedeli: «Nos autem officia tantum sub his verbis comprehendimus» (*ibidem*, 2; il grassetto è nostro). Anche S. Tommaso conosce per sé la distinzione fra status e officia (cfr. *Ite-Itae*, q. 183, punto coerenza e limpidezza (cfr. Schleyer, *op. cit.*).

39. Dopo aver enunciato la distinzione fra stato di perfezione da acquisire e stato di perfezione da esercitare, ed aver espresso alcune ragioni di dubbio sulla bontà della distinzione, Suárez adduce a prima giustificazione la seguente motivazione: «Quia utrumque membrum illius partitionis datur revera in Ecclesia». In altre parole la distinzione sarebbe giustificata per il fatto che davvero nella Chiesa ci sarebbe chi tende alla perfezione e chi la esercita (cf. L. I, cap. XIV, 5).

Lo stesso dicasi per la normativa e la consuetudine ecclesiastica in cui è considerato lo stato clericale (cfr., ad esempio, L. I, cap. I, 3 [circa i chierici in minoribus constituitis]; L. I, cap. II, 5 [solent]).

40. «Quis enim dubitet, illum esse statum vitae Christianae? Imo, quia in illa perfectione quendam gradum habet, sub statu perfectionis nunc illum collocamus. Quomodo autem id intelligendum sit postea videbimus» (L. I, cap. II, 13). Nell'ordine logico di pensiero, prima si rileva l'eminenza della posizione dei chierici, poi l'attribuzione dello stato (di perfezione) ed infine vi sarà l'appropriata spiegazione della (anomala) attribuzione. Così pure altrove la attribuzione di stato all'episcopato discende dalla considerazione della dignità e perfezione dello stesso, che giustificano sufficientemente l'attribuzione nonostante (*nihilominus; licet*) l'episcopato sia un ministero (cfr. L. I, cap. XV, 9). Sulla limitazione dello stato di perfezione ai vescovi, cfr. L. I, cap. XVII: «Utrum Praelati seculares Episcopis inferiores, vel etiam Parochi, sint in statu perfectionis».

41. Suárez dice di attingere da Tommaso la considerazione eccezionale dei chierici come stato a partire dalla eminenza delle attività cui sono destinati e di cui sono attori. Mentre (*quamquam*) infatti gli uffici ecclesiastici sono ordinati ad attività destinate agli altri (ciò che non conviene agli stati, ove i destinatari devono essere gli stessi soggetti), per Tommaso (cfr. *Ite-Itae* q. 183, a. 2 ad tertium) il concetto di ufficio talvolta include quello di stato, «propter actus sublimitatem» (L. I, cap. II, 3; cfr. *ibidem*: «perfectio actionum»).

Lo stesso concetto è ripetuto frequentemente: «Veruntamen, quia huiusmodi munera ad sancta, et perfecta opera ordinantur [...] solent, ut dixi, sub quodam gradu status Christianae vitae comprehenduntur» (L. I, cap. II, 5). Cfr. pure L. I, cap. XV, 12 ove sono elencate le opere perfettissime cui sono destinati i vescovi: «illuminare, purgare, ac perficere alios».

42. C. Saraceni, *Il concetto di «status» e sua applicazione nel diritto ecclesiastico* (*Sintesi di una parte generale*), in «Archivio giuridico Filippo Serafini» 132 (1945), pp. 107-160. Cfr., per un commento alla posizione dell'A., V. Parlato, *Status. II) Diritto Canonico*, in AA.VV., *Enciclopedia giuridica*, vol. 30, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 2-3.

43. Saraceni, *op.cit.*, pp. 140-141.

44. *Ivi*, p. 142.

45. *Ivi*, p. 137; il corsivo è nostro.

46. *Ivi*, p. 140. L'A. sembra contraddirsi nell'ultima specificazione, in quanto poi affermerà che il possesso della potestà di ordine e giurisdizione (essere clericale) non costituirà uno stato.

47. *Ivi*, p. 141.

48. *Cfr. ibi*, p. 141.

49. *Ivi*, p. 140.

50. P. Lombardía, *El estatuto personal en el ordenamiento canónico (Fundamentos doctrinales)*, in AA.VV., *Aspectos del Derecho Administrativo Canónico*. Actas de la IX Semana española de Derecho Canónico, Ediciones Universidad de Navarra, Salamanca 1964, p. 60 [ora in Id., *Escritos de Derecho Canónico*, vol. II, p. 51].

51. H. Heimerl, *Kirche, Klerus und Laien* [trad. francese: *L'Église, les clercs et les laïcs*, Paris 1965, p. 265], cit. in Fornés, *op. cit.*, pp. 263-264, n. 645.

52. Circa l'applicabilità del concetto di *status* nel contesto dell'appartenenza ad una *societas* diversa dallo Stato, si è sviluppato un ampio dibattito sulla distinzione fra società necessarie e non necessarie.

In Italia tale dibattito è stato tenuto vivo dalla impostazione corporativa (*status* professionale) favorita nel periodo fascista: cfr. N. Pinto, *Lo status professionale. Saggio di una teoria degli status*, Giuffrè, Milano 1941; A. Di Marcantonio, *Le figure soggettive del diritto corporativo*, Giuffrè, Milano 1942.

Per l'applicazione alla Chiesa, oltre che agli Istituti religiosi, cfr. l'articolo di Saraceni sopra ampiamente descritto, che ha in questo il suo scopo specifico.

Interessante qui la prospettiva di un'applicazione in senso proprio di *status* ai chierici, se e per quanto si assimilino ai religiosi nella vita comune, con una Regola di vita ecc. Cfr. a tal proposito l'articolo di Livio Rota in questo Quaderno, pp. 49-74.

53. Cfr. A. Cicu, *Il Concetto di «Status»*. Estratto dal Volume delle onoranze al Prof. Simioncelli, Jovene, Napoli 1914; A. D'Angelo, *Il concetto giuridico di «status»*, in «Rivista italiana per le Scienze Giuridiche» 13(1938), pp. 249-301. Riprende sostanzialmente questa posizione il Saraceni nell'articolo sopra ampiamente citato.

Il riferimento qui è ai tre classici *status* conosciuti dal diritto romano (*libertatis, civitatis, familiae*) e all'uso prevalente del legislatore e della dottrina moderni. Ritenendo superata la questione dello *status libertatis* (per l'abolizione della schiavitù), ci si concentra sulla spiegazione dello *status civitatis* a partire dalle riflessioni dello Jellinek, che ha collocato definitivamente nel diritto pubblico il concetto di *status*. Rimaneva da spiegare lo *status familiae*: fu possibile vedendo nella famiglia l'aggregato originario e pubblicizzando l'istituto familiare, pur non essendo istituto organizzato.

54. Cfr. A. Corasaniti, *Stato delle persone*, in AA.VV., *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano 1990, pp. 948-956.

55. La correlazione è più evidente se si ricorda la connessione già presente nel diritto romano fra la tematica degli *status* e quella della *capitis* [= *personae*] deminutio. Cfr., ad esempio, Fornés, *op. cit.*, pp. 33-34 nt. 33. Alcuni autori a questo riguardo parlano di uno *status personae*.

56. Cfr. G. Spennati, *Istituzioni di Diritto Canonico Universale esposto secondo il sistema della Scuola alemana*, Anfossi, Napoli 1885, p. 79. Per l'ascendenza civile dell'affermazione cfr. J.G. Heinecius, *Elementa Juris Civilis secundum ordinem Institutionum*, Pars I, Venetis 1792: «Persona est homo, cum statu quodam consideratus» (Lib. I, tit. III, § 75, p. 53).

57. «Nel nostro diritto [...] si parla ancora di stato [...], pur avvertendo che essi hanno perduto il significato e la portata che rivestivano per il diritto romano, quando costituivano [...] condizione della stessa capacità giuridica» (P. Rescigno, *Status*. I) *Teoria ge-*

nerale, in AA.VV., *Enciclopedia giuridica*, vol. 30, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, p. 1). «Secondo questa visuale - in definitiva - l'uomo non è quale risulta dalla sua appartenenza a un gruppo; non è, cioè, qualificato dalla dimensione sociale a lui imposta dalla natura o dal costume, o da lui prescelta: modo di essere rispetto al quale la capacità giuridica è una mera conseguenza» (A. Corasaniti, *op. cit.*, p. 953).

58. Cfr., ad esempio, C. Ferrari, *Summa Institutionum canonicarum*, vol. I, Parisiis-Romae 1869, p. 67: «Personarum nomine quandoque intelligebantur tantum majores inter clericos»; S. Aichner, *Compendium Juris Ecclesiastici*, Brixinae 1895⁸, p. 178: «Laici, cum per baptismum facti sint de corpore ecclesiae, ideoque in sensu latissimo personae ecclesiasticae dici possunt, peculiarem statum efficiunt, cui certa jura tum officia inhaerent [...] Clerici qua personae ecclesiasticae in sensu strictiori pariter constituunt statum specialem et distinctum» (lo stesso A. *ibidem* definirà *personae ecclesiasticae in sensu strictissimo* chi ha un ministero).

59. Cfr., ad esempio, per l'ambito civile l'art. 1, 1° c. del Codice civile italiano: «La capacità giuridica [= persona/personalità giuridica] si acquista dal momento della nascita».

60. Cfr. infatti la persistenza nel can. 96 del Codice vigente della affermazione del can. 87 del Codice piano-benedettino, seppur accostata, anzi preceduta, da una formula la più vicina al Vaticano II: «Ecclesiae Christi incorporatur».

Nell'ambito civile può essere interessante notare un certo disagio nell'identificazione di *status civitatis* e persona (capacità giuridica), soprattutto per le conseguenze che ha nella considerazione dello «straniero» (cfr. Rescigno, *op.cit.*, pp. 3-4).

61. Ciò significa che più che una contestazione del concetto di *status* si è stati posti di fronte nella storia alla contestazione di un preciso modo concreto di attuare la ripartizione della società e dei suoi effetti. Cfr. A. Corasaniti, *op. cit.*, pp. 949-950.

62. E. Redenti, *Il giudizio civile con pluralità di parti*, Milano 1911. 1960, pp. 77 s.

63. Cfr. R. H. Graveson, *Status in the Common Law*, The Athlone Press, London 1953, p. 125.

64. Cfr. la felice formula «dallo stato al contratto» coniata dal Maine: avrebbe voluto descrivere il meccanismo progressivo per cui nella storia del diritto si sarebbe passati da organizzazioni stratificate intorno a innumerevoli stati (società primitive) a ordinamenti moderni che rimettono agli individui, alla loro iniziativa e volontà, la costituzione e le vicende dei rapporti privati.

65. Cfr. soprattutto il saggio agile e piacevole di G. Alpa, *Status e capacità. La costruzione giuridica delle differenze individuali*, Laterza, Bari 1993.

66. Basti qui citare alcuni testi a titolo meramente esemplificativo: E. L. Schneider, *The Status of Secularized ex-Religious Clerics*, The Catholic University of America Press, Washington 1948; R.J. Murphy, *The Canonico-juridical Status of a Communist*, The Catholic University of America Press, Washington 1959; D.J. Morrison, *The Juridic Status of Women in Canonical Law and in United States Law*, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1965; P.D. Meuli, *The Status and the Defences of the Unborn Child in Common Law*, Roma 1980; R.J. Ryan, *The Canonical Status of Marriages Attempted before Civil Authorities*, The Catholic University of America Press, Washington 1989; J. Musiol, *The Juridical Status of Catechumens*, Romae 1989; M. Lusembo, *The Transformation of the Status and Role of the Ganda Married Women since 1877*, Libert, Roma 1990.

67. Sarebbe più corretto forse riferirsi non già alla sopravvivenza dell'espressione *status clericalis*, ma alla sua introduzione nell'ordinamento canonico, se si osserva la dipendenza pressoché totale della canonistica e degli stessi Codici nell'uso del termine *status* dalla dottrina canonica e civile del secolo scorso. Nessun canone, ad esempio, del Codice piano-benedettino in cui si usa *status clericalis* ha la medesima espressione nelle sue fonti (cfr. Fornés, *op. cit.*, pp. 217-221).

68. Sembra opportuno ormai riservare il termine *status* alle determinazioni ulte-

riori rispetto alla comune dignità di tutti. Non sarebbe opportuno perciò parlare di uno *status* di fedele o di battezzato (se non in riferimento agli uomini tutti), riservando la denominazione di *status* per le varie categorie di fedeli: catecumeni, coniugati, chierici ecc.

Emergerebbe così in modo più chiaro la differenza fra dignità comune (diritti e doveri fondamentali dei fedeli) e differenziazioni su quella base. Cfr. invece Parlato, *op. cit.*, pp. 2-3.

69. Che sia illusorio pensare ad una distinzione netta (nel diritto romano) fra diritto pubblico (in cui si svolgerebbe tutto l'ambito della funzione: *ordo*) e diritto privato (che ne rimarrebbe del tutto estraneo: *status*), lo si può notare dalle commissioni che si sono storicamente rivelate nello stesso diritto romano: cfr., ad esempio, Fornés, *op. cit.*, pp. 41-45. Non è mai esistito un *ordo* che non influisse su uno *status*. È piuttosto una tensione continua a distinguere ambiti che non possono non intersecarsi di fatto.

70. Andrebbe qui valutata la influenza delle tesi di Suárez e della Scuola di Salamanca, che tanta parte ebbero nell'elaborazione di un modello democratico di società, nella visione ecclesiologicala che abbiamo descritto in ordine agli *status*. Cfr. É. Jombart, Suárez, in AA.VV., *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VII, Letouzey et Ané, Paris 1965, coll. 1097-1098; J. Brufau Prats, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca 1989; AA.VV., *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid 1984.

71. Il Codice piano-benedettino trasforma il classico titolo *De vita et honestate clericorum* in *De iuribus et privilegiis clericorum* e *De obligationibus clericorum*, mentre il Codice vigente ha un solo capitolo *De clericorum obligationibus et iuribus*. Dei quattro privilegi recensiti nel Codice precedente sono rimasti vigenti, ma sotto dizione diversa, il *privilegium canonis* (cfr. can. 1370) e il *privilegium immunitatis* (cfr. can. 289). Il *privilegium fori* è cessato ed il *beneficium competentiae* è ora un diritto universale.

Sul concetto di privilegio cfr. J. Gaudemet, *Ambiguë du privilège*, in AA.VV., *Vitam impendere vero*. Studi in onore di Pio Ciprotti, a cura di W. Schulz e G. Feliciani, Libreria Editrice Vaticana - Libreria Editrice Lateranense, Città del Vaticano - Roma 1986, pp. 45-62.

72. Può essere significativo ricordare qui la vicenda del *beneficium competentiae*, riconosciuto come privilegio dei chierici nel can. 122 del Codice piano-benedettino («Clericis qui creditoribus satisfacere coguntur, salva sint quae ad honestam sui sustentationem [...] sunt necessaria») ed ora diritto riconosciuto ad ogni cittadino (cfr. impignorabilità degli stipendi in una certa misura).

73. Quando si tarda ad adeguare i parametri definitivi di uno stato alla realtà, può accadere che la contestazione della concreta configurazione di quello stato si sposti sulla contestazione della legittimità dell'esistenza del medesimo stato.

74. Sarebbe una pista interessante di ricerca considerare le norme sullo stato clericale come funzionali a far superare una condizione tendenzialmente svantaggiosa per la propria perfezione spirituale: quella di chierico dedicato alla santificazione degli altri.

75. Cfr. F. Falchi, *I chierici nel processo di formazione del Codice pio-benedettino*, CEDAM, Padova 1987, pp. 96-98.