

GAETANO LO CASTRO

CONDIZIONE DEL FEDELE
E CONCETTUALIZZAZIONE GIURIDICA (*)

1. Nozione. — 2. Condizione soprannaturale ed ecclesiale dei fedeli. — 3. Condizione giuridica. — 4. Normativa sui fedeli e sui loro diritti e doveri nel codice del 1983. — 5. Il regime giuridico dei fedeli previsto nei lavori preparatori del codice. — 6. Il principio d'uguaglianza, di cui al can. 208, e l'uguaglianza giuridica. — 7. Qualifica dei diritti e doveri dei fedeli come fondamentali. — 8. Diritti e doveri di natura non giuridica. — 9. Classificazione dei diritti e doveri in rapporto al loro fondamento. — 10. Tutela dei diritti dei fedeli. — 11. Uso e abuso del concetto di fedele, con particolare riferimento al problema dell'individuazione delle diverse condizioni ecclesiali.

1. *Nozione.*

Nell'antico e nel nuovo Testamento il termine « fedele » era costantemente adoperato per qualificare colui che nelle opere si mantiene ligio alle ragioni fondamentali del suo essere. Fedele per eccellenza è Dio — « *fidelis Deus* » (1 *Cor* 1, 9); « Egli è fedele per sempre » (*Ps* 145, 6) —. La fedeltà del Signore è, per l'uomo, uno dei più rassicuranti attributi divini; è fonte della sua speranza, poiché gli garantisce la perduranza dell'amore di Dio — « forte è il suo amore per noi, e la fedeltà del Signore dura in eterno » (*Ps* 116, 2) —; l'uomo pertanto può invocare il Signore contando sulla sua fedeltà — « Signore ascolta la mia preghiera, porgi l'orecchio alla mia supplica, tu che sei fedele » (*Ps* 142, 1) —.

Ma fedele è anche l'uomo che, credendo in Dio, fa partecipe della sua fedeltà, sebbene in modo meno perfetto di Dio, gli uomini

(*) Il presente saggio riproduce, con gli opportuni adattamenti formali, la voce *Fedeli*, che sarà pubblicata nel *Nuovo Digesto* (IV ed.) della casa ed. UTET di Torino.

che lo attorniano — « Un amico fedele è un balsamo di vita, lo troveranno quanti temono il Signore » (*Sir* 6, 16) —. La fedeltà nel comportamento è anzi uno degli aspetti che più rendono somigliante l'uomo a Dio. In tale visione è naturale, ad esempio, che il bene della fedeltà, secondo la dottrina agostiniana dei *tria bona matrimonii* (1), qualifichi il rapporto più intimo fra persone umane, il matrimonio, e ne rappresenti un titolo di particolare nobiltà, rendendolo idoneo a produrre nella Chiesa gli effetti sacramentali.

Già però nel nuovo Testamento alcuni passi stanno ad indicare come il termine « fedele » fosse usato per qualificare una condizione: quella di chi possiede la fede in Cristo, la condizione del credente (cfr. 1 *Cor* 7, 13-14); « infedele » indicando il suo contrario.

Da attributo qualificativo, il termine « fedele » si trasforma così in aggettivo sostantivato, s'impersonifica, non più solo a qualificare l'Essere per eccellenza (Dio) o l'uomo, per un loro modo di essere e di operare, ma la persona che, in quanto credente in Cristo, si trovi in una particolare relazione con Dio: in breve, il credente nelle verità da Dio rivelate (2). Per secoli, anche nel linguaggio comune, il termine « fedele » sarà utilizzato in siffatto senso.

Non si trova però mai, fino ad un recentissimo passato, che il termine « fedele » abbia designato, oltre ad una condizione teologica dell'uomo (rapporto con Dio) o ad una qualificazione dell'agire, una condizione giuridica: quella di soggetto di diritto nella Chiesa.

Il diritto canonico in realtà prescindeva da tale nozione; e la ragione stava anche nel fatto che, fino all'epoca contemporanea, e precisamente fino ai prodromi della prima codificazione (1917), la scienza giuridica canonica non aveva avvertito, al contrario della coeva scienza giuridica secolare, l'esigenza di una costruzione sistematica dell'ordinamento ecclesiale intorno ad un principio ordinante, quale poteva essere quello di soggetto di diritto (almeno nell'ottica individualistica propria di determinate correnti del pensiero giuridico moderno). E quando, alla fine del secolo scorso e all'inizio del presente, prevalse nell'ordinamento della Chiesa la spinta alla codificazione, e fu giocoforza adottarne i motivi ispiratori (e principalmente l'idea che il diritto si costruisce razionalmente a sistema intorno ad alcuni

(1) *De bono coniugali* IV, 4 — in *PL* XL, 375 — e *De nuptiis et concupiscentia* XVII, 19 — in *PL* XLIV, 424 —.

(2) Cfr., ad esempio, 2 *Cor* 6, 15: « Che parte può aversi fra un fedele e un infedele? ».

principi e concetti fondamentali, fra i quali appunto quello di soggetto di diritto), la scienza giuridica e lo stesso legislatore del codice del 1917 non ricorsero al concetto di fedele cristiano (*christifidelis*), ma a quello di persona.

La « persona », non il « fedele », divenne così punto di riferimento di una pluralità di disposizioni normative e di istituti giuridici, e un libro (il secondo del codice del 1917) fu posto sotto il titolo *De personis*.

Il termine « persona » aveva un'antica tradizione nella speculazione filosofica e teologica cristiana; indicando in questa un *subiectum sui iuris*, un soggetto a sé stante, principio elicitivo di azione e centro ultimo di attribuzione, era stato elaborato per la spiegazione del mistero trinitario (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo essendo persone distinte aventi la medesima natura divina) e di quello del Verbo incarnato (unica persona con due nature, la divina e l'umana). Ma non in tale significato metafisico ⁽³⁾ esso è stato accolto nella speculazione giuridica moderna e nelle legislazioni contemporanee.

In queste infatti « persona » sta ad indicare prevalentemente una qualifica giuridica formale attribuita dall'ordinamento ai soggetti di diritto, venendosi così a stabilire una tendenziale equivalenza fra soggettività giuridica e personalità nel diritto (i casi di soggetti di diritto non personificati essendo, in tale ottica, del tutto eccezionali). Come tale esso fu adoperato dal legislatore canonico della prima codificazione (cfr. can. 87): con il battesimo l'uomo era costituito « persona » nella Chiesa, con tutti i diritti e i doveri propri dei cristiani (senza il battesimo, dunque, l'uomo non avrebbe potuto essere considerato « persona »); e « persona » (morale), cioè soggetto di diritto, diveniva l'ente eretto con provvedimento formale dell'autorità ecclesiastica.

Ma il concetto di persona, nel senso formale indicato, mentre si prestava a delineare la posizione dell'uomo nell'ordinamento, in particolare le dimensioni in cui si esplica la sua soggettività giuridica (determinazione della maggiore età, della capacità d'agire, del domicilio, dei rapporti di consanguineità e di affinità, ecc. — cfr. can. 88 ss. del codice 1917 —), era poco idoneo a rappresentare la specificità dell'uomo battezzato con riferimento alle peculiari esigenze della società ecclesiale. E infatti il legislatore ben presto l'abbandonava nel medesimo contesto legislativo, per servirsi, a tale scopo, di quello di

(3) Cfr. *infra*, *sub* n. 11.

laico, di chierico, di religioso. Soprattutto però il concetto di persona, nell'uso invalso, mal si prestava ad individuare uno statuto comune a tutti i membri della Chiesa, che potesse raffigurare, in forma concettualmente adeguata, la specifica funzione ecclesiale del battezzato.

Nella codificazione del 1917 l'esigenza di un siffatto statuto, del resto, non fu avvertita, soprattutto a causa della concezione della Chiesa per *status* (clericale, laicale, religioso), con l'attribuzione delle funzioni ecclesiali ai membri dello stato clericale (*Ecclesia docens*) e la non piena o del tutto mancante individuazione di una funzione ecclesiale dei laici, lasciati in una posizione di subalternità o passività (*Ecclesia discens*), quasi oggetto passivo dell'attività della chiesa gerarchica.

Quando però, con il Concilio Vaticano II, il magistero supremo della Chiesa ritenne di porre in particolare evidenza la concezione della stessa come popolo di Dio e di sottolineare la conseguente importanza dell'appartenente alla Chiesa, poiché esso, in quanto tale, indipendentemente da ogni specificazione personale e ministeriale, partecipa al *munus* sacerdotale, profetico e regale di Cristo ⁽⁴⁾, il termine « persona », per il riduttivo uso formale prevalso in diritto, non poteva più essere giudicato adeguato a tale scopo; si ricorse pertanto a quello, ritenuto di più marcata valenza teologica, di *christifidelis*, il quale appariva oltre tutto idoneo all'elaborazione di uno statuto comune a tutti i membri della Chiesa (sacerdozio comune; piano dell'uguaglianza), che lasciasse integra la distinzione di funzioni (piano della varietà) fra di essi, in primo luogo quella fondata sul sacerdozio ministeriale.

Nel codice del 1983 il termine « persona » non è abbandonato: utilizzato nel primo libro, dedicato alle « norme in generale », esso serve a rappresentare la condizione giuridica statica del membro della Chiesa (maggiore età; domicilio; rapporti di parentela e di affinità), mentre il concetto di fedele cristiano, definito nel can. 204 e utilizzato nel secondo libro del codice (*De Populo Dei*), serve a raffigurarne la posizione ecclesiale-teologica (dinamica) e, in tale prospettiva, i diritti e i doveri ⁽⁵⁾; a determinarne il piano d'uguaglianza e a costituire la premessa per coglierne la distinzione funzionale. Il battesimo svolge la contestuale funzione di costituire l'uomo come persona (nel senso sopra visto) nella Chiesa (can. 96) e di renderlo fedele-cristiano (can. 204).

⁽⁴⁾ Cfr. *Lumen Gentium*, cap. II.

⁽⁵⁾ Cfr. l'opinione espressa in tal senso nel corso dei lavori preparatori, in *Communicationes* 12 (1980), p. 53.

A compimento di una lunga evoluzione, il termine « fedele », da aggettivo qualificativo, si è trasformato in sostantivo, volto ad indicare, con la sua specificazione di « cristiano » (fedele cristiano - *christifidelis*), colui che crede in Dio secondo la dottrina cristiana, costituente la Chiesa-popolo di Dio e come tale godente in essa di una specifica condizione e di una conseguente responsabilità per l'edificazione della stessa.

Tale nozione è bene espressa dalla definizione del can. 204 § 1 del codice vigente: « Fedeli cristiani sono coloro che, in quanto incorporati in Cristo mediante il battesimo, sono costituiti in popolo di Dio, e, resi come tali partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, sono chiamati ad esercitare, ciascuno secondo la propria condizione, la missione affidata da Dio alla Chiesa perché fosse adempiuta ».

La definizione evidenzia: *a*) la condizione teologica del battezzato (membro del Corpo mistico di Cristo); *b*) la sua specifica condizione sociale (partecipazione al popolo di Dio); *c*) il piano di uguaglianza nella corresponsabilità per lo svolgimento della missione propria della Chiesa; *d*) la distinzione nel compimento di tale missione, derivante dalla diversa condizione ecclesiale dei battezzati.

2. *Condizione soprannaturale ed ecclesiale dei fedeli.*

Fedele cristiano è l'uomo che attraverso il battesimo è stato « rivestito di Cristo » (*Gal 3, 27*), divenendo così figlio adottivo di Dio.

La filiazione divina è la condizione soprannaturale propria dei battezzati. Dio — scriveva san Paolo (*Ef 1, 5*) — ci ha predestinati « a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo ». Ed è lo stesso Spirito ad attestare « al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo » (*Rom 8, 16-17*). Non che gli uomini viventi prima di Cristo o fuori della fede in Lui non fossero o non siano ontologicamente sue creature. Ma solo coloro che per il battesimo sono divenuti fratelli di Cristo vivono l'intimità della filiazione soprannaturale con un'intensità tutta particolare, che consente di chiamare Dio « Abba, Padre! »: « Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo

Spirito del suo Figlio che grida: Abba, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio » (*Gal* 4, 4-6). Il battesimo, che rende l'uomo *christifidelis*, conferisce una grazia sacramentale specifica: di fraternità verso Cristo, di filiazione verso il Padre, e gli uomini sono resi idonei a vivere tale filiazione con quelle sfumature, con quell'intensità (sebbene nel grado loro proporzionato) con cui essa era vissuta nel cuore di Cristo (6).

Il battesimo, rendendo infatti l'uomo membro del corpo stesso di Cristo (1 *Cor* 5, 12) (7), di quel corpo di cui Cristo è capo (*Col* 1, 18; *Ef* 5, 23) (8), consente di amare Dio, con amore di figlio d'adozione, come l'ama Cristo, con amore di figlio per natura.

Nello stesso tempo il battesimo pone la storia della salvezza dell'uomo, di ciascun uomo, in una dimensione organica e comunitaria, secondo la dottrina paolina della Chiesa, intesa come Corpo mistico di Cristo: « Il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra... Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto... Molte sono le membra, ma uno solo è il corpo... Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte. Alcuni però Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri... » (1 *Cor* 12, 12-31). Come avrebbe spiegato il Concilio Vaticano II, « anche nella struttura del Corpo di Cristo vige una diversità di membri e di uffici » (9).

Ora questo Corpo di Cristo, formato di molte membra unite al capo, vive ed opera nella storia e nel mondo come popolo di Dio, il nuovo popolo di Dio; è un popolo con un capo (Cristo), che ha « per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio », che ha « per legge il nuovo precetto di amare come Cristo stesso ci ha amati », che ha « per fine il Regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio » (10).

Il fedele vive dunque la sua filiazione divina non isolatamente, in un rapporto solitario con Dio, ma in una essenziale dimensione organica e comunitaria, in una comunità di fede, di speranza e di carità.

(6) Cfr. C. JOURNET, *Riflessioni sulla grazia*, Milano, 1962, p. 172-173.

(7) Cfr. Conc. di Trento, sess. XXIV, *Doctrina de sacramento paenitentiae*, cap. II, in *Denz.-Schönm.*, 1671; *Lumen Gentium*, 7.

(8) Cfr. *Lumen Gentium*, *ibidem*.

(9) *Lumen Gentium*, *ibidem*.

(10) *Lumen Gentium*, 9.

Questa comunità, che è la Chiesa stessa, è stata costituita da Cristo (unico mediatore fra l'uomo e Dio) « quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia »⁽¹¹⁾. Ed avrebbe affermato il Concilio Vaticano II che « la società costituita di organi gerarchici e il Corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e quella in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose, ma formano una sola complessa realtà, risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una non debole analogia, quindi, si può assimilare al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a Lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo, che la vivifica, per la crescita del Corpo »⁽¹²⁾.

La Chiesa, come Cristo suo capo, non è una specie di organismo favoloso, mezzo divino e mezzo umano, o, come voleva Eutiche per Cristo, con una natura, dopo l'incarnazione, tutta particolare, né divina né umana⁽¹³⁾. La Chiesa, come Cristo, sebbene analogicamente a Lui, ha una natura davvero divina e una natura davvero umana. E come Cristo ebbe, oltre all'intelligenza divina, propria della sua natura divina, l'intelligenza umana, propria della sua natura umana⁽¹⁴⁾; oltre alla volontà divina, propria della sua natura divina, una volontà umana, propria della sua natura umana⁽¹⁵⁾; così la Chiesa serba intere le esigenze della sua dimensione divina e quelle della sua dimensione umana. E il fedele partecipa ad un organismo (che egli stesso contribuisce a formare) il quale presenta, in nessuna parte sminuite, siffatte due dimensioni.

3. *Condizione giuridica.*

Proprio per l'analogia col Verbo incarnato, la condizione soprannaturale del fedele cristiano, vissuta nella complessa realtà divina e umana della Chiesa, non giustifica affatto in questa un'elabora-

(11) *Lumen Gentium*, 8.

(12) *Lumen Gentium*, *ibidem*.

(13) Dottrina condannata dal Concilio di Calcedonia del 451: cfr. *Denz.-Schönm.*, 300.

(14) La diversa dottrina di Apollinare fu condannata da parte del primo Concilio di Costantinopoli del 381: cfr. *Denz.-Schönm.*, 151, 146.

(15) Per la condanna della contraria dottrina monotelita, da parte del terzo Concilio di Costantinopoli del 681, cfr. *Denz.-Schönm.*, 550 e 553.

zione della categoria concettuale di diritto e di esperienza giuridica con caratteristiche così peculiari da farne un *monstrum*, una specie di chimera, né umana (perché illuminata dalla fede, vissuta in un organismo soprannaturale), né divina (perché svolgentesi in questo mondo).

Il fedele vive, al contrario, in una dimensione sociale peculiare, un'esperienza giuridica, un diritto, che pur essendo espressione dell'intelligenza e della volontà di Dio, che sottende e regge la Chiesa, rispetta interamente la dimensione giuridica umana propria della Chiesa stessa.

Il problema giuridico nella Chiesa non è conseguentemente di andare alla ricerca di un'idea nuova di esperienza giuridica o di diritto, ma di vedere quali rapporti s'intrecciano, nell'unica possibile esperienza giuridica riguardante il fedele in questo mondo, fra lo specifico disegno divino sulla Chiesa e sui suoi membri e la dimensione giuridica umana; allo stesso modo in cui il problema teologico non è di scoprire in Cristo una natura diversa da quella divina e da quella umana, che Egli possiede pienamente, ma di spiegare come esse possano partecipare a formare l'unica persona di Cristo, come esse di fatto partecipino all'unione ipostatica, quali relazioni sia possibile intravedere, nel mistero, fra l'intelligenza e la volontà divina con l'intelligenza e la volontà umana di Cristo, il quale, essendo Dio, è anche vero uomo.

Del resto, un problema siffatto si presenta, sebbene in forme e con intensità diverse, anche per l'uomo che vive la sua esperienza giuridica nella società secolare; la quale, nella visione cristiana del mondo, è anch'essa riconducibile a Dio, e per la quale si pone pure il problema del rapporto fra le sue radici divine e i suoi sviluppi umani.

Non è tuttavia da credere che sia possibile un chiarimento totale e definitivo della dimensione giuridica scaturiente dallo « Spirito di Cristo », cui è ordinato l'organismo sociale della Chiesa, da quello stesso Spirito vivificato; né è da pensare che possa aversi un adeguamento totale a tale Spirito della dimensione umana propria dell'organismo sociale della Chiesa. Si può solo dire che fra le due dimensioni vi è un rapporto necessario, che si manifesta in una reciproca tensione attrattiva: dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto. Ma tale rapporto partecipa del mistero divino, che non può essere esaurito nella storia (una pretesa in tal senso esprimerebbe in realtà la volontà di chiudere con la storia il divenire del mondo e della Chiesa). L'atteggiamento corretto di chi voglia scrutare tale rapporto, sia per individuarne i contenuti, sia per scorgerne lo svolgimento, è pertanto quello propriamente scientifico: di ricerca e di penetrazione di una realtà oggettivamente data, sebbene non del tutto conosciuta, né mai interamente conoscibile.

La delineaazione della condizione giuridica del fedele non può che svolgersi all'interno di siffatta complessa visione della Chiesa « quae humano et divino coalescit elemento ».

Occorre ancora sottolineare come il rapporto nel Corpo mistico di Cristo fra dimensione spirituale e dimensione umana non sia né possa essere estrinseco: in molti modi Cristo vivifica dall'interno la Chiesa peregrinante in questo mondo e gli uomini che vi appartengono, soprattutto con l'attribuzione di grazie particolari, specie quelle legate ai sacramenti.

È questo, anzi, uno degli aspetti in cui la società ecclesiale più radicalmente differisce dalle società secolari, con una differenza che ha riflessi anche nel rispettivo assetto giuridico.

Qualunque realtà umana (e quindi anche la società secolare), in quanto da Dio proveniente e a Dio conducente, in quanto cioè teofanica, ha insita una dimensione spirituale e propriamente divina: compito dell'uomo è di scoprire tale dimensione per rendere con essa congrua quella realtà. Così anche la legge umana non può che avere come punto di riferimento l'idea divina del vivere sociale (*lex divina*), quale si è venuta manifestando attraverso la natura (*lex naturae*). In altri termini: anche per le società umane e per i loro specifici profili giuridici si pone un problema di rapporto fra dimensione divina e umana.

Ma è netta, al riguardo, la distinzione fra la società ecclesiale e le altre società. Solo la prima, infatti, è espressione e manifestazione esterna del Corpo mistico di Cristo, il quale, non dall'esterno, ma dall'interno, in quanto capo della stessa, continuamente la vivifica e la sostiene. Per la Chiesa il rapporto fra dimensione umana e dimensione spirituale non è solamente metafisico e morale, non riguarda soltanto il retto agire dell'uomo, ma è essenziale e costitutivo; in quanto dipendente direttamente e principalmente da Cristo, suo capo, esso si svolge e si sviluppa per se stesso, non contro la volontà degli uomini, ma oltre questa, secondo forme che, per essere strettamente attinenti al disegno di Dio, sono e restano propriamente misteriose, sebbene non contrarie alla ragione (una di queste forme è rappresentata dall'assistenza assicurata dallo Spirito alle manifestazioni più solenni di esercizio del magistero supremo della Chiesa, impegnanti la fede dei suoi membri).

Ma, fermo ciò, pur nella Chiesa la dimensione della giuridicità si dà perché la costruzione del Corpo mistico, il compimento della sua missione, passa, per volontà stessa di Dio, attraverso l'intermediazione umana e l'esercizio del suo libero volere.

Il capo (Cristo) agisce certamente nella Chiesa sollecitando e muovendo i cuori, ma anche determinandone oggettivamente i fini da raggiungere, i mezzi per conseguirli, delineando i compiti, i poteri e le capacità di ciascun fedele al riguardo. Già dunque in una linea fondamentale, in quella linea che lega l'insieme dei fedeli della Chiesa al suo fondatore, v'è un problema di comportamento doveroso e giusto.

Ma v'è di più: la libera collaborazione dell'uomo al disegno di Dio, per quanto strutturalmente difettiva, per la difettività propria della natura umana, rientra nel disegno di Dio come necessaria per la costruzione non solo del mondo ma della stessa Chiesa. La volontà dell'uomo non è solo un ostacolo che può essere frapposto al dispiegarsi del disegno di Dio; ma è lo strumento attraverso cui tale disegno si manifesta nel mondo. Questa è la dimensione *vere humana* della Chiesa.

Ecco allora la funzione del diritto e della legge. Del diritto: in quanto l'uomo nel suo agire ecclesiale (ma anche secolare) deve riconoscere e attribuire a Dio quel che è di Dio e agli uomini ciò che spetta loro, e che nella sua costituzione ultima è determinato da Dio stesso. Della norma o della legge: in quanto l'uomo, per la sua difettiva libertà, deve essere aiutato e guidato ad agire *secundum ius*, in modo tale che i rapporti interrelazionali nella società ecclesiale (come nella secolare), costituiti intorno ai profili più squisitamente spirituali (quelli sacramentali, ad esempio) o a quelli più strettamente umani, ma pur necessari per la realizzazione del fine della società (quelli patrimoniali, ad esempio), siano ispirati a giustizia, alla giustizia umana, senza la quale il disegno divino resterebbe frustrato e monco.

L'esigenza del diritto nella Chiesa è pertanto conseguenza della condizione umana di coloro che vi appartengono, dei fedeli; e la necessità della legge è richiesta appunto dalla loro libertà. Il diritto ha radice in tale esigenza e in tale condizione, mentre i suoi contenuti potranno essere di provenienza diversa: appartenere al disegno stesso di Dio manifestato direttamente nella costruzione della Chiesa, o mediatamente nella natura dell'uomo (secondo quanto avviene anche nelle società secolari), o infine essere attribuibili all'istituzione e agli organi che la compongono.

La condizione giuridica del fedele rispecchierà queste molteplici esigenze e deriverà da tali fonti.

Per un verso essa manifesterà il disegno di Dio sull'uomo che appartiene alla Chiesa, in quanto membro di questa e in quanto uo-

mo; per un altro verso essa sarà costruita umanamente e storicamente nell'ambito della Chiesa.

Non può allora sollevare meraviglia se la normativa sui *christifideles*, sviluppata dal legislatore del codice del 1983 ⁽¹⁶⁾, presenta una parvente discontinuità di contenuti, guardando essa ora alla Chiesa, Corpo mistico di Cristo, ed alla dimensione di giustizia sua propria, ora alla società visibile, ove più si manifesta l'indole naturale dell'uomo.

4. *Normativa sui fedeli e sui loro diritti e doveri nel codice del 1983.*

Ai *christifideles* il vigente codice di diritto canonico dedica la prima parte del libro secondo, suddividendola, dopo quattro canoni introduttivi, in cinque titoli, rispettivamente regolanti i doveri e i diritti di tutti i fedeli cristiani (tit. I), i doveri e i diritti dei fedeli laici (tit. II), i sacri ministri o chierici (tit. III), le prelature personali (tit. IV), le associazioni dei fedeli (tit. V). Qui ci limiteremo a considerare la condizione comune dei fedeli con i loro diritti e doveri (tit. I), indipendentemente da ogni specificazione ulteriore circa le strutture ecclesiali in cui essi possono esplicare la loro funzione.

L'insieme normativo dedicato specificamente alla delineazione della figura del fedele (can. 204 § 1) e del suo rapporto con la Chiesa (can. 205), alla particolare posizione dei catecumeni in relazione alla Chiesa (can. 206), all'uguaglianza nella dignità e nell'azione, propria di tutti i fedeli (can. 208), ai loro diritti e doveri (can. 209-223), non ha un riscontro nel codice del 1917; il quale tuttavia regolava, sia pure in forma non sistematica e talora implicita, molti se non tutti i diritti e i doveri proposti dal recente codice in un corpo normativo unitario; e la stessa mancata formale previsione del principio d'uguaglianza nel codice del 1917 non significava che esso fosse estraneo o, tanto meno, contrario, all'ordinamento dell'epoca.

L'opera del legislatore del codice del 1983 appare certamente ispirata all'idea di dare una sistemazione unitaria alla condizione giuridica del fedele, anche mediante l'elencazione sintetica ed ordinata in un insieme normativo dei suoi diritti e dei suoi doveri.

Bisogna tuttavia osservare al riguardo che non tutti i diritti e i doveri del fedele sono raccolti, rappresentati e regolati nella citata parte prima del libro II del codice; alcuni altri, e di non marginale

⁽¹⁶⁾ Cfr. par. successivo.

importanza, continuano ad essere implicitamente o esplicitamente proposti da altre norme del codice; si pensi al *ius connubii*, non menzionato né fra i diritti dei fedeli in generale, né fra quelli dei fedeli laici in particolare (ove avrebbe potuto essere opportunamente inserito); e tuttavia chiaramente desumibile dal can. 1058. Del resto è lo stesso legislatore a prevedere nel can. 224, il primo di quelli destinati ai diritti e ai doveri dei fedeli laici, che questi sono tenuti ad adempiere i doveri e posseggono i diritti di tutti i fedeli, previsti nel precedente tit. I, ma anche i doveri e i diritti « quae in aliis canonibus statuuntur ».

A parte l'intento di razionalizzazione sistematica proprio d'ogni opera di codificazione, una duplice finalità ispirava il legislatore canonico nel prevedere uno statuto giuridico comune dei fedeli: di dare intanto corpo giuridico alla figura del fedele cristiano, la quale altrimenti sarebbe rimasta una categoria teologica — ciò avrebbe oltre tutto consentito di dare un fondamento al principio della « vera aequalitas » fra tutti i fedeli, previsto dalla cost. *Lumen Gentium* (n. 32) —; di proporre poi un nucleo essenziale di diritti e doveri qualificandoli come fondamentali, connessi essenzialmente alla condizione del fedele, concettualmente precedenti allo stesso diritto positivo, da poter vantare nei confronti di chiunque, compresa l'autorità ecclesiastica, la quale avrebbe l'obbligo di riconoscerli e di tutelarli.

5. *Il regime giuridico dei fedeli previsto nei lavori preparatori del codice.*

La misura degli intendimenti del legislatore e le difficoltà da esso superate per statuire l'anzidetta normativa emergono chiaramente fin dai primi momenti dei lavori preparatori del codice.

La più grossa difficoltà e la maggiore preoccupazione per il legislatore era rappresentata in questa materia dalla necessità di evitare il pericolo che restassero ridimensionati e sminuiti i diritti e le prerogative dell'autorità ecclesiastica, fondati nel diritto divino positivo, in conseguenza dell'ampio riconoscimento delle posizioni soggettive dei fedeli.

Nei *Principi*, che avrebbero dovuto guidare l'opera di revisione del codice, redatti dalla Commissione centrale dei consultori e approvati dal Sinodo dei vescovi del 1967⁽¹⁷⁾, fu così ribadito (n. 6), pri-

(17) Cfr. *Communicationes* 1 (1969), p. 78-85.

ma ancora che fosse affermata la necessità di elaborare uno statuto giuridico comune a tutti i fedeli ove fossero riconosciuti e tutelati i loro diritti, come la potestà nella Chiesa fosse unica, com'essa fosse propria del romano pontefice e dei vescovi diocesani e fosse completa nel rispettivo ambito.

Questa ferma premessa, tuttavia, non impedì di dichiarare come l'esercizio di tale potestà non potesse essere arbitrario; l'arbitrio in materia essendo contrario al diritto naturale, al diritto divino positivo ed allo stesso diritto ecclesiastico; onde avrebbero dovuto essere riconosciuti a ciascun fedele e tutelati i diritti contenuti nella legge naturale o divina positiva o da queste derivanti per l'insita natura sociale propria dei fedeli nella Chiesa. E poiché in questa si dà una varietà di funzioni, i *Principi* proposero che, prima di riconoscere i diritti e i doveri spettanti ai fedeli svolgenti le diverse funzioni ecclesiastiche, fosse previsto uno statuto giuridico comune, fondato sulla loro radicale uguaglianza, derivante dalla dignità umana e dal battesimo.

I *Principi* evidenziarono come non fosse sufficiente un riconoscimento generico della condizione del fedele e della sua dimensione soggettiva; reputarono altresì necessario, perché quella tutela si desse, che i diritti del fedele fossero qualificati come diritti soggettivi « vera et propria », senza la cui ammissione a stento avrebbe potuto essere concepito l'ordinamento giuridico della società. Sarebbe stato conseguentemente necessario proclamare che nel diritto canonico il principio della tutela giuridica s'applica allo stesso modo ai superiori e ai sudditi, sì da far svanire ogni sospetto d'arbitrarietà nell'amministrazione ecclesiastica. La tutela giuridica avrebbe dovuto essere assicurata concretamente dalla possibilità di ricorrere all'autorità superiore nei confronti degli atti emanati dall'autorità inferiore, e dalla previsione di una giurisdizione amministrativa articolata in vari gradi, da affiancare alla giurisdizione ordinaria, e per la quale erano fissate le linee direttive. A tale scopo sarebbe stato fra l'altro necessario distinguere le diverse funzioni della potestà ecclesiastica (legislativa, giudiziaria, amministrativa) e definire da quali organi esse dovessero essere esercitate (n. 7).

6. *Il principio d'uguaglianza, di cui al can. 208, e l'uguaglianza giuridica.*

Gli intendimenti originariamente manifestati dal legislatore nel corso dei lavori preparatori sono stati solo in parte recepiti nella normativa alla fine promulgata.

È stato accolto nel can. 208 il principio d'uguaglianza fra tutti i fedeli, necessario perché si possa poi stabilire un loro comune statuto: « Fra tutti i fedeli cristiani, per la loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza quanto alla dignità ed all'operare, in virtù della quale tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno ».

Si osservi intanto come la norma abbia natura dottrinale, non guardi alla prassi, ma sia volta a rappresentare il corretto significato teologico dell'uguaglianza dei fedeli, indicando il piano in cui tale principio può essere affermato per coesistere con il principio di varietà, apparentemente opposto, ma pure essenziale alla struttura della Chiesa.

Per comprendere il significato della norma richiamata occorre ancora tenere presente che i profili egualitari sono individuati *inter christifideles*, con riferimento cioè alla specifica dimensione religiosa cristiana che può essere propria della condizione umana. La norma dunque non mira a stabilire nella Chiesa un principio d'uguaglianza giuridica fra i suoi membri con riferimento al loro essere personale, conformemente all'idea universale di giustizia.

Inoltre, l'uguaglianza *inter christifideles*, di cui al can. 208, non nega la diversa responsabilità connessa alle diverse funzioni dei membri della Chiesa, i quali tutti, attraverso una diversificata cooperazione, sono chiamati ad edificare la Chiesa.

Ed ecco allora il significato del principio affermato nella richiamata norma: i diversi compiti e le diverse funzioni ecclesiali non comportano una diversa, maggiore o minore, dignità, una diversa, maggiore o minore, responsabilità personale nell'edificazione del Corpo mistico di Cristo. Tutte le funzioni svolte nella Chiesa, infatti, non hanno radice nella dignità propria della persona umana, ma nel disegno di Dio, in una vocazione divina manifestata attraverso la Chiesa. Esse, pur potendo concretarsi in attività diversamente apprezzabili umanamente, sotto il profilo spirituale hanno la medesima dignità, perché sono la risposta libera ad una vocazione divina ugualmente dignificante, e tutte spiritualmente necessarie per l'opera di redenzione affidata alla Chiesa da Cristo.

Quali che siano le mansioni cui da Dio, attraverso la Chiesa, sono chiamati i fedeli, essi tutti hanno, secondo la dottrina paolina (*Ef* 4, 5) richiamata dal Concilio Vaticano II ⁽¹⁸⁾, un solo Signore, una

(18) *Lumen Gentium*, 32.

sola fede, un solo battesimo. Esiste pertanto fra di essi, sotto tale profilo, una *vera aequalitas*. Conseguentemente il principio di varietà, che comporta strutturalmente per la Chiesa diversità di compiti e di condizioni dei suoi fedeli, non nega il principio d'uguaglianza, così precisato, non sminuisce cioè l'uguale loro dignità spirituale e corresponsabilità ecclesiale.

Il significato dell'uguaglianza affermata nel can. 208 sfugge, se non si guarda al principio di varietà secondo cui è costruita la Chiesa. L'uguaglianza è colta ad un livello etico-spirituale, nella dimensione religiosa dell'uomo, ove è compatibile con la diversità di condizioni e di compiti ecclesiali particolari cui sono chiamati i singoli fedeli (« *secundum propriam cuiusque condicionem et munus* »: can. 208).

Il diverso specifico problema dell'*uguaglianza giuridica* si pone allora all'interno del disegno divino che accomuna misteriosamente tutti i fedeli, secondo gli anzidetti principi di varietà e di uguaglianza nella dignità cristiana e nell'azione ecclesiale. Non è ammissibile, infatti, nel rispetto di tale disegno, alcuna discriminazione fondata sulla condizione umana, che non derivi cioè dal misterioso e per molti versi inattuabile volere di Dio (così si può porre e risolvere correttamente il problema del sacerdozio delle donne, che resta escluso per il modo in cui Dio ha voluto che debba essere realizzata l'opera della redenzione, non per la loro condizione femminile; alla donna peraltro va riconosciuta « una sua specifica vocazione » nella Chiesa; una vocazione che trova « la sua ispirazione più originale nel Vangelo e nella storia della Chiesa »⁽¹⁹⁾).

Questo è il piano proprio dell'uguaglianza giuridica anche all'interno della Chiesa; la quale uguaglianza ha radici non nel battesimo, ma nel valore proprio dell'essere personale di tutti e singoli i fedeli.

Ma di questa uguaglianza non tratta il can. 208, sebbene essa, come principio di diritto naturale, non può essere estranea all'ordinamento canonico. E conseguentemente il fedele non soltanto potrà vantare l'uguale dignità e la comune responsabilità nell'edificazione della Chiesa, per la vocazione divina che lo riguarda e lo accomuna a tutti gli altri membri della Chiesa, ma anche, all'interno del piano di Dio, l'uguaglianza giuridica derivante dal suo essere persona.

Tutto ciò però sta già ad indicare la prospettiva nella quale si è mosso il legislatore del codice del 1983 e la necessità di non fermarsi

(19) GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, n. 49.

a quanto dallo stesso è stato espressamente statuito, per delineare giuridicamente la complessiva condizione dell'uomo-fedele nella Chiesa.

In realtà, la diversità di condizione e di funzioni, cui sono chiamati i fedeli per disegno divino, rappresenta un dato per l'ordinamento canonico, trascendente l'ordinamento stesso, in quanto poggiante nel volere divino; un dato che, ci spiega la norma del can. 208 (dove il suo anzidetto carattere dottrinario), non lede l'uguale dignità spirituale del fedele; e quindi non tocca, in quanto appunto trascendente la Chiesa, né l'idea di giustizia né l'idea di uguaglianza giuridica.

Pur nell'ordinamento canonico, la radice della giustizia e dell'uguaglianza giuridica (che della giustizia è la necessaria premessa) sta nella condizione umana — anch'essa del resto riferibile a Dio per la sua origine e per il suo fondamento —, non nella specifica dimensione religiosa del fedele.

Su un piano diverso della missione specificamente spirituale della Chiesa, e tuttavia con questa essenzialmente connesso, all'interno comunque del disegno complessivo di Dio sulla Chiesa e sull'uomo che vi appartiene, giustizia ed uguaglianza giuridica vanno perseguite nell'ordinamento canonico; rientrando nel volere di Dio la necessaria intermediazione dell'uomo: fedele sì, ma pienamente uomo, con l'esigenza del necessario rispetto delle sue connotazioni umane: la sua libertà, la medesima dignità umana; il che rende « diritto » il diritto canonico.

7. *Qualifica dei diritti e doveri dei fedeli come fondamentali.*

La perplessità del legislatore canonico circa il rapporto da stabilire fra il momento autoritativo-gerarchico (essenziale per diritto divino alla costruzione della Chiesa ed alla sua missione nel mondo) e la condizione soggettiva del fedele, con i suoi diritti, doveri, prerogative (il cui rispetto è impreteribile per la costruzione del Corpo mistico di Cristo), emerge chiaramente anche con riferimento a taluni profili di qualificazione formale dei medesimi diritti e doveri.

Il testo del codice non qualifica formalmente i diritti e i doveri dei fedeli come fondamentali.

Del resto i *Principi*, sopra menzionati, fissati per guidare l'opera dei consultori, parlavano di diritti dei fedeli « fondati nella legge divina positiva e naturale » (n. 6), di diritti soggettivi « veri e

propri » (n. 7), non di diritti « fondamentali »; né tali quei diritti furono qualificati nel primo schema di *Lex Ecclesiae fundamentalis* (1969), ove tuttavia la fundamentalità di essi poteva essere desunta dal testo, interamente qualificato come legge *fundamentale* della Chiesa.

Ma di diritti « fondamentali » parlò la *Relatio* (a firma di Del Portillo) sul lavoro svolto dai consultori della commissione incaricata di studiare il tema « De laicis deque associationibus fidelium » (presentata con riferimento ai lavori svolti nelle prime cinque sessioni della stessa) ⁽²⁰⁾; e « fondamentali » quei diritti furono formalmente qualificati negli schemi di *L.E.F.* del 1970 e del 1976.

Sia però nel c.d. antiprogetto del codice (*Schema canonum libri II De Populo Dei*, cap. II, tit. I della p. I), sia nello *Schema Codicis* del 1982 (can. 208-223: tit. I, p. I del lib. II; lo *Schema* del 1980 non parlava dei diritti e doveri dei fedeli, allora previsti soltanto nello schema di *L.E.F.* che sarebbe stato da lì a poco accantonato), quei diritti non furono qualificati come fondamentali e tali non furono nel testo alla fine promulgato.

Riveste un interesse limitato ricostruire l'*iter* prelegislativo che condusse a tale risultato. Ma sembra che la qualifica di « fondamentale » fosse quasi legata al testo ove quei diritti e doveri avrebbero dovuto essere contemplati: caduta la *L.E.F.*, nel testo del codice non furono più qualificati come tali. Sicché, se può senz'altro essere colto un intendimento generale del legislatore, mantenuto fermo sin dall'inizio dei lavori di riforma del codice, di presentare i diritti dei fedeli alla stregua delle dichiarazioni dei diritti fondamentali dell'uomo nelle moderne costituzioni secolari; si deve anche notare che è venuta meno quell'originaria sottolineatura formale, attraverso la quale più evidente risultava com'essi fossero radicati nella stessa condizione ontologica del fedele, ed evidenziarne l'originarietà nei confronti della legge positiva, la loro forza indipendente da questa, la linea di doverosità per l'autorità ecclesiastica di rispettarli e di tutelarli in forme adeguate.

Occorre tuttavia avvertire come un diritto, se è « fondamentale » (e tutti i diritti nella Chiesa, se fondati nel disegno divino sull'uomo e sulla sua condizione umana e spirituale, sono « fondamentali »), tale deve essere ritenuto, indipendentemente dalla qualifica formale ad esso riservata dal legislatore positivo.

⁽²⁰⁾ Cfr. *Communicationes* 2 (1970), p. 91; 17 (1985), p. 164-191.

8. *Diritti e doveri di natura non giuridica.*

Non tutti i diritti e i doveri, di cui al citato tit. I, presentano un rilievo giuridico, sono cioè configurabili o di fatto sono stati configurati all'interno di un rapporto giuridico.

Il rapporto giuridico comporta una relazione fra i soggetti o fra il soggetto e l'ordinamento, concretabile in una o più pretese di comportamento, dalle quali derivi per i soggetti una responsabilità, connessa alla necessità di un atteggiamento pratico, esternamente apprezzabile secondo le regole vigenti nell'ordinamento considerato. Se manca la relazione fra i soggetti o fra il soggetto e l'ordinamento; se la relazione non è traducibile in una pretesa di comportamento, o se questa non dà luogo a responsabilità nell'ordinamento dato (ma semmai in un altro ordine, non importa se più alto o più basso), non sorge in esso rapporto giuridico, e i diritti e i doveri non sono valutabili giuridicamente.

Tale appunto è il caso di taluni diritti e doveri (ma soprattutto di doveri) configurati nel richiamato tit. I del lib. II del codice. Così il dovere di condurre una vita santa, secondo la propria condizione, e di promuovere l'espansione e la santificazione della Chiesa (can. 210) rappresenta certamente un dovere dell'uomo nell'ordine fondamentale che lo lega a Dio (dovere morale o propriamente spirituale), ma, se non specificato in comportamenti apprezzabili e valutabili all'interno della società ecclesiale mercé la proposizione di norme appropriate, non è idoneo a costituire un rapporto giuridico in essa, con la connessa pretesa di comportamento e con la conseguente responsabilità.

Lo stesso deve dirsi per il dovere di adoperarsi perché il messaggio di salvezza arrivi a tutti gli uomini (can. 211) e del dovere di manifestare ai pastori ed agli altri fedeli la propria opinione sul bene della Chiesa (can. 212 § 3).

Altre proposizioni normative contengono in realtà esortazioni ad una disponibilità e collaborazione (così quella di adempiere i doveri giuridicamente prescritti verso la Chiesa universale e particolare: can. 209 § 2; e quella di obbedire cristianamente a quanto statuito dai sacri pastori, rappresentanti di Cristo, come maestri di fede e reggitori della Chiesa: can. 212 § 1; così ancora quella di sovvenire alle necessità della Chiesa per il culto, le spese di apostolato e il sostentamento dei ministri di culto: can. 222 § 1). Anche in queste ipotesi le norme sono concepite in termini tali che non sembra possa

essere individuata nell'ordinamento canonico una pretesa di comportamento in qualunque modo sanzionata e una conseguente responsabilità giuridica. La responsabilità, quando si desse, sarà di natura morale o spirituale. Né quelle norme si presentano come prescrizioni di principi o di direttive per il legislatore; semmai potrebbero rappresentare il presupposto legittimante statuizioni normative in materia, che, in ogni caso, non potrebbero essere emanate se non con l'opportuna cautela.

9. *Classificazione dei diritti e doveri in rapporto al loro fondamento.*

Nell'individuazione dei vari diritti e doveri il legislatore canonico fu guidato dall'idea che essi derivassero o dalla legge naturale o dal diritto divino positivo e fossero dunque manifestazione o della condizione ontologica naturale o di quella più specificamente ecclesiale-sacramentale del fedele ⁽²¹⁾.

Fra i diritti e i doveri espressione della condizione ecclesiale del fedele sono da annoverare: il diritto dei fedeli di adoperarsi perché il messaggio di salvezza raggiunga tutti gli uomini (can. 211; di cui abbiamo già considerato il corrispondente profilo di doverosità non giuridica); il diritto di manifestare ai pastori della Chiesa le proprie necessità, specie le spirituali, e i propri desideri (can. 212 § 2); il diritto di far conoscere il proprio parere su ciò che rappresenta il bene della Chiesa (can. 212 § 3; anch'esso precedentemente valutato per i suoi profili di doverosità non giuridica); il diritto di ricevere dai pastori gli aiuti dei beni spirituali e dei sacramenti (can. 213); il diritto di esprimere il culto a Dio secondo il proprio rito e di seguire la propria forma di vita spirituale (can. 214); il diritto di promuovere e sostenere iniziative apostoliche (can. 216); il diritto all'educazione cristiana (can. 217); il diritto di scelta libera dello stato di vita (can. 219).

Fra i diritti manifestazione della condizione naturale del fedele, vissuti tuttavia all'interno della società ecclesiale, e quindi in essa generalmente (ma non esclusivamente) rilevanti in quanto esprimenti contenuti propri di questa, sono da ascrivere: il diritto alla propria fama ed alla propria intimità, dal codice presentato sotto il profilo del dovere di non lederle (can. 220); il diritto di associazione e di

(21) Cfr. *Principi*, n. 6, *loc. cit.*, p. 82; *Relatio Del Portillo*, *loc. cit.*, p. 91.

riunione (can. 215); il diritto alla protezione giudiziale dei propri diritti (can. 221 § 1); il diritto d'essere giudicato, se convenuto in giudizio dalla competente autorità, secondo le prescrizioni giuridiche, applicate con equità (can. 221 § 2); il diritto di libertà di ricerca nelle scienze sacre, serbando il debito rispetto al magistero ecclesiastico (can. 218); il diritto a non essere colpiti da pena che non sia previamente fissata dalla legge (can. 221 § 3).

I diritti e i doveri unitariamente espressi nel codice si presentano tuttavia nella forma di enunciati generali, che richiedono ed impongono (come prevenne la ricordata *Relatio* Del Portillo)⁽²²⁾ d'essere riconosciuti e protetti, senza tuttavia che resti determinato « il modo concreto attraverso il quale una simile efficace protezione dovesse realizzarsi ». A tale compito avrebbe dovuto attendere il legislatore, regolando gli istituti giuridici in cui quei diritti e doveri si esplicitano e si manifestano, ricevendo in concreto tutela.

Per gran parte di essi ciò è stato fatto (qui possiamo solo riportare il dato, non valutarne la sufficienza): si pensi alla normativa sulle associazioni dei fedeli (can. 298-329) e sugli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica (can. 573-746), per il diritto di associazione e, indirettamente, per il diritto di scelta dello stato di vita (cfr. can. 641-645); all'organizzazione dei processi (lib. VII), per la protezione giudiziale dei diritti; alla punizione di colui che lede l'altrui buona fama (can. 1390 § 2), per il diritto di cui al can. 220; all'organizzazione degli studi e dei mezzi di comunicazione sociale (cfr., in particolare, can. 793-833), per il diritto all'educazione cristiana e a quello di ricerca nelle scienze sacre; e via dicendo.

Taluni diritti e doveri restano enunciati con formule generiche (il diritto di adoperarsi perché il messaggio di salvezza raggiunga tutti gli uomini; il diritto di manifestare le proprie necessità ai pastori della Chiesa), ma possono essere protetti e regolati nella prassi amministrativa della Chiesa, indipendentemente da specifiche previsioni normative.

Il fatto, tuttavia, che i diritti e i doveri, oltre ad essere regolati specificamente nei vari istituti che compongono l'ordinamento canonico (come del resto già accadeva con il codice del 1917), siano enunciati solennemente in un corpo unitario, a rappresentare lo statuto comune di tutti i fedeli nella Chiesa, non dovrebbe essere privo d'ogni rilievo pratico; giacché lo sviluppo dei singoli istituti, che può

(22) *Ibidem.*

avvenire anche oltre le norme del codice, dovrebbe svolgersi ed essere valutato sulla base di quelle norme generali e fondamentali.

10. *Tutela dei diritti dei fedeli.*

Quanto, infine, alla tutela giuridica dei diritti, sulla quale particolarmente avevano insistito i *Principi* dettati per regolare i lavori della codificazione, da garantire in ogni circostanza, sia per una loro lesione da parte dei superiori sia da parte dei fedeli, occorre ricordare:

a) che il nuovo codice, innovando in parte rispetto al codice del 1917, ha distinto le leggi e i decreti generali aventi valore di legge (espressione della potestà legislativa), dai decreti generali esecutivi con valore di atti amministrativi e dai singoli atti amministrativi (espressione della potestà esecutiva): tit. III e IV del lib. I. Risultano così meglio delineate — come auspicarono i ricordati *Principi* — le diverse funzioni nella Chiesa e specificati gli organi che possono esercitarle; anche se permangono elementi di poca definizione e rischi di arbitrarietà, per il fatto che il medesimo organo può godere di potestà esecutiva e di potestà legislativa o essere vicario di organi primari che abbiano entrambe tali potestà; sicché non sempre sarà chiaro se si sia in presenza di un'attività legislativa o esecutiva, con la diversa forza incidente sulle posizioni soggettive e sulle possibilità di tutela ad esse connesse;

b) che il nuovo codice ha rinunciato all'istituzione dei tribunali amministrativi, costantemente proposta nel lungo e travagliato *iter* dei lavori preparatori fino alla vigilia della loro conclusione (e precisamente fino allo *Schema* del 1982). La tutela dei diritti dei fedeli in via amministrativa, quando fossero lesi dall'autorità ecclesiastica nell'esercizio della potestà esecutiva, è affidata ai ricorsi amministrativi (regolati nella sez. I, p. V, del lib. VII, *De processibus*) e, in via giurisdizionale amministrativa, ad un eventuale ricorso alla *Sectio altera* della Segnatura apostolica, ma solo per gli atti dei dicasteri della curia romana o da questi approvati (non anche nei confronti dei decreti vescovili) e per violazione di legge « in decernendo vel in procedendo » (art. 123 della cost. ap. *Pastor bonus* del 28 giugno 1988), e non nelle più ampie forme previste nel corso dei lavori preparatori (falsità dei motivi adottati nell'atto);

c) che, infine, spetta all'autorità ecclesiastica il potere di regolare l'esercizio dei diritti propri dei fedeli cristiani, in vista del bene comune (can. 223 § 2). Clausola, questa, certamente ragionevole, an-

che in relazione alle caratteristiche proprie dell'ordinamento ecclesiale; essa però, concepita in termini così generici (può l'autorità ecclesiastica regolare quei diritti anche con atti esecutivi o amministrativi), rappresenta un indubbio affievolimento dell'assolutezza degli stessi, pur essendo venuta meno l'originaria previsione (nei vari schemi della *L.E.F.*) che consentiva all'autorità ecclesiastica di restringere l'esercizio dei diritti con leggi invalidanti ed inabilitanti.

11. *Uso e abuso del concetto di fedele, con particolare riferimento al problema dell'individuazione delle diverse condizioni ecclesiali.*

Lo sforzo del legislatore canonico e della scienza giuridica di delineare la figura del fedele, di dare a questo quasi un corpo giuridico attraverso il riconoscimento di un insieme di diritti e di doveri ed attraverso la tutela della sua condizione e del suo operato — sforzo che può considerarsi coronato da successo nei limiti prima evidenziati — non deve far dimenticare che il termine « fedele » (come del resto quello di « persona ») esprime un concetto astratto dalla realtà, il quale, al pari di ogni concetto, esiste solo in quanto pensato, ed è pertanto dipendente, in senso proprio e rigoroso, dalla realtà che rappresenta e dal suo svolgimento.

L'opera di concettualizzazione è d'altra parte necessaria per ogni attività di ricerca scientifica, perché dalla cognizione del particolare si possa pervenire a cognizioni universali, all'individuazione dell'ordine e dei principi che reggono i fenomeni, secondo le finalità perseguite da ciascuna scienza. Ciò vale anche per le cosiddette scienze morali.

La scienza giuridica, in particolare, può cogliere e studiare il proprio oggetto (l'uomo e le sue azioni, per regolarli e guidarli con riferimento ai principi di bene e di male accolti dall'ordinamento di una società) a diversi livelli di astrazione del reale. Il più alto grado di concettualizzazione utile per il diritto con riferimento all'uomo è rappresentato dal concetto metafisico di persona; con esso l'uomo è considerato come centro ultimo di attribuzione di tutte le proprietà e di tutte le operazioni che lo riguardano, essendo di queste principio primo di elezione.

La nozione di persona — che, peraltro, come nozione metafisica, non è esclusiva del diritto, né riguarda solo l'uomo: anche Dio è persona; anche gli angeli sono persone, benché con natura solo spirituale — consente di sviluppare il discorso giuridico su un piano che,

cogliendo l'uomo nella sua essenza ultima, è di piena (sebbene astratta) uguaglianza, di piena (sebbene astratta) simmetria; in un piano ove è quindi possibile porre l'esigenza della giustizia e il fondamento ultimo del diritto allo stato, per così dire, puro.

La scienza giuridica non può però contentarsi di delineare una giustizia astratta, ma dovrà adoperarsi perché la giustizia s'incarni, sia vissuta e perseguita nella concreta realtà esistenziale dell'uomo; anzi, tanto più potrà dirsi che essa abbia raggiunto il suo scopo quanto più riuscirà a far vivere la giustizia nel concreto, sempre con riferimento e nel rispetto dell'essenza ultima dell'essere personale dell'uomo.

Da qui la necessità di molteplici e successive concettualizzazioni ad un livello di astrazione via via minore, ove l'uomo — che in ogni caso mantiene la sua essenza di persona, nel senso sopra detto — è considerato per aspetti particolari che lo accomunano non a tutti gli uomini (a tutte le persone), ma solo a quelli con i quali condivide la specificità considerata: il reo, l'attore in giudizio, il convenuto, il nubile, lo sposato, l'azionista, il lavoratore, il datore di lavoro, e via dicendo.

Il fedele è una specificazione (concettuale) dell'essere personale in relazione all'appartenenza religiosa ⁽²³⁾; e laico, chierico e religioso sono a loro volta specificazioni concettuali del *christifidelis* in relazione alle funzioni svolte o alla specifica condizione ecclesiale assunta.

Ora talune specificazioni concettuali rappresentano dati o forme connaturali all'essenza umana e indefettibili (nel senso che questa non si dà se non in quelle forme specificanti: si pensi al sesso; non c'è nella realtà in un primo momento la « persona », la quale, in un successivo momento, diviene uomo o donna, quasi un ceppo asessuato che si arricchisce e si specifica nel tempo con i caratteri maschili

(23) Qualche autore (P.A. BONNET, *Fedeli*, in *Enc. giur.*, XIV, Roma, 1989, p. 9) ha inteso questa affermazione come una specie di misconoscimento del « perfezionamento qualitativo » derivante dall'acquisizione della dimensione religiosa attraverso il battesimo. Ma in verità è ben noto che la specificazione rappresenta propriamente un perfezionamento dell'essere. In ogni caso è inoppugnabile sul piano metafisico — e non si può costruire né il diritto né la teologia su una cattiva metafisica — che si abbia una specificazione; come è dimostrato dal fatto che l'anzidetta proposizione non può essere ribaltata, non si può cioè affermare che la persona è una specificazione del fedele; vi possono essere, in altri termini, persone « fedeli » e persone « non fedeli », ma non si possono avere fedeli « persone » e fedeli che non siano persone.

o femminili); altre rappresentano dati connaturali (ad esempio, lo stato celibatario), che possono però venir meno per successive incompatibili specificazioni, il più delle volte dipendenti dalla libera volontà dei soggetti; altre, infine, dati meramente eventuali. Ed è chiaro allora che il considerare l'essere umano in uno o in più degli elementi specificanti (siano coesenziali alla sua natura — uomo, donna — siano eventuali — fedeli, sposati, ecc. —), può comportare di rappresentarlo secondo forme concettuali incompatibili con altre specificazioni concettuali (l'uomo non è la donna, il chierico non è il laico), ma non con il concetto cui le specificazioni stesse vanno riferite (nel caso: la persona, il fedele). Quando ciò avvenisse, vi sarebbe contraddizione o logica o metafisica.

Questo in ogni orizzonte giuridico. E così anche nel diritto canonico. Il quale diritto, e la scienza che lo studia, e il legislatore che lo produce, possono avvertire l'esigenza (come è stata avvertita nella recente codificazione) di considerare e di trattare l'uomo ad un grado di astrazione concettuale più alto rispetto a quello ricavabile dalle funzioni svolte nella Chiesa, servendosi al riguardo del termine « fedele », che sottende e può concettualmente (ma solo concettualmente) prescindere da ogni più specifica condizione e funzione ecclesiale.

E quando s'avesse coscienza che la radice del diritto canonico (non, beninteso, i suoi contenuti, né le strutture mediante le quali si svolge nel tempo e si sviluppa) sta nell'esigenza dell'uomo d'essere guidato nelle proprie azioni a causa della sua libertà difettiva, potrebbe avvertire tale diritto il bisogno di trattare l'uomo nella Chiesa, il laico, il chierico, il religioso, non solo come fedele, ma ad un grado di astrazione concettuale ultima, come persona, indipendentemente da ogni qualifica ecclesiale⁽²⁴⁾; chiaro essendo in tale ipotesi che il concetto di persona non potrebbe essere quello tecnico-formale invalso nella scienza giuridica contemporanea, equivalente al soggetto di diritto per l'ordinamento, ma quello metafisico, di più antica tradizione filosofica, cui qui facciamo riferimento, e a cui pur si presterebbe un corretto uso del dettato normativo canonico.

Ma, in ogni caso, il *christifidelis* nella Chiesa, come la persona nello Stato o nella stessa Chiesa, non esiste se non nella sua condizione specifica, con i suoi peculiari connotati. Di questi si può anche

(24) Per il riconoscimento dei diritti della persona nell'ordinamento canonico, cfr. G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985, cap. V.

prescindere nell'elaborazione scientifica, secondo gli interessi che la guidano; purché si abbia sempre presente quanto or ora detto, e cioè: *a*) che l'essere non si dà se non nella forma sua concreta; *b*) che questa forma o condizione particolare può essere rappresentata come una specificazione *concettuale*, non come una condizione diversa rispetto a quella espressa dal concetto di fedele o da quello di persona; l'essere infatti è e resta unico sotto le sue diverse rappresentazioni concettuali miranti ad evidenziarne i molteplici profili.

Sarebbe conseguentemente errato ragionare intorno alle diverse condizioni ecclesiali come se si potesse immaginare un momento in cui si dà il fedele allo stato puro, il quale, per successiva specificazione, muterebbe la sua stessa condizione essenziale, o la supererebbe, divenendo laico, sacerdote, religioso, sposato, ecc.; e che solo quando una siffatta specificazione non si desse, il fedele resterebbe semplicemente fedele. Ma sarebbe altrettanto errato pensare che la specificazione dell'essere astratto (persona, fedele), proprio perché, in quanto specificazione, non contraddicente l'ente specificato, non comporti una condizione peculiare, diversificantesi, in diversi modi e gradi, da altre condizioni particolari.

La concettualizzazione (anche giuridica) non è ben adoperata quando, ad esempio, si va alla ricerca di un atto o fatto — un sacramento, un carisma, un atto vocazionale storicamente individuabile — per poter ammettere una specifica condizione ecclesiale (in particolare, quella di laico) come da essi determinata. Infatti la specificazione, come abbiamo visto, può non essere causata, in quanto connaturale all'essenza, da alcun atto, e, non di meno, essere corretta concettualmente e necessaria, giacché coglie l'essere umano ad un grado di astrazione specifica (facente, nel caso, riferimento alla condizione del soggetto dipendente dalla funzione svolta, che può mutare con il modificarsi della stessa), rispetto a quella espressa dal sostantivo di carattere generale; astrazione specifica che è poi la sola idonea a rappresentare la sua condizione particolare.

Osservare che il conferimento del sacramento dell'ordine non fa venir meno né sminuisce in chi lo consegue la condizione di fedele, propria anche dei laici, e gli obblighi e i diritti ad essa connessi, non è dunque una ragione sufficiente per negare la distinzione tra le diverse specifiche condizioni, in particolare tra quella dei chierici e quella dei laici in relazione al loro impegno nel secolo (in relazione, cioè, ad un profilo funzionale).

È vero infatti che in tal caso la volontaria specificazione indotta dal conferimento del sacramento dell'ordine non sminuisce, né potrebbe sminuire, la condizione essenziale di chi lo consegue; ma è altresì vero che la « specifica » in modo diverso da altra specificazione, sia pure connaturalmente assunta, secondo un fenomeno del tutto consueto; tanto che il rapporto col secolo (secolarità in senso generico), proprio della Chiesa e di tutti i fedeli, sarà diversamente vissuto, e necessariamente vissuto, nelle diverse condizioni dagli stessi fedeli assunte e secondo forme consentanee a ciascuna di esse: in un modo che non solo non nasconda, non mortifichi, né metta come fra parentesi, ma anzi esprima la missione sacerdotale, nel rispetto di uno stato radicato nel sacramento dell'ordine (e quindi in una posizione tendenzialmente estrinseca nei confronti delle realtà temporali), nel caso dei chierici; *intus*, dal di dentro, nel perseguimento e nello sviluppo delle specifiche finalità del temporale, nel rispetto delle metodologie sue proprie, nel caso dei laici, secondo la loro vocazione e missione fondata nel sacramento del battesimo (vocazione che, ovviamente, non si perde per il conseguimento del sacramento dell'ordine, ma resta da questo compressa negli aspetti operativamente incompatibili, pronta a riespandersi quando la condizione clericale venisse meno).

La difficoltà di distinguere la secolarità propria dei laici (laicità), il modo loro di entrare in rapporto con il mondo, da quello proprio delle altre condizioni ecclesiali, deriva dall'errata identificazione concettuale di una condizione astratta (quella di fedele) con una condizione concreta (quella di laico), e proprio negli elementi che concettualmente la specificano, facendola trapassare appunto da astratta in concreta.

Sia ben chiaro che le proposizioni qui criticate sono inaccettabili non solo secondo un profilo logico, ma anche e per molteplici aspetti sotto un profilo teologico e giuridico:

a) perché, pur tenendo presente la dottrina, così chiaramente ribadita dal Concilio Vaticano II ⁽²⁵⁾, della distinzione « *essentia et non gradu tantum* » fra il sacerdozio di tutti i fedeli e il sacerdozio ministeriale e gerarchico, riservato ai chierici, non ne traggono le dovute conseguenze concettuali e pratiche;

b) perché non intendono la specificità dell'essere laico e della sua secolarità rispetto a quella propria di tutta la Chiesa, che pure

⁽²⁵⁾ *Lumen Gentium*, 10.

vive e svolge la sua missione nel secolo. Infatti, come ha sottolineato di recente il supremo magistero ecclesiale, riproponendo la lezione del Concilio, la secolarità ha per i laici « una modalità di attuazione e di funzione che... è loro “propria e peculiare”: tale modalità viene designata con l’espressione “indole secolare” »⁽²⁶⁾; un’indole secolare, che i padri sinodali, a chiusura del Sinodo dei vescovi del 1987 sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, hanno ritenuto definibile non soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico⁽²⁷⁾; onde la distinzione fra la secolarità come condizione, come rapporto con il secolo, propria di tutti i membri della Chiesa (compresi naturalmente i chierici), e secolarità secondo la vocazione specifica dei laici (*i.e.* laicità), non che potersi ritenere fragile, come è stato giudicato sulla base di una confusa dottrina teologica, è al contrario pienamente accolta e proposta dal magistero della Chiesa; sicché, alla fine, ritenere ammissibile solo una distinzione negativa, per sé vera, fra chierici e laici, ed affermare che i laici sarebbero coloro che non sono chierici, renderebbe palese un’insufficienza teologica ancor più grave di quella di chi affermasse (con proposizione non meno vera) che, in realtà, i chierici sono coloro che non sono laici;

c) perché non tengono nel dovuto conto come la diversità fra chierici e laici, per le funzioni svolte, debba riflettersi necessariamente anche nella condizione giuridica per gli aspetti riguardanti il loro essere nel mondo; onde le incompatibilità stabilite dal diritto, in particolare per i chierici (essendo ad essi impedito, per la specifica missione loro propria, un certo tipo di impegno nel secolo; in specie: tutto ciò che disdice o è alieno al loro stato; gli uffici pubblici comportanti l’esercizio della potestà civile; la gestione di beni o altri uffici secolari che comportano l’obbligo del rendiconto; l’esercizio diretto o per interposta persona di attività di affari o commerciali — cfr. can. 285 e 286, ed anche can. 1392, che prevede una pena indeterminata in caso d’esercizio di attività di affari o commerciali —), non si spiegano soltanto in considerazione di particolari situazioni storiche, come ha sostenuto qualche autore, ma sono strettamente richieste dall’esigenza di rappresentare giuridicamente, in forme esse sì storicamente diversificabili, una specificazione ecclesialmente essenziale, derivante dal sacramento dell’ordine;

(26) GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, 15.

(27) *Propositio*, 4: cfr. *Christifideles laici*, *ibidem*.

d) perché, infine, la declericalizzazione della Chiesa, da questi settori dottrinali auspicata, non si consegue facendo venir meno o sfumando la funzione propria dei chierici e la loro condizione ecclesiale (del resto ciò sarebbe contrario alla costituzione fondamentale della Chiesa); ma, per un verso, impegnandoli a vivere pienamente la loro missione sacerdotale; e, per un altro verso, cercando di evitare che essi svolgano compiti che non esprimono la loro specifica funzione, tanto più se sono con essa contraddittori (essendo propri, viceversa, dei laici); compiti che li pongono oltre tutto in una situazione religiosamente equivoca e di poco rispetto per l'autonomia delle realtà temporali: all'interno di queste, quasi a concorrere alle loro specifiche finalità, ma con funzioni e poteri — che non possono dismettere se non mortificando la propria vocazione — derivanti dalla loro consacrazione sacerdotale, da un ordine cioè esterno a quello temporale; con la connessa tentazione, purtroppo assai comprovata storicamente, di ricondurre a sé, non a Dio, le anzidette realtà temporali (nel che consiste, propriamente, la deprecata clericalizzazione della Chiesa).

È ben evidente, d'altra parte, che un impegno nel temporale, anche quando fosse in linea di fatto e in linea di diritto non incompatibile con la vocazione sacerdotale, non potrà che essere svolto in subordine ai preminenti compiti sacerdotali, che costituiscono i doveri primari della condizione clericale; e che alla fine sono questi compiti, questi doveri, con la connessa e peculiare posizione nel mondo che essi configurano, non quell'eventuale e sempre subordinato impegno, a caratterizzare tale condizione.

Che se poi ci si chiedesse a che titolo il chierico potrebbe impegnarsi nel temporale e in che modo dovrebbe farlo, quando a ciò non ostasse alcun limite giuridico e l'osservanza in fatto dei doveri connessi con la sua funzione, la risposta sarebbe che il titolo sta nel suo essere persona (vale a dire in una radice ancora più profonda del suo essere fedele), e il modo nel suo essere cristiano (battezzato), secondo la condizione che gli è propria. Come ormai dovrebbe essere chiaro, la specificità della condizione arricchisce, svolge, non annulla né sminuisce le connotazioni essenziali dell'essere; le quali, tuttavia, non potranno che essere vissute se non nella particolare condizione che fanno dell'essere astratto (che non esiste in quanto tale) l'essere concreto, l'uomo *hic et nunc* (il solo ad esistere), e nel rispetto delle sue esigenze.

Ma qui premeva rimarcare come queste insufficienze teologiche e giuridiche, questo non saper cogliere in positivo le diverse condizioni nella Chiesa in relazione alle diverse funzioni svolte dai suoi

membri, questo non saper vedere ciò che caratterizza la realtà anche ecclesiale — la specificità degli esseri, che rende possibile l'opera di concettualizzazione ed impreteribile il diritto —, siano indotti e, in un certo senso, propiziati, da errori concettuali: dall'intendere un concetto astratto e universale (nel suo grado di universalità), qual è quello di fedele (e ancor più quello di persona), come configurante esso stesso una realtà specifica e particolare; dal pensare che lo svolgimento logico del discorso (dai concetti particolari agli universali e viceversa) sia svolgimento della realtà; dal non comprendere la funzione, nella costruzione logica del discorso, dell'elemento di specificazione rispetto all'elemento specificato e la complessità di rapporti che possono stabilirsi tra elementi specificanti un'essenza o un concetto universale (nei diversi gradi di universalizzazione): di diversificazione, di contrapposizione alternativa, di ulteriore specificazione. Avviene così che, anziché astrarre il concetto dalla realtà (sia anche realtà spirituale), si desume la realtà da un concetto determinato convenzionalmente e in modo spesse volte arbitrario, costruendola e sviluppandola su di esso, senza riflettere che non il concetto è fondamento della realtà, ma la realtà del concetto ⁽²⁸⁾.

(28) Do, in ordine cronologico, un elenco degli scritti che ho tenuto maggiormente presenti nell'elaborazione di questo lavoro. Mancano i riferimenti bibliografici riguardanti temi collaterali, come quelli attinenti, più in generale, alla persona o, più in particolare, ai laici. Per tali ulteriori riferimenti rinvio ai miei precedenti studi in materia, e specialmente a: *Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico*, Milano, 1974; *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985; *I laici e l'ordine temporale*, in *Il dir. eccl.*, 1986, I, 241 ss.; *La missione cristiana del laico*, ivi, 467 ss.; tuttavia la bibliografia, soprattutto sui laici, si è arricchita di molto in questi ultimi anni, e pertanto, nella sede opportuna, andrebbe aggiornata.

De iure subiectivo deque eius tuitione in iure canonico. Acta Congressus internationalis iuris canonici, Romae, 1953; W. BERTRAMS, *De influxu Ecclesiae in iure baptizatorum*, in *Per. de re mor. can. lit.*, 1960, 417; J. BEYER, *De statuto iuridico christifidelium iuxta voti Synodi Episcoporum in novo Codice iuris condendo*, in *Per. de re mor. can. lit.*, 1968, 550; A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano, 1969; R. METZ, *Droits de l'homme ou droits du chrétien dans le projet de Lex Fundamentalis?*, in *Ius et salus animarum. Festschrift für B. Panzram*, Freiburg, 1972, 75; J. HERVADA-P. LOMBARDA, *El derecho del pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. I. Introducción. La Constitución de la Iglesia*, Pamplona, 1970; P.J. VILDRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona, 1971; J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona, 1971; J.F. KINNEY, *The Juridic Condition of the People of God. Their Fundamental Rights and Obligations in the Church*, Roma, 1972; H. HEIMMEL, *Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz*, in *Theol. prakt. Quartalschrift*,

1973, 26; P. LOMBARDÍA, *Infieles*, in *Escritos de derecho canónico*, II, Pamplona, 1973, 63; ID., *Estatuto jurídico del catecúmeno según los textos del Concilio Vaticano II*, ivi, 205; ID., *Los derechos fundamentales del fiel*, ivi, III, Pamplona, 1974, 45; J. FORNÉS, *La noción de « status » en Derecho canónico*, Pamplona, 1975; P. HINDER, *Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche*, Freiburg S., 1977; T. BERTONE, *Persona e struttura nella Chiesa (I diritti fondamentali dei fedeli)*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di diritto canonico*, Brescia, 1977, 71; P. BELLINI, *Diritti fondamentali dell'uomo. Diritti fondamentali del cristiano*, in *Eph. iur. can.*, 1978, 211; A. MARTÍNEZ BLANCO, *Derechos humanos y derechos de los fieles en el ordenamiento canónico*, in *La norma en el Derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho canónico*, Pamplona, 1979, 345; W. AYMANS, *Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte*, in *Arch. für kath. Kirchenrecht*, 1980, 389; F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia, según la const. dog. « Lumen Gentium »*. Estudio de las fuentes, Santiago, 1980; *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société. Actes du IV Congrès International de Droit canonique*, Fribourg S.-Freiburg i.B.-Milano, 1981; S. BERLINGÒ, *Lo « status » di fedele e il ministero del laico nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in *Monitor ecclesiasticus*, 1981, 437; P.A. BONNET, *'Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei'*, in *Il dir. eccl.*, 1981, 556; D. MAUGENEST, *Droits de l'homme et droits des fidèles*, in *L'année canonique*, 1981, 345; ID., *De christifidelium communi statu (iuxta Schema anni 1979 L.E.F.) animadversiones*, in *Per. de re mor. can. lit.*, 1982, 463; *The New Christian Rights. Mobilization and Legitimation*, Chicago, 1983; S. BERLINGÒ, *« Status » dei fedeli e dinamiche associative nella canonistica attuale*, in *Quaderni del pluralismo*, 1983, I, 41; T. BERTONE, *Sistematica del libro II. I 'christifideles': doveri e diritti fondamentali*, in *Apollinaris*, 1983, 432; R. BERTOLINO, *La tutela dei diritti nella Chiesa. Dal vecchio al nuovo Codice di diritto canonico*, Torino, 1983; ID., *La tutela dei diritti nella comunità ecclesiale*, in *Ius can.*, 1983, 554; P.A. BONNET-G. GHIRLANDA, *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus. Adnotationes in codicem*, Romae, 1983; G. FELICIANI, *I diritti e i doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le associazioni*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, Bologna, 1983, 253; M. CONDORELLI, *I fedeli nel nuovo Codex iuris canonici*, in *Il dir. eccl.*, 1984, I, 782; G. GHIRLANDA, *De obligationibus et iuribus christifidelium in comunione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio*, in *Per. de re mor. can. lit.*, 1984, 329; ID., *Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale*, in *Civ. catt.*, 1985, I, 25; E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V colloquio giuridico*, Roma, 1985, 101; G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985; R. CASTILLO LARA, *I doveri e i diritti dei christifideles*, in *Salesianum*, 1986, 307; G. DIQUATTRO, *Lo statuto giuridico dei « christifideles » nell'ordinamento di diritto canonico*, in *Apollinaris*, 1986, 77; P.A. BONNET, *Il « christifidelis » recuperato protagonista umano nella Chiesa*, in *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi, 1987, 471; F. COCCOPALMERIO, *De conceptibus « christifidelis » et « laici » in Codice Iuris Canonici. Evolutio textuum et quaedam animadversiones*, in *Per. de re mor. can. lit.*, 1988, 381; AA.VV., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna, 1989 (specificamente, per i problemi qui trattati, i saggi di A. LONGHITANO, *Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?* e di G. FELICIANI, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*); P.A. BONNET, *Fedeli*, in *Enc. giur.*, XIV, Roma, 1989; J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989.