

IL PRINCIPIO DI UGUAGLIANZA E IL PRINCIPIO DI VARIETÀ

1. Fin dai tempi del Concilio di Trento, il regime vigente nella Chiesa veniva definito come «monarchico», «assoluto», in quanto tutta la potestà suprema di governo spettava ad un unico soggetto, il Pontefice, nelle cui mani si assumevano sia il potere legislativo sia quello esecutivo sia infine quello giudiziale.

In altri termini, se dagli Stati più moderni era stata accolta la dottrina del Montesquieu, secondo cui tra i poteri doveva sussistere un'assoluta ed imprescindibile autonomia e indipendenza, nell'ordinamento della Chiesa tutti gli atti giurisdizionali derivano da quel potere assoluto, pieno, universale e immediato, in cui le tre potestà si assommano senza possibilità di distinzione.

Si era affermato che, da un punto di vista sostanziale, ogni atto d'impero posto in essere in un dato ordinamento giuridico è a un tempo legislativo, amministrativo e giurisdizionale (Esposito).

In proposito era stato sottolineato che questa affermazione risponde, anche meglio che allo stato attuale degli ordinamenti giuridici secolari, ai caratteri generali dell'ordinamento canonico, in cui l'inesistenza del principio della divisione dei poteri dal punto di vista soggettivo meglio sottolinea la possibilità di questa fusione sostanziale, in ogni atto dell'autorità, di elementi appartenenti alle funzioni essenziali della sovranità (Giacchi).

Di qui la dottrina canonistica post-tridentina era unanime nell'affermare che, mentre lo Stato moderno, benché gerarchicamente ordinato, resta pur sempre nella sua essenza una società eguale, cioè un ordinamento giuridico omogeneo e paritario, in cui spetta a tutti i suoi membri la medesima capacità di diritto pubblico (godimento dei diritti politici) e di diritto privato (godimento dei diritti civili), la Chiesa viceversa risulta costituita come una vera e propria società ineguale (*societas inaequalis*), essendo fondamentalmente distinta, per diritto stesso divino positivo, in due classi di soggetti, titolari rispettivamente di due diversi *status* giuridici e quindi di un differente complesso di diritti e doveri, in una parola di una distinta capacità giuridica.

In essa si distinguono, infatti, i laici (*Ecclesia discens, oboediens, populus ductus*), privi nel passato in modo assoluto di ogni partecipazione e ingerenza nel governo e nell'amministrazione della Chiesa, cioè di ogni capacità di diritto pubblico e anche oggi, dopo le nuove direttive del Concilio Vaticano II, dotati di una capacità che si presenta pur sempre notevolmente limitata e ridotta, nonostante l'attribuzione ai medesimi sia di specifiche funzioni connesse al sacerdozio comune di tutti i cristiani, sia di competenze particolari nella sfera che tocca le realtà temporali e incide sulla vita civile, e i clerici (*Ecclesia docens, regens, populus ducens*), ai quali è riservata siffatta capacità e che possono entrare a far parte della gerarchia ecclesiastica tanto di ordine che di giurisdizione (D'Avack).

L'Enciclica *Vehementer nos* di Pio X dell'11 febbraio 1906 aveva confermato la distinzione esistente nella Chiesa tra la *Ecclesia regens* e l'*Ecclesia oboediens*, distinguendo due classi di fedeli nell'ambito della Chiesa, gli uni costituenti la gerarchia avente capacità di governare e gli altri, i fedeli laici, costituenti la moltitudine avente la sola funzione di accettare di essere governati e di osservare le prescrizioni di quelli che governano.

Siffatta prospettiva, mentre mette in risalto al massimo la gerarchia e il suo ruolo nella Chiesa, ridimensiona fortemente il ruolo della comunità dei fedeli, i quali appaiono quali elementi non appartenenti all'apparato ecclesiastico e al popolo di Dio, rappresentato e costituito, in sostanza, dal *populus ducens*, dalla Chiesa dominante.

Il Concilio Vaticano II, soprattutto con la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e con la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* ha apertamente affermato il principio di uguaglianza di tutti i Christifideles.

Il passaggio più incisivo è quello della *Lumen Gentium* (cap. IV, n. 32), in cui si dice che nella Chiesa non esiste alcuna inuguaglianza in ragione della stirpe o nazione (della condizione sociale) o del sesso, perché non vi è Giudeo né Greco, non vi è né servo né libero, non vi è maschio né femmina.

2. È senz'altro merito delle dottrine conciliari aver accentuato il fatto che la Chiesa è un popolo, e che non la si può descrivere e vivere senza indagare il senso di questa affermazione cui è imprescindibilmente connessa l'esigenza di mettere in tutta evidenza il principio di uguaglianza dei fedeli.

Questo è uno dei principii che illuminano l'insegnamento conciliare, dato che una unilaterale ed incompleta considerazione della Chiesa aveva in precedenza portato le dottrine teologiche e giuridiche ad approfondire solo l'aspetto esteriore e visibile della Chiesa (Pellegrino).

Vero è che la complessa realtà ecclesiale non si lascia facilmente racchiudere in una definizione logica ed essenziale; ragion per cui può capitare

che, nel corso della storia, ci si soffermi ora sull'uno ora sull'altro aspetto della Chiesa, mentre alle altre prospettive è riconosciuto un ruolo di secondo ordine (Semmelroth).

Ben si comprende allora come, se è vero che la teologia non è mai riuscita ad esprimere con una definizione concettuale che cosa sia la Chiesa, non lasciandosi facilmente racchiudere la realtà ecclesiale in una definizione essenziale, la polivalenza della Chiesa spiega, in definitiva, perché ogni epoca storica è stata impressionata da uno dei suoi aspetti ed ha vissuto una parte del suo mistero totale, restando tutto il resto un po' nell'ombra (Gonzales Hernandez).

La verità è che nel basso medioevo le strutture esterne della Chiesa vengono ad assumere un'eccessiva importanza data la necessità di controbattere la concezione protestantica della Chiesa, della gerarchia e dei sacramenti, con la conseguenza che l'accentuazione degli aspetti visibili della Chiesa istituita da Cristo produsse nella coscienza della dottrina canonistica e teologica un certo isolamento della parte visibile di essa rispetto alla profondità interiore, soprannaturale e invisibile della Chiesa stessa (Gaillmeier).

La necessità di frenare la rivoluzione protestantica, che per una tendenza antigierarchica e democratizzante nutriva una certa predilezione per la concezione della Chiesa quale popolo di Dio, portò, dunque, nell'ambito cattolico una vivace reazione ed un'accentuazione del carattere sociale e istituzionale della realtà ecclesiale contro le tendenze spiritualizzanti che si incuneavano nella concezione dei riformatori (Semmelroth).

La componente gerarchica venne necessariamente a trovarsi di fronte all'elemento comunità non già nell'atteggiamento di servizio, che vede nella stessa comunità quella realtà alla cui salvezza e santificazione l'ufficio gerarchico deve servire, bensì in quella falsa concezione che «vede nell'ufficio gerarchico la vera Chiesa la cui intensa forma di realizzazione spinge i laici in qualche modo ai margini dell'esistenza ecclesiale» (Semmelroth).

L'accentuazione dell'aspetto esteriore e visibile, istituzionale e gerarchico della Chiesa comportava una fondamentale conseguenza nella concezione tridentina della Chiesa: un ruolo di primo piano veniva conseguenzialmente ad assumere il fenomeno degli *status*; ed è per questo che dalla dottrina post-tridentina si trova sviluppata la teoria della soggettività articolata sul fenomeno sopra detto (Vitale).

Il risalto attribuito implicitamente dalla dottrina teologica e canonistica al dualismo relativo agli *status* ecclesiastici ha finito per accentuare la portata della distinzione tra *status clericalis* e *status laicalis*, relegando in secondo piano il principio di uguaglianza di tutti i membri appartenenti alla Chie-

sa. Tale principio restava offuscato, in quella visione parziale ed unilaterale della realtà costituita dalla Chiesa stessa (Pellegrino).

L'errore di prospettiva dianzi richiamato è stato superato dalla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* che, all'accennata visione unilaterale ed incompleta della Chiesa, contrappone una visione completa dell'elemento visibile e di quello invisibile, che ricomprende non solo la componente umana, ma anche quella divina, se è vero che l'ordinamento canonico comprende componenti normative eterogenee (Pellegrino).

In effetti, il riaffermato principio di uguaglianza e la sua riscoperta dovuta soprattutto alle dottrine del Concilio hanno portato la dottrina canonistica più recente a rivedere molte di quelle posizioni che, per il fatto di reggersi su gravi equivoci concettuali e su assurdi malintesi dottrinali, non potevano non lasciare insoddisfatti quanti si accingevano a studiare la complessa questione, al fine di saggiare a fondo la possibilità di applicare anche all'ordinamento canonico la concezione globale della soggettività, in base alla quale ogni soggetto dell'ordinamento giuridico finisce per essere punto di riferimento di tutte le norme del sistema giuridico (Pellegrino).

D'altra parte, occorre temperare il principio di uguaglianza con il fenomeno fondamentale degli *status* giuridici, anche se il Nuovo Codice del 1983, sulla spinta delle dottrine postconciliari, ha messo un po' nell'ombra tale fenomeno, e parla di una fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli.

Secondo il Concilio Vaticano II esiste fra tutti i fedeli una vera uguaglianza quanto alla loro dignità e all'azione comune per l'edificazione del Corpo di Cristo (*LG*, n. 32), quanto cioè alla condizione fondamentale dei membri del popolo di Dio.

È stato osservato che occorre distinguere l'uguaglianza personale, l'uguaglianza sociale e l'uguaglianza giuridica: uguaglianza personale significa che la condizione radicale di figlio di Dio è uguale in tutti i fedeli e si riferisce al semplice fatto di essere assunti da Dio come figli: non si può essere più o meno figli di Dio (Hervada); uguaglianza sociale significa uguaglianza relativa al piano di unità e di uniformità nei vincoli sociali fondamentali: la comunione di fede, i sacramenti e il regime; la Chiesa si costruisce per mezzo dei sacramenti e costituisce una lesione molto più grave non accettare uno o più sacramenti. Inoltre, nella Chiesa esiste un'unità di regime costituita dal Papa e dai Vescovi, e l'unità è garantita dall'unità organizzativa costituita dal collegio episcopale con a capo il Papa (Hervada).

Infine, l'uguaglianza giuridica si risolve essenzialmente nel fatto che tutti i fedeli hanno uguale personalità giuridica: non soltanto ciascuno è persona per il diritto, ma questa personalità ha la stessa intensità in tutti (Hervada).

Se è vero, peraltro, che nei moderni ordinamenti statuali il principio di uguaglianza è il presupposto concettuale della nozione globale della soggettività o personalità giuridica (Falzea), e se è anche vero che proprio in virtù dell'affermazione di siffatto principio si è verificato, nell'evoluzione storica di quegli ordinamenti, il superamento della vecchia concezione della personalità che si articolava sul fenomeno degli *status*, è anche vero che l'affermazione che fa leva sul riconoscimento del principio di uguaglianza, quale principio vigente anche nell'ordinamento della Chiesa, sembra a prima vista inconciliabile con il fenomeno degli *status*, che dovrebbe ormai ritenersi espunto dalla problematica relativa alla personalità giuridica canonica (Pellegrino).

Il vero è che quest'ultimo concetto non ha proprio nulla a che vedere nell'ordinamento canonico con il concetto di capacità giuridica; nel senso che, mentre il primo trova il suo indispensabile caposaldo sul presupposto rappresentato dal principio di uguaglianza, con la conseguenza che ogni membro della Chiesa assume, in forza del battesimo, una qualità preliminare e potenziale generale e astratta, in base alla quale il fedele non può che essere totalmente e radicalmente persona, il concetto di capacità giuridica, che, al contrario, nulla ha a che vedere con il principio di uguaglianza, lungi dall'essere il contenuto o il limite della personalità stessa, presenta una sua propria autonoma configurazione, non essendo, in sostanza, se non la misura dell'idoneità del soggetto ad essere titolare di rapporti giuridici: se la personalità è soltanto un semplice *quid*, la capacità giuridica è un *quantum* e quindi suscettibile di misurazione per gradi (Barbero).

Dunque una cosa è la personalità giuridica, altro concetto è la capacità giuridica. Se la personalità giuridica si fonda sul principio di uguaglianza, la capacità giuridica, che è tutt'altra cosa della personalità giuridica, si articola sul fenomeno degli *status*, fenomeno che non può essere disconosciuto in alcun modo, dato che l'esistenza della gerarchia costituisce un carattere necessario e immutabile, insito nella sua stessa natura, essendo stabilito dallo stesso diritto divino positivo ed essendo, quindi, insuscettibile di venire espunto dalla costituzione della Chiesa (D'Avack).

3. È stato affermato da un'autorevole dottrina che, quantunque nessun esplicito accenno si rinvenga nel Codice del 1917 a proposito dello stato di battezzato, tale *status* deve ritenersi lo *status* primo e insostituibile di tutto l'ordinamento canonico, dato che in esso tutti gli altri *status* canonici trovano il presupposto, il fondamento necessario, se è vero che l'espressione *status laicalis* non può che identificarsi con il detto *status* di battezzato; ragion per cui si può affermare l'equivalenza concettuale e giuridica tra lo *status laicalis* e lo «stato di mero battezzato», ossia di battezzato sfornito della potestà di ordine e di giurisdizione (Saraceni).

Sul punto si è successivamente rilevato che non si possa fare nell'ordinamento canonico uno *status* della qualità di battezzato e parlare in tal modo di *status laicalis*, dato che non è logicamente possibile affermare, da una parte, che nella qualità di battezzato tutti gli *status* canonici trovano il presupposto, il fondamento necessario, la loro stessa ragion d'essere, e configurare poi, dall'altra parte, quella qualità come uno *status*, poiché ciò che costituisce il presupposto e il fondamento dei vari *status*, non può essere a sua volta uno *status* (Gómez de Ayala). E si è concluso, rilevando che gli *status* vertono sul piano dell'attualità e presuppongono l'esistenza di soggetti giuridicamente capaci, ossia trovano il loro fondamento nella preesistenza della capacità giuridica, come qualità astratta e potenziale, che, in quanto tale, è preliminare anche rispetto agli *status* (Gómez de Ayala).

Sono osservazioni, queste ultime, che scaturiscono inevitabilmente dall'equivoco concettuale relativo all'identificazione della personalità con la capacità giuridica.

Infatti, qualora si parta dall'opposta premessa e qualora si proceda ad uno sdoppiamento relativo alle categorie concettuali connesse al fenomeno giuridico della personalità, non si può in alcun modo dubitare che la qualità di battezzato non possa in realtà essere ricondotta al concetto di *status*, laddove da tale considerazione non scaturisce conseguenzialmente che la suddetta qualità di battezzato si identifichi con la qualità di laico, e che quest'ultima qualità non possa in realtà essere ricondotta alla nozione tecnico-giuridica di *status* (Pellegrino).

Quando si afferma che gli *status* vertono sul piano dell'attualità e presuppongono l'esistenza di soggetti giuridicamente capaci, ossia trovano il loro fondamento nella preesistenza della personalità giuridica, si dice una cosa esatta; ma solo qualora si prescinda completamente dal presupposto che la capacità giuridica rappresenti la stessa identica realtà giuridica costituita dalla personalità e si parta, invece, dal presupposto che, mentre la personalità è una qualità preliminare, rispetto agli *status*, la quale si svolge sul piano della potenzialità, la capacità giuridica, al contrario, si articola sul fenomeno degli *status* e, quindi, segue il fenomeno suddetto che si svolge sul piano dell'attualità.

Una volta effettuato lo sdoppiamento sopra detto nell'ambito della fenomenologia giuridica connessa alla personalità giuridica, è assai semplice e agevole riconoscere che è la personalità giuridica, e solo la personalità giuridica, ad identificarsi con la qualità, astratta e preliminare, generale e potenziale, in base alla quale ogni battezzato è in grado di costituire un punto di riferimento potenziale di tutte le norme dell'ordinamento canonico; come pure è agevole affermare che è proprio il concetto giuridico di *status* il nesso tra i due concetti della personalità e della capacità giuridica che si svolgono,

in definitiva, su piani completamente differenti, dato che, mentre il concetto di personalità verte sul piano della potenzialità, quello di capacità giuridica, al contrario, si svolge sul piano della attualità (Pellegrino).

Sicché identificare la qualità di laico con la qualità di battezzato significa incorrere in un grave errore di valutazione ed in un assurdo malinteso che, del resto, non rappresentano altro che la logica conseguenza dell'operata confusione delle categorie concettuali che attengono al fenomeno giuridico della personalità (Pellegrino).

In effetti, la qualità di laico non ha nulla a che vedere con la qualità di battezzato, se è vero che quest'ultima si identifica nell'ordinamento canonico con la qualità di persona, che è qualità dell'ente dotato dell'astratta potenzialità di diventare titolare di rapporti giuridici di qualsiasi tipo, e se è anche vero che la qualità di laico deve logicamente e concettualmente essere ricondotta alla nozione tecnico-giuridica di *status*, dato che il laico non è l'ente dotato dell'astratta potenzialità di diventare titolare di rapporti giuridici di qualsiasi tipo, ma piuttosto si identifica con l'ente che non soltanto è dotato in virtù del battesimo, della qualità generale e astratta di persona, ma è anche dotato, in quanto persona, di una certa quantità di capacità giuridica suscettibile di misurazione per gradi, attribuita in vista della particolare funzione che il laico stesso esplica nell'ambito della società ecclesiale (Pellegrino).

Conseguentemente, la qualità di laico non può che essere riconosciuta al soggetto al quale è assegnata una particolare funzione e al quale è attribuita la titolarità di un complesso precipuo di rapporti, agli effetti della esplicazione della detta particolare funzione; cosicché, al fine di ottenere la qualifica di laico non basta aver conseguito la qualifica di battezzato, e quindi quella di persona, dato che quest'ultima qualità di battezzato, e quindi quella di persona, è soltanto una condizione preliminare, la quale, svolgendosi sul piano della potenzialità, precede logicamente e formalmente l'attribuzione, che l'ordinamento stesso attua, dello stato laicale in favore del battezzato (Pellegrino).

Ed invero, l'attribuzione di uno *status* implica che un fatto giuridico si sia verificato ed effetti ne siano sorti in concreto, cioè che sia attuato il riferimento di certi rapporti ad un soggetto di diritto per cui colui al quale viene attribuito uno *status* acquista per ciò stesso la titolarità di poteri e delle facoltà ricollegati a tale *status* (Vitale).

Peraltro, l'atto attributivo dello *status laicalis* è il battesimo, il quale, mentre da una parte conferisce la qualità generale e astratta, preliminare e potenziale di persona, cioè ente punto di riferimento potenziale di tutte le norme del sistema proprio dell'ordinamento della Chiesa, qualità dunque che opera esclusivamente sul piano della potenzialità, dall'altra, attribuisce anche uno *status*, quello di laico, che opera sul piano dell'attualità (Pellegrino).

La qualità di battezzato o di persona e la qualità di laico costituiscono effetti che, se vengono ad identificarsi cronologicamente, debbono essere separati e distinti dal punto di vista logico e formale (Pellegrino).

Evidentemente, la rilevata identificazione che interviene, dal punto di vista cronologico, tra l'effetto immediato del battesimo e l'effetto mediato dello stesso sacramento ha portato la dottrina ad elaborare il tema accennato sulla base di un presupposto che deve ritenersi assolutamente inaccettabile (Pellegrino).

Né ci convince la critica mossa alla nostra tesi dal Condorelli che, a proposito del sesso, ha affermato che la sacra ordinazione non costituisce un diritto dei fedeli e pertanto la capacità ad essere ordinati non riguarda il piano dell'uguaglianza, ma il principio di varietà e distribuzione di funzioni (Condorelli).

Infatti, in ordine al problema dell'uguaglianza dei sessi parlano espressamente la *Lumen Gentium* (n. 32) e la *Gaudium et Spes*, nonché lo stesso Sinodo, che ha posto in risalto il ruolo dei laici e delle donne nella Chiesa. E, a proposito del problema della posizione delle donne nella Chiesa, con la lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 22 maggio 1994 Giovanni Paolo II ha escluso le donne dall'accedere al ministero sacerdotale.

Il fenomeno della promozione della donna nella vita della Chiesa ha assunto particolare rilievo negli Stati Uniti dove, non senza polemiche e conflitti all'interno dei singoli istituti e con le competenti autorità ecclesiastiche, molte suore hanno rivendicato un ruolo meno subalterno e più corresponsabile nell'attività pastorale, sollevando anche la questione del conferimento alle donne del sacerdozio o, almeno, del diaconato (Feliciani).

D'altra parte, è stato rilevato che non costituisce una discriminazione l'esclusione delle donne dalla sacra ordinazione, poiché quest'ultima non costituisce un diritto dei fedeli, per cui la capacità ad essere ordinati non riguarda il piano dell'uguaglianza, ma il principio di varietà e distinzione di funzioni (Hervada-Xiberta).

Recentemente, peraltro, Roma ha ammesso che, in forza del can. 230, § 2, i laici (uomini e donne) possono servire all'altare, ma precisando che tali funzioni sono esercitate in virtù di una deputazione temporanea, secondo il giudizio del vescovo, senza che si tratti di un diritto ad esercitarle da parte dei laici (Lettera della Congregazione per il culto divino del 15 marzo 1994).

Dunque, il principio di uguaglianza opera sul piano della potenzialità e dell'astrattezza, laddove il principio di varietà opera sul piano dell'attualità e della concretezza.

Il principio di varietà, anch'esso principio costituzionale, esprime la pluralità di forme e di modi secondo i quali va perseguito il fine del popolo di

Dio e ne sono svolte le attività. La *Lumen Gentium* (n. 32) afferma: «La Santa Sede è, per divina istituzione, organizzata e diretta con mirabile varietà».

Il detto principio di varietà incide nella Chiesa sia sui fedeli sia sulla struttura gerarchica: la distinzione di funzioni che comporta l'esistenza della gerarchia è già di per sé espressione di tale principio (Hervada).

Nell'ambito della *gerarchia di ordine*, è più che evidente la distinzione di funzioni, dal momento che al Vescovo o Ordinario del luogo spetta la pienezza del sacerdozio, che implica la facoltà di ordinare e quella di consacrare il pane e il vino eucaristici. Al sacerdote o presbitero compete la potestà di consacrare, ma non quella di conferire il sacramento dell'ordine, cioè la potestà di ordinare nuovi sacerdoti. Al diacono non spetta neanche il potere di consacrare il pane e il vino eucaristici, in quanto egli è un ministro al servizio dei sacerdoti e del vescovo (Hervada).

Allo stesso modo una distinzione di funzioni si riscontra nell'ambito della *gerarchia di giurisdizione*, in quanto una diversità sostanziale si ha tra i poteri che competono al Sommo Pontefice, il quale esplica il *munus regendi*, cioè l'ufficio di governo su tutta la Chiesa universale (la potestà di giurisdizione spetta anche al Collegio episcopale il quale si riunisce nel Concilio ecumenico, presieduto dal Pontefice), e i poteri che spettano al Vescovo diocesano esclusivamente sulla Chiesa particolare che è chiamato a presiedere. La funzione di governo, che implica la potestà legislativa, quella giudiziale e quella amministrativa è così diversa a seconda che essa spetti al Pontefice o al Vescovo diocesano.

Si distingue in dottrina la *diversità* fondata sul sacramento dell'ordine e la *diversità* fondata sul modo di rapportarsi al mondo, nel senso che vi è, da un lato, una bipartizione essenziale tra ordinati (chierici) e non ordinati (laici); e dall'altra una tripartizione tra chierici, religiosi e laici (Errazuriz).

Secondo Hervada, poi, il principio di varietà può essere distinto in personale, sociale e giuridico. La varietà *nell'ordine personale* si riferisce alla santità e all'apostolato. La santità è unica, ma le forme di vita spirituale sono molteplici (*LG*, n. 32). La varietà *nell'ordine sociale* va riguardata con riferimento alla comunione di fede, di sacramenti e di regime, nel senso che fuori di questa triplice comunione, si dà la libertà del fedele e, quindi, la varietà. *Nell'ordine giuridico*, il principio di varietà suppone che le forme di virtù ecclesiali regolanti uno stesso bene abbiano un uguale rilievo positivo, così per es un rito in quanto tale non ha un rilievo positivo superiore rispetto ad un altro e che il principio di varietà sta alla base delle libertà fondamentali.

Piero Pellegrino