

Questo bene pubblico è la chiave per ottenere l'esenzione dalla tassa corporativa. (A tale scopo va ricordato che l'*Internal Revenue Code* richiede che dall'attività di un'organizzazione, di cui al paragrafo 501(c)3, non derivi alcun profitto privato; un salario ragionevole - o il sostentamento dei membri - non costituisce un beneficio di un Ordine religioso - non esonerata dal pagamento delle tasse sul reddito prodotto da attività esenti (per es., a carattere religioso, educativo...)). Gli istituti religiosi possono essere impegnati in importi non elevati tassabili, senza compromettere la loro condizione giuridica di esentasse (cf *Treas. Reg.* paragrafo 1.501(c)3-1(c)(1)); tuttavia, essi sono soggetti alla cosiddetta «tassa sui redditi di lavoro autonomo» («unrelated business income tax»); per *Internal Revenue Code*, paragrafo 511-514) per quanto riguarda i redditi derivanti da siffatto lavoro tassabile. Il reddito, perché sia esente, deve derivare da attività che abbiano attinenza (diversamente dal semplice reddito di produzione) con gli scopi per i quali è esente la congregazione. (La tassa si applica a un reddito derivante da affari o lavori svolti da organizzazioni esenti; in genere non si applica al reddito d'interesse prodotto da investimento di capitali). In questo caso lo scopo del Governo è di impedire che le organizzazioni esenti traggano uno sleale vantaggio competitivo da affari tassabili.

2. **Beni immobili.** - L'attività esente o l'uso per scopi esenti è, inoltre, parte di ciò che si richiede per l'esenzione dalle tasse sui beni immobili. Negli USA, sono i governi locali che stabiliscono le tasse sulla proprietà. La legislazione statale determina quali sono le proprietà che possono essere tassate o no dalle autorità municipali. In ciascuno dei 50 Stati vi sono clausole nelle leggi attinenti alle tasse sui beni immobili, le quali prevedono esenzioni per certi tipi di proprietà immobiliare. A tale scopo sono necessarie due condizioni: bene in possesso di una organizzazione che non è a scopo di lucro; utilizzazione di tale bene per finalità esenti (per es., lo stato di Nuova York concede l'esenzione per qualsiasi bene posseduto da una associazione o corporazione organizzata esclusivamente per scopi religiosi, caritativi o educativi, e utilizzato soltanto per finalità esenti [N. Y. R. P. T. L., paragrafo 420-a: McKinney's 1984]; lo stato del New Jersey applica l'esenzione a tutti gli edifici posseduti e utilizzati a scopi caritativi, nonché a tutto il terreno che si ritiene ragionevolmente necessario al godimento degli edifici stessi: N. J. Rev. Stat., paragrafo 4-3.6 [1983 Suppl.]).

Perciò, la proprietà posseduta da una congregazione religiosa è esente dalla tassa sui beni immobili se la stessa congregazione la utilizza per uno o più scopi esenti. La definizione di tali scopi varia notevolmente da Stato a Stato (lo stato della Virginia esenta «i beni immobili posseduti e attualmente ed esclusivamente utilizzati da... monasteri femminili non a scopo di lucro, ma solo come istituzioni benefiche»: Va. Code, paragrafo 58-12 [1983 Suppl.]). Nella maggior parte degli Stati, l'uso di una proprietà come scuola o casa di ritiro è ritenuto uno scopo esentasse. Tuttavia, l'esenzione di una proprietà destinata ad abitazione per i membri di un istituto religioso dipende dall'enunciato dello statuto particolare, ma anche dalla vicinanza dell'abitazione stessa a una attività caritativa dell'istituto (per es., secondo la legge del New Jersey, la proprietà dev'essere ragionevolmente necessaria ai fini dell'esenzione. Di conseguenza, una casa per ferie, destinata a suore che svolgono un'attività caritativa a due ore di distanza dall'edificio, non è ragionevolmente necessaria ai fini esenti dell'istituto religioso: così nella vertenza *Boro of Harvey Cedars* -

Suore di Carità, 163 N. J. Super 564, 395 A. II 518, anno 1978).

Ciò nonostante, un requisito uniforme è l'uso per finalità soggette a esenzione: requisito che non si scontra in una proprietà inutile. Così, negli USA molte congregazioni si trovano nella condizione di possedere grandi proprietà adibite una volta a case-madri, spesso ubicate in zone fuori mano e attualmente utilizzate poco o niente affatto; tali congregazioni, se volessero vendere queste proprietà, in molti casi dovrebbero pagare le tasse sui beni immobili.

3. **Altre questioni.** - Le leggi statunitensi relative alle tasse sul reddito e sulla proprietà immobiliare distinguono tra il singolo religioso e la rispettiva congregazione. È tuttavia necessario esaminare più a fondo il rapporto legale tra l'uno e l'altra. Talvolta esso è analogo a quello esistente tra datore di lavoro e impiegato, direttore e rappresentante, marito e moglie o a quello familiare. Per es., ai fini dell'applicabilità delle leggi concernenti una famiglia singola a una comunità religiosa cattolico-romana, le Corti hanno affermato che la piccola comunità locale costituisce una famiglia volontaria e alternativa (cf, per es., la vertenza *Holy Name Hospital* - Montroy, 153 N. J. Super 181, 379 A. II 299; anno 1977; per un completo esame del problema: B. Kenny, *Zoning Ordinances and Religious Men and Women*, in *Catholic Lawyer* 1 [1984] 29), più che una istituzione o corporazione. Allo stesso modo, di fronte a un parere medico nei confronti del religioso in coma, le Corti di alcuni Stati hanno considerato il superiore provinciale come capo della famiglia religiosa o parente «prossimo», e, quindi, il responsabile della decisione in merito (cf vertenza *Eichner* - Dillon, 73 A. D. II 731, 426 N. Y. S. II 517; anno 1980).

Vi sono tuttavia altri casi in cui il rapporto è diverso. In materia di responsabilità della congregazione per debiti contratti dal singolo religioso, il rapporto legale è più affine a quello tra direttore e rappresentante che non tra familiari. La congregazione è responsabile in tutti quei casi in cui il singolo membro ha contratto il debito con l'autorizzazione (esplicita o evidente) dell'istituto. Le congregazioni che fanno parte del «National Social Security Program» sono considerate datrici di lavoro del singolo religioso e pagano le percentuali sia come datrici di lavoro sia per il religioso loro dipendente (cf *Federal Insurance Contribution Act*, I. R. C., paragrafo 3121(r)). Tuttavia, le Sezioni dell'*Internal Revenue Code* che trattano col *Federal Unemployment Tax*, escludono specificatamente dalla definizione di lavoro le attività svolte da membri di Ordini religiosi che operano sotto la direzione dei rispettivi istituti (cf *Federal Unemployed Tax Act*, I. R. C., paragrafo 3309(b)(2)).

B. KENNY

STATO DI PERFEZIONE. - La nozione di s. di p. è legata a una visione giuridica della società, in riferimento a un sistema (medievale) nel quale la situazione di ciascuno è stabile (→ Stabilità) e legata a un gruppo che ha doveri e privilegi specifici, riconosciuti (e imposti) come tali dall'intera società. Per secoli questa espressione è stata il denominatore comune nel quale si sono ritrovati tutti coloro che professavano pubblicamente i consigli evangelici. La sua storia, quindi, va vista sotto due aspetti: il primo, per conoscere i vari «denominatori comuni» utilizzati nel corso dei secoli per designare coloro che vivevano il celibato per il Vangelo; il secondo, per conoscere la posizione giuridica che questi vari denominatori comuni fissavano per loro entro l'ordinamento generale della Chiesa. Alla base di que-

sta riflessione c'è il desiderio - presente in tanti campi del sapere - di dare una sistemazione razionale alle proprie conoscenze e, in questo caso, ai vari elementi che costituiscono la Chiesa, vedendo come essi si ordinino nel tutto. È chiaro che il concetto di s. di p. può essere visto sotto l'aspetto teologico (gli elementi che caratterizzano questo s.) e giuridico (gli elementi che la Chiesa richiede per riconoscere questo s.). In questo articolo si terrà conto soprattutto dell'aspetto giuridico.

1. *Il termine e la nozione di «s.»*. - La storia della parola «s.» (che è collegata con quella di *genus*, *di-gnitas* e soprattutto con $\rightarrow$ *ordo*, in greco *tághma*) è stata recentemente tracciata, con particolare attenzione all'ambito ecclesiastico, da J. Fornés (*La noción... v. bibl.*) e da O. G. Oexle (*Stand, Klasse... v. bibl.*). Per comprenderla, occorre innanzi tutto evocare la nozione di s. di vita. Molto presto nella prima comunità cristiana si distinse tra chierici e laici, ognuno con compiti distinti. All'interno di questa divisione bipartita ci furono nuove suddivisioni. I fedeli, che costituivano l'ordine dei laici, formarono essi stessi altri ordini, ognuno con proprie caratteristiche nella società: ordine delle vedove, delle vergini, dei catecumeni, dei penitenti. (Per una esemplificazione pratica cf. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster/W. 1984 [*Jahrbuch f. Antike u. Christentum. Ergänzungsband* 12], dove vengono analizzati i vari *ordines* che componevano la comunità di Cartagine). Le preghiere solenni del venerdì santo: «Per tutti gli ordini e i gradi dei fedeli», di cui percepiamo l'eco nella liturgia romana già alla fine del sec. I, ne sono una valida illustrazione.

L'instaurazione degli s. di vita ispirò, fissandosi, una terminologia presa a prestito dal diritto romano, per qualificare le diverse categorie di fedeli. Tre vocaboli si affermarono nei secoli per designare la situazione ecclesiale di chierici, laici e religiosi: *ordo* (ordine), *genus* (genere) e *status* (stato).

La parola *ordo* si rifaceva ai diversi ranghi della funzione pubblica (cf. J. Fornés, *La noción...*, p. 47). Molto presto questo termine venne introdotto nel linguaggio ecclesiastico per indicare non solo i chierici, ma anche i diversi ranghi di dignità tra i fedeli. La Chiesa veniva presentata come un insieme di diversi ordini. L'uso si impose sì che, alcuni secoli dopo, Giona di Orléans (ca 829) enumerava e fissava in questo modo i compiti dei vari *ordines*: l'ordine laico, il cui compito era servire la giustizia; l'ordine monastico, votato alla preghiera, e l'ordine episcopale che esercitava il controllo. Nel sec. XII Innocenzo III utilizzava ancora il termine di ordine per indicare i tre gruppi tradizionali: quelli dei prelati, dei continenti e degli sposati.

Il termine *genere* venne applicato, già da Origene, alle categorie dei fedeli. Ma soprattutto s. Agostino propose, sulla base del libro di Ezechiele, una interpretazione simbolica dei personaggi di Noé, Daniele e Giobbe, per distinguere i tre generi di cristiani: i contemplativi, i capi, la gente di mondo. Questa trilogia restò in auge per secoli e venne anche applicata, all'interno del monachesimo, per distinguere vari «generi» di monaci (cf. ad. es., la classica descrizione dei *quattuor genera monachorum* nella Regola di s. Benedetto, c. I, 1).

La parola s. acquistò prestigio con la «riscoperta» del diritto romano e l'apparizione delle grandi collezioni canoniche. Essa esprimeva la capacità giuridica delle persone, in quanto tali, in seno alla società di cui facevano parte. Lo s. era la qualifica sociale fondamentale. In questo senso il termine venne usato dal decreto di Graziano (*CorpIC* I, col. 481, c. XL), da cui lo prese s. Tommaso d'Aquino per stabi-

lire la propria nozione di s. di p. (*SumTh* II/II, q. 183, art. 1).

2. *Gli elementi costitutivi dello «s.» religioso in s. Ambrogio e nei secoli seguenti*. - a) S. Ambrogio. Negli scritti del vescovo di Milano si è creduto di poter già intravedere gli elementi essenziali di quello che poi sarebbe stato definito come s. religioso o s. di p., senza ovviamente il termine, perché s. Ambrogio non utilizza la parola «s.». Nel suo studio, *Il concetto giuridico...* (v. bibl.), G. Dossetti ha creduto di poter individuare in s. Ambrogio il comune denominatore delle varie esperienze di vita in celibato nei termini *sancti*, *sanciae*, *animae Deo devotae* e *Deo devoti*. Gli elementi-base comuni a questi vari termini sarebbero: una condizione personale di vita, differenziata rispetto ad altre, stabile, causa o fonte nello stesso tempo di diritti e doveri specifici.

b) Ammesso che la ricostruzione di G. Dossetti sia esatta, resta il fatto che il termine diffusosi nel medioevo sino all'arrivo di s. Tommaso d'Aquino e usato come denominatore comune non è stato alcuno di quelli da lui intravisti in s. Ambrogio, bensì quello di *ordo*. Anzi, sulla base di questa parola, classica nell'ordinamento romano, fu facile distinguere nel medioevo due fondamentali esperienze: l'*ordo canonicus*, che raccoglieva tutti coloro che in vario modo si ispiravano alla Regola di s. Agostino; e l'*ordo monasticus*, per tutti coloro che seguivano la regola di s. Benedetto. Gli elementi fondamentali restavano la vita comune, in castità e obbedienza, sotto l'autorità di un superiore.

3. *Lo «s. di p.» secondo s. Tommaso d'Aquino*. - Al tempo di s. Tommaso la $\rightarrow$ molteplicità delle forme di vita religiosa era già notevole e si sentiva il bisogno di giustificarla (in particolare per i nuovi Ordini mendicanti) e sistematizzarla nello stesso tempo. Per far ciò, Tommaso d'Aquino utilizzò lo schema dello s. di p., distinguendo accuratamente tra s. e *ordo* (*SumTh* II/II, q. 184, a. 8).

Per s. Tommaso il concetto di *ordo* si rifaceva - come già nell'epoca patristica - alla molteplicità che si ritrovava nei vari strati sociali della società, tutti però ordinati all'unità. *Ordo*, quindi, indicava che l'insieme aveva una sua propria struttura, all'interno della quale i singoli elementi occupavano un posto specifico. Il termine esprimeva perciò l'idea di un ordinamento della società, in base a un prima e a un dopo, a un sopra e a un sotto (*SumTh* I, q. 48, art. 2; ulteriori particolari in O. G. Oexle, *Stand, Klasse...*, p. 194-6).

Il concetto di s., invece, si rifaceva, sempre per s. Tommaso, alla condizione soggettiva, differenziata, della persona, all'interno del tutto, condizione che era stabile, fissa, immutabile e causa o fonte nello stesso tempo di particolari diritti e doveri. Il concetto di s. richiama quindi una distinzione delle persone in base a qualche cosa o di diritto naturale o di diritto positivo che si riteneva immutabile, stabilito da Dio per il bene del tutto (*SumTh* II/II, q. 183, art. 2). (La questione di come spesso e sin dall'antichità si privilegiasse, nei vari ordinamenti, una divisione ternaria sembra essere un elemento di carattere antropologico, già oggetto di studi, ma che non rientra nella questione qui presa in esame. Ulteriori particolari in O. G. Oexle, *Stand, Klasse...*, cit.).

L'esposizione tomista sulla natura dello s. di vita si fondava sul diritto romano, tramite il decreto di Graziano che ricordava il termine *status* accompagnato, come nelle *Istituzioni* di Giustiniano, dalla connotazione di libertà e di servitù (*CorpIC* I, col. 481; cf. nota 498, *ivi*). San Tommaso accettò questa interpretazione e l'applicò allo s. di vita in questo modo: con la questione dello s., il diritto intende una questione relativa alla libertà o alla servitù.

Non c'è nulla che possa modificare lo s. di un uomo se non ciò che interessa la libertà o la servitù (*SumTh* II/II, q. 183, art. 1).

Questa nozione si applicava, secondo s. Tommaso, sia nell'ordine spirituale sia nell'ordine civile (ivi). Di conseguenza, nella Chiesa, la libertà o la servitù spirituali caratterizzavano gli s. di vita. Era in ragione dell'obbligo alla perfezione, contratto con i voti, che la vita religiosa diveniva uno s. (ivi, q. 186, art. 6, corp.), e di fatto tutte le osservanze regolari erano ordinate ai voti. Questi, emessi in un atto solenne, obbligavano alla perpetuità e comportavano di conseguenza la condizione di stabilità richiesta dallo s. di vita (ivi, q. 184, art. 4; ivi, q. 186, art. 7).

Bisogna precisare che la perfezione così eretta in s. ecclesiale era la perfezione da acquisire, e non la perfezione da esercitare come nel caso dei vescovi: «Colui che entra in religione non fa professione di essere perfetto, ma di voler applicarsi per divenirlo» (ivi, q. 186, art. 2, ad 1m).

Per s. Tommaso lo s. di p. comportava, al di là della santificazione personale, un servizio specificamente ecclesiale: era richiesto, ugualmente come lo stato clericale e quello laicale, per la perfezione della stessa Chiesa (ivi, q. 183, art. 2, corp.).

Era dunque necessario che l'obbligo stabile, che costituiva lo s. di vita, avesse origine in una professione esteriore e, poiché si trattava di un legame perpetuo e sacro, questa professione sarebbe stata un rito solenne. Così la nozione di s. comprendeva tre elementi: l'obbligo, la perpetuità, la solennità.

La dottrina di s. Tommaso aveva il grande vantaggio d'insistere sul carattere pubblico dell'impegno religioso, sulla stabilità dello s. di vita in cui il religioso entrava e, nello stesso tempo, sul dinamismo della vita religiosa intera, in tensione verso la perfezione della carità. Senza avere la pretesa di essere l'unica via per raggiungere questo traguardo, essa consentiva una vita autenticamente cristiana a coloro che non volevano legarsi con un voto.

In seguito, il pensiero di s. Tommaso sarà sempre compreso in tal senso? Sembra di no. Pare che sia stato troppo spesso interpretato come una svalorizzazione della condizione del laico e come se la vita religiosa costituisse un'acquisizione automatica della perfezione, mentre il pensiero di s. Tommaso era molto diverso.

Uno degli effetti indiretti della dottrina di s. Tommaso è stato d'aver trovato un denominatore comune per tutte le varie forme di vita religiosa esistenti al suo tempo. Esso non era più quello di *ordo*, ma s. di p. Il nuovo concetto unificava tutti gli Ordini (ognuno dei quali, in quanto *Ordo*, poteva avere proprie caratteristiche), dando loro, inoltre e nello stesso tempo, una specifica posizione all'interno della Chiesa con diritti e doveri propri di uno s. di persona.

Nello stesso tempo - e questo è un altro effetto indiretto della sistematizzazione di s. Tommaso - il concetto di s. di p. inseriva i religiosi in una visione di società che comportava una differenziazione e disuguaglianza di persone in base al loro s. di vita. Uno s. poteva quindi essere superiore o inferiore a un altro. Queste concezioni erano allora largamente condivise, e sembra che le critiche a s. Tommaso - come si vedrà più avanti - abbiano avuto di mira non tanto questa diversità, quanto l'inserimento di determinate categorie di persone in uno o nell'altro s. di p.

In pratica, però, s. Tommaso e i giuristi dei secoli successivi hanno elaborato solo le categorie di s. di p. dei religiosi e quello dei vescovi, senza applicare la nozione di s. ad altri generi di vita. Questa concezione era stata fatta anche da Dossetti (*Il con-*

cepto... cit.), il quale riteneva che questa lacuna fosse dovuta a una insufficiente elaborazione - o evoluzione forse? - del concetto stesso di s., molto discusso invece in campo civile.

4. *La critica a s. Tommaso.* - La dottrina di s. Tommaso non è stata accettata da tutti, già al suo tempo, soprattutto perché non aveva inserito il semplice prete in uno s. di p., magari insieme con i vescovi. I maestri secolari parigini non potevano accettare che i semplici sacerdoti - che derivavano il loro potere direttamente da Cristo come successori dei 72 discepoli, allo stesso modo con cui i vescovi erano successori dei 12 apostoli - si trovasse «degradati» così come appariva nello schema dell'Aquinata; e anche se nel loro caso non si poteva parlare di «s.», essi possedevano però un «ordine» che era più perfetto dello s. dei religiosi. (Ulteriori particolari in K. Schleyer, *Disputes scholastiques...* v. bibl.).

Anche Giovanni Gerson (1363-429) criticò fortemente il concetto di s. di p. applicato ai religiosi, basandosi però sulla seconda parte dell'espressione, dicendo cioè che i religiosi di fatto non erano perfetti, e quindi non potevano essere considerati in uno s. di p., e poi che non avevano alcun appoggio nella tradizione per dichiararsi tali. La sintesi del pensiero di Gerson può essere racchiusa in questa sua espressione: «Religiones... satis improprie et abusive et forsitan arroganter dictae sunt status perfectionis» (*Propositiones contra Grabon*, prop. 5; ulteriori particolari in Ch. J. Corcoran, *John Gerson...* p. 30-3; v. bibl.). Tutte le critiche di Gerson, evidentemente, miravano a mettere in risalto l'opera del semplice sacerdote parroco. Anche se i parroci non si trovavano in uno s. di perfezione, essi costituivano una parte essenziale della gerarchia della Chiesa e quindi avevano doveri e diritti analoghi a quelli dei vescovi. Nel loro ministero pastorale essi compivano un'opera di purificazione, illuminazione e perfezione, e perciò erano superiori ai religiosi che tendevano semplicemente alla perfezione. Infine, dai parroci si richiedeva che fossero radicati nella virtù, dai religiosi, invece, che si sforzassero di acquisirla.

Queste varie critiche, tuttavia, non sembrano aver incrinato la dottrina di s. Tommaso, che continuò a essere la preferita, anche perché l'accentuazione dei diritti e doveri dei parroci si inseriva in una ecclesiologia sempre meno condivisa e tacciata di «parrocchialismo».

5. *Lo s. di p. secondo Suárez.* - Al passaggio del sec. XVII, Francesco → Suárez è un altro grande testimone della validità della teologia tomista.

La concezione suareziana di s. di vita e s. di p. è la stessa della *Somma* di s. Tommaso. «Tutti gli s. di vita - si legge nel suo trattato sulla vita religiosa - si spiegano analogicamente in termini di servitù e di libertà. Ogni s. si presenta, di fatto, sia come s. di servitù sia come s. di libertà. Se una persona, in ragione della propria condizione di vita, è legata da doveri ed è provvista di mezzi aggiunti a quelli necessari per la salvezza, allora ella si trova in uno s. di p.» (Sulla posizione di Suárez cf. J. Martin, *The Religious State according to Suárez...* v. bibl.).

Ancora come Tommaso d'Aquino, Suárez distingue lo s. di p. da acquisire, proprio dei religiosi, dallo s. di p. da esercitare, caratteristico dell'episcopato. Riguardo allo s. religioso così compreso, Suárez sottolinea tre aspetti: la finalità, l'origine divina, le condizioni essenziali. Così la vita religiosa gli appare come «la professione di un certo genere di vita, di un modo particolare di vivere, duraturo e stabile, che mira alla conquista e alla pratica della perfezione che caratterizza la vita cristiana. Questo s. di vi-

ta, spirituale, ma riconosciuto canonicamente, è orientato anzitutto verso il bene dell'individuo che lo professa» (o. c., p. 43).

Lo s. ecclesiale di p. è stato istituito, in senso generale, o sostanziale, dal Cristo che ha trasmesso personalmente ai suoi discepoli tutto ciò che gli era essenziale (o. c., p. 140).

Secondo Suárez, lo s. di p. richiede, oltre alla professione dei consigli, un altro elemento costitutivo che è il dono di sé, o cessione - *traditio* - della propria persona. Questa condizione risulta dal fatto che lo s. religioso è una servitù nei riguardi di Dio e consiste in un patto reciproco con il quale il religioso si dona all'istituto e si obbliga verso di esso; e in cambio, l'istituto accetta la sua cessione e si impegna, per la sua qualità di membro, a provvedergli il necessario per la vita, a custodirlo e a dirigerlo secondo le sue norme (o. c., p. 182 e 187).

6. *Lo s. di p. e gli istituti di voti semplici* - Così sistematizzata, la dottrina dello s. di p. è giunta sino alla fine dell'Ottocento senza particolari difficoltà. Si è tuttavia cominciato a discutere, sotto la pressione delle nuove congregazioni religiose, su quali fossero gli elementi costitutivi dello s. di p. E mentre in un primo tempo sembrava che la «solennità» richiesta da s. Tommaso fosse garantita solo dai voti solenni, poco per volta si comprese che essa poteva esserlo anche dai voti semplici, giuridicamente riconosciuti dalla Chiesa. In questo modo nello s. di p. entrarono, con la *Conditae a Christo* del 1900 e definitivamente con il CIC¹, anche le congregazioni religiose di voti semplici.

7. *Il CIC¹ e la giurisprudenza post-codificale*. - a) *Il CIC¹*. Nel suo lungo trattato sui religiosi (c. 487-681), il codice chiarisce la natura, la situazione ecclesiale e il titolo di s. religioso. Il c. 487, strettamente giuridico, precisa gli elementi che concorrono a costituire lo stato religioso canonico: la stabilità, una forma di vita comune, la professione dei consigli evangelici, assunti mediante voto. Questi elementi si possono ulteriormente chiarire in questo modo: la stabilità esige la perpetuità dell'impegno, e quindi esclude quelle varie forme di professione (particolarmente in uso nell'Ottocento) che accettavano la temporaneità dell'impegno (per un anno o più, o con la condizionale: «finché resterò nell'istituto...»); la vita comune esclude l'eremita dallo stato religioso giuridico; la professione dei consigli evangelici (ordinati mettendo al primo posto l'obbedienza) distingue i fedeli che li osservano dai semplici battezzati; il voto precisa la modalità dell'impegno.

In base a questa definizione, solo i religiosi costituiscono propriamente lo stato religioso, il quale viene a essere sinonimo di s. di p. Il codice, però, non equipara stato religioso e *religio*, come avveniva precedentemente, perché la *religio* è considerata la concretizzazione dello stato religioso (cf B. Mathis, *Definitionum legalium*...: v. bibl.).

La posizione delle società di vita comune era chiarita nei c. 679, § 1 e 593: anch'esse debbono organizzare la loro vita in maniera da tendere «alla perfezione del loro stato», che però non è stato religioso o s. di p.

b) *La giurisprudenza post-codificale*. Il concetto di s. di p., associato alla vita religiosa nel CIC¹, venne rimesso in discussione con l'approvazione degli istituti secolari, che comportavano l'osservanza dei consigli, ma la cui stabilità poteva essere fondata non solo su voti, ma anche su altri sacri legami e senza vita comune. Illustrando e giustificando l'approvazione degli istituti secolari, la *Provida Mater* (nn. 4-9) si era richiamata al concetto di s. di p. e aveva distinto tre forme o gradi: lo s. di p. dei reli-

giosi, lo s. di p. delle società di vita comune, e lo s. di p. degli istituti secolari. In questo modo si veniva a parlare di una pluralità di istituti di p. (a questa distinzione si ispirò a suo tempo il titolo del *DIP*), ognuno con proprie caratteristiche. Alcuni Autori parlarono anche di s. di p. al plurale, ma forse meno correttamente: lo s. di p. è unico, pur con diverse forme.

La conseguenza immediata di questa specificazione del concetto di s. di p. era un ampliamento dei suoi elementi costitutivi (come già era accaduto nella storia con il concetto di *religiosus*), perché con gli istituti secolari la vita comune in senso fisico non era più necessaria e mutava la visione e la pratica dei consigli di povertà e di obbedienza, non più assunti con voto, ma con altri tipi di vincoli.

Un «Congresso generale degli s. di p.», svoltosi a Roma nel 1950, contribuì a diffondere questo aggiornamento del concetto di s. di p. e a precisarlo nei suoi elementi costitutivi.

La pluralità di s. (forme) di p. illustrata dalla *PM* è stata comunemente accettata dai giuristi, molti dei quali hanno in seguito parlato di tre s. di p., ognuno dei quali con caratteristiche specifiche, ma tutti orientati «nella stessa prospettiva fondamentale della pratica dei consigli evangelici» (J. Beyer, *Les instituts séculiers*..., p. 150; v. bibl.). La distinzione tra s. «canonico» (in riferimento al CIC¹) e s. «giuridico» (in riferimento alla legislazione successiva) era troppo sottile, non venne accettata da tutti i giuristi (cf, per le prime critiche, C. Lauwers, *Societates sine votis et status canonicus perfectionis*...: v. bibl.) e cadde comunque quando le forme non religiose entrarono nella legislazione canonica.

L'approvazione degli istituti secolari come terzo s. di p. era stata infine l'occasione per precisare più accuratamente gli elementi ritenuti necessari perché si potesse avere, giuridicamente, uno s. di p., e nello stesso tempo come si ordinassero i tre s. di p. l'uno in relazione all'altro. Nel suo studio (*Evolutio interna statuum perfectionis*...: v. bibl.), Larraona aveva notato una evoluzione degli s. di p., in relazione alla storia ecclesiastica e civile, era stato in grado di elencare le principali forme degli s. di p. (monaci, canonici regolari, mendicanti ecc.), e aveva infine illustrato i diversi tipi di vincoli (proposito, patto, voto ecc.) in uso presso i membri degli s. di p. Raffrontando poi gli s. di p. tra di loro, il p. A. Gutiérrez (*Doctrina generalis theologica et iuridica de statu perfectionis evangelicae*...: v. bibl.) ne aveva anche proposto una graduatoria, primo venendo lo s. di p. religioso, ultimo quello degli istituti secolari in ragione del diverso modo di tendere all'unico fine.

8. *Il concilio Vaticano II*. - Nella costituzione *Lumen Gentium* il concilio Vaticano II presentava la natura della Chiesa in tre capitoli intitolati: «Il mistero della Chiesa», «Il popolo di Dio», «La costituzione gerarchica». L'intento era di mostrare anzitutto i principi divini della Chiesa che sono la Trinità e il Cristo, poi la sua costituzione terrena con le sue due caratteristiche: la prima, come insieme, che presenta la Chiesa come popolo di Dio; la seconda, istituzionale o organizzativa, designata come gerarchia. In questo quadro, e in ragione del loro battesimo e del sacerdozio spirituale che ne derivava, tutti i fedeli erano visti come fundamentalmente uguali, e tutto ciò che riguardava il popolo di Dio «riguarda allo stesso titolo laici, religiosi e chierici» (LG 30). Su questa comune uguaglianza di figli di Dio si inserivano le missioni spirituali che caratterizzavano gli s. di vita (il Vaticano II continua infatti a servirsi della parola «s.»), cioè quelli dei pastori o chierici, dei secolari o laici, dei religiosi o consacrati. I loro distinti ruoli erano in relazione al modo con cui po-

tevano essere considerati, cioè se come «popolo di Dio» o nella dimensione «gerarchica». Si stabiliva così una duplice classificazione dei tre stati. Il primo quadro prendeva come comune denominatore il fine spirituale della Chiesa come popolo di Dio, mentre il secondo si fondava sul suo ruolo sociale in quanto organizzazione gerarchica. Restava tuttavia ben chiaro che, pur partendo dalla dottrina del corpo mistico di Gesù Cristo, la comune vocazione alla santità si specificava secondo il posto e la funzione ai quali ognuno degli s. - e in questi s., ogni uomo - era destinato nella Chiesa (cf M. J. Schoenmaeckers, *Genèse du chapitre VI...*, p. 308; v. bibl.).

La partecipazione specifica dei tre s. di vita nella *koinonía* cristiana, presa come tale, veniva descritta succintamente nella LG: «... i membri dell'ordine sacro restano, in ragione della loro particolare vocazione, principalmente ed espressamente ordinati al ministero sacro; i religiosi, da parte loro, in virtù del loro s., attestano in maniera lampante ed eccezionale che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio al di fuori dello spirito delle beatitudini...» (n° 31). «Lo s., dunque, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non riguardando la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia indiscutibilmente alla sua vita e alla sua santità» (n° 44).

Come si vede, il termine «s.» era rimasto, non più la qualifica «di p.».

9. *Le critiche al concetto di s. di p.* - Sono venute da più parti e sono state rivolte sia al concetto di «s.» sia alla specificazione «di p.».

Già durante il concilio Vaticano II alcuni Padri, intendendo l'espressione s. di p. come se i suoi membri fossero di fatto più perfetti degli altri cristiani (una interpretazione che poteva in qualche modo ricollegarsi a Gerson e ai maestri secolari parigini, come sopra si è visto), avevano lamentato (con critiche a s. Tommaso) come il concetto di s. di p. non fosse più adatto ai nostri giorni, perché tutti i cristiani sono chiamati alla santità (M. J. Schoenmaeckers, *Genèse du chapitre VI...*, p. 126; v. bibl.).

In maniera più articolata, con critiche sia al concetto di s. sia a quello di p., Fornés (*El concepto...*, p. 681-4; v. bibl.) aveva individuato sostanzialmente quattro punti deboli nella dottrina dello s. di p.:

- il concetto di s. di p. porterebbe avanti uno s. di disuguaglianza tra i fedeli, come se esistesse uno s. di vita specializzato nella perfezione, errore cui avrebbe rimediato il concilio Vaticano II, insistendo sulla comune uguaglianza data dal battesimo;
- nel concetto di s. di p. la santità verrebbe praticamente attribuita a una determinata categoria di persone, errore cui avrebbe rimediato il concilio Vaticano II ricordando che la chiamata alla santità è universale;
- alla base dell'insegnamento del Vaticano II non ci sarebbe più la distinzione tra s., ma la nozione di popolo di Dio;
- infine, il Vaticano II avrebbe sviluppato la nozione di *christifideles*, che si applicherebbe a tutti i cristiani.

Tenendo conto di queste difficoltà, Fornés proponeva di abbandonare la nozione di s. di p. (che non avrebbe fatto altro che propagandare l'idea della Chiesa come di una *societas inaequalis*) e di sostituirla con quella di «condizione giuridica» (J. Fornés, *La noción...*, p. 322).

Critiche analoghe venivano ancora mosse al concetto di s. di p. partendo questa volta dalla spiritualità. Si osservava, infatti, che la nozione di «s. di vita» derivava da quella di s. di p., e che essa non sembrava più adeguata per rispondere alle esigenze di oggi, quando si preferisce parlare di una spiritualità

corrispondente alle varie fasi della vita: dell'adolescente, dell'adulto, del malato ecc.

È chiaro che, come in tutte le critiche, anche in quelle rivolte alla dottrina dello s. di p., c'è qualche cosa di fondato. Si deve però osservare, anzitutto, che esse non si rivolgono al concetto di s. di p. così come formulato da s. Tommaso, e poi che la Chiesa nel suo insegnamento ha sempre proposto la santità a tutti. Anche il riconoscimento che certi testi evangelici non sono rivolti propriamente ai religiosi (come un tempo si riteneva), bensì a tutti, non è una critica al concetto di s. di p., che ha altre basi. Inoltre, il concetto medievale di s. di p. non era inteso nel senso di una differenza di classi, che è un concetto moderno; esso non era a carattere ideologico (sembra essere una forzatura intenderlo come segno della *societas inaequalis*) e indicava semplicemente un gruppo di persone (che potevano essere ricche o povere, nobili o plebee) legate tra loro da comuni diritti e doveri. Infine, «s.» e «condizione giuridica» non dicono la stessa cosa, perché «condizione giuridica» può anche qualificare un aspetto temporaneo della vita di un fedele. (Su quest'ultimo punto cf V. De Paolis, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 47; v. bibl.)

Come si vede, la vivisezione della espressione «s. di p.» aveva portato a respingere tutti e due gli elementi di cui era composta.

10. *Il CIC².* - Si sa come nei lavori per la revisione del Codice di diritto canonico si sia voluto scartare il riferimento alla «perfezione», sostituendolo con «vita consacrata» (*Communicationes* 7 [1975] 90). A questo punto è però interessante notare che il CIC² ha conservato la nozione di s. per indicare coloro che vivono la vita consacrata: c. 207 § 2; 574 § 1-2; 588 § 1; 535 § 2; 598 § 2; 604 § 2. Ciò rivela la difficoltà di trovare un altro denominatore comune, in grado di esprimere, in maniera quasi condensata, «quella forma stabile di vita» (c. 573 § 1) vissuta da coloro che professano (mediante l'emissione di voti o sacri vincoli pubblici, dapprima temporanei, poi perpetui o definitivi: cf c. 654 e 723 § 3) i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza.

La nozione di «s.» è stata però specificata non più come «s. di p.» ma «di consacrazione» o «di vita consacrata». Ritornava a questo punto il problema posto dai critici di s. Tommaso, secondo i quali nessuno s. poteva essere qualificato come di p. Anche la consacrazione, di fatto, come subito hanno osservato alcuni giuristi, non è monopolio di alcuni cristiani, tutti essendo battezzati, e non dovrebbe essere usata per qualificare una categoria di cristiani (cf, ultimamente, J. Castaño, *Lo «status consecratorum»...*, p. 209). Se si accetta questa opinione, è chiaro che la nuova terminologia non ha risolto i problemi legati all'antica.

Considerando poi come il CIC² fissi il concetto di s. di vita consacrata, si può notare come nel c. 573 si illustrino dapprima (§ 1) gli elementi teologici che caratterizzano la vita consacrata, e poi (§ 2) quelli giuridici. Degno di nota è che la stabilità della vita consacrata non viene vista come proveniente dal diritto, ma dalla natura stessa della consacrazione, che tende di per sé a essere perpetua. Gli elementi giuridici confermano l'ampliamento che già si era verificato con l'approvazione degli istituti secolari: lo s. di vita consacrata non esige la vita comune e accetta che gli impegni vengano assunti non solo mediante voto, ma anche con altri sacri legami. La pubblicità giuridica è confermata (si richiede infatti che i voti siano riconosciuti dalla competente autorità ecclesiastica, aspetto, quest'ultimo, che si trova però sottolineato nel c. 207 § 2).

Lo s. di vita consacrata viene quindi espressamente circoscritto agli istituti religiosi e a quelli se-

colari, ma i canonisti ritengono che di esso faccia parte anche la vita eremitica, se si osservano le condizioni del c. 603. (Per l'ordo virginum: → Vergini consacrate).

La questione sollevata da alcuni Autori, secondi i quali il CIC² aprirebbe la possibilità di poter far parte, contemporaneamente, di diversi s., quindi la possibilità di una molteplicità personale di s., per cui un fedele può essere contemporaneamente nello s. di vita consacrata, nello s. laicale, nello s. clericale, ha suscitato perplessità. In altre parole si potrebbe, ad es., essere laici e appartenere allo s. di vita consacrata, quindi non allo s. laicale. Se però si parte dalla prospettiva che s. significa qualche cosa di stabile e duraturo, allora si può essere più inclini a pensare che l'appartenenza a uno s. escluda gli altri. (Ulteriori particolari in questo senso in J. F. Castaño, *Lo «status consecratorum»...*, v. bibl., per il quale esistono tre stati «puri», cioè che si escludono a vicenda: lo s. clericale, lo s. laicale e lo s. di vita consacrata).

Qui è importante sottolineare che lo s. di vita consacrata ha un significato oggettivo e istituzionale (come già nel pensiero di s. Tommaso): i consacrati sono coloro che si impegnano pubblicamente davanti alla Chiesa in uno s. di vita evangelica, a perseguire cioè la perfezione della carità nel particolare stile di vita contrassegnato dai consigli evangelici: questo non significa che essi vi tendano realmente e tanto meno che l'abbiano raggiunta, ma non è senza significato che all'interno della comunità ecclesiale esista un tale s. di vita.

Infine, si può notare che nella *Redemptionis Donum* 4 è stata nuovamente usata l'espressione «s. di p.», il che sembra confermare che essa non è meno chiara o più equivoca di quella di «s. di vita consacrata».

11. *La prassi.* - Il punto critico, però, è che il rifiuto - teorico e pratico - dello «s.» (di perfezione o di vita consacrata, non importa), cioè di una condizione stabile di vita, riconosciuta giuridicamente e pubblicamente come tale dalla Chiesa, si è manifestato con l'adozione dello statuto della associazione privata (c. 298) da parte di numerose nuove comunità sorte negli anni del Vaticano II e desiderose di darsi una nuova struttura (cf., ad es., il gruppo → Seguimi, il Movimento dei → Focolari od Opera di Maria, i *Memoires Domini* [cf il volume degli indici del DIP per questa voce], l'→ Istituzione Teresiana, che ha lasciato lo s. di vita consacrata per adottare quello dell'associazione privata il 21.11.1990, ecc.). Di fatto, lo statuto della associazione privata (sulla quale, però, manca uno studio che ne evidenzii luci e ombre, in rapporto con lo s. di vita consacrata) consente - una volta approvati dalla Chiesa i principi generali su cui si basa - una libertà di azione e di strutture che sembra rispondere al desiderio odierno di poter gestire totalmente e in proprio la propria vita, come persone e come gruppo, senza coinvolgere gli altri nelle proprie scelte (accettazione o dimissione di membri, anche con impegni perpetui; apertura di nuovi centri; investimenti economici; attività politica e sindacale, ecc.).

Conclusione. - Costruita sul concetto di libero/schiavo, la nozione di s. di p. ha egregiamente servito per secoli come denominatore comune per raggrupparvi tutti coloro che professavano giuridicamente la vita religiosa. Col tempo, si è preferito fissare diritti e doveri della persona non in relazione al suo stato personale, ma alla sua funzione nella società (insegnante, infermiere, medico ecc.). Ciò ha portato a criticare il concetto di s. e, indirettamente, a rompere con quegli elementi di fissità e stabilità giuridica pubblica (visibili anche nella so-

cietà civile, ad es. nel modo di considerare il matrimonio) a favore di un ordinamento privato. A parte il fatto che la mancanza di stabilità della società odierna non è un progresso indiscutibile, ci si può chiedere se il desiderio di non poche nuove comunità di essere approvate come associazione privata non sia anch'esso una spia del disagio in cui si trovano, bisognose come sono di un'approvazione (e quindi di qualche cosa che indichi stabilità) se vogliono mantenersi.

Per la storia della parola: J. Fornés, *La noción de «status» en derecho canónico*, Pamplona 1975; O. G. Oexle, *Stand, Klasse*, in AA. VV., *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (Stoccarda 1990) 155-200. - Alla bibl. indicata alla voce *Ordo* aggiungere: B. Cohen, *La notion d'«ordo» dans la Rome antique*, in *Bulletin de l'association Guillaume Budé* (1975) 259-82.

In generale sul concetto di s. di p.: C. Antoine, *États de vie*, in *DTC* 5 (1913) 905-11; G. Saraceni, *Il concetto di «status» e sua applicazione nel diritto ecclesiastico (Sintesi di una parte generale)*, in *Archivio giuridico «Filippo Serafini»* 132 (1945) 107-60; R. Naz, *État religieux*, in *DDC* 5 (1953) 471-7; A. Larraona, *Evolución interna statum perfectionis*, in *Acta et documenta congressus generalis de statibus perfectionis, Romae 1950*, IV, Roma 1953, p. 262-93; A. M. Henry, *Uffici, s. e ordini nella Chiesa*, in *Iniziazione teologica*, III, Brescia 1953, p. 953-98; W. Bertrams, *De publicitate iuridica statum perfectionis Ecclesiae*, in *PerMorCanLit* 47 (1959) 115-65; R. Carpentier, *États de vie*, in *DS* 4/2 (1961) 1406-28; A. Marchetti, *Spiritualità e s. di vita*, Roma 1962; A. Stickler, *Le grandi linee dello sviluppo degli s. giuridici delle persone nella Chiesa*, in *MonEccL* 107 (1982) 190-206; J. Fornés, *El concepto de estado de perfección: consideraciones críticas*, in *Jus canonicum* 23 (1983) 681-711 (anche in *Scritti in memoria di P. Gismondi*, I, Milano 1987, p. 725-61); G. Couilleau e altri, *Perfection chrétienne*, in *DS* 12/1 (1984) 1074-156; H. U. von Balthasar, *Gli s. di vita del cristiano*, Milano 1985 (rist. 1996); J.-M. Aubert, *Perfection chrétienne*, in *Cathol* 10 (1986) 1242-53; D. Composta, *Vita consacrata e s. religioso*, in *Notiziario CISM*, settembre-ottobre, n° 278 (1993) 441-60; *Quaderni teologici del Seminario di Brescia*, 1995, dedicato a: *Gli s. di vita del cristiano*; J. Cristo Rey García Paredes, *Teología de las formas de vida cristiana. I. Perspectiva histórico-teológica*, Madrid 1996.

S. Ambrogio: G. Dossetti, *Il concetto giuridico dello «status religiosus» in s. Ambrogio*, in AA. VV., *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 431-83 (ora in: *Grandezza e miseria del diritto della Chiesa*, Bologna 1996, p. 99-162).

Medioevo: a) *Ordo* e divisione tripartita: G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Parigi 1978 (trad. italiana, *Lo specchio del feudalesimo...*, Roma-Bari 1980); J. E. Ruiz-Doménec, *Los tres órdenes y el límite mental*, in *Medievalia* 3 (1982) 127-45; D. Iogna-Prat, *Le «baptême» du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle*, in *Annales. Économie, Sociétés, Civilisations* 41 (1986) 101-26; G. Constable, *The Orders of Society*, in Id., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, p. 249-360.

b) *Stato*: K. Schleyer, *Disputes scolastiques sur les états de perfection*, in *RechThAncMéd* 10 (1938) 279-93; L. Prosdociimi, *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tornai e in Ugo di S. Vittore*, «Duo populi» e «Duae vitae», in *Études d'histoire du droit canonique dédiés à G. Le Bras*, I, Parigi 1965, p. 673-80; AA. VV., *Ordres et classes*, a cura di D. Roche, Parigi-La Haye 1973; Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordres» chez les théologiens des XIe et XIIe siècles*, in *I laici nella «societas christiana» dei sec. XI e XII*, Milano 1968, p. 83-117; A. Volpato, «Corona aurea» e «Corona aureola»: ordini e meriti nella ecclesiologia medievale, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 91 (1984) 115-82.

c) In generale sulla struttura sociale della società alla fine del medioevo (divisione in ordini, caste, classi ecc.): R. Mousnier, *Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Parigi 1969 (trad. italiana: *Le gerarchie sociali dal 1450 ai nostri giorni*, a cura di E. Rotelli, Milano 1971, rist. 1984); Id., *Les concepts d'«ordres», d'«états», de «fidélité» et de «monarchie absolue» en France de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe*, in *RevHist* n° 247 (1972) 289-312.

San Tommaso e la questione degli s. di p.: K. Schleyer, *Disputes scolastiques sur les états de perfection...*, cit.; Ch. J. Corcoran, *John Gerson, Champion of Parish Priest. A Study in the History of the States of Perfection*, Roma 1944 (tesi di laurea presso la pont. Università Gregoriana); C. Dumont, *Spiritualité de religieux et de prêtres séculiers. Pour une relecture de saint Thomas d'Aquin à propos des états de perfection*, in *VieCons* 64 (1992) 344-58.

Suárez: J. Martín, *The Religious State according to Suárez*, Ottawa, Saint Paul University, 1984 (pro ms.).

