

*ESISTE UN DIRITTO DI LIBERTÀ RELIGIOSA DEL FEDELE ALL'INTERNO DELLA CHIESA?**

Carlos J. Errázuriz M.

1. Premessa

La dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa rappresenta indubbiamente uno dei documenti del Magistero conciliare che più hanno attirato l'attenzione del mondo giuridico, anzitutto nella prospettiva del diritto ecclesiastico dello Stato. Ma anche nell'ambito strettamente canonistico l'insegnamento del Vaticano II ha suscitato interesse, soprattutto laddove una parte della dottrina si è posta il quesito sull'esistenza o meno di un diritto di libertà religiosa all'interno della Chiesa. Ci si interroga, infatti, sull'applicabilità intraecclesiale, sia pure limitatamente e *congrua congruis referendo*, dell'inequivocabile affermazione conciliare circa tale diritto della persona umana.

Non intendo adesso esaminare il diritto di libertà religiosa di cui i battezzati continuano a godere nell'ambito secolare dopo il loro battesimo, e nemmeno la proiezione che tale diritto umano

* Questo contributo, con lievi ritocchi, fa parte di una monografia su *Il "munus docendi Ecclesiae": diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991. Ad essa rinvio, specie al cap. II, per ulteriori approfondimenti sulla dimensione giuridica della conservazione della Parola di Dio nella Chiesa, contesto in cui va inquadrato questo argomento.

naturale possiede nell'ordinamento canonico, nella misura in cui l'esercizio dei diritti ecclesiali costituisce, nella prospettiva naturale, un vero esercizio del diritto di libertà religiosa¹. La presente questione riguarda invece l'esistenza del diritto di libertà religiosa come diritto propriamente ecclesiale.

Ad un primo sguardo, sembra che il dovere fondamentale del fedele di comunione nella fede –esplicitato dal Codice–², poiché riguarda in ultim'analisi l'atto di fede del battezzato (nella sua esteriorizzazione), sarebbe incompatibile con quella libertà psicologica ed immunità da coercizione esterna³ –anche rispetto alla Chiesa– che derivano dall'essenza stessa dell'atto di fede in quanto atto volontario e libero⁴. In tal senso, anche all'interno della società ecclesiastica andrebbe rispettato un diritto di libertà religiosa del fedele (ritenuto più o meno conciliabile con i mezzi canonici di tutela dell'autenticità della fede e dell'unità della Chiesa), il quale risulterebbe molto problematicamente armonizzabile con un vero dovere giuridico –esigibile e sanzionabile– nell'ambito della fede.

Non è possibile affrontare in questa sede questo tema in tutta la sua ampiezza, sia per i suoi molteplici presupposti di fondo –si pensi alla natura delle libertà e dell'autorità in generale e specificamente nella Chiesa–, sia per i non pochi settori concreti dell'ordinamento canonico la cui corretta impostazione dipende in grande misura dalla risposta a questo problema fondamentale. Alcuni fra questi settori sono: l'intero diritto penale canonico –e molto in particolare i delitti contro la fede–, la disciplina del battesimo dei bambini, la posizione dei battezzati non in piena comunione con la Chiesa cattolica di fronte all'ordinamento canonico⁵. Cercherò pertanto di limitarmi al nocciolo della

1. Un accenno a questa proiezione in A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969, p. 91.

2. Cfr. can. 209 § 1, in rapporto con il can. 205.

3. Cfr. *Dignitatis humanae*, n. 2b.

4. Cfr. *ibidem*, n. 10.

5. Su alcuni di questi argomenti ho avuto modo di soffermarmi altrove: cfr. *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede. Alcune*

questione, iniziando con una breve trattazione introduttiva sul dovere giuridico di comunione nella fede e con alcuni chiarimenti sulla libertà nella Chiesa, per poi descrivere le diverse posizioni della dottrina canonistica sulla questione specifica ed avanzare, infine, una proposta concettuale e terminologica.

2. *Il dovere giuridico del fedele di comunione nella fede*

La parola di Dio, cioè la Rivelazione fatta da Dio all'uomo che va accolta mediante il dono della fede soprannaturale, costituisce un deposito affidato alla Chiesa perché sia conservato e, contemporaneamente e indissolubilmente, approfondito, diffuso ed applicato ad ogni realtà umana. La funzione di conservare la parola incombe all'intero Popolo di Dio⁶. Nessun fedele e nessun gruppo o comunità di fedeli può essere esonerato dal prendere parte, nel proprio ambito e con le proprie possibilità, a una funzione così essenziale per lo svolgimento della missione della Chiesa, che condiziona la possibilità stessa di predicare il Vangelo a tutte le genti di tutti i tempi. E' vero che esiste una dimensione istituzionale di tale conservazione, la quale spetta per l'appunto alla Chiesa istituzionale, e soprattutto alla sacra Gerarchia in quanto Magistero ecclesiastico autoritativo. Ma siffatta dimensione non esaurisce il compito di proteggere il *depositum fidei*, non affidato esclusivamente ai sacri Pastori, bensì a tutti i fedeli. Sicché questi ultimi partecipano alla responsabilità di custodire l'unica fede di Cristo, e non solo con una responsabilità d'indole morale (riferita cioè alla propria fedeltà personale alla fede necessaria per salvarsi, nonché alle

riflessioni sui delitti contro la fede, in "Monitor Ecclesiasticus", 114 (1989), pp. 113-131; *Il battesimo degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici*, in "Ius Ecclesiae", 2 (1990), pp. 3-21.

⁶. Il can. 747 § 1, nell'enumerare le funzioni della Chiesa –da non intendere come la sola Gerarchia– riguardo al deposito della fede, segnala quella di custodirlo santamente.

esigenze della carità verso il prossimo in quest'ambito), ma anche con un vincolo di carattere giuridico, che implica un dovere di giustizia di mantenersi nella comunione nella fede. Non v'è dubbio sulla giuridicità di questo dovere: basta considerare l'esistenza di delitti contro la fede per rendersi conto della sua esigibilità e sanzionabilità ecclesiale. Trattasi di un obbligo di giustizia legale, essendo l'intera Chiesa titolare del diritto corrispettivo a godere pacificamente del bene dell'autentica parola di Dio entro la comunità ecclesiale su questa terra.

Ogni battezzato partecipa di quest'ultimo diritto, il quale costituisce uno degli aspetti del rapporto giuridico del cristiano con il messaggio rivelato. In effetti, a poco servirebbe un diritto a ricevere la parola di Dio se non ci fosse inoltre un diritto a conservare pacificamente il suo possesso nella Chiesa. Il diritto del fedele a conservare la parola comporta il diritto a che non vi siano ingiuste minacce contro la propria adesione alla fede. Ovviamente qui non sono in gioco i pericoli interni contro la fede –provenienti dalle tentazioni contro la costanza nella fede–, ma solo quelli derivanti dall'esterno. E neppure tutti questi, poiché costituiscono ingiustizie propriamente canoniche unicamente quei pericoli di deviazione o confusione dottrinale causati da altri fedeli. Le azioni dei fedeli che ledono o minacciano il pacifico godimento del bene della parola da parte dei fratelli nella fede, costituiscono vere ingiustizie, in quanto attaccano il loro diritto a vivere in ciò che potrebbe denominarsi, in tempi caratterizzati da tanta sensibilità ecologica, un'ambiente ecclesiale sano. E' allora chiamato in causa quello che, parafrasando la nota espressione di Cotta, potrebbe definirsi la forma giuridico-canonica della coesistenza nella Chiesa⁷.

Il diritto dei fedeli concernente la conservazione della parola va rispettato da tutti nella Chiesa. Il precipuo modo di tutelare quel diritto consiste nell'osservare il corrispettivo dovere giuridico di conservare la parola, il quale spetta a tutti i fedeli (e

⁷. Cfr. una sintesi molto riuscita del pensiero di S. COTTA nel suo libro *Il diritto nell'esistenza*, Giuffrè, Milano 1985.

anche ovviamente ai sacri Pastori, a ciò tenuti inoltre da un'ulteriore responsabilità derivante dal loro *munus pastorale*). Questa corrispondenza tra diritto e dovere di conservare la parola evidenzia la dimensione propriamente giuridica di tale dovere, la quale però non può nascondere la portata metagiuridica che possiede quest'obbligo, in verità connesso con il nucleo stesso della libera corrispondenza al disegno salvifico di Dio in Cristo: "chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato" (Mc 16, 16)⁸. Ma neanche può essere disconosciuto che –come ha sottolineato Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica⁹– ogni battezzato partecipa alla responsabilità dell'intera Chiesa nei confronti della verità rivelata, responsabilità che comprende un aspetto di giustizia, correlativo al diritto dei fratelli in Cristo di vivere nella fede comune¹⁰.

⁸. Cfr. anche il can. 748 § 1, che enuncia l'obbligo in forza della legge divina di conservare la verità conosciuta circa Dio e la sua Chiesa (alla base del testo codiciale c'è la *Dignitatis humanae*, n. 1b; cfr. inoltre, nn. 2 s., e per quanto riguarda specificamente i doveri dei cristiani, n. 14).

⁹. Cfr. enc. *Redemptor hominis*, all'inizio del suo ministero pontificale, 4 marzo 1979, n. 19, in AAS, 71 (1979), p. 308. Già prima di essere eletto alla cattedra di Pietro, K. WOJTYLA insisteva molto su questo senso di responsabilità verso il dono della parola della Rivelazione, quale chiave per comprendere tutte le questioni circa il Magistero, il senso della fede, ecc. (cfr. *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, pp. 218-232).

¹⁰. Una significativa allusione alla funzione della virtù della giustizia – nello specifico senso etico di dare a ciascuno ciò che è suo– nel Popolo di Dio, si trova nella catechesi su questa virtù che GIOVANNI PAOLO II tenne all'inizio del suo pontificato, sulla scia di quelle iniziate dal suo immediato predecessore: "Avendo davanti agli occhi questo senso evangelico della giustizia [di cui ha parlato prima, e che è in connessione con la giustificazione ultima dell'uomo], dobbiamo considerarla al tempo stesso come fondamentale dimensione della vita umana sulla terra: vita dell'uomo, della società, dell'umanità. Questa è la dimensione etica. La giustizia è principio fondamentale della esistenza e della coesistenza degli uomini, come anche delle comunità umane, delle società e dei popoli. *Inoltre, la giustizia è principio dell'esistenza della Chiesa, quale Popolo di Dio*, e principio di coesistenza della Chiesa e delle varie strutture sociali, in particolare dello

Il dovere giuridico di conservare la Parola di Dio trova varie formulazioni nei documenti magisteriali e disciplinari della Chiesa. Limitandosi al CIC, oltre alla sua implicita inclusione nel can. 748 § 1 che parla piuttosto della responsabilità morale di ogni persona di fronte alla verità rivelata, vi sono molteplici suoi riflessi d'indole più direttamente giuridica, i quali mostrano soprattutto che l'integrità nella fede e nei costumi costituisce il primo fondamento e limite di legittimità di ogni attività veramente ecclesiale¹¹. Tuttavia, non essendoci nel testo promulgato del CIC un'esplicita formalizzazione di questo dovere giuridico del fedele¹², la sua principale formulazione, in termini peraltro molto ancorati alla tradizione canonica, si trova implicita nella dichiarazione dell'"obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa" (can. 209 § 1)¹³, la quale va letta alla luce del contenuto giuridico di tale comunione, comprendente il vincolo della professione di fede (cfr. can. 205)¹⁴. Si tratta dunque del dovere di comunione nella professione della fede.

Stato, come pure delle organizzazioni internazionali" (Udienza generale, 8 novembre 1978, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. I, Città del Vaticano 1979, p. 109; il corsivo è mio).

¹¹. In questo senso cfr. ad es. i cann. 212 § 3, sul diritto di manifestazione del proprio pensiero in materie riguardanti il bene della Chiesa; 214, sul diritto alla spiritualità; 218, sulla libertà di ricerca nelle scienze sacre; ecc.

¹². Nello *Schema canonum libri II de Populo Dei (1977)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, can. 21, vi era una dichiarazione formale al riguardo. Nel can. 10 del *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum* si contiene invece questa bella formulazione:

"Verbo Dei inhaerentes atque vivo Ecclesiae magistero authentico adhaerentes tenentur christifidelibus fidem immenso pretio a maioribus custoditam ac transmissam integre servare et aperte profiteri necnon eam et exercendo magis intellegere et in operibus caritatis fructificare".

¹³. "Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia"

¹⁴. "Plene in comunione Ecclesiae catholicae his in terris sunt illi baptizati, qui in eius compage visibili cum Christo iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis".

Quest'ultima formula mette in luce due aspetti del dovere giuridico di conservare la parola: anzitutto, il carattere unitario della fede cristiana e cattolica –*una fides* (Ef 4, 5)–, il quale è alla base della stessa unità della Chiesa e pertanto della comunione ecclesiale; e poi la dimensione giuridica di tale unità, in quanto il vincolo che si considera in questo contesto è precisamente quello della comune "professione" della fede. Qui non si fa diretto riferimento alla fede in sé –nella sua essenza di virtù soprannaturale–, bensì alla sua esteriorizzazione attraverso la sua professione davanti agli altri. Ciò non comporta naturalmente alcuna diminuzione dell'essenzialità della fede come realtà personale salvifica e della sua rilevanza ecclesiale nell'ambito interiore della comunione dei santi. E nemmeno vuol dire –sarebbe un sottile equivoco che non di rado si cela dietro l'individuazione dell'aspetto giuridico– che il vincolo di diritto si limiti alla sola esteriorità, bastando cioè la manifestazione meramente apparente della fede. Il vincolo è di professione di fede autenticamente personale, e dunque l'obbligo giuridico di comunione nella professione della fede non si adempie mediante una finta dichiarazione di fede, la quale anzi costituisce un'ingiustizia maggiore della mancata professione di fede. Questione diversa è quella sull'accertamento ecclesiale della comunione nella professione di fede: agli effetti giuridico-canonici occorre attenersi a ciò che appare esternamente (essendo peraltro improbabile che le semplici apparenze prive di contenuto reale durino molto a lungo, dato che tanto la fede quanto la sua mancanza tendono ad esprimersi nell'intera vita delle persone e delle comunità).

Dall'esteriorità di questo dovere giuridico –intimamente collegata con la sua intersoggettività– si deduce che la sua violazione soltanto può avvenire mediante atti esterni che ledano il diritto altrui a conservare la fede. Ciò è stato specialmente evidenziato nella nuova codificazione penale della Chiesa dal can. 1330

Comparando questo testo con la sua fonte conciliare nella *Lumen gentium* n. 14b, si nota che nel CIC si è voluto alludere solo alle componenti giuridiche della comunione visibile nella Chiesa cattolica.

secondo cui: "Il delitto che consiste in una dichiarazione o in altra manifestazione di volontà, di dottrina o di scienza, non deve considerarsi effettivamente compiuto, se nessuno raccoglie quella dichiarazione o manifestazione"¹⁵.

3. *La libertà del fedele nella Chiesa*

Una volta precisato il senso del dovere giuridico di comunione nella fede, conviene rivolgere brevemente l'attenzione al secondo termine dell'aporia: la libertà del fedele nella Chiesa.

Va premessa senz'altro l'esistenza di vera libertà nella Chiesa. La libertà dei figli di Dio (cfr. *Rom* 8, 21) che ci ha guadagnato Cristo (cfr. *Gal* 5, 1)¹⁶ è stata significativamente proclamata dal Concilio Vaticano II come integrante la condizione del nuovo Popolo di Dio¹⁷. Ma, come già preveniva San Paolo¹⁸, la libertà cristiana deve essere ben intesa, nella sua inseparabilità rispetto alla responsabilità¹⁹ e alla ricerca del bene oggettivo, e in

¹⁵. Cfr. le osservazioni in proposito di G. DI MATTEA, *Sostanza e forma nel nuovo diritto penale canonico*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato* (Atti della settimana di studio, Roma, 26-30 aprile 1983), Roma 1983, p. 426. Mostra la rilevanza di questa norma proprio in relazione ai delitti contro la fede, V. DE PAOLIS, *De sanctionibus in Ecclesia. Adnotationes in Codicem; liber VI*, Roma 1986, pp. 112 s. Sull'esteriorità dei delitti canonici in generale, cfr. F. COCCOPALMERIO, *La normativa penale della Chiesa*, in AA.VV., *La normativa del nuovo Codice*, a cura di E. CAPPELLINI, Brescia 1985, 2ª ed., pp. 303-305.

¹⁶. Sul senso umano e cristiano della libertà, cfr. gli illuminanti insegnamenti di J. ESCRIVA, *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, Milano 1982, 3ª ed., nn. 23-38. Per una riflessione filosofica in proposito, cfr. C. FABRO, *El primado existencial de la libertad*, in AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei, en el 50 Aniversario de su Fundación*, Pamplona 1985, 2ª ed., pp. 341-356.

¹⁷. Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 9b. Su questa dottrina conciliare, cfr. P.A. BONNET, *Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*, in "Il Diritto Ecclesiastico", 92 (1981), I, pp. 556-620.

¹⁸. Cfr. specialmente *Gal* 5.

¹⁹. Sull'armonia tra queste due dimensioni nella Chiesa, cfr. J. RATZINGER, *Freiheit und Bindung in der Kirche*, in AA.VV., *I diritti*

definitiva rispetto alla verità, che conformemente alla dottrina evangelica è l'autentica forza liberatrice²⁰. D'altra parte, anche se va affermata senz'altro la specificità della libertà cristiana –che supera quella semplicemente umana o naturale–, non può essere dimenticato che entrambe si trovano in perfetta continuità ed armonia. Questa è la sfumatura che mi sembra doverosa quando si mette giustamente in rilievo la *libertas sacra*, e la sua differenza rispetto alla libertà secolare²¹. Ritengo che spesso il problema consista nel concepire bene la libertà umana nello stesso ambito della società civile, senza cedere alle impostazioni liberali-individualistiche (e ovviamente nemmeno a quelle totalitarie-collettivistiche)²².

Allo scopo di risolvere il problema sollevato, hanno però più immediata rilevanza alcune distinzioni fondamentali circa la libertà –valide anche per la libertà nella Chiesa–, il cui oblio non giova alla chiarezza delle discussioni. In primo luogo, vanno distinti vari sensi del concetto di libertà: non si può confondere la libertà psicologica –che implica dominio dei propri atti (e mediante essi, un certo dominio sul proprio essere) e assenza di coercizione interna ad agire– con la libertà morale –che si rapporta all'indeterminazione etica di fronte alle scelte da

fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società (Atti del IV Congresso Internazionale di diritto canonico, Friburgo, 6-11 ottobre 1980), a cura di E. CORECCO-N. HERZOG-A. SCOLA, Friburgo-Feiburg i. Br.-Milano 1981, pp. 37-52. Sul rapporto tra libertà e legge, cfr. anche le acute riflessioni di C. LARRAINZAR, *Introducción al Derecho Canónico*, Santa Cruz de Tenerife 1991, 2ª ed., pp. 120-134.

²⁰. "La verità vi farà liberi" (Gv 8, 31).

²¹. Cfr. ad. es. W. AYMANS, "*Munus*" und "*sacra potestas*", in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., p. 197, nt. 34. Come lo stesso Aymans sottolinea, la libertà nella Chiesa non può essere intesa come libertà dalla Chiesa ("Freiheit von der Kirche"), ma come libertà nella Chiesa ("Freiheit in der Kirche") (cfr. *ibidem*, p. 199).

²². Sulle radici comuni di queste visioni –la considerazione della persona al livello fenomenico e non ontologico, la logica del potere di agire liberamente secondo il proprio arbitrio–, cfr. le suggestive riflessioni di S. COTTA in *Diritto, persona, mondo umano*, Torino 1989, pp. 79 ss., 112 ss.

compiere, comportando inesistenza di obbligo morale al riguardo— né con la libertà giuridica —che consiste nell'immunità da coercizione esterna, ed implica assenza di obbligo giuridico—.

Nel contempo, bisogna precisare gli ambiti o sfere in cui si cerca di determinare l'esistenza o meno di libertà in quei vari significati. Quando si tratta di investigare se esista il diritto di libertà religiosa all'interno della Chiesa, l'attenzione si rivolge logicamente alla libertà giuridica nell'ambito dell'adesione alla fede cattolica (e delle sue connaturali conseguenze, come l'obbedienza al Magistero). Vi è indubbiamente libertà psicologica nell'atto di fede, il quale non può che essere personalissimo. D'altra parte, la doverosità morale di fronte alla verità rivelata va senz'altro affermata, in prospettiva di fede, alla luce dell'universalità del disegno salvifico di Dio per l'umanità. Tale obbligatorietà in coscienza di cercare ed abbracciare la parola di Dio è stata a più riprese ribadita dalla stessa dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, apparendo quale costante contrappunto della sua decisa rivendicazione del diritto di libertà religiosa²³, il quale però sussiste anche —entro i suoi

²³. Tale contrappunto si ripete in ognuno dei primi tre numeri della *Dignitatis humanae*. Sul contenuto e l'iter redazionale di questo documento — in cui tanta parte ebbe proprio l'intento di evitare persino l'apparenza di indifferentismo religioso—, cfr. AA.VV., *La liberté religieuse*, Paris 1967; e V. CARBONE, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione "Dignitatis humanae"*, in AA.VV., *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio* (Colloquio internazionale di studio, Roma, 22-24 settembre 1989), Brescia 1991, pp. 126-175.

La *Lumen gentium*, n. 14a, dopo aver ricordato la necessità della fede, del battesimo e della Chiesa per la salvezza, ne trae la seguente conclusione: "Quare illi homines salvari non possent, qui Ecclesiam catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam intrare, vel in eadem perseverare noluerint". Il Concilio Vaticano I aveva proclamato: "illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi" (cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 3, in DS, 3014; cfr. anche il corrispondente can. 6, in DS, 3036). Sulla colpevolezza morale nell'allontanamento volontario da Dio, cfr. anche CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 19c. Questione diversa è che —come dice lo stesso

essenziali limiti conglobabili nel concetto di ordine pubblico— quando non si adempiono gli obblighi morali riguardo la parola rivelata²⁴. Resta dunque l'aspetto della libertà giuridica, che senz'altro esiste nell'ambito della società civile, ma il cui senso propriamente ecclesiale va determinato.

4. *Le diverse posizioni della dottrina*

Dinanzi alla questione riguardante la possibile valenza canonica del diritto di libertà religiosa proclamato dal Concilio Vaticano II, la dottrina maggioritaria si limita ad affermare in positivo che tale diritto si dà nella sfera della società civile, come si desume dalla letteralità della dichiarazione *Dignitatis humanae*²⁵, ritenendo —più o meno esplicitamente— che tale diritto non è concepibile nell'ordine giuridico ecclesiale²⁶.

Tuttavia, vi è una parte della dottrina che si pone il quesito e cerca di darle una risposta affermativa, con diverse sfumature. Ci sono posizioni che propugnano —in modo più o meno esplicito—

Concilio nel decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, n. 3a— coloro che nascono adesso nelle comunità separate dalla Chiesa cattolica, non possono essere accusati del peccato di separazione.

²⁴. Avendo messo in evidenza che l'obbligo morale di cercare ed aderire alla verità religiosa non può, per sua natura, essere soddisfatto se non si gode di libertà psicologica e di immunità da coercizione esterna, la *Dignitatis humanae*, n. 2b, aggiunge: "Quamobrem ius ad hanc immunitatem perseverat etiam in iis qui obligationi quaerendi veritatem eique adhaerendi non satisfaciunt; eiusque exercitium impediri nequit dummodo iustus ordo publicus servetur".

²⁵. Nel n. 1c si legge: "Porro, quum libertas religiosa, quam homines in exsequendo officio Deum colendi exigunt, immunitatem a coercitione in societate civile respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam".

²⁶. Cfr. ad es. la voce di P.A. D'AVACK, *Libertà religiosa (diritto canonico)*, in "Enciclopedia del diritto", vol. XXIV, Milano 1974, pp. 607-614, la quale, malgrado il suo titolo, parla soltanto del riconoscimento del diritto civile di libertà religiosa da parte della Chiesa.

l'eliminazione di ogni vincolo giuridico-canonico in materia di fede, affermando, tra l'altro, l'esistenza di una libertà giuridico-canonica di rinunciare alla fede e abbandonare la Chiesa, per cui non avrebbero senso né i delitti né le sanzioni in questo campo²⁷.

Si registrano anche opinioni più equilibrate in cui prevale una difesa giuridica di ambiti di libertà ecclesiale –entro certi limiti, il cui fondamento e portata però non sempre vengono sufficientemente precisati in rapporto al dovere giuridico di comunione nella professione di fede, ma che senz'altro legittimerebbero certe misure giuridiche di protezione della comunione ecclesiastica– nonché un rifiuto di forme ingiuste di coercizione canonica dell'atto di fede²⁸.

Diversi altri autori negano però l'esistenza di tale diritto come diritto ecclesiale. Alcuni impostano la questione all'interno di quella più ampia sull'esistenza dei diritti umani naturali nell'ordinamento canonico. In questo senso, A. Rouco Varela sostiene che tali diritti –tra cui quello di libertà religiosa– avrebbero un volere solo sussidiario nella Chiesa. A proposito della libertà religiosa scrive:

"Se podría hablar muy bien de una vigencia y reconocimiento eclesial, implícito, del derecho a la libertad religiosa (...). Pero nótese bien, de *libertad religiosa* secular, civil. O, lo que es lo mismo, la Iglesia no puede forzar la permanencia de sus miembros dentro de ella

²⁷. Cfr. ad es. P. HUIZING, *Magistère: pouvoir ou témoignage?*, in "Revue de Droit Canonique", 25 (1975), pp. 199-206; P. COLELLA, *La libertà religiosa nell'ordinamento canonico*, Napoli 1984, 2ª ed.; M. CONDORELLI, *Educazione, cultura e libertà nel nuovo "Codex Iuris Canonici"*, in "Il Diritto Ecclesiastico", 94 (1983), I, pp. 68-84.

²⁸. Cfr. ad es. P. KRÄMER, *Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung*, Trier 1981; G. LUF, *Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis*, in AA.VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, a cura di J. LISTL-H. MÜLLER-H. SCHMITZ, Regensburg 1983, § 65, pp. 561-567; H. MUSSINGHOFF, *sub can. 748*, in AA.VV., *Münsterisches Kommentar zum CIC*, a cura di K. LÜDICKE, Münster 1987.

acudiendo al recurso de la coacción civil o de otros procedimientos formalmente seculares"²⁹.

Anche E. Corecco parte dal medesimo contesto ed afferma che, essendo la funzione ecclesiale dei diritti umani solo d'indole provvisoria ed interlocutoria, non esiste un diritto di libertà religiosa del cristiano nella Chiesa: tale diritto umano sarebbe un presupposto naturale della stessa Chiesa, per la quale solo implicherebbe che essa non può costringere mediante mezzi estranei al suo ordinamento³⁰.

Sono pienamente d'accordo con le conclusioni specifiche di questi autori circa il diritto di libertà religiosa nella Chiesa, sebbene ritengo che vada distinto questo problema da quello più ampio circa il valore dei diritti umani nell'ordinamento canonico, tema nel quale, a mio giudizio, va affermata una validità assoluta di essi nella Chiesa, nella misura in cui l'ordine giuridico ecclesiale non può che rispettare e promuovere, nel suo ambito proprio, la dignità naturale dell'uomo e i suoi diritti naturali. Il diritto di libertà religiosa presenta a questi effetti una problematica *sui generis*, poiché il suo oggetto si riferisce appunto alla materia religiosa.

Da parte sua, G. Lo Castro, essendo contrario ad una pretesa estensione della libertà religiosa nella Chiesa, sottolinea a ragion veduta che il problema nelle sue ultime radici supera l'ambito specifico del diritto canonico, e attiene piuttosto al modo stesso di intendere la giuridicità in generale, di fronte alla quale diverse correnti moderne e contemporanee di pensiero non riescono a compaginare la libertà con il dovere³¹.

²⁹. A. ROUCO VARELA, *Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia*, in AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, cit., p. 76.

³⁰. Cfr. *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in *ibidem*, p. 1232.

³¹. Cfr. *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, pp. 283-291. Di recente è tornato sull'argomento nel suo saggio *Libertà e coscienza*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1989/2, pp. 15-60,

5. *Una proposta concettuale e terminologica*

Il fedele gode di ampi spazi di libertà giuridica nella Chiesa, nei quali possiede cioè una legittima autonomia ed immunità da coercizione esterna perfino quando il suo comportamento non sia quello moralmente dovuto³². Molti dei diritti fondamentali del fedele costituiscono veri diritti di libertà, pienamente riconosciuti dall'ordinamento canonico, ed in particolare dal Codice del 1983. Basta pensare ad es. ai cann. 212 §§ 2-3 sul diritto di petizione e di manifestazione del proprio pensiero in materie ecclesiali; 214

sottolineando che il problema del rapporto tra legge e coscienza nell'ordinamento canonico, in linea di principio e pur riconoscendo innegabili differenze, non è diverso da quello concernente gli ordinamenti secolari (cfr. pp. 54-60). Di fronte all'impostazione di R. BERTOLINO (cfr. *La libertà di coscienza e il diritto all'obiezione nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, cap. IV del suo libro *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 85-143), volta ad eliminare l'antitesi fra coscienza e ordinamento e a mostrare come lo stesso ordinamento canonico accolga la possibilità di disubbidienza, cfr. le acute osservazioni di LO CASTRO (*op. ult. cit.*, nt. 61, pp. 56 s.). Ritengo che la proposta di Bertolino abbia il pregio di mettere in guardia contro i rischi del positivismo canonico –che forse più in pratica che in teoria non sono tanto lontani–. Tuttavia, il richiamo alla coscienza va fatto –d'accordo con la migliore tradizione del pensiero cristiano– in un'ottica oggettivistica. In definitiva, è la verità ciò che viene testimoniato e difeso dall'autentico obiettore di coscienza (in questo senso, cfr. le lucide riflessioni di F. D'AGOSTINO, *Obiezione di coscienza e verità del diritto tra moderno e postmoderno*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", 1989/2, pp. 3-13). Anche se talvolta lo possa fare in modo incolpevolmente sbagliato, il che pone complessi problemi giuridici su cui non intendo soffermarmi adesso. Ad ogni modo, ritengo che si debba distinguere tra il costringere qualcuno ad agire contro coscienza –il che non è mai lecito– e l'imporre certi condizionamenti fisici o giuridici contro la volontà del soggetto passivo –il che può esser lecito e a volte doveroso per il bene comune e anche per il bene dello stesso soggetto–.

³². Questa possibilità è implicitamente contemplata nel CIC a proposito della separazione dei coniugi a motivo di adulterio: il diritto del coniuge innocente a chiederla sussiste anche quando sarebbe obbligato per carità a perdonare la comparsa adultera (cfr. can. 1152 § 1).

sul diritto alla propria spiritualità; 215 sui diritti di associazione e di riunione; 216 sul diritto a promuovere e sostenere iniziative apostoliche; 218 sul diritto di libertà di ricerca nelle scienze sacre; 227 sul diritto di libertà nell'ambito temporale.

La libertà del fedele costituisce peraltro un bene ecclesiale da tutelare e promuovere, poiché è indispensabile per la piena attuazione del disegno divino di redenzione³³, che include ampi spazi di varietà nel Popolo di Dio³⁴: dal campo della spiritualità e del pensiero sulle questioni scientifiche e pratiche collegate con la vita della Chiesa, a quello della partecipazione individuale o associata all'apostolato, senza dimenticare i margini di libertà nella ricezione della stessa attenzione pastorale ed altri ancora, tra cui è relevantissimo quello collegato alla santificazione delle realtà temporali.

Tutte queste libertà si danno però entro certi limiti giuridici, tra cui occupa il primo posto quello –comune a tutti i diritti fondamentali– dell'integrità della fede, il quale è anche varie volte esplicitamente formalizzato dal CIC³⁵. Inoltre, come ho già rilevato, lo stesso Codice dichiara il dovere fondamentale di conservare la comunione con la Chiesa, che comprende anzitutto la *communio fidei* (cfr. cann. 209 § 1 e 205). Questi dati elementari evidenziano che tra gli ambiti di libertà giuridica nella Chiesa non può computarsi quello dell'adesione alla fede comune. E ciò risulta ovvio non appena si riflette sulla realtà della Chiesa come convocazione ed unione di coloro che credono in Cristo. Infatti, dall'oggettività del deposito della fede e

³³. La definizione di diritto fondamentale proposta da P.J. VLADRICH (cfr. *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969, p. 364 s.) –espressioni soggettivate della volontà fondatale di Cristo– coglie perfettamente questa dimensione.

³⁴. Il Concilio Vaticano II ha parlato spesso, e in termini molto positivi, di questa diversità di condizioni personali, cammini, opinioni, ecc. nella Chiesa, accostandola all'unità della Chiesa e all'uguaglianza tra tutti i fedeli sul piano della loro condizione battesimale: cfr. ad es. *Lumen gentium*, n. 13; *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

³⁵. Cfr. ad es. cann. 214, 218 e 227.

dall'essere questo deposito elemento primordiale di unione tra i cristiani, si evince con meridiana chiarezza che l'adesione alla parola rivelata mediante la fede costituisce il principale presupposto di qualunque azione libera che possa considerarsi veramente ecclesiale. Al di fuori della fede, il battezzato sta agendo separato dalla Chiesa, e dunque non ha senso che possa reivindicare un diritto ecclesiale a farlo. Appartenere alla Chiesa implica un determinato esercizio del diritto di libertà religiosa³⁶, e determina essenzialmente una congruente limitazione posteriore della libertà giuridica, perlomeno all'interno della medesima Chiesa.

In ciò vi è anzitutto un fenomeno molto normale: l'appartenenza a qualunque società volontaria genera specifici obblighi, tanto più quando essi si riferiscono al nucleo che identifica tale appartenenza (come accade trattandosi della fede nella Chiesa)³⁷. Solo che nella Chiesa l'appartenenza si fonda non solo sulla libera perseveranza in essa, ma anche include un

³⁶. Tale esercizio può essere personale (nel battesimo degli adulti) o compiuto da altri (nel battesimo dei bambini). A mio parere, il fatto che questo far appartenere altri alla Chiesa non sia contro la libertà religiosa va inteso alla luce dei riflessi sul piano della grazia di una realtà dapprima esistente su quello della natura: l'affidamento degli uomini ad altri (normalmente i loro genitori) fino al raggiungimento dell'età in cui possono utilizzare la propria libertà. Qui è decisiva la considerazione dell'oggettività del bene del battesimo e della fede, e non va neppure dimenticato che, una volta raggiunto l'uso di ragione, la salvezza dipende sempre anche dalla libera corrispondenza al dono del battesimo e della fede. Del resto, persino sotto un profilo esclusivamente psicologico non ha senso un'educazione religiosa neutra: cfr. le osservazioni di P. PICOZZA, *L'obbligo dell'educazione religiosa della prole e la libertà religiosa*, in AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico. La Chiesa dopo il Concilio* (Roma, 14-19 gennaio 1970), vol. II-2, Giuffrè, Milano 1972, pp. 1079-1101.

³⁷. La legittimità dell'esistenza di obblighi derivanti dalla libera appartenenza ad una determinata confessione religiosa è riconosciuta dal diritto ecclesiastico degli Stati (sul punto, cfr. C. MIRABELLI, *L'appartenenza confessionale*, Cedam, Padova 1975, pp. 343 ss., il quale si riferisce specificamente al dovere di fedeltà e alla soggezione speciale della persona ai poteri confessionali).

elemento permanente –conoscibile mediante la fede– rappresentato dal carattere battesimale: *semel christianus, semper christianus*. Perciò, l'esistenza degli obblighi giuridici ecclesiali – anzitutto quello fondamentale di restare (o rientrare) nella comunione ecclesiastica– non dipende dalla libera accettazione o rifiuto di essi da parte del fedele. Questi rimane sempre legato, ontologicamente, moralmente nonché giuridicamente, alla Chiesa.

Un altro problema riguarda fino a che punto il fedele continua ad essere vincolato in coscienza da ogni singolo obbligo canonico. Questa è una questione morale, che va risolta tenendo presente anzitutto che i doveri non vanno concepiti come se fossero primariamente degli oneri, e l'essere sollevato da essi rappresentasse essenzialmente un vantaggio. Riterrei piuttosto che, sotto il profilo morale, tale obbligo sia da intendere come di carattere globale, riguardante cioè la riconversione a Cristo e alla Chiesa, non avendo nemmeno troppo senso pensare ad altri eventuali obblighi più determinati, il cui adempimento presuppone quello del dovere basilare. Dal punto di vista giuridico, la Chiesa –a differenza di quanto ha fatto nei confronti dei fratelli separati nel nuovo CIC– non intende fare un'eccezione generale al valore delle leggi puramente ecclesiastiche quando si tratta di cattolici separati dalla Chiesa (cfr. can. 11), tranne in casi speciali, come quello della forma canonica del matrimonio (cfr. can. 1117) e l'impedimento di disparità di culto (cfr. can. 1086) (non può dimenticarsi che in questi casi va riconosciuto il diritto naturale dei fedeli a sposarsi, il cui esercizio non deve essere inutilmente ostacolato)³⁸.

Anzi, è interessante constatare che la pena canonica per eccellenza –la scomunica– ostenta una natura medicinale, cosicché la sua applicazione al fedele che abbia gravemente violato il dovere di comunione nella fede –oltre ad essere rivolta principalmente alla difesa del bene giuridico dell'autenticità della

³⁸. Sull'intera questione, cfr. J. ARIAS, *Bases doctrinales para una nueva configuración jurídica de los cristianos separados*, in "Ius Canonicum", 8 (1968), pp. 29-120.

fedele di cui sono titolari l'intera Chiesa e tutti gli altri fedeli–intende favorire il ritorno del fedele delinquente alla comunione, tutelando in questo modo anche il suo diritto di conservare la fede e perseverare nella Chiesa. La privazione dell'esercizio di alcuni diritti ecclesiali operata dalla scomunica (e dalle altre censure) cerca non già di sancire un allontanamento definitivo del battezzato dalla società ecclesiastica –come abitualmente accade nelle organizzazioni associative di natura semplicemente volontaria quando un membro viene espulso–, ma procura proprio il contrario: far sì che il fedele diventi consapevole della sua vera situazione ecclesiale e perciò si pente della sua defezione. Il senso pastorale della pena canonica medicinale non si esaurisce dunque nell'*iter* che cerca di far tutto il possibile affinché non la si debba applicare, ma si estende anche –e quasi a maggior ragione– al periodo dopo l'irrogazione della pena.

Dinanzi alle violazioni del dovere di comunione nella professione della fede non qualunque sanzione è legittima. Non essendo concepibile un'esecuzione forzata di tale obbligo, né un suo adempimento attraverso rappresentante o mediante una prestazione equivalente –in quest'ambito la persona e l'atto sono assolutamente insostituibili–, neanche si può ricorrere a qualunque mezzo di coercizione, ma solo a quelli che consistono nell'attuare nella Chiesa il principio, inerente alla struttura stessa di qualunque ordine giuridico, secondo cui non è possibile attentare contemporaneamente contro i diritti altrui e pretendere di continuare a godere senza ostacoli dei propri diritti. Il grave attentato contro i diritti della comunità ecclesiale e di tutti i fedeli a conservare la fede determina delle sanzioni che privano di certi diritti ecclesiali (o del loro esercizio). Se invece non si attuasse nessuna sanzione, ciò implicherebbe in definitiva l'autorizzazione tacita a proseguire le predette ingiustizie³⁹.

³⁹. A questa logica essenziale ad ogni sanzione giuridica allude l'esort. ap. di PAOLO VI, *Paterna cum benevolentia* sulla riconciliazione all'interno della Chiesa, 8 dicembre 1974, III, in AAS, 67 (1975), p. 11. Sul senso della retribuzione, cfr. F. D'AGOSTINO, *Fondamento filosofico e teologico della sanzione penale*, in "Monitor Ecclesiasticus", 124 (1989), pp. 1-16. Le

La sanzione ecclesiale deve quindi situarsi nella medesima sfera dei beni giuridici ecclesiali che sono stati compromessi dalle azioni anti-giuridiche da sanzionare. Perciò, sarebbero ingiuste le sanzioni che, oltrepassando tale proporzionalità, privassero il soggetto di beni che non sono collegati con i diritti ecclesiali⁴⁰. Esse costituirebbero inammissibili pressioni d'ordine temporale per l'adempimento degli obblighi spirituali e rappresenterebbero vere ingiustizie contro il fedele che dovesse

legittime sanzioni ecclesiali ovviamente esercitano anche una mozione verso il bene nella volontà dei cristiani trasgressori di questi obblighi. Questa mozione è strutturalmente connessa con le sanzioni di qualunque ordine giuridico su questa terra, e non può essere ritenuta una indebita pressione. Il Decreto di Graziano –C. 23, q. 6, c. 1– raccoglie la riflessione tradizionale nella Chiesa sul senso del *compelle intrare* della parabola degli invitati alla cena (cfr. *Lc* 14, 23) e di altri passi evangelici che mostrano la legittimità di una coazione intraecclesiale, sempre squisitamente rispettosa della libertà santa dei figli di Dio, che per osservare i loro doveri ecclesiali devono volerli, essendo assolutamente ingiusta, inutile e controproducente qualunque pressione illegittima in quest'ambito. In definitiva, il senso cristiano della pena va cercato nella sua connessione con l'amore: "Punire per Amore: ecco il segreto per elevare a un piano soprannaturale la pena imposta a coloro che la meritano. Per amore di Dio, che è stato offeso, la pena serve di espiazione: per amore del prossimo in Dio, sia la pena non vendetta, ma medicina salutare" (J. ESCRIVÁ, *Cammino*, Milano 1991, 25ª ed., n. 424).

⁴⁰. Naturalmente la retribuzione non deve essere intesa come la concreta privazione di quei diritti nell'abuso dei quali il soggetto abbia compiuto l'atto anti-giuridico. Si tratta piuttosto di una proporzionalità tra anti-giuridicità e sanzione, la quale implica prima di tutto che appartengano alla medesima sfera di beni giuridici tanto quello intaccato dall'azione quanto quello di cui viene privato il soggetto agente. D'altro canto, nel determinare quali siano questi beni giuridici ecclesiali, occorre tener conto dell'appartenenza strumentale di beni d'ordine puramente temporale alla sfera giuridico-ecclesiale, per cui a volte le sanzioni possono vertere anche nella Chiesa su alcuni beni giuridici temporali (ad es. d'indole economica o legati alla libertà di circolazione: cfr. can. 1136). D'altra parte, appare molto congruente con la libertà psicologica dell'atto di fede il fatto che le sanzioni canoniche si riferiscano solo a beni giuridici ecclesiali, che sono apprezzabili come tali unicamente da chi li contempla in prospettiva di fede.

subirle⁴¹ (a meno che questi, nell'attentare contro beni giuridici ecclesiali, avesse contemporaneamente attaccato beni di d'indole naturale –come lo stesso diritto di libertà religiosa di cui gli altri fedeli continuano ad essere titolari–, caso in cui potrebbero essere attuate le dovute sanzioni nell'ordine giuridico secolare). Di fronte a mezzi illegittimi di sanzione, il fedele è titolare di una vera libertà giuridica intraecclesiale.

Alla luce delle anteriori precisazioni, può affermarsi che si dia un diritto di libertà religiosa del fedele nella Chiesa? La risposta dipende dal significato che si attribuisca a tale espressione. Se con essa semplicemente si vuol dire che il battezzato non può subire pressioni né essere colpito da inadeguate (e dunque ingiuste) sanzioni per l'inosservanza del suo obbligo di conservare la Parola di Dio, non si può che condividere appieno tale difesa della dignità e libertà non già del cristiano, ma dell'uomo in quanto tale⁴². Se invece si pretende contestare l'esistenza di obblighi ecclesiali di natura dottrinale e la legittimità delle giuste sanzioni ecclesiali motivate dallo loro inosservanza, ritengo che vada fermamente respinta una simile concezione, come incompatibile con i capisaldi della giuridicità ecclesiale⁴³.

⁴¹. Nemmeno considero qui l'atto consistente nel pressare direttamente (per vie fisiche o morali) una persona a confessare la fede, atto la cui ingiustizia è fin troppo evidente, col rischio manifesto di non ottenere altro che un meramente apparente adempimento dell'obbligo di comunione nella professione della fede.

⁴². Si tratta di una conseguenza canonica della libertà dell'atto di fede, che non va confusa con il diritto civile di libertà religiosa, il quale rappresenta un'altra conseguenza (sul piano secolare) della medesima libertà nel credere. Infatti, da uno stesso nucleo di esigenze giuridiche (in questo caso la libertà dell'atto di fede) possono derivare diverse manifestazioni –concrete situazioni giuridiche–, sia nel diritto canonico che nel diritto secolare. Devo questa illuminante precisazione ad un intervento del Prof. Javier Hervada nella discussione che seguì alla mia esposizione su questo tema nel seminario sui diritti dei fedeli svoltosi nel settembre 1991 a Pamplona.

⁴³. Mostra bene la non contrarietà fra la libertà nell'accettare la fede e l'obbligo di comunione nella professione della fede P. ERDÖ, *A tanító és*

Tuttavia, perfino l'uso dell'espressione per alludere ad un significato corretto mi sembra non felice, perché facilmente può dar luogo a confusioni con significati ecclesialmente inaccettabili. In effetti, il linguaggio possiede connotazioni socialmente cristallizzate, da cui non si può prescindere senza gravi rischi di contaminazione concettuale: esiste ormai un uso abbondante della formula "diritto di libertà religiosa" come diritto civile, essendo chiaro che in quell'ambito tale diritto implica completa inesistenza di obblighi giuridici –tranne quelli di rispettare l'ordine pubblico, i quali però non sono obblighi di natura religiosa–. Trasferito nell'ambito intraecclesiale, il diritto di libertà religiosa può quindi trarre con sé una carica concettuale di neutralità religiosa (almeno sotto il profilo giuridico) che è del tutto incompatibile con l'ordine giuridico della Chiesa. Sotto tale nome può introdursi ogni genere di soggettivismo e di relativismo dottrinale, venendo ad essere gravemente compromesse le conseguenze giuridiche dell'oggettività del *depositum fidei*. Questo è il motivo per cui, pur tenendo presente tutti i contenuti di verità che con l'espressione "diritto di libertà religiosa" si vogliono difendere, ritengo che sia molto più conveniente utilizzarla nel solo ambito secolare.

Nell'ambito ecclesiale converrebbe invece insistere sulle sfere di vera libertà giuridica del fedele nella Chiesa, e specialmente su quel diritto che è da ritenere il parallelo ecclesiale del diritto di libertà religiosa: il diritto di libertà nel temporale⁴⁴. In tale modo viene giuridicamente formulato nella dimensione personale il dualismo cristiano tra ordine spirituale e ordine temporale.

megszantelő egyház, Budapest 1989, p. 11, citando TERTULLIANO, *De praescriptione*, 10. 2.

⁴⁴. Cfr. al riguardo J. HERVADA, *Diálogo en torno a las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna*, in "Persona y Derecho", 18 (1988), pp. 13-30; e J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertad religiosa de los ciudadanos y libertad temporal de los fieles cristianos*, in *ibidem*, pp. 49-63.