

Ricezione nel CCEO 1990 della tradizione latina emersa nel Concilio Vaticano II*

PÉTER SZABÓ

Introduzione

La disciplina delle Chiese orientali cattoliche contiene molti elementi che provengono dalla tradizione latina, a cominciare dall'opzione politico-legislativa per il modello codificatorio moderno. Alla luce del titolo suggerito dagli organizzatori, tuttavia, in questa presentazione devo limitare il discorso sotto un duplice profilo. Mi è stato chiesto di parlare degli elementi della tradizione latina che sono arrivati nel CCEO (1990) tramite l'insegnamento del Concilio Vaticano II, da un lato, e, dall'altro lato, dalla ricca dottrina dell'ultima sinassi ecumenica da cui sono plasmati entrambi i Codici, in seguito potranno essere trattati solo quegli elementi che risultano ad essere davvero caratteristici della sola *tradizione latina*.

Il CCEO in alcune sue norme riflette formule o prescrizioni giuridiche senz'altro influenzate dal diritto latino, sia dalla visione ecclesiologica sia dalle soluzioni tecniche di quest'ultimo: a titolo di esempio basti qui citare l'idea di "*participatio*" in riferimento alla natura della potestà sovraepiscopale, e, di più, una certa diffidenza, rintracciabile nelle discussioni codificatorie, nei confronti delle autorità superiori in vista di una loro eventuale "iperattività"; oppure la sottomissione ad una conferma papale dell'elezione dell'arcivescovo maggiore; non di meno l'ammissibilità dei vescovi "titolari"; varie forme recenti della vita consacrata; oppure la forma straordinaria e la sanazione in radice dall'ambito della disciplina matrimoniale. Questi temi tuttavia, non saranno oggetto del nostro percorso, in quanto sono «latinizzazioni» arrivate nello *ius commune* orientale vivente tramite un canale diverso da quello dell'insegnamento dell'ultimo concilio ecumenico.

Al contrario, di diretta derivazione conciliare sono invece tematiche del tutto nuove, quali ad esempio: la problematica della libertà individuale quanto alla scelta dell'identificazione dell'appartenenza ecclesio-rituale; oppure la dottrina sul "Collegium Episcoporum" che – nonostante la sua ispirazione in parte orientale – nella sua forma assunta nei codici rimane contrassegnata da una visione nettamente "universalista"; e, non da ultimo, ad esempio l'intervento – oggi previsto in forma di un "previo assenso" – del romano pontefice nel processo della designazione dei vescovi del territorio patriarcale. Pur riconoscendo che la stessa delimitazione del-

* This research was supported by the Hungarian Academy of Sciences (MTA-SZAGKHF Lendület Görögkatolikus Örökség Kutatócsoport).

l'argomento affidatomi è un compito complesso e problematico, in seguito focalizzerò il mio percorso sui tre argomenti di cui sopra, in quanto queste scelte del CCEO, senz'altro estranee alla tradizione orientale, sono in una certa maniera ricollegabili a qualche brano dell'ultima assise ecumenica. Infine, sebbene non mi sia stato esplicitamente richiesto, credo che pure una breve valutazione critica dei punti trattati faccia parte del mio compito.

Esprimendo il mio ringraziamento alle due facoltà organizzatrici per l'onorevole invito, passo subito al primo argomento appena indicato.

1. Un'apertura verso l'«autonomia privata»

Secondo la normativa plurisecolare riassumibile nella formula «proles ritu patris baptizetur», i figli, salvo alcune eccezioni, seguivano «da sempre» l'ascrizione rituale del padre (cattolico)¹. Questa regola prima ampiamente accettata è stata modificata dalla codificazione postconciliare. Effettivamente, a partire dalle diverse dimensioni della libertà individuale che trovano riconoscimento in diversi brani conciliari², la canonistica postconciliare ha approfondito e dato ampio risalto all'«autonomia privata»³. In questa linea nel CIC 83 è stata riconosciuta la possibilità, in forza di un semplice accordo tra i genitori, di ascrivere il figlio alla Chiesa della madre cattolica, come pure la possibilità per il marito di iscriversi per mezzo di una semplice dichiarazione di volontà alla Chiesa della moglie cattolica⁴. Queste innovazioni sono estranee alla tradizione orientale, tanto è vero che nella Plenaria di chiusura della PCCICOR si è votato per il mantenimento della normativa tradizionale in questi due temi di ascrizione rituale⁵. Alla fine, tuttavia, il legislatore – per influenza della visione occidentale adottata nel CIC 83, ed in contrasto con l'esplicita volontà appena riferita dei codificatori orientali –, anche nel CCEO ha abolito la collaudata regola tradizionale («proles ritu patris baptizetur»), riconoscendo la facoltà ai genitori cattolici di far ascrivere il figlio alla Chiesa della madre⁶. Questa scelta poi,

¹ CIC 1917, can. 756 § 2; cf. G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis-Tornaci-Romae 1955², 306; M. BROGI, *I cattolici orientali nel "Codex iuris canonici"*, "Antonianum" LVIII (1983), 224. Le prime norme sull'appartenenza ecclesio-rituale sono elaborate dal XV secolo in poi; cf. M. RIZZI, "Transitus ritus (evolutio historica disciplinae)", in P. PALAZZINI (ed.), *Dictionarium morale et canonicum*, vol. IV, Officium Libri Catholici, Romae 1964, 540-541.

² Cf. ad es. GS 25, LG 9, DH 7.

³ Cf. E. MOLANO, "Autonomía privada", in J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Editorial Aranzadi, Pamplona 2012, vol. 1, 582-588; Id., *El principio de autonomía privada y sus consecuencias canónicas*, "Ius canonicum" XLVII (2007), 441-463.

⁴ CIC 83, cann. 111 § 1 e 112 § 1, 2°.

⁵ Vedi "Nuntia" XXIX (1989), 48.

⁶ CCEO can. 29 § 1: «*Filius, qui decimum quartum aetatis annum nondum explevit, per baptismum ascribitur Ecclesiae sui iuris, cui pater catholicus ascriptus est; si vero sola mater est catholica aut si ambo parentes concordis voluntate petunt, ascribitur Ecclesiae sui iuris, ad quam mater pertinet, salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto*».

malgrado la sua sconvenienza alquanto chiara per i codificatori orientali⁷, è stata ulteriormente riconfermata in sede ufficiale⁸.

Effettivamente, la libera opzione qui introdotta *nei paesi di tradizione latina* comporta quasi sempre l'iscrizione alla Chiesa latina, per almeno due motivi. Il primo è la difficoltà a reperire dei sacerdoti orientali; il secondo è riconducibile alla cosiddetta sindrome "etnofuga"⁹, per rievocare un concetto espressivo di Michael Thériault. In breve, i fedeli orientali nella speranza di una migliore e più rapida integrazione nei territori ove sono emigrati cercano di sostituire la loro identità ecclesiale nativa con quella latina, considerata autoctona. Questo fenomeno, soprattutto alla luce dell'esodo delle Chiese antiochene e mesopotamiche in Occidente per le persecuzioni nei paesi d'origini, fa oggi seriamente temere la completa scomparsa di due tradizioni antiche¹⁰, facendo perdere alla Chiesa universale un tesoro inestimabile di comprensione e approfondimento della Rivelazione nonché un segno della cattolicità, quale unità nella diversità¹¹.

⁷ I protagonisti della codificazione orientale erano ben consapevoli dell'effetto negativo prodotto dall'affermazione dell'autonomia privata, ed in particolare dall'introduzione della libera scelta dei genitori prevista dai cc. 111 e 29 circa l'iscrizione ecclesio-rituale dei loro figli; cf. "Nuntia" XXII (1986), 26; cf. anche: BROGI, *I cattolici*, 225.

⁸ Cf. «Tra tali norme [e cioè tra quelle necessarie per salvaguardare [...] i diritti più fondamentali ed imprescindibili dell'uomo] sono da annoverarsi quelle [...] riferentisi alla concorde volontà dei genitori per ciò che attiene al patrimonio rituale dei loro figli. Vogliate aver fede che il "Signore dei signori" ed il "Re dei re" non permetterà mai che la diligente osservanza di tali leggi venga a nuocere al bene delle Chiese orientali. Ad ogni modo [...] simile clausola [a quella dello "ius a Romano Pontefice approbatum"] è apposta anche al canone relativo alla concorde volontà dei coniugi nella scelta del patrimonio rituale dei loro figli, per indicare la via e porre in atto gli opportuni rimedi, qualora ciò si dimostrerà veramente necessario per la tutela della fioritura delle Chiese orientali nelle regioni ove esse sono minoritarie. Ho però grande fiducia che in ogni regione gli organismi competenti, come le Conferenze Episcopali e le Assemblee interrituali, sapranno garantire non solo la pacifica convivenza tra fedeli di vari riti, ma creare, pur nella diversità pluriforme, un'unica famiglia di figli di Dio che si amano a vicenda come Gesù ci ha amato. E ho fiducia anche che tutte le Chiese "sui iuris" siano convinte che la loro sopravvivenza, la difesa della propria identità, la loro crescita, e la loro stessa immagine nel mondo contemporaneo, non saranno messe in pericolo, se "i cuori, le coscienze, il comportamento ed i costumi" dei loro fedeli sono conformi ai valori più profondi, umani e cristiani e alla "reciproca sottomissione dei coniugi nel timore di Cristo" (lett. ap. *Mulieris dignitatem*, 24, 4)», GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del Santo Padre alla Presentazione del "Codice dei Canonici delle Chiese Orientali" alla XXVIII Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi* (25 ottobre 1990), "Nuntia" XXXI (1990), 22.

⁹ Cf. M. THÉRIAULT, *Canonical Questions Brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium"*, "Ius Ecclesiae" III (1991), 201-232, 202; vedi anche: P. SZABÓ, *L'iscrizione dei fedeli orientali alle Chiese "sui iuris". Lettura dello "ius vigens" nella diaspora*, in P. GEFAELL (ed.), *Cristiani orientali e pastori latini*, Giuffrè, Milano 2012, 158-163.

¹⁰ Cf. CCEO can. 28 § 2.

¹¹ Cf. UR 17e, 17b, OE 1. Per una breve presentazione puntuale del relativo insegnamento conciliare (UR 17b) vedi A. MAFFEIS, *Unitatis redintegratio*, in S. NOCETI – R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Concilio Vaticano II*, vol. 3: *Orientalium Ecclesiarum, Unitatis*

Questa situazione di emergenza nel caso delle due tradizioni appena ricordate sembra richiedere interventi legislativi immediati¹², e non di meno un ri-orientamento tempestivo della relativa prassi, soprattutto a livello locale¹³, tenendo ben presente del principio secondo cui «laddove vi siano ineguali solo *norme e prassi* adeguatamente *asimmetriche* possono garantire una minima uguaglianza»¹⁴.

2. La descrizione invariata della Suprema autorità (CIC 83 e CCEO)

L'istituto del "Collegium Episcoporum", sconosciuto nel codice previgente, è stato introdotto nei due codici grazie all'approfondimento ecclesiologico conciliare elaborato dalla cost. *Lumen gentium*¹⁵. Questo passaggio verso un modello di una Chiesa più collegiale è senza dubbio importante. Non pochi teologi di grande au-

redintegratio, EDB, Bologna 2019, 378-381. Cf. anche G. DEJAIFVE, *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*, "Nouvelle revue théologique" LXXXIX (1967), 16-25; B. PETRÀ, *Una Chiesa "a due polmoni". Avventure di una metafora*, in ID., *Preli sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, EDB, Bologna 2004, 15-34; M. MALLÈVRE, *L'œcuménisme comme "échange de dons" selon Jean-Paul II*, "Istina" LIII (2008), 47-75; P. SZABÓ, *Return to the "Ancestral Traditions" (OE 6^a). Reasons and Meaning*, "Ostkirchliche Studien" LXVI (2017) 2, 271-276; su alcuni aspetti dell'argomento recentemente vedi anche: P. CODA, *Scambio di doni: Chiesa cattolica e Chiese orientali. Il significato strategico del "Documento di Ravenna"*, in A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 393-407; J. FAMERÉE, *Scambio di doni: Chiesa cattolica e Chiese orientali. Per un consenso differenziato*, in *ibid.*, 408-421.

¹² Cf. SZABÓ, *L'ascrizione*, 186.

¹³ Nella prassi della Congregazione per le Chiese orientali circa la concessione del passaggio rituale già oggi è riscontrabile una chiara tendenza di voler proteggere le Chiese orientali cattoliche. Ne è un segno la riconsiderazione circa le "cause canoniche" prima ritenute sufficienti; cf. SZABÓ, *L'ascrizione*, 193ss. cf. anche RIZZI, "Transitus ritus (a iure seu privilegiatus et ex indulto)", 545-546. Per ulteriori possibilità di rinnovamento nella prassi locale in tema di ascrizione ecclesio-rituale vedi ad esempio: P. SZABÓ, *La natura giuridica della licenza per il cambiamento di Chiesa "sui iuris" e la sua incidenza sulla prassi canonica*, "Eastern Canon Law" I (2012) 1-2, 96ss.; ID., *Un protestante ammesso alla piena comunione è obbligato ad iscriversi alla Chiesa latina? Osservazioni intorno al can. 35 CCEO*, in L. SABBARESE – L. LORUSSO (edd.), *Oriente e Occidente. Respiro a due polmoni. Studi in onore di Dimitrios Salachas*, UUP, Città del Vaticano 2014, 242ss.

¹⁴ A proposito risultano purtroppo essere sempre più profetiche le parole di Pospishil formulate ormai quasi trent'anni fa: «The attrition in numbers of these Catholic and non-Catholic Churches has progressed so far that total disappearance is not precluded. How embarrassed shall Catholics feel when they will be called by history to account for the negligent treatment of these remnants of apostolic tradition!», in V. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, Saint Maron Editions, Brooklyn, NY 1993, 90.

¹⁵ LG 19, 22-23; cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della "Lumen gentium"*, Jaca Book, Milano 1989⁴, 197-277; U. BETTI, *La dottrina sull'Episcopato nel capitolo III della costituzione dogmatica "Lumen gentium"*. Sussidio per la lettura del testo, Città Nuova, Roma 1968; cf. S. NOCETI – R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Concilio Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 209-272; C. O'DONNELL, "Colegialidad episcopal", in C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 177-181.

torevolezza, partendo appunto da quest'insegnamento conciliare, sono arrivati addirittura a sostenere che, in fin dei conti, la stessa natura della Suprema autorità sia di indole piuttosto collegiale-episcopale che individuale-petrina¹⁶. Ciò nonostante l'immagine della Chiesa cattolica rimane, salvo errore, tuttora impostata su di un modello riduttivamente "universalista"¹⁷. Effettivamente, la dottrina ufficiale postconciliare rispecchiata ad esempio da alcuni passaggi della lett. *Communio notio*, del m.p. *Apostolos suos*, o dell'es. ap. *Pastores gregis* sono chiari segni di una siffatta impostazione ecclesiologica¹⁸. Le caratteristiche principali di questa visione sono: la priorità della Chiesa universale su quelle particolari, l'antiorità dell'appartenenza dei vescovi al Collegio rispetto alla loro capitalità nella Chiesa locale, fatto da cui consegue la possibilità di consacrare dei vescovi «titolari» non

¹⁶ Vedi: K. RAHNER, *Lo "ius divinum" dell'Episcopato*, in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episcopato e Primato*, Morcelliana, Brescia 1966, 73-142; Y. CONGAR, *Sinodo, primato e collegialità episcopale*, in *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Vallecchi, Firenze 1969, 52-61; W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, in AA.VV. *Das Papstamt Dienst oder Hindernis für die Ökumene*, Puster Verlag, Regensburg 1985, 113-138; T. JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio "Primado-Episcopado"*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1962; Z. GROCHOLEWSKI, *Canoni riguardanti il papa e il Concilio ecumenico nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, "Apollinaris" LXIII (1990) 3-4, 571-610; S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 415-416; cf. anche: E. MOLANO, "Autoridad suprema de la Iglesia", in *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 1, 595; O.F. PIAZZA, "Collegialità episcopale", in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 253.

¹⁷ Cf. p.e. H. LEGRAND, *Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, communio Episcoporum*, in A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, 159-188, 162-164, 183; H. LEGRAND, *Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" LXXXV (2001), 3, 461-509, 554s.

¹⁸ «Quare "Ecclesia universalis nequit concipi quasi sit summa Ecclesiarum particularium aut Ecclesiarum particularium quaedam foederatio"; non est enim fructus communionis istarum, sed, pro essentiali suo mysterio, ontologicamente et temporaliter praecedit quamcumque Ecclesiam particularem», CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, litt. *Communio notio* de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio (28 maii 1992), n. 9, in AAS 85 (1993), 843.

«Episcoporum corporis actuum collegialitas ex eo oritur quod "Ecclesia universalis comprehendere non potest ut summa Ecclesiarum particularium neque tamquam confederatio Ecclesiarum particularium". "Non est fructus communionis istarum, sed, pro essentiali suo mysterio ontologico et temporaliter praecedit quamcumque Ecclesiam particularem". Collegium simul Episcoporum veluti Episcoporum summa non est intellegendum, qui Ecclesiis particularibus praesident, neque eorum communionis effectus, at, ut proprium et necessarium Ecclesiae universalis elementum, quiddam est quod praecedit officium particulari in Ecclesia munus capitis sustinendi», IOANNES PAULUS II, m.p. *Apostolos suos* de theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum (21 maii 1998), n. 12, in AAS 90 (1998), 649-650.

«Ecclesia universalis non est summa Ecclesiarum particularium neque earum foederatio [...] Quamobrem Collegium Episcoporum veluti Episcoporum summa non est intellegendum, qui Ecclesiis particularibus praesident, neque eorum communionis effectus, at, ut proprium et necessarium Ecclesiae universalis elementum, quiddam est quod praecedit officium particulari in Ecclesia munus capitis sustinendi», IOANNES PAULUS II, ex. post-syn. *Pastores gregis* (16 octobris 2003), n. 8, in AAS 96 (2004), 835 (il corsivo è mio).

destinati ad assumere la guida di alcuna *portio populi Dei*¹⁹. Questa visione viene esplicitamente affermata dal m.p. *Apostolos suos*: «il Collegio episcopale [...] in quanto elemento essenziale della Chiesa *universale*, è una realtà *previa* all'ufficio di capitalità sulla Chiesa particolare»²⁰. Un riflesso significativo di quest'impostazione universalista è individuabile nel fatto che nell'ultimo Concilio la sinodalità è stata trattata solo a livello della Chiesa universale senza entrare in merito a quella della Chiesa particolare. Questo fatto ad avviso di Corecco può trovare la propria spiegazione con l'assenza nell'ambito conciliare di un discorso teologico esplicito sulla Chiesa a partire dalla categoria centrale della "*communio*"²¹.

* * *

L'automatica ricezione di questo paradigma ecclesiologico – di impostazione prettamente latina, in quanto unilateralmente "universalista" – è stata oggetto di critica nell'ambito della codificazione orientale. Infatti nel corso della *denua recognitio* dello *schema* relativo alla costituzione gerarchica, sono state formulate due proposte in merito, chiedendo da un lato che «non ci si limiti 'a riprendere materialmente i canoni del CIC ma che esso venga "ristrutturato secondo una visione teologica orientale"», mentre, dall'alto, che «il testo venga riformulato "tenendo conto dell'ecclesiologia orientale maggiormente pneumatologica e eucaristica"»²².

È interessante notare che siffatta revisione di "ispirazione più orientale" dello *schema* è stata sollecitata anche dalla stessa Congregazione per la dottrina della fede, presieduta all'epoca dal card. Joseph Ratzinger. Effettivamente, una lettera del dicastero contiene la seguente proposta:

La legislazione circa il Romano Pontefice e il Collegio Episcopale (cf. cann. 23ss.) dovrà essere formulata in conformità con la "tradizione" orientale, salvo il contenuto dottrinale, invece di riprendere semplicemente la formulazione del CIC. Tale formulazione sia poi sottoposta all'esame di questa Congregazione²³.

Sebbene quest'ultima proposta sia stata presto ritirata²⁴, la sua stessa esistenza prova la reale possibilità di una tale revisione: una riformulazione più attenta alla

¹⁹ Sulla figura (problematica) dei vescovi "titolari" vedi *infra* la nota 39.

²⁰ Cf. *Apostolos suos*, n. 12, e *supra* nota 18 (il corsivo è mio).

²¹ Cf. E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, in M. GHISALBERTI – G. MORI (edd.), *La sinodalità nell'ordinamento canonico*, Cedam, Padova 1991, 4.

²² "Nuntia" XXII (1986), 38.

²³ Vedi: PCCICOR, Prot. n. 1059/85/1, con riferimento alla lettera della CDF, prot. n. 153/85/1, del 22 aprile del 1985.

²⁴ Sull'argomento vedi il mio articolo: *Les normes "de Suprema ecclesiae auctoritate" (CCEO cc. 42-54) peuvent-elles être reformulées? Quelques brèves réflexions à partir d'une proposition de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, alors présidée par Joseph Ratzinger, pour la codification orientale*, in È. BESSON (ed.), *Les évolutions du gouvernement central de L'Église. Ecclesia sese renovando semper eadem*, Colloque des 23-25 novembre 2016 à l'occasion des XX ans du Studium de droit canonique de Lyon, Presses universitaires-Institut catholique de Toulouse, Toulouse 2017, 340-342.

visione ecclesiologica orientale – soprattutto oggi nel segno del programma di una “conversione” papale²⁵ – anche nel caso di questi canoni sarebbe ben *possibile e opportuna*.

La presa di posizione del relativo gruppo di studio orientale (composto da 15 membri)²⁶, ha rispecchiato invece una posizione nettamente contraria: a loro avviso, sebbene sia innegabile che i canoni siano stati effettivamente ripresi direttamente dal CIC 83, il testo tuttavia è stato un’opera di un *coetus mixtus* latino-orientale, in seguito approvato da entrambi le commissioni. «Essi [ad opinione sempre dello stesso gruppo di lavoro] non sono semplicemente una formulazione del CIC, ma sono il risultato di un lavoro in comune di entrambe le Commissioni», e perciò «avendo fatto parte di detta “Lex” vanno considerati come legislazione comune alle Chiese d’Oriente e d’Occidente e appartenenti allo “*ius commune*” degli Orientali». E, di più, esaminata l’intera materia

il gruppo di studio ha concordato all’unanimità che è massimamente conveniente che in tale materia non vi sia alcuna differenza tra i due Codici, salve le modifiche redazionali, tanto più che questi canoni con la promulgazione del CIC hanno già avuto l’approvazione del Supremo Legislatore, e non sembra esservi una ragione di non considerarli come pienamente corrispondenti alla genuine tradizioni teologiche orientali²⁷.

Questo brano piuttosto lungo riportato dalla storia della codificazione orientale illustra bene quanto siano stati diversi i pareri in questo argomento importante del dicastero, da un lato, e della commissione, dall’altro.

Il dibattito su questo tema tuttavia lungi dall’essere sopito è stato riaperto nel corso della plenaria di chiusura. In effetti, uno dei membri di spicco del PCCICOR in questa fase ha addirittura presentato anche un progetto testuale alternativo. Alla fine la plenaria, tuttavia, non ha preso alcuna decisione sull’argomento, fatto in parte spiegabile con la natura senz’altro delicata della questione, e in parte con la convinzione della commissione, consideratasi di non essere autorizzata di occuparsi

²⁵ «Dal momento che sono chiamato a vivere quanto chiedo agli altri, devo anche pensare a una conversione del papato. A me spetta, come Vescovo di Roma, rimanere aperto ai suggerimenti orientati ad un esercizio del mio ministero che lo renda più fedele al significato che Gesù Cristo intese dargli e alle necessità attuali dell’evangelizzazione. Il Papa Giovanni Paolo II chiese di essere aiutato a trovare “una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all’essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova” [lett. enc. *Ut unum sint* (25 maggio 1995), n. 95]. Siamo avanzati poco in questo senso. Anche il papato e le strutture centrali della Chiesa universale hanno bisogno di ascoltare l’appello ad una conversione pastorale», FRANCISCUS, ex. ap. *Evangelii gaudium* de Evangelio nuntiando nostra aetate, *testo italiano* (24 novembris 2013), n. 32, in AAS 105 (2013), 1033-1034. Sull’argomento vedasi p.e. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 547-584; ID., *¿Hacia un “ordo communionis primatus”? La recepción católica y ecuménica del ejercicio del Ministerio Petriano a partir de la “Ut unum sint”*, “Gregorianum” LXXXIX (2008) 1, 5-26.

²⁶ “Nuntia” XXII (1986), 3.

²⁷ *Ibid.*, 39; cf. “Nuntia” XXIX (1989), 57.

di tale argomento. In realtà, a ben guardare siffatta rielaborazione dello schema, più che seguire la visione conciliare, per alcuni aspetti sarebbe davvero andato «oltre» ad essa. La plenaria alla fine ha deciso di trasmettere il progetto alternativo a Giovanni Paolo II, rimettendo tutto alla sua valutazione²⁸.

* * *

Un primo e essenziale passo possibile verso il rimedio allo squilibrio rappresentato dal modello “universalista” di cui sopra sembra consistere nel ritorno alla tesi della perfetta «simultaneità, co-originarietà, mutua interiorità e complementarità»²⁹ come espressione del rapporto intrinseco tra la Chiesa cattolica (“*universa*”) e le Chiese locali (“*particolari*”). Sul tema credo che sia tuttora pienamente valido il limpido avviso di Winfried Aymans, formulato quasi all’indomani del Concilio, secondo cui bisogna guardarsi bene di attribuire priorità unilaterale sia alla Chiesa “*universa*” nei confronti delle Chiese particolari, sia a quest’ultime nei confronti della prima.

A questo proposito è proprio significativo il recente documento della Commissione Teologica Internazionale sulla “Sinodalità” quale sembra muoversi appunto in questa direzione. Effettivamente la capitalità locale del vescovo in questo documento non viene più considerata come secondaria, ossia posteriore alla sua appartenenza al Collegio, bensì primaria, affermando esplicitamente che «l’ordinazione episcopale conferisce al Vescovo la presidenza di una Chiesa particolare inserendolo sacramentalmente nella successione apostolica e nel Collegio Episcopale»³⁰. Que-

²⁸ “Nuntia” XXIX (1989), 58. Nel testo promulgato non vi è alcuna traccia che tali proposte siano state prese in considerazione dal legislatore. Questo dato sarà forse spiegabile anche dal fatto che il segretario della codificazione orientale era chiaramente contrario a qualsiasi riformulazione di quel testo; cf. I. ŽUŽEK, *The Authority and Jurisdiction in the Oriental Catholic Tradition*, in ID., *Understanding the Eastern Code*, PIO, Roma 1997, 461-462.

²⁹ PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 380.

³⁰ «La Chiesa universale appare, secondo l’enunciato del Concilio, come una realtà stranamente tesa. Da un lato, la Chiesa universale esiste pienamente, secondo la propria natura, in ogni Chiesa particolare; dall’altro lato essa stessa è *costruita mediante queste Chiese particolari*. In altre parole: *in quanto costituita da Chiese particolari* la Chiesa universale è presente nelle Chiese particolari. Non si può in alcun modo *scindere* questa relazione *dialettica* senza *snaturare* la Chiesa nella sua *essenza*. Bisogna quindi guardarsi bene dal concedere priorità alla Chiesa universale nei confronti delle Chiese particolari oppure, al contrario, alle Chiese particolari nei confronti della Chiesa universale», W. AYMANS, *La “communio Ecclesiarum” legge costitutiva dell’unica Chiesa*, in ID., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Giappichelli, Torino 1993, 23 (il corsivo è mio). Sull’argomento vedi anche: S. PIÉ-NINOT, “*Ecclesia in et ex Ecclesiis*” (LG 23). *La catolicidad de la “communio Ecclesiarum”*, “*Revista catalana de teologia*” XXII (1997), 75-89; ID., “*Communio Ecclesiarum ‘in et ex quibus’* (LG 23)”, in *Diccionario de Ecclesiologia*, 183-187; ID., *Ecclesiologia*, 376-378; K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate. The Universal Church and the Local Churches*, “*Theological Studies*” LXIII (2002), 227-250; R. REPOLE, *Le categorie di universale e particolare nell’ecclesiologia del Vaticano II e nella riflessione successiva*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (edd.), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare*, Glossa, Milano 2013, 11-32; D. SAKOWSKI, *The Ecclesiological Reality of Reception Considered as a Solution to the Debate over Ontological Priority of the Universal Church*, PUG, Roma 2014.

st'afferma il documento è stato oggetto di critica, poiché – allontanandosi dalla dottrina precedente circa l'antiorità del *membership* nel Collegio³¹ – potrebbe correre il rischio di un puro “federalismo” ecclesiale³².

Ora, se il brano appena citato della Commissione Teologica Internazionale è inteso nel senso che l'inserimento nel Collegio sia *posteriore* rispetto all'assunzione sacramentale della capitalità locale da parte del vescovo consacrato, questo rischio è reale. La lettura corretta del brano, tuttavia, in base alla formula chiave «in quibus et ex quibus» della costituzione dogmatica, a mio avviso, anche in questo caso è quella della *piena simultaneità* dell'avvenire dei due tratti egual modo costitutivi³³. La capitalità locale e l'inserimento nel Collegio in realtà si realizzano *nello stesso e identico momento* come *due effetti inseparabili* della medesima ordinazione sacramentale. In tal modo la “conpriorità” della Chiesa locale a quella “universa” non soltanto evita il rischio di una *frammentazione* (“federalismo”) del corpo ecclesiale, ma supera felicemente anche il rischio opposto, ossia quello del *monolitismo* (“universalismo”) ecclesiale.

Infine, giova evidenziare una conseguenza significativa di questa riconsiderazione ecclesiologica (cf. l'esigenza, o, meglio, “dato ecclesiologico” della perfetta “simultaneità”). Assumendosi questo modello – dove appunto in quanto i due elementi della capitalità locale e l'inserimento nel Collegio «si integrano in modo simultaneo e correlativo» – come *regola* non potranno allora esistere vescovi puramente “titolari” (cf. «caput sine corpore»), ossia vescovi non alla guida di una Chiesa locale. Effettivamente nella loro figura i due elementi ecclesiologicamente inscindibili sarebbero *de facto* disgiunti³⁴, una ipotesi incompatibile alla tesi della *suesposta simultaneità*.

* * *

Infine, a modo di un *excursus*, vorrei brevemente accennare ancora un argomento. Questo, ossia la questione dell'ammissibilità dei vescovi «titolari», a prima vista potrebbe sembrare fuori luogo dal nostro tema, poiché trattasi di un latinismo infiltrato nel diritto orientale molto prima dell'ultima assise ecumenica.

Eppure la questione ci interessa, in quanto la loro stessa esistenza, appunto per opera dell'insegnamento conciliare (LG 22), da un'anomalia millenaria³⁵ è stata paradossalmente avanzata ad essere addirittura una “prova” scontata dell'esattezza

³¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella [vita e nella missione della] Chiesa* [3.III.2018], n. 98, “Il Regno. Documenti” XI (2018), 350.-

³² Cf. i tre testi riportati alla nota 18, *supra*.

³³ Vedi G. GHIRLANDA, *L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni*, “Periodica de re canonica” CVI (2017) 4, 537-631. Giova notare che questo fenomeno disgregativo rispetto all'unità organica della Chiesa è criticata anche dalla miglior ecclesiologia ortodossa; vedi per esempio: J. MEYENDORFF, *Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo?*, “Cristianesimo nella storia” II (1981), 295-310; cf. anche: J. ZIZIOULAS, “Ortodossia”, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. V, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980, 3-4.

³⁴ Cf. *supra* le note 29 e 30.

³⁵ Cf. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 450-451.

dell'ecclesiologia universalista³⁶. Come è ben saputo, il fenomeno dei vescovi ausiliari oggi esiste non solo nelle Chiese orientali cattoliche, bensì è assai diffuso anche nell'Ortodossia³⁷. Questo fatto, tuttavia, nulla sembra togliere dal valore persuasivo dell'affermazione secondo cui il fenomeno del vescovo semplicemente "titolare" anche oggi è un'anomalia teologica. Anzi, ad avviso di qualche teologo, si tratterebbe addirittura di una «contraffazione dell'ufficio del episcopato» e sarebbe «priva di ogni fondamento teologico»³⁸.

La canonistica cattolica (oggi) lungi dall'aver una visione così radicalmente negativa sul fenomeno dei vescovi "titolari", pur riconoscendo sia del loro previo divieto sia della loro secondarietà ecclesiologica attuale, di solito ne attribuisce addirittura una certa convenienza e non solo pratica³⁹. La tesi deducibile dalla presenza dei vescovi titolari, tuttavia, a mio avviso, soffre di una certa mancanza di ragionamento metodologico, in quanto l'argomento (la presenza dei vescovi titolari come prova della priorità della dimensione universale) in realtà è il teorema stesso da provare: i.e. l'ammissibilità dei vescovi titolari, ipotesi molto contestata nella tradizione⁴⁰. Qui l'"argomento" quindi in realtà è il dilemma stesso: una tesi poco provata dalla tradizione. Salvo errore, forse non solo nell'ottica orientale, sembra essere più coerente di partire dalla «struttura comunionale» (simultaneità dell'«ex quibus et in quibus» di cui sopra), e dalle conseguenze che ne scaturiscono (la priorità della capitalità locale alla *membership* nel Collegio) per valutare la figura

³⁶ «La institución de los obispos titulares no fue admitida por la Iglesia primitiva. En efecto, la posibilidad de ordenaciones absolutas de obispos siempre fue considerada una grave perturbación del orden eclesiástico», A. VIANA, "Obispo titular", in *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. 5, 655; cf. ID., *Obispos titulares. Elementos de tradición canónica y regulación actual*, "Ius Canonicum" 44 (2004), 516-524.

³⁷ «Tra l'altro, come a tutti è evidente, vi sono molti Vescovi che, pur esercitando compiti propriamente episcopali, non sono a capo di una Chiesa particolare», *Apostolos suos*, n. 12, alla nota 55 del m.p.

³⁸ Cf. p.e. S. TROJANOS, *Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen*, "Kanon" II (1974), 192-215.

³⁹ ZIZIOLAS, *Ortodossia*, 3a.

⁴⁰ «Sería un error no sólo histórico sino también relativo a los fundamentos del episcopado suponer que la función de obispo se agota en la presidencia de Iglesias locales. La doctrina de la colegialidad episcopal nos dice precisamente que la figura de obispo no es única, desde el punto de vista funcional, es decir, según las necesidades de la Iglesia, como lo demuestran las distintas tareas universales, interdiocesanas y diocesanas que atienden hoy obispos titulares. La colegialidad episcopal es más amplia que la sola representación de las Iglesias particulares por parte de sus oficios capitales, aunque ciertamente esta función representativa de las Iglesias particulares en el Colegio sea principal», VIANA, "Obispo titular", 657; ID., *Obispos titulares*, 526; vedi anche: «la caratteristica propria dell'episcopato non è più propriamente la capitalità di una chiesa particolare, ma l'appartenenza al collegio episcopale. La stessa consacrazione episcopale in vista di una chiesa particolare in realtà prima di tutto opera un'appartenenza al collegio episcopale [...], [questa] evoluzione non è configurabile come una qualche deviazione dalle origini, ma come una sua naturale, sana e piena manifestazione che permette una più piena comprensione dell'episcopato», V. DE PAOLIS, *Nota sul titolo di consacrazione episcopale*, "Ius Ecclesiae" XIV (2002), 64-65.

dei vescovi titolari e non viceversa, ossia provare l'ontologica priorità della dimensione universale tramite la presenza dei vescovi *sine populo*⁴¹. Non trovo convincente l'obiezione, spesso formulato a questo proposito, circa la pratica impossibilità dell'eliminazione (ovviamente progressiva) della figura dei vescovi "titolari". In realtà, lungi dall'eliminarli, si tratterebbe di promuoverli, da "vescovi" *sine populo* a veri vescovi (diocesani) con ruolo di capitalità locale⁴². Un siffatto progresso, per via dell'ulteriore divisione delle grandi diocesi, del resto comporterebbe anche un maggior apprezzamento degli uffici sovraepiscopali⁴³, e come tale sarebbe un passo verso un modello più favorevole sia dal punto di vista pastorale che ecumenico.

3. Previo intervento curiale nel processo di designare dei vescovi

Il decreto sulle Chiese orientali cattoliche richiedeva il pieno ripristino dell'autonomia delle Chiese patriarcali:

i patriarchi coi loro sinodi costituiscono la superiore istanza per qualsiasi problema del patriarcato, non escluso il diritto [...] di nominare vescovi del loro rito entro i confini del territorio patriarcale, salvo restando l'inalienabile diritto del romano pontefice di *intervenire nei singoli casi*⁴⁴.

La codificazione a questo punto, ad avviso di non pochi autori, si è discostata dall'indicazione conciliare nel tradurre in norma giuridica la menzionata riserva d'intervento. La scelta codiciale di richiedere *in ogni singolo caso* il previo "assenso"

⁴¹ Come sappiamo già nel XVI secolo fu discussa la completa eliminazione della loro figura: «A Trento la polemica fu nei loro confronti [i.e. vescovi titolari] particolarmente violenta anche per ragioni di principio, tanto che furono sul punto di essere aboliti», E. CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione (I)*, "La Scuola cattolica" XCVI (1968), 27; vedi anche: VIANA, "Obispo titular", 656; J.I. TELECHEA IDÍGORAS, *El Concilio de Trento y los obispos titulares*, in J.L. ORTIZ – J. BLÁZQUEZ (dir.), *El Colegio episcopal*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Junta de Ciencias Sagradas, Madrid 1964, 359-385.

⁴² Giova notare che, in netto contrasto con la suddetta visione che considera la legittimazione (indiretta) dei vescovi titolari come uno sviluppo sano e naturale (cf. la nota 40, *supra*), Hervé Legrand sostiene che l'insegnamento di *Lumen gentium* è gravemente carente a questo punto, in quanto riferisce solo a due dei *tre* elementi costitutivi dell'essere vescovo: la consacrazione episcopale e la comunione gerarchica, quindi del tutto ignorando quello terzo (non meno costitutivo) che sarebbe appunto la sua «capitalità locale»; cf. LEGRAND, *Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, communio Episcoporum*, 162-163.

⁴³ Se la graduale eliminazione dei vescovi titolari – effettivamente in non pochi casi piuttosto la loro promozione – eppure sembrerebbe un'opzione poco praticabile, sarebbe opportuno di considerare la proposta di Zizioulas circa la riduzione almeno del loro voto deliberativo; J. ZIZIOULAS, *The Institution of Episcopal Conferences: An Orthodox Reflection*, "The Jurist" XLVIII (1988), 377; cf. anche il mio studio: *Episcopal Conferences, Particular Councils, and the Renewal of Inter-Diocesan "Deliberative Synodality"*, "Studia canonica" LIII (2019), 272.

⁴⁴ Cf. S. DIANICH, *Per una collegialità episcopale nelle Chiese locali. Il modello delle metropoli e dei patriarcati*, "Vivens homo" XI (2000) 1, 103-104.

papale – sebbene sia meno lesiva dell'autonomia orientale rispetto alla legislazione precedente ove si prevedeva di solito una «conferma a posteriori»⁴⁵ –, tuttavia, contrariamente alla tradizione e all'auspicio conciliare, conserva l'intervento pontificio come elemento “ordinario” e non eccezionale *in singulis casibus*.

Sull'argomento sono stati scritti numerosi saggi. Alcuni autori in questo tema vedono un palese contrasto tra il testo conciliare e la norma codificata, in quanto effettivamente la *norma iuris* tuttora estende l'intervento papale a *ciascun* caso anziché ad *alcuni* casi eccezionali⁴⁶. Credo che con qualche riflessione un po' più teorica il senso delle due disposizioni potrebbe essere in qualche misura ravvicinato⁴⁷. Un siffatto tentativo tuttavia, sebbene sia fondato, probabilmente non soddisferebbe nessuno: per i sostenitori dell'essenzialità del intervento romano tale lettura svuoterebbe, o comunque indebolirebbe, la rilevanza dell'«assenso», mentre per molti orientali si tratterebbe di un puro trucco ermeneutico per camuffare una discutibile intrusione papale negli affari orientali, cosa questa del tutto estranea alla genuina tradizione orientale⁴⁸.

Come risulta da un recente studio di Lorenzo Lorusso, le difficoltà emerse dal previo assenso potrebbero essere considerevolmente affinate anche sul livello della

⁴⁵ «Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singularem honorem prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae, quippe qui suo quisque patriarchatui tamquam pater et caput praesint. Ideo *statuit* haec Sancta Synodus, *ut eorum iura* atque privilegia *instaurantur, iuxta antiquas traditiones* uniuscuiusque Ecclesiae et *Synodorum Oecumenicarum decreta*. Haec autem iura et privilegia sunt illa, quae tempore unionis Orientis et Occidentis vigerunt, etsi ad hodiernas conditiones *aliquantum aptanda* sint. Patriarchae cum suis synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus, non secluso *iure* constituendi novas eparchias atque *nominandi episcopos* sui ritus intra fines territorii patriarchalis, *salvo* inalienabili Romani Pontificis iure *in singulis casibus* interveniendi», *CONCILIIUM VATICANUM II*, decr. *Orientalium Ecclesiarum* [de Ecclesiis orientalibus catholicis] (21. novemberis 1964), n. 9, in *AAS* 57 (1965), 79 (il corsivo è mio).

⁴⁶ Cf. PIUS XII, m.p. *Cleri sanctitati* de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus (2 iunii 1957), can. 253, in *AAS* 49 (1957), 509.

⁴⁷ Cf. per esempio: D. SALACHAS, *Le status d'autonomie des Églises catholiques orientales et leur communion avec le Siège Apostolique de Rome*, “L'année canonique” XXXVIII (1996), 88-89; su questo problema specifico si vedano anche gli studi dei seguenti patriarchi orientali: GREGORIOS III [Laham], *L'élection des Évêques dans l'Église grecque-melkite catholique*, “Le Lien Revue du Patriarcat Grec-melkite Catholique” LXIX (2004) 1, 58-71; I.M. DAUD, *Il processo di designazione dei Vescovi nelle Chiese orientali*, “Didaskalia” XLI (2011) 1, 67-75.

⁴⁸ Infatti, da un lato il previo assenso tecnicamente non fa parte del “provvedimento d'ufficio” propriamente detto, ma ne è una tappa previa. Perciò il sistema attuale è da qualificare come *electio simplex* e sotto *questo* unico aspetto la prassi attuale potrebbe essere considerata come corrispondente, in linea di principio, a quella del I millennio. Di più, poiché l'assenso non viene esplicitamente qualificato come condizione “*ad validitatem*”, in un'ottica ecumenica e con solidi elementi di interpretazione giuridica si potrebbe ben sostenere che tale previo intervento pontificio sia soltanto *ad liceitatem* del provvedimento; cf. P. SZABÓ, *Comunione e pluralità: le Chiese orientali. Frammenti di una realtà complessa*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DIRITTO CANONICO (edd.), *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Concilio Vaticano II*, Glossa, Milano 2015, 94-97.

prassi curiale⁴⁹. Nondimeno rimane più che lecito il domandarsi se piuttosto non sia opportuno un tempestivo recupero dell'indicazione conciliare, e ossia rendere l'intervento pontificio (certamente sempre possibile) meno frequente e perciò più eccezionale. Il previo intervento papale senz'alcun dubbio può risultare utile sia per neutralizzare eventuali pressioni politiche sia per soccorrere le carenze dell'episcopato locale per ciò che attiene le opportune consultazioni per verificare l'idoneità dei candidati. Questa garanzia, tuttavia, ad avviso di Marco Brogi in realtà è necessaria solo nel caso di sinodi numericamente ridotti⁵⁰. Negli ultimi decenni la grandezza di alcuni episcopati orientali è stato invece notevolmente aumentata. Così oggi la Chiesa maronita e ucraina contano incirca 50-55 vescovi ciascuna, mentre quella malabarese ne conta ormai addirittura ben 67⁵¹.

Il forte accentramento in tema di elezione dei vescovi orientali registratosi tra i pontificati di Pio IX e Pio XII è in via di progressivo superamento a partire dal Concilio Vaticano II⁵². Come scrisse Brogi più di 35 anni fa, il «passo seguente volendosi procedere nella medesima direzione dovrebbe essere quello del superamento dell'assenso», cioè la possibilità di eleggere i vescovi senza alcun previo riferimento alla curia romana⁵³. Come mette in rilievo lo stesso autore: «una comunità quanto più è vasta tanto più facilmente possiede già quell'esperienza e libertà che l'assenso papale si propone di offrire e garantire»⁵⁴. Un sinodo cattolico, ben informato e libero da ogni influenza esterna, difficilmente eleggerà persona eterodossa o non idonea all'episcopato. Effettivamente, in questa ipotesi, più consona alla tradizione

⁴⁹ Nel primo millennio gli interventi papali negli affari orientali erano rarissimi, il loro numero complessivo non sembra superare una trentina di casi; cf. W. DE VRIES, *Elementi di tradizione ecclesiologica orientale e l'Ecclesiologia del Vaticano II*, in *L'Ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 223. Alla luce di questo fatto storico è pienamente condivisibile l'osservazione circa la prassi attuale del previo assenso, secondo cui «è davvero difficile sostenere che il diritto del vescovo di Roma di intervenire "nei singoli casi" significhi un placet "in ogni singolo caso" previo o successivo all'elezione», in S. PARENTI, *Orientalium Ecclesiarum. Commento*, in NOCETI –REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Concilio Vaticano II*, vol. 3, 117.

⁵⁰ L. LORUSSO, *La designazione dei vescovi nelle Chiese patriarcali: essenziale modifica della normativa e della prassi?*, in CHIESA PATRIARCALE MARONITA – PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE, *Questioni e riconsiderazioni in tematiche ecclesiologico-canonistiche*, Convegno di Studio, Berrouth, 25-27 aprile 2019 (in corso di stampa).

⁵¹ M. BROGI, *Nomine vescovili nelle Chiese orientali cattoliche*, "Kanon" VII (1985), 139-140.

⁵² Cf. www.catholic-hierarchy.org/rite/buk2.html; www.catholic-hierarchy.org/rite/bsm2.html.

⁵³ BROGI, *Nomine*, 138; sullo sviluppo postconciliare della normativa e della prassi vedasi anche: J. KHOURY, *La scelta dei Vescovi nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, "Apollinaris" LXV (1992), 77-91; M. BROGI, *Elezione dei vescovi orientali cattolici*, in D. ANDRÉS – J. GUTIÉRREZ (edd.), *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi.*, Pontificia Università Lateranense Editrice, Roma 1996, 597-613; N. LODA, *Sui concetti di nomina ed elezione dei Vescovi nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Ibid.*, 445-471; L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero "uxorato", "Angelicum" LXXXIII* (2006) 4, 845-870.

⁵⁴ BROGI, *Nomine vescovili nelle Chiese orientali cattoliche*, 139.

orientale, il papa darebbe il suo assenso «direttamente al sinodo patriarcale, in vista delle sue future scelte, anche senza la presentazione di alcun candidatura». Costui «darebbe il suo assenso “in bianco”, assicurando dunque la sua piena e fiduciosa adesione ai risultati delle future elezioni, pur non venendone informato che a cose fatte»⁵⁵.

Ora tenendo conto del fatto che la principale funzione disciplinare del previo *assensus* consiste, come abbiamo appena visto, nel duplice obiettivo di garantire la *libertà* da indebite ingerenze, da un lato, e di assicurare la completezza della *previa indagine* informativa, dall'altro, viene a chiedersi se nel caso dei sinodi dove il numero complessivo gira ormai intorno a 50-60 unità, sia ancora davvero necessario il mantenimento del sistema presente. Il riconoscimento di una piena autonomia avrebbe una grande rilevanza sotto diversi profili: da un lato sarebbe un incoraggiamento per le Chiese ortodosse, dall'altro metterebbe in rilievo che la ragione del assenso previo anche nelle Chiese patriarcali con un episcopato ridotto, è solo di carattere sussidiario e perciò di per sé provvisorio.

Conclusioni

1. La disciplina ecclesiastica latina e orientale si completano reciprocamente e talvolta si influenzano vicendevolmente, con la recezione da parte di una di un istituto o una norma giuridica dell'altra. Detta influenza non comporta necessariamente l'intrusione in una delle due discipline di un elemento ad essa estraneo. Al contrario, la normativa mutuata può diventare addirittura parte organica, ovviamente a condizione che non sia incompatibile con le caratteristiche identitarie e strutturali del sistema giuridico di destinazione. Ciò detto, possiamo concludere che nel presente studio si sono trattati esempi di mutazioni trasmesse nel CCEO dall'insegnamento del Concilio Vaticano II che, in realtà, sono contrastanti, o comunque in tensione, con l'autentica tradizione disciplinare orientale.

2. Così, ad esempio, la prevalenza riconosciuta all'autonomia privata nel caso dell'ascrizione ecclesio-rituale è poco comprensibile nell'ambito orientale; e, in più, nella diaspora occidentale molto spesso rende quasi impossibile il riorganizzarsi delle comunità cattoliche orientali. A causa delle sfavorevoli prospettive geopolitiche e delle condizioni sociologiche ciò rischia di condurre inesorabilmente e in tempi rapidi alla scomparsa di alcune tradizioni orientali. Perciò, non è fuori luogo auspicare immediati interventi normativi per salvaguardare la ricchezza ecclesiale che risiede nella varietà rituale.

La visione universalistica della collegialità, ossia l'anteriorità dell'appartenenza al Collegio episcopale rispetto alla capitalità locale del Vescovo è, non di meno, estranea alla tradizione orientale. Quest'ultima, infatti, si caratterizza per il pieno equilibrio, ossia per la «simultaneità e reciproca co-originalità» tra la dimensione «universale» e «locale» della Chiesa. Una conseguenza di questa visione è che senza capitalità locale non dovrebbero darsi Vescovi. Per la tradizione orientale, e anche

⁵⁵ *Ivi*.

per quella antica comune, quindi, la titolarità di una cattedra episcopale e l'incorporazione nel Collegio sono eventi simultanei e inscindibili.

Altro tema non meno problematico è il previo assenso attualmente richiesto per l'elezione dei Vescovi del territorio patriarcale. Anche in questo caso, siamo di fronte ad una disciplina giuridica che deriva dalle esigenze di una visione ecclesiologicala latina, riconducibile – almeno in senso approssimativo – ad un brano dell'ultima sinassi ecumenica (OE 9c). Visto che la principale funzione disciplinare del previo *assensus* consiste nel garantire la libertà dell'elezione e nell'assicurare la completezza del processo informativo, è più che lecito domandarsi se nel caso dei sinodi, ormai numericamente consistenti, non sia possibile superare, in quanto privo del suo presupposto, il sistema in cui l'assenso papale viene concesso a tutti e singoli i candidati all'episcopato, e passare finalmente ad un sistema dove ci si affida alla prudente libertà e responsabilità del sinodo episcopale cattolico.

3. Nel pontificato di papa Francesco l'aggiornamento della disciplina latina è stato notevolmente accelerato, producendo decine di nuove norme, come risulta dal quadro complessivo di un convegno recentemente tenuto presso la nostra facoltà a Budapest⁵⁶. Di contro, nell'ambito orientale cattolico un tale aggiornamento stenta a partire, tanto che, come sembra, per ora sono state promulgate solo due nuove norme⁵⁷.

In conclusione, pare lecito sollevare la questione se non sia ormai giunto il momento di avviare una seria riflessione su possibili aggiornamenti normativi in alcuni ulteriori ambiti tematici (p.e. su quelli qui affrontate), per trovare soluzioni disciplinari più consone alle esigenze della fioritura (o della stessa sopravvivenza) di alcune tradizioni orientali, e alla vocazione ecumenica delle relative Chiese: due obiettivi esplicitamente sollecitati sia dal decr. *Orientalium Ecclesiarum* (1 e 24) sia dalle reiterate e concordi dichiarazioni degli ultimi pontefici.

⁵⁶ *Ibid.*, 140.

⁵⁷ ISTITUTO DI DIRITTO CANONICO "AD INSTAR FACULTATIS", *Normativa canonica nel tempo di Papa Francesco: rinnovamento e continuità*, XXII Giornata di Studi Canonistici, Budapest, 10 febbraio 2020 (in corso di stampa).

⁵⁸ CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali* (14 iunii 2014), in AAS CVI (2014), 6, 496-499; FRANCISCUS, m.p. *Mitis et misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur* (15 iulii 2015), in AAS CVII (2015), 946-957.

