

folia canonica 10

Review of Eastern and Western Canon Law 2007



Institute of Canon Law “ad instar facultatis” of the
Pázmány Péter Catholic University (Budapest)



St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
(Nyíregyháza)

ÚJ EMBER — MÁRTON ÁRON
Publishing House

MANUEL J. ARROBA CONDE

BASI ECCLESIOLOGICHE E LIMITI INTRINSECHI DI UNA RINNOVATA PRODUZIONE NORMATIVA LOCALE*

I. LA "NORMA MISSIONIS" COME FONDAMENTO; II. BASI ECCLESIOLOGICHE DELLA PRODUZIONE NORMATIVA LOCALE: 1. *La natura trinitaria dell'ecclesiogenesi*; 2. *Comunione come partecipazione e comunicazione*; 3. *Unità nella diversità*; III. I LIMITI INTRINSECI ALLA PRODUZIONE NORMATIVA LOCALE: 1. *L'unità*; 2. *La nota di santità*; 3. *La cattolicità*; 4. *L'apostolicità*.

Può dirsi che, in relazione al diritto particolare, ciascuno dei vigenti codici di diritto canonico doveva compiere un cammino diverso e, in certo senso, opposto. Poiché la codificazione latina del 1917, preoccupata di soddisfare le esigenze di uniformità, certezza e completezza, dava uno spazio limitato al diritto particolare¹, la revisione approntata con il CIC 1983 doveva accrescere la sua portata. Viceversa, i canoni promulgati come diritto comune delle Chiese Orientali, oltre a non essere esaurienti, ne riconoscevano ampio spazio al diritto particolare², sicché obiettivo della revisione conclusasi con il CCEO 1990 doveva essere piuttosto assicurare l'unità del sistema giuridico, pur nel rispetto della pluralità disciplinare inerente le varie tradizioni delle Chiese Cattoliche dell'Oriente.

In entrambi i casi però, la questione del rinnovato assetto e riconoscimento del diritto particolare oltrepassa gli aspetti di tecnica normativa o di gerarchia delle fonti del diritto³. Che si tratti di un fenomeno di maggiore portata lo dimo-

* «Diritto particolare nel sistema del CCEO». Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 28–30 aprile 2006.

¹ Il CIC 1917 non raccoglieva però tutto il diritto universale latino (per es. non conteneva le leggi liturgiche) né abrogò il diritto particolare concordatario, mentre sui diritti acquisiti e sui privilegi (leggi private) prevedeva solo eventuali revoche espresse. Inoltre, pur dopo lunghe discussioni, tollerò consuetudini contra legem centenarie o immemorabili se non espressamente riprovate, cf. G. FELICIANI, *La consuetudine nella codificazione del 1917*, in *Ius Ecclesiae* 19, 2007, 333–346.

² La portata solo parziale della precedente codificazione orientale, ad opera di Pio XII, si evince dalla materia dei rispettivi "motu proprio" con cui furono promulgati i canoni; così, il matrimonio con il m.p. *Crebrae allate sunt*, 22.2.1949 (*AAS* 41, 1949, 89–117); i giudizi con il m.p. *Sollicitudinem nostram*, 6.1.1950 (*AAS* 42, 1950, 5–120); i religiosi, i beni temporali e il significato delle parole con il m.p. *Postquam Apostolicis*, 9.2.1952 (*AAS* 44, 1952, 65–152); i riti e le persone con il m.p. *Cleri Sanctitate*, 2.6.1957 (*AAS* 49, 1957, 433–600). La mancata conclusione dei lavori di codificazione orientale obbedì in grande misura proprio alla diversità dei diritti vigenti nei vari riti "talmente diversi che alcuni di essi appaiono più simili al diritto latino di quanto lo siano tra di loro", G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Milano, 1990, 22.

³ Sul punto, cf. J. OTAUDY, *La relación entre el derecho universal y el particular. A propósito de la Const. Ap. "Pastor Bonus"*, in *Ius Canonicum* 30, 1990, 477–492.

stra il contesto ecclesiale in cui l'opera di revisione è stata compiuta, cioè il Concilio Ecumenico Vaticano II, di cui ambo i codici intendono essere traduzione concreta e strumento applicativo, non avendo appositamente il concilio scelto la tecnica dei "canones" (come nei concili precedenti) per stabilire le sue disposizioni.

Il Concilio Vaticano II riconosce nell'ufficio del Romano Pontefice, al quale spetta anche la funzione di Supremo legislatore universale, un ruolo di tutela e vigilanza "affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità ma piuttosto la serva" (LG 13). Così, riportando i principi direttivi della revisione dei codici, formulati dalle commissioni istituite all'uopo, le rispettive prefazioni fanno esplicita menzione del diritto particolare, non solo come un mezzo idoneo a promuovere l'osservanza del diritto comune a tutta la Chiesa, ma anche come uno strumento per integrarlo secondo le esigenze specifiche di tempi e luoghi, evitando ogni sorta di rigidità e uniformità giurisdista⁴.

Questa opera integrativa, affidata ai legislatori particolari, dimostra che le codificazioni sono state intese come legislazioni aperte al continuo rinnovamento della vita della Chiesa; a maggior ragione, il diritto particolare è più direttamente coinvolto nell'opera di rinnovamento, alla luce degli insegnamenti conciliari, richiamati nelle costituzioni di promulgazione dei due codici⁵. Non trattandosi quindi di un fenomeno meramente tecnico-giuridico, vale la pena porsi il problema delle basi e dei limiti del diritto particolare nell'ottica della teologia del diritto⁶.

⁴ Per la Chiesa latina fu istituita una commissione prima di concludere il concilio (28.3.1963), in seguito rinnovata e ampliata; questa, finito il concilio, dopo aver consultato gli episcopati, elaborò i principi direttivi, fatti propri dal Sinodo del 1967; tra questi fu indicata la necessità di riconoscere ai vescovi maggiore discrezionalità nell'adattare il diritto universale alle proprie realtà ecclesiali, sia attraverso l'ampliamento della facoltà di dispensare (principio 4°) sia tramite il diritto particolare in forza della sussidiarietà e della decentralizzazione (principio 5°). Per rivedere il diritto delle Chiese Orientali, sostituendo quella del 1935, fu istituita una nuova commissione pontificia dopo il concilio (16.6.1972), che riordinò i materiali precedenti, consultò le gerarchie interessate ed approvò, in assemblea plenaria (dal 18 al 23.3.1974) i principi direttivi; tra questi, quello della sussidiarietà fu espresso come il bisogno che il codice non contenesse se non quelle leggi comuni a tutte le Chiese orientali cattoliche, rinviando tutte le altre al diritto particolare delle singole Chiese.

⁵ Nella *Sacrae Disciplinae Leges* si fa menzione indiretta del diritto particolare, annoverando le relazioni tra Chiesa particolare e universale, e tra collegialità e primato, tra gli elementi che manifestano la vera immagine della Chiesa, secondo il concilio Vaticano II. Nella *Sacri Canones* la menzione del diritto particolare è diretta, affidando alle potestà legislative delle singole Chiese sui iuris il compito di provvedere, con norme congrue alla tradizione del proprio rito e alle disposizioni conciliari, a colmare tutto ciò che non è codificato, perché considerato non necessario per il bene comune di tutte le Chiese orientali.

⁶ In una prospettiva meramente tecnica, la questione delle basi e dei limiti del diritto particolare si esaurisce rispettivamente nel problema della tipologia e della gerarchia delle sue fon-

Tale prospettiva di riflessione, se valida, incide nell'opera spettante le varie strutture personali o collegiali coinvolte nella produzione del diritto particolare, pur in diversa misura⁷. In tal senso, secondo il titolo proposto, articolerò la riflessione in tre parti: ritengo infatti che prima di trattare i due interrogativi che si propongono sul diritto particolare (cioè, le sue basi ecclesiologiche ed i suoi limiti intrinseci) sia necessario domandarsi sul fondamento ultimo (da cui derivano le une e gli altri) di ciò che, in modo suggestivo e coraggioso, ma coerente comunque con quanto avverte la costituzione *Sacri Canones* sul diritto particolare, può essere formulato come una "rinnovata produzione normativa locale"⁸.

I. LA "NORMA MISSIONIS" COME FONDAMENTO

Parlare di "rinnovata produzione normativa" presume volontà di assumere una posizione creativa, fedele al principio secondo il quale lo "ius sequitur vitam". A nessuno sfugge quanto sia impegnativo questo genere di "fedeltà" derivante, prima ancora che da qualsiasi altro richiamo trascendente o ecclesiologi-

ti. La tipologia risponde al rapporto di ogni disposizione di diritto particolare con le leggi universali (nel caso latino) o con il diritto comune (nel caso orientale). Nella Chiesa latina ci sono norme particolari pontificie sulla base di convenzioni con autorità civili del territorio, norme dei concili particolari plenari o provinciali, norme delle conferenze episcopali sulle materie ad esse affidate dal diritto universale, norme dei vescovi per la propria diocesi. Il c. 1493 CCEO include nel concetto di diritto particolare tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e altre norme non universali né comuni a tutte le Chiese orientali. Nel codice latino, la gerarchia delle fonti è determinata esclusivamente dalla diversa autorità di ciascun legislatore (c. 135 CIC), ferma restando la residua presenza della consuetudine particolare (anche contra legem). Invece, il c. 1492 CCEO dispone che le leggi emanate dalla suprema autorità, senza menzione del soggetto passivo, riguardano i fedeli orientali solo in materie di fede o costumi, di dichiarazioni della legge divina, se danno espresse disposizioni sugli stessi fedeli, o se sono norme favorabili e non contrarie ai riti orientali.

⁷ La diversità rispecchia gli altrettanti diversi limiti tipici di ogni fonte del diritto particolare. Nel caso latino, le norme emanate dagli episcopati in sede di concilio particolare o di conferenza episcopale sono soggette alla recognitio della Santa Sede; le leggi diocesane non possono essere contrarie né al diritto universale né a quello sancito collegialmente dai vescovi a livello territoriale superiore. Nel caso orientale, fermo restando che il legislatore inferiore non può emanare una legge contraria al diritto superiore (Supremo o di istanze intermedie, c. 985 CCEO) si stabilisce il principio di prevalenza del diritto particolare sul diritto comune (tranne previsione espressa in contrario), e del diritto più particolare (per es. il diritto eparchiale) vigente in una Chiesa sui iuris sulle leggi particolari emanate per tale Chiesa sui iuris (c. 1502 CCEO).

⁸ Per una riflessione generale, ma di natura più direttamente tecnico-giuridica, cf. E. BAURA, *Profili giuridici dell'arte di legiferare nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae* 19, 2007, 13-36.

co, dalla natura stessa del diritto come fenomeno umano⁹. E' la stessa fedeltà al diritto, come dinamica specifica delle relazioni umane secondo giustizia, quella che non consente di rimanere nelle reti conosciute dello "ius conditum". In tal senso, si può dire che il dinamismo dello "ius condendum" è imprescindibile per assicurare che il diritto sia al servizio della vita, evitando che le norme possano soffocarla.

Riferire agli ambiti locali della comunità ecclesiale¹⁰ l'esigenza di servizio alla vita propria del diritto, nonché le sfide inerenti il dinamismo dello "ius condendum", anziché diminuire, aumenta la difficoltà e l'impegno di fedeltà. Il fatto di possedere un ricco patrimonio, consolidatosi proprio nella varietà di tradizioni (anche disciplinari), può suggerire il contrario, facendo pensare che le Chiese siano sufficientemente allenate ed attrezzate¹¹. La difficoltà di una simile fedeltà è più chiara, nella sua inarrestabile esigenza di vitalità, se si considera che per l'intera Chiesa, il principio "ius sequitur vitam" è ulteriormente accresciuto, nelle sue valenze più profonde, dalla sua relazione con il mistero dell'incarnazione che Cristo stesso unisce al piano divino sull'umanità: "io sono venuto perché abbiano vita, e l'abbiano in abbondanza" (Gv 10, 10).

Per le Chiese Particolari, tale principio implica approfondire continuamente la propria natura che, come è noto, non risponde ad esigenze meramente congiunturali, né può essere ridotta a struttura solo organizzativa. La teologia ci insegna che la Chiesa Particolare è struttura essenziale, quale manifestazione dell'intero evento salvifico in un determinato spazio¹². Approfondire la propria natura esige, anche nell'ambito del diritto particolare di ogni Chiesa, sforzarsi per manifestare in modo adeguato l'incontro tra la Parola di Salvezza e la cultura di un concreto luogo¹³.

⁹ Le due nozioni di legge maggiormente accettate in ambito canonistico (quella di San Tommaso e quella di Suarez), pur diverse in alcune delle accentuazioni poste, coincidono nell'indicare l'obiettivo di "bene comune" o "bene dei sudditi" che giustifica l'attività legislativa.

¹⁰ Dicendo "ambito locale" mi riferisco alle varie istanze con potestà legislativa non universale, sebbene (come si vedrà), è all'ambito preciso della Chiesa Particolare (diocesi o eparchia) che si debbono riferire le principali considerazioni.

¹¹ Sulla flessibilità intrinseca del sistema canonico, con norme peculiari volte a derogare o integrare il diritto universale, cf. P. A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico*, Milano, 1980, 143-147.

¹² Per la differenza tra struttura essenziale e struttura organizzativa, Cf. O. SEMMELROTH, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, vol. IV/I, Brescia, 1972, 377-347; J. M. CASTILLO, *Teología para comunidades*, Madrid, 1990, 241-244; per un approccio interdisciplinare alla natura essenziale della Chiesa particolare, cf. LEGRAND - MANZANARES - GARCÍA (edd.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca, 1992.

¹³ Il c. 584 par. 2 CCEO annovera il diritto particolare tra i mezzi per l'evangelizzazione delle genti e meglio rispondere alle realtà socio-culturali; sul punto, cf. N. LODA, *L'evangelizzazione delle genti nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Roma, 2007, 266 ss.

Nella relazione con il diritto particolare, il concetto di cultura più utile è quello antropologico e sociologico utilizzato da Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi*: una forma condivisa di intendere il mondo, esistente in un determinato popolo, e che si manifesta in un linguaggio comune, in un insieme di istituzioni, di tradizioni e di stili di vita quotidiani (EN 8). In tal senso, come sta accadendo già nell'ambito dell'ecclesiologia, credo che dal punto di vista giuridico sia necessario dare maggiore ingresso, insieme ai segni dei tempi, al concetto di "segni dei luoghi".

Domandarsi sul fondamento di una rinnovata produzione normativa locale, nell'ambito della teologia del diritto, significa addentrarsi in quel complesso sforzo per formulare un principio solido, epistemologicamente idoneo a dare ragione dell'istituzionalità della Chiesa e del diritto canonico, alla luce della ecclesiologia conciliare¹⁴. Non è mia intenzione ripercorrere ora i contributi provenienti dalle varie scuole canonistiche, proposti negli ultimi quaranta anni. Intendo solo formulare il principio fondativo che ritengo più convincente e che integra (senza necessariamente rifiutarle del tutto) le differenti istanze e sollecitazioni proposte da ciascuna scuola.

Poiché il Concilio preferì il linguaggio teologico per descrivere la realtà ecclesiale, ed evitò il concetto di "societas perfecta", al quale si ricorreva per fondare la sua dimensione giuridica, è risultato, e risulta tuttora faticoso, formulare il principio fondativo del diritto della Chiesa, nonostante non si voglia attribuire all'ecclesiologia conciliare di "comunione" effetti assolutamente degiuridizzanti. In una tale ecclesiologia, ritengo che il fondamento radicale del diritto debba essere attribuito alla missione¹⁵.

L'ecclesiologia di comunione, indipendentemente da quanto sia corretto intenderla in contrapposizione ad una precedente ecclesiologia piramidale e giuridista, obbliga senz'altro ad assumere con maggiore lucidità la tensione tra legge e grazia, nonché tra legge e Vangelo¹⁶, in ordine a riscoprire la dimensione liberatrice dell'evangelizzazione, che da senso all'esistenza stessa della Chiesa. E' vero che i titoli ecclesiologici (mistero, sacramento, popolo di Dio) non sono astrazioni utili ad ipotizzare un'essenza atemporale, estranea al divenire storico ed alla problematica dei luoghi dove la Chiesa è presente e svolge la missione¹⁷.

¹⁴ Cf. P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino, 1996. Per una valida proposta sulla prospettiva epistemologica della teologia del diritto, cf. P. GHERRI, *Canonistica, codificazione e metodo*, Roma, 2007.

¹⁵ Cf. M.J. ARROBA CONDE, *La Iglesia como presencia*, in *Vida Religiosa* 86, 1999, 183-200.

¹⁶ Per una sintesi circa l'evoluzione delle varie scuole canonistiche in reazione alle tesi di R. SHOM (1841-1918), cf. FELICIANI, *Le basi ...*, cit., 57-63.

¹⁷ Per un appunto sintetico delle implicazioni di ciascun titolo ecclesiologico nella configurazione del diritto canonico, cf. M. J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma,

E' ugualmente vero che tali modi di presenza hanno natura giuridica, per cui non si possono confondere i concetti di diritto e legge, né é corretto dedurre dalla tensione tra legge e Vangelo, l'irrelevanza della struttura istituzionale della Chiesa¹⁸. Ma è altrettanto vero che la legittimazione di qualsiasi ordine istituzionale nella comunità ecclesiale risiederà nella sua idoneità a promuovere la libertà radicale racchiusa nel Vangelo di cui è testimone¹⁹.

In tal senso, siamo grati a chi, pur rischiando di teologizzare il diritto, ci ha sollecitati a riconoscere la centralità della Parola e dei Sacramenti, "norma fidei" e "norma communionis", rispettivamente, per interpretare le istituzioni canoniche²⁰. Non possiamo però dimenticare la logica inerente il fenomeno giuridico come fenomeno umano, sociale e intrastorico; una logica che ci aiuta a capire che non ogni struttura e norma positiva ecclesiastica possiede carattere salvifico o sacramentale, e che la conversione della missione salvifica in norme canoniche può non essere stata corretta o, comunque, risultare in seguito inefficace di fronte al dinamismo della storia²¹. Diversamente, i richiami alla Parola e ai Sacramenti produrrebbero la mistificazione del diritto, senza poter essere di aiuto vero ed efficace alla missione²².

Perciò siamo ugualmente grati a chi, durante questi anni, ci ha sollecitati a non perdere la tecnica giuridica e normativa, nella sua autonomia metodologica, ricordandoci che l'ordinamento canonico deve dare risposte precise agli aspetti che riguardano la concordia e l'ordine giusto nella comunità ecclesiale²³. Ma

2006, 19–27. Per una ecclesiologia critica della istituzionalità della Chiesa, esaminata alla luce del suo fondamento biblico, dell'evoluzione storica e della moderna critica sociologica delle istituzioni, cf. J. A. ESTRADA, *La Iglesia ¿Institución o carisma?*, Salamanca, 1984.

¹⁸ In proposito sono particolarmente illuminanti le relazioni tra Vangelo, Concilio e Codice indicate da Giovanni Paolo II all'indomani della promulgazione del CIC 1983, che confermano lo stretto rapporto tra disciplina canonica e azione pastorale, entrambe sottoposte al Vangelo, in modo che non possano esserci sviluppi significativi dell'azione pastorale che non siano poi supportati dai necessari adattamenti della normativa, con adeguate integrazioni o deroghe.

¹⁹ Metz considera prioritario, rispetto al problema dell'esercizio della libertà dentro della Chiesa, quello della capacità della Chiesa di assumere i connotati delle c.d. istituzioni di "secondo ordine", cioè che faccia della critica e della promozione della libertà dell'uomo, all'insegna del vangelo, il suo baricentro istituzionale, cf. J. B. METZ, *Teologia del mundo*, Salamanca, 1971, 175–176.

²⁰ Tale è il principale contributo della c.d. scuola di Monaco (Mörsdorf, Aymans, Corecco, ...).

²¹ Su tale rischio, cf. T. JIMÉNEZ URRESTI, *De la Teología a la Canonística*, Salamanca, 1993, 177 s.

²² Sulla mistificazione o sacralizzazione del diritto canonico, cui condurrebbe dimenticare la sua natura di fenomeno umano, cf. M. ZIMMERMANN, *Teologie du droit o perversion du droit?*, in *Revue de Droit Canonique* 39, 1989, 57–61.

²³ Tale é il principale contributo della c.d. scuola di Navarra (Lombardía, De la Hera, Hervada, ...).

non possiamo nemmeno, assolutizzando l'esigenza di ordine, impoverire il principio di comunione, intendendolo solo come una organica "communis unio" anziché come una dinamica di relazioni di vita e di funzioni di apostolato, cioè come "cum munia", espressione della partecipazione alla missione comune, attraverso i vari carismi, senza enfatizzare il carisma del ministero gerarchico, pur essendo di sua competenza il discernimento degli altri²⁴. Diversamente, la pretesa autonomia tecnica del diritto canonico, riposerebbe in un presupposto teologico parziale e finirebbe per teologizzare i "fatti compiuti"²⁵.

I modi di presenza giuridici assunti dalla Chiesa non possono essere intesi senza prendere sul serio la mediazione storica, i segni dei tempi e dei luoghi, oggetto di discernimento alla luce dello Spirito e sottoposti alla decisione umana. Bisogna sempre cercare la spiegazione teologica dei fatti compiuti senza però teologizzare ogni comportamento canonico della storia, alcuni dei quali sono in stretta relazione con il tempo e con lo spazio. Per fare ciò è necessario rivalutare il concetto di missione come fondamento radicale del diritto della Chiesa, che si è strutturata in funzione della costruzione del Regno nel mondo e della possibilità di far presente, in modo efficace, l'evento salvifico di cui è portatrice.

Perciò ritengo condivisibile che la realtà giuridica della Chiesa, sin dalle origini (nel mandato prepasquale e postpasquale), possa essere intesa come una "norma missionis", che da senso alla "norma fidei" (l'annuncio della possibilità di partecipare alla vittoria di Cristo, accettando con fede la sua Parola) e alla "norma communionis" (la partecipazione effettiva nella sua morte e risurrezione attraverso il Battesimo, esprimendo nei sacramenti il recupero della comunione con Dio nella comunione con i fratelli che professano la stessa fede). La "norma missionis" è, allo stesso tempo un parametro autorevole per valutare gli sviluppi successivi, con le eventuali disfunzioni o contaminazioni che abbiano potuto caratterizzare la normatività canonica²⁶.

La missione giustifica lo sforzo di inculturazione che la Chiesa, ispirata dallo Spirito, ha ritenuto necessario fare, nel tempo e nello spazio, per essere fedele alla sua essenza salvifica. La fedeltà allo Spirito esige rispetto del proprio patrimonio giuridico; ma più che strumenti di ordine e controllo assoluti, sono piuttosto il diritto e le istituzioni canoniche ad aver bisogno di essere controllati, continuamente cioè valutati in forza dei tre criteri che derivano dal loro fondamento missionario: la coerenza con il Vangelo, l'efficacia apostolica e la corrisponden-

²⁴ Cf. R. RWEYEMANU, *Communio-Koinonia. De iuris ratione et Ecclesiae organica constitutione in doctrina Concilii Vaticani II*, Roma, 1986, 84–85.

²⁵ Cf. P. GHERRI, *Lezioni di Teologia del diritto canonico*, Roma, 2004, 123 ss. Per una riflessione sulla teologia dei ministeri, come possibile esempio di canonizzazione dei fatti compiuti, cf. J. A. ESTRADA, *Ministerios*, in ID. (ed.), *Diez palabras claves sobre la Iglesia*, Pamplona, 2007, 155–193.

²⁶ Cf. ARROBA CONDE, *La Iglesia ... cit.*, 186–187.

za ai bisogni dei fedeli e delle società²⁷. Rivalutare il fondamento missionario del diritto permette di avere una visione sobria delle strutture della Chiesa visibile e delle varie norme canoniche, facendo possibile il rinnovamento, senza perdere in efficacia giuridica²⁸.

II. BASI ECCLESIOLOGICHE DELLA PRODUZIONE NORMATIVA LOCALE

Alla luce del fondamento missionario dell'intero diritto della Chiesa, si possono indicare alcune delle principali basi ecclesiologicalhe che hanno relazione diretta con il fenomeno specifico del diritto particolare. Si noti che, di fronte alle nuove necessità dell'evangelizzazione e all'eterogeneità delle diverse realtà pastorali, la "norma missionis" avverte sull'insufficienza di assumere soltanto una posizione soggettiva aperta e rispettosa della libera azione dello Spirito²⁹. Ci vuole al contrario che la suddetta apertura si traduca istituzionalmente, sfoci cioè in una reale inculturazione delle strutture ecclesiali e del diritto canonico.

Fedeli al principio fondativo finora richiamato e coerenti con l'impostazione da esso derivante, vale a dire, rispettosi del dato teologico ma consapevoli delle mediazioni della storia, intesa come storia di salvezza, risulta evidente che tra le strutture della Chiesa visibile, la Chiesa Particolare non è una istituzione come le altre, ma una struttura essenziale³⁰. La storia mostra che la Chiesa, iniziata nella Pentecoste, non nacque solo a Gerusalemme, ma conobbe adesioni concomitanti in Giudea, Samaria, Antiochia, fino ai confini della terra (Atti 1, 8). Il dato teologico racchiuso in questo dato storico è che in ogni luogo è presente lo stesso mistero di salvezza ed i credenti, pur distanti in geografia e cultura, formano un solo corpo sicché, storicamente e teologicamente, non si può intendere la Chiesa Particolare come dato posteriore o secondario rispetto alla Chiesa Universale³¹.

L'ecclesiologia conciliare, sulla base del nuovo testamento e rivalutando la tradizione patristica, ha permesso di capire meglio l'importanza della Chiesa Particolare, oscurata dalla teologia posttridentina e dal codice latino del 1917,

²⁷ Cf. ID., *Diritto processuale ... cit.*, 26; ESTRADA, *La Iglesia ... cit.*, 171.

²⁸ Sull'intrinseca relatività del diritto canonico, cf. P. HUIZING, *Teologia Pastorale dell'ordinamento canonico*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio Vaticano II*, Milano, 1972, 814-815.

²⁹ Su tale insufficienza, cf. K. WALF, *Derecho eclesiástico*, Barcelona, 1988, 23; 41-45.

³⁰ Cf. quanto detto sopra not. 10; G. GHIRLANDA, *La Chiesa particolare: natura e tipologia*, in *Monitor Ecclesiasticus* 115, 1990, 551-568.

³¹ Cf. A. LONGHITANO, *Le Chiese Particolari*, in AA.VV., *Il codice del Vaticano II. Chiesa Particolare*, Brescia, 1985, 16 ss. Per una critica alla considerazione della Chiesa Universale come concetto disancorato dalla comunione tra le Chiese Particolari, cf. J. H. PROVOST, *La constitución Pastor Bonus*, in *Iglesias Locales ... cit.*, 341 ss.

che favorirono l'uniformità e la centralizzazione³². Il superamento di questi limiti risiede nella presentazione della Chiesa come Popolo di Dio (LG 9), riunito intorno all'Eucaristia (LG 11), che annuncia la Parola di Salvezza in un determinato luogo (LG 13), in comunione con le altre comunità sparse per il mondo e convergenti attraverso il ministero dei vescovi che le presiedono, uniti tra di loro ed in comunione con Pietro, mantenendo l'affetto collegiale (LG 22-23)³³. In tal senso, l'ecclesiologia di comunione si realizza soprattutto nella "communio ecclesiarum": l'unico popolo di Dio, riunito in molte forme particolari, è pienamente la Chiesa.

Da quanto detto emergono tre elementi ecclesiologici di base, strettamente vincolati tra di loro. Li chiamo basilari perché sono solo a monte dell'esistenza dei diritti particolari. In realtà, questi tre principi risultano, ancor più radicalmente, uniti all'esistenza stessa delle Chiese Particolari come istituzione giuridica essenziale, e non solo alla loro potenziale autonomia disciplinare e capacità normativa. Se si conviene però nel riferire alla "norma missionis" ogni sviluppo normativo, si converrà ugualmente nel ritenere che i suddetti elementi ecclesiologici, base della Chiesa Particolare, esigono di dispiegare i propri effetti, in modo peculiare, proprio nell'ambito dell'autonomia disciplinare.

1. La natura trinitaria dell'ecclesiogenesi

Il primo elemento, sottinteso al richiamo precedentemente fatto all'evento della Pentecoste, è la natura Trinitaria, e non solo Cristologica, dell'ecclesiogenesi. A tutti sono note le conseguenze teologiche e giuridiche annesse al cosiddetto cristomonismo ecclesiologico, rapportabili in modo generico al rischio di un certo immobilismo giuridico e istituzionale³⁴. Il concilio Vaticano II però pone all'origine della Chiesa un'azione trinitaria (LG 4-5) che aiuta a capire il ruolo decisivo dello Spirito di Cristo Risorto nel discernimento compiuto dagli apostoli di fronte alle nuove realtà della nascente Chiesa ("abbiamo deciso lo Spirito Santo e noi", Atti 15, 28)³⁵. Un ruolo che continua ad essere ugualmente decisivo oggi di fronte alle nuove e variegate sfide che pone l'evangelizzazione alle diverse Chiese, nei differenti luoghi e culture (GS 1-3).

³² Cf. ESTRADA, *Ministerios ... cit.*, 156-161.

³³ Cf. P. AMENTA, *Chiesa Particolare e Sinodo*, Roma, 1996, 7 ss.

³⁴ Cf. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine*, in AA. VV., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (mélanges G. Philips)*, Gembloux, 1970, 43-54.

³⁵ La const. ap. *Sacri Canones* fa espressa menzione della consapevolezza dei Padri del settimo Concilio di Nicea circa l'illuminazione dello stesso Spirito nello stabilire, con diverse disposizioni canoniche, "le cose che erano necessarie".

Perciò, la “norma missionis”, intesa come “evangelizzazione delle culture della vita quotidiana”, ai sensi dell’*Evangelii Nuntiandi*, viene affidata, nello stesso documento, alla responsabilità primaria delle Chiese Particolari, che essendo “amalgamate, non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita ed il mondo, che contraddistinguono un dato gruppo umano, hanno la funzione di assimilare l’essenziale del linguaggio evangelico che i riferiti uomini comprendono e di annunciarlo in quello stesso linguaggio” (EN 63).

Il problema riguarda quindi ciò che si annuncia (l’orizzonte di salvezza) ed il modo di farlo, ed incide nel modo di presenza di ogni Chiesa Particolare, dovendosi evitare il distacco tra la sua dimensione giuridica e la cultura del luogo. Lo Spirito vivifica le istituzioni (AG 4), per cui non basta l’orgoglio improduttivo di sentirsi eredi di una tradizione storica; è necessario, al contrario, rendere storicamente efficace la missione nell’attualità, con una base istituzionale e normativa adeguata e aggiornata³⁶.

2. *Comunione come partecipazione e comunicazione*

Il secondo elemento ecclesiologicalo è il principio di comunione, al quale ci siamo già riferiti nel suo significato principale, vale a dire, come espressione della “*communio ecclesiarium*”. Ora ci interessa ricordarlo come principio orientativo della capacità normativa delle Chiese Locali, senza sganciarlo dal contesto che deriva dalla “norma missionis” inerente l’evento della Pentecoste. Questo evento, oltre ad essere un’esperienza di liberazione (perché sostituisce l’effemeride che ricordava la consegna della Legge Antica avvenuta nel Sinai) è un’esperienza di comunione (che abbatte le barriere linguistiche, permettendo la comunicazione senza sopprimere la varietà)³⁷.

In tal senso, ogni rinnovata produzione normativa, specialmente nell’ambito più ristretto della Chiesa Particolare, oltre che servire ad annunciare meglio (in modo comprensibile alla cultura del luogo) la libertà racchiusa nel destino escatologico dell’uomo, dovrebbe essere costruttrice di una vera comunione. Dovrebbe cioè favorire il riconoscimento della diversità di doni di natura e di grazia, rispecchiando la ricchezza e varietà del Corpo di Cristo, nonché una feconda comunicazione (versione più immediata della comunione), prevedendo il modo di

³⁶ In tal senso, il fatto che la cost. ap. *Sacri Canones* includa tra i compiti del diritto particolare quello di colmare (in fedeltà alla propria tradizione) tutto ciò che non appartiene al diritto comune, non consente di dimenticare l’avvertimento espresso, fatto nella stessa costituzione, secondo il quale nel CCEO non sono state recepite leggi precedenti in forza della loro mancanza di attualità e rispondenza “alle necessità dei tempi”.

³⁷ Cf. LONGHITANO, *Le Chiese ... cit.*, 17–24.

affrontare e risolvere, senza annullamenti unilaterali, le normali difficoltà e conflitti inerenti questa visione positiva e costruttiva della pluralità di carismi.

La comunicazione richiede supporto istituzionale e normativo nell'attività di governo, sicché il diritto particolare dovrebbe sviluppare, per renderle efficaci, le strutture di partecipazione al governo delle singole Chiese, assicurando che siano riflesso adeguato delle varie componenti che la costituiscono.

3. *Unità nella diversità*

Per ultimo, come espressione che sintetizza i due elementi ecclesiologici ora indicati, credo che alla base dell'autonomia disciplinare e della capacità di sviluppo normativo degli ambiti locali, sia utile riferirsi al principio dell'unità nella diversità, rivalutato nell'ecclesiologia del concilio Vaticano II, e riferito proprio alla varietà di Patrimoni tra la Chiesa Latina e le Chiese Orientali (LG 13), nonché alla rilevanza di ogni Chiesa Particolare, quale soggetto dell'intero evento salvifico, e quindi, con una propria personalità giuridica, la cui cura è affidata al Vescovo come Pastore Proprio (CD 8).

Le precedenti nozioni di soggetto e di persona, in ambito giuridico, debbono essere intese in analogia col mistero trinitario che da origine alla Chiesa, vale a dire, come una autonomia aperta alla relazione o, se si vuole, come una sfera di responsabilità specifica, che si distingue dalle altre persone giuridiche ma che non si intende compiutamente se non in rapporto ad esse³⁸.

L'autonomia ha il suo fondamento nella pienezza della manifestazione del mistero di Cristo che si realizza in ogni singola Chiesa Particolare, nella sua specifica esperienza di fede e nella necessità di assumere la sua propria responsabilità missionaria quale soggetto nella mediazione della salvezza. Tra gli altri aspetti (culto, spiritualità, teologia, ecc...), l'autonomia si può e si deve tradurre in identità e capacità di sviluppo giuridico rispetto alla disciplina interna ed ai rapporti con il mondo. Questi due settori sono tra i più evidenti ad essere oggetto di una produzione normativa ad opera delle Chiese Particolari, fermo restando lo speciale compito che, sulla sfida ecumenica, è affidato alle chiese orientali (OE 24)³⁹. Ma proprio perché si tratta di una autonomia nella comunione, la capacità normativa delle singole Chiese Particolari dovrebbe giungere anche a stabilire quelle iniziative che garantiscono la solidarietà con le altre chiese, e favoriscono la tutela dell'unità nella fede e nella testimonianza.

³⁸ Cf. ARROBA CONDE, *La Iglesia ... cit.*, 188.

³⁹ In tal senso si esprimeva il terzo principio direttivo formulato dalla commissione per la revisione del codice orientale.

III. I LIMITI INTRINSECI ALLA PRODUZIONE NORMATIVA LOCALE

La traduzione giuridica di questa complessa realtà teologica è presente in entrambi i codici quando definiscono la Chiesa Particolare come “portio populo Dei”, affidata alla cura del Vescovo, con la cooperazione del presbiterio, riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l’Eucaristia, sostenendo che “in ogni Chiesa Particolare è presente la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica” (cc. 368 e 369 CIC; cc. 177 e 178 CCEO).

In realtà, i veri limiti intrinseci del diritto particolare potrebbero essere individuati proprio in relazione alle quattro note essenziali della Chiesa, presenti in ogni Chiesa Particolare. Non credo che altro genere di limiti, specialmente quelli derivanti dalle materie che, per legge universale o comune sono sottratte alla capacità normativa delle Chiese Particolari, possano dirsi, con sufficiente sicurezza, limiti veramente intrinseci, avendo la loro origine in una realtà estrinseca e non sempre dovuta⁴⁰.

Nella prospettiva della teologia del diritto (impostazione generale di questa riflessione) vale la pena soffermarsi sulle note essenziali. Se oso intendere l’unità, la santità, la cattolicità e l’apostolicità come i veri limiti intrinseci alla capacità normativa locale è perché, pur essendo dimensioni che sussistono in ogni Chiesa Particolare, non si esauriscono in tali ambiti e racchiudono esigenze vincolanti che non possono essere smentite da una assoluta creatività, che finirebbe per annullare l’essere stesso delle Chiese Particolari.

1. *L’unità*

La nota dell’unità segna come limite di qualsiasi sviluppo giuridico ogni tipo di disposizione normativa che abbia come presupposto, come rischio o, ancora peggio, come obiettivo prefissato (pur non confessato), qualunque genere di discriminazione o differenziazione che parta da criteri etnici, sociologici o culturali. Sappiamo che rischi simili sono sempre stati una minaccia all’interno delle Chiese Particolari, oltre che della Chiesa Universale nel suo insieme.

Lo Spirito obbliga e, allo stesso tempo, rende capaci di superare divisioni di una tale natura. Il superamento (anche con disposizioni normative adeguate in favore dei poveri e più bisognosi)⁴¹ è condizione indispensabile per una

⁴⁰ Ciò non toglie valore al tentativo di ambo i codici di rispecchiare ciò che, allo stato attuale della riflessione teologica e giuridica, si ritiene corrispondente in modo essenziale alla vera immagine della Chiesa, senza poter essere quindi (se non nelle modalità previste, cf. nota 7) radicalmente alterato dai diritti particolari.

⁴¹ Anche se nei codici non ci sono indicazioni esplicite sull’inclusione di questo genere di materie tra i compiti affidati al diritto particolare, può essere ritenuto compreso nel più generale richiamo di adattamento ai bisogni dell’evangelizzazione dei luoghi, essendo oggetto primordiale di questa un efficace annuncio della fraternità e conseguente uguaglianza tra ogni essere umano.

corretta celebrazione dell'eucaristia, centro della vita di ogni Chiesa; le avvertenze di Paolo al riguardo (1 Cor 11, 17-34) sono un esempio chiaro.

2. *La nota di santità*

La nota di santità è intimamente vincolata alla proclamazione della Parola nell'Eucaristia. Tale proclamazione non è un semplice rito preparatorio della celebrazione, ma un elemento imprescindibile che sottolinea l'iniziativa sovrana di Dio nel convocare il suo popolo alla fede. Perciò, come già detto, la Parola è "norma fidei", possiede cioè valore normativo invalicabile, perché la Chiesa non è convocata per iniziativa dei suoi membri né per raggiungere fini diversi da quelli inerenti la missione racchiusa nella Parola di salvezza⁴².

In tal senso, il limite derivante dalla nota di santità, per la centralità della Parola, fa riferimento al bisogno di evitare che l'esigenza dell'inculturazione si confonda con uno sviluppo giuridico accomodante, compiacente cioè con realtà culturali che sono in contrasto con il disegno salvifico. L'inculturazione non è solo accoglienza e stima delle peculiarità culturali che possano risultare riflesso dei semi del Verbo, ma è anche trasformazione delle inevitabili distanze tra il Vangelo e certe forme di vita presenti in un dato sistema culturale⁴³. Le culture insegnano a rileggere il Vangelo e a riscoprirlo, ma il Vangelo a sua volta impone, con una identica parresia, il dovere di evangelizzare la cultura, di trasformare cioè tutto ciò che possa risultare distante dall'annuncio salvifico.

In tal senso, se orientamento imprescindibile del diritto particolare è il suo dispiegarsi partendo dalla stima sincera e dal potenziamento dei valori presenti in una determinata cultura, limite altrettanto chiaro del medesimo sarà l'evitare di riprodurre, nei vari aspetti della disciplina particolare, i controvalori presenti nello stesso sistema culturale.

3. *La cattolicità*

La nota di cattolicità pone nell'orizzonte della capacità normativa delle Chiese Particolari il limite di un eventuale sviluppo autarchico, sull'onta dell'isolamento, della mancanza di solidarietà con le altre Chiese, del narcisismo o dell'endogamia. Questi rischi renderebbero pressoché impossibile l'esperienza reale dell'universalità del mistero ecclesiale.

In effetti, l'universalità si dovrebbe tradurre, in ambito normativo, oltre che nella necessaria affermazione delle proprie identità di ciascuna Chiesa, nella di-

⁴² Cf. LONGHITANO, *Le Chiese ... cit.*, 22-23.

⁴³ Cf. A. TORNOS, *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*, Madrid, 1992.

sponibilità all'arricchimento reciproco, nella capacità di favorire la conoscenza delle tradizioni altrui e nello sforzo di un sostegno vicendevole da vari punti di vista (formativo, economico, apostolico, ecc ...) ⁴⁴.

4. L'apostolicità

La nota più problematica è quella dell'apostolicità, con l'annessa struttura ministeriale, alla quale corrisponde presiedere "in nomine Christi", discernere e coordinare i vari carismi, garantire la comunione con le altre Chiese, e soprattutto richiamare la comunità alla coerenza con il Vangelo e la tradizione apostolica. La successione apostolica non può essere intesa come mera delegazione della comunità, avendo origine divina ed essendo la sua finalità evitare proprio che la comunità si confronti solo con sé stessa anziché col Vangelo.

Ma, proprio per questa funzione in favore della comunità, la successione apostolica, ed il ministero ordinato ad essa annesso, sono un servizio alla missione che non può mai derivare nell'assunzione di poteri da esercitare autonomamente ⁴⁵. Che il ministero ordinato non abbia la sua origine nella comunità non significa che possa essere esercitato prescindendo da essa, senza dare il dovuto spazio all'intervento delle varie componenti della comunità tramite i diversi modi previsti (o da prevedere) per ottenere il consiglio, la consultazione, l'implicazione nei vari servizi, ecc ...

In tal senso, il limite principale che proviene dalla nota di apostolicità, credo riguarda qualsiasi sviluppo istituzionale e normativo che possa far crescere il distacco tra i ministri e gli altri fedeli, dimenticando il ruolo dei laici, la loro corresponsabilità nella vita delle Chiese nell'esercizio dei *tria munera* ⁴⁶, ed in modo più specifico, la loro peculiare responsabilità nelle questioni che riguardano la trasformazione dell'ordine temporale. Certamente, dalla nota di apostolicità deriva anche il limite di una creatività normativa autoctona che permettesse al ministero ordinato di disertare della propria responsabilità o di trasformarla in una dignità o prerogativa per la propria personale utilità.

⁴⁴ L'equilibrio tra entrambi gli orientamenti (identità e universalità) è chiaramente considerato nei testi conciliari; in tal senso, sul bisogno che il diritto particolare manifesti la varietà senza intaccare l'universalità del mistero ecclesiale, si può affermare che si è espressa indirettamente la cost. ap. *Sacri Canones* quando include, tra i compiti dei legislatori particolari, provvedere ad una disciplina rispettosa, oltre che delle tradizioni del proprio rito, delle "disposizioni del Concilio Vaticano II".

⁴⁵ Sui vari significati presenti nel dibattito teologico circa il concetto di successione apostolica, cf. ESTRADA, *Ministerios ... cit.*, 168-182.

⁴⁶ Alla comune responsabilità e alla necessità di garantire i diritti di tutti i fedeli si riferiscono in modo espresso i principi direttivi primo e quarto, rispettivamente, della revisione dei codici latino e orientale; di conseguenza, il diritto particolare, non può sganciarsi di tale indirizzo, provvedendo con misure di stampo autoritario sull'onta del clericalismo.