

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI
XX ANNIVERSARIO
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI
18.10.1990 - 18.10.2010

CONVEGNO DI STUDIO

*Il Codice delle Chiese Orientali:
la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche,
Roma, 8-9 ottobre 2010*

Altre Chiese di tradizione bizantina:

L'attività legislativa sui iuris delle Chiese «minori» di tradizione bizantina

PROF. PÉTER SZABÓ

Pázmány Péter Catholic University

TAVOLA ROTONDA

L'attività legislativa delle Chiese sui iuris

Sommario: Introduzione; 1. Questione preliminare: quali sono le Chiese *sui iuris* «minori» di tradizione bizantina? 2. La situazione attuale dell'elaborazione del diritto particolare *sui iuris* nelle singole Chiese «minori»: 2.1 Brevi osservazioni sullo «ius particolare Ecclesiae sui iuris» della Metropolia rutena di Pittsburgh (USA); 2.2 Alcuni punti salienti del nuovo «ius particolare sui iuris» della Chiesa italo-albanese; 2.3 Lo stato attuale dell'elaborazione del proprio «ius particolare sui iuris» nelle altre Chiese «minori»; 3. Alcuni orientamenti per l'elaborazione del diritto particolare: 3.1 Osservazioni preliminari: a. La convenienza di una legislazione *sui iuris* «per parti», e articolata anche sul livello esecutivo; b. Una certa misura di distanziamento dei lavori della codificazione particolare dall'influsso del proprio diritto particolare vecchio; c. La necessità di una visione equilibrata sul ruolo dell'attività legislativa superiore; 3.2 Schema possibile di un piano di lavoro; 3.3 Elenco preliminare di alcune tematiche dell'attività legislativa delle «ceterae Ecclesiae sui iuris»: a. Gli argomenti in cui la legislazione *sui iuris* è espressamente prevista come obbligatoria; b. Altre tematiche in cui la legislazione *sui iuris*, seppur formalmente non obbligatoria, possa risultare opportuna o necessaria; c. *Excursus*: osservazioni intorno ai limiti tecnici della legislazione *sui iuris*; Conclusioni.

Eminenze, Beatitudini, Eccellenze Reverendissime, gentili Signore e Signori! Anzitutto vorrei ringraziare gli organizzatori di questo Congresso tanto importante nella vita del CCEO per avermi offerto la possibilità di partecipare a questa riflessione sull'attività legislativa *sui iuris*.

Introduzione

La mia comunicazione vuol essere un resoconto sintetico circa la situazione attuale della legislazione *sui iuris* di alcune Chiese cattoliche orientali dotate di minor autonomia, successivamente alla promulgazione del CCEO.

Il discorso si articolerà in tre fasi: (1) porrò la questione di quali sono le Chiese attualmente obbligate a questa attività legislativa; (2) presenterò delle osservazioni intorno al diritto particolare della Chiesa metropolitana di Pittsburgh, l'unica comunità, tra quelle oggetto del presente intervento, che al momento della celebrazione di questo Congresso ha promulgato il suo *ius particulare Ecclesiae sui iuris* (la successiva promulgazione del nuovo diritto particolare italo-albanese mi permetterà di fare qualche riflessione anche su questa materia legislativa); (3) cercherò infine di dare alcuni orientamenti pratici su come affrontare questo compito, e quindi avvanzerò proposte sui metodi con i quali elaborare la legislazione *sui iuris* e sulle fasi procedurali in cui tale lavoro potrebbe essere svolto, con particolare riferimento alle Chiese dotate di forze limitate.

1. *Questione preliminare: quali sono le Chiese sui iuris «minori» di tradizione bizantina?*

La prima questione è quella di sapere quali sono queste «Chiese *sui iuris* minori», e quindi quali le comunità che hanno il dovere di elaborare un proprio *ius superius*.

Non vi è dubbio che possano esistere comunità orientali cattoliche che ancora *non* godono di un tale grado di autonomia.¹ Anzi, in assenza di un elenco ufficiale delle (*ceteræ*) *Ecclesiae sui iuris*, potrebbero essere formulate riserve anche sullo stato attuale di alcune di quelle Comunità minori che si trovano sull'elenco annuale delle «Chiese orientali cattoliche», pubblicato dall'*Annuario Pontificio*.² Come sappiamo, superati alcuni dubbi iniziali, oggi è

¹ È appunto tenendo conto di questa possibilità che il can. 1 del CCEO adopera l'espressione «*Ecclesias orientales*» invece di «*Ecclesias sui iuris*»; cf. I. ŽUŽEK, *Presentazione del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Monitor ecclesiasticus* 115 (1990) 600. Così, per esempio, se per via del passaggio alla Chiesa cattolica di alcune persone delle Chiese ortodosse georgiana o finlandese rinascessero le parallele comunità bizantino-cattoliche di una volta, esse fino all'erezione delle apposite strutture ecclesiali sicuramente non costituirebbero una *Ecclesia sui iuris*. (Per alcuni dati storici delle comunità bizantino-cattoliche sprovviste di una propria gerarchia vedasi: SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano ³1962, 175 ss., ed anche: L. OKULIK, *Configurazione canonica delle Chiese orientali senza gerarchia*, in *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*. Atti del Convegno di Studio svolto a Košice, 6-7. III. 2004, L. OKULIK [a cura di], Venezia [2005], 210-216.)

² Vedasi: «Prospetto della Gerarchia delle Chiese orientali cattoliche», in *Annuario Pontificio* 2010, 1145-1148. Non c'è dubbio che né quest'elenco, né quello di *Nuntia* [vedasi: 31 (1990) 30-31] possa essere considerato come una lista ufficiale delle Chiese *sui iuris*, e questo almeno per due ragioni: (1) in nessuno troviamo una *diretta ed esplicita* affermazione che tutte le Chiese lì elencate siano Chiese *sui iuris*, e di più (2), nessuno di questi elenchi è rivestito dal «sigillo» dell'Autorità suprema, l'unica competente a riconoscere tale stato; cf. P. GEFAELL, *Determinazione dello stato di Ecclesia sui iuris*, in *Iura orientalia* 6 (2010) 111-113, 122; vedasi: www.iuraorientalia.net. (Infine, benché tuttora rappresentino un buon ed utile orientamento, neanche dai criteri tradizionalmente applicati nell'identificazione dei singoli «*ritus sui iuris*» è possibile desumere con sicurezza il numero esatto delle «*Ecclesiae sui iuris*» attualmente esistenti. Per un riassunto di questi criteri tradizionali vedasi: W. BASSETT, *The Determination of Rite* [Analecta Gregoriana 157], Rome 1967, 248-249.)

d'uso comune parlare di 21 Chiese orientali *sui iuris*.³ Non sembra però scontato, a mio avviso, né il fatto che *tutte* le Comunità indicate come Chiese a sé stanti nell'elenco appena riferito siano certamente Chiese *sui iuris*,⁴ né il fatto che *entro* un «Gruppo rituale» non possa in realtà esserci più di una Chiesa *sui iuris*. Infatti, il numero 21 (o attualmente 22 se si considera anche la nuova Chiesa macedone) sorge da una sovrapposizione quasi *meccanica* tra il numero dei «Riti» e di quello delle Chiese *sui iuris*. L'inesattezza di tale calcolo si rivela però subito se ricordiamo, ad esempio, il fatto che la Metropolia di Pittsburgh e l'Eparchia di Uzgorod, entrambe di rito ruteno secondo l'Annuario, costituiscono due Chiese [*sui iuris*] separate.⁵

³ All'inizio autori rinomati – incluso il segretario del PCCICOR – sembravano essere incerti se tutte le Chiese orientali cattoliche possano essere considerate *Ecclēsiae sui iuris*, in quanto alcune di loro avevano una struttura costituzionale atipica, difficilmente conciliabile con il concetto di *Ecclēsia sui iuris*; cf. ŽUŽEK, *Presentazione* (nt. 1), 600 ss.; D. SALACHAS, *Diritto orientale*, in *Nuovo dizionario di diritto canonico*, C. SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA (a cura di), Milano 1993, 409; E. FORTINO, *Aspetti ecclesiastici della Chiesa italo-albanese – Tensioni e comunione*, in *Oriente Cristiano* 34 (1994) 18. In seguito invece – senza che avvenisse alcun cambiamento nella configurazione di quelle comunità che prima suscitavano dubbi – è divenuta prevalente l'opinione che *tutte* sono Chiese *sui iuris*; così: M. BROGI, *Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese «sui iuris» il CCEO*, in *PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Ius in vita et in missione Ecclēsiae. Acta Simposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codex Iuris Canonici, diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 746-747*; ed anche: I. ŽUŽEK, *Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella storia moderna della Chiesa universale*, in *Ius in vita, op. ult. cit.*, 731-734.

⁴ Infatti, non mancano osservazioni che tuttora esprimono qualche dubbio sulla possibilità (o sull'opportunità) di attribuire lo stato di *Ecclēsia sui iuris* a *tutte* le Chiese orientali cattoliche, prescindendo dalle loro configurazioni e situazioni attuali; cf. OKULIK, *Configurazione* (nt. 1), 211; I. CEFFALIA, *La Chiesa italo-albanese, Chiesa sui iuris?*, in *Le Chiese sui iuris* (nt. 1), 203. A mio avviso anche la subordinazione suffraganea di un'intera Chiesa orientale ad un'altra Chiesa *sui iuris* sembra essere incompatibile alla «soggezione *immediata* alla Sede Apostolica», condizione, quest'ultima, esplicitamente ritenuta come elemento essenziale dello stato di *cetera Ecclēsia sui iuris* (CCEO can. 175); cf. P. SZABÓ, *Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria – Figura codiciale e particolarità locali*, in *Folia Canonica* 4 (2001) 105 ss.

⁵ Cf. ŽUŽEK, *Incidenza* (nt. 3), 733-734; N. RACHFORD, *Norms of Particular Law for the Byzantine Metropolitan Church sui iuris of Pittsburgh, USA and its Implications for Latin Dioceses*, in *CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, Proceedings of Sixty-second Annual Convention, Arlington [Virginia] October 2-5 2000, Washington 2000, 233*. Se invece è possibile, come dall'esempio appena riferito sembra essere chiaro, che *entro* lo stesso «Gruppo rituale» o «Chiesa orientale» ci sia più di una Chiesa *sui iuris*, allora potrebbe sorgere anche la domanda se, ad esempio, l'Esarcato ruteno della Cechia debba essere considerato come una unità per ora gerarchicamente non coordinata di una Chiesa *sui iuris* vicina (di quella di Uzgorod?), ovvero piuttosto di un'*ulteriore* «*cetera Ecclēsia sui iuris*», gerarchicamente indipendente del medesimo rito. Come un'altra alternativa, partendo dalla realtà multi-etnica di quest'Esarcato, si potrebbe arrivare anche alla conclusione che in verità ci troviamo di fronte ad una «struttura *pluri-rituale*», e come tale essa non è classificabile come parte integrante di qualsiasi rito limitrofo. In questa ipotesi si tratterebbe di una struttura multi-etnica forse sulla via di un processo di «autoctonizzazione», fenomeno avvenuto anche nel caso di alcune altre comunità dell'Europa Centrale, come ci dimostra il distaccamento dei riti slovacco e ungherese dal rito ruteno. Salvo errore, simile interrogativo potrebbe essere proposto anche nel caso dell'Esarcato della Serbia, in quanto la sua identità rituale non sembra risalire a quello degli «Uscocchi», rito unico che recentemente è stato «scoperto» come base dell'autonomia dell'Eparchia di Križevci. Infine sono ben note anche le discussioni sorte negli ultimi anni circa lo stato giuridico dell'Esarcato di Grottaferrata, e cioè se esso costituisca una Chiesa *sui iuris* separata, ovvero faccia parte della Chiesa italo-albanese; cf. S. PARENTI, *Il monastero esarchico di Grottaferrata e la Chiesa italo-albanese*, in *Apollinaris* 73 (2000) 1-4, 660-661; I. CEFFALIA, *Lo status ecclesiale-canonico delle comunità bizantine cattoliche d'Italia. Questioni e prospettive di uno sviluppo giuridico* (Diss. PUL), Roma 2005, 239, 285-286. Alla luce di tutti questi

In base alle loro diverse configurazioni attuali le Chiese che (almeno virtualmente) rientrano nella categoria delle *ceteræ Ecclesiæ sui iuris* a mio avviso potrebbero essere opportunamente raggruppate in due gruppi ulteriori: (1) quelle che possiedono già una struttura giuridica distinta, almeno esarchiale, presieduta da un proprio Esarca residente; (2) e quelle, invece, che attualmente sono ancora sprovviste anche di una tale minima struttura gerarchica *propria*. Infatti, senza voler togliere il titolo *sui iuris* a qualsiasi delle Chiese minori, alla quale la canonistica si è ormai abituata ad attribuirlo, ci si potrebbe chiedere se non sarebbe opportuno considerare queste ultime – e cioè, le comunità sprovviste di un proprio Esarca, o addirittura di una struttura esarchiale – piuttosto solo come *Ecclesiæ sui iuris «in fieri»*. Questa sub-distinzione concettuale, a mio avviso, comporterebbe un duplice vantaggio: da una parte aiuterebbe a prevenire uno *svuotamento* inopportuno del concetto dell'«Ecclesia sui iuris cetera»;⁶ dall'altra offrirebbe un buon argomento per affermare che le Comunità troppo sottosviluppate sono esenti, per ora, dagli *obblighi* che tale stato implica. Infatti, alcune di esse si trovano attualmente in una dimensione *parrocchiale*, sotto la cura di un Vescovo latino e, quindi, sembrerebbe inopportuno pretendere da loro una legislazione *sui iuris*, attività che di per sé è propria della dimensione *sovra*-episcopale. Credo che la suddetta distinzione non toglierebbe nulla dall'eguale dignità delle relative Comunità, in quanto l'eguaglianza non dipende dal concreto livello dell'autonomia giuridica. Di più, qualsiasi Chiesa *sui iuris «in fieri»* che raggiungesse un livello di funzionamento adeguato ad una *cetera Ecclesia sui iuris*, potrebbe subito ottenere, per propria iniziativa, il riconoscimento (almeno tacito) di tale stato.⁷ Così, invece di predeterminare lo stato delle singole Comunità

interrogativi si evidenzia come sia difficile dare un elenco tassativo di quelle comunità che rientrano nella categoria delle *ceteræ Ecclesiæ sui iuris*, e quindi sono obbligate, come conseguenza naturale ed espressione di tale autonomia, all'attività nomopoietica *sui iuris*.

⁶ Questo pericolo (svuotamento nominalistico) si verifica soprattutto nei riguardi della Comunità albanese e quella bielorusa, in quanto nel loro caso – oltre all'assenza di un Vescovo di rito proprio – manca anche la *propria struttura* almeno esarchiale. Infatti, non essendo i fedeli bizantino-cattolici di queste due Chiese in nessun modo raggruppati giuridicamente come unità strutturalmente separate o distinguibili, l'autonomia nel loro caso non ha espressioni istituzionali [cf. *Annuario Pontificio 2010*, 470, 1072, 1147]. Benché non manchino autori che, malgrado questa marcata deficienza strutturale, non vedono difficoltà nell'affermare lo stato di *Ecclesia sui iuris* di queste comunità, a mio avviso al riguardo sorgono dei forti dubbi almeno di ordine pratico sull'*opportunità* di volerle considerare come effettive Chiese *sui iuris*. È da riconoscere che il CCEO al can. 174 riporta il termine «Hierarcha», e quindi limitandosi solo a questa dicitura si potrebbe certamente arrivare alla conclusione che pure una Comunità orientale affidata – per mancanza di una propria struttura eparchiale – ad un Vescovo latino possa essere considerata una vera Chiesa *sui iuris* (cf. BROGI, *Prospettive* [nt. 3], 750; OKULIK, *Configurazione* [nt. 1], 215). Mentre a partire dalla sola flessibilità del termine «Hierarcha» questa conclusione sarebbe logica, salvo errore, è altrettanto chiaro che tale costruzione poco corrisponde all'idea *orientale* dell'«Ecclesia sui iuris» e dell'autonomia di governo. Infatti, senza una propria struttura eparchiale non si capisce perché sarebbe appropriato a parlare di una «Chiesa», e, inoltre, in una prospettiva orientale, anche l'autonomia giuridica sarebbe puramente nominale se la relativa comunità venisse presieduta da un Vescovo di un'altra Chiesa «sui iuris». A mio avviso la presenza di una *propria struttura* episcopale (vale a dire indipendente da quelle delle altre Chiese «sui iuris»), e inoltre un *proprio Capo-Chiesa nel luogo* sono gli *estremi limiti opportuni* entro i quali si possa ancora parlare *a ragione* di qualche autonomia ecclesiale; cf. SZABÓ, *Osservazioni* (nt. 4), 97 ss., 115.

⁷ In senso stretto rientra nella competenza della sola Autorità suprema il riconoscimento dello stato di *Ecclesia sui iuris* (CCEO can. 27). Alla luce però del fatto che il «consensus» della Congregazione Orientale previsto a

orientali in modo aprioristico, credo che sarebbe più conveniente, per le dette ragioni, limitarsi ad incoraggiare e sostenere un loro funzionamento «ad modum sui iuris»,⁸ e perciò desumere la qualificazione dell'attuale stato «sui iuris» di una data Chiesa solo *post factum*, e cioè in base alla sua effettiva attività autogovernativa.

Alla luce di quanto appena detto, le Comunità orientali dalle quali si può aspettare, ed anzi pretendere, l'elaborazione urgente del proprio *ius particulare Ecclesiae sui iuris* sono, prima di tutto, le seguenti: la Chiesa metropolitana slovacca, la Chiesa italo-albanese, la Chiesa ruteno-trascarpatica, la Chiesa ungherese, quella ellenica e quella bulgara. La situazione delle Chiese bizantino-cattoliche dell'ex-Jugoslavia e della Repubblica Ceca sembrano richiedere ulteriori chiarimenti, in quanto non è chiaro, salvo errore, se si tratti di unità indipendenti, ovvero solo di parti extraterritoriali di altre Chiese *sui iuris*. Invece la Chiesa albanese e quella bielorusa,⁹ in base alle loro configurazioni attuali, per ora sembrerebbero corrispondere piuttosto alla categoria dell'*Ecclesia sui iuris* in corso di formazione («*in fieri*»). Infine si potrebbe anche riflettere se, per ora, non dovesse risultare più conveniente, almeno per ragioni pratiche, qualificare in modo simile anche la Chiesa russo-cattolica.¹⁰

I dilemmi e le problematiche qui riportati mettono in pieno rilievo che la figura delle «*ceterae Ecclesiae sui iuris*», lungi dall'essere una categoria omogenea, sul piano della realtà rappresenta una grandissima varietà ed eterogeneità. Questo tanto è vero che, in alcuni casi,

norma del CCEO can. 176 non può essere dato salvo che in risposta ad un'attività nomopoietica appunto di una Chiesa *sui iuris*, la notifica del *consensus* sarebbe una prova certa e sufficiente del riconoscimento (tacito) dello stato di «*cetera Ecclesia sui iuris*»; cf. SZABÓ, *Osservazioni* (nt. 4), 102. (In quanto la concessione del «*consensus*» in questione è una «*decisio maioris momenti*» che richiede l'approvazione personale del Romano Pontefice [PB. art. 18], non vi è dubbio che l'insieme di tale percorso complesso è sufficiente per poter parlare di un vero atto della stessa *Auctoritas suprema*, unico soggetto, come abbiamo detto, competente a riconoscere un'*Ecclesia sui iuris*.) Se invece nel caso di qualche Comunità non fosse chiaro neanche quale Gerarca sia il Capo-Chiesa, la chiarificazione di questo punto richiederebbe un intervento più diretto del Legislatore supremo (cf. CCEO can. 174). Infatti, salvo errore, la mancata identificabilità della persona a cui fa capo una data Chiesa «*sui iuris*» potrebbe essere considerata come ostacolo anche della promulgazione del relativo *ius particulare Ecclesiae sui iuris*, o comunque potrebbe risultare fonte di ulteriori perplessità circa la vera valenza giuridica superiore di tale normativa; cf. la nt. 32, *infra*.

⁸ La lettera del Pontificio Consiglio dei Testi Legislativi, circolata in questa primavera (p.e. Prot. N. 12160 del 25 maggio del 2010), in cui si chiedono informazioni sullo stato attuale della codificazione *sui iuris* in alcune Chiese orientali cattoliche ne è un buon esempio.

⁹ Infatti, i membri di queste due comunità, in mancanza anche di una minima struttura giuridica propria (cf. la nt. 6, *supra*), si inseriscono nelle relative diocesi latine nel modo del tutto identico di quelli fedeli che eventualmente fossero venuti alla piena comunione da una Chiesa ortodossa senza una struttura parallela nella Chiesa cattolica. Come abbiamo visto, quest'ultimi gruppi di fedeli all'inizio sicuramente non potrebbero essere considerati come Chiesa *sui iuris* (cf. la nt. 1, *supra*). Dato che pure le Comunità albanese e bielorusa sono per ora connotate dalle identiche mancanze strutturali, per la stessa ragione non sembra essere opportuno attribuire loro per ora più che il titolo di *Ecclesia sui iuris* «*in fieri*».

¹⁰ Quest'ultima Comunità - a differenza dei bielorusi e albanesi - è dotata di un proprio nucleo strutturale, di un Esarcato (vedasi: *Annuario Pontificio 2010*, 1039), Chiesa particolare sprovvista però di un Gerarca di rito proprio in luogo (cf. le mie osservazioni alla fine della nt. 6, *supra*). Il pastore attuale dei russo-cattolici, il Vescovo latino di Novosibirsk, porta il titolo «*Ordinario per i cattolici di rito bizantino residenti in Russia*»; *op. ult. cit.*, 696, 748; cf. anche: C. VASIL, *Chiese orientali in diaspora nell'Europa orientale. Cattolici russi di rito bizantino, in Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Atti del Convegno, 23-25 aprile 2005, Istituto «S. Pio X» Studium Generale Marcianum, L. OKULIK (a cura di), Venezia [2008], 157-158.

nello stesso autogoverno potranno verificarsi notevoli differenze, in quanto le possibilità delle singole comunità di avvalersi di questa capacità virtuale, in teoria attribuita in modo eguale a tutte, al livello strutturale e personale sono molto varie.

2. La situazione attuale dell'elaborazione del diritto particolare *sui iuris* nelle singole Chiese «minori»

Ci sono solo due delle circa dodici Chiese «minori» qui considerate in cui l'elaborazione del proprio *ius particulare Ecclesiae sui iuris* è già stata conclusa: la Chiesa rutena degli Stati Uniti e quella italo-albanese.

2.1 Brevi osservazioni sullo «*ius particulare Ecclesiae sui iuris*» della Metropolia rutena di Pittsburgh (USA)

Nel gruppo delle Chiese suelencate, la prima che abbia promulgato il suo *ius particulare Ecclesiae sui iuris* è quella rutena degli Stati Uniti. In seguito cercherò di dare un quadro riassuntivo di questa produzione normativa e in obbedienza alle indicazioni datemi dagli organizzatori tenterò di evidenziare tanto gli aspetti condivisibili tanto quelli che sollevano perplessità.

Il diritto particolare della «Chiesa bizantina metropolitana *sui iuris* di Pittsburgh» è stato elaborato dal 1995 in più di quattro anni, ed è entrato in vigore il 1^o ottobre del 1999. Questo breve corpo legale, di 10 pagine incirca,¹¹ dal punto di vista tecnico è assai preciso, fatto dovuto parzialmente anche alle osservazioni della Congregazione orientale effettuate a varie riprese durante l'elaborazione del testo.¹²

Le caratteristiche a mio avviso più salienti di questo diritto particolare *sui iuris* sono le seguenti:

- Anzitutto è da mettere in rilievo che questa normativa è stata promulgata con un atto tecnicamente preciso.¹³ Il pieno rispetto di questa esigenza elementare della «tecnica giuridica» di per sé non dovrebbe meritare normalmente neanche l'accenno, ma le gravi

¹¹ Vedasi: *The Norms of Particular Law of the Byzantine Metropolitan Church sui iuris of Pittsburgh, USA*, in *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche* (Orientalia et occidentalia 2), Š. MARINČÁK (a cura di), Košice 2007, 535-544 [in seguito: «Norms»]; vedasi ancora: M. KUCHERA, *Particular Law of the Ruthenians Today. A Church Divided or United?*, in IDEM, 213-236. (Per una recente storia giuridica di questa Chiesa vedasi invece: F. MARTI, *I rutheni negli stati uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento* [Monografie giuridiche 36], Milano 2009.)

¹² Cf. RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 237-238. (Lo stesso autore riporta alcuni particolari di questo lungo dialogo, notizie in fin dei conti assai interessanti anche dal punto di vista più generale dei limiti dell'autonomia che nell'ambito dell'attività nomopoietica spetta alle Chiese metropolitane *sui iuris*; cf. *op. cit.*, 238-241.)

¹³ «As the Metropolitan in collegial union with my brother bishops, I hereby promulgate *The Norms of Particular Law of the Byzantine Metropolitan Church sui iuris of Pittsburgh, U.S.A.* Furthermore, these norms shall be effective as of October 1, 1999 at which time they become obligatory and binding throughout this Metropolitan Church of Pittsburgh...», decreto del metropolita J. Procyk, prot. no. G 67/ 99 P, il 29 giugno del 1999 (vedasi: «Norms», 535). Credo invece che una qualche «formula generale derogatoria» sarebbe tornata a vantaggio di una maggior chiarezza per quanto attiene l'abrogazione del relativo vecchio diritto particolare; per alcune di tali formule si veda p.e. G. MICHIELS, *Normæ generales iuris canonici*, I, Parisiis –Tornaci –Romae 2^a1949, 660.

manca verificarsi nel caso di qualche altra Chiesa sotto questo riguardo¹⁴ consigliano di sottolinearne l'importanza.

- La normativa inizia con un «Mission Statement» che riporta alcuni principi, tra cui la fedeltà all'unione di Uzgorod, i rapporti (affettivi) con le altre Chiese che ne derivano, e non di meno l'aderenza al Concilio Vaticano II e quindi all'impegno nel rinnovamento spirituale, liturgico e disciplinare della Metropolia, in accordo alla tradizione autentica dell'Oriente cristiano.

- Credo che sia stata una scelta non particolarmente felice quella di non aver dato alla normativa una propria autonoma strutturazione e numerazione, in quanto questa scelta rende un po' difficoltoso il riferimento alle sue disposizioni in altri studi o documenti.¹⁵

- Un errore tipico della attività legislativa particolare è la *pura ripetizione* di una legge superiore. In alcuni casi il diritto particolare ruteno non è immune da tale difetto. Così, per esempio, la norma per cui «il cancelliere ha solo gli obblighi definiti nel diritto comune»¹⁶ non aggiunge nulla di nuovo al testo codiciale, e quindi, come tale, è contraria all'«economia giuridica», uno dei principi più fondamentali della tecnica nomopoietica. In quanto si tratta di un problema ricorrente anche nel caso di altre Chiese, giova ricordare che la legge particolare deve sempre aver qualche *elemento additivo*: specificazione, complemento, adattamento, ecc., cioè una funzione propria e specifica, in mancanza della quale non avrebbe neanche una vera ragione d'essere.¹⁷

- Uno dei problemi maggiori dell'attività nomopoietica particolare è la *scelta* adeguata (nel contesto delle esigenze concrete della realtà) del *livello gerarchico* della legge da

¹⁴ Per una analisi puntuale delle incertezze circa la promulgazione del diritto particolare *sui iuris*, per esempio, nella Chiesa ucraina, vedasi: TH. NÉMETH, „*Canons of Particular Law*” of the Ukrainian Greek Catholic Church. A Critical Report, in *Sväté tajomstvo na kresťanskom Východe* (Orientali et occidentalia 3), ed. by Š. MARINČÁK, Košice 2008, 354-356; ID., *Zum Partikularrecht der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche*, in *Ostkirchliche Studien* 58 (2009) 312-313. (Questa mancanza vistosa mette in rilievo quanto sia importante, soprattutto nel caso delle Chiese che godono una piena autonomia nomopoietica non soggetta a nessun intervento previo della Sede Apostolica, un'apposita norma su questa stessa attività, o per lo meno circa l'esatta modalità tecnica dell'atto di promulgazione delle norme *sui iuris*; cf. «è evidente la necessità di stabilire *ad validitatem* un modo di promulgazione delle leggi, fissato con un carattere generale e certo», J. HERRANZ, *Il principio di legalità nell'esercizio della potestà di governo*, in ID., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, 130.)

¹⁵ Sembra trattarsi di una scelta consapevole e voluta; cf. RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 236.

¹⁶ *The chancellor, who is to be a presbyter or deacon, has only those obligations defined in the common law*; § 1 [ad can. 252]. Sembrano contenere prescrizioni altrettanto superflue anche le norme seguenti: quella ad can. 284 § 3 4°; quella ad can. 294, in quanto quest'ultima potrebbe essere abbreviata tramite un riferimento alla norma precedente e al can. 198, il quale elenca le medesime feste liturgiche; ed inoltre, ad esempio, anche quella ad can. 295; per tutte queste norme vedasi: «*Norms*», 538.

¹⁷ Forse in qualche caso particolarissimo ragioni pedagogiche potrebbero motivare l'inserimento di una tale norma «ripetitiva», ma anche in questi casi, proprio per la ragione seria in gioco, sembrerebbe essere alquanto utile dare qualche specificazione, o comunque per lo meno avvalersi dei mezzi linguistici che sottolineano in modo più evidente gli aspetti che motivano la ripetizione. Nel caso presente però non è facile identificare tali ragioni. Comunque, se la proporzione delle norme semplicemente «ripetitive» superasse i limiti dei rari casi eccezionali, questo fatto, a mio avviso, sarebbe un segno eloquente della mancata comprensione della vera funzione della legislazione particolare.

emanare.¹⁸ È interessante notare che la formulazione della disposizione rukena circa i chierici minori, norma che rinvia semplicemente all'«autorità competente»,¹⁹ contrariamente al disposto del can. 327 del CCEO, che richiede una legge particolare superiore (di livello *sui iuris*) a riguardo, sembra suggerire (o per lo meno ammettere) che siano piuttosto i singoli Vescovi a regolare quest'argomento.

A mio avviso l'esistenza stessa di questa norma è una prova di una certa misura di *vicendevole apertura* tra i diversi livelli gerarchici del diritto particolare. Infatti, se così non fosse, questa disposizione avrebbe dovuto essere corretta durante la sua minuziosa revisione effettuata, tra l'altro, anche dall'ex-segretario della PCCICOR, P. I. Žužek.²⁰

¹⁸ Per la complessa problematica vedasi: SZABÓ P., *Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris*, in *Folia Canonica* 6 (2003) 166-167; M. I. CRISTESCU, «Unitas» and «varietas Ecclesiarum». A Vital and Resplendent Force, Safeguarded in CCEO by the Relation «ius commune» – «ius particulare», in *Kanon [Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen]*, XIX: *Die Kirchenverfassungen*, Egling [2006], 186-187; cf ancora: 3.3 b) e c), *infra*.

¹⁹ *Minor clerics will be governed by proper statute issued by competent authority*; § 2 [ad c. 327]; «Norms», 539.

²⁰ Circa tale attività di Ivan Žužek nell'itinerario dell'elaborazione del diritto rukeno vedasi: RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 238-240. La surriferita misura di «vicendevole apertura» tra i diversi livelli gerarchici del diritto particolare è una questione centrale, sicuramente non facile, nell'identificazione dei limiti precisi dell'ambito dell'attività legislativa eparchiale da un lato, e quella di livello *sui iuris*, dall'altro, e più precisamente per quanto riguarda la loro separazione, separabilità ermetica o meno; cf. i riferimenti bibliografici della nt. 18, *supra*). Credo che a questo proposito anche nel diritto canonico bisogna distinguere tra la possibilità di una «riserva assoluta» e quella di una «riserva meramente relativa» (per analoghe affermazioni, pur nel contesto ben diverso del rapporto tra potere legislativo ed esecutivo, vedasi: R. GUASTINI, *Legalità [principio di]*, in *Digesto delle Discipline privatistiche, Sezione civile*, X, [Torino 1993], 508). Sembra quindi potersi fare, *mutatis mutandis*, la seguente distinzione fondamentale anche riguardo al sistema nomopoietico del diritto canonico orientale: mentre la riserva assoluta richiede che la disciplina di un certo tema «sia integralmente dettata dalla legge e da essa soltanto» [nel contesto della nostra problematica dalla legge *sui iuris*], nel caso di una riserva meramente *relativa* si richiede dalla legge [nel nostro discorso dalla legge *sui iuris*] soltanto che essa detti una disciplina di principio dell'argomento, «senza escludere però che la legge stessa [per noi la legge *sui iuris*] autorizzi una fonte di rango regolamentare [nel nostro caso il diritto eparchiale come fonte inferiore legislativa] ad integrare tale disciplina (compatibilmente con la legge [*sui iuris*] s'intende)»; cf. *op. ult. cit.* 508. Credo che neanche l'affermazione autorevole di Ivan Žužek secondo cui «si fece tutto il possibile perché in ogni singolo canone che rimandava allo 'ius particolare' risultasse con ogni evidenza da chi [tale diritto] possa essere stabilito» (cf. SZABÓ, *Ancora* [nt. 18], 166), possa essere intesa nel senso che il sistema legislativo del CCEO escluda l'ammisibilità di una siffatta distinzione tra riserva assoluta *vs.* riserva meramente relativa di cui sopra. Infatti, mentre è ovvio che a volte anche riserve assolute possono rivelarsi necessarie, un sistema nomopoietico in cui tutte le riserve appartenessero a quest'ultima categoria risulterebbe inevitabilmente troppo rigido. Comunque, per indicare una riserva assoluta il canone relativo dello *ius superius* (così p.e. anche del CCEO) dovrebbe sempre evidenziare con una formulazione chiara e indiscutibile che nel caso concreto il legislatore *sui iuris* – non già per via di una normoproduzione che possa limitarsi di dare solo i grandi lineamenti di un certo argomento: caso della riserva meramente relativa – è obbligato emanare una disciplina dettagliata, anzi esaustiva, quasi escludendo che lo stesso argomento possa essere regolato (o addirittura toccato) anche da un'attività nomopoietica inferiore. Con questa distinzione – la quale inoltre incrementerebbe la vitale flessibilità del sistema canonico che, a mio avviso, deve avere i suoi propri mezzi adeguati anche nel settore nomopoietico – possiamo salvare anche la validità della norma rukena sovramenzionata, e non di meno una serie di altre norme simili, in quanto tale «rinvio» di una materia da parte del legislatore *sui iuris* alla competenza di quello eparchiale non è un fenomeno rarissimo. Tuttavia, credo che queste norme, nella loro attuale forma, in quanto si tratta di semplici «rinvii» senza una minima di precisazione, siano fenomeni anomali, tali che non adempiono le aspettative nei confronti di una legge di riserva relativa. Infatti, il legislatore *sui iuris*, anche in caso di tale riserva flessibile, comunque dovrebbe dettare qualche precisazione, e quindi circoscrivere in qualche modo l'ambito

Dal punto di vista *contenutistico* la stessa norma è invece senz'altro problematica e discutibile, in quanto non si vede quali siano le ragioni alla base della scelta per cui si consente che lo stato e la funzione dei chierici minori possa trovare una regolamentazione del tutto diversa in due eparchie limitrofe.²¹

- È interessante, inoltre, che la disposizione rutena allude a quattro categorie possibili di chierici minori: accolito, lettore, cantore, suddiacono, mentre la tradizione bizantina attualmente ne conosce solo due: lettore e suddiacono.²²

- La più rilevante tra le novità della normativa in parola è senz'altro la reintroduzione coraggiosa della comunione degli infanti²³ (In seguito farò ancora una breve osservazione a proposito di questo tema).

- Non si fa menzione, invece, dell'«immersione», seppur nella tradizione bizantina sia questa la forma preferita (o quasi l'unica autentica) dell'amministrazione del battesimo.²⁴

della legislazione inferiore. In mancanza di un tale momento nella legge *sui iuris*, sembra che lo stesso senso della riserva venga in certa misura ignorato. Nonostante ciò, non credo che tale legge *sui iuris*, per l'assenza di una tale precisazione, possa essere ritenuta invalida. Così, alla luce della su riferita riserva meramente relativa – la quale quindi, come abbiamo visto, *non* annulla la capacità nomopoietica delle autorità inferiori – non mi sembra essere del tutto convincente, parlando dal punto di vista strettamente tecnico, l'opinione secondo cui una tale soluzione – e cioè, ripeto, una legge «sui iuris» che rimetta alla competenza dei Vescovi eparchiali la regolamentazione di una questione riservata dal CCEO all'attività nomopoietica del legislatore *sui iuris* – sarebbe inammissibile, in quanto implicherebbe una delegazione della potestà legislativa (in questo senso negativo: NÉMETH, *Zum Partikularrecht* [nt. 14], 317). Credo che per *delegazione* della potestà legislativa (CCEO can. 985, § 2), nel senso stretto, si deve intendere un atto tramite cui un'autorità superiore *ri veste* del potere legislativo un ente inferiore che di per sé ne è *sprovvisto*. Nella presente fattispecie l'ente inferiore, il Vescovo eparchiale, ha invece una potestà legislativa propria, e tale potere – per lo meno nell'ipotesi di una riserva meramente relativa, categoria difficilmente discutibile se non si vuole cadere nella trappola di un sistema legislativo troppo poco flessibile – non viene annullata neanche per i casi così riservati. Alla luce di questa potestà propria, il nocciolo del presente problema – a prescindere dell'utilità pratica senz'altro molto discutibile di una norma *sui iuris* che non detti neanche una minima precisazione – non è tanto la questione di una illegittima delegazione del potere, bensì piuttosto di quella del retto (sufficiente) uso o meno della propria competenza superiore. (Per una simile norma *sui iuris* semplicemente «di rinvio» vedasi p.e. l'art. 18 del diritto particolare della Chiesa malabarese, in *Synodal News* 11 [2003] 1, 12.) Ci si potrebbe interrogare, inoltre, se la competenza dei singoli Vescovi in questo caso vada considerata riacquistata solo in forza della disposizione formale del legislatore *sui iuris* con la quale ritrasferisce [o rimette] praticamente la questione al livello eparchiale, ovvero la competenza episcopale rimanga integra anche *in mancanza* di tale legge superiore, finché appunto non si promulgasse una legge *sui iuris* che la limitasse o escludesse; per quest'ultima questione vedasi: SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 167.

²¹ Inoltre, anche l'importanza attribuita a questi ordini dall'Istruzione liturgica sembra richiedere piuttosto una regolamentazione più autoritativa e unitaria della questione; cf. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, instr. *Il Padre incomprendibile*, 6. I. 1996, in *Enchiridion vaticanum* 15, Bologna 1996, n. 74 (ed anche: n. 73).

²² Cf. S. PARENTI, *Ordinazione [B – In Oriente]*, in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, A. CHUPUNGO (dir.), IV: *Sacramenti e Sacramentali*, Casale Monferrato (AI) 2000, 220. (L'ammissione all'accollitato sarà collegata forse al fatto che la normativa rutena – come vedremo in una considerevole tensione con la *mens* della relativa disposizione dell'Istruzione liturgica – sembra assicurare uno spazio assai esteso per la collaborazione delle persone non ordinate nella distribuzione dell'eucaristia; cf. nt. 28, *infra*.)

²³ *Eucharist is to be given at the time of baptism regardless of the age of the one to be baptized*; § 1 [ad can. 697], «Norms», 541.

²⁴ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Roma-Bologna 1992, 81-86; *Nuntia* 29 (1989) 59-60. L'immersione potrebbe senz'altro sollevare qualche problema di indole pratico nel caso degli adulti, ma questo fatto non dovrebbe condurre a non dare priorità a questa modalità antica e simbolicamente ricchissima

- A mio avviso è esemplare la formulazione della reintroduzione dei «giorni aliturgici». Per tutti i giorni feriali della grande quaresima viene proposta la celebrazione della liturgia dei presantificati, ma la formulazione della disposizione è sufficientemente flessibile per non creare tensioni nei casi singoli in cui per qualche ragione ci fosse un attaccamento alla prassi attuale della Messa quotidiana.²⁵ Quindi la *direzione* da seguire è sufficientemente chiara, mentre non manca la *moderazione* necessaria nei confronti dei fedeli che per ora, eventualmente, fossero meno preparati ad abituarsi ad un repentino cambiamento in tale ambito.²⁶

- Credo, invece, che il divieto al servizio delle donne presso l'altare poteva essere convenientemente inserito in una normativa più dettagliata circa la riservatezza del santuario e quindi le specifiche regole di comportamento al suo interno.²⁷ Infatti, tale riservatezza, come espressione di una particolare sensibilità verso il «sacro», è una delle massime

anche nel caso dei bambini. Inoltre, alla luce del fatto che in certi ambienti ortodossi l'immersione tuttora viene considerata come l'unica forma accettabile del battesimo, sembra che pure lo specifico impegno ecumenico delle Chiese orientali cattoliche richiederebbe la reintroduzione di questa prassi. (Ci si potrebbe chiedere a questo punto se la mancanza di questa tematica nel diritto ruteno sia dovuta ad una presa di posizione cosciente, ovvero sia da attribuire piuttosto ad una svista, o addirittura ad un metodo *meccanico*, il quale prendeva in considerazione come possibili temi di diritto particolare solo quei canoni del CCEO in cui vi è un riferimento esplicito al diritto particolare. Infatti, nel relativo canone (cf. CCEO can. 675, § 1) non c'è un tale riferimento, ma, come è ovvio, questo fatto non ostacola minimamente la formulazione di una legge particolare circa il ripristino dell'antica usanza della «trina immersio». Anzi, l'Istruzione liturgica lo esorta esplicitamente (n. 48).

²⁵ *The Divine Liturgy may be celebrated at any suitable time, although the morning hours are preferred. Rather than the Divine Liturgy, the Office of the Presanctified Gifts, preferably celebrated in the evening, is prescribed for the ordinary weekdays of the Great Fast; § 4 [ad can. 707], «Norms», 542.*

²⁶ Senz'altro, se in una comunità la liturgia dei presantificati fosse sconosciuta, la gradualità della sua reintroduzione dovrebbe essere particolarmente ben considerata e moderata. Questo periodo transitorio richiede una vera collaborazione, non da ultimo, anche dal clero latino. Infatti, nei confronti dei fedeli orientali eventualmente imbarazzati dalla nuova prassi, l'atteggiamento corretto da parte loro sarebbe la riconferma dei valori particolari della rispettiva tradizione orientale. Non di meno bisogna sottolineare l'importanza che una Chiesa *sui iuris* non perda mai, per il negativo effetto collaterale della flessibilità di tali compromessi normativi, la sua unità integrante in campo liturgico. Credo che per questa ragione nel tema dei giorni aliturgici potrebbe risultare utile, se non addirittura imprescindibile, qualche dettaglio ulteriore, stabilito eventualmente sotto la forma di una norma «sui iuris» di indole *esecutiva*. Quest'ultima dovrebbe di nuovo riconfermare la chiara preferenza (espressa anche nella legge appena riferita) della reintroduzione dei giorni aliturgici e quindi dettare ulteriori elementi che potrebbero favorire tale cambiamento di prassi. Infatti solo così sembra possibile garantire che la suindicata moderazione della norma attuale, in realtà una concessione piuttosto di indole pedagogica, non possa trasformarsi in una divergenza definitiva: in alcune chiese c'è la nuova prassi dei giorni aliturgici mentre in altre invece no, a seconda della preferenza della maggioranza dei fedeli, o eventualmente dell'orientamento del parroco. In quanto un radicamento definitivo di una tale divisione liturgica sarebbe evidentemente nocivo, ci vorrebbero degli ulteriori orientamenti e/o norme, per esempio, circa l'obbligo di spiegare da parte del clero le ragioni dei giorni aliturgici e quindi favorirne la prassi in fedele osservanza anche dei relativi orientamenti dell'Istruzione liturgica (n. 63). Così, e solo così, non perdendo mai di vista le esigenze della propria tradizione, pur camminando con passi moderati se la sensibilità di qualche fedele o comunità lo richiedesse veramente, si garantisce che il moderato ritmo scelto per ragioni pastorali nel ritorno alla propria tradizione autentica non possa mai determinare irreparabili fratture interne.

²⁷ Cf. anche: Istruzione liturgica, n. 104 [b].

espressioni dell'*ethos* liturgico e come tale dovrebbe essere ripristinata dappertutto, laddove fosse andata perduta.

- Una attività nomopoietica particolare è sempre condizionata anche dal proprio contesto socioculturale, come conferma, peraltro, anche la legislazione pittsburghiana. Ne è un esempio il coinvolgimento delle persone non ordinate nell'amministrazione della Divina Eucaristia, a mio avviso disposizione poco coerente alla chiara limitazione (se non addirittura «sacra reluctantia») della tradizione bizantina a questo riguardo. La norma, se la intendo bene, sembra ammettere infatti che in ogni parrocchia si possa costituire un chierico minore o addirittura un laico stabilmente incaricato della distribuzione dell'Eucaristia.²⁸

Per concludere questo punto vorrei semplicemente ricordare che la norma maggiormente discussa durante il corso dei lavori della codificazione rutena è stata quella sulla possibilità di ammettere candidati uxorati all'ordinazione presbiterale o meno, questione alla fine decisa in senso negativo.²⁹

- Nell'intento di voler dare una brevissima valutazione globale sulla codificazione rutena appena rapidamente ripercorsa, si possono fare due osservazioni: (1) eccettuato qualche problema sovrariferito, dal punto di vista tecnico si tratta di una normativa assai ben elaborata, e non di meno chiaramente impegnata nel volere ripristinare le caratteristiche autenticamente orientali del proprio volto ecclesiale; (2) d'altra parte, l'assenza pressoché

²⁸ *In the same case [true necessity] even minor clerics and members of the laity can be designated to distribute the divine Eucharistic... A parish may have one person designated for this purpose plus another for each 75 communicants at the Liturgy... § 2 [ad can. 709], «Norms», 542. Benché anche qui sia prefissata la «vera necessità» come condizione indispensabile perché una persona non ordinata possa essere coinvolta nell'amministrazione, il vero significato della medesima condizione viene *fortemente* relativizzato, in quanto – come risulta dal contesto – anche la presenza di un numero relativamente alto dei comunicanti è una ragione sufficiente perché un laico possa distribuire l'eucaristia. (L'*iter* della codificazione da questo punto di vista evidenzia una certa fluttuazione. All'inizio la collaborazione dei laici, in linea del can. 94 di S. Basilio, fu ristretta ai casi di *estrema necessità* [p.e. persecuzione]; cf. *Nuntia* 4 [1977] 34. In seguito lo schema è stato notevolmente attenuato, malgrado il fatto che il coinvolgimento di un laico a questa funzione sacra – salva fatta la suindicata situazione estrema – per l'Oriente cristiano, o almeno per la tradizione *bizantina* è inconcepibile; cf. *Nuntia* 29 [1989] 70. Sebbene lo schema dell'attuale can. 709 del CCEO alla fine sia rimasto immutato, l'Istruzione liturgica [n. 58] ha fatto propria la posizione più riservata, consona proprio alle autentiche fonti bizantine. Di conseguenza, almeno nelle Chiese di quest'ultima tradizione la relativa collaborazione dei laici non dovrebbe oltrepassare i rarissimi casi dell'*estrema necessità*).*

²⁹ *Married men, after completion of the formation prescribed by law, can be admitted to the order of deacon; § 1 [ad can. 758, § 3]; Concerning the admission of married men to the order of presbyteriate the special norms issued by the Apostolic See are to be observed, unless dispensation are granted by the same See in individual cases; § 2 [ad can. 758, § 3]; «Norms», 542; cf. RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 238-241; M. KUCHERA, *A Balance between Concession and Discipline "Cum data fuerit", article XII and "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", canon 758, § 3 in the Metropolia "sui iuris" of Pittsburgh [USA]: A Question of Celibacy or Jurisdiction*, Diss PIO, Rome 2005. Ad una prospettiva più generale della problematica vedasi: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches* (Kanonika 10), G. NEDUNGATT (ed.), Roma 2002, 287-302; O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Approccio storico*, in *Cristiani orientali e pastori latini*, XIV. Convegno di Studi, Pontificia Università della Santa Croce, 15-16 aprile 2010, 27-28 (*manoscritto in corso di stampa*).*

totale di norme *præter legem*,³⁰ problema quasi dappertutto presente anche nelle codificazioni delle altre Chiese, costituisce invece una mancanza vistosa.

2.2 Alcuni punti salienti del nuovo «*ius particulare sui iuris*» della Chiesa italo-albanese

L'altra Chiesa minore che ha prodotto un compatto corpo legale rinnovato è la Chiesa italo-albanese. Infatti, la promulgazione di questa normativa, già riveduta dalla Santa Sede, è avvenuta il 17 ottobre del 2010. Alla luce degli orientamenti, del processo compiuto e degli esperti coinvolti³¹ si può concludere che (almeno dal punto di vista contenutistico) abbiamo ora, sotto diversi aspetti, un «Codex particularis» quasi esemplare. Nondimeno pare necessaria un'osservazione di natura tecnica. Infatti, poiché la promulgazione è avvenuta per un atto – sia comune ovvero simultaneo – dei tre Gerarchi delle rispettive circoscrizioni, siamo di fronte ad un diritto particolare atipico, difficile da identificare per ciò che attiene alla sua vera valenza giuridica.³²

Il testo promulgato di questo *ius particulare sui iuris* è divenuto reperibile solo dopo la conclusione del Congresso.³³ In una breve sintesi, in base alle su indicate istruzioni ricevute dagli organizzatori di questo simposio, sembra opportuno fare le seguenti osservazioni.

- Si tratta di un vasto documento che, per quanto riguarda il genere letterario, assomiglia ai «libri sinodali» emanati dai *sinodi diocesani* contemporanei.³⁴ Salvo errore, è

³⁰ Non vi è dubbio che il principio della «sussidiarietà» e la giusta autonomia dei Vescovi eparchiali richieda una cauta valutazione nell'identificare le situazioni in cui sia veramente necessaria una legge superiore «*præter legem*». Altrettanto dev'essere però chiaro che neanche il principio «*the less law, the better*», orientamento espressamente formulato come guida per la codificazione rutena (cf. RACHFORD, *Norms* [nt. 5], 236) possa essere enfatizzato oltremodo.

³¹ Per un eccellente resoconto della nuova codificazione del diritto particolare italo-albanese, svolta nell'ambito del II° Sinodo Intereparchiale di Grottaferrata, vedasi: CEFFALIA, *Lo status* (nt. 5), 269-284; E. FORTINO, *Il Sinodo Intereparchiale delle tre circoscrizioni bizantine in Italia*, in *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, L. SABBARRESE (a cura di), Città del Vaticano 2011, 223-251 (*in corsi di stampa*); cf. anche: II° SINODO INTEREPARCHIALE [COMMISSIONE CENTRALE DI COORDINAMENTO], *Comunione e annuncio dell'Evangelo. Bozze per la consultazione delle comunità locali* [gennaio 2003].

³² Infatti, lo «*ius particulare Ecclesiæ sui iuris*» anche nelle Chiese minori dovrebbe essere promulgato dall'unico Capo della Chiesa interessata; cf. CCEO can. 176. Finché nella Chiesa italo-albanese non sarà risolto il problema della riorganizzazione gerarchica delle tre circoscrizioni menzionate, non è chiaro quale dei tre Gerarchi sia il Capo-Chiesa. In mancanza di tale chiarezza potrebbe invece sorgere la domanda: nel caso di una promulgazione effettuata da parte di questi tre Gerarchi in base a quale titolo tale normativa sarà veramente *superiore*, e perciò irrevocabile ed immodificabile tramite un atto unilaterale di qualsiasi di questi tre enti promulganti? (Circa le prospettive della riorganizzazione gerarchica della Chiesa italo-albanese vedasi: CEFFALIA, *Lo status* [nt. 5], 292-331.)

³³ Vedasi: *Il Sinodo Intereparchiale delle Eparchie di Lungro e di Piana degli Albanesi e Monastero di Grottaferrata: Comunione e Annuncio dell'Evangelo. Orientamenti Pastorali e Norme Canoniche* [Castrovillari] 2010 (*in seguito: Sinodo Intereparchiale*).

³⁴ Come sappiamo, i sinodi diocesani del dopo-Concilio sono stati fortemente ridimensionati. Infatti, queste sinassi oggi, invece di avere la funzione tradizionale di fornire un *compendio* – organico e di facile comprensione – del diritto vigente, appaiono sempre di più come «eventi comunitari» di grande respiro, indirizzati a maturare piuttosto un *progetto pastorale*, documento i cui orientamenti spesso non vengono neanche

probabilmente dovuto alla scelta di questo modello il fatto che degli undici capitoli del documento la maggioranza di essi non presenta un carattere veramente giuridico. A prima vista si potrebbe pensare che lo *ius particulare sui iuris* italo-albanese si trovi solo nel sesto capitolo del libro, intitolato «Diritto canonico particolare».³⁵ In verità, però, il documento *en bloc* fa legge, e questo fatto è confermato non solo dalle tantissime disposizioni di contenuto prettamente normativo, rintracciabili (oserei dire, disperse) nei diversi capitoli del libro; ma ciò viene anche espressamente dichiarato dal decreto di promulgazione.³⁶ Credo che questa modalità di distribuzione delle disposizioni normative, e cioè l'inserimento diffuso in più parti di norme che riguardano gli stessi e identici temi, non sia molto felice. Infatti, è un'esigenza pratica (poco discutibile e osservata anche nelle redazioni delle codificazioni moderne) che le norme riguardanti la stessa e identica materia siano inserite nella medesima unità di divisione, o comunque siano tra loro sufficientemente collegate. Quest'esigenza, nel caso presente, (in parte anche a causa della scelta del genere letterario summenzionato) non si è potuta realizzare.

- Il documento, per mancanza della sufficiente riorganizzazione gerarchica delle Chiese particolari interessate, e quindi di un unico capo della Chiesa *sui iuris*, è stato promulgato dai *leader* delle tre circoscrizioni interessate come già precedentemente era stato preannunciato.³⁷

- Benché neanche questa normativa sia immune da ripetizioni, di per sé superflue, delle prescrizioni codiciali,³⁸ è una sua caratteristica l'abbondanza, direi quasi esemplare rispetto ad alcune altre legislazioni *sui iuris* finora promulgate, di norme particolari *praeter ius commune*.

direttamente tradotti in precise disposizioni giuridiche; cf. S. FERRARI, *Sinodi diocesani*, in *Enciclopedia giuridica*, B. PARADISI (dir.), Roma [1992], vol. XXVIII, 1.

³⁵ *Sinodo Intereparchiale*, artt. 460-539, pp. 157-173.

³⁶ «...stabiliamo inoltre quanto segue: – gli *Orientamenti pastorali* e le Norme Canoniche [quindi, a quanto pare, tutto il documento, in quanto il libro porta proprio questo titolo] costituiscono diritto particolare per le nostre Chiese eparchiali e per il Monastero di S. M. di Grottaferrata...», *Sinodo Intereparchiale*, 5-6 (il corsivo è mio).

³⁷ L'art. 466, § 1 stabilisce una sorta di «tricefalità» in quanto afferma che «...a norma del can. 176 del CCEO se il diritto comune rinvia al diritto particolare, a meno che altro sia espressamente stabilito, l'autorità competente della nostra Chiesa è il vescovo eparchiale di Lungro, il vescovo eparchiale di Piana degli Albanesi e l'esarca archimandrita del monastero esarchico di S. Maria di Grottaferrata» (*Sinodo Intereparchiale*, 159). A mio avviso questa configurazione – seppure sia transitoria, vigente solo fino alla probabilmente imminente riorganizzazione gerarchica della Chiesa italo-albanese – è difficilmente conciliabile con l'idea chiaramente stabilita dai cc. 174 e 176, secondo cui ciascuna *cetera Ecclesia sui iuris*, come del resto anche le Chiese maggiori, devono stare sotto la presidenza di un *unico* Gerarca, simbolo e fautore dell'unità della medesima Chiesa. Ci si potrebbe dunque chiedere se una norma particolare *sui iuris*, approvata solo in forma comune, possa stabilire tale «tricefalità» in contrasto al chiaro dettame dei due canoni comuni appena riferiti. (Cf. anche il problema tecnico della *revocabilità eparchiale* riferita nella nt. 32, *supra*.)

³⁸ Cf. p. e. artt. 468, 470-472, 475, 484, 486, 516, ecc.

- Per evidenziare alcune particolarità contenutistiche di questa normativa, ci si può anzitutto riferire al fermo impegno testimoniato di voler ristabilire una quanto più fiorente prassi delle lodi divine³⁹, celebrate prima di tutto in forma pubblica.
- Mentre si chiede di celebrare tutte le parti della Divina Liturgia con grande dignità, si mette in rilievo anche la massima sconvenienza della «binazione» come un elemento del tutto estraneo dalla tradizione liturgica bizantina.⁴⁰
- Come altro elemento di indole tipicamente orientale, viene ristabilita l'esatta osservanza della prassi dei giorni aliturgici, la cui funzione è quella, come viene messo in rilievo, di «farci prendere coscienza dei nostri peccati», per la qual cosa essa «si concentra su sentimenti di compunzione», mentre la celebrazione Eucaristica ha sempre una dimensione gioiosa.⁴¹
- Nella Chiesa italo-albanese è lecito ricevere *libere offerte* anche per la Liturgia dei Presantificati, nonché per le semplici commemorazioni nella Liturgia Eucaristica.⁴²
- Anche questa normativa riconferma l'amministrazione indivisa dei tre Sacramenti dell'iniziazione cristiana praticata anche nel caso dell'iniziazione dei neonati, precisando che «la Divina Eucaristia, secondo la Tradizione delle Chiese orientali, sia amministrata ai bambini, nella stessa celebrazione congiuntamente al battesimo e alla crismazione del santo *myron*; al più tardi nella Divina Liturgia della domenica successiva al battesimo».⁴³

³⁹ Si vedano gli artt. 289-295, 463, 492, § 1, 500, § 1.

⁴⁰ Cf. artt. 228, 244. Infatti, l'autorizzazione alla binazione fino agli ultimi tempi era sconosciuta per la disciplina delle Chiese orientali, e richiedeva un permesso della Sede Apostolica; cf. A. COUSSA, *De instructione S. C. Orientalis diei primæ februarii de 1933 'De binatione in ritu byzantino'*, in *Apollinaris* 7 (1934) 479-486. Sebbene per ragioni pastorali anche la normativa italo-albanese ammetta delle eccezioni, credo che sia emblematico, e molto coerente alla tradizione appena riferita e non di meno una garanzia della celebrazione dignitosa, la limitatezza di tali eccezioni: «Quando però nei giorni *festivi* si ravvisi una *vera* necessità pastorale, è lecito al presbitero che sia *unico* responsabile di una parrocchia o che abbia la cura di una *seconda*, celebrare nuovamente la Divina Liturgia. In altri casi si potrà binare solo dietro autorizzazione del vescovo concessa *volta per volta*»; art. 244 (il corsivo è mio).

⁴¹ Cf. artt. 517, § 1, 225 (493). In sintonia con il suindicato orientamento penitenziale viene stabilito che «durante la Grande Quaresima nei mercoledì e venerdì... si celebra all'ora vespertina la liturgia dei Presantificati, connessa all'*esperinos*; il sabato e nella festa dell'Annunciazione si celebra la liturgia di S. Giovanni Crisostomo, la domenica quella di S. Basilio, mentre i rimanenti giorni sono rigorosamente aliturgici», art. 224. (Per questo argomento recentemente vedasi: N. LODA, *Tradizioni divergenti: giorni aliturgici nella Chiesa bizantina e copta*, in *The Holy Eucharist in Eastern Canon Law. Acts of the Bratislava Symposium, 14-17 April 2009*, edited by G. RUYSEN [Kanonika 16], Roma 2010, 139-161, e la bibliografia ivi citata.)

⁴² Cf. art. 521, § 1. Per alcune osservazioni interessanti circa quest'ultima proprietà della tradizione bizantina vedasi: I. BAÁN, «*Mass Intention*» and/or «*Commemoration(s)*» in the *Byzantine Divine Liturgy*, in *The Holy Eucharist, op. ult. cit.*, 105-113.

⁴³ art. 514, § 1; mentre per altri importanti dettagli di questa prassi: artt. 218-219. Per un'eccellente sintesi dell'argomento in dimensione storica vedasi: C. VASIL, *La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale?*, in *Ius canonicum in Oriente et in Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, Hrsgg. von H. ZAPP – A. WEISS – S. KORTA (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt/M. 2002, 759-789. Circa un'esposizione sintetica delle ragioni della «pedocommunio» vedasi: art. 207.

- In ossequio all'orientamento dell'Istruzione liturgica (n. 62) si è ristabilito anche un digiuno eucaristico più lungo affermando che «ciascuno faccia il suo meglio per prepararsi al banchetto del Signore, digiunando *almeno tre* ore prima dell'inizio della liturgia». ⁴⁴

- Anche la delimitazione delle persone autorizzate alla distribuzione dell'Eucaristia rispecchia quasi pienamente il rispetto delle relative esigenze della tradizione bizantina: così nella liturgia eucaristica, oltre ai sacerdoti, solo ai diaconi è permesso distribuirla, ma solo con la previa licenza del vescovo, concessa (unicamente) per i casi in cui si prevede una grande affluenza di fedeli...». Inoltre anche in eventuali casi straordinari, oltre ai diaconi, al massimo solo gli ipodiaconi, ad esclusione quindi dei lettori e dei laici, potrebbero essere autorizzati a portare l'eucaristia agli infermi. ⁴⁵

- Nella Chiesa italo-albanese anche il battesimo per *triplice immersione* è stato ripristinato, anzi di più, è anche prescritto che per le Chiese di nuova costruzione si preveda anche il battistero. ⁴⁶

- Tra le norme circa i luoghi di culto vorrei rievocarne solo due, riguardanti l'altare: le chiese vecchie, per quanto sia possibile, devono essere adattate al rito bizantino con l'erezione dell'altare di forma quadrata, unico nel santuario, il cui ingresso deve essere delimitato dall'iconostasi. ⁴⁷ Inoltre «l'altare e il *vima* nel suo insieme devono essere oggetto di massima cura, durante e fuori della celebrazione. Sull'altare ricoperto dalle tovaglie prescritte, si porranno soltanto l'*antimínsion*, il Vangelo, l'artoforion, le candele e quanto previsto dalle norme liturgiche. È vietato, invece, porvi immagini, quadri, fiori, o altro». ⁴⁸

- L'articolo che si riferisce ai seminaristi italo-albanesi del Pontificio Collegio Greco, a mio avviso, doveva essere formulato in modo più sfumato, limitando il suo tenore esplicitamente ai soli alunni italo-albanesi, in quanto il Collegio come tale non è un istituto proprio di questa Chiesa *sui iuris*. ⁴⁹

⁴⁴ art. 518 (il corsivo è mio). Anzi, un altro brano suggerisce (pur senza renderla obbligatoria) addirittura l'astinenza dal cibo dalla mezzanotte: art. 237. (In rapporto a quest'ultimo orientamento esortativo si ricordi anche di un'altra prescrizione della medesima normativa *sui iuris* quale stabilisce che la Liturgia eucaristica abitualmente si celebri nel corso della mattina: art. 222.)

⁴⁵ art. 520, §§ 1-2; si vedano invece le osservazioni critiche fatte circa l'analoga legge del diritto ruteno; nt. 28, *supra*. Anche la norma italo-albanese contiene però un caso particolare in cui non sembra armonizzarsi con la suesposta tradizione orientale: il diacono, infatti, per via della previa licenza del Vescovo, può essere autorizzato alla distribuzione dell'Eucaristia anche in quelle comunità in cui non è possibile assicurare la celebrazione della Divina Liturgia per carenza di presbiteri (cf. l'orientamento di diversa ispirazione ricavabile dall'Istruzione liturgica, nn. 60, 61).

⁴⁶ artt. 511, § 1 e 214; e art. 322.

⁴⁷ art. 320.

⁴⁸ art. 325. Quest'ultimo dettame, come sappiamo, sta a sottolineare l'eccezionale sacralità dell'altare. In quanto tutto ciò che la tocca diviene in qualche modo santificato, non è consentito mettere sull'altare nulla di transitorio (fiori, fiammiferi, ecc.), oggetti che in seguito dovranno essere buttati via. Anche questa quindi è una delle norme che esprime la sacralità e riservatezza del santuario; cf. nt. 27, *supra*.

⁴⁹ Cf. art. 485, §§ 3-4.

- È interessante che il libro in questione non dia nessuna norma sul «Sinodo intereparchiale», benché, per ora, si tratti dell'unico organo coordinativo, sia pure in riunione solo occasionale, delle relative Chiese particolari italo-albanesi.⁵⁰

- Infine vorrei riportare il testo di una norma esemplare per la sua particolare rilevanza per quanto la buona riuscita della stessa missione di una Chiesa: «Il vescovo eparchiale anche con l'ausilio di esperti ponga particolare attenzione alla formazione affettiva e integrale dei suoi chierici, celibi e coniugati, affinché risplendano per maturità umana ed ecclesiale».⁵¹

- L'altro capitolo prettamente giuridico, quello sui «Rapporti interrituali», tranne qualche rara eccezione non è altro che una trascrizione di alcune norme codiciali.⁵² Così meritano una menzione solo pochi punti, tra cui l'espresso divieto dell'autorizzazione di un diacono per assistere al matrimonio di una parte orientale; e le considerazioni circa il valore subordinato delle forme di pietà popolare alla Sacra liturgia.⁵³

Riassumendo, il diritto particolare italo-albanese è un documento tale che sotto vari aspetti risulta veramente *esemplare* come cammino di una Chiesa orientale nel ristabilimento della sua propria identità autentica. Gli elementi sovraelencati ne sono prove eloquenti. Ci sono solamente due punti che sembrano richiedere qualche osservazione critica: la strutturazione dispersa delle norme canoniche in un vasto libro sinodale, da un lato; e, dall'altro, la mancata coordinazione (gerarchica) delle tre unità ecclesiali, con la conseguente «tricefalità», un'anomalia tale che sembra poter influire anche sulla stessa stabilità di questo diritto particolare «sui iuris».

2.3 Lo stato attuale dell'elaborazione del proprio «ius particolare sui iuris» nelle altre Chiese «minori»

1) Un'altra Chiesa «minore» in cui le prospettive della codificazione particolare sono promettenti è l'Esarcato della Grecia, presieduto attualmente da un rinomato esperto del diritto canonico orientale, maestro di molti della nuova generazione dei canonisti orientali.

⁵⁰ Vi è invece una precisazione circa la composizione delle Assemblee eparchiali; cf. art. 465. Benché quest'ultima legge è prevista dal CCEO stesso (can. 238), eppure penso di dover osservare che quest'Assemblea, in realtà corrispondente del *Synodus diocesana*, non è un istituto autenticamente orientale. Perciò è augurabile che sia sostituito, per quanto sia possibile, da organi di consultazione *intereparchiale*. Infatti, nella tradizione bizantina il tipico livello del governo ecclesiastico è quello *sovraeparchiale*, e questo fenomeno si verifica anche riguardo agli organi meramente consultivi; cf. le mie seguenti voci: «Asamblea eparchial», e «Asamblea patriarcal», in *Diccionario General de Derecho Canónico*, J. OTADUY (dir.), Pamplona, (in corso di stampa).

⁵¹ Art. 491.

⁵² Cf. artt. 540-574, pp. 175-182.

⁵³ Cf. art. 564; artt. 571-574. Qui si deve notare che tra i più rilevanti problemi interordinamentali troviamo alcune questioni circa l'amministrazione interrituale dei sacramenti. In alcuni casi ci troviamo di fronte a vere *collisioni* tra disposizioni parallele dei due Codici. In quanto si tratta delle norme tra loro difficilmente conciliabili, tali questioni – per poter essere regolate sul livello di legislazione *sui iuris* – a mio avviso richiederanno una chiarificazione autoritativa precedente da parte del Legislatore; cf. p.e. CCEO can. 697/CIC can. 914[b]; CCEO can. 695/CIC cc. 889, 891.

Infatti, Mons. Dimitri Salachas, oltre ad essere autore di un «archetipon» sussidiario assai particolareggiato sulla codificazione particolare,⁵⁴ ha già istituito in questa Chiesa un'apposita commissione codificatrice. In assenza del diritto particolare *condendo* a norma del can. 176, per ora è stata emanata una Istruzione pastorale circa l'amministrazione dell'iniziazione cristiana ed alcune questioni matrimoniali.⁵⁵ Visto il gran numero dei cattolici orientali immigrati in Grecia, specie caldei iracheni e greco-cattolici ucraini e rumeni, nell'elaborazione del proprio diritto particolare «sui iuris» anche le esigenze specifiche sorte da questa indole «multi-rituale» dell'Esarcato di Atene dovranno essere opportunamente tenute presenti.

2) Nella Chiesa bulgara, per mancanza di un proprio esperto di diritto canonico orientale, non si è ancora potuto dare avvio all'elaborazione di un proprio diritto particolare *sui iuris*. Si è invece iniziato un lavoro codificatorio nel seno della Conferenza Episcopale Interrituale Bulgara (CEIB).⁵⁶

3) Non ho ricevuto informazioni da nessuna delle altre Chiese minori circa lo stato attuale dell'elaborazione del proprio *ius particulare Ecclesiae sui iuris*, e perciò si può supporre a buona ragione non solo che tali lavori non siano ancora arrivati in una fase avanzata, ma che addirittura non siano nemmeno iniziati.⁵⁷

4) Nella Chiesa slovacca, elevata poco tempo fa al grado di Chiesa metropolitana *sui iuris*,⁵⁸ il complesso lavoro codificatorio non si è ancora iniziato.⁵⁹ L'unico loro documento normativo di livello «sui iuris» sembra essere lo statuto del *Consilium Hierarcharum*, organo sinodale presieduto dal metropolita di Prešov.⁶⁰

⁵⁴ D. SALACHAS, *Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali «sui iuris»*, in *Apollinaris* 78 (2005) 3-4, 679-735; 80 (2007) 1-2, 381-536.

⁵⁵ Prot. N. 316/2010 del 3 giugno 2010. (Per le aggiornate informazioni qui riportate circa la Chiesa greca devo ringraziare Sua Eccellenza Salachas.)

⁵⁶ Secondo le informazioni ricevute da Sua Ecc. Christo Proykov, esarca bizantino-cattolico (litt. N. 10079), attuale presidente del CEIB, nel mese di luglio (2010) è stata costituita presso questa Conferenza episcopale una Commissione mista di chierici delle tre circoscrizioni cattoliche (latine e bizantina) della Bulgaria, e quindi sarà compito di questo organo la preparazione della codificazione dello «ius particolare».

⁵⁷ Qui devo ancor ringraziare la risposta di Sua Ecc. Kiro Stojanov, vescovo di Skopje ed esarca apostolico in Macedonia, lettera dalla quale si può desumere che, per mancanza di esperti, neanche in questa Chiesa si è potuto iniziare l'elaborazione del diritto particolare «sui iuris».

⁵⁸ BENEDICTUS XVI, const. ap. *Spirituali emolumento* [in Slovacchia Ecclesia Metropolitana Prešovensis ritus Byzantini erigitur], 8. I. 2008, in AAS 100 (2008) 58-59.

⁵⁹ Per un riassunto della recente attività nomopoietica di livello eparchiale nella Chiesa slovacca vedasi: J. IVAN, *Vlastné právo v systéme práva Katolíckej Cirkvi a jeho uplatnenie v Cirkvi «sui iuris» byzantského obradu na Slovensku*, Michalovce 2006; P. PALOVČÍK, *Partikulárne právo v CCEO a jeho aplikácia do praxe v Košickom apoštolskom exarcháte a Prešovskej eparchii*, in *Diritto particolare* (nt. 11, supra), 447-465; mentre per le fonti storiche di questa Chiesa: C. VASIL, *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukačevo e Prešov a confronto con il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, Diss. PIO, Roma 1996.

⁶⁰ *Štatút Rady Hierarchov Prešovskej gréckokatolíckej metropolie «sui iuris»*, Prot. N. 551, 9. X. 2008. (Giova notare che circa la competenza legislativa il presente statuto riporta solo il testo del CCEO can. 169 che sembra attribuire una competenza nomopoietica generale al Consiglio, e non si riferisce invece alla clausola

5) Infine devo notare che anche nella Chiesa ungherese, alla quale io appartengo, sono stati appena fatti i primi passi per dare slancio all'elaborazione del proprio diritto particolare *sui iuris*.⁶¹

3. Alcuni orientamenti per l'elaborazione del diritto particolare

3.1 Osservazioni preliminari

Fuor di dubbio, in un certo senso anche la codificazione *sui iuris* è un «arduum sane munus», e sarà questa la ragione per cui in molte Chiese neanche a vent'anni dal Codice si è prodotto un corpo legale completo, tale che aiuterebbe a rendere il complesso dello «ius commune» veramente vivente nella realtà concreta di una Chiesa *sui iuris*. In seguito vorrei avanzare tre proposte che a mio avviso potrebbero rendere *più agevole* e allo stesso tempo anche *più efficace* questa attività nomopoietica.

(a.) *La convenienza di una legislazione sui iuris «per parti», e articolata anche sul livello esecutivo*

Alla luce dell'inerzia tuttora registrabile nell'attività legislativa superiore, fenomeno assolutamente contrario al desiderio ripetutamente espresso del Supremo legislatore,⁶² credo che nelle Chiese minori sarebbe conveniente cominciare a procedere nell'elaborazione dello *ius particulare Ecclesiae sui iuris per parti*.⁶³ Questo modo di agire in alcune di queste Comunità, a causa delle forze veramente limitate di cui dispongono, risulterà addirittura inevitabile, se teniamo presente che per una vera «incarnazione» o adattamento delle norme comuni nel luogo, condizione indispensabile della loro effettiva osservanza, non di rado ci vorrà anche un dettagliato apparato di norme *esecutive*. Infatti, senza questa dimensione «adattativa» al fine di indicare i dettagli, e cioè, la «strada da percorrere» per poter arrivare

tassativizzante del can. 167, cf. *Štatút*, Čl. 2, e Čl. 12, § 1. Infatti, trattandosi di un documento inoltrato alla Sede Apostolica, anche questa scelta è un indizio non trascurabile che sembra provare la competenza legislativa *generale* di questo organo. (Su quest'ultima problematica interpretativa vedasi: *Consejo de Jerarcas*, in *Diccionario* [nt. 50], e la bibliografia ivi citata.)

⁶¹ Con la sua lettera del 3 marzo di quest'anno, S. Ecc. Mons. Fülöp Kocsis, Eparca di Hajdúdorog, ha dato l'incarico per una prima elaborazione dello schema del diritto particolare *sui iuris* della Chiesa bizantino-cattolica dell'Ungheria, cf. litt. N. 451/2010. (Circa il precedente diritto particolare di questa comunità si vedano: GY. PAPP, *A magyar görögkatolikus egyház partikuláris jogforrásai*, Budapest 1942; J. HOLLÓS, *Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vatikanums*, in *Kanon* II [1974] 110-127; T. HORVÁTH, *Fonti e «ius particulare» della Chiesa greco cattolica d'Ungheria*, in *Folia canonica* 10 [2007] 257-264.)

⁶² Cf. *Præterea hac in provincia bene animadvertatur hunc quidem Codicem iuri particulari singularum Ecclesiarum sui iuris ea omnia committere, quæ ad commune omnium Ecclesiarum orientalium bonum non necessaria considerantur. Quibus de rebus mens Nostra est, ut qui legislativa potestate in singulis Ecclesiis sui gaudent, peculiaribus normis, proprii ritus traditionibus præ oculis habitis necnon Concilii Vaticani II præceptis, quam celerrime consulant*», IOANNES PAULUS II, const. ap. *Sacri canones*, 18. X. 1990, in *AAS* 82 (1990) 1037-1038; anche: *Nuntia* 29 (1989) 54.

⁶³ Per una simile proposta vedasi p.e. G. NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, Rome 1993, 214: «It is not necessary to complete the whole Particular Code and promulgate it en bloc. Instead it may be advisable to formulate it piecemeal, phasing it out and following the priorities».

alle meta prefissate dalle leggi, la recezione di alcune norme *sui iuris* potrebbe soffrire di vere e proprie serie di deficit.

Questa esigenza di procedere «per parti» sembra essere riconfermata anche dai risultati finora conseguiti in questo campo. Infatti, anche nelle Chiese in cui si è già elaborata questa normativa, essa di solito si limita ad uno spettro ristretto, tralasciando quasi del tutto di approfittare sia della possibilità di produrre delle norme «*præter legem*»,⁶⁴ sia dell'appena menzionata dimensione esecutiva. Appunto questa riuscita, a volte proprio modesta, ci fa chiedere se non fosse più conveniente, almeno nelle Chiese sprovviste di specialisti, preferire nella codificazione particolare il surriferito processo passo per passo. Questo metodo avrebbe una serie di vantaggi:

(1) servirebbe a prevenire che i lavori della codificazione si prolunghino «*ad kalendas græcas*» senza produrre una sola norma vigente;

(2) aiuterebbe, inoltre, ad evitare l'impressione che – una volta promulgato un corpo legale relativamente completo – l'attività legislativa *sui iuris* sia arrivata «al porto», e cioè ad una compiutezza tale che è una volta per sempre pronta;

(3) ma soprattutto permetterebbe di *concentrare le forze* sulle tematiche più essenziali, e quindi di elaborare una normativa *sufficientemente dettagliata e sfumata* tale da poter attuare quanto più fedelmente la legge comune nel contesto dei condizionamenti a volte assai specifici di una Comunità concreta.⁶⁵ Infatti, nei confronti della «praticabilità» di alcune prescrizioni dello «*ius commune*» in qualche luogo a volte si avanzano delle serie riserve. In questi casi una semplice riproduzione della disposizione della legge comune sul livello inferiore non servirebbe molto. Ci vorrebbe, invece, per la sua effettiva introduzione, appunto una dettagliata *norma esecutiva* provvisoria, la quale – pur non rinunciando alla disposizione della legge comune – indicherebbe, come avevo detto, la «strada percorribile» nel luogo concreto per avvicinarvisi. Quest'ultima norma potrebbe prevedere, se fosse veramente necessario, anche elementi di flessibilità, clausole provvisorie in grado di moderare gli eventuali effetti collaterali della nuova legge *sui iuris*. Certamente questi dettagli spesso potrebbero essere formulati anche a livello eparchiale, ma la sufficiente uniformità della prassi di una Chiesa *sui iuris* a volte potrebbe invece esigere che tali norme esecutive siano emanate a livello superiore.⁶⁶

⁶⁴ Cf. A. MINA, *Sviluppo del diritto particolare nelle Chiese 'sui iuris'*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19-23 novembre 2001, S. AGRESTINI – D. CECCARELLI MOROLLI (a cura di), Città del Vaticano 2004, 538; ed anche: CRISTESCU, «*Unitas*» (nt. 18), 188; NÉMETH, *Canons* (nt. 14), 367-368.

⁶⁵ La rianimazione delle forme *autentiche* della propria tradizione è un «sacro obbligo» delle Chiese orientali cattoliche; (OE 1, 6, e nt. 68, *infra*). Di conseguenza la vera ragione e motivazione dell'applicazione di siffatte norme esecutive «attenuanti» non è l'offuscamento dell'*ethos* della detta tradizione, bensì proprio la sua rivitalizzazione tramite una migliore programmazione della sua reintroduzione.

⁶⁶ Giusto per dare un solo esempio concreto di una tale disposizione esecutiva, riporto qui alcuni punti orientativi che a mio avviso potrebbero contribuire ad una migliore ricezione di una eventuale legge *sui iuris* circa

(b.) *Una certa misura di distanziamento dei lavori della codificazione «sui iuris» dall'influsso del proprio diritto particolare vecchio*

Questa proposta a prima vista potrebbe sembrare poco accettabile, in quanto il patrimonio disciplinare è uno dei componenti del «ritus», e quindi come tale è elemento essenziale dell'identità di una Chiesa orientale. Sappiamo però, che la legislazione post-tridentina delle Chiese «uniati» era fortemente latinizzata⁶⁷. Questo fatto richiede proprio che se ne

l'ammissione degli infanti all'Eucaristia divina (cf. CCEO can. 697) in tali Chiese in cui la prassi della non ammissione fino all'età della discrezione (cf. «prima comunione solenne») sarebbe fortemente radicata. Quindi, se in una Chiesa si dimostrasse qualche riluttanza nei confronti alla reintroduzione della prassi coerente all'autentica tradizione dell'Oriente, essa potrebbe essere attenuata tramite le seguenti disposizioni: 1. Gli infanti greco-cattolici possono essere ammessi alla Divina Eucaristia in base ad una esplicita richiesta dei loro genitori; 2. I genitori sono liberi di decidere sull'età in cui i loro figli saranno ammessi all'Eucaristia: subito dopo l'amministrazione del battesimo, oppure, seguendo la precedente prassi, solo dopo il settimo anno di età; 3. Questa disposizione è di carattere transitorio, e mira ad una graduale reintroduzione della «pedocomunione», secondo l'autentica prassi delle Chiese orientali. Fin quando però si dovesse dimostrare, da parte di qualche genitore, l'esigenza di mantenere la prassi della «prima comunione solenne» (si intende: dopo che il bambino ha raggiunto l'età della ragione, ossia intorno ai sette anni) questa esigenza dev'essere rispettata da parte del sacerdote che amministra il battesimo; 4. Nella catechesi si deve dare una sufficiente spiegazione circa la tradizione della «pedocomunione» e le ragioni che ne stanno dietro; 5. I genitori ed il parroco devono badare che i bambini arrivati ad una maturità in cui è già presumibile la capacità di commettere peccato, non si accostino più alla Divina Eucaristia senza la previa amministrazione del sacramento della penitenza; 6. Dopo l'amministrazione di questo sacramento, se i genitori lo chiedono espressamente, anche i bambini già comunicanti dall'infanzia devono essere ammessi alla solennità della «prima comunione»; 7. Dopo la completa iniziazione e quindi la prassi della «pedocomunione», si deve provvedere ad una formazione quanto più completa della catechesi mistagogica. All'inizio questo dovrà essere diretta solo ai genitori del neonato, ma appena possibile anche il bambino dev'essere introdotto alla conoscenza ed alla formazione catechetica e dottrinale; 8. Il clero deve ricevere un'adeguata formazione circa la teologia e gli aspetti pratici della reintroduzione della pedocomunione e si deve provvedere che essa non provochi stupore tra i fedeli; 9. Per quanto concerne il modo pratico dell'amministrazione delle Sacre Specie Eucaristiche, in vista anche di eventuali timori di tipo igienico, è permesso, anzi è consigliabile che al neo-battezzato venga impartita l'Eucaristia intingendo la Particella nel Vino consacrato e con la stessa toccando le labbra del bambino, dopo di che la medesima particella dovrà essere consumata dal padrino, oppure dal sacerdote ministro; 10. Le problematiche interecclesiali che potrebbero sorgere dalla diversa prassi relativa della Chiesa latina devono essere regolate in base ad un previo accordo con i Vescovi interessati; 11. Queste norme saranno rivedute a cinque anni dalla loro entrata in vigore e saranno opportunamente rettificata alla luce delle esperienze avvenute in questo periodo nella prassi. (Per altri esempi in cui una norma esecutiva sembra essere alquanto opportuna si vedano le note: 26, *supra*, e 92.)

⁶⁷ Cf. «Alla fine del secolo scorso ed all'inizio del presente, la situazione della disciplina canonica delle Chiese orientali cattoliche migliorò sensibilmente con la promulgazione dei sinodi delle singole Chiese, finalizzati a dare ad ognuna il suo proprio Codice. Tuttavia dall'analisi di tutti i documenti che ne uscirono appare chiaro che per la loro redazione ci si basò in gran parte sullo 'ius decretalium' della Chiesa latina. Si giunse così, dimenticandosi del patrimonio canonico comune del primo millennio e uniformandosi al predetto *ius occidentale*, *de facto* ad una *unicitas disciplinæ*, avulsa dalle genuine origini orientali», ŽUŽEK, *Incidenza* (nt. 3), [685-]688; cf. 725. (Sono molto eloquenti anche le seguenti affermazioni: «a bizánci szertartás minden ősi tradíciójához való büszke ragaszkodásunk mellett mi vagyunk a 'græcorum latinissimi'», in GY. PAPP, *A magyarországi gör. kath. püspökségek s a relatio diæcesana kötelezettsége*, Nyíregyháza 1942, 4; ed inoltre: «... a magyar görögkatolikus egyházjog annyira áttolódott a latin egyházjog síkjára, hogy a magyar görögkatolikus egyházjog forrásainak összegyűjtésére és feldolgozására irányuló munkáim súlypontja is nem a keleti, hanem a latin egyházjog terrénumára esik, hiszen a magyar görökatonikus egyház partikuláris joga sokkal közelebb áll a latin joghoz, mint a keleti joghoz», PAPP, *A magyar* [nt. 61], 6-7. In quest'ultimi due brani, il canonista incaricato [circa ottant'anni fa] della raccolta delle fonti giuridiche della comunità greco-cattolica ungherese, quasi come una sintesi dei risultati di queste sue ricerche, mette in rilievo senza mezzi termini la fortissima latinizzazione della disciplina di questa comunità.)

prenda una certa distanza, volendo osservare il brano conciliare circa il dovere degli orientali di ritornare alle tradizioni avite.⁶⁸ Alla luce della quasi massima fedeltà attestata durante l'elaborazione del CCEO a questo dettame conciliare,⁶⁹ non può esserci dubbio che la medesima ubbidienza dev'essere non meno propria anche di qualsiasi attività legislativa subordinata al regime del CCEO! Questo non vuol dire, ovviamente, che lo studio di tali *fontes* recenti non sia per niente utile. Intendo solo evidenziare che nella loro lettura non può mancare la dovuta ottica critica, e inoltre neanche le eventuali mancanze nella loro accessibilità e quindi la loro conoscenza completa dovrebbero tardare ulteriormente l'avviamento dei lavori codificatori.⁷⁰

Nel volere stabilire i criteri circa la valutazione dell'«autenticità» di una legge particolare, e cioè circa la misura del suo accordo con l'*ethos* originario della rispettiva tradizione, si deve dare una previa risposta ad un dilemma fondamentale, in certi ambienti locali tuttora non del tutto pacifico. Infatti, si deve chiarire se l'«adattamento disciplinare», ovvero l'incarnazione dello *ius particulare* di una data Chiesa orientale in un ambiente socio-culturale, consenta anche metamorfosi essenziali, in forza delle quali anche elementi all'inizio completamente estranei possono essere assorbiti e quasi fatti propri; oppure, al contrario, se il criterio dell'autenticità di un elemento disciplinare rimanga sempre il suo accordo con gli «standard» (con le irrinunciabili proprietà metastoriche) della relativa tradizione. A mio avviso non può esserci dubbio che dell'«organica progressio» (OE 6) questi ultimi «standard» sono gli elementi di delimitazione: uno sviluppo che oltrepassa l'*ethos* della propria

⁶⁸ OE 6; cf. «... Concilium vetuit non quidem absolute, mutationes rituales et disciplinares, nisi adiuncta hodierna vitæ religiosæ eas revera commendat. De hoc sacra hierarchia iudicare debet, quæ normam a Concilio datam sequi debet, ita ut mutationes naturali et organicæ evolutioni et perfectioni ritus respondeant. Breviter dici potest istas mutationes ab intrinsecus rituum procedant oportet; et sint veluti spontanea eorumdem rituum evolutio, omni iuxtapositione extraneorum elementorum exclusa»; in C. PUJOL, *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum». Textus et commentarium*, Romæ 1970, 65; «...Mutanda est disciplina, purificandi sunt ritus: in quo opere per longum tempus erit laborandum; sed omnia sunt facienda ne hoc decretum sine effectu reddatur... Hoc modo quod a Concilio optatur, nempe, ut ubicumque ritus a suis legitimis et antiquis traditionibus se separarunt corrigantur, prout traditio postulat, convenientem realitatem obtinebit»; *op. ult. cit.*, 66. Sull'argomento vedasi ancora: C. VASIL, *Valutazione delle fonti tra autenticità e «organica progressio», con speciale riguardo alle Chiese originate dal Eparchia di Mukačevo*, in *Diritto particolare* (nt. 11, *supra*), 127-143; cf. anche: http://www.iuraorientalia.net/IO/IO_03_2007/III_07_2007_Vasil.pdf.

⁶⁹ «In ogni caso bisogna dichiarare che i quattro precedenti *Motu proprio* (non del tutto corrispondenti alla tradizione orientale) e molte *leges particulares* (spesso latinizzate) vengono abrogati dal futuro Codice. Questo solamente è infatti ciò che si voleva stabilire con il can 6. In altre parole con il presente progetto del CICO si è cercato di ritornare all'*antiquum ius*, che è stato in diverse parti abrogato dai quattro *Motu proprio*, e, per ritornarvi davvero, bisogna dichiarare che essi non valgono più...», in *Nuntia* 22 (1986) 18. (Cf. anche: I. ŽUŽEK, *The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics*, in *Kanon* 1 [1973] 147-159.)

⁷⁰ Cf. SZABÓ P., *Keleti egyházjog és a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendje*, in *Athanasiana* 7 (1998) 40-44. Giova notare che nel caso della Chiesa bizantino-cattolica d'Ungheria, vista la sua origine pluri-etnica, non è facile stabilire quale di queste radici giuridiche, a volte anche tra loro divergenti, dovrebbe essere considerata come fonte propria. Infatti mentre la maggior parte dei fedeli di questa comunità è di origine *rutena* o *rumena*, non mancano anche le radici *serbe* e *ungheresi*. Infine all'erezione dell'Eparchia di Hajdúdorog questa comunità è stata collocata nel «ritus *græcus purus*». Allora le fonti di quali di questi gruppi dovrebbero essere considerate come veramente proprie della Chiesa ungherese?

tradizione non può essere considerato «organico» neanche nel caso in cui fosse radicato nella Comunità in modo tale che sembrasse costituire quasi un suo elemento determinativo di autoidentificazione.⁷¹

(c.) *La necessità di una visione equilibrata sul ruolo dell'attività legislativa superiore*

Il principio della «sussidiarietà» richiede che l'attività legislativa *sui iuris* si limiti solo a quei casi in cui la tutela positiva dell'unità la richiedesse in modo veramente inevitabile.⁷² Questo non vuol dire, però, che tale attività debba essere considerata *ab ovo* come sospettabile, qualcosa quindi possibilmente da evitare. Quest'ultima mentalità, purtroppo rintracciabile, se non addirittura dominante, nell'attuale attività legislativa superiore, sarà dovuta anche al fatto che dei relativi orientamenti della codificazione, principi tra loro in verità complementari, per qualche ragione hanno ricevuto una maggior attenzione piuttosto quelli che cercano di *metter in guardia contro* il pericolo di una eventuale «iperattività» degli organi superiori di governo, e molto meno invece quelli che evidenziano *lo spazio rilevante a disposizione* di quest'attività.⁷³ Così, mentre il principio secondo cui «meno leggi ci sono, meglio

⁷¹ Cf. nt. 68, *supra*.

⁷² SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 187; sul principio della sussidiarietà più in generale vedasi p.e. A. VIANA, *El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia*, in *Ius canonicum* 75 (1998) 147-172; O. CONDORELLI, *Sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento canonico: alcune considerazioni storiche*, in *Il diritto ecclesiastico* 114 (2003) 3, 942-1010; J. ABBASS, *Subsidiarity and the Eastern Code*, in *Le Chiese sui iuris* (nt. 1), 41-65; S. KOKKARAVAYIL, *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: Their Impact on CCEO* (Kanonika 15), Rome 2009, 265-299. (Senza voler adentrarci nella problematica, mi limito a notare che al posto della «sussidiarietà», concetto proprio piuttosto delle scienze sociali, nel contesto ecclesiologicalo sembra che sia più corretto applicare l'espressione della «giusta autonomia» e «communio»; cf. GF. GHIRLANDA, *Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarietà*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 19 [2001] 15; E. CORECCO, *Dalla sussidiarietà alla comunione*, in ID., «*Ius et communio*.» *Scritti di diritto canonico*, G. BORGONOVO - A. CATTANEO [a cura di], Lugano 1997, I, 531-548.)

⁷³ Infatti da alcune osservazioni autoritative - considerate da sole, senza quindi tener presente anche la seconda serie di affermazioni che qui seguiranno - si potrebbe addirittura desumere che la competenza legislativa *sui iuris* sia tassativamente limitata; cf. «L'espressione 'ius particolare (propriae) Ecclesiae sui iuris' esclude lo 'ius particolare eparchiale' ed ogni altro 'ius' inferiore. Stabilire questo 'ius' appartiene, oltre alla Santa Sede, all'autorità legislativa di ogni Chiesa sui iuris...»; in *Nuntia* 27 (1988) 32; ed anche: le autorità *sui iuris* «non tendano ad *accumulare* in sé poteri che la *norma iuris*, stabilita dalla Suprema autorità, ad essi non *concede*», I. ŽUŽEK, *Qualche nota circa lo ius particolare nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale* (Studi giuridici 34), Città del Vaticano 1995, 39; ed anche: «...si fece tutto il possibile perché in ogni singolo canone che rimandava allo 'ius particolare' risultasse con ogni evidenza *da chi* [tale diritto] *possa essere stabilito*», IDEM., 43 (il corsivo è mio).

Invece un'altra serie di affermazioni, di eguale autorevolezza, non lascia dubbio che la tradizionale competenza *generale* delle autorità legislative *sui iuris* neanche nel CCEO è stata ridotta: «Come principio generale riguardo alle specifiche della parola 'ius', si decise di lasciarla, ovunque possibile, *senza* specifica per circoscrivere i poteri delle persone fisiche e giuridiche il *meno* possibile, come del resto richiesto dal principio di sussidiarietà. Pertanto la parola 'ius' senza specifica comprende non solo lo 'ius commune' ma *ogni* legittima prescrizione giuridica...», in *Nuntia* 27 (1988) 31 (il corsivo è mio); ed anche: «Con il silenzio del Codice, vi si può provvedere nel diritto particolare delle Chiese *sui iuris*, o anche eparchiale...», in *Nuntia* 28 (1989) 120; nel senso simile: *Nuntia* 20 (1985) 25; cf. anche: «Questo principio direttivo [la sussidiarietà] ha avuto grande influsso sulla formulazione dei canoni del nuovo Codice delle Chiese orientali cattoliche, in tutte le sue sezioni. Ed è esso che ha determinato una delle principali caratteristiche del Codice, quella cioè di *lasciare largo spazio* allo 'ius particolare' delle singole Chiese *sui iuris*, sia con *espliciti* rimandi a tale diritto, sia, e ciò va sottolineato in modo particolare perché risultante solo in un meticoloso confronto con lo 'ius' precedente, con numerose *omissioni* di norme finora vigenti o contenute in quelle parti del Codice orientale che all'inizio dei lavori della

è» («the less law the best»⁷⁴) di per sé è una espressione della sussidiarietà, il medesimo può diventare base di un approccio sbagliato se viene assolutizzato invece di essere subordinato alle esigenze concrete dell'unità necessaria e quindi della *communio*.

Quindi proprio dall'inizio di qualsiasi codificazione particolare giova tener presente che la legislazione superiore, lungi dall'essere una cosa di per sé «odiosa», è invece proprio un'attività indispensabile, entro le misure oggettivamente necessarie, all'adeguato funzionamento di una Chiesa *sui iuris*. Finché quest'ultima evidenza non diventerà pacifica ed indiscussa, sarà difficile aspettare un efficace rimedio dell'assenza, quasi totale, delle norme *praeter legem*, uno dei difetti più gravi, come abbiamo visto, dell'attività legislativa locale.⁷⁵

3.2 Schema possibile di un piano di lavoro

La codificazione del diritto particolare *sui iuris* di una Chiesa minore, considerando prima di tutto le forze umane a volte molto limitate a disposizione, potrebbe procedere in modo schematico secondo le tappe seguenti.⁷⁶

1. La determinazione preliminare dei *Principi direttivi* («Guidelines»), orientamenti obbligatori per la codificazione che devono puntualizzare, per grandi linee, i partecipanti e i loro compiti, le fasi dell'elaborazione, le mete e le priorità, e quindi chiarire le più importanti questioni teoretiche e pratiche.⁷⁷ (Credo che, per la chiarezza, non dovrebbe mancare tra

Commissione erano 'già ultimate ma non ancora promulgate'...», ŽUŽEK, *Qualche* (nt. 73), 38 (il corsivo è mio); cf. anche nt. 73; KOKKARAVAYIL, *The Guidelines* (nt. 72), 265-299.

Di conseguenza la prima serie delle affermazioni (sulla «non accumulazione illegittima») sembra che non debba essere interpretata nel senso di voler optare per un sistema tassativizzato delle competenze legislative delle autorità *sui iuris*, bensì di badare solo a non attivare mai tale potestà superiore a meno che nei casi veramente giustificati da una necessità oggettiva *ad unitatem servandam*, cf. SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 174; A. VIANA, *Estructuras personales y colegiales de gobierno. Con referencia especial al problema de la movilidad humana y de la diáspora de los católicos orientales*, in *Folia canonica* 7 (2004), 13-14.

⁷⁴ Cf. i principi orientativi della codificazione rutena: «(1) allow determination at the lowest level possible; (2) legislate only what is necessary for the good order of the metropolia, and (3) the less law the best...», RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 236.

⁷⁵ Vedasi la nt. 64, *supra*, ed anche la valutazione data nel testo principale alla nt. 30, *supra*.

⁷⁶ Per un breve riassunto dell'*iter* della codificazione di alcune Chiese più grandi vedasi: NEDUNGATT, *The Spirit* (nt. 63), 213-215; NÉMETH, *Canons* (nt. 14), 352-354.

⁷⁷ In quanto il diritto particolare è subordinato allo *ius commune*, è ovvio che anche l'orientamento di qualsiasi codificazione *sui iuris* deve fedelmente seguire i principi direttivi che determinarono il volto del CCEO, o comunque non ne devono sostanzialmente deviare. Oltre alle «Guidelines» della PCCICOR tali principi sono rintracciabili prima di tutto nella costituzione apostolica con cui il Codice è stato promulgato; cf. *Sacri canones* (nt. 62), 1033-1044; e vedasi ancora: *Discorso del Santo Padre alla Presentazione del «Codice dei Canonici delle Chiese Orientali» alla XXVIII Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi, il 25. X. 1990*, in *Nuntia* 31 (1990) 10-16, [17-23]; *Principi direttivi per la Revisione del Codice di diritto canonico orientale*, in *Nuntia* 3 (1976) 3-10; e ss.; mentre per una dettagliata esposizione dei principi che hanno guidato i lavori dell'elaborazione del CCEO vedasi: KOKKARAVAYIL, *The Guidelines* (nt. 72), 21-475. (Questo orientamento di base non esclude tuttavia che alcuni di questi principi fondamentali siano in qualche maniera adattati e complementati in vista delle esigenze locali; cf. p.e. *Guidelines for the Particular Code of the Syro-Malabar Church*, in NEDUNGATT, *The Spirit* [nt. 63], 218-221.)

questi principi una chiara affermazione sul fatto che anche la revisione del diritto consuetudinario rientra nella competenza della codificazione *sui iuris*.⁷⁸)

2. L'elaborazione dei «testi iniziali» dello *ius particulare Ecclesiae sui iuris*, ovvero dei suoi singoli settori, se fosse preferita la suindicata ipotesi della codificazione per parti. Questa fase eventualmente potrebbe essere svolta anche da un unico canonista. Se invece si preferisse costituire dall'inizio un organo collegiale per questi lavori, si dovrebbe strutturare un adeguato piano di lavoro per assicurare che l'elaborazione dei testi iniziali non subisca ulteriori ritardi infondati. Credo che tali schemi (o almeno non pochi dei loro canoni) dall'inizio dovrebbero consistere di due strati: la *legge* dello «*ius particulare sui iuris*» e la sua *norma esecutiva*.⁷⁹

3. La pubblicazione delle «Guidelines» potrebbe essere accompagnata da un invito rivolto al clero e al popolo affinché facciano proposte, in armonia con i Principi direttivi, sulle tematiche la cui regolamentazione superiore, a loro parere, promuoverebbe la rifioritura della Chiesa in questione. Questo sondaggio, oltre a riconfermare il carattere collegiale della codificazione, servirebbe soprattutto per due scopi. Anzitutto aiuterebbe l'identificazione di quelle tematiche che eventualmente richiederebbero una norma *præter legem*. Inoltre sarebbe anche un ottimo indicatore di quei punti «innovativi» dello *ius commune* verso cui vi sia una certa riluttanza (o addirittura resistenza) locale, tale da richiedere un approccio particolarmente attento e ponderato nell'attività legislativa *sui iuris*. (cf. 3.1 (a.): norme esecutive di funzione «attenuante»).

4. Sebbene non sia una fase né espressamente prevista né strettamente obbligatoria, credo che una *previa consultazione* rapida con la Congregazione orientale su questo schema iniziale sarebbe alquanto utile.⁸⁰ Infatti, oltre a garantire una opportuna possibilità per emendare gli eventuali punti inconvenienti prima che lo schema fosse sottoposto al giudizio degli organi locali di consultazione, essa dall'inizio ne assicurerebbe anche una considerevole autorità, e quindi favorirebbe anche la sua recezione locale.

⁷⁸ Seppur le consuetudini memorabili e centenarie godano di una stabilità particolare nei confronti dello *ius commune* (CCEO can. 6, 2°[b]), è evidente che tale stabilità non toglie nulla dalla loro revisionabilità. Di conseguenza, se qualsiasi consuetudine risultasse poco ragionevole, oppure estranea al patrimonio autentico della relativa Chiesa, anch'essa dovrebbe essere corretta durante i lavori della codificazione locale. Quindi quest'ultimo ambito normativo non solo rientra nella competenza legislativa delle autorità *sui iuris*, bensì ne deve costituire addirittura un settore rilevante, la cui esatta revisione è proprio un compito cruciale sulla strada del ritorno alle «tradizioni avite»; cf. la nt. 68, *supra*. (Sebbene per un canonista sia ovvio che la suindicata resistenza attribuita ad una consuetudine nei confronti dello *ius commune* [cf. can. 6, 2°(b)] non comporta per nulla l'inderogabilità della medesima, tuttavia un evidenziamento esplicito di questo fatto tra le «Guidelines» potrebbe risultare assai utile. Infatti, nei lavori di una codificazione locale, per lo meno nella fase consultiva, saranno coinvolte anche persone senza una conveniente formazione canonistica.)

⁷⁹ Cf. 3. 3.1 a (3), *supra*.

⁸⁰ Benché sul piano normativo neanche per l'attività legislativa del *Consilium Hierarcharum* sia espressamente prevista una tale consultazione, essa, come abbiamo visto, di fatto anche nel corso dell'elaborazione del diritto particolare pittsburghiana è avvenuta; cf. nt. 12, *supra*.

5. La «consultazione». Lo schema in seguito dovrebbe essere rinviato alla valutazione del «clerus et populus» con l'indicazione di un termine preciso entro il quale le risposte devono pervenire. Nelle Chiese istituzionalmente più sviluppate organi di questa consultazione potrebbero essere ad esempio il consiglio presbiterale, le diverse unità della curia eparchiale, il corpo docente del seminario maggiore, gli istituti religiosi, il convento dei protopresbiteri, ecc. La possibilità della valutazione non dovrebbe però essere negata ai singoli individui. Infine, sebbene la codificazione particolare sia un affare interno, anzi una delle massime espressioni dell'autonomia di una Chiesa *sui iuris*, lo schema dovrebbe essere tuttavia inviato anche ai rappresentanti delle altre Chiese del medesimo territorio. Anzi, ci sono parecchie questioni interecclesiali che richiederanno addirittura una simultanea legislazione previamente coordinata.⁸¹ Nella lettera che accompagna la pubblicazione dei singoli schemi dovrebbe essere data una apposita spiegazione del vero ruolo del «votum consultivum» nell'ambito ecclesiastico, e non di meno una rievocazione dei principi direttivi più importanti che devono guidare anche questa fase valutativa.

6. Nella fase successiva («*denua recognitio*») le risposte ricevute a seguito della «consultazione» dovrebbero essere vagliate da una apposita commissione o gruppo di specialisti. Credo che sia dal punto di vista della comprensione dello *ius condendum* sia da quello dell'interpretazione futura sarebbe alquanto utile rendere pubbliche in un volume le proposte e le relative risposte anche di questa fase decisiva dei lavori.

7. Dopo queste fasi di elaborazione, ed in seguito a una eventuale «ultima lettura» effettuata dai Vescovi oppure dal Capo-Gerarca, i testi elaborati devono essere inviati alla Congregazione per le Chiese orientali per ottenere il «consensus» della Sede Apostolica, richiesto dal can. 178.⁸²

⁸¹ Così, fermandosi sempre sul tema della pedocomunione, secondo alcuni autori rinomati un infante orientale – in quanto nel suo ordinamento giuridico non è interdetto dall'Eucaristia – avrebbe diritto di chiederla e riceverla anche da un ministro latino, la cui normativa invece esplicitamente vieta tale amministrazione; cf. D. SALACHAS, *Problematiche interrituali nei due Codici orientali e latino*, in *Apollinaris* 67 (1994) 675; cf. anche: RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 242. (Invece, trattandosi in questo caso di una vera *collisione* tra le due normative [CCEO can. 697 *vs.* CIC'83 can. 914], ci vorrebbe, come avevo già detto, un'interpretazione autentica per evidenziare – seguendo la priorità dell'ordinamento del *richiedente*, principio desumibile dall'orientamento dato per risolvere la collisione analoga che si verifica per quanto le prescrizioni contrarie circa amministrazione congiunta della cresima al battesimo [CCEO can. 695 *vs.* CIC'83 cc. 889, 891]; cf. Istruzione liturgica [n. 50] – questo diritto all'Eucaristia latina dell'infante orientale.) Per altre tematiche interrituali: M. MINGARDI, *La cura pastorale dei fedeli orientali nelle circoscrizioni latine*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 21 (2008) 69-78; SALACHAS, *Problematiche, op.ult. cit.*, 661-689; e vedasi ancora: I. M. CRISTESCU, *L'autorità legislativa nelle varie Chiese sui iuris e l'intervento della Sede Apostolica sul loro ius particolare*, in *Iura orientalia* 6 (2010) 105; vedasi: http://www.iuraorientalia.net/IO/IO_06_2010/III_04_Cristescu.pdf

⁸² Sebbene sotto l'espressione «Sedes Apostolica» di per sé possa essere intesa anche la Congregazione orientale, visto che la revisione di una codificazione *sui iuris* per sua natura rientra nella categoria di una decisione «maioris momenti», essa, come abbiamo già detto, anche se esaminata dal dicastero menzionato, dovrà essere sottoposta all'approvazione del Romano Pontefice (PB, art. 18); BROGI, *Prospettive* (nt. 3), 741; CRISTESCU, *L'autorità* (nt. 81), 103.

8. Quando sia stato ottenuto tale consenso superiore – ovvero la «notifica» della rice-
vuta degli atti nel caso di uno schema elaborato nell'ambito di una Chiesa metropolitana⁸³
–, potrebbe seguire l'atto della promulgazione con le indicazioni precise circa la «vacatio
legis» e quindi la data dell'entrata in vigore della normativa. Come altrove, questo atto an-
che nelle *ceteræ Ecclesiæ sui iuris* dovrebbe essere compiuto dal Capo-Chiesa, e quindi neces-
sariamente da una sola persona. Di conseguenza, se in una Chiesa orientale non fosse ancora
determinato – per mancanza della dovuta coordinazione gerarchica delle loro Eparchie –
chi sia tale Capo, la codificazione *sui iuris* felicemente imporrà un passo quasi obbligatorio
anche in questa direzione.⁸⁴

3.3 Elenco preliminare di alcune tematiche dell'attività legislativa delle «*ceteræ Ecclesiæ sui iuris*»

Viste le sproporzioni tra fini e mezzi – la mancanza assoluta dei canonisti in più di una
Chiesa minore – credo sia infine utile cercare di comporre una breve lista per indicare quegli
argomenti la cui celere elaborazione, a vent'anni dalla promulgazione del CCEO, non do-
vrebbe ormai veramente subire ulteriori proroghe. Questa selezione potrebbe stimolare
qualche progresso – anche se parziale – in questa opera legislativa, la quale, come sappiamo,
fin dall'inizio è stata chiesta con insistenza.⁸⁵

a. *Gli argomenti in cui la legislazione «sui iuris» è espressamente prevista come obbligatoria*

Sono circa una ventina i canoni in cui l'obbligatorietà della legislazione *sui iuris* risulta
dalla formulazione stessa della norma comune.⁸⁶

Così, solo a titolo di esempio, il can. 198 stabilisce che il Vescovo eparchiale *deve*
celebrare la Divina Liturgia per il popolo dell'eparchia a lui affidata nei giorni stabiliti dal
diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*. Sebbene a questo riguardo anche il diritto
consuetudinario possa essere in qualche misura orientativo, per sapere con esattezza in
quali giorni il detto obbligo gravi sul Vescovo ci vuole una apposita legge *sui iuris*.

Un altro esempio della legislazione obbligatoria è il can. 377, il quale stabilisce che
«tutti i chierici devono celebrare le lodi divine secondo il diritto particolare della propria

⁸³ CCEO can. 167, § 2. Sulla natura per ora poco identificata di questa figura canonica si vedano per esempio
le interessanti osservazioni di F. MARTI, *Il Consiglio dei Gerarchi, natura giuridica e potestà*, in *Strutture sovraepi-
scopali* (nt. 31), 177- 181 (*in corso di stampa*); ed anche: RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 238-241.

⁸⁴ Cf. la nt. 32, *supra*.

⁸⁵ Cf. nt. 62, *supra*.

⁸⁶ Mi limito in questa lista alle sole tematiche che riguardano anche le «*ceteræ Ecclesiæ sui iuris*»: CCEO c. 198,
c. 266 1°, c. 294, c. 295, c. 296 1°, c. 297 § 2, c. 377, c. 666 § 3, c. 697, c. 707 § 1, c. 758, § 3, c. 784, c. 815, c. 838 § 2,
c. 867 § 2, c. 882, c. 886, c. 937 § 2, c. 1013 § 1. Sembra che solo poche di queste tematiche potrebbero essere
opportunitamente lasciate alla regolamentazione del solo diritto consuetudinario: p.e. c. 867 § 2, c. 882, c. 886.
(Per un elenco più completo dei «casi obbligatori» della legislazione *sui iuris*, tale che include anche quelli che
riguardano solo le Chiese patriarcali e metropolitane vedasi: P. GEFAELL, *Diritto particolare nell'attuale sistema
del diritto canonico. Approfondimento tecnico dell'interpretazione del CIC c. 135 § 2 e del CCEO c. 985 § 2*, in *Folia
canonica* 10 (2007) 195.

Chiesa *sui iuris*». In quanto la relativa prassi delle singole parrocchie anche nella stessa Eparchia rispecchierà probabilmente grandi differenze, il diritto consuetudinario neanche in questo caso risolve il problema.⁸⁷

Anche la questione della «pedocomunione» dev'essere regolata da una legge *sui iuris*. Sebbene la formulazione del can. 697 lasci qualche spazio tecnico anche alla sopravvivenza della prima comunione solenne, la tradizione orientale richiede il ripristino dell'*iniziazione completa* inclusa la comunione eucaristica del neonato battezzato.⁸⁸

Questa lista dei circa venti casi («obbligatorii») però non è strettamente tassativa. Così, per esempio, mentre dal tenore del can. 327 si potrebbe dedurre che la legislazione *sui iuris* sugli ordini minori sia del tutto facoltativa, dal n. 74 dell'Istruzione liturgica si desume invece che il ripristino normativo dell'antica tradizione anche a questo riguardo è quasi un vero obbligo.

b. Altre tematiche in cui la legislazione «sui iuris», seppur formalmente non obbligatoria, possa risultare opportuna o necessaria

1. Ci sono poi altri canoni in cui, sebbene essi non comandino formalmente l'emanazione di una norma «*sui iuris*», è la *materia* riferita, *e/o* le *circostanze*, le *situazioni concrete* che la richiedono o consigliano. Infatti questi fattori appena elencati anche nei casi formalmente facoltativi possono rendere *praticamente inevitabile*, o per lo meno assai *consigliabile* l'emanazione di una legge «*sui iuris*».

Così, per esempio, quasi in ogni Chiesa possono esserci dei chierici interessati nell'attività commerciale. In quanto l'autorità competente a dare la debita licenza a quest'attività dev'essere determinata dallo *ius particolare Ecclesiae sui iuris*, un'apposita legge superiore anche su questa materia sembra essere quasi inevitabile.⁸⁹

Un altro esempio di questa «quasi obbligatorietà» della legislazione «*ex circumstantia*» può essere la questione circa l'ammissibilità dei sincelli uxorati.⁹⁰ Infatti, mentre secondo la formulazione del Codice si tratta di una legislazione facoltativa, essa può diventare «quasi-obbligatoria» in una Chiesa in cui il numero dei sacerdoti celibi è molto ridotto.⁹¹ Ci sono

⁸⁷ Giova notare che circa l'obbligo dei sacerdoti orientali di recitare il «breviario» anche in passato fu una discussione assai vivace; cf. J. PAPP-SZILÁGYI (DE ILLYÉSFALVA), *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, M. Varadini 1862, 371-372; M. RUSZNÁK, *Van-e a görög egyházban breviárium?*, in *Religio* 69 (1910) 6, 83-85, 7, 10-101, 8, 119-120, qui: 6, 85; A. MOISIU, *De officio divino in Ecclesia romana*, [Exc. Diss. Urb.], Romae 1944, 56-63.

⁸⁸ Cf. Istruzione liturgica, n. 51; VASIL, *La comunione* (nt. 43), 759-789; vedasi anche: NÉMETH, *Canons* (nt. 14), 361. Si vedano anche le recenti norme particolari sovrariportate: nt. 23 e 43.

⁸⁹ CCEO can. 385, § 2. Inoltre, per dare un altro esempio, se fosse creduta necessaria l'imposizione dei tributi alle persone fisiche, una previa legislazione «*sui iuris*» anche in questa materia è una condizione obbligatoria per l'imposizione dell'atto in questione; cf. c. 1012 § 2.

⁹⁰ *Protosyncellus et Syncellus sint sacerdotes cælibes, nisi ius particolare propriae Ecclesiae sui iuris aliud statuit...* (CCEO can. 247, § 2).

⁹¹ Se fosse introdotta questa concessione, credo che la legge «*sui iuris*» dovrebbe essere completata con una norma esecutiva. Quest'ultima servirebbe per assicurare che anche i celibi (o alcuni di loro) siano opportunamente coinvolti nell'attività amministrativa della curia eparchiale. Infatti sarebbe assurdo che proprio

anche altri casi in cui la legislazione *sui iuris* «facoltativa» [secondo la sua formulazione nel CCEO], per ragioni specifiche [della situazione propria di una Chiesa] potrebbe risultare inevitabile.⁹²

2. In altri casi invece la legislazione è indicata come *obbligatoria*, ma il canone si riferisce semplicemente allo «*ius particolare*» senza la specificazione «*Ecclesiae sui iuris*». Sebbene alcune affermazioni della codificazione possano far pensare che tali casi non rientrino nella competenza legislativa *sui iuris*, altre, come abbiamo visto, provano il contrario.⁹³

Un esempio di quest'ultima variazione è il can. 353, circa la formazione pluridimensionale dei seminaristi. Sebbene esso si riferisca semplicemente alla norma dello «*ius particolare*»,⁹⁴ non vi è dubbio che tale questione possa essere regolata anche dall'autorità legislativa superiore. Di questa possibilità è una prova eloquente anche il diritto particolare ruteno, nel quale su questo argomento troviamo appunto una legge *sui iuris*.⁹⁵ Ne è un'altra prova, desumibile dalla stessa legislazione particolare, la norma collegata al CCEO can. 771 § 1.⁹⁶

mancasse la dovuta esperienza governativa a quei pochi sacerdoti i quali, per il loro stato, sono gli unici episcopabili della data Chiesa.

⁹² Cf. p. e. CCEO c. 365 § 2, 670 § 1, 671 §§ 4-5, c. 1538. A volte invece non è facile decidere se la presenza del diritto particolare «*sui iuris*» venga *supposta* (legislazione implicitamente obbligatoria), oppure piuttosto solo *permessa* come possibilità; cf. CCEO can. 1022, § 2: *Habita ratione iurium, legitimarum consuetudinum et circumstantiarum, Hierarchæ, editis opportunis instructionibus intra limites iuris communis et iuris particularis propriæ Ecclesiae sui iuris curent, ut tota administratio bonorum ecclesiasticorum apte ordinetur.* (Comunque sia, l'elaborazione di un'apposita legge, sufficientemente dettagliata, sull'amministrazione dei beni temporali [almeno una possibilità prevista dal presente canone], in vista di un funzionamento [cor]retto, a mio avviso, è uno dei compiti più importanti del legislatore «*sui iuris*»!)

⁹³ Cf. la nt. 73, *supra*.

⁹⁴ *Habeantur ad normam iuris particularis exercitationes et probationes ad formationem præcipue pastoralem firmandam conferentes, sicut servitium sociale vel caritativum, institutio catechetica, præsertim vero tirocinium pastorale decursu formationis philosophico-theologicæ et tirocinium diaconale ante ordinationem presbyteralem* (CCEO can. 353).

⁹⁵ [ad can. 353] *The seminary program of formation is to include at least one year of internship under the direction of a priest who has been trained for this responsibility (§ 1). The internship is to take place during the academic year following the the third year of seminary studies and prior to diaconal ordination. The internship is to emphasize social and charitable service, catechetical instruction and pastoral ministry (§ 2), in «Norms», 539.* (In quanto Ivan Žužek ha avuto un ruolo eminente nella revisione di questa legislazione [cf. RACHFORD, *Norms* (nt. 5), 238, 240], a mio parere questa norma, anche da lui riveduta, è un'ulteriore prova del fatto che l'affermazione secondo cui «si fece tutto il possibile perché in ogni singolo canone che rimandava allo '*ius particolare*' risultasse con ogni evidenza *da chi* [tale diritto] *possa essere stabilito*», non intende indicare per niente un sistema tassativo, ma vuol essere solo una riconferma del principio cruciale della sussidiarietà [cf. nt. 20 e 73, *supra*]. Infatti se le tematiche assegnate nel Codice alla competenza dello «*ius particolare*» fossero *tolte* dalla competenza delle autorità superiori, allora anche questa norma rutena sarebbe illegittima, anzi invalida [cf. CCEO can. 985, § 2b], appunto perché nel CCEO can. 353 troviamo un riferimento semplicemente allo «*ius particolare*» e non invece allo «*ius particolare Ecclesiae sui iuris*».)

⁹⁶ *The name of each candidate for sacred ordination is to be announced publicly on at least three consecutive Sundays or days of precept prior to ordination, [ad can. 771 § 1], in «Norms», 542; cf. Nomina candidatorum ad ordines sacros promovendorum publice nota fiant in ecclesia paroeciali uniuscuiusque candidati ad normam iuris particularis* (CCEO can. 771, § 1). Anche qui il diritto particolare *sui iuris* (riveduto dalla Congregazione) detta una norma specifica al riguardo, malgrado che nel relativo canone del CCEO, come abbiamo appena visto, si trovi un riferimento allo «*ius particolare*» senza l'epiteto «*Ecclesiae sui iuris*».

3. Infine la competenza della legislazione «sui iuris», oltre alle fattispecie sovrariferite, si estende anche a *tutte* quelle tematiche riguardo alle quali nel CCEO non vi è *nessun* riferimento *esplicito* di nessun tipo del diritto particolare.⁹⁷

* * *

c. Excursus: Osservazioni intorno ai limiti tecnici della legislazione «sui iuris»

Come abbiamo visto, piuttosto che un fenomeno vigoroso che permei tutta la realtà di una Chiesa orientale, trasmettendo e quindi «autoctonizzando» *in loco* il contenuto astratto dello *ius commune*, l'attività legislativa «sui iuris» sinora, quasi dappertutto, si muove entro limiti molto più ristretti di quanto il vero spazio a sua disposizione lo permetta. Questo fatto si dimostra, nel modo più palpabile, nell'attuale presenza e nel ruolo ridottissimo delle *leges particulares sui iuris præter ius superius*.⁹⁸ In quanto si tratta di un difetto che influisce in modo considerevole sul volto giuridico delle comunità interessate, sarà utile rifletterne a modo di un *excursus* conclusivo di questo studio.

Come avevo già accennato, credo che una delle ragioni di questa sorprendente penuria della norme *præter ius commune* sia radicata in quella convinzione latente – rinforzata anche da qualche avviso (a mio parere a volte assai unilaterale) effettuato durante la codificazione⁹⁹ – secondo cui la legislazione sinodale è un fenomeno ambiguo e, di conseguenza, va applicata con la *massima parsimonia* possibile.¹⁰⁰

Sembra però che ci sia anche un altro fattore che nasconde dietro tale penuria, e questo è riconducibile al timore che un'attività nomopoietica più creativa potrebbe facilmente trasgredire i limiti prefissati dal principio della «hierarchia normarum».

Quindi, nel voler gettare luce su *tutto* l'ambito *virtuale* a disposizione della legislazione «sui iuris», sembra doversi rievocare ancora un ulteriore dilemma, il cui nucleo è riassumibile nella questione seguente: il diritto particolare «sui iuris» potrebbe dettare una norma su un argomento che il Codice *espressamente attribuisce* come spettante ad un certo soggetto inferiore: al Vescovo, al fedele cristiano, ecc.? La *prima* risposta, quella data a livello astratto-teoretico, è molto facile, in quanto si può affermare che tale norma «sui iuris» sarebbe valida solo ed in quanto fosse in accordo col principio della «legalità nomopoietica»,

⁹⁷ Cf. «Con il silenzio del Codice, vi si può provvedere nel diritto particolare delle Chiese *sui iuris*, o anche eparchiale...», in *Nuntia* 28 (1989) 120; *Nuntia* 20 (1985) 25; e vedasi ancora le note 20 e 73, *supra*. È importante notare che il legislatore *sui iuris* può emanare norme superiori non solo per l'intera Chiesa *sui iuris* (come da una lettura superficiale del c. 110 si potrebbe forse pensare), bensì anche per una sola eparchia o per qualche altra unità organizzativa inferiore; cf. NEDUNGATT, *The Spirit* (nt. 63), 212.

⁹⁸ Cf. MINA, *Sviluppo* (nt. 64), 538; NÉMETH, *Canons* (nt. 14), 367-368; CRISTESCU, «*Unitas*» (nt. 18), 188; ed anche la mia sintesi valutativa circa questa mancanza del diritto particolare ruteno alla fine del punto 2.1, *supra*.

⁹⁹ Vedasi sopra, alla nt. 73[a].

¹⁰⁰ Cf. anche: «the less law the best...», nt. 74, *supra*.

e più precisamente con la regola della «gerarchia delle norme».¹⁰¹ Invece, una risposta da dare nel contesto di un caso *concreto* sembra essere molto più difficile, in quanto sui precisi limiti di «demarcazione» tra una norma *praeter* e *contra legem* non è facile la decisione.¹⁰²

* * *

Nell'intento di contribuire all'approfondimento di quest'ultima problematica, e inoltre volendo focalizzare le vere mète e preoccupazioni di un mio studio precedente, vorrei, in sintesi, tirare l'attenzione sui seguenti punti.

1. Sotto l'espressione «leggi *contrarie* al diritto superiore» (cf. CCEO can. 985, § 2), anche con riferimento a una «*lex sui iuris*» *vs.* una «*lex communis*», dobbiamo intendere sempre e solo norme inferiori a quest'ultima *directe* contrarie.¹⁰³

2. Risulta più o meno pacifico che una legge «*sui iuris*» la quale sottopone l'esercizio di un diritto, attribuito da una norma superiore, ad una condizione «*ad liceitatem*», per questa restrizione non trasgredisce ancora il principio in questione. Quindi tali disposizioni – certamente sempre entro gli stretti e severi limiti della verifica di un'*esigenza oggettiva*¹⁰⁴ – sono ammissibili come oggetto di una legislazione «*sui iuris*».¹⁰⁵

3. Senz'altro più problematica è invece l'ammissibilità di un condizionamento analogo che toccasse la *validità* dell'esercizio di un diritto attribuito dallo *ius superius*. Infatti, a parere di qualcuno, «se il diritto non può essere meso in pratica validamente se non seguendo le condizioni imposte dalla legge particolare, in realtà con tale legge si limita il diritto stesso».¹⁰⁶ Credo che per quanto riguarda quest'ultima dimensione di conformità (o più precisamente di *compatibilità*) tra legge superiore e inferiore – e cioè la questione della *condizionabilità* «*ad validitatem*», per via di una norma inferiore, di un diritto attribuito ad un

¹⁰¹ Cf. ...*a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri non potest* (CCEO can. 985, § 2[b]).

¹⁰² Cf. R. PUZA, *La hiérarchie des normes en droit canonique*, in *Revue de droit canonique* 47 (1997) 127-142, 138-139; SZABO, *Ancora* (nt. 18), 177-181; GEFAELL, *Diritto particolare* (nt. 86), 190-196.

¹⁰³ SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 178; GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 196; cf. «Je pense que constater la contradiction d'une loi d'un évêque avec la loi universelle est très difficile. L'évêque est libre dans le cadre du droit universel. Comme gardien du droit commune par le moyen de son droit propre, il peut porter des lois dans le domaine de la loi universelle. La limite de son pouvoir législatif est la *contradiction directe* avec la loi universelle. Les critères d'examen sont l'esprit du législateur, la fin de la loi, mais aussi situation actuelle dans l'Église locale, dans le diocèse. Il faut tenir compte de l'ecclésiologie de l'Église particulière du concile Vatican II. On peut dire que dans cette sphère l'évêque agit selon son propre droit. On peut même estimer que là où il y a un vide juridique l'évêque a non seulement la possibilité ma aussi le *devoir* de combler le vide si le bien commune l'exige»; PUZA *La hiérarchie* (nt. 102), 138-139 (il corsivo è mio).

¹⁰⁴ In obbedienza a questo principio, l'attivazione della legislazione «*sui iuris*» dev'essere limitata ai *solii* casi (normalmente *rarissimi*) in cui si verificasse il venir meno di quell'armonia minima che è un elemento imprescindibile della «*communio ecclesiastica*»; cf. ancora: SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 187-188.

¹⁰⁵ «...credo che molte norme che 'adattano' il diritto superiore alle circostanze particolari in certo qual modo rientrano in questa categoria [delle norme che delimiterebbero in modo inammissibile il diritto attribuito dallo 'ius superius'], a meno che la norma particolare riguardi soltanto la *liceità* dell'atto»; GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 196 (il corsivo è mio); cf. anche: SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 180 (2).

¹⁰⁶ GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 196.

soggetto dallo *ius superius*; ovvero, in una dimensione più generale, la questione della linea di «demarcazione» tra *ius commune* e *ius particolare* – siano da prendere in considerazione anche i seguenti dati.

3.a Non mi sembra che una legge particolare contraria alla *formulazione letterale* di una norma superiore comporti *sempre e senza eccezioni* il rischio del «cambiamento», o dell'«abrogazione»¹⁰⁷ della norma superiore in questione (e quindi come tale un tentativo invalido e illegittimo), ovvero provochi un'intrusione inammissibile con la quale l'interprete prenda il posto del legislatore superiore.¹⁰⁸ Non volendo entrare nella difficile questione della valenza diretta (o meno) dello *ius divinum* per quanto riguarda la delimitazione automatica delle norme umane,¹⁰⁹ mi limito a questo punto a rievocare la dottrina classica circa la possibilità che il *vero* senso della legge, in alcuni casi-limite, non coincida necessariamente con il significato letterale della sua formulazione, bensì possa risultare *ultra-letterale*. Orbene, se questo è vero, come vedremo subito, allora non mi sembra corretto che si possa *ab ovo* e *senza eccezioni* escludere la validità e la legittimità nomopoietica di una legge inferiore che sia contraria alla (*sola*) lettera di una legge superiore.

3.b Storicamente è una *vexata quæstio* se il vero significato della legge sia da ricavare dalla «mens legislatoris», oppure dal «textus legalis».¹¹⁰ Riducendo la questione al suo nucleo, sembra potersi affermare che sia, in fin dei conti, la *mens* che *determina* il contenuto della legge, sebbene sia vero che la fonte principale dalla quale si deve ricavare questo significato o contenuto è il testo legale.¹¹¹ Se non si consideri come un'assioma assoluto, tale che non conosce quindi eccezioni, si può senz'altro affermare che la ricostruzione possibilmente quanto più esatta di questa volontà del legislatore, mèta propria

¹⁰⁷ Così: GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 191. (Credo che a questo riguardo si potrebbe parlare solo di un'eventuale [inammissibile] *deroga*, perché il diritto inferiore può solo far eccezione al diritto superiore, ma non abrogarlo.)

¹⁰⁸ Questo «rimpiazzamento» consisterebbe in un malinteso (o inganno) interpretativo dal quale sembrerebbe di aversi ambito libero per l'attività legislativa inferiore anche lì dove in verità non c'è.

¹⁰⁹ Cf. i diversi pareri riportati nelle seguenti pagine: SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 194 ss.; GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 190-191.

¹¹⁰ Cf. p.e. M. SHEKLETON, *Doctrinal Interpretation of Law. A Historical Synopsis and Commentary* (Canon Law Studies 345), Washington D.C. 1961, 7, 18, 21-23, 48-50, 67, 82-85; cf. anche: P. MONATERI, *Interpretazione del diritto*, in *Digesto* (nt. 20), 31-57.

¹¹¹ «Every law, adequately considered, is composed of two elements: the mind or will of the legislator (*mens*), and the words of the law (*verba*). The mind or the will of the legislator is the intrinsic form of the law. Therefore the mind or the will of the legislator *constitutes* or *determines* the subject matter of the law and the words *manifests* this subject matter to the subjects of the law. The words of the law are the principal source indicative of the mind of the legislator, but they are not the only source. [In conjunction with these, there are other norms of interpretation, e.g., parallel passages, the purpose of the law, circumstances, etc.] Since the mind of the legislator determines the subject matter of the law, *the purpose of the interpretation* is the *discovery of the mind* of the legislator», SHEKLETON, *Doctrinal* (nt. 110), 51 (il corsivo è mio); anche: A. DE LA HERA, *Problemas de interpretación del derecho canónico*, in *Attuali problemi di interpretazione del Codice di diritto canonico*. Atti del Simposio Internazionale in occasione del I° Centenario della Facoltà di Diritto Canonico, Roma, 24-26 ottobre 1996, B. ESPOSITO (a cura di), Roma 1997, 79-81; ed ancora: «Interpretatio potius menti quam verbis convenire debet», A. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, Romæ 1831, Lib. I. tit. II, n. 368.

dell'interpretazione, deve *soprattutto* appoggiarsi sul *testo*. Non mi sembra però essere del tutto esatto dire che «poiché questa [cioè, la manifestazione della volontà], in quanto dichiarata, si trova autenticamente espressa e contenuta in una determinata formola verbale, ne segue necessariamente che l'oggetto dell'interpretazione è bensì la ricostruzione della volontà del legislatore, ma *solo* in quanto essa si trova espressa e contenuta nella formola verbale da lui usata». ¹¹² Infatti, mentre non c'è dubbio che l'interpretazione della legge vuol dire «rilevarne il contenuto oggettivo attraverso il significato delle parole usate nella dichiarazione, in quanto si deve presumere che esse contengano ed esprimano ciò che il legislatore ha realmente inteso», ¹¹³ questa è una «*præsumptio iuris tantum*», e quindi come tale ammette prova contraria. ¹¹⁴

3.c Quindi, mentre è scontato che il senso della legge va desunto partendo, anzitutto, dai suoi «verba», in quanto normalmente è in essi che si sostanzia, oltre alla *mens legis*, anche la *mens legislatoris*; non di meno sembra essere ovvio che, in casi *eccezionali* (o più precisamente, in relazione a un caso *concreto e particolare*), il vero senso della legge possa *distanziarsi* dalle sue parole, anzi – in casi estremi – questa divergenza, *horribile dictu*, potrebbe sfociare nel dover riconoscere che il vero senso della legge, in relazione al caso concreto, risulta essere addirittura *contrario* a quello espresso nelle sue parole per loro natura generali ed astratte. ¹¹⁵ A questo proposito non possiamo quindi mai dimenticare quella tensione naturale che si verifica tra l'*astrattezza* della norma moderna e la *concretezza* del caso al quale la prima deve essere applicata. Se ce ne dimenticassimo, non avrebbe più molto senso parlare dell'interpretazione; se invece se la teniamo sufficientemente presente, allora

¹¹² Z. DA SAN MAURO, *Interpretazione*, in *Enciclopedia cattolica*, vol. VII, Roma [1951], 96.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ «Though authors unanimously agree that the best and most secure means of discovering the mind of the legislator is to be sought through the words of the law, nevertheless they do not hesitate to affirm that other means of interpretation at times prove that the mind of the legislator *may be different from what the words of the law indicate*»; SHEKLETON, *Doctrinal* (nt. 110), 50-51; «*Injustice, absurdity and uselessness must be all shunned, even if in order to do this it is necessary sometimes to interpret words in an *impromper* sense*»; *IDEM*, 97 (il corsivo è mio), e vedasi anche la bibliografia classica ivi citata. (Cf. ancora: «*Scire leges non hoc est verba tenere, sed vim et potestatem*», D. 1.3, 17; ed anche: «*Mens enim magis, quam verborum sonus est attendenda discrete*», EUGENIUS IV, ep. *Fide digna*, 8. VII. 1440, in *Codicis iuris canonici fontes*, P. GASPARRI [cur.], vol. 1, Romæ 1926, 77; ed ancora: Reiffenstuel, nt. 111, *supra*.)

¹¹⁵ Salvo errore, tale conclusione sembra essere desumibile dalla seguente affermazione, una descrizione a mio parere degna di particolare attenzione: «Ecco in che senso l'interpretazione è, o, per meglio dire, può essere creativa; perché l'interprete guarda certo la norma posta dal legislatore, ma illumina il fatto e individua la regola del caso concreto alla luce della complessiva condizione umana e delle connesse esigenze di giustizia secondo l'idea ch'egli s'è formato. E quanto più profonda e vera è la cognizione che l'interprete ha di tale condizione, quanto più gode egli della sapienza del giusto, tanto più concreta, utile, fruibile per l'esperienza giuridica sarà la sua opera. Non tutte le interpretazioni certo si equivalgono; ma il loro differente valore non è tanto dovuto alla molteplicità degli strumenti logici, semantici e filologici utilizzati per identificare la norma legislativa ed identificarsi con essa, ma dalla capacità di individuare con la norma, fuori della norma, e, se necessario, *contro la norma*, il bene della giustizia, per il quale alla fine la norma è stata posta», G. LO CASTRO, *Conoscenza e interpretazione del diritto*, in *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi* (Studi giuridici 41), Città del Vaticano 1996, 30-31 (il corsivo è mio).

l'attività giuridico-ermeneutica acquista un ruolo insostituibile, e in un certo senso «creativo». Questa creatività però, nella mia visione, lungi dal tradire il *vero* senso e contenuto della legge, ne esplica proprio l'essenza.¹¹⁶ In altre parole, mentre normalmente il testo esprime in modo integro l'intenzione del legislatore, in certi casi-limite il vero senso della norma può risultare *ultra*-letterale, ricavabile solo tramite gli altri mezzi dell'interpretazione.

3.d Le leggi dell'età moderna, soprattutto quelle ritrovabili nei Codici della Chiesa, *non* sono norme ad «alta definizione»,¹¹⁷ e cioè non descrivono e regolano *compiutamente* tutte le situazioni concrete, in tutti i loro svariati dettagli, situazioni che – considerate solamente dal punto di vista linguistico – potrebbero sembrare rientrare sotto il dominio delle medesime leggi. Orbene, proprio questa loro caratteristica semanticamente «multi-comprensiva» (dovuta all'astrattezza) mette in rilievo che, per capire il loro vero senso, si deve *sempre* prendere in considerazione anche i dati ricavabili dagli altri mezzi *con-primari* dell'interpretazione.¹¹⁸ Anzi di più, questa tensione tra variabilità della realtà e

¹¹⁶ Nella concezione «evolutiva» dell'interpretazione, il diritto – dovendo adattarsi alle nuove esigenze della società – può e «deve modificarsi progressivamente seguendo il mutare della comunità senza nessun bisogno del intervento del Legislatore», P. MARCUZZI, *Le forme dell'interpretazione canonica tra diritto ed equità*, in *Il diritto della Chiesa* (nt. 115), 42. Così, tramite questo «progresso» la legge può assumere anche un senso *diforme*, o comunque distanziato da quello originalmente voluto dal Legislatore. (Circa l'insostenibilità di questa teoria nel sistema canonistico vedasi: J. CASTILLO LARA, *De iuris canonici authentica interpretatione in actuositate Pontificiæ Commissionis adimplendo*, in *Communicationes* 20 [1988] 284; MARCUZZI, 42-43.) La creatività suindicata, direi «creatività autentica», invece si riferisce ad una cosa ben diversa: si tratta di un'interpretazione «logica» quale – oltrepassando la costatazione superficiale del senso letterale – cerca di aderire alla *vera* sostanza della disposizione normativa, contenuto che in fin dei conti risiede nell'*intenzione* del legislatore. La differenza cruciale tra le due visioni sta nel fatto che nella concezione dell'ultimo approccio – a differenza dell'interpretazione evolutiva – il senso della legge è oggettivamente determinato: ancorato alla volontà del *legislatore* e fissato nel momento della *promulgazione*. Quindi in questo contesto la creatività dell'interpretazione non significa la creazione di un nuovo senso, bensì solamente il massimo impegno di scoprire, per via degli altri mezzi *con-primari* (!) dell'interpretazione, quello più sfumato, quale, per lo meno in alcuni casi-limiti, può ben differire dal senso letterale. In questi casi specifici, proprio perchè il vero senso della legge risiede nella volontà del legislatore, sembra di doversi parlare di un senso non tanto *contra*-letterale, bensì *ultra*-letterale. (Giova notare che le epoche della normoproduzione pseudoepigrafica seguivano una logica assai simile all'interpretazione evolutiva: l'adattamento creativo della disciplina alle esigenze di una nuova epoca senza l'intervento del legislatore. Benché le ragioni soggiacenti fossero diverse – l'inerzia del Legislatore, e non invece una concezione strettamente esegetica dell'interpretazione – si potrebbe riflettere se un'apertura maggiore verso l'interpretazione logica appena descritta non farebbe venire meno ulteriormente – appunto per la sua flessibilità – la ragion d'essere, opinata anche da qualche canonista, dell'interpretazione evolutiva.)

¹¹⁷ Cf. p.e. «The concept of clear legislation at once readable and precise, is an ideal – an ideal ever desired yet never achieved, simply because it cannot be. A law that is perfectly precise and foreseeable would be excessively ponderous and complicated. A law that is light and simple would quickly become bound by reality, with all the avoided complexity carried over directly into regulations, case-law, and practice...»; A. FLÜCKIGER, *The Ambiguous Principle of the Clarity of Law*, in *Obscurity and Clarity in the Law. Prospects and Challenges*, A. WAGNER – S. CACCIAGUIDI-FAHY (eds.), Aldershot 2008, 23-24.

¹¹⁸ Mentre in base alla stesura dei CIC'83 can. 17/CCEO can. 1499 questi mezzi sembrerebbero essere qualificabili solo come secondari e supplementari, la dottrina attribuisce loro un ruolo d'importanza tale, in base alla quale si dovrebbe qualificarli piuttosto come mezzi «comprimari» dell'interpretazione canonica. Questo ruolo preeminente dei mezzi estrinseci o oltre-testuali dell'interpretazione viene riconfermato anche da parte di un corrente considerevole della dottrina classica quale mette in rilievo che solo tramite la verifica

breviloquenza della norma, in qualche caso-limite, sul piano applicativo può condurre addirittura a risultati contrari all'intenzione originale del legislatore.¹¹⁹

4. Non si può negare, il *suesposto* approccio «creativo» comporta una certa alea riguardo alla sicurezza giuridica. Sembra però trattarsi di un prezzo da pagare per prevenire un altro pericolo: la «fissità» del sistema canonistico. Infatti quest'ultimo rischio – non meno nocivo del primo – è difficilmente evitabile se non a prezzo appunto dell'unilaterale difesa

desumibile dai mezzi ausiliari dell'interpretazione si può arrivare ad una *certezza comprovata* circa il vero significato di una legge anche in tali casi in cui il testo già alla prima lettura sembra essere chiaro e tondo; cf. p.e. «Jamvero credimus ex sola formulæ inspectione de facto *numquam cum certitudine* exurgere sensum verum a legislatore reapse intentum, sed, ut certitudo illa omnimoda habeatur, primam interpretationis regulam *semper* esse regulis subsidiariis complendam... Quare concludendum esse censemus, quod *in praxi* omnes regulæ sunt *semper simul* applicandæ: *prima*, tamquam primaria seu sensus *præsumptive veri indicativa*; *aliæ*, tamquam illius sensus *præsumptive veri comprobativæ, confirmativæ* scilicet vel *infirmativæ*; imo, quando ex primariæ regulæ applicatione nec sensus *præsumptive* verus determinari potest, videlicet ob incertitudinem vel obscuritatem intrinsecam significationis propriæ verborum, tamquam veri sensus realiter *inventivæ* seu *indicativæ*... Ex dictis apparet, quomodo intelligenda sunt et judicanda *axiomata* invocari solita: 'verba clara non admittunt interpretationem'..., 'ubi verba non sunt ambigua, non est locus interpretationi'... Quæ axiomata mere hypothetica sunt, seu conditioni 'si verba clara sunt' ligata; porro verba legis 'clara', seu in propria sua significatione verum sensum a legislatore certo manifestantia, rationabiliter dici non possunt, nisi adhibitæ fuerint, per modum saltem comprobationis, regulæ variæ in can. 18 et 19 [del CIC'1917] statutæ; ita ut de facto semper instituenda sit legis interpretatio seu examen. Quare hoc solum enuntiant: quod a proprio sensu verborum, uti sonant, non esse recedendum, nisi ex elementis formulæ extrinsecis manifestum sit aliud sensisse legislatorem», G. MICHIELS, *Normæ generales juris canonici. Commentarius libri I Codicis juris canonici*, Parisiis – Tornaci – Romæ 21949, I, 516-517. (Per una valutazione identica, di dimensione storica, del brocardo in questione vedasi: S. MASUELLI, «*In claris non fit interpretatio*». *Alle origini del brocardo*, in *Rivista di diritto romano* II, 2002, 401-424.)

¹¹⁹ Cerco di darne un esempio. Il CCEO can. 29, § 1, 1° stabilisce che un figlio che non ha ancora compiuto il quattordicesimo anni di età viene ascritto alla Chiesa della madre se è nato da una madre «non sposata». Ci si potrebbe giustamente chiedere se questa regola, nel rispetto meccanico del testo legale, vada osservata anche nel caso-limite in cui: (1) solo il padre pratica la fede; (2) ad ostacolare il valido matrimonio sacramentale è proprio un *ligamen* precedente della madre, del resto persona indifferente o addirittura non credente; (3) per giunta i costumi locali dell'ambiente richiedono l'iscrizione dei figli sempre alla Chiesa *sui iuris* del padre. Infatti, in questa situazione specifica proprio tramite l'iscrizione alla Chiesa del padre si potrebbe adempiere lo scopo originale, e quindi il vero senso, della norma codificata: l'assicurazione della coincidenza tra l'iscrizione formale e il rito *de facto* praticato. Se una legge particolare dichiarasse che nel caso-limite appena descritto il figlio fosse ascritto alla Chiesa del padre, tale norma *formalmente* sarebbe contraria alla *lettera* del Codice. Non vi è però dubbio che essa *non* sarebbe contraria al *vero senso* soggiacente del can. 29, § 1, 1°, anzi proprio l'osservanza meccanica della disposizione appena riferita potrebbe facilmente comportare delle conseguenze assurde. In questo senso, ammettendo il non assoluto primato del senso letterale, una legge particolare al riguardo, lungi dal minacciare l'intenzione del legislatore, servirebbe appunto il giusto adempimento della medesima per il quale la norma è stata posta. Pur se la sua contrarietà letterale sarebbe palese, a mio avviso difficilmente si potrebbe dire che una tale legge particolare sarebbe invalida per questo motivo. Infatti, malgrado la sua contrarietà *esegetico-verbale*, non si può ignorare la sua *piena aderenza* al *vero senso intenzionato*, questa volta – nel contesto del concreto caso-limite – verificabile solo sul livello *ultra-letterale*. Come avevo detto, sembra che la ragione della norma eccezionale secondo cui il figlio segue l'iscrizione della madre stia nel voler assicurare che vi sia una perfetta armonia tra l'appartenenza rituale e l'educazione religiosa *de facto* ricevuta. Se quest'ultima invece nel caso concreto ovviamente *non può* essere assicurata secondo il rito della madre, allora sembra che venga meno la stessa «ratio legis» della norma formulata dal can. 29, § 1, 1°, e di conseguenza, sembra che proprio la surriferita legge particolare contraria alla lettera del dettame dello *ius commune* possa garantire la realizzazione dello scopo prefissato da quest'ultimo, e cioè l'accordo tra l'iscrizione e l'educazione; cf. P. SZABÓ, *Diritto particolare e coordinazione interordinamentale. Osservazioni alla luce di un caso concreto*, in *Folia canonica* 10 (2007) 169-172.

della sicurezza giuridica. In breve, una *certa misura* di creatività dell'opera interpretativa è un'esigenza intrinseca della stessa *elasticità* e *vivacità* dell'ordinamento canonico,¹²⁰ caratteristica da sempre tanto auspicata anche per il diritto codificato.¹²¹

5. In sintesi, dai dati di questo *excursus* si può concludere che l'ambito della legislazione particolare (inclusa quella «sui iuris») a volte può oltrepassare i limiti che ad essa sembrano essere fissati dalla formulazione verbale di una legge superiore. Anzi, di più – mentre una grande parte delle anomalie sorte dalla tensione fra l'astrattezza della norma e concretezza del caso possono essere trattate sul livello amministrativo-applicativo tramite i mezzi usuali della flessibilità giuridica come sono la *dispensa*, *l'equità*, lo «*ius remonstrandi*», *l'epikéia*, *l'oikonomía*, ecc.¹²² – in alcuni casi tale attività nomopoietica sembra essere addirittura necessaria.¹²³ Quest'attività, però, lungi dal voler disgregare la stabilità e la

¹²⁰ Cf. «L'interpretazione porta seco connaturato il rischio di errare, come il diritto, come la vita umana. Ma rifuggire da un'interpretazione che guardi nel profondo della condizione umana, ove vive l'istanza della giustizia, guardare alla norma come se questa fosse slegata da tale condizione, rinunciare alla creatività nel senso sopra spiegato [cf. nt. 115, *supra*], per il timore di errare, significa avere l'angoscia di vivere, e preferire la semplicità della morte alla complessità e alla ricchezza della vita», LO CASTRO, *Conoscenza* (nt. 115), 31. Sebbene si tratti, nel suo contesto, di un'affermazione molto pronunciata, per quanto riguarda il suo nucleo (vale a dire: l'esigenza della flessibilità vitale nei confronti del diritto canonico che certamente non può mancare anche sul livello interpretativo) essa appare essere pienamente condivisibile. (Certamente l'attività interpretativa non dev'essere confusa con quella nomopoietica. Non vi è però dubbio che la creatività della prima è di importanza cardinale anche per la dinamica della legislazione particolare. Infatti, non si può mettere in dubbio la possibilità di un'attività nomopoietica inferiore in quei casi in cui l'interpretazione evidenzia che un spettro specifico non cade sotto il dominio della legge superiore, malgrado la sua formulazione generale che a prima vista potrebbe suggerirlo. In altre parole, la possibilità di un senso *ultra-letterale* della legge, come abbiamo visto, anche secondo la dottrina classica è ben possibile, e tale fatto in alcuni casi concreti, può rimodellare anche lo spazio a disposizione dello *ius particolare*.)

¹²¹ Vedasi già: P. FEDELE, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973, 44 ss., e la bibliografia antecedente ivi citata. (Per un parere favorevole, di prospettiva storica, circa la visione dinamica dei rapporti tra *ius commune* e *ius particolare* vedasi anche: O. CONDORELLI, *La dialettica tra diritto comune e diritti particolari nell'ordinamento della Chiesa, con particolare riferimento all'esperienza storica delle Chiese orientali*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 17 [2006] 95-160.)

¹²² Cf. p.e. J. FORNES, *Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica*, in *Ius canonicum* 38 (1998) 1, 119-145; H. PREE, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, in *Ius Ecclesiae* 12 (2000) 375-418; P. ERDŐ, *Rigidità ed elasticità delle strutture normative nel dialogo ecumenico*, PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *La legge canonica nella vita della Chiesa: indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico, Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008, Città del Vaticano 2008, 155-162; cf. anche: GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 192. Non mi sembra però che tali interventi usuali siano adatti, per esempio, anche a costituire un mezzo *preventivo* contro un negativo comportamento possibile. Infatti, in quest'ultima ipotesi una *legge particolare*, condizionante o proibitiva, sembra essere uno strumento molto più effettivo; cf. gli esempi illustrativi: SZABÓ, *Ancora* (nt. 18), 168-172.

¹²³ Infatti, se l'interpretazione riguardo ad un caso concreto dimostra, da un lato, uno spazio a disposizione della legislazione particolare (cf. p.e. l'argomento della «*reductio ad absurdum*»: «x» non può significare «y», perché «y» sarebbe una disposizione assurda), mentre la presenza di un comportamento negativo richiede, dall'altro, un intervento legislativo, l'emanazione della legge (almeno) particolare sembra essere non solo possibile ma anche obbligatoria. Quest'obbligo sorge dall'essenza della stessa «sussidiarietà», la quale non può essere interpretata in maniera riduttiva, come se fosse «un semplice non intervento dell'autorità superiore nella sfera di competenza dell'ente subordinato». Anzi, tutt'altro, essa, nell'interesse di tutelare l'unità,

coerenza del sistema giuridico, le deve appunto ulteriormente consolidare! La fedele osservanza dello *ius commune*, quasi un estratto della saggezza ecclesiastica di una sacra tradizione bimillennaria,¹²⁴ è un interesse primario delle Chiese «sui iuris», senza la quale non si può sperare né la rianimazione delle avite tradizioni nel loro seno, né la dinamizzazione della loro vita. Di conseguenza, la riflessione sulla potenzialità della attività nomopoietica inferiore deve muoversi entro i (veri) limiti della legge superiore, rappresentata dalla *mens (legislatoris)* di quest'ultima. Quest'attività, ovviamente, non mira a disgregare il corpo dello *ius commune*, come se questo rappresentasse una semplice legge quadro generica.¹²⁵ Essa deve invece servire al suo *miglior adattamento* (sempre entro i limiti dell'intenzioni proprie del legislatore superiore), e quindi aumentare la *credibilità* della legge superiore, la quale potrebbe essere lesa da un'applicazione troppo meccanica della legge superiore, per la sua generalità eventualmente distratta dalle esigenze del caso concreto.¹²⁶

Conclusione

1. Nella categoria delle Chiese «minori» possono essere raggruppate all'incirca una dozzina di Comunità orientali-cattoliche. Nella maggior parte di queste Chiese non ci sono ostacoli insormontabili per la codificazione «sui iuris». Ci sono invece alcune comunità, che si trovano piuttosto allo stato di *Ecclesiae sui iuris* solo «*in fieri*», dalle quali – in quanto attualmente non sono fornite neanche di una minima struttura giuridica propria, distinta da un Esarca residente di rito proprio – per ora sembrerebbe esorbitante pretendere il medesimo lavoro.

2. Nelle Chiese *sui iuris* «minori», e cioè nelle Chiese *metropolitane* «*sui iuris*» e nelle «*ceterae Ecclesiae sui iuris*», la legislazione superiore interna, ovvero lo «*ius particolare Ecclesiae sui iuris*», eccezion fatta per la Chiesa rutena degli Stati Uniti e quella italo-albanese, finora non è stata ancora elaborata. In sintesi si può affermare che la codificazione nelle due Comunità appena menzionate è stata realizzata in fedele obbedienza al dettame conciliare circa il ritorno alle tradizioni avite (OE 6).

3. Alla luce delle forze limitate a disposizione sembra che tale legislazione in alcune Chiese minori potrebbe essere conseguita più agevolmente se i relativi lavori fossero svolti

comprende anche interventi governativi – salvo errore non esclusi anche quelli legislativi – tramite i quali l'autorità superiore subentra alle eventuali mancanze del livello più basso; cf. VIANA, *El principio* (nt. 72), 155, 161-162.

¹²⁴ Cf. *Discorso del Santo Padre* (nt. 77), n. 10, in *Nuntia* 31 (1990) 21.

¹²⁵ Cf. GEFAELL, *Diritto* (nt. 86), 194-195.

¹²⁶ Un'altra ragione di massima importanza che suscita questa riflessione sulla necessaria flessibilità del sistema nomopoietico è quella ecumenica. Infatti, è da chiedersi se le Chiese ortodosse saranno veramente disposte (e se dovranno veramente venire obbligate) a recepire quella procedura che oggi sembra essere richiesta anche per tali precisazioni legislative da effettuare sul livello particolare che di per sé non siano contrarie alla *vera* sostanza della relativa legge comune. Salvo errore, questo interrogativo sembra riferirsi ad un aspetto imprescindibile dell'elasticità delle strutture normative, aspetto al quale il relativo discorso ecumenico finora non ha prestato troppa attenzione.

per parti. Quest'attività nomopoietica – sia in quanto inferiore allo *ius commune* (CCEO), sia in quanto mezzo privilegiato della restaurazione del volto autentico delle Chiese interessate, augurata dal decr. *Orientalium Ecclesiarum* – dev'essere informata dagli stessi principi stabiliti da questi due documenti.

Infine, per assicurare sia il giusto rispetto dei limiti prefissati dal diritto superiore sia l'immane dinamicizzazione dell'attività nomopoietica particolare, si deve sempre tener ben presente il principio della «*hierarcha normarum*», e non di meno la flessibilità del medesimo ricavabile dalla dottrina canonistica.