

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI
XXV ANNIVERSARIO
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI
18 ottobre 1990 – 18 ottobre 2015

GIORNATA DI STUDIO

*Il Codice delle Chiese Orientali.
Problematiche attuali e sviluppi legislativi*
Roma, Sala San Pio X
3 ottobre 2015

Segni di «pluralità teologica» nel CCEO: progressi e limiti,
Prof. PÉTER SZABÓ
*Professore alla Pázmány Péter Katolikus Egyetem
e all'Istituto Sant'Atanasio*

COMUNICAZIONE

*“creare spiritualmente spazio al teologicamente possibile”
[Joseph Ratzinger]
“deux maux doivent être évités à tout prix dans l’oeuvre
de la réconciliation: c’est de ne pas être unis conformément
à la Justice et de ne pas être distincts l’un de l’autre légitimement”
[Jean Paléologue]*

Sommario: Introduzione; 1. Una nuova pluralità terminologica nel diritto sacramentale; 2. Una diversa comprensione teologica della sinodalità interdiocesana?; 3. L'assenza della pluriformità nella descrizione della Suprema autorità e possibili emendamenti; 3.1 L'integrazione del testo codificato con ulteriori elementi di funzione ermeneutica; 3.2 Una più chiara affermazione della natura collegiale della Suprema potestà; 3.3 Ulteriori prospettive; Conclusioni.

Introduzione

Innanzitutto desidero ringraziare gli organizzatori per l'invito. È un grande onore per me parlare dinanzi ad un consesso così illustre ed esperto. Devo, tuttavia, subito confessare anche il mio imbarazzo: trattare in quindici minuti di un tema di rilevanza teologica è una sfida ardua. Qui mi viene in mente il proverbio di Horatius: «Cerco di essere breve, ma divento oscuro».¹

¹ HORATIUS, *Ars poetica*, 25.

Dal momento che mi è stato chiesto di fare una comunicazione collegata all'argomento affidato a Sua Em. Card. Kurt Koch, ho scelto di vedere quanto nel CCEO'90 sia stata presa in considerazione la questione della «pluriformità o pluralità teologica», una possibilità riscoperta nella sua profondità solo nello scorso secolo, grazie anche al fondamentale contributo rappresentato dalla riflessione teologica di Yves Congar.² Infatti, data la sua grande potenzialità ecumenica, è necessario un sempre più approfondito studio di questa tematica, per quanto innegabilmente difficile e delicato, se si vuole che la tanta desiderata unità della Chiesa, da mero desiderio, si traduca in concreta realtà.

Nel corso di questo lavoro, anzitutto, tenterò di illustrare brevemente un esempio in cui nel CCEO'90 si rinviene il segno della pluralità teologica. Successivamente rifletterò su una differenza essenziale tra la configurazione attuale delle Conferenze latine e dei Sinodi orientali, in cui sembra essere rintracciabile una vera diversa comprensione teologica della corresponsabilità intereparchiale tra i vescovi. Infine, mi soffermerò su un terzo esempio, relativo alla descrizione codiciale della Suprema autorità, in cui la legislazione orientale – diversamente dai primi due casi appena riferiti – tuttora mantiene un paradigma tipicamente latino, nonostante, appunto, la possibilità di adottare una comprensione e una descrizione teologica più consone alla tradizione orientale. Dal momento che tale carenza provoca ripercussioni negative sulle prospettive ecumeniche, ritengo di dover dedicare più attenzione a questo terzo argomento.

* * *

Prima di addentrarci nell'argomento, ritengo utile rievocare, indicativamente, alcuni esempi significativi, nonché le direttrici fondamentali, dell'attuale dottrina cattolica circa la pluralità teologica.

² Yves CONGAR, *Diversités et communion* (Cogitatio Fidei 112), Paris 1982 [traduzione italiana: ID., *Diversità e comunione*, Assisi 1983]; Georges DEJAIFVE, «Diversité dogmatique et unité de la Révélation», in *Nouvelle revue théologique* 89 (1967) 16-25; Gérard PHILIPS, «A proposito del pluralismo teologico», in *Vita e pensiero* 54 (1971) 90-103 [282-295]; Bernard LONERGAN, *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee 1971; *Pluralismo: unità della fede e pluralismo teologico* (Nuovi saggi teologici 3), COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (a cura di), Bologna 1974; Emmanuel LANNE, «Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale», in *Istina* 14 (1969) 171-190; ID., «Unité de la foi et pluralisme théologique. Dimensions oecuméniques du document de la Commission internationale de théologie», in *Irénikon* 46 (1973) 207-213; Mary A. FATULA, «The Council of Florence and Pluralism in Dogma», in *One in Christ* 19 (1983) 14-27; ID., «Dogmatic Pluralism and the Noetic Dimension of Unity of Faith», in *The Thomist* 48 (1984) 409-432; Hans Urs VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1991; Jorge M. BERGOGLIO, «Il pluralismo teologico», in *La civiltà cattolica* n. 3952, 166 (2015), 1, 313-328; vedi anche: Emmanuel LANNE, «Formule teologiche degli orientali», in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Salvatore GAROFALO (dir.), Roma 1969, 1157-1161; William HENN, «Pluralismo teologico», in *Dizionario di teologia fondamentale*, René LATOURELLE - Rino FISICHELLA (a cura di), Assisi 1990 852-855; Christopher O'DONNELL, «Pluralismo», in Christopher O'DONNELL - Salvador PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 854-856; cf. anche: Guy-Paul NOUJEM, *Il Catechismo della Chiesa cattolica e la tradizione orientale*, in *L'Osservatore Romano*, anno CXXXIII/n. 46, Giovedì, 25 febbraio 1993, p. 6.

(1) *Alcuni esempi della «pluriformità» o pluralità teologica.* La varietà delle prospettive, e perciò una certa pluralità teologica è evidente già nelle pagine della Sacra Scrittura.³ Non sorprende, quindi, che la dottrina cristiana sia caratterizzata da fenomeni simili.⁴ Così, ad esempio, la cristologia antica, come scrive Gérard Philips, è contrassegnata dalla biforcazione tra la visione alessandrina, concentrata sulla teologia giovannea del *Logos*, e quella più antropocentrica della scuola antiochena.⁵ Seppur tale diversità condusse ad uno scisma, la formula teologica *ἓν φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, come si è chiarito, non è necessariamente incompatibile con il dogma calcedonense.⁶ Quanto alla riflessione trinitaria, gli orientali, in una visione dinamica, partono dalla considerazione delle singole persone. Quest'approccio «triadologico» rappresenta una palese differenza rispetto allo statico platonismo agostiniano, concentrato sull'unicità della natura divina.⁷ Questa differenza nella

³ Vedi ad esempio: Gal 2,16 e Rm 3,28 vs. Gc 2,24 (cf. Dominic M. CROSSAN – Henry TAVARD, «Justification [in the Scripture]», in *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*, vol. 8, [Washington 2003], 80.)

⁴ Per qualche sintesi circa i connotati della teologia orientale vedi ad esempio: Maurizio GORDILLO, «Oriente cristiano, IV. Divergenze dogmatiche», in *Enciclopedia cattolica*, vol. 9, Città del Vaticano [1952], 328-330; Georges DEJAIFVE, «Orient et Occident chrétien: deux théologies?», in *Nouvelle revue théologique* 82 (1960) 1, 3-19; Bernhard SCHULTZE, *Teología latina y teología oriental*, Barcelona 1961; Joannes CHRYSOSTOMUS, «Chiesa orientale», in *Dizionario Teologico*, Heinrich FRIES (dir. da), II, Brescia 1967, 265-268; Nicholas LOSSKY, «Ortodossia», in *Dizionario del movimento ecumenico*, Nicholas LOSSKY – José M. BONINO [a cura di], Bologna, 1994, 817-821; Sebastia JANERAS, *Introducción a la teología ortodoxa*, in Adolfo GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales* (BAC 604), Madrid 2000, 133-254, e la bibliografia ivi citata; Karl Ch. FELMY, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung*, Berlin-Münster³2014; cf. anche: Lawrence CROSS, «Theology East ad West: Difference and Harmony», in *Irish Theological Quarterly* 71 (2006) 67-76.

⁵ PHILIPS, «A proposito» (nt. 2), 94 [286]. (Sulle controversie cristologiche vedi: AA.VV., *L'uomo e la sua Salvezza V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia* [Storia dei dogmi, II, Bernard SESBOÜÉ (dir.)], Casale Monferrato [1997], 309 ss.; Basil STUDER, *L'ortodossia classica: dottrine trinitarie e cristologiche*, in *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, vol. III: *Le dottrine*, diretto da Giuseppe RUGGIERI [Torino 2006], 1016-1044, e la relativa bibliografia: ivi 1356-1357; Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine*, vol. I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago-London 1971, 226-277).

⁶ Edward FARRUGIA, «Monofisismo», in *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Edward FARRUGIA (a cura di), Roma 2000, 512-513; cf. Manlio SIMONETTI, «Monofisiti», in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Angelo di BERARDINO (a cura di), vol I, Casale Monferrato 1983, vol. 2, 2291-2297; Antonio OLMÍ, *Il consenso cristologico tra le Chiese calcedonesi e non calcedonesi, 1964-1996* (Analecta Gregoriana 290), Roma 2002. Sull'argomento, tra l'altro, vedi anche: *Common Declaration of Pope Paul VI and of the Pope of Alexandria Shenouda III*, 10. V. 1973, in AAS 65 (1973) 299-301; *Common Declaration of Pope John Paul II and Mar Ignatius Zakka I Iwas*, 23. VI. 1984, in AAS 85 (1993) 3, 238-241; cf. José R. VILLAR, *El diálogo teológico entre católico y ortodoxos orientales in Las Iglesias* (nt. 4), 645-717, 678, 716-717; Hans VAN LOON, *Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden-Boston 2009; COMMISSION MIXTE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES, «Déclaration commune sur la Christologie», in *Episkepsis* n. 422, 1. VII. 1989, 10-13; ID., «Deuxième déclaration commune et recommandations aux Églises», in *Episkepsis* n. 446, 1. X. 1990, 17-22 [versione italiana: *Enchiridion oecumenicum* 3, 1115-1127]; cf. John MEYENDORFF, «Chalcedonians and Non-Chalcedonians: Last Steps to Unity», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989) 319-329; André HALLEUX, «Actualité du neochalcedonisme: Un accord christologique recent entre Orthodoxes», in *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 32-54.

⁷ Cf. Juan ALFARO, «Dio, IV. Dio Padre», in *Dizionario* (nt. 4), vol. I [1966], 470-472; Zoltán ALSZEGHY – Maurizio FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico* (Giornale di Teologia 10), Brescia²1969, 122-123; vedi anche: Yves CONGAR, «Unité de Foi, diversité de formulation théologique entre Grecs et Latins dans l'appréciation des Docteurs occidentaux», in *Revue des sciences religieuses* 56 (1980) 21-31; e gli studi: «Pisteuomen eis hena Theon':

dottrina trinitaria, sempre secondo Philips, è un esempio classico della «presenza di un pluralismo irriducibile, in una teologia che ammette senza esitazione una identica fede». ⁸

Un esempio non meno interessante è la diversa posizione circa l'uso dell'espressione Θεοτόκος: mentre questa denominazione nell'ambito cattolico ha un valore di *dogma formale*,⁹ la dichiarazione comune con la Chiesa assira (tradizionalmente considerata come «nestoriana») riporta che: «... la Chiesa assira dell'Oriente eleva le sue preghiere alla Vergine Maria quale 'Madre di Cristo nostro Dio Salvatore'. Alla luce di questa stessa fede la tradizione cattolica si rivolge alla Vergine Maria quale 'Madre di Dio' e anche quale 'Madre di Cristo'. Noi riconosciamo la legittimità e l'esattezza di queste espressioni della stessa fede e rispettiamo la preferenza che ciascuna Chiesa dà ad esse nella sua vita liturgica e nella sua pietà». ¹⁰

La medesima ragione (un pluralismo irriducibile nell'identica fede) spiegherà anche la nuova apertura cattolica nella controversia circa il *Filioque*. Di fatto, sembra che sia questa la spiegazione per cui è stato possibile riconoscere la piena normatività e irrevocabilità del Simbolo costantinopolitano (381) nella sua formula originale,¹¹ nonostante che il *Filioque* (in un senso determinato e preciso) in Occidente nel medioevo abbia raggiunto il valore di un

ripensare l'unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria», in *PATH [Pontificia Academia Theologica]* 11 (2012) 2, 279-536. (Come è risaputo vi sono anche altri temi in cui è costatabile una marcata divergenza tra la visione agostiniana e quella orientale; vedi ad esempio: *L'uomo* [nt. 5], 148 ss.; David WEAVER, «From Paul to Augustin. Roman 5:12 in Early Christian Exegesis», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 27 [1983] 3, 187-206; ID., «The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and its Implications for the Doctrine of Original Sin: the 5th-12th Centuries», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 29 [1985] 2,133-159; 29 [1985] 3, 231-257).

⁸ PHILIPS, «A proposito» (nt. 2), 94 [286], [il corsivo è mio]; cf. DEJAIFVE, «Diversité» (nt. 2), 21.

⁹ Vedi: DH 301; cf. Edmond DUBLANCHY, «Marie [maternité divine, enseignement patristique]», in *Dictionnaire de théologie catholique*, Alfred VACANT - Eugène MANGENOT - Émile AMANN (dir.), IX/2, Paris 1927, 2349-2355; Ermanno M. TONIOLO, «Theotokos», in *Dizionario* (nt. 6), 766-767.

¹⁰ GIOVANNI PALO II - MAR DINKHA IV, 11. XI. 1994, *Dichiarazione cristologica comune*, in *Enchiridion oecumenicum* 3, 346.

¹¹ «L'Eglise catholique reconnaît la valeur conciliaire oecumenique, normative et irrevocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Eglise et de tout les chretiens, du symbole professe en grec a Constantinople en 381 par le deuxieme Concile oecumenique. Aucune profession de foi propre a une tradition liturgique particuliere ne peut contredire cette expression de foi enseignee et professee par l'Eglise indivise», CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS, clarification «Dans son premier rapport» [Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit], 13. IX. 1995, in *Enchiridion Vaticanum* 14, 1726-1747, 1728; cf. Giuseppe FERRARO, «L'origine dello Spirito Santo nella Trinità secondo le tradizioni greca e latina», in *La civiltà cattolica* n. 3495, 147 (1996) 1, 222-231; Mary A. FATULA, «The Holy Spirit in East and West: Two Irreducible Traditions», in *One in Christ* 19 (1983) 379-386. (Sull'argomento in generale: AA.VV., *L'uomo* [nt. 5], 287-307; Edward SIECIENSKI, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010; *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel credo a Roma [1014-2014]*. Atti del Convegno di Studi Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum» Roma 27-28 novembre 2014, Mauro GAGLIARDO [a cura di], Città del Vaticano 2015).

dogma, cioè verità di fede formalmente definita.¹² La dottrina sulla pluriformità teologica apre nuovi orizzonti anche su altri temi cruciali del dialogo ecumenico.¹³

Ora, per farla breve, se la dogmatica permette oggi una pluriformità nell'espressione delle verità contenutisticamente più importanti (quelle cristologiche e trinitarie),¹⁴ allora difficilmente possiamo sollevarci dalla ricerca di simili vie anche nel campo dell'ecclesiologia, le cui verità nella *hierarchia veritatum* occuperanno un grado più modesto, o meglio dire, un rapporto meno diretto (una «minor prossimità») rispetto ai misteri centrali della fede.¹⁵

(2) *Linee direttrici e questioni ermeneutiche (breve cenni)*. Le problematiche insite alla pluralità teologica sono enorme e fra le più difficili.¹⁶ Questo dato sconsiglia qualsiasi tentativo di darne una sommaria descrizione. Qualche cenno frammentario eppure è necessario per indicare alcune coordinate elementari e sfide. Mi sembra che ci siano due problematiche principali da ricordare in questo contesto: la riformabilità delle formule dogmatiche e la possibilità del «polifiletismo» nel medesimo ambito.

La pluralità teologica è profondamente antropologica, radicata nell'insufficienza del soggetto di esprimere l'inesauribile mistero in esaustivi termini umani, da un lato, e nel condizionamento storico-culturale, dall'altro. Poiché nessuna formula teologica è perfettamente adeguata alla verità rivelata, «una pluralità di espressioni non solo è possibile, ma può anche essere benefica se queste si integrano reciprocamente e conducono così a un più completo possesso di quella verità».¹⁷

a) *La riform[ul]abilità come fonte possibile della pluriformità*. Le asserzioni dogmatiche, come sappiamo, sono contrassegnate dalla duplice caratteristica dell'*immutabilità* e della *perfettibilità*. Ogni verità di fede conserva il suo *sensu originario*, per cui «non è possibile... intendere una definizione dogmatica in un senso diverso da quello inteso dal magistero nel

¹² Michael SCHMAUS, «Trinità», in *Dizionario* (nt. 4), vol. III [1968], 550; cf. DH 850; 1300-1302, 1330; cf. CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 112-113 (vedi la nt. 180[b], *infra*); FERRARO, «L'origine» (nt. 11), 231.

¹³ Cf. ad esempio: André de HALLEUX, «Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique», in *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 4, 409-442; vedi anche: ALSZEGHY - FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7), 98, 104; István BAÁN, «Comment était évalué Grégoire Palamas et sa doctrine en Occident, et l'influence de cette position d'esprit sur les livres des églises greco-catholiques?», in *Eastern Theological Journal* 1 [2015] 2, 243-263).

¹⁴ CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 173-174; cf. anche: *Pluralismo* (nt. 2), 47-48.

¹⁵ Sul significato preciso della dottrina conciliare circa la «*hierarchia veritatum*» (UR 11) vedasi p.e.: CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 184-197; William HENN, «Gerarchia delle verità», in *Dizionario* (nt. 2), 453-456; Roberto DEL RICCO, «Gerarchia delle verità», in *Dizionario di ecclesiologia*, Gianfranco CALABRESE - Philip GOYRET - Orazio F. PIAZZA (a cura di), Roma 2010, 688-689.

¹⁶ CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 235. Oltre alla bibliografia suindicata (cf. nt. 2) vedasi anche: Karl RAHNER, *Che cosa è un «asserito dogmatico»?», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 113-165; ALSZEGHY - FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7) *supra*; e non da ultimo i seguenti due documenti ufficiali: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *propositiones «Unitas et pluralitas» [de unitate fidei et theologico pluralismo]*, 11. X. 1972, in *Enchiridion Vaticanum* 4, 1136-1143; ID., doc. «*Interpretationis problema*» [de interpretatione dogmatum], *. X. 1989, in *Enchiridion Vaticanum* 11, 1706-1779.*

¹⁷ HENN, «*Pluralismo*» (nt. 2), 854.

proporre quel dogma».¹⁸ Una asserzione dogmatica, tuttavia, pur sempre «vera», rimane comunque sempre perfettibile, tanto da poter parlare addirittura di un suo tratto *provisorio*: «dicendo che il dogma è *vero* affermiamo il suo valore perenne, ma non includiamo che sia perfetto e adeguato rispetto al mistero in sé, essendone sempre inevitabilmente una espressione *analogica, imperfetta, inadeguata, relativizzata, storicizzata*».¹⁹ Quest'ultima affermazione diventa comprensibile e sostenibile alla luce della distinzione tra il *significato* proprio (per sempre fissato) e le *espressioni* o annunciazioni nozionistiche (sempre perfettibili) del dogma.²⁰

Circa la correlazione di queste due dimensioni in sede dottrinale troviamo affermazioni a prima vista piuttosto divergenti. C'è per chi il senso definitivo del dogma permette solo «variazioni *accidentali*» sebbene si tratti di un vasto spazio di quest'ultime.²¹ Altri invece, pur non mettendo in dubbio l'immutabile significato originale delle asserzioni dogmatiche, focalizzano l'attenzione sulla loro dimensione storica. In questa linea si sostiene, tra l'altro, che le formulazioni dogmatiche possono essere contrassegnate da «insistenze unilaterali su un aspetto» del dogma,²² per cui necessitano ulteriori precisazioni. Anzi, di più, non pochi autori sono del parere che le espressioni adoperate nelle definizioni dogmatiche siano addirittura rinunciabili e sostituibili con altre formule più adeguate.²³ Altre affermazioni invece sono molto più caute a questo proposito, ritenendo che il contenuto dogmatico e la sua formulazione, pur teoreticamente distinguibili, costituiscano un'unità difficilmente separabile.²⁴

¹⁸ Duilio BONIFAZI, «Dogma», in *Dizionario di Teologia Interdisciplinare*, vol. 1, Casale Monferrato [Al.] 1977, 713; cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, decl. *Mysterium Ecclesiae*, 24. VI. 1973, [n. 5d], in *Enchiridion Vaticanum* 4, 1674-1675.

¹⁹ BONIFAZI, «Dogma» (nt. 18), 715.

²⁰ «Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia», IOANNES XXIII, alloc. *Gaudet Mater Ecclesia* [allocutio in sollemni SS. Concilii inauguratione], 11. X. 1962, in AAS 54 (1962) 786-795, 792; cf. doc. «Interpretationis» (nt. 16), 1768.

²¹ Leo SCHEFFCZYCK, *Fondamenti del dogma: introduzione alla dogmatica*, Roma [2010], 201 [il corsivo è mio].

²² Vedi: ALSZEGHY- FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7), 132.

²³ Vedi: ALSZEGHY- FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7), 125-126; cf. «una... terminologia... mai adeguata alla realtà da essa descritta [...] una terminologia, nei confronti della quale, se non è lecito formulare il problema se sia vera, è però possibile domandare se sia la più indovinata»; cf. RAHNER, *Che cosa* (nt. 16), 140, 141; anche: «Questa [la formulazione terminologica] da una parte può essere vincolante, dall'altra deve essere tenuta presente nei suoi precisi limiti... e non dev'essere scambiata con l'oggetto stesso che esprime, come se fosse l'unico modo possibile di enunciarlo», BONIFAZI, «Dogma» (nt. 18), 715; «... il termine 'irreformabile' non si può attribuire alle formule dogmatiche in quanto tali, perché è impossibile di formulare una dichiarazione su verità rivelate che non sia passibile di una formulazione diversa e possibilmente migliore...», Francis A. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1986, 95. (Per autorevoli affermazioni in senso identico nel contesto del dogma petrino vedi la nt. 177, *infra*).

²⁴ «Il problema dell'interpretazione attuale dei dogmi si concentra nel problema del valore permanente delle formule dogmatiche. Certamente si deve distinguere il contenuto sempre valido dei dogmi dalla forma nella quale esso viene espresso. Il mistero di Cristo trascende le possibilità di espressione di ogni epoca storica e sfugge quindi a qualsiasi sistematizzazione esclusiva... Tuttavia non si possono separare nettamente contenuto e

Sembra che anche in questo dilemma una via media sia consigliabile. Certamente una marcata sottolineatura della sostituibilità delle formule potrebbe comportare il rischio del relativismo dogmatico. Credo tuttavia che pure l'insistenza sull'assoluta inseparabilità tra contenuto e forma potrebbe risultare controproducente se conducesse ad una "autarchia atanasiana" delle enunciazioni dogmatiche.²⁵ Lo sviluppo dogmatico, come è ovvio, non può esaurirsi nella pura ripetizione letterale delle formule precedenti.²⁶

La decl. *Mysterium Ecclesiae* della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (1973) riguardo alla questione dei limiti tra immutabilità e reformabilità delle formule dogmatiche fornisce alcune precisazioni autoritative da ricordare:

«... In merito a tale condizionamento storico, si deve anzitutto osservare che il senso contenuto nelle enunciazioni di fede dipende, in parte, dalla peculiarità espressiva di una lingua usata in una data epoca ed in determinate circostanze. Inoltre, avviene talora che qualche verità dogmatica *in un primo tempo sia espressa in modo incompleto, anche se falso mai*, e che in seguito, considerata in un più ampio contesto di fede o anche di conoscenze umane, *riceva più completa e perfetta espressione*. La Chiesa, ancora, quando fa enunciazioni nuove, intende *confermare* o *chiarire* quel che, in qualche modo, è già contenuto nella Scrittura o in antecedenti espressioni della Tradizione, ma abitualmente si preoccupa anche di *dirimere certe controversie* o di *stradicare errori*; e di tutto questo si deve tener conto, perché quelle enunciazioni siano rettamente interpretate. Da aggiungere, infine, che, sebbene *le verità* che la Chiesa con le sue formule dogmatiche intende effettivamente insegnare *si distinguano dalle mutevoli concezioni* di una determinata epoca e *possano essere espresse anche senza di esse*, può darsi tuttavia che quelle stesse verità dal sacro Magistero siano enunciate con termini che risentono di tali concezioni.

Ciò premesso, si deve dire che le *formule* dogmatiche del Magistero della Chiesa *fin dall'inizio furono adatte a comunicare la verità rivelata*, e che *restano per sempre adatte a comunicarla a chi le comprende rettamente*. Ma *questo non vuol dire che ciascuna di esse lo sia stata o lo resterà in pari misura*. Per tale motivo, *i teologi si sforzano di delimitare con esattezza qual è l'intenzionalità d'insegnamento che è propria di quelle diverse formule*, e con questo loro lavoro offrono una qualificata collaborazione al Magistero vivo della Chiesa, al quale rimangono

forma di espressione. Il sistema simbolico del linguaggio non è solo un rivestimento esterno, ma in qualche modo l'incarnazione di una verità. Ciò vale, sullo sfondo dell'incarnazione della Parola eterna, in maniera particolarissima per la professione di fede della Chiesa. Questa assume ovviamente una forma concreta e formulabile che, come espressione reale-simbolica del contenuto della fede, contiene e rende presente ciò che essa indica. Perciò le sue immagini e i suoi concetti non sono intercambiabili a piacimento», doc. «Interpretationis» (nt. 16), 1768, e vedi anche: «III: La validità permanente delle formule dogmatiche, tesi 10-12, commentato da Joseph Ratzinger», in *Pluralismo* (nt. 2), 64-69.

²⁵ L'«autarchia della formula nicena» è una dottrina sostenuta da San Atanasio che «presentava la fede dei 318 padri come parola che rimane in eterno, come parola di Dio, quasi uguale a quella consegnata nella Bibbia», *Storia della teologia, I, Epoca patristica*, Angelo DI BERARDINO - Basil STUDER (a cura di), Casale Monferrato 1993, 454.

²⁶ Cándido POZO, «Dogmi, sviluppo dei», in «*Sacramentum Mundi*». *Enciclopedia Teologica*, Karl RAHNER (a cura di), vol. 3, Brescia 1975, 330.

subordinati. Per lo stesso motivo può, inoltre, accadere che *antiche formule dogmatiche* o altre ad esse connesse rimangano vive e feconde nell'uso abituale della Chiesa, ma *con opportune aggiunte espositive ed esplicative*, che ne mantengano e chiariscano il senso congenito. D'altra parte, è anche avvenuto che, nel medesimo uso abituale della Chiesa, *ad alcune di quelle formule sono subentrate espressioni nuove* che, proposte o approvate dal sacro Magistero, *ne indicano l'identico significato in modo più chiaro e completo*.²⁷

Come risulta da questo brano, in quanto è accaduto già nel passato, anche per il futuro è ammissibile, almeno sul livello teoretico, che una formula dogmatica venga sostituita con un'altra più adatta;²⁸ ma solo entro i limiti di una «continuità omogenea», ossia conservando il significato originale irreversibile,²⁹ contenuto nella formula precedente meno chiara e completa. La concreta eseguibilità di una tale operazione tuttavia è alquanto problematica, appunto perché sul livello pratico è difficile «distillare» il significato perenne di un'asserzione dogmatica dalle sue mutabili formulazioni storiche.³⁰

b) *Il fenomeno del «polifiletismo» teologico, ossia una pluriformità originaria.* La pluralità teologica è una caratteristica della Chiesa sin dalla sua origine, e, come desumibile dall'insegnamento conciliare, oltre le varietà terminologiche comprende anche la possibilità di diverse prospettive, vale a dire diverse vie e metodi.³¹

La legittima pluralità (o pluriformità) teologica – entro certo limiti – sembra che possa estendersi anche alla *formulazione delle definizioni dogmatiche*,³² come del resto risulta anche

²⁷ decl. *Mysterium* (nt. 18), n. 5, 1672-1674 [il corsivo è mio].

²⁸ Cf. la nt. 177, *infra*, e vedi anche: «A mio modo di vedere, la fede nell'infallibilità del magistero non postula l'esistenza di una classe di 'proposizioni infallibili' intrinsecamente più perfette di altre proposizioni vere... non vedo perche non vedo perché sic debba pretendere che la proposizione definita sia essente da ogni limitazione compatibile con la sua veridicità... tutto ciò che esso [il carattere infallibile di un insegnamento] aggiunge è una garanzia, fornita dall'assistenza dello Spirito Santo che la proposizione definita... è vera, e sarà sempre vera...», SULLIVAN, *Il magistero* (nt. 23), 94-95.

²⁹ Cf. DH 3020 [const. *Dei Filius*, cap. 4].

³⁰ «... bisogna notare che né il Concilio né la *Mysterium fidei* danno un criterio in base al quale stabilire i confini di questa distinzione [tra il significato immutabile e l'espressione storica del dogma]. Questo rimane anche oggi uno dei punti più discussi che investono l'*ermeneutica* sia biblica sia dei documenti del magistero: dove riporre il nucleo affermato, infallibile e immutabile? Dove riporre lo schema espressivo, storico e mutevole?», BONIFAZI, «Dogma» (nt. 18), 714. Questa carenza, se non vado errato, non è stata sufficientemente dissipata neanche dal doc. «*Interpretationis problema*» (nt. 16), riflessione *ex professo* dedicata all'approfondimento delle problematiche ermeneutiche che riguardano le espressioni dogmatiche.

³¹ *Quae supra de legitima diversitate dicta sunt, eadem placet etiam de diversa theologica doctrinarum enuntiatione declarare. Etenim in veritatis revelatae exploratione methodi gressusque diversi ad divina cognoscenda et confitenda in Oriente et in Occidente adhibiti sunt. Unde mirum non est quosdam aspectus mysterii revelati quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero, ita ut tunc variae illae theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi. Ad traditiones theologicas authenticas Orientalium quod attinet, agnoscendum est eas eximio quidem modo in Sacris Scripturis radicatae esse, vita liturgica fovendi et exprimi, viva apostolica traditione scriptisque Orientalium Patrum ac spiritualium auctorum nutriri, ad rectam vitae institutionem, immo ad christianam veritatem plene contemplantam tendere* (UR 17a), in AAS 57 (1965) 103.

³² Vedi: «La formule dogmatique ne doit-elle pas être unique et la même [...] une seule foi, un seul dogme? [...] Si l'on conçoit le Dépôt de la foi comme un ensemble de vérités explicites communiquées par Dieu sous forme d'énoncés notionnels et le dogme comme la formulation adéquate d'une de ces vérités proposée par le Magistère

da qualche esempio sovrariportato.³³ In questo senso, rievocando una espressione di P. Alszeghy, si può parlare di un vero «polifiletismo» dello sviluppo dogmatico: esistono espressioni diverse ma equivalenti che esprimono la stessa verità dogmatica sotto aspetti diversi. Lo sviluppo dogmatico anche quando raggiunge la stessa verità, in ragione delle diverse ottiche e angolature antropologiche, può esprimersi in formule dogmatiche differenti.³⁴ Questo fenomeno finché rimane sulla scia della verità è un apporto di per sé proficuo, in quanto ne scaturisce un quadro più completo, grazie appunto ai diversi approcci, angolature, linguaggi ecc. Anzi, si può ritenere, che sia lo Spirito Santo stesso a suscitare tale evoluzione polifiletica, per aiutare tramite le diverse ottiche una più variegata manifestazione, e perciò una miglior conoscenza del mistero incomprensibile.³⁵

1. Una nuova pluralità terminologica nel diritto sacramentale

Nell'epoca preconciliare la «forma dell'esposizione scolastica del dogma era ormai divenuta talmente classica da identificarsi, quasi, con la stessa fede», e, perciò era poco pensabile che «la dottrina rivelata avesse potuto esprimersi in altri modi».³⁶ Oggi la teologia cattolica invece riconosce una maggior pluriformità anche in questo ambito.

Un segno di tale fatto è individuabile nella terminologia del diritto sacramentale orientale. Come è risaputo, dal CCEO'1990 sono state intenzionalmente eliminate le espressioni sacramentali di origine scolastica come: «materia», «forma», «ex opere operato», «character», concetti diffusi nell'ambito orientale a partire dal Concilio di Trento. L'immediata fonte di ispirazione per tale scelta sembra essere rintracciabile in una limpida osservazione del patriarca Maximos IV dei Melkiti, in cui sostiene le seguenti tesi: a) «non si può affermare che la sistematizzazione tomistica sia universale nella Chiesa. L'Oriente possiede un altro

à l'adhésion de foi de tous les fidèles, il se pourrait bien qu'on doive souscrire à cette assertion. Mais c'est précisément cette conception toute 'objectiviste' de la Révélation et du dogme qui se voit, aujourd'hui, soumise à une sérieuse révision. La théologie contemporaine prend, de jour en jour, une conscience plus aiguë de la part du *sujet* dans la saisie et l'expression de la vérité révélée et le Concile a, sur ce point, comme nous allons le montrer, fait largement écho à ces requêtes.» [...] Or, il nous paraît que parmi ces diversités légitimes, liées aux différences ethniques, culturelles et spirituelles des communautés ecclésiales, on doit également inclure la possibilité d'*énoncés dogmatiques différents*»; DEJAIFVE, «Diversité» (nt. 2), 18, 20-21. Un altro commentatore invece ritiene che il su citato brano (UR 17a) non voleva pronunciarsi su questo delicato dettaglio, e perciò la questione sarebbe rimasta piuttosto aperta: LANNE, «Formule» (nt. 2), 1159. Se è vero, tuttavia, che quest'affermazione conciliare non è altro che una conclusione generale dedotta dal caso particolare della soluzione fiorentina circa il «Filioque» (cf. ALSZEGHY - FLICK, *Lo sviluppo* [nt. 7], 123), allora, salvo errori, l'ammissibilità della pluriformità (delle diverse «formule teologiche») in questione può toccare anche l'ambito dei dogmi formali.

³³ Cf. le nt. 6, 8, 11, 12, *supra*.

³⁴ ALSZEGHY- FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7), 122-124.

³⁵ DEJAIFVE, «Diversité» (nt. 2), 20. (Non c'è bisogno di dire che ammettere la pluralità dogmatica non vuol dire che tutte le formule elaborate nelle diverse comunità cristiane possano essere considerate legittime; cf. Idem, 24.)

³⁶ PHILIPS, «A proposito» (nt. 2), 97 [289].

sistema teologico che non può essere escluso dal pensiero cattolico...»; b) «la terminologia tomistica non è sempre compatibile con quella delle Chiese orientali, particolarmente per quanto riguarda i sacramenti (materia, forma, ex opere operato)...»; c) «il divino è infinitamente ricco e multiforme. Nulla impoverisce di più che contemplarlo da un solo angolo di prospettiva».³⁷ Come si evince da *Nuntia*, l'elaborazione del diritto sacramentale orientale sin dall'inizio ha adottato questo orientamento.³⁸ La possibilità dottrinale di tale purificazione terminologica, in ultima analisi, è riconducibile al su indicato riconoscimento conciliare della pluralità teologica.

Giova infine fare cenno ad un'ulteriore conseguenza della suddetta «emancipazione» della teologia orientale, anche se essa, come effetto collaterale, può a volte sfociare in una certa diminuzione della pluriformità delle espressioni teologiche. Infatti, questa riconsiderazione – appunto in quanto è da riconoscere che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto dalle ottiche orientali³⁹ – oltre a rendere possibile il ripristino della peculiare eredità delle singole tradizioni orientali, a volte può suggerire anche la precisazione di qualche elemento della dottrina latina. Così non c'è da meravigliarsi che – diversamente dalla teologia scolastica preconciaria, caratterizzata da un monologo autosufficiente, poco aperta allo scambio dei valori⁴⁰ – oggi anche le comprensioni orientali influenzino la dottrina e la prassi latina. Sul livello delle formule teologiche ne è un esempio eclatante la sostituzione della tradizionale forma latina dell'amministrazione della cresima con quella bizantina, riconosciutamente più espressiva e di antichissima origine.⁴¹ Un altro esempio forse ancora più rilevante in tal senso è l'apporto della tradizione liturgica bizantina nell'impedire che l'opinione diffusa secondo cui la «*traditio instrumentorum*» fosse la

³⁷ *L'Église grecque melkite au Concile: discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Eglise au Concile oecuménique Vatican II*, Beyrouth 1967, 498-499, citato da Ivan ŽUZEK, «Aspetti della legge canonica orientale sui sacramenti», in *Concilium* 4 (1968) 8, 169-170. Cf. anche: «... la filosofia aristotelica... non è una 'fonte' della teologia, e ancor meno della fede, ma semplicemente uno strumento assai imperfetto per aiutare l'analisi del dato rivelato nel suo contenuto intellettuale», in PHILIPS, «A proposito» (nt. 2), 96 [288].

³⁸ Cf. «...dans la formulation des nouveaux canons, on ne se limitera pas aux concepts d'une théologie basée sur une seule école philosophique...», *Nuntia* 4 (1977) 17-18.

³⁹ Vedi: UR 17a, nt. 15, *supra*.

⁴⁰ Cf. ŽUZEK, «Aspetti» (nt. 37), 168 [1544].

⁴¹ Vedi: *Quod ad verba attinet, quae in chrismatione proferuntur, dignitatem venerabilis formulae, quae in Ecclesia Latina adhibetur, aequa aestimatione perpendimus quidem; ei tamen praeferendam censemus antiquissimam formulam ritus Byzantini propriam, qua Donum ipsius Spiritus Sancti exprimitur atque effusio Spiritus die Pentecostes peracta recolitur (cfr. Act. 2, 1-4 et 38). Hanc ergo formulam, fere verbum pro verbo reddentes, accipimus [...] 'Accipe signaculum doni Spiritus Sancti'*, PAULUS VI, const. ap. *Divinae consortium naturae*, 15. VIII. 1971, in *AAS* 63 (1971) 663.

materia del sacramento dell'ordine, tesi solennemente formulata dal Concilio di Firenze,⁴² potesse consolidarsi come dottrina definitiva.⁴³

2. Una diversa comprensione teologica della sinodalità interdiocesana?

La pluralità teologica spesso non si esprime sul livello terminologico, bensì è ricavabile da certe visioni o impostazioni. La disciplina orientale a volte mostra differenze talmente rilevanti da doversi presumere una diversità anche sul livello della *concezione teologica* re-trostante. Basti qui citare il caso della diversa comprensione, tra l'Oriente e l'Occidente, del funzionamento delle strutture di governo sovraepiscopali.⁴⁴ Anche qui sono costretto a limitarmi a pochi accenni.

Come è risaputo, nel caso delle Conferenze episcopali latine è stata ritenuta inammissibile la combinazione della struttura permanente con la competenza legislativa generale, in quanto questa miscela, almeno ad avviso della maggioranza, avrebbe potuto rappresentare un pericolo per l'integrità dell'autorità episcopale.⁴⁵ Di conseguenza, nel Codice latino, dette Conferenze sono munite di poche competenze normative, peraltro tassativamente elencate. Diversamente, nel caso dei Sinodi delle Chiese orientali cattoliche, il Legislatore ha operato una scelta diametralmente opposta, creando organismi permanenti con potestà legislativa generale.⁴⁶ Come è possibile che per l'ordinamento orientale sia stata adottata una soluzione ritenuta inammissibile nell'ordinamento latino per un possibile conflitto con il diritto divino? Qui siamo di fronte ad un dilemma teologicamente sensibile che difficilmente permette risposte temerarie. In fin dei conti, però, la questione qui posta riesce a trovare una risposta postulando, appunto, *la diversa comprensione teologica* della tradizione latina e di

⁴² Cf. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [Denzinger'], edizione bilingue, Peter HÜNERMANN (a cura di), Bologna 2001, n. 1326.

⁴³ Cf. A. MICHEL, «Ordre, ordination, V. Le décret d'Eugène et l'essence du sacrement de l'ordre», in *Dictionnaire* (nt. 9), XI/2, Paris 1932, 1317; cf. ID., «Matière et forme du diaconat, du sacerdoce et de l'épiscopat», in *L'ami du clergé*, 58^e année n. 22 [27 mai 1948], 339.

⁴⁴ Anche la disciplina sacramentale potrebbe offrire qualche esempio interessante che rientra in questa categoria contenutistica. Così sarà dovuta ad una diversa concezione di profondità teologica anche il fatto che la disciplina latina tuttora esclude gli infanti dall'unzione degli infermi, una restrizione felicemente eliminata dal CCEO'90. (Per alcune ulteriori osservazioni circa questa differenza disciplinare vedi il mio studio: «Canon Law and Mercy from the Oriental Point of View», in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 184 [2015] 48).

⁴⁵ In questo senso si è affermato che le Conferenze, in quanto istituti permanenti, se avessero il potere di legiferare su qualunque materia, potrebbero gravemente condizionare il ministero dei singoli vescovi diocesani con l'evidente pericolo di limitarne eccessivamente la legittima autonomia; Giorgio FELICIANI, *Il potere normativo delle conferenze episcopali nella comunione ecclesiale*, in AA. VV., *Comunione e disciplina ecclesiale* (Studi giuridici 26), Città del Vaticano 1991, 90-91; cf. anche: Angelo PAGAN, *Conferenze episcopali. Il lavoro del Coetus «De sacra hierachia» (1966-1983)*, Venezia 2012, 257-273.

⁴⁶ Pablo GEFAELL, *La capacità legislativa delle Chiese orientali in attuazione del CCEO*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (a cura di), *Il Codice delle Chiese orientali, la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali, Sala San Pio X, Roma 8-9 ottobre 2010, Città del Vaticano 2011, 142; cf. Péter SZABÓ «Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris», in *Folia Canonica* 6 (2003) 157-213.

quelle orientali circa il rapporto tra il singolo vescovo e gli altri membri del sinodo, e quindi le autorità sovraepiscopali.⁴⁷

È cosa nota che dall'ordinazione episcopale sorga un doppio mandato: una missione *ad intra* e una sollecitudine *ad extra*,⁴⁸ anzitutto verso le diocesi limitrofe. Analogamente alla prima, anche la missione ultra-diocesana richiede una «determinatio iuridica» per trasformarsi in una «potestas expedita ad actum».⁴⁹ La diversità tra le competenze di governo degli organi superiori previsti nelle due discipline è, tuttavia, talmente significativa da far emergere un serio interrogativo: si tratta di una differenza puramente giuridico-tecnica oppure, al contrario, siamo di fronte ad una diversità più profonda, radicata nella concezione ecclesiologicala della sollecitudine episcopale ultra-diocesana? In quest'ultima ipotesi, la divergenza nella determinazione giuridica tra le Conferenze latine e i Sinodi orientali sarebbe solo *derivazione ed espressione* giuridica della diversa comprensione *teologica* appena riferita, e non, invece, la *fondazione* ultima della diversa configurazione istituzionale in questione!

La protezione dell'integrità della potestà episcopale è stata, ovviamente, una preoccupazione ricorrente anche nell'ambito della codificazione orientale.⁵⁰ Credo, tuttavia, che questo dato non indebolisca la suindicata ipotesi della diversa comprensione teologica del ruolo della sinodalità sovraepiscopale; al contrario, a mio avviso, sembra piuttosto confermarla, in quanto – appunto – nonostante la nuova fisionomia stabile dei Sinodi orientali in

⁴⁷ In un mio studio precedente ritenevo che la spiegazione di questa differenza dovesse essere ricercata nella *diversa composizione numerica* di queste sinassi, in quanto i Sinodi orientali – a differenza di molte Conferenze – oggi sono composti da un gruppo ridotto di vescovi; e di conseguenza, nel loro caso, di solito si verifica meno il pericolo della sottrazione delle competenze da parte degli organi permanenti; cf. Péter SZABÓ, «Competenza governativa e fisionomia. L'integrità della potestà episcopale nel sistema degli organi sinodali di carattere permanente», in *Ius Ecclesiae* 19 (2007) 2, 445-456.

⁴⁸ Cf. p.e. Libero GEROSA, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Pregassona 2001, 147; Eugenio CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, in *La sinodalità nell'ordinamento canonico*, Marco GHISALBERTI – Giancarlo MORI (a cura di), Padova 1991, 11. (Si vedano anche le interessanti affermazioni di Joseph Ratzinger riportate da: Francesco VISCOME, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canonico del magistero dei «recenti pontefici». Nota explicativa praevia 2* [Tesi Gregoriana DC 21], Roma 1997, 221-223). Nella concezione ecclesiologicala d'Oriente tale potestà «ultra-eparchiale» è di origine *episcopale*, per natura sua è capace di *vincolare* (ossia «giurisdizionale»), e viene esercitata in ambito sinodale; vedi: Vittorio PARLATO, *L'ufficio patriarcale nelle chiese orientali dal IV al X secolo, Contributo allo studio della «communio»*, Padova 1969, 91, 98-99. (Il passaggio del LG 23 che esclude la dimensione giurisdizionale della «sollecitudine ultra-diocesana» sembra di avere un valore di *ius mere humanum*; cf. Umberto BETTI, *La dottrina sull'Episcopato nel capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium. Sussidio per la lettura del testo*, Roma 1968, 386).

⁴⁹ Cf. Gianpiero MILANO, «Riflessione sulla natura della potestà dei patriarchi e dei loro sinodi alla luce della costituzione apostolica *Sacri canones*», in *Ephemerides iuris canonici* 47 (1991) 157-175, 169; Julio MANZANARES, «Reflexiones sobre el documento 'Estatuto teológico y jurídico de las Conferencias episcopales'», in *Revista española de derecho canónico* 46 (1989) 189-202, 193.

⁵⁰ Vedi: *Nuntia* 2 (1976) 38; *Nuntia* 9 (1979) 5-7; *Nuntia* 19 (1984) 15; *Nuntia* 26 (1988) 107-108; cf. le autorità *sui iuris* «non tendano ad accumulare in sé poteri che la *norma iuris*, stabilita dalla Suprema autorità, ad essi non concede», Ivan ŽUŽEK, *Qualche nota circa lo ius particolare nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in Kuriakose 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 rimaneva allo 'ius particolare' risultasse con ogni evidenza da chi [tale diritto] possa essere stabilito», *Idem*, 43.

questione, la loro competenza non è stata ridotta a casi tassativamente predeterminati, a guisa delle Conferenze latine. Infine, a questo proposito va ricordato che la costituzione divina della Chiesa, oltre all'eventuale abusiva riduzione dell'autorità del singolo vescovo, non di meno può essere minacciata anche da un «individualismo» sproporzionato quale si traduce in «separazioni» e «dissidenze»,⁵¹ rischio che viene addirittura alimentato dalla tassativizzazione delle competenze governative superiori. Nell'ambito orientale – in mancanza di tali garanzie come sono appunto la tassativizzazione in questione e la «recognitio» superiore, caratteristiche delle Conferenze episcopali –, entrambi i rischi appena menzionati – riduzione e dissidenze – devono trovare altro rimedio, quale sembra essere individuabile nella doppia regola della «sensibilità sinodale».⁵²

Una possibile obiezione. Questa teoria, secondo cui la differenza di competenza tra Conferenza e Sinodo non sia puramente giuridica, ma radicata nella stessa comprensione teologica, potrebbe comportare il rischio per cui i limiti del diritto divino stesso risultino essere differenti nei due ordinamenti, il che certamente non è ammissibile. Non può invece escludersi una diversa comprensione del medesimo diritto divino,⁵³ e di più, data la differente ottica teologico-culturale, entro certi limiti, forse anche la presenza di qualche affermazione «complementare» e «irriducibilmente distinta».⁵⁴

Qualcuno potrebbe dubitare che l'ipotesi appena riferita sia in armonia con gli accenti ecclesiologici del Concilio Vaticano II, in quanto l'ottica di quest'ultima assise ecumenica è senz'altro dominata dalla figura del singolo vescovo e dall'enfaticizzazione dell'integrità

⁵¹ Giorgio FELICIANI, «Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II», in *Aggiornamenti sociali* 2/1987, 147. (Queste anomalie sono prevenibili solo tramite una sempre maggior coscienza dell'intrinseca dimensione *giuridica* del vincolo sacramentale radicata nell'ordinazione episcopale. Questo dato teologico è fonte di effettivi *diritti e doveri* anche nelle situazioni in cui l'ordinamento giuridico non attribuisce competenze correttive strettamente potestative alle autorità superiori. Questa dimensione della collegialità «normalmente non avrà forza vincolante, ma obbligherà giuridicamente a valutare con serietà il consiglio ricevuto» dai confratelli corresponsabili nell'episcopato; vedi: Juan I. ARRIETA, «Conferenze episcopali e vincolo di comunione», in *Ius Ecclesiae* 1 [1989] 13-16).

⁵² Questa regola – ricavabile dalla su menzionata dimensione giuridica permanente del vincolo sacramentale –, da un lato richiede che, in assenza di ragioni particolarmente giustificate, pure gli orientamenti comuni formalmente non vincolanti siano osservati; dall'altro esige che la potestà degli enti superiori venga attivata solo nei casi in cui davvero rimane questo l'unico mezzo possibile per proteggere gli interessi legittimi della comunione ecclesiastica; vedi anche il mio studio: *Sinodo episcopale della Chiesa patriarcale in raffronto alla Conferenza episcopale. Possibilità e limiti di una "osmosi" tra i due istituti*, in PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ S. TOMMASO D' AQUINO, *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, Convegno di Studio, Roma, 23-25 aprile 2014 [in corso di stampa].

⁵³ Circa la natura e la conseguente conoscibilità limitata dello *ius divinum* vedi: Karl RAHNER, *Il concetto di «ius divinum» nell'accezione cattolica*, in ID., *Saggi sulla Chiesa* (Biblioteca di cultura religiosa 66), Roma 1966, 395-445; DEJAIFVE, «Diversités» (nt. 2), 21; Avery DULLES, «*Jus divinum* as an Ecumenical Problem», in *Theological Studies* 38 (1977) 681-708; Teodoro JIMÉNEZ URRESTI, «El *Ius divinum*. I. Noción, grados y lógica de su estudio», in *Salmanticenses* 39 (1992) 1, 35-77; Massimo del POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico* (Subsidia canonica 16), Roma 2015, 73-76.

⁵⁴ Cf. la nt. 180, *infra*; e la nt. 8, *supra*.

dell'autorità del medesimo.⁵⁵ In contrasto, le affermazioni dottrinali riguardanti il ruolo della sinodalità locale nei testi conciliari sono senz'altro molto meno marcate.⁵⁶ Cionondimeno, alcune caratteristiche della tradizione orientale sembrano essere a favore dell'ermeneutica sovraesposta. In Oriente, infatti, la sinodalità episcopale è dall'antichità un elemento *ordinario* del governo locale: fatto difficilmente spiegabile, questo, se non, appunto, richiamando alla mente il riconoscimento della maggior rilevanza teologica della corresponsabilità sovraeparchiale («ultra»-eparchiale) che è radicata nella stessa ordinazione episcopale.⁵⁷

Di più, la vera *ecclesialità* delle Chiese *sui iuris*, non di meno, sembra richiedere una forte sinodalità locale. Solo quest'ultima, infatti, è in grado di garantire quella «coesione intereparchiale» che è indispensabile perché tali raggruppamenti siano sufficientemente *compatti*, al punto da poter essere considerati vere «ecclesiofanie».⁵⁸ Quest'ultima caratteristica, a mio avviso, è una esigenza *intrinseca* della visione ecclesiologia orientale.⁵⁹

Sono ben conscio del fatto che, in sede dottrinale, sia la concezione della corresponsabilità giurisdizionale dei vescovi limitrofi, sia la natura «ecclesiofanica» della Chiesa *sui iuris*, sono questioni contestate.⁶⁰ C'è da domandarsi, però, se le riserve espresse nei confronti di queste tesi non siano da imputarsi ad un'ottica poco attenta alla tradizione orientale. Conviene

⁵⁵ Cf. LG 27, CD 8.

⁵⁶ Cf. ad esempio: «Se il Vaticano II non è riuscito ad affrontare il problema della sinodalità in modo dottrinalmente esauriente – non fosse che per il fatto di aver trattato della sinodalità solo a livello della Chiesa universale senza entrare in merito a quella della Chiesa particolare – dipende molto probabilmente dal fatto che non ha saputo sviluppare un discorso teologico esplicito sulla Chiesa, a partire dalla categoria centrale della 'communio', che pure lega tutta l'ecclesiologia come una tenue filigrana», CORECCO, *Ontologia* (nt. 48), 4.

⁵⁷ Qualche autore pur riconoscendo che i Sinodi nelle Chiese orientali assumano carattere di «organi di *ordinari* di governo», ciononostante li qualifica come «complementari», ossia configurazioni «solo possibili, ma non obbligatorie» della *communio Ecclesiarum* in quanto essi «non appartengono all'essenza della Chiesa...», così: Winfried AYMANS, *Strutture sinodali nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, 85 ss. Oggi comunque sembra essere opinione sempre più condivisa che la sinodalità stessa – certamente non le sue concrete forme istituzionalizzate storicamente variabili – sia un elemento proprio *costitutivo* della Chiesa, cf. ad esempio le osservazioni di Dario VITALI, «Più sinodalità. La Chiesa di papa Francesco», in *La Rivista del Clero Italiano* 97 (2016) 1, 30-34. Infatti, se la sinodalità episcopale è manifestazione della seconda dimensione – quella della sollecitudine ultradiocesana; cf. nt. 48, *supra* – dell'ordinazione episcopale, allora difficilmente si può disconoscere l'essenzialità della attitudine sinodale. (Sulla natura «nativamente sinodale» della struttura ecclesiale vedi anche: Orazio F. PIAZZA, «Collegialità episcopale», in *Dizionario* [nt. 15], 250 ss.).

⁵⁸ Circa questa dimensione ecclesiofanica dell'«Ecclesia sui iuris» vedi: Péter SZABÓ, *Comunione e pluralità: le Chiese orientali. Frammenti di una realtà complessa*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La comunione nella vita della Chiesa: Le prospettive emergenti dal Concilio Vaticano II*, XLI Incontro di Studio – Borca di Cadore (BL) 30 giugno - 4 luglio 2014 (Quaderni della Mendola 32), Milano 2015, 79-110, 80-84.

⁵⁹ Per una esposizione canonistica della configurazione classica di questo modello ecclesiologico si veda il citato studio di Vittorio Parlato alla nt. 48, *supra*.

⁶⁰ Su diversi pareri, a mio avviso opinabili, circa la natura puramente giuridica dell'«Ecclesia sui iuris» si vedano: David M. JAEGER, «Alcuni appunti in margine al nuovo Codice dei canoni delle Chiese orientali», in *Communio* 123 (1992) 58-59; e recentemente: Federico MARTI, «Le strutture giurisdizionali sovrametropolitane delle Chiese cattoliche orientali. Spunti per una riflessione circa la loro natura canonica ed ecclesiologica», in *Ius Ecclesiae* 27 (2015) 1, 83-103.

richiamare, a questo proposito, un'osservazione del card. Julian Herranz, formulata in occasione del decimo anniversario della codificazione orientale, il quale mette in rilievo che il Supremo legislatore legiferando per gli orientali agisce sempre secondo una «mens» orientale.⁶¹ Questa tesi – in piena armonia con il can. 2/CCEO⁶² – a mio avviso non può non avere delle conseguenze ermeneutiche rilevanti anche nelle discussioni sopra indicate. Se le cose stanno così, anche l'interpretazione degli istituti giuridici orientali postula l'utilizzo di una mentalità orientale. Diversamente, un orientamento interpretativo che non tenesse presente questa esigenza metodologica risulterebbe alquanto discutibile.

3. L'assenza della pluriformità nella descrizione della Suprema autorità e possibili emendamenti

Infine, il terzo esempio su cui vorrei soffermarmi – diversamente dai primi due casi – tuttora mantiene un paradigma tipicamente latino, malgrado il fatto che anche in questo caso sarebbe possibile adottare una descrizione teologica più consona alla tradizione orientale. Si tratta dei canoni che riguardano la Suprema autorità.⁶³

Nel corso della *denua recognitio*, anche su questo tema è stata sollevata la richiesta di una riformulazione più orientale dei relativi canoni: «...due Organi di consultazione hanno chiesto, piuttosto fortemente, che in questo *Titulus* non ci si limiti 'a riprendere materialmente i canoni del CIC', ma che esso venga 'ristrutturato secondo una visione teologica orientale' (il primo Organo), oppure venga riformulato 'tenendo conto dell'ecclesiologia orientale maggiormente pneumatologica ed eucaristica' (il secondo Organo)».⁶⁴

Come risulta da un documento (dell'aprile del 1985), reperibile nell'archivio del PCdLT, uno dei promotori di questa proposta è stata la CDF, presieduta allora dal card. Joseph Ratzinger. Il relativo testo contiene la seguente proposta: «La legislazione circa il Romano Pontefice e il Collegio Episcopale (cfr. cann. 23 e ss) dovrà essere formulata in conformità con la 'tradizione' orientale, salvo il contenuto dottrinale, invece di riprendere semplicemente la formulazione del CIC. Tale formulazione sia poi sottoposta all'esame di questa Congregazione».⁶⁵

⁶¹ Julian HERRANZ, *Saluto inaugurale*, 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, Silvano AGRESTINI – Danilo CECCARELLI MOROLLI (a cura di), Città del Vaticano 2004, 30.

⁶² Circa una riflessione sulla vera portata ermeneutica di questa norma vedi un mio studio recente: «L'*antiqua traditio* fonte 'vigente' di diritto?: Ermeneutica del can. 2/CCEO sull'interpretazione», in *Eastern Canon Law* 2 (2013) 1, 201-232.

⁶³ CCEO cc. 42-54/CIC cc. 330-341.

⁶⁴ *Nuntia* 22 (1986) 38.

⁶⁵ Vedi: PCCICOR, Prot. n. 1059/85/1, con riferimento alla lettera della CDF, prot. n. 153/85/1, del 22 aprile del 1985. (Forse non è inutile sottolineare che detta iniziativa innovativa dal futuro papa venne formulata ormai non in qualità di un teologo privato, bensì da capo del dicastero chiamato a custodire l'integrità della fede cattolica).

La risposta della PCCICOR, firmata da Emilio Eid, mette in rilievo che i relativi canoni in realtà sono stati elaborati dal *coetus mixtus* (latino-orientale) impegnato nella redazione della *Lex Ecclesiae Fundamental*, per cui la loro presenza nello schema orientale non può essere considerata come una semplice «ripresa» del testo del CIC'83. Alla fine della lettera il vicepresidente della Commissione chiede, tuttavia, una proposta concreta circa la riformulazione più orientale dei canoni in questione.⁶⁶ I codificatori orientali erano del parere che in questa materia delicata non conveniva introdurre alcuna differenza tra i due Codici, e, di più, non vedevano alcuna ragione per «non considerarli [cioè questi canoni] pienamente corrispondenti alle genuine tradizioni teologiche orientali».⁶⁷ Alla luce di questi argomenti, la CDF ha ritirato la succitata proposta.⁶⁸ Mi limito anche qui a qualche breve nota.

La proposta iniziale della CDF è una prova eloquente del fatto che una riformulazione più attenta alla visione ecclesiologicala orientale, anche nel caso di questi canoni sarebbe ben *possibile e opportuna*.⁶⁹ Pur consapevole della delicatezza dell'argomento, incoraggiato da un orientamento autorevole che ricorderò alla fine del mio discorso,⁷⁰ qui di seguito azzarderò l'interrogativo circa la possibilità di integrare e di riformulare, per ora forse nel solo Codice delle Chiese orientali cattoliche, alcuni dei canoni dedicati alla Suprema autorità. Una tale revisione – effettuabile forse solo in fasi successive – potrebbe riguardare diverse dimensioni con portate differenti.

3.1 L'integrazione del testo codificato con ulteriori elementi di funzione ermeneutica

Oggi si è ormai consapevoli della difficile trasponibilità del mistero della Chiesa al livello delle categorie giuridiche.⁷¹ Una novità della legislazione postconciliare è che alcune delle

⁶⁶ PCCICOR, Prot. n. 1059/85/2, del 24 giugno del 1985.

⁶⁷ Oltre alla risposta riferita alla nota precedente, vedasi anche: *Nuntia* 22 (1986) 39.

⁶⁸ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, prot. n. 94/82, del 12 luglio del 1985 [PCCICOR, prot. no. 153/85/3].

⁶⁹ La revocazione dell'iniziativa ratzingeriana sarà probabilmente spiegabile anche dal fatto che l'elaborazione del diritto costituzionale orientale era già molto in ritardo rispetto agli altri schemi. Infatti, mentre tutti gli altri progetti erano già inoltrati agli organi di consultazione entro il febbraio del 1982 (l'ultimo era quello sul diritto processuale, cf. *Nuntia* 14 [1982], 3), il presente schema sulla gerarchia è stato inviato alla consultazione solo nell'ottobre del 1984; cf. *Nuntia* 19 (1984) 3. La risposta di mons. Eid (cf. nt. 66, *supra*), oltre a «ripassare» il compito in questione alla Congregazione –infatti, quest'ultima originalmente suggerì che il nuovo testo convenientemente «orientalizzato» fosse elaborato dai codificatori–, stabilì un termine talmente breve («entro il mese di settembre») rispetto all'intrinseca difficoltà del compito che tale suggerimento non poté essere inteso che solo come un invito a ritirare l'iniziativa. E questo messaggio implicito sembra essere stato colto, in quanto la relativa risposta recita: «...après avoir examiné attentivement les explications détaillées fournies dans votre lettre, notre Dicastère estime ne plus devoir insister sur l'observation sus-mentionnée, et par conséquent la rétirer» (citazione dalla lettera indicata alla nt. 68, *supra*).

⁷⁰ Vedi: la nt. 194 (e cf. anche la nt. 195), *infra*.

⁷¹ *Instrumentum, quod Codex est, plane congruit cum natura Ecclesiae, qualis praesertim proponitur per magisterium Concilii Vaticani II in universonum spectatum, peculiarique ratione per eius ecclesiologicalam doctrinam. Immo, certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologicalam scilicet conciliarem. Quod si fieri nequit, ut imago Ecclesiae per doctrinam Concilii descripta*

normative teologicamente più complesse, oggi, per rimediare l'abisso tra mistero e legge, sono introdotte da un apposito «canone teologico». Queste premesse a capo di un capitolo codiciale stanno, quindi, a indicare (e predeterminare) il corretto contesto ecclesiologico in cui la relativa norma va interpretata.⁷² Qualche simile emendamento – da effettuarsi piuttosto attraverso la modifica o l'aggiunta di qualche espressioni chiave, e non già attraverso l'introduzione di un apposito canone – in funzione ermeneutica, effettuabile nel titolo III («De Suprema Ecclesiae auctoritate»), potrebbe ulteriormente rinforzare l'indole ecumenica del CCEO'90, e perciò renderlo ancor più adatto alla vocazione specifica delle Chiese orientali cattoliche.

Credo che il can. 43/CCEO potrebbe essere arricchito con un tale elemento ermeneutico.⁷³ Così, ad esempio, l'iniziale «Ecclesiae Romanae Episcopus», titolo particolarmente caro a papa Francesco,⁷⁴ potrebbe essere sostituito con l'espressione del «Vescovo della Chiesa di Roma che presiede nella carità». Questa allusione testuale alla celebre formula ignaziana,⁷⁵ ineccepibile dal punto di vista della sua piena cattolicità,⁷⁶ metterebbe in rilievo che la funzione del Vescovo di Roma va intesa (e quindi esercitata) alla luce dell'intera tradizione bimillenaria, e non invece secondo solo il paradigma ecclesiologico dominante a partire dal medioevo, come si potrebbe intuire alla luce dei termini tecnici riportati nella seconda parte del medesimo canone.⁷⁷ Questo emendamento non comporterebbe immediate modifiche sul

perfecte in linguam canonisticam convertatur, nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendus tamquam ad primum exemplum, cuius lineamenta in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet, IOANNES PAULUS II, cost. ap. Sacrae disciplinae leges, 25. I. 1983, in AAS 75 (1983) 2, XI.

⁷² Cf. Adolfo LONGHITANO, «La Chiesa locale: dal Vaticano II al codice», in AA. VV., *Chiesa particolare e strutture di comunione* (Il Codice del Vaticano II, 5), 11.

⁷³ *Ecclesiae Romanae Episcopus, in quo permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, Collegii Episcoporum est caput, Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris Pastor, qui ideo vi muneris sui suprema, plena, immediata et universalis in Ecclesia gaudet potestate ordinaria, quam semper libere exercere potest.*

⁷⁴ Vedi: la nt. 195, *infra*; cf. anche: Dario VITALI, «Vescovo di Roma: implicazioni ecclesiologiche di un titolo», in *Rassegna di Teologia* 54 (2013), 3, 365-389; Jean-Marie TILLARD, *Il Vescovo di Roma*, Brescia 1985; Francesco NIGRO, *Il vescovo di Roma, principio della collegialità, nell'ecclesiologia di comunione di J.M.R. Tillard*, Roma 2010.

⁷⁵ Cf. S. Ignazio di Antiochia, proemio della Lettera ai romani.

⁷⁶ In quanto il soggetto della presente frase non è il vescovo ma la sua Chiesa, l'aggiunta di questa formula di per sé parrebbe fugare il rischio di una lettura riduttiva, esclusa dal dogma vaticano, secondo cui il vescovo di Roma avrebbe solo un ruolo di presidenza, o di coordinamento, di tipo onorifico. (Una valutazione favorevole della formula ignaziana è sostenuta anche da: Paul MCPARTLAN, *Un nuovo esercizio del papato. Primato papale, eucaristia e unità della Chiesa*, Magnano [Bi] 2015, 31-32, 53-54, 91-96; cf. «riguardo ai titoli 'primo nell'onore', e 'colui che presiede nell'amore' [Joseph Ratzinger] dichiara proprio: 'Io credo che potremmo definire correttamente la 'giurisdizione sulla Chiesa intera' su quelle basi'...» Idem, 32; testo citato dall'opera seguente: Joseph RATZINGER, *Pilgrim Fellowship of Faith. The Church as a Communion*, San Francisco [Ca.] 2005, 233).

⁷⁷ Cf. «La Commissione Internazionale di Teologia, nella sessione del 1970, ha raccomandato quasi all'unanimità, di evitare titoli che rischiano di essere fraintesi, come per esempio *caput Ecclesiae, vicarius Christi, Summus pontifex*; ed ha raccomandato di usare invece: *Papa, Sanctus Pater, Episcopus Romanus, Successor Petri, Supremus Ecclesiae Pastor*», in Paolo PICOZZA, «Pontefice; b) diritto canonico ed ecclesiastico», in *Enciclopedia del diritto*, Francesco CALASSO (dir.), vol. 34, Milano 1985, 251.

livello dell'esercizio della suprema potestà. Grazie alle sue possibili implicazioni ecclesiologiche, potrebbe tuttavia dare un nuovo slancio all'approfondimento incoraggiato già da San Giovanni Paolo II,⁷⁸ e avrebbe di sicuro risonanze ecumeniche di rilievo.⁷⁹

La difesa della verità può richiedere un linguaggio tecnico,⁸⁰ nondimeno si potrebbe studiare se le formule prettamente giuridiche del dogma vaticano, per lo meno nella loro trascrizione codificata, non possano opportunamente essere integrate per via di espressioni più tradizionali e perciò più famigliari per l'ortodossia. La ristesa del CCEO'90 diventerebbe senz'altro più orientale e quindi più passabile per gli ortodossi se fosse arricchita da alcuni dei seguenti termini: «ὁ πρῶτος»,⁸¹ «συνεργός»,⁸² «συμφωνία»,⁸³ «διακονία-auctoritas»,⁸⁴ oppure l'«onore del primato»,⁸⁵ «messaggero di amore, unità e pace»,⁸⁶ ecc.

La stessa cost. ap. *Pastor Aeternus* riporta qualche breve ma essenziale riferimento alla tradizione, le cui formule potrebbero essere nondimeno opportunamente inserite nel presente titolo del CCEO'90. Il suo proemio, testo chiave per la retta comprensione del doppio

⁷⁸ Cf. At [...] *ob studium Christi voluntati vere parendi Nos ipsos agnoscimus, veluti Romanum Episcopum, ad ministerium exercendum vocari [...]. Spiritus Sanctus sua luce nos perfundat atque omnes pastores theologosque nostrarum Ecclesiarum illuminet, ut, una simul, ut patet, illas formas perquiramus, in quibus hoc ministerium obire possit amoris opus, quod ab utrisque agnoscatur*; IOANNES PAULUS II, litt. enc. *Ut unum sint [de Oecumenico officio]*, 25. V. 1995, in AAS 87 (1995) 11, 978 [n. 95].

⁷⁹ L'interpretazione di quest'espressione ricavabile dall'attuale dottrina ortodossa non è in accordo con l'ecclesiologia cattolica; cf. Nicolas AFANASIEFF, *La Chiesa che presiede nell'amore*, in John MEYENDORFF – Nicolas AFANASIEFF – Alexander SCHMEMANN – Nicholas KOULOMZINE, *Il Primato di Pietro nel pensiero contemporaneo*, Bologna 1965, 487-555. Questo dato non permette tuttavia di esimersi dalla responsabilità di un ulteriore approfondimento e dalla precisazione della relativa visione cattolica; vedi anche: la nt. 194, *infra*. (Questo impegno è ancor più attuale alla luce del fatto che recentemente qualche autore ortodosso dimostra un'apertura verso il riconoscimento di una certa forma, pur limitata, del primato universale, dichiarando una tale funzione non solo «utile», ma anche «una necessità in una Chiesa unita»; John ZIZIOULAS, «Il primato nella Chiesa», in *Studi ecumenici* 17 [1999] 1, 133).

⁸⁰ La Chiesa già al concilio di Nicea (325) adoperò formule «di una certa tecnicità filosofica», ritenendo che le espressioni bibliche fossero insufficienti per difendere l'integrità della fede; cf. *Storia* (nt. 25), 456.

⁸¹ MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 9, 59, 89; cf. anche: ZIZIOULAS, «Il primato» (nt. 79), 124. ss.

⁸² MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 72; cf. anche: Dimiti SALACHAS, «I criteri circa l'ecumenicità di un concilio nella prassi dei primi secoli», in *Iura orientalia* 9 (2013) 187, 188-189.

⁸³ MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 72; cf. Mansi, vol. XIII, 208D-209C; *Seventh General Council, the second of Nicaea, held A.D. 787 [...]*, John MENDHAM (transl.), London 1850, 306-307.

⁸⁴ Cf. PARLATO, *L'ufficio* (nt. 48), 195: «... il potere è concepito come diritto-dovere, come servizio, esercitato nell'esclusivo interesse della comunione interecclesiale e non sulla comunione interecclesiale...».

⁸⁵ Cf. «... il 'primato di onore' utilizzata per la prima volta dal II Concilio ecumenico (Constantinopoli, 381) in riferimento ai privilegi che toccano al vescovo di Costantinopoli dopo quello di Roma, non implica soltanto una posizione onorifica, ma effettive 'prerogative d'ufficio': cosicché il modo migliore di intendere tale espressione risulta essere 'l'onore del primato'...», MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 59; cf. B. E. DALEY, «Position and Patronage in the Early Church. The Original Meaning of 'Primacy of Honour'», in *Journal of Theological Studies* 44 (1993) 529-553, 534, 542.

⁸⁶ MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 91; cf. LG 22.

dogma petrino,⁸⁷ di fatto colloca il primato apostolico nell'«antica e costante fede della Chiesa universale».⁸⁸ Una clausola del terzo capitolo (sul valore e natura del primato), poi, sembra ammettere di intendere la «potestas plena» di pascere, reggere e governare la Chiesa universale, nella linea dei concili ecumenici e dei sacri canoni.⁸⁹ Orbene, se l'inclusione di queste sfumature non era stata ritenuta inammissibile nei brani conciliari appena riferiti, allora non possono essere opposte ragioni teologiche neanche contro il loro inserimento nel testo codificato. Queste formule sarebbero utili sia per rafforzare la fiducia ecumenica, sia per una sufficiente contestualizzazione diacronica dei termini giuridici di questo capitolo. Una siffatta integrazione è, tutto sommato, agevole, in quanto la sua funzione consisterebbe non tanto in una diversa declinazione giuridica del rapporto fra primato ed episcopato sul livello pratico, quanto piuttosto nel porre in rilievo la sua inseparabilità dalla sana tradizione.

Anche nel can. 45, § 1/CCEO sembra possibile una aggiunta, sebbene questa volta di indole piuttosto esplicativa. La duplicità di potestà concorrenti nelle singole diocesi tra vescovo locale e romano pontefice, configurazione costituzionale rintracciabile in questo canone,⁹⁰ come è stato osservato in sede dottrinale, è una conseguenza pratica della «mutua interiorità», afferente alla struttura intrinseca della «communio Ecclesiarum». Ora, se è vero che l'unico modo coerente di spiegare questa concorrenzialità governativa sulle stesse materie sia «una precedenza nell'attuazione in circostanze ordinarie» da parte del vescovo,⁹¹

⁸⁷ Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *Natura e fini del primato del papa. Il Vaticano I alla luce del Vaticano II*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commento* (Documenti e studi 19), Città del Vaticano 2002, 95; Walter KASPER, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo* (Giornale di teologia 316), Brescia 2006, 203; ID., «Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican I. A la veille de la reprise du dialogue catholique orthodoxe», in *Istina* 50 (2005) 4, 345.

⁸⁸ *Et quoniam portae inferi ad evertendam, si fieri posset, Ecclesiam contra eius fundamentum divinitus positum maiori in dies odio undique insurgunt; Nos ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse iudicamus, sacro approbante Concilio, doctrinam de institutione, perpetuitate, ac natura sacri Apostolici primatus, in quo totius Ecclesiae vis ac soliditas consistit, cunctis fidelibus credendam et tenendam, secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem, proponere, atque contrarios, dominico gregi adeo perniciosos errores proscribere et condemnare* [DH 3052].

⁸⁹ *Quapropter apertis innixi sacrarum litterarum testimoniis, et inhaerentes tum Praedecessorum Nostrorum, Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis, perspicuisque decretis, innovamus oecumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur* [DH 3059]. (Questa clausola tuttavia, come si vedrà, è appesantita da un non facile dilemma interpretativo).

⁹⁰ *Romanus Pontifex vi sui muneris non modo in universam Ecclesiam potestate gaudet, sed et super omnes eparchias earumque coetus potestatis ordinariae obtinet principatum, quo quidem simul roboratur atque vindicatur potestas propria, ordinaria et immediata, quam in eparchiam suae curae commissam Episcopi habent.*

⁹¹ Cf. [sul livello pratico le relative competenze] «dovranno essere armonizzate seguendo le regole della comunione nel governo [...] il solo modo di spiegare una siffatta situazione giuridica sembra essere il riconoscimento di una competenza concorrente gerarchizzata tra i due livelli di governo – quello del vescovo diocesano e quello del romano pontefice – sulle stesse materie con una precedenza nell'attuazione in circostanze ordinarie da parte del vescovo diocesano, e con possibilità di deroghe della competenza per atto superiore...»; Juan

allora un esplicito riferimento a ciò nel can. 45/CCEO renderebbe più chiaro anche il testo codificato, traducendosi in pratica in una opportuna esplicazione su come, appunto, un potere superiore concorrente non riduca la giusta autonomia di un altro potere ad esso subordinato.⁹² In questa linea nel CCEO'90 sarebbe forse opportuno mettere in rilievo, tramite una breve formula apposita, che il carattere «ordinario» della potestà pontificia mira soltanto ad escludere interpretazioni che leggano la sua origine in qualche «privilegio straordinario» di natura *meramente storica*. Questo non comporta tuttavia interventi quotidiani della potestà pontificia nel governo delle Chiese locali, e tanto meno che tali interventi possano aver luogo senza una *adeguata* (o *extrema*) *ratio*.⁹³

Un ulteriore emendamento potrebbe chiarire, dirimendo definitivamente la vecchia disputa al riguardo, che *l'ordinazione episcopale* anche nel caso del romano pontefice è un requisito *costitutivo* e non solo un semplice condizione giuridica.⁹⁴ Gli esempi contrari del passato e non di meno la loro discussione in ambito dottrinale sono ben conosciuti.⁹⁵ L'affermazione dell'ipotesi di un «papa laico» è radicata in un modello ecclesiologico prettamente giurisdizionalistico,⁹⁶ proprio del medioevo ma superato dall'ultima assise ecumenica.⁹⁷ L'ammissibilità teorica del papa laico - oltre a creare aporie dentro la stessa dottrina

I. ARRIETA, «Vescovo», in *Enciclopedia giuridica*, vol. 32, Roma [1994], 8; cf. anche: Julio MANZANARES, *Il romano pontefice e la collegialità dei vescovi*, in AA.VV., *Collegialità e primato. La suprema autorità nella Chiesa* (Il Codice del Vaticano II, 9), Bologna 1993, 50, 56.

⁹² Per comprendere la qualificazione «ordinaria» della potestà papale, come risulta dalle discussioni in aula conciliare, bisogna tener presente due cose: anzitutto si voleva escludere la possibilità di interpretarla come qualcosa di natura «avventizia» (*extraordinaria*) sul cui esercizio il titolare non può liberamente autodeterminarsi; inoltre il relatore però fece anche tutto il possibile per evitare l'impressione che si trattasse di una potestà «alternativa» o «competitiva» nei confronti del vescovo locale; cf. RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 92. Questa impostazione conciliare tuttavia, in un contesto più largo, non esclude uno sviluppo della comprensione del rapporto tra papa e vescovo eparchiale in senso sussidiario; vedi in merito: Idem., 103. (Un'opinione contraria viene invece formulata nella stessa edizione da Fernández OCÁRIZ, *Identità del primato e forme storiche del suo esercizio*, in *Il primato* [nt. 87], in 124).

⁹³ Nicola FILIPPI, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologica* (Tesi Gregoriana Teol. 112), Roma 2004, 173; cf. anche: «...salvo inalienabili Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi» (OE 9b).

⁹⁴ Cf. can. 44, § 1/CCEO. (Cf. can. 219/CIC 1917).

⁹⁵ P. e. Gregorio VII, Innocenzo III, Adriano V; su cenni al relativo dibattito vedi: Adriano CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra: posizioni postconciliari*, Brescia 1987.

⁹⁶ Cf. Severino DIANICH, *Per una teologia del papato*, Cinisello Balsamo [Mi] 2010, 81 ss.; Michael WILKS, «*Papa est nomen iurisdictionis. Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Christ*», in *Journal of Theological Studies* n.s. 8 (1957) 71-91, 256-71.

⁹⁷ Cf. «Un papa non consacrato vescovo non è vero papa [...] sarebbe infatti anomale la [sua] posizione nella costituzione divina della Chiesa. E le anomalie, per quanto umanamente comprensibili, teologicamente non son mai sostenibili... ogni vescovo e il papa non possono non essere membri del collegio. Le loro funzioni, al livello di membri e di capo, hanno lo stesso principio divino della consacrazione», BETTI, *La dottrina* (nt. 48), 357, 366; vedi anche: Giuseppe FERRARO, *L'essenza sacramentale del primato romano. Relazioni tra primato e ordinazione episcopale. A proposito della elezione del vescovo di Roma*, in *Primato pontificio ed Episcopato. Dal primo millennio al Concilio ecumenico Vaticano II*. Studi in onore dell'arcivescovo Agostino Marchetto, Jean EHRET (a cura di), Roma 2013, 327-351.

cattolica – è difficilmente accettabile per l'ecclesiologia ortodossa. Un eventuale affermazione della necessità «ex institutione divina» dell'ordinazione episcopale per la ricezione della suprema autorità non contrasterebbe, mi pare, al *significato* essenziale del dogma petrino; ragione per cui un serio impegno ecumenico⁹⁸ non può non riconsiderare la formulazione attuale del canone in questione.

Forse si potrebbe far ricorso anche a qualche *ommissione*. Le norme contenute dal III titolo sono dense di contenuto sia teologico che giuridico. Un Codice tuttavia non è un compendio né teologico né giuridico, e perciò non deve per forza riportare tutti gli elementi essenziali del dogma vaticano.⁹⁹ L'assenza di una formula dogmatica non necessariamente comporta la sua negazione. Qualche esempio storico dimostra che tali formule, per ragioni serie possono essere assenti o eliminate,¹⁰⁰ anche in luoghi come la liturgia che è un *locus theologicus* per eccellenza. Il Codice come tale invece non lo è, ragione per cui simili omissioni nel suo testo sono *a fortiori* ammissibili.

3.2 Una più chiara affermazione della natura collegiale della Suprema potestà

Come è noto, in sede dottrinale si può distinguere fra tre correnti principali circa la vera e ultima natura della Suprema potestà.¹⁰¹ Ora, tra queste tre ipotesi quella «collegialista» – sostenuta tra l'altro da Rahner, Jimenez Urresti o Congar¹⁰² – sembra essere più consona

⁹⁸ Vedi: la nt. 194 e 195, *infra*. (Cf. anche: «Con il Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica, ponendosi così all'ascolto dello Spirito del Signore, che insegna come leggere attentamente i 'segni dei tempi'. Le esperienze, che essa ha vissuto in questi anni e che continua a vivere, la illuminano ancor più profondamente sulla sua identità e sulla sua missione nella storia», enc. *Ut unum sint* [n. 73, *supra*], n. 3, in AAS 87 [1995] 922-923).

⁹⁹ Questa possibilità è provata anche dal fatto che dallo *ius vigens* è stato tolto il riferimento esplicito al carattere «veramente episcopale» del potere primaziale, espressione presente invece nel diritto previgente (can. 218, § 2/ CIC 1917 vs. can. 331/CIC'83, e can. 43/CCEO'90).

¹⁰⁰ Cf. «La tolérance de l'Église romaine touchant la non insertion du Filioque dans le symbole, nous est attestée aussi par la bulle *Etsi pastoralis* de Benoît XIV, promulguée en 1742. On y lit dans le c. 1^{er}: *Etsi graeci teneantur credere, etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in symbolo pronuntiare... L'insertion du Filioque au symbole ne peut donc pas être un obstacle à l'union des Églises... Cette tolérance de l'Église romaine n'implique pas de la part de grecs une renonciation tacite au dogme de la procession du Saint-Esprit du Fils*», Aurelio PALMIERI, «Filioque», in *Dictionnaire* (nt. 9), tom. 5 [1913], 2341.

¹⁰¹ Cf. ad esempio: Giampietro MAZZONI, *La collegialità episcopale. Tra teologia e diritto canonico*, Bologna 1986, 135-163; Umberto BETTI, *Relazioni tra il papa e gli altri membri del collegio episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Guilherme BARAÚNA (a cura di), Firenze 1967, 761-771; MANZANARES, *Il romano* (nt. 91), 36-40; Marcello SEMERARO, *Mistero comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna 1997, 208-211; Matteo VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica* (Tesi Gregoriana DC 36), Roma 1999, 15-27; Philip GOYRET, *Primato ed Episcopato*, in *Il primato* (nt. 87), 128-131, 150; Eduardo MOLANO, «Autoridad suprema de la Iglesia», in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Javier OTADUY – Antonio VIANA – Joaquín SEDANO (dir.), Pamplona 2012, vol. 1, 594-596; cf. anche: Joseph LISTL – Hubert MÜLLER – Heribert SCHMITZ (Hrsg. von), *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts* Regensburg 1983, 248-252.

¹⁰² Vedi: Karl RAHNER, *Lo ius divinum dell'Episcopato*, in Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Episcopato e Primato*, Brescia 1966, 73-142 [titolo originale: *Episkopat und Primat*, Freiburg/Bg. 1961]; Georges DEJAFIVE, «Le Premier des évêques», in *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 561-579; Teodoro JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio «Primado-Episcopato»*, Bilbao 1962; Yves CONGAR, «Sinodo, primato e collegialità episcopale», in *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, 52-61. Con diverse sfumature questa visione «collegialista» viene

delle altre due alla visione ecclesiologica propria dell'Oriente. Secondo questa concezione il soggetto della Suprema autorità in fin dei conti sarebbe il Collegio dei Vescovi (ovviamente sempre insieme con il suo capo), salva fatta la primazia dogmatica del Romano pontefice. Quest'ultima, secondo l'ipotesi in questione, sarebbe assicurata dal fatto che il vescovo di Roma ha la piena libertà di «concentrare in se stesso» la potestà in questione di cui l'ultimo titolare sarebbe il Collegio.¹⁰³ Questa ipotesi, pur non corrispondendo alla dottrina ortodossa,¹⁰⁴ potrebbe invece avere una risonanza ecumenica, in quanto è senz'altro più vicina alla tradizionale concezione orientale.

La suddetta «teoria collegialista» non è esente da critiche,¹⁰⁵ come del resto non lo sono né le sue due alternative né qualsiasi altra teoria composta da affermazioni tra loro intrinsecamente dialettiche. Nonostante ciò il richiamato paradigma «collegialista», pur essendo più vicino alla visione ortodossa, fatte le necessarie sfumature, rimane tuttavia consona alla fede cattolica, ed anzi pare addirittura esprimerlo meglio, per lo meno sotto certi aspetti.¹⁰⁶

sostenuta, ad esempio, anche da Walter KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, in AA. VV. *Das Papstamt Dienst oder Hindernis für die Ökumene*, Regensburg 1985, 113-138; Zenon GROCHOLEWSKI, «Canoni riguardanti il papa e il Concilio ecumenico nel nuovo Codice di diritto canonico», in *Apollinaris* 63 (1990) 3-4, 579, 597; Cosimo SCORDATO, *La Dynamis sacramentale del Collegio episcopale*, in *Primato e collegialità. "Partecipazione della sollecitudine per tutte le Chiese"*, Rosario LA DELFA (ed.), Roma 2008, 148; PIAZZA, «Collegialità» (nt. 57), 253, 258; MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 21. ss, 46 ss. (Vedi anche: MOLANO, «Autoridad» [nt. 101], 595; MAZZONI, *La collegialità* [nt. 101], 53-58).

¹⁰³ Cf. ad esempio: BETTI, *La dottrina* (nt. 48), 370: «Quella prerogativa personale però, perché conferita ad un membro del Collegio nel momento in cui ne diventa capo, non è una potestà assolutamente nuova. Consiste piuttosto nella concentrazione in lui di tutta la potestà inerente al Collegio stesso. Di conseguenza: essa si distingue dai poteri ricevuti nella consacrazione non per natura, ma per estensione e intensità»; cf. anche: PIAZZA, «Collegialità» (nt. 57), 259.

¹⁰⁴ Sulla dottrina ortodossa del primato vedi: AA.VV., *Il Primato* (nt. 79); John D. ZIZIOULAS, *The One and the Many. Studies on God, Man. The Church and the World Today* [Gregory EDWARDS (ed.)], Alhambra [Ca.] 2010, 47-305; 262-287; ID., «Il primato nella Chiesa», in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 121-133; Janusz SYTY, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e John Zizioulas* (Studia antoniana 46), Roma 2002; Radu BORDEIANU, «Primacies and Primacy according to John Zizioulas», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 58 (2014) 1, 5-24; vedi anche: SULLIVAN, *Il magisterio* (nt. 23), 79-83, 129-135; Yannis SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003; vedi anche la nt. 192, *infra*; e, non da ultimo, circa un breve riassunto critico delle posizioni ortodosse: Nicola BUX, *La dottrina del primato petrino nel contesto dell'ecumenismo*, in *Il primato* (nt. 87), 178-184.

¹⁰⁵ Su alcune riflessioni critiche circa questa ipotesi tra l'altro vedasi: Wilhelm BERTRAMS, «L'ufficio dell'unità della Chiesa e la moltitudine delle Chiese», in *Vita e pensiero* 54 (1971) 83-86 [275-278]; SEMERARO, *Mistero* (nt. 101), 210; con sfumature: MAZZONI, *La collegialità* (nt. 101), 240-241. Giova notare che il Concilio non voleva dirimere la questione; per le relative fonti vedi: cf. GOYRET, *Primato* (nt. 101), 130.

¹⁰⁶ Cf. «... la definizione del primato di giurisdizione... non opportunamente ed esplicitamente integrata con la dottrina sulla Chiesa non risultava essente dalla possibilità di considerare il papa in qualche modo come avulso dal collegio episcopale... Era necessario che una dottrina sull'episcopato, in tutta la sua portata, potesse riconsegnare al comune sentire un'adeguata fisionomia della costituzione divina della Chiesa, la quale è incentrata sul collegio episcopale, di cui il papa è parte integrante» / «... la potestà permane unica, perché la potestà della Chiesa che Cristo conferì al collegio apostolico tutto intero, vale a dire, a Pietro e a tutti gli altri apostoli, non è doppia ma unica (cf. LG 22)... «la potestà Suprema nella Chiesa è dunque collegiale»; PIAZZA, «Collegialità» (nt. 57), 253, 258 [il corsivo è mio].

Un ulteriore mezzo ermeneutico per sottolineare quest'accento collegialista nel CCEO'90 potrebbe essere l'*inversione* dell'ordine dei due capitoli in questione,¹⁰⁷ in quanto la collocazione di una norma – e ancor più il suo modificato posizionamento rispetto ad un'altra – ha sempre un notevole significato ermeneutico. Analogamente, pure l'avverbio «quoque» dovrebbe essere tolto dall'attuale can. 49 (nuovo can. 43), e quindi spostato nel nuovo can. 49 (attuale can. 43) sul romano pontefice. Questi emendamenti – in perfetta coerenza con la visione tipicamente «collegialista» (o meglio sinodale) dell'Oriente – aiuterebbero a spostare il focus dalla figura individuale del romano pontefice all'intero Collegio.

Infine ma non da ultimo, sembra auspicabile anche una revisione dei cc. 51 e 54/CCEO circa il *Concilium oecumenicum*.¹⁰⁸ L'impossibilità di dare la qualifica «ecumenica» ad una sinassi senza il consenso del vescovo di Roma anche per l'ortodossia è una verità indiscussa. Ciò detto, credo che non sia necessario fare un riferimento esplicito p.e. al diritto del romano pontefice di «approbare»,¹⁰⁹ «confirmare» e «promulgare» le decisioni conciliari, per lo meno in un codice orientale fondato sui «sacri canones». ¹¹⁰ Questi elementi infatti – tranne forse l'approvazione – non sono altro che semplici ulteriori garanzie giuridiche dei diritti petrini derivanti dalla sua qualità di capo-collegio.¹¹¹

¹⁰⁷ Questo vuol dire che l'attuale II titolo sul Collegio (cc. 49-54) prenderebbe il posto dell'attuale I titolo sull'ufficio petrino (cc. 43-48), mentre queste ultime norme sul papa verrebbero trasposte al II capitolo del titolo, come cc. 49-54.

¹⁰⁸ CCEO can. 51 – § 1. *Solius Romani Pontificis est Concilium Oecumenicum convocare, eidem per se vel per alios praeesse, item Concilium transferre, suspendere vel dissolvere eiusque decreta confirmare.*

§ 2. *Eiusdem Romani Pontificis est res in Concilio Oecumenico tractandas determinare atque ordinem in eodem Concilio servandum constituere; propositis a Romano Pontifice quaestionibus Patres Concilii Oecumenici alias addere possunt ab eodem Romano Pontifice approbandas.*

CCEO can. 54 – § 1. *Concilii Oecumenici decreta vim obligandi non habent, nisi una cum Concilii Patribus a Romano Pontifice approbata ab eodem sunt confirmata et eiusdem iussu promulgata.*

§ 2. *Hac confirmatione et promulgatione, vim obligandi ut habeant, etiam egent decreta, quae fert Collegium Episcoporum, cum actionem proprie collegialem ponit secundum alium a Romano Pontifice indictum vel libere receptum modum.*

¹⁰⁹ Nel diritto previgente questa tappa della procedura (l'approvazione) non era stata menzionata: CIC 1917, can. 227: *Concilii decreta vim definitivam obligandi non habent, nisi a Romano Pontifice fuerint confirmata et eius iussu promulgata.*

¹¹⁰ CCEO can. 2; vedi: SZABÓ, «L'*antiqua* (nt. 62), 201-232.

¹¹¹ A proposito vedi: «El can. 338 § 1 [= CCEO can. 51] enumera una serie de prerrogativas que corresponden *exclusivamente* al Romano Pontífice como Cabeza del Concilio: convocarlo, presidirlo, trasladarlo, suspenderlo o disolverlo, y aprobar sus decretos. Estas prerrogativas son actualmente exigidas por el derecho positivo vigente, que puede ir también más allá de lo estrictamente exigido *iure divino*. Como afirma el Vaticano II, la única condición esencial para la existencia y validez de un Concilio es que sea 'aprobado o al menos aceptado como tal por el Sucesor de Pedro' (LG 22b)» [...] «Para que los decretos del Concilio tengan fuerza obligatoria es necesario que sean *aprobados* por el Papa juntamente con los Padres conciliares, y además que sean *confirmados* y *promulgados* por mandato del Papa [CIC'83 can. 341/CCEO'90 can. 54]. Por derecho divino sólo viene exigida la aprobación por el Papa junto a los padres conciliares», in *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Ángel MARZOJA – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA (dir.), Pamplona [1996], II, 593, 600 [Eduardo Molano]. Cf. anche: «Questa 'approvazione' è piuttosto un momento interno di questa deliberazione conciliare in quanto tale, e non una decisione dal di fuori da parte di un'altra autorità che si aggiunga a una deliberazione in se stessa completa e già costituita del soggetto *uno*, come condizione per la sua entrata in vigore giuridica. In tal caso questa autorità dovrebbe essere intesa come organo superiore di controllo sul

Le modifiche fin qui proposte, nel loro insieme, favorirebbero anche una maggior coerenza con la visione ecclesiologicala del CCEO'90, in quanto la normativa sull'autonomia delle «Ecclesiae sui iuris» già è il segno di un considerevole ritorno all'essenza della tradizionale autonomia disciplinare dell'Oriente cristiano.¹¹²

3.3 Ulteriori prospettive

Oltre alle modifiche indicate, l'unità desiderata della Chiesa richiederà, credo, anche una più sostanziale rielaborazione del testo codificato sulla Suprema autorità, se è vero che l'obiettivo del dialogo ecumenico non è tanto di far riconoscere dagli ortodossi la «giurisdizione universale» papale, ma piuttosto – secondo la visione di Gregorio Magno¹¹³ – «allontanarsi dal linguaggio della giurisdizione verso quello della comunione» e quindi trovare «una diversa prospettiva di lettura della relazione tra primato ed episcopato»,¹¹⁴ forse l'unica strada percorribile per l'unità.

Una riformulazione della dottrina classica servirebbe anzitutto per ovviare agli effetti di una prima ricezione eccessivamente «massimalista» del doppio dogma petrino. A tal proposito va detto infatti che, ad avviso di non pochi esperti, sia l'ecclesiologicala che il diritto codificato è tuttora contrassegnato da una tale imprecisione.¹¹⁵ Questa concezione, oltre ad attribuire alla figura del romano pontefice un peso maggiore, «quasi assolutistico», rispetto a quanto la dottrina conciliare parrebbe indicare, addirittura snaturerebbe – a motivo di una acritica adozione della teoria romanistica sulla «plenitudo potestatis» – la stessa essenza ecclesiologicala del medesimo ufficio.¹¹⁶

collegio, non come elemento costitutivo del collegio stesso», RAHNER, *Lo ius divinum* (nt. 102), 103. Sull'argomento vedi anche: Remigiusz SOBAŃSKI, *Il concilio ecumenico, il sinodo dei vescovi, il collegio cardinalizio*, in AA.VV., *Collegialità* (nt. 91), 96-97.

¹¹² Circa questi punti vedi: SZABÓ, *Comunione* (nt. 58), 80-100.

¹¹³ «Il mio onore è l'onore della Chiesa tutta. Io vengo onorato davvero quando a tutti e a ciascuno è reso l'onore dovuto», Gregorio Magno, *Lettere* 8,30, in PL 77, 933C [citato da MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 26].

¹¹⁴ William HENN, «Historical-Theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy during the Second Millennium» in AA.VV., *Il Primato del successore di Pietro. Atti del Simposio teologico*, Roma, 2-4 dicembre 1996, Città del Vaticano 1998, 271; citato da: MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 87 (cf. anche: nt. 128, 195, *infra*). (Per alcuni accenni sintetici dell'ecclesiologicala comunione, un dato emerso dal ricollegamento della «giurisdizione» ai suoi elementi sacramentali, vedi ad esempio: PICOZZA, «Pontefice» [nt. 77], 262-264).

¹¹⁵ Cf. Hermann J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (Quaestiones disputatae 179), Freiburg/Bg. 1999; 66 ss.; KASPER, «Principes» (nt. 87), 341-352, 349; «Studio del mese: Primato e collegialità per la comunione delle Chiese» [Hervé LEGRAND], in *Il Regno-Attualità* 12/2014, 419-428, 420-424, e gli studi in queste pubblicazioni citati; cf. anche: Hermann J. POTTMEYER, *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I & II*, New York 1998. Altri autori invece – in stretta correlazione dell'interpretazione massimalista del primato, tuttora presente per lo meno sul livello giuridico – percepiscono una ridotta ricezione (o addirittura una «non-ricezione») dell'insegnamento sulla collegialità, elaborata dall'ultime assise ecumenica; così: Dario VITALI, *Verso la sinodalità*, Magnano [Bi] 2014, 10; cf. anche: Severino DIANICH, «Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II», in *Lateranum* 81 (2015) 339-368.

Un effetto collaterale di questa tendenza massimalista era la convinzione sviluppatasi dopo la formulazione del dogma vaticano, secondo cui, garantita la suprema potestà al capo visibile della Chiesa di Cristo, lo stesso Concilio ecumenico come istituto sarebbe divenuto inutile e superfluo; cf. ad esempio: «Les conciles

La ricerca di una «rilettura» («nuova ricezione») teologica del dogma petrino,¹¹⁷ deve articolarsi in due tappe: l'identificazione dei nuclei dogmatici della cost. *Pastor Aeternus* e la successiva riformulazione dell'«essenza» del primato petrino nell'ottica di una ecclesiologia comunionale.¹¹⁸ Negli ultimi vent'anni sono state fatte varie proposte circa i possibili principi ermeneutici di questa rilettura,¹¹⁹ e ne sono state individuate problematiche concrete e tappe,¹²⁰ nonché alcuni limiti.¹²¹ Nel contesto di questa più ampia prospettiva qui mi limito a sollevare tre orientamenti (o ipotesi) come possibili scie di ulteriori riflessioni.

3.3.1 Possibilità e limiti di una rilettura

La rilettura approfondita della comprensione teologica di cui sopra, in quanto riflette su una verità formalmente definita, deve partire dall'interno della cost. *Pastor Aeternus*,¹²² osservando i principi dell'interpretazione dei dogmi.¹²³ In tale ambito, come è risaputo, anzitutto occorre partire dalla fondamentale distinzione tra «contenuto sostanziale» immutabile

oecuméniques ne sont pas nécessaires... L'Église possède dans la primauté du pontife romain l'organe à la fois ordinaire et essentiel de l'autorité suprême, et cet organe a par lui-même puissance et grâce pour décider toutes les questions, pour porter des lois universelles, pour parer à toutes les difficultés...», Jacques FORGET, «Conciles», in *Dictionnaire* (nt. 9), tom. III [1938] 669.

¹¹⁶ Così: LEGRAND, «Primato» (nt. 115), 420-424; cf. anche: RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 98-100.

¹¹⁷ KASPER, «Principes» (nt. 87), 344; cf. Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 140; CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 141, 244 ss.

¹¹⁸ RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 83.

¹¹⁹ Vedi ad esempio: KASPER, «Principes» (nt. 87), 341-352.

¹²⁰ Ad esempio: Giuseppe COLOMBO, «Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino», in *Teologia* 21 (1996) 322-339; Angel ANTÓN, «El ministerio petrino y/o papado en la 'Ut unum sint' y desde la eclesiología sistemática. I, II», in *Gregorianum* 79 (1998) 503-542, 645-686, e la bibliografia *ivi* citata; Antonio ACERBI, *Per una nuova forma del ministero petrino*, in *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio*, Milano 16-18 aprile 1998, Milano 1999, 303-338; John R. QUINN, *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999; Hermann POTTMEYER, «Il primato nella comunione», in *Il Regno-attualità* 2000/18, 636-638; John MCAREAVEY, «The Primacy of the Bishop of Rome. A Canonical Reflection in Response to *Ut unum sint*», in *Studia Canonica* 34 (2000) 119-154; *Church Unity and the Papal Office: An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut unum sint*, Carl E. BRAAT - Rober JENSEN (eds.), Cambridge [Ma.] 2001; Adriano GARUTI, *Possibili nuove forme di esercizio del primato alla luce della 'Ut unum sint'*, in *Pax in virtute. Miscellanea di studi in onore del cardinale Giuseppe Caprio*, Francesco LEPORE - Donato D'AGOSTINO (a cura di), Città del Vaticano 2003, 484-505; FILIPPI, *Essenza* (nt. 93), 135 ss.; Francesco COCCOPALMERIO, «Il primato del romano pontefice nel Codice di diritto canonico. Anche per una risposta a *Ut unum sint* n. 95», in *Oecumenica civitas* 4 (2004) 1, 3-46; Agostino MARCHETTO, «Il ministero del papa in prospettiva ecumenica (I Concili Vaticano I e II ed *Ut unum sint*)», in *Apollinaris* 77 (2004) 909-917; LEGRAND, «Primato» (nt. 115), 419-428; Adam DE VILLE, *Orthodoxy and the Roman Papacy: Ut Unum Sint and the Prospects of East-West Unity*, Notre Dame [Ind.] 2011; cf. anche: DIANICH, *Per una* (nt. 96); MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76) 57 ss.

¹²¹ Vedi p.e.: OCÁRIZ, *Identità* (nt. 92), 112-126, 120 ss; Adriano GARUTI, *Saggi di ecumenismo*, Roma 2003, 155-173.

¹²² RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 84.

¹²³ Sulle non facili problematiche di quest'attività ermeneutica, oltre ai due documenti della CTI (nt. 2), vedasi la sintesi di BONIFAZI, «Dogma» (nt. 18), 712-717.

della verità divina e la sua «formulazione dottrinale» sempre perfettibile.¹²⁴ Ora qui si confronta uno dei punti nevralgici della pluralità teologica, in quanto tuttora non sembrano essere stati individuati e classificati, in modo appropriato, i criteri per attuare questa distinzione.¹²⁵

Così, ad esempio, la mancata individuazione del rapporto gerarchico tra i mezzi ermeneutici potrebbe essere origine di gravi incertezze riguardo al corretto *ordine di priorità* da osservarsi in fase applicativa. Quanto al suo *significato*, ossia al suo contenuto immutabile, il dogma è intrinsecamente ancorato al momento della sua formulazione. La verità in essa espressa conserva sempre quel senso originario in cui fu inteso al tempo e nel contesto della sua definizione.¹²⁶ Questo fatto porta a ritenere criterio primario di interpretazione i chiarimenti espliciti nel corso della sua elaborazione. Altri criteri proposti della dottrina odierna – come ad esempio il richiamo alla *ricezione* come «penetrazione più profonda» nella verità espressa dal dogma, la necessità di una interpretazione «attualizzante», e non di meno l'avvertimento contro la «fossilizzazione» della tradizione¹²⁷ – sembrano invece permettere, una visione d'insieme più dinamica.¹²⁸ Questi pareri divergenti non sono altro che riflessi del grave dilemma ermeneutico di cui sopra.¹²⁹

¹²⁴ RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 82.

¹²⁵ Cf. la nt. 30, *supra*.

¹²⁶ DH 3043; Guy MANSINI, «Dogma», in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, René LATOURELLE –Rino FISICHELLA (dir.), Assisi 1990, 348.

¹²⁷ Cf. [La necessità di un'interpretazione attuale] «... Se una verità di fede è divenuta un dogma, s'inserisce per sempre nella *Paradosis* che progredisce. Alla definizione segue quindi la ricezione, vale a dire l'appropriazione vitale di quel dogma nella vita comunitaria della Chiesa, e la penetrazione più profonda nella verità che attesta. Giacché il dogma non dev'essere un vestigio dei tempi passati; deve produrre frutti nella vita della Chiesa. Per tale ragione, non basta vederne unicamente il suo significato negativo o limitativo; esso va compreso nel suo senso positivo, che apre alla verità. Una simile interpretazione dei dogmi per il presente deve tener conto di due principi che, a prima vista, sembrano contraddirsi: il valore permanente della verità e l'attualità della verità. Ciò significa che non si può né rinunciare alla Tradizione o tradirla, né, sotto l'apparenza della fedeltà, trasmettere una tradizione fossilizzata [...] La validità permanente della verità e la sua attualità si condizionano quindi reciprocamente», in «*Interpretationis problema*» (nt. 16), III. 1, 1765.

¹²⁸ Qualche asserzione di Walter Kasper, co-autore principale del documento appena citato, non di meno sembra favorire questa lettura dinamica; vedi ad esempio: «... è pure l'inverso è vero: gli sviluppi successivi vanno interpretati alla luce della tradizione più antica», KASPER, *Vie* (nt. 87), 207; «Il Concilio Vaticano II ha già cominciato a interpretare il Concilio Vaticano I nel più vasto orizzonte dell'ecclesiologia di *communio*. Una corrispondente *ricezione* da parte delle Chiese orientali, è appena cominciata. Tale ricezione *non implica* un'accettazione meccanica, o una *sottomissione* dell'Oriente alla tradizione latina, ma implica un *processo vivo e creativo* di assimilazione nella propria tradizione», Idem, 210 [il corsivo è mio]; vedi anche: le nt. 114, 195; CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 181–183. Infine, il valore interpretativo solo limitato delle discussioni conciliari viene affermato anche dall'interessante osservazione di RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 105–106.

¹²⁹ Cf. le nt. 21–23, e 127–128, *supra*.

Stabilire l'ordine di priorità in questione è – ovviamente – cruciale, in quanto definisce i limiti teoretici della ricezione (della *relecture* teologica) del dogma petrino,¹³⁰ e perciò anche le potenzialità ecumeniche che le eventuali future riformulazioni potranno acquistare.

3.3.2 Una visione approfondita del rapporto tra l'ufficio petrino e quello patriarcale

Una miglior individuazione ecclesiologico-giuridica del rapporto tra la Chiesa di Roma e le Chiese d'Oriente, e, più in concreto, tra i capi di queste Chiese è di cruciale importanza per l'avvenire ecumenico. In questa linea, una nuova configurazione dell'ufficio petrino, più idonea alla visione ecclesiologica dell'Oriente, potrebbe essere agevolata dall'approfondimento del suo rapporto teologico-giuridico con i sinodi orientali e con i patriarchi nella loro qualità di «prōtos sinodale». Qui di seguito cerco di fare qualche considerazione a questo proposito.

a) La questione della stabilità dell'ufficio patriarcale

Come è noto, il rapporto tra il pontefice romano e le autorità governative *sui iuris* nella cost. ap. *Sacri canones* è stato di nuovo qualificato con la classica espressione «partecipativo».¹³¹ Nel contesto della nuova dottrina sull'origine sacramentale della potestà governativa, tuttavia, questo concetto, pur mantenendo la sua validità, sembra essere ormai ambiguo, e perciò bisognoso di una spiegazione approfondita.¹³² Effettivamente le strutture sovraepiscopali sembrano godere di una maggior *stabilità teologica* di quanto era riconosciuta nella dottrina classica.¹³³ Questa solidità è spiegabile col fatto che la sacra potestà (o la sua origine ontologica) anche nel caso delle autorità superiori è radicata nell'ordinazione episcopale, in particolare nella sua *seconda dimensione* (ossia in una «sollecitudine *ad extra*») da cui sorge una «missione *ultra-diocesana*».¹³⁴ Conseguentemente, se la potestà

¹³⁰ Una tappa importantissima di questo processo è la rilettura degli aggettivi qualificativi del dogma sul primato; cf. RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 87 ss.; LEGRAND, «Primato» (nt. 115), 420 ss.; cf. Roland MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ* (Le Point théologique 63), Paris 2010, 101–180.

¹³¹ Vedi: IOANNES PAULUS II, const. ap. *Sacri canones*, 18. X. 1990, in *Enchiridion Vaticanum*, 12, 414.

¹³² Vedi: SZABÓ, *Comunione* (nt. 58), 92–94. (Nella concezione tradizionale per la natura «partecipativa» in questione si intendeva che la giurisdizione sovraepiscopale in *tutta* la sua realtà era una semplice «emanazione» della *plenitudo potestatis* papale, effettuata in via *extrasacramentale*. Questa impostazione non è sorprendente, in quanto prima anche la giurisdizione intra-diocesana dei vescovi era ritenuta di avere origine *extrasacramentale*; cf. «...i vescovi ricevono immediatamente dal Sommo Pontefice la loro ordinaria potestà di giurisdizione», PIO XII, enc. *Mystici corporis* [AAS 35, 1943, 212]; cf. Ludovicus LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. I, Oeniponte 1951, 275 ss; cf. anche: PICOZZA, «Pontefice» (nt. 77), 251–252, 260; Umberto BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 2000, 622; MCPARTLAN, *Un nuovo* [nt. 76], 33–39).

¹³³ P.e. Franz X. WERNZ, *Ius decretalium*, tom. II, *Ius constitutionis Eccles. catholicae*, pars II, Romae 21906, n. 713, 480–481; cf. anche: PICOZZA, «Pontefice» (nt. 77), 251b.

¹³⁴ Vedi: Corecco e Gerosa, alla nt. 48, *supra*. (Questa acquisizione - deducibile dall'origine sacramentale della potestà governativa - nella dottrina finora è poco presente. Credo che pure questo dato sarà spiegabile con la riduttiva ottica dell'ecclesiologia conciliare, spesso focalizzata alla sola dimensione universale della comunione).

sovraepiscopale è riconducibile all'ordinazione, allora una qualche forma di struttura sovraepiscopale mai potrà mancare dal tessuto ecclesiale, in quanto, appunto, quest'ultima non è altro che un'istanza giuridica *intrinsecamente richiesta* dall'appena menzionata missione sacramentale *ad extra*.¹³⁵ Questa impostazione teologica, e salvo errore solo questa, permette di rivalutare, in chiave orientale, la rilevanza ecclesiologica delle istanze intermedie, e, di conseguenza, il loro rapporto con l'ufficio petrino.

In ultima analisi, sarà questa (la riscoperta dell'origine sacramentale della sollecitudine «ultra-diocesana») una delle ragioni fondamentali per cui la Chiesa è da considerare come realtà «nativamente sinodale» anche sul livello locale. Inoltre, per la medesima ragione non si può ritenere che l'origine dell'autonomia orientale – e perciò anche dell'istituto patriarcale che ne è un elemento costitutivo¹³⁶ –, sia rintracciabile in un semplice «privilegio» papale.¹³⁷ Certamente l'espressione «participatio» anche nel futuro rimane applicabile, ma non per indicare l'origine ontologica della potestà sovraepiscopale, bensì solo per sottolineare l'intrinseca *dipendenza* della medesima all'autorità suprema. Quest'ultima giuridicamente si esprime nella «determinatio iuridica» della potestà superiore,¹³⁸ atto proveniente appunto dalla Suprema autorità, o comunque è sempre ad essa riconducibile. La determinazione in

¹³⁵ Si potrebbe obiettare che questa «missione ultra-diocesana», in realtà espressione della sola «collegialità *affettiva*», non può esprimersi in atti giurisdizionali (cf. LG 23b). Non c'è dubbio, senza una adeguata «determinatio iuridica» questo non è possibile. Siffatta esigenza tuttavia non sembra togliere la rilevanza della sollecitudine ultra-eparchiale in questione. (Difatti, la missione *ad intra* non di meno richiede una simile determinazione per poter trasformarsi in «potestas expedita ad actum», ma nessuno per questo mette in dubbio la sua importanza costituzionale; cf. NEP 2). Questo brano conciliare appena riferito (LG 23b) – in quanto enfatizza solo la «non ingerenza» senza tener conto le esigenze giuridiche sorte dalla dimensione ultra-diocesana dell'ordinazione episcopale –, sembra essere contrassegnato da una visione riduttiva, non attenta né alla concezione ecclesiologica né alla prassi sinodale dell'Oriente; cf. Parlato, alla nt. 48, *supra*. Quest'ultima comunque rimane pienamente sostenibile, in quanto il principio della «non ingerenza» qui riferito costituisce solo di una norma pratica senza avere un valore dogmatico; vedi: BETTI, *La dottrina* (nt. 48), 386. (Sull'argomento in prospettiva storica e dottrinale vedi: Giuseppe D'ERCOLE, *Comunio, collegialità, primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum: dai Vangeli a Costantino*, Roma 1964; Silvestro PETTINATO, «Sollicitudo pro universa Ecclesia»: profili canonistici, Milano 1983; Giuseppe RUGGIERI, *La sollicitudo omnium Ecclesiarum tra universalismo e comunione*, in *Primato* [nt. 102], 27-52).

¹³⁶ Cf. il principio ecclesiologico ricavabile dal can. 34 degli Apostoli; vedi: ZIZIOULAS, «Il primato» (nt. 79), 128 ss; Dimitri SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO*, Bologna 1993, 131; ID., «Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica», in *Nicolaus 2* (1978) 221-251.

¹³⁷ Una epistola di papa Wojtyła riporta un insegnamento molto chiaro a questo proposito dicendo *expressis verbis* che «la caratteristica autonomia disciplinare, di cui godono le Chiese orientali... non è conseguenza di privilegi concessi dalla Chiesa di Roma, ma della legge stessa che tali Chiese possiedono sin dai tempi apostolici», IOANNES PAULUS II, epist. ap. *Euntes in mundum universum* [ob expletum millennium a baptismo regionis Rus' Kioviensis], 25. I. 1988, in *AAS* 88 (1980) 8, 950 [il corsivo è mio]. La vecchia concezione quindi, quale riteneva che l'ufficio patriarcale sia riconducibile, appunto, ad un «privilegio» papale (cf. Concilio di Lione II^o: DH 861), e, di conseguenza fosse, pienamente eliminabile dalla struttura ecclesiale secondo la libera discrezione del pontefice, non sembra essere più condivisibile. Di fatto, la disciplina posseduta dai tempi apostolici, come ovvio, è dotata di una particolare stabilità. Benché sia vero che l'istituto patriarcale, nella sua specifica configurazione si concretizzi solo nell'epoca della Chiesa imperiale, il suo «paradigma teologico» (la figura del «prōtos», un ufficio superiore *in fieri*) sin dai primi tempi è ben rintracciabile nella struttura ecclesiale.

¹³⁸ Cf. l'analogia derivabile dal NEP 2.

questione tuttavia è solo uno – ma non l'unico e tanto meno il principale e l'originario – componente della potestà governativa.

Questo paradigma secondo cui l'origine ontologica (o la «causa efficiente») della potestà sacra risiede nell'ordinazione episcopale,¹³⁹ permette due conclusioni rilevanti per il dialogo ecumenico. La prima riguarda la natura episcopale (e non pontificia) delle istanze intermedie, la seconda afferma, come conseguenza della prima, la stabilità costituzionale delle medesime. Le unità governative intermedie sono pienamente regolabili, e di fatto regolate – sempre secondo le necessità attuali della Chiesa – dalla Suprema autorità (cf. «determinatio iuridica»). Tuttavia – diversamente dalla *communis opinio* della manualistica classica – sembra che la loro realtà fin quando esiste una «*communio Ecclesiarum*» non possa essere interamente eliminabile dalla struttura costituzionale della Chiesa. Un tale tentativo comporterebbe infatti la perdita di una dimensione di origine divina dell'ordinazione episcopale – la «*sollicitudo ad extra*» quale per sua natura riguarda anzitutto le eparchie limitrofe –, e, di conseguenza, indebolirebbe le forze coesionali della comunione sul livello locale.¹⁴⁰ (In quanto dall'ordinazione episcopale anche nel caso dei vescovi latini scaturisce la medesima missione ultra-diocesana, la base ontologico-sacramentale neanche nella Chiesa dell'Occidente manca per una più attiva sinodalità sovraepiscopale).¹⁴¹

¹³⁹ La tradizione orientale ha sempre messo l'accento sull'origine sacramentale della potestà sacra, anche quando la dottrina latina affermò il contrario; cf. mp. *Cleri sanctitati* can. 396, § 2, 1° vs. *Mystici corporis*, nt. 126, *supra*. Alla luce del fatto che l'unica «causa efficiente» della potestà sacra –secondo il senso autentico del LG 22, ricavabile dalle discussioni redazionali (cf. BETTI, *La dottrina* [nt. 48], 365) – è l'ordinazione sacramentale, questa tesi può essere considerata sostanzialmente riconfermata anche dall'ultime assise ecumenica. Molto indicativo a proposito anche la risposta negativa ad un *modus* proposta per dichiarare nel testo dell'UR 2 che la potestà di dirigere fosse stato dato «a Pietro soltanto e tramite Pietro (*per Petrum*) a tutti gli apostoli». Secondo la risposta tale affermazione «non concorde con la dottrina della costituzione *De ecclesia...*», vedi: *Acta Synodalia*, III/7, Roma 1975, 19; cf. MCPARTLAN, *Un nuovo* (nt. 76), 41. (La canonistica tuttavia sull'argomento è rimasta divisa. Sulle diverse sfumature individuabili in sede dottrinale vedasi: CELEGHIN, *Origine* [nt. 71]; e vedi anche: VISCOME, *Origine* [nt. 48]; MANZANARES, *Il romano* [nt. 91], 27. ss.)

¹⁴⁰ Sul valore «*più che semplice ius ecclesiasticum*» delle istanze intermedie si vedano le osservazioni di Hubert Müller e la letteratura a favore di questa tesi ivi riportata da Rahner, Mörsdorf, Kasper, Greshake e Aymans: Hubert MÜLLER, «La conferenza episcopale e il Vescovo diocesano», in Julio MANZANARES – Hervé LEGRAND – Antonio GARCÍA Y GARCÍA (a cura di), *Natura e futuro delle Conferenze episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca, 3-8 gennaio 1988*, Bologna 1988, 128-130; cf. anche: *Communicationes* 2 (1970) 85; George NEDUNGATT, «The Patriarchal Ministry of the Church of the Third Millennium», in *The Jurist* 61 (2001) 1-89. (Sull'argomento del diritto divino recentemente vedi: Massimo del POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico* [Subsidia canonica 16], Roma 2015, 73-76. Circa una rivalutazione dell'origine divina di alcuni istituti o norme ecclesiastiche vedasi Péter SZABÓ, «Il matrimonio canonico nelle Chiese orientali», in *Matrimonio canonico e culture* [Studi giuridici 113], Città del Vaticano 2015, 136-141).

¹⁴¹ Un siffatto progresso assicurerebbe una maggior effettività alla comunione ecclesiale anche sul livello interdiocesano, un obiettivo tanto auspicato da diversi ecclesiologi contemporanei; cf. ad esempio: DIANICH, «Primato» (nt. 115), 365-366; Hervé LEGRAND, «Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) 461-509; ID., «Primato» (nt. 115), 424 ss.

Nell'identificare i limiti della potestà papale spesso si riferisce alla celebre clausola del Concilio di Firenze. La formula tuttavia, dovuta al termine «quemadmodum etiam»,¹⁴² linguisticamente può avere due letture diverse rispetto alla sovranità dell'ufficio petrino: una limitativa e una confermativa.¹⁴³ Questa duplice interpretazione fu presente anche nelle discussioni del Concilio Vaticano I. Per la maggioranza il riferimento alla tradizione era inteso in senso confermativo, mentre la minoranza, di cui facevano parti alcuni esponenti della gerarchia orientale, la intendeva in senso limitativo.¹⁴⁴ Alla luce di una chiarificazione conciliare,¹⁴⁵ la lettura limitativa della clausola in questione a prima vista difficilmente pare conciliabile con il significato essenziale del dogma petrino, ancorché rimarrebbe pur sempre aperta la possibilità di una qualche sfumatura ulteriore.¹⁴⁶

Giunti a questo punto è necessario fare qualche osservazione anche in prospettiva più generale: da un lato per non dimenticarsi delle difficoltà inerenti alla proposta di rileggere il dogma vaticano alla luce del primo millennio, dall'altro per guardarsi dalle semplificazioni di senso opposto. È noto il suggerimento ratzingeriano secondo cui in ciò che riguarda la dottrina del primato «Roma non deve esigere dall'Oriente niente che vada oltre quanto era già formulato e si viveva nel primo millennio».¹⁴⁷ Questa affermazione in seguito è stata sfumata dall'autore con il richiamo alla piena continuità tra la dottrina antica e quella

¹⁴² *Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in univrsam orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesie caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi univrsalem ecclesiam a domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis ycumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur, DH 1307; Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum, DH 1308; vedi anche: CONCILIIUM [OECUMENICUM] FLORENTINUM, litt. enc. *Laetentur caeli* [bulla unionis Graecorum], 6. VII. 1439, in *Concilium Oecumenicorum Decreta*, Giuseppe ALBERIGO (a cura di), Bologna 1996, 528.*

¹⁴³ Cf. Klaus SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996, 168, 222; cf. anche: LERCHER, *Institutiones* (nt. 132), 275.

¹⁴⁴ Vedi: BETTI, *La costituzione* (n. 132), 191; 278-280; Roland MINNERATH, *Le pape évêque universel ou premier des évêques* (Le point théologique 30), Paris 1978, 72-76; cf. SCHATZ, *Il primato* (nt. 110), 168, 222.

¹⁴⁵ «...l'interpretazione in senso restrittivo del testo fiorentino non è ammissibile, perché importerebbe in esso contraddizione, che consiste in questo: prima esso afferma che Pietro ha ricevuto da Cristo la piena autorità; poi affermerebbe che nel suo successore questa non è piena, ma limitata da precedenti decreti e canoni conciliari [mons. Zinelli, in Mansi 52, 1102 A-B]», riportato da: Umberto BETTI, *La costituzione* (nt. 132), 276; vedi anche: Mansi 52, 1103 A-B.

¹⁴⁶ In questa linea, una lettura più permissiva – se non addirittura contraria alla chiarificazione ufficiale appena riferita – sembra essere sostenuta nella seguente affermazione: «Sesto limite. La plenitudo potestatis non è un concetto d'ordine generale (come quello del diritto romano), che possa essere interpretato liberamente, ma solo «conformemente all'antica e costante fede della Chiesa universale» (Denz 3052), espressa negli «atti dei concili ecumenici e nei sacri canoni» [Denz 3059], in particolare dei concili «in cui l'Oriente si incontrava con l'Occidente nell'unione della fede e della carità» (Denz 3065)»; LEGRAND, «Primato» (nt. 115), 443; vedi anche: la nt. 128, *supra*. (Infine, ma non da ultimo giova ricordare che anche una risposta della commissione teologica del Concilio Vaticano II sembra affermare quest'ultima lettura più flessibile; vedi: *Acta Synodalia* III/1, 247, riportato da MANZANARES, *Il romano* [nt. 91], 56.)

¹⁴⁷ Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209.

moderna dogmatizzata, muovendo dall'idea che il dogma attualmente formalizzato, in quanto una *esplicazione* delle verità, necessariamente era già *implicitamente* presente nelle fasi più arcaiche dello sviluppo. Da qui ne discende che se davvero si vuol esser fedeli alla dottrina (quella autentica) del primato secondo la sua espressione antica, si deve accettare, almeno in modo implicito, il relativo dogma secondo l'attuale formulazione.¹⁴⁸ Altri autori invece ritengono che la rilettura storica debba servire piuttosto a riequilibrare l'interpretazione troppo massimalista del dogma petrino.¹⁴⁹ La questione di una rilettura comunque, oltre all'*impasse* ermeneutico di cui sopra, anche dal punto di vista della realtà storica è difficoltosa, in quanto una diversità di vedute sul ruolo petrino era già ben presente nel primo millennio. Qui basti ricordare, ad esempio, il contrasto tra la visione tendenzialmente centralista e omogeneizzante di papa Damaso da un lato,¹⁵⁰ e l'elogio dell'autonomia disciplinare formulata dal Concilio di Costantinopoli (879-880), dall'altro.¹⁵¹ A questo proposito

¹⁴⁸ «... the first millennium implicitly contains the entire doctrine of primacy which was developed in the second millennium and solemnly proclaimed in 1870. Whoever really adheres to the heritage of faith of the first millennium accepts, at least implicitly, the entire Catholic dogma... The ecumenical concession which I recommended in 1976 consists simply in allowing the Orthodox to remain at a level of lesser development whereby the identity of the doctrine through all times is presupposed», «Letters [Church, Pope and Gospel]», in *Tablet*, 26 October 1991, 1310. (Comunque, il testo originale – la formula citata alla nt. 148, senza la posteriore «esplicazione» inglese – in seguito è stato riportato in un'edizione ufficiosa con la seguente osservazione: «senza dubbio, un'affermazione feconda per tutto questo processo di rilettura e approfondimento è quella contenuta nel passo n. 14 del decreto sull'ecumenismo»; RODRÍGUEZ, *Natura* [nt. 56], 87.)

¹⁴⁹ Cf. p.e. LEGRAND, «Primato» (nt. 115), 424; e la nt. 115, *supra*.

¹⁵⁰ Cf. CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 46; circa qualche suo intervento negli affari orientali vedi p.e. Carlo CARLETTI, «Damaso I, santo», in *Enciclopedia dei Papi*, Manlio SIMONETTI et al. (dir.), I, Roma 2000, 357a, 361; cf. anche: Roland MINNERATH, *La tradizione dottrinale del primato di Pietro nel primo millennio*, in *Il primato* (nt. 87), 51-80; cf. anche: «in altri termini, il Vaticano I ha definito una linea tradizionale, che è riconoscibile fin dai tempi più antichi nella Chiesa romana e che si è affermata sempre più in tutta la Chiesa occidentale, senza che le mancassero riconoscimenti anche nelle Chiese d'Oriente, ma che non è mai stata l'unica», Antonio ACERBI, *Introduzione*, in *Il ministero* (nt. 120), 5.

Per avere una più completa panoramica delle diverse visioni di quest'epoca, la tradizione romana potrebbe essere convenientemente completata anche dalla relativa concezione bizantina; cf. ad esempio: František DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine* (Unam sanctam 49), Paris 1964; Constantinos G. PITSAKIS, *Dalla Nuova Roma al «Commonwealth» bizantino: il modello politico-religioso di Costantinopoli e la sua espansione oltre i confini dell'Impero*, in *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, Andrea PACINI (a cura di), Torino 2003, 3-70; Raffaele FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966; Marco RIZZI, *Le teologie politiche*, in *Il Cristianesimo* (nt. 5), III, 1045-1060, 1357.

¹⁵¹ Vedi: «... Unaqueque sedes habuit quasdam antiquas consuetudines sibi traditas, nec oportet invicem de his contendere et litigare. Observat enim Romana ecclesia consuetudines suas; & consentaneum istud est. Observat autem & Constantinopolitana suas quasdam consuetudines quas ab antiquo accepit: similiter & sedes Orientales...», in Mansi, vol. 17, 489-490 B; cf. Johan MEIJER, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880* (Analekta Blatadôn 23), Thessalonikê 1975. (Qualcuno potrebbe obiettare dicendo che l'autorità di quest'ultima fonte non sia paragonabile alle a quelle romane. Si deve però tener presente che questo concilio per secoli aveva una massima autorità, se non addirittura ecumenica; cf. le sintetiche osservazioni di Norman P. TANNER, *I concili della Chiesa*, Milano [1999], 51; vedi anche: Vittorio PERI, «C'è un concilio ecumenico ottavo?», in *Annuario Historiae Conciliorum* 8 (1976) 53-79; Pelopidas STEPHANOU, «Deux conciles, deuc ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879», in *Orientalia Christiana Periodica* 39 [1973] 363-407; Vittorio PARLATO, «Il vescovo di Roma, patriarca d'Occidente. Alcune riflessioni», in *Caietele Institutului Catolic VII* [2008] 1, 114 ss.; e non da ultimo «... dans la liste bellarminienne, c'est le concile de 869-870 qui a condamné Photius. Mais le pape Jean VIII l'a cassé et aboli. Il faut le rayer de la list. Plusieurs

giova ricordare che nell'antichità per spiegare l'*origo unitatis*, accanto al principio romano dell'«unica sede apostolica» esisteva quello della «*koinonia* di tutte le Chiese apostoliche», e cioè il principio del *consensus*.¹⁵² Occorrerebbe approfondire se quest'ultimo paradigma dell'unità sia una evoluzione storica, oppure risalga ai tempi apostolici nel senso dell'UR 17a,¹⁵³ e come sia compatibile con il *significato* essenziale del dogma vaticano. Ed allora, se si riconosce la *koinonia/consensus* delle Chiese, principio tanto caro per l'Oriente, quale fattore originario dell'unità, allora anche la sua espressione sul livello normativo diventa necessaria in un *Codex communis orientalis*.

b) *Forme istituzionalizzate per una collegialità dei capo-gerarchi orientali?*

Una simile funzione sinfonica (consensuale) è rintracciabile anche nel modello della «πενταρχία». ¹⁵⁴ Un ulteriore studio di questo istituto antico è imprescindibile, in quanto per l'ecclesiologia ortodossa la struttura patriarcale – più precisamente solo le cinque sedi antiche e solo secondo la dottrina delle Chiese ellenofone – fa parte dell'ordinamento costituzionale della Chiesa.¹⁵⁵ Questa teoria nel VIII e IX secolo fu riconosciuta parzialmente anche

théologiens orthodoxes et romains proposent de désigner comme huitième concile oecuménique commun celui de 879-880 qui a rétabli le patriarcat Photius et la communion entre les deux Églises. Nous nous joignons à eux», CONGAR, *Diversités* [nt. 2], 139; cf. «... synodum contra eundem sanctissimum Photium definimus omnino damnatam & abrogatam esse, neque eum sanctis synodis adnumerandam esse aut recensendam, neque synodum omnino appellandam et vocandam esse», in Mansi 17, 490).

¹⁵² Cf. Basil STUDER, «Papato», in *Dizionario patristico* (nt. 6), II, 2653.

¹⁵³ Cf. le nt. 32 e 34, *supra*.

¹⁵⁴ Vlassios I. PHIDAS, *Ho thesmou tês Pentarchias tôn Patriarchôn*, Athênai 21977; Patrick O'CONNELL, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy* (Orientalia Christiana Analecta 194), Rome 1972; André DE HALLEUX, «L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe», in *Revue théologique de Louvain* 3 (1972) 2, 177-199; Michele MARELLA, «Roma nel sistema pentarchico: problemi e prospettive», in *Nicolaus* 4 (1976) 1, 99-138; Francesco ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Riflessioni sulla collegialità episcopale nel sistema della pentarchia*, in *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, Milano, 1976, vol. III, 1043-1054; Vittorio PERI, *La Pentarchia: istituzione ecclesiae (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma, e l'Italia nell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 34), Spoleto 1988, I, 209-311; Ferdinand R. GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt/M. 1993; Enrico MORINI, *Roma nella Pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 49), Spoleto 2002, 833-939; Ioannis A. PANAGIOTOPOULOS, *The Patriarchal Institution in the Early Church. The Pentarchy of the Patriarchs. The Presuppositions, the Evolution and the Function of the Institution*, Athens 2003; Onorato BUCCI, *Vescovo di Roma fra la pentarchia e il cesaropapismo*, in *Primato* (nt. 97), 429-448; Edward FARRUGIA, «The Primacy and the Patriarchs of the First Millennium: Some Recent Interpretations», in *Ostkirchliche Studien* 57 (2008) 2, 268-295; Nikolaus WYRWOLL, *Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsaufassung im 9. Jahrhundert*, Fribourg 2010; Cyril HOVORUN, «Evolution of Church Governance: from Diaspora-Model to Pentarchy», in *Iura orientalia* IX (2013) 91-99, 97 ss.; Vasileios MEICHANETSIDI, *The Proto-Formation of the Patriarchates and of the "Pentarchy of the Patriarchs" in the 4th Century. Historical, Canonical and Hermeneutical Approaches*, PUL Extr. Diss, Roma 2014; vedi anche: DVORNIK, *Byzance* (nt. 150); Wilhelm DE VRIES, «The College of Patriarchs», in *Concilium* 1 (1965) 8, 35-43; ID., *Orient et Occident. Le structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.

¹⁵⁵ Cf. «... the topic is ecumenically sensitive: what is at stake is the relationship between patriarchal structure and primatial structure...; the former is the fundamental expression of Orthodox Church polity...», Heinz OHME, «Pentarchy», in *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, edited by Hans D. BETZ

in sede ufficiale,¹⁵⁶ fatto per cui qualche autore parla a questo proposito addirittura di una «concezione confederale» della Chiesa di allora.¹⁵⁷

a) Un «Collegio patriarcale» possibile soggetto occasionale della collegialità effettiva?

La dottrina classica della pentarchia – trattandosi di una forma di «congiunto», ossia di *leadership* oligarchica strutturata su una concezione paritaria delle prerogative delle sedi patriarcali e che condiziona la sovranità del romano pontefice – è chiaramente incompatibile con il doppio dogma vaticano.¹⁵⁸ Ciò detto però si potrebbe avviare una riflessione per capire se la configurazione «collegalista» della suprema autorità¹⁵⁹ in qualche modo possa essere rappresentata anche da un gruppo o assemblea più ristretta.

Qualche dato sia storico sia dottrinale sembra pare rendere sostenibile tale ipotesi. Come è noto in alcuni concili ecumenici fu presente solo una proporzione molto ridotta dell'episcopato,¹⁶⁰ ma tale fatto non impedì di considerarli sinassi ecumeniche. Pur se la

[et al.], vol. 9, 2011, 681b. (Per illustrare la complessità della problematica ricordiamo che nemmeno in ambito ortodosso vi è una uniformità di vedute: mentre, da un lato, tutti concordano nel considerare il Concilio ecumenico come un elemento basilare della costituzione ecclesiale ortodossa, dall'altro c'è dibattito sul riconoscergli l'*autorità suprema*; cf. Hilarion ALFEYEV, «The Reception of Ecumenical Councils in the Early Church», in *St Vladimir's Theological Quarterly* 47 [2003] 3-4, 413-430, 413.)

¹⁵⁶ In relazione al VII° Concilio Ecumenico (787) vedi: Mansi, vol. XIII, 208D-209C; SALACHAS, «I criteri» (nt. 82), 186 ss.; mentre riguardo al VIII° Concilio Ecumenico (869-870) vedi: R. VANCOURT, «Patriarcats [La pentarchie]», in *Dictionnaire* (nt. 9), XI/2, Paris 1932, 2269-2275, 2271-2272; Martin JUGIE, «Constantinople (IV° Concile de)», in *Idem.*, III/2, Paris 1911, 1292-1294; cf. anche DVORNIK, *Byzance* (nt. 150), 89-110.

¹⁵⁷ «Il concilio di Costantinopoli, dell'869-870, VIII ecumenico per la Chiesa di Roma, segna l'apice della concezione confederale, pentarchica, della Chiesa; da tutto il contesto si deduce che il vescovo di Roma ha una giurisdizione sull'Occidente; nelle sue sessioni si proclama che Dio ha fondato la sua Chiesa sui cinque patriarchi e che se anche quattro di loro dovessero errare, uno di essi rimarrà sempre a custodire il gregge di Cristo», PARLATO, «Il vescovo» (nt. 151), 115.

¹⁵⁸ Credo tuttavia che dal punto di vista storico sia una semplificazione attribuire la nascita di questa configurazione esclusivamente alle tendenze cesaropapiste; cf. PANAGIOTOPOULOS, *The Patriarchal* (nt. 154), 160-161. (Anzi uno studio approfondito sullo stesso fenomeno del «cesaropapismo» porterebbe probabilmente a rivedere certe interpretazioni diffuse del medesimo; cf. «Il termine è recente. Esso non è il più adatto a definire una teoria e una prassi che, storicamente, non hanno mai esaurito il concetto [definito sopra]. Il termine è anacronistico e antistorico... il termine è pure inadatto a esprimere una realtà simile o analogica [a quella definita sopra] e comunque troppo complessa ed estesa nel tempo per essere costretta in definizioni. Ciononostante il termine rimane ormai consacrato dall'uso e come tale lo accettiamo [pur deprecando quella nota di dispregio che purtroppo ne accompagna spesso l'uso anche presso alcuni storici]», Raffaele FARINA, «Cesaropapismo», in *Dizionario patristico* [nt. 6], vol. I., 655; cf. anche: ID., *L'impero* [nt. 150]; e RIZZI, *Le teologie* [nt. 150], 1045-1060.)

¹⁵⁹ Vedi: la nt. 102, *supra*.

¹⁶⁰ All'epoca del Concilio di Trento il numero complessivo dell'episcopato cattolico ammontava intorno a 700 unità. Al momento dell'apertura della sinassi furono presenti solo 23 padri aventi diritto di voto (solo 3,29%). Il numero massimo dei Padri radunati in una sessione fu 232 nel terzo periodo, mentre il massimo dei vescovi presenti nei primi due periodi fu solo 71; cf. Guy BEDOUELLE, «Trento (concilio) 1545-1563», in *Dizionario critico di teologia*, Jean LACOSTE (dir.), Città Nuova 2005, 1385. Da questi fatti storici risulta che l'ecumenicità di un concilio dal punto di vista giuridico non dipende dal numero complessivo dei vescovi effettivamente riuniti. (Di più nella concezione orientale il *protos* è anche rappresentante del suo episcopato).

«rappresentazione» dell'episcopato tramite assemblee o organi più ridotti sollevi questioni difficili,¹⁶¹ ciononostante non c'è dubbio che in forza di un apposito intervento del romano pontefice anche l'attività di tali riunioni possa essere riconosciuta come espressione della suprema autorità.

I vantaggi di una tale modalità (più ristretta) di esercizio della suprema potestà *solenne e strettamente collegiale* sono evidenti stante le molte difficoltà che comporta la convocazione dell'intero Collegio episcopale. Il dato storico peraltro, come detto, consentirebbe di poterle attribuire comunque il carattere dell'«ecumenicità». In concreto, dato che i patriarchi sono veri rappresentanti della loro «communio Ecclesiarum», per lo meno nel caso di un affare prettamente orientale un tale atto solenne potrebbe essere effettivamente svolto, salvo errore, anche dalla sola assemblea dei capi delle maggior Chiese *sui iuris*, ovviamente sempre *cum Petro* e *sub Petro*. Faccio qualche esempio. Un'occasione per un tale atto potrebbe essere p.e. la promulgazione di un «Codex communis» orientale,¹⁶² l'erezione di una nuova Chiesa *sui iuris* o l'estensione del suo territorio,¹⁶³ ma non di meno qualsiasi altra legge o provvedimento che merita un atto solenne in quanto riguardante un interesse comune (o comunque di grande rilievo) per l'Oriente cristiano. Un CCEO'90 completato con i testi orientalizzanti sulla Suprema autorità non potrebbe essere promulgato con un tale atto strettamente collegiale con la partecipazione dei capi delle Chiese interessate?¹⁶⁴

Il favore per l'esercizio collegiale della suprema potestà sarebbe pienamente confacente con la riscoperta della natura essenzialmente comunionale della Chiesa cattolica, in quanto appunto l'attività sinodale non è altro che una dimensione operativa della comunione ecclesiale, realtà che dev'essere viva e attiva su tutti i livelli gerarchici.¹⁶⁵ Ora, nella linea della logica appena descritta, sembra che sarebbe teologicamente possibile - e forse anche necessario - inserire nel III° titolo del CCEO'90 una apposita norma circa una tale forma

¹⁶¹ Cf. FILIPPI, *Essenza* (nt. 93), 246-247.

¹⁶² Nel momento della promulgazione del CCEO'90 tale opportunità è stata persa, in parte dovuta alle visioni imprecise di qualche gerarca orientale, ma in parte forse anche per motivo della concezione ecclesiologicala, sotto questo profilo forse troppo centralistico-curialista, di qualche esponente della codificazione orientale (sulla relativa discussione vedi: Ivan ŽUŽEK, *Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella storia moderna della Chiesa universale*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. 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, 689-691).

¹⁶³ Per una puntuale analisi di questo argomento altro che inattuale vedasi: Orazio CONDORELLI, «Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Frammenti di una ricerca», in *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 343-366, 361.

¹⁶⁴ Pur sia vero che i «Codici» comuni dell'Oriente anche nell'antichità furono promulgati dalla Suprema autorità, ma si trattava sempre di un atto collegiale, effettuato da un concilio ecumenico e mai di un atto individuale del romano pontefice.

¹⁶⁵ In realtà, alla luce della stretta connaturalità tra la comunione e la modalità sinodale-collegiale dell'agire ecclesiale, in fin dei conti l'esercizio individuale della suprema autorità, pur giuridicamente rimanga sempre *possibile*, per lo meno nei confronti dell'Oriente cristiano sembra essere davvero *necessario* solo nei casi urgenti, e soprattutto quando serve a eliminare delle divisioni dell'episcopato.

istituzionalizzata della «collegialità rappresentativa».¹⁶⁶ Una siffatta collegialità tra il vescovo di Roma e i capi delle Chiese *sui iuris*, assicurerebbe un'immagine autentica all'ordinamento orientale, e non di meno avrebbe anche un effettivo messaggio ecumenico.¹⁶⁷

β) Una «Assemblea permanente» consultativa dei capo-gerarchi orientali?

La «sinergia» tra il romano pontefice e i patriarchi potrebbe infine aver anche altre forme e dinamiche. Di fatto, dando per scontato che i «privilegi» patriarcali non siano in grado di condizionare la libertà giuridica dell'ufficio petrino,¹⁶⁸ nondimeno le prese di posizioni formulate dai «protogerarchi» orientali, anzitutto se unanime non possono certamente essere sottovalutate. La loro rilevanza tuttavia – lungi dalla logica di un condizionamento *esterno* e *formalmente* vincolante; tesi gallicanista respinta dal dogma vaticano –, andrebbe ricercata nella rilevanza costituzionale del «voto consultivo» in ambito ecclesiale. Consigliare ed essere seriamente considerato nell'ambito ecclesiale fa parte *integrante* del processo decisionale. Il consiglio, per di più, ha maggior rilievo se proviene da vescovi ordinati, a motivo della dimensione giuridica della loro sollecitudine ultra-diocesana radicata nell'ordinazione episcopale. Questo rapporto, in quanto scaturisce dall'ordinazione, vige anche tra papa e gli altri vescovi, e – come abbiamo visto – comporta delle conseguenze giuridiche. Certamente gli organi inferiori non possono né vincolare giuridicamente né condizionare «esternamente» il romano pontefice. Il consigliato però, nella logica degli intrinseci rapporti della comunione sacramentale, ha il dovere *giuridico* di *valutare* seriamente il consiglio ricevuto dai confratelli nell'episcopato.¹⁶⁹ Un simile rapporto sembra esistere anche tra il titolare dell'ufficio petrino e gli altri vescovi, appunto perché – come vescovo – anche il primo è contrassegnato dalle specifiche interrelazioni scaturite dall'ordinazione episcopale. Quanto detto trova autorevole conferma nel pensiero di S. Giovanni Paolo II a detta del quale il voto dei padri sinodali, specialmente «se moralmente unanime ha un peso ecclesiale che supera

¹⁶⁶ Qualcuno porrebbe obiettare che tale impostazione ecclesiologica relativizzi il ruolo del romano pontefice come autorità suprema. Nell'ottica orientale si tratta piuttosto della sua contestualizzazione comunionale. Come è evidente il rapporto teologico tra capo e membri in tema di collegialità effettiva rappresentata da un gruppo più ristretto sarebbe identico a quello che vige nell'intero Collegio. E, di più, effettivamente la vera garanzia della superiorità del romano pontefice (anche sui patriarchi) risiede nel fatto che rimane sempre solo lui l'ultimo custode e fonte della «comunione ecclesiastica» senza la quale neanche un patriarca può mantenersi nel suo ufficio; cf. PARLATO, *L'ufficio* (nt. 48), 227-228; WILHEM DE VRIES, «La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente», in *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961) 319-320. In senso simile vedi anche il LG 24b: *Episcoporum autem missio canonica fieri potest per legitimas consuetudines, a suprema et universali spotestate Ecclesiae non revocatas, vel per leges ab eadem auctoritate latas aut agnitas, vel directe per ipsum Successorem Petri; quo renuente seu communionem Apostolicam denegante, Episcopi in officium assumi nequeunt.* (Sebbene il testo non lo dica esplicitamente, è evidente che pure la revoca della *communio* comporta la perdita dell'ufficio).

¹⁶⁷ Sull'intenzione ufficiale di dimostrare che «la tradizione della 'sinergia' fra Roma e i patriarchati si è mantenuta» vedasi: IOANNES PAULUS II, «Ad Ecclesiarum Orientalium Patriarchas» [= discorso di Giovanni Paolo II ai Patriarchi delle Chiese orientali cattoliche], 29. IX. 1998, in *AAS* 91 (1999) 273.

¹⁶⁸ Cf. nt. 145, *supra*.

¹⁶⁹ Cf. la nt. 51, *supra*.

l'aspetto soltanto formale del voto consultivo». ¹⁷⁰ Nel Sinodo universale questa rilevanza qualificata del consiglio unanime sorge dal fatto che in esso in qualche modo è la voce dell'intero orbe cattolico che si esprime. Le Chiese orientali solo nell'ipotesi della riunione degli ortodossi potrebbero godere di un analogo *pondus sociologicus*. La voce dell'Oriente cristiano tuttavia – nonostante le esigue dimensioni numeriche delle relative Chiese cattoliche – già oggi potrebbero rappresentare un'espressione qualificata della cattolicità: non nel senso quantitativo-geografico, ma in quello originale qualitativo della parola greca «kath'olòn». I capi delle Chiese orientali sono testimoni di un tesoro da condividere di cui il Concilio Vaticano II formula un insegnamento solenne e molto esplicito. ¹⁷¹ Ora ci si potrebbe chiedere se tra i canoni sulla suprema autorità (tit. III/CCEO'90) non fosse opportuno l'inserire un riferimento testuale a questo ruolo insostituibile dell'Oriente cristiano. Un parere unanime formulato dall'«assemblea» dei patriarchi (e degli altri capi) orientali – certamente solo nella misura in cui riescano essere davvero voci autentiche dell'«Αποστολική παράδοσις» –, potrebbe nondimeno «superare l'aspetto soltanto formale del voto consultivo». ¹⁷²

In questo contesto infine ma non da ultimo ricordiamo che una *forma istituzionalizzata* della cooperazione tra il romano pontefice e i patriarchi orientali viene suggerita anche in uno studio curato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Eccone il relativo passaggio chiave: «La consapevolezza dell'importante ruolo dei patriarchati nella storia e nella vita presente della Chiesa ha portato Giovanni Paolo II ad affermare, in un discorso rivolto ai patriarchi cattolici in visita alla sede di Pietro, che 'spetta anzitutto ai patriarchi orientali cattolici ricercare le modalità del servizio petrino'. Questo invito ha un particolare fondamento teologico nel nesso del patriarchato con il ministero petrino e sarebbe opportuno aprire una via per dare corso all'esercizio della speciale responsabilità dei patriarchi nel promuovere la comunione con il successore di Pietro. In questo senso potrebbe essere molto utile

¹⁷⁰ «Potissimum demonstratur haec collegialitas ipso modo collegiali, quo pastores Ecclesiarum localium sua iudicia proferunt. Cum enim illi – praesertim post congruentem praeparationem communitariam apud proprias Ecclesias et collegialem apud suas episcopales Conferentias (cum conscientia suorum officiorum erga proprias communitates at etiam cum cura totius Ecclesiae) communiter testificantur fidem fideique vitam, sententia eorum – si morali consensione est una – prae se fert pondus ecclesiale peculiaris generis, quod alicuius voti consultivi rationem simpliciter formalem excedit», IOANNES PAULUS II, *Ad Sodales Consilii Secretariae generalis Synodi Episcoporum*, 30. IV. 1983, in AAS 75 (1983) 650-651.

¹⁷¹ Vedi: OE 1, UR 15d e 17b; cf. anche: «I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. E necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale [OE 1, UR 17a] che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle d'Occidente», Giovanni Paolo II. lett. ap. *Oriente lumen*, 2. V. 1995, n. 1 [per il testo originale vedi: AAS 87 (1995) 9, 745-746.]

¹⁷² Cf. nt. 170, *supra*.

l'istituzione di una 'Conferenza periodica dei patriarchi orientali' presieduti dal papa, in quanto successore di Pietro [ma non in quanto patriarca d'Occidente]». ¹⁷³

In quanto riguarda la comunione universale e la cooperazione interecclesiale sotto la presidenza dell'ufficio petrino – oltre la sopramenzionata possibilità di (occasionalmente) atti strettamente collegiali, svolti tramite un «Collegio» dei proto-gerarchi orientali – anche una siffatta «Conferenza» o sinassi istituzionalizzata dei patriarchi – oppure, forse meglio ancora, dei capi delle maggior Chiese *sui iuris* – nel III° titolo del CCEO'90 dovrebbe essere codificata. ¹⁷⁴

3.3.3 Formule teologiche complementari?

L'approfondimento della comprensione teologica circa l'essenza della suprema potestà, e quindi una sempre miglior sua declinazione giuridica, attenta sia al disegno divino sia alle esigenze concrete dell'epoca in cui la Chiesa svolge la sua missione, è una sfida che accompagna la bimillennaria storia della cristianità. Seppur non sia una materia facile, come risulta dalla lunga serie delle proposte sopra avanzate, ci sembrano essere diverse strade per rendere la normativa giuridica sulla suprema autorità più consona alla sua vocazione ecumenica, priorità quest'ultima messa ormai in modo irrevocabile al centro dell'attenzione per opera dei recenti pontificati.

¹⁷³ OCÁRIZ, *Identità* (nt. 92), 122-123. (La versione completa del testo appena citato suona così: «Questo invito è rivolto con tanta maggiore insistenza ed affetto a Voi, venerati Patriarchi delle Chiese orientali cattoliche. Spetta anzitutto a Voi ricercare, insieme con noi, le forme più adatte perché questo ministero possa realizzare un servizio di carità da tutti riconosciuto. Io vi chiedo di prestare questo aiuto al Papa, in nome di quella responsabilità nella ricomposizione della piena comunione con le Chiese ortodosse [cf. OE 24], che vi viene dall'essere i Patriarchi di Chiese che con l'Ortodossia condividono tanta parte del patrimonio teologico, liturgico, spirituale e canonico», «Ad Ecclesiarum», [nt. 167], 272, n. 4.)

¹⁷⁴ Questo istituto ipotizzato è ben diverso dall'Assemblea interecclesiale locale (CCEO can. 322) per diverse ragioni. Infatti, l'Assemblea dei capi-Chiese qui riferita: (1) tratterebbe questioni che riguardano *tutte* le Chiese orientali e che sono di rilevanza *universale*, non invece problematiche attinenti ad una sola regione o ad un gruppo di Chiese dello stesso paese; (2) la sua composizione sarebbe limitata ai proto-gerarchi delle Chiese *sui iuris* maggiori, mentre l'Assemblea locale è composta da un gran numero di gerarchi cattolici e ortodossi; (3) nell'Assemblea locale il romano pontefice non è presente, mentre in quella qui proposta ne è componente costitutivo e capo. Quest'ultima Assemblea dei capi-Chiese potrebbe assicurare una maggior frequenza di espressioni collegiali – in questa versione non soggette della suprema potestà, ma di una certa solennità – anche sul livello della Chiesa universale. Questa ipotesi, a mio avviso sarebbe in consonanza pienamente corrispondente alle esigenze dell'ecclesiologia comunione, appunto in quanto la sinodalità altro non è che l'espressione operativa della comunione (cf. nt. 165). In sintesi, se la Chiesa cattolica è «costitutivamente sinodale», allora conviene che di questa sua caratteristica ci siano corrispondenti espressioni istituzionalizzate. Con delle competenze (e perciò anche di frequenza) ben diverse le due forme di sinassi proposte – il «Collegio» dei capi-gerarchi per gli atti solenni di carattere strettamente collegiale, per loro natura rari ed eccezionali, di cui sopra, per un verso, e l'«Assemblea» più stabile e regolare qui riferita, per altro – servirebbero quindi nient'altro che istituzioni per rendere operativa la struttura sinodale della Chiesa. Una tale integrazione del CCEO'90 non sarebbe altro che una espressione della «mens orientalis» del supremo legislatore che legifera per l'Oriente cristiano (cf. la nt. 61, *supra*). Una tale disponibilità di agire a modo orientale anche nell'ambito di una materia così centrale che è la rielaborazione dei canoni che riguardano la suprema autorità, rappresenterebbe un passo avanti senza precedenti nel dialogo ecumenico.

Credo che buona parte degli emendamenti suggeriti possano già oggi essere adottati senza grande difficoltà nel CCEO'90. Solo il futuro ci dirà tuttavia se tali sfumature ermeneutiche e modifiche saranno sufficienti (o meno) per ricomporre l'unità tra l'Oriente e l'Occidente. Non si può infatti escludere che, stante le profonde divergenze ecclesiologiche tuttora esistenti,¹⁷⁵ un vero dialogo ecumenico renda necessaria l'adozione di misure ben più incisive di quelle qui indicate.

In tal senso, benché si tratti di una operazione alquanto delicata, non si può escludere a priori la possibilità della *sostituzione* di una formulazione dogmatica con un'altra più strutturata e adeguata ai progressi della comprensione ecclesiologica.¹⁷⁶

Quale alternativa si potrebbe ammettere che un determinato dogma, sia esplicitato con formulazioni diverse (ma di compatibile contenuto) in alcune tradizioni ecclesiali: «In linea di massima è pensabile che, nel caso di un'eventuale unione la Chiesa rinunci a imporre formule divenute gravide di malintesi. Il magistero dovrà determinare volta per volta, se un tale pluralismo nelle formule dogmatiche non metta in pericolo l'unione esterna della medesima Chiesa».¹⁷⁷ Infatti, dal momento che una siffatta pluralità è possibile e comunemente accettata nelle formule cristologiche e pneumatologiche,¹⁷⁸ a maggior ragione questo deve valere nell'ambito ecclesiologico le cui verità sono meno centrali dal punto di vista della salvezza. E, di più, se dunque la pluriformità dogmatica è *teologicamente possibile*, allora, alla luce dell'impegno ecumenico attuale, ci si potrebbe chiedere se non sia da considerare ad essere *anche doverosa*, nella misura in cui questa conduca verso la piena unità.¹⁷⁹

Una grande intuizione della teologia del secolo scorso, dato del resto desunto da un attento studio dell'epoca patristica, risiede nel riconoscere che possono coesistere asserzioni dogmatiche tra loro «complementari».¹⁸⁰ Quest'assioma della fisica moderna certamente

¹⁷⁵ Cf. la nt. 104, *supra*.

¹⁷⁶ Vedi: «... può, inoltre, accadere che antiche formule dogmatiche o altre ad esse connesse rimangano vive e feconde nell'uso abituale della Chiesa, ma con opportune aggiunte espositive ed esplicative, che ne mantengano e chiariscano il senso congenito. D'altra parte, è anche avvenuto che, nel medesimo uso abituale della Chiesa, ad alcune di quelle formule sono subentrate espressioni nuove che, proposte o approvate dal sacro Magistero, ne indicano l'identico significato in modo più chiaro e completo», *Mysterium* (nt. 27), n. 5, 1674/1675. (Sulle difficoltà intrinseche di tale operazione dogmatica si vedano le osservazioni riportate alle nt. 24, 30 e 126).

¹⁷⁷ ALSZEGHY- FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7), 126; cf. Idem, 132-133. In senso di per sé identico seppure meno esplicito: «[il teologo cattolico] non può assolutamente considerare il modo in cui si presenta il primato nei secoli XIX e XX come il solo possibile e come quello da imporre a tutti i cristiani...», RATZINGER, *Theologische* (nt. 147), 209; cf. anche: «è distinguere tra il loro contenuto immutabile vincolante e le loro forme storiche mutabili... Sarebbe pertanto sbagliato fare delle formulazioni del Concilio Vaticano I l'unico modo possibile di esprimere che cosa il ministero petrino concretamente significa e che cosa in esso è permanentemente vincolante», KASPER, *Vie* (nt. 87), 211; cf. anche: le nt. 23, 100, e le nt. 147-149, *supra*.

¹⁷⁸ Cf. dalla nt. 3 fino alla nt. 11, *supra*.

¹⁷⁹ Cf. nt. 194, *infra*.

¹⁸⁰ UR 17a, vedi: la nt. 31 e 32, *supra*. [a] Questa idea, ispirata dalla meccanica quantistica, nel modo seguente viene illustrata da Congar: «L'entità elettrone, così come le altre entità elementari della fisica, ha perciò due aspetti inconciliabili che tuttavia è necessario invocare di volta in volta per spiegare l'insieme delle sue

solo in modo analogico e limitato è applicabile nell'ambito dogmatico. Oggi di nuovo si parla della possibilità di una futura unità basata su una «diversità riconciliata».¹⁸¹ La sostenibilità di una tale ipotesi, come è ovvio, dipende da come si intende il concetto della diversità riconciliata.¹⁸² I limiti della pluriformità dogmatica in fin dei conti sono in stretta correlazione con i criteri dell'unità di un dato paradigma ecclesiologico, e tale criteriologia, come sappiamo, ha subito sviluppi e modifiche nelle diverse epoche. (Basti qui ricordare alle caratteristiche dell'ecclesiologia fiorentina rispetto a quelle dell'epoca tridentina,¹⁸³ oppure l'assenza di una chiara determinazione di questi criteri nell'antichità da un lato,¹⁸⁴ e l'ammissibilità di una «dualità di tradizioni [che] non ha impedito di vivere per parecchi secoli in una comunione...»,¹⁸⁵ dall'altro. A mio avviso un'unità basata sulla categoria della «diversità riconciliata» comunque potrebbe facilmente sfociare in una «federazione di Chiese separate»,¹⁸⁶ riavvicinate forse, ma non una realtà in cui sussisterebbe l'«Una Sancta».

proprietà. Sono come le facce di un oggetto che non si possono contemplare tutte insieme e che tuttavia bisogna guardare a turno per descrivere completamente l'oggetto. Quei due aspetti M. Bohr li chiama 'aspetti complementari' intendendo con questo che tali aspetti da una parte si *contraddicono* e dall'altra parte si *completano*. Bohr stesso, della sua idea di complementarità, ne ha fatto un valore generale, una specie di principio epistemologico.» [...] «...sebbene queste immagini si contraddicano, l'una e l'altra sono necessarie per rendere conto dell'insieme degli aspetti sotto i quali [le particelle elementari] possono presentarsi a noi. Secondo le circostanze in cui si sperimenta è l'uno o l'altro di questi due aspetti quello che predomina, e ciò che permette a queste due immagini contraddittorie di servirci di volta in volta senza mai entrare in conflitto è che *ognuna sfuma quando l'altra si precisa*»; CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 110-113 [il corsivo è mio].

[b] «Il nostro studio della processione dello Spirito Santo presso i padri greci da una parte e la tradizione latina dall'altra ci ha portati a riconoscere che ci sono due costruzioni del mistero, ognuna delle quali è coerente e completa – benché l'una e l'altra siano insoddisfacenti in qualche punto – e che non possono sovrapporsi. È il caso di applicare questa parola di Bohr: 'l'opposto di un'affermazione vera è una affermazione falsa, ma l'opposto di una verità profonda può essere un'altra verità profonda.' L'equivalenza affermata dal concilio di Firenze tra 'dia tou Hyiou' e 'Filioque' non è veramente adeguata. Qui si tratta di qualcosa che è più che teologia. Come lo ha notato il P. Dejaifve, le due costruzioni si pongono sul piano del dogma. Ma sono due costruzioni del mistero che la medesima fede vuole considerare...»; Idem., 112-113 (traduzione italiana: *Diversità*, nt. 2).

¹⁸¹ «La guarigione è possibile solo eliminando dalle singole parti il veleno della chiusura su se stesse con l'esclusione delle altre, e tornare a formare nuovamente un tutto armonioso. La ritrovata riconciliazione in un'unità nuova, voluta, reciprocamente arricchente nella diversità riconciliata presuppone la conversione di tutte le parti», Walter KASPER, «Unità attraverso la diversità [Studio del mese]», in *Il Regno-attualità* 9/2015, 627.

¹⁸² Cf. CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 221 ss.; per diverse opinioni vedi p.e: Adriano GARUTI, «Né 'ritorno' né 'consenso differenziato'. A proposito di talune reazioni alla *Dominus Jesus*», in *Antonianum* 76 (2001) 3, 551-560; Joseph FAMERÉE, «Les décrets *Unitatis redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*. Quels enjeux pour aujourd'hui?», in *Revue théologique de Louvain* 46 (2015) 3, 358-361.

¹⁸³ Cf. ad esempio: Vittorio PERI, *L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in 'Orientalis Varietas'. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico (Kanonika 4), Roma 1994, 51-141.

¹⁸⁴ Cf. ad esempio: «Note à propos de l'idée d'Église indivise', critique et validité», in CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 32 ss.

¹⁸⁵ Idem., 143; cf. UR 17a; cf. nt. 32, *supra*.

¹⁸⁶ Cf. «une fédération des schismes», CONGAR, *Diversités* (nt. 2), 223.

Questo vuol dire che l'idea della complementarità nell'ambito dogmatico mentre pare consentire che due affermazioni dogmatiche non coincidano, o siano addirittura caratterizzate da una «diversità irriducibile»,¹⁸⁷ difficilmente ammette che le medesime siano contraddittorie. Lo sviluppo polifiletico del dogma suppone l'equivalenza – o per lo meno l'armonizzabilità seppur per certi versi dialettica – delle diverse formule dogmatiche: esse esprimono la stessa verità pur se sotto aspetti diversi.¹⁸⁸ La «dualità» (o pluralità) delle formule dogmatiche non è dunque sostituibile con il «dualismo» (o pluralismo) contenutistico nella fede.

A prescindere dal se e dal quando la possibilità di una «dualità» nelle formule dogmatiche troverà accoglimento, già oggi vi sono buone prospettive per un riavvicinamento tra posizioni ecclesiologiche per ora distanti: (a) il riconoscimento da parte ortodossa che anche il primato d'onore implica effettive «prerogative d'ufficio»¹⁸⁹ e, di più, che la figura del vescovo di Roma non solo è «utile» ma è anche «una necessità in una Chiesa unità»;¹⁹⁰ mentre (b) l'apertura da parte cattolica verso una concezione di Chiesa in termini comunionali al posto delle vecchie categorie giurisdizionali.¹⁹¹

* * *

Oggi si registra una vera e provvidenziale *convergenza* tra l'Oriente e l'Occidente per quanto riguarda la comprensione del rapporto tra la «moltitudine sinodale» e il suo «prōtos»: da un lato l'Ortodossia – nel contesto del Grande e Santo Sinodo convocato per la pentecoste del 2016 – sta riscoprendo il ruolo imprescindibile di un vero *prōtos* nella costituzione della Chiesa di Cristo,¹⁹² mentre la Chiesa cattolica, dall'altro, sta sperimentando nuove dimensioni della sinodalità.¹⁹³

¹⁸⁷ Cf. la nt. 8, *supra*.

¹⁸⁸ ALSZEGHY- FLICK, *Lo sviluppo* (nt. 7), 123.

¹⁸⁹ Cf. la nt. 85, *supra*.

¹⁹⁰ Cf. la nt. 79, *supra*.

¹⁹¹ Cf. PICOZZA, «Pontefice» (nt. 77), 262-264; vedi anche: la nt. 114, *supra*; RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 111.

¹⁹² Cf. COMMISSIONE MISTA CATTOLICI-ORTODOSSI, *Il documento di Ravenna*, in *Il Regno-documenti* 21/2007, n. 32 ss., 712 ss.; ZIZIOULAS, «Il primato» (nt. 79), 130 ss.; Kalistos WARE, «The Ravenna Document and the Future of Orthodox-Catholic Dialogue», in *The Jurist* 69 (2009), 775; (vedi però anche: *Contrasti sul primato nella Chiesa universale*: [1] SANTO SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, «Il primato d'onore. Posizione del Patriarcato di Mosca», in *Il Regno- documenti* 3/2014, 121-125; [2] Elpidophoros LAMBRINIADIS, «Primo senza eguali. Risposta del Patriarcato Ecumenico», in *Idem.*, 125-128.) Infatti, la stessa autorità di poter convocare il «Santo e Grande Concilio» panortodosso è un segno – pur sia implicito e fragile – di una certa preeminenza reale del patriarcato ecumenico nel seno della comunione ortodossa. (Su questa sinassi quasi senza precedenti, prevista per il pentecoste ortodosso del 2016, vedasi tra l'altro: Anastasios KALLIS, «Panorthodoxe Konferenzen», in *Theologische Realenzyklopädie*, Gerhard MÜLLER [Hrsg. von], Band 25, Berlin-New York 1995, 615-624; Viorel IONITA, *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009* [Studia oecumenica Friburgenisa 62], Basel 2014; Basilio PETRÀ, «Ecumenismo – Ortodossia: Puntare sull'unità. Ciò che conta nel dibattito preparatorio del sinodo panortodosso», in *Il Regno-Attualità* 2015/4, 221-223).

¹⁹³ «La sinodalità, come dimensione costitutiva della Chiesa, ci offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico. «Chiesa e Sinodo sono sinonimi» [Explicatio in Ps 149, in PG 55, 493] – perché la Chiesa non è altro che il 'camminare insieme' del Gregge di Dio...», «L'autorità del servizio»

Ci si potrebbe domandare se una sana pluralità teologica circa la concezione della Suprema autorità, entro i limiti della dogmatica cattolica ma attenta anche alla visione ecclesiological orientale per sua natura più collegiale, non potrebbe favorire questa provvidenziale convergenza.

Alla fine di questo percorso vorrei rievocare una breve citazione: «Il compito... dei teologi e di coloro che guidano la Chiesa è quello di creare spiritualmente spazio al teologicamente possibile... l'unità per parte sua è una verità... che nell'ordine delle cose sta così in alto che può essere sacrificata solo in ragione di ciò che è assolutamente fondamentale, ma non [può essere sacrificata] dove sono di ostacolo formulazioni pratiche. Queste possono ancora essere sì significative, ma non annullano la comunione nella fede dei Padri e nella sua struttura basilare ecclesiastica».¹⁹⁴

Queste sono parole del futuro papa Benedetto XVI, prese da un libro pubblicato dal suo "Schüllerkreis" nel 1998. Come sembra essere ovvio in questo impegno vi è un pieno accordo e armonia tra i pontificati recenti e quello attuale.¹⁹⁵

Conclusioni

1. Le diverse formule teologiche sono compatibili con l'unità della fede cattolica e, di più, tale pluriformità può toccare anche le verità dogmatiche.¹⁹⁶ Una siffatta varietà, oltre alle formule concettuali, può verificarsi anche nella diversità delle visioni, metodi e paradigmi teologici (cf. UR 17a).

[Commemorazione del 50° Anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi. Discorso del Santo Padre Francesco, Aula Paolo VI, Sabato, 17 ottobre 2015], in *L'Osservatore romano*, anno CLV, n. 238, 18 ottobre 2015, p. 4; cf. anche: VITALI, «Più sinodalità» (nt. 57), 30-34.

¹⁹⁴ Joseph RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg/Bg 21998, 189-190. (Per diverse citazioni di tenore simile dalla ricca produzione scientifica del medesimo autore vedasi: LEGRAND, «Primato» [nt. 115], 424; Wolfgang KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom im Denken Joseph Ratzingers*, in *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft: zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Hrsg. von Christian SCHALLER [Ratzinger Studien, Band 4], Regensburg 2011, 153-195).

¹⁹⁵ Cf. «Ritengo importante ribadire il rispetto di questo principio come condizione essenziale e reciproca per il ristabilimento della piena comunione, che non significa né sottomissione [cf. le nt. 114, 128, *supra*] l'uno dell'altro, né assorbimento, ma piuttosto accoglienza di tutti i doni che Dio ha dato a ciascuno per manifestare al mondo intero il grande mistero della salvezza realizzato da Cristo Signore per mezzo dello Spirito Santo. Voglio assicurare a ciascuno di voi che, per giungere alla meta sospirata della piena unità, la Chiesa cattolica non intende imporre alcuna esigenza, se non quella della professione della fede comune, e che siamo pronti a cercare insieme, alla luce dell'insegnamento della Scrittura e della esperienza del primo millennio, le modalità con le quali garantire la necessaria unità della Chiesa nelle attuali circostanze: l'unica cosa che la Chiesa cattolica desidera e che io ricerco come Vescovo di Roma, 'la Chiesa che presiede nella carità', è la comunione con le Chiese ortodosse. Tale comunione sarà sempre frutto dell'amore 'che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato' (Rm 5, 5), amore fraterno che dà espressione al legame spirituale e trascendente che ci unisce in quanto discepoli del Signore», «La piena comunione alla quale tendiamo, Discorso di papa Francesco» [Istanbul, Chiesa di San Giorgio al Fanar, 30 novembre 2014], in *Il Regno-documenti* 21/2014, 672 [il corsivo è mio]; vedi anche: *Intervista al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I* [Antonio Spadaro S.I.], in *La Civiltà Cattolica* n. 3955, 2015 II [4 aprile 2015], 4-5, 8-11.

¹⁹⁶ Cf. le nt. 32, 33, *supra*.

2. Se la dogmatica oggi permette una pluriformità nell'espressione di verità fondamentali della fede come quelle cristologiche e pneumatologiche, allora ben difficilmente può negarsi una medesima pluriformità nel campo dell'ecclesiologia, tenuto conto il suo minor rilievo nella *hierarchia veritatum*.¹⁹⁷

3. Nel CCEO'90 in diversi punti sono rintracciabili segni di una pluralità teologica. Ne è un segno il fatto che dal diritto sacramentale orientale sono stati eliminati alcuni termini utilizzati dalla dogmatica scolastica. Una diversità di visione, rispetto all'approccio latino, si può riscontrare inoltre, ad esempio, nella maggior valenza attribuita alla sinodalità locale da cui, in fin dei conti, emerge addirittura una diversa ecclesiologia più nettamente comunionale.¹⁹⁸

Le norme del III titolo del CCEO'90 invece non si diversificano per nulla dalle norme parallele del CIC'83. Ora, dato che «il 'ministero petrino', pur essendo una dimensione irrinunciabile della figura storica della Chiesa, non implica un unico modello di governo della *communio ecclesiarum*»,¹⁹⁹ e tenuta presente la specifica vocazione ecumenica delle Chiese orientali cattoliche verso le Chiese sorelle ortodosse, una revisione dei canoni del titolo III parrebbe alquanto opportuna. Una rielaborazione orientale di questi canoni fu sollecitata a suo tempo dal card. Ratzinger, nel corso della codificazione.²⁰⁰ La dottrina sulla pluralità delle formule teologiche sembra consentire una riforma su diversi livelli: inserimento di espressioni orientali tali da offrire un nuovo contesto ermeneutico ai canoni attuali,²⁰¹ come pure correzioni e complementi anche più sostanziali.²⁰² Un elemento particolare di quest'opera di revisione in senso ecumenico potrebbe essere la creazione di una qualche forma istituzionalizzata di collaborazione sinodale tra il Vescovo di Roma e i capi-gerarchi orientali.²⁰³

¹⁹⁷ Cf. le nt. 15, *supra*.

¹⁹⁸ Cf. 58, 59.

¹⁹⁹ RODRÍGUEZ, *Natura* (nt. 87), 110.

²⁰⁰ Vedi la nt. 65, *supra*.

²⁰¹ Cf. le nt. 72, 75, 81-89, 107, *supra*.

²⁰² Cf. le nt. 91-93, 94-97, 111, *supra*.

²⁰³ Cf. nt. 173 e 174, *supra*.