

Istituto di Diritto Canonico San Pio X

Le Chiese *sui iuris*

Criteri di individuazione e delimitazione

A cura di Luis Okulik

Atti del Convegno di Studio
svolto a Košice (Slovacchia)
6-7.03.2004



Rimane perciò viva la speranza che questo libro possa fornire al lettore interessato una esposizione utile e un panorama generale degli sviluppi più recenti nello studio e nell'applicazione dei criteri di individuazione e delimitazione delle Chiese *sui iuris*.

Luis Okulik

Le Chiese *sui iuris*: “Ecclesiofania” o no?

Pablo Gefaell*

Sommario: 1. Introduzione – 2. L'ecclesiologia universale, ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia di comunione – 3. La definizione di Chiesa *sui iuris* – 3.a. La comunità di fedeli: il criterio sociologico – 3.b. La Chiesa *sui iuris*, “immagine” della Chiesa cattolica? – 4. La distinzione tra Chiesa *sui iuris* e Conferenze episcopali – 5. Inquadramento delle Chiese *sui iuris* nell'organizzazione ecclesiastica.

1. Introduzione

Nel contesto della riflessione sulle Chiese *sui iuris* svolto in questo Colloquio canonistico, mi è stato chiesto di riflettere sull'argomento: le Chiese *sui iuris* sono una “ecclesiofania” o no?

L'argomento non è nuovo. Molti hanno commentato le impostazioni ecclesiologiche di *Lumen Gentium* n. 23d¹ e *Orientalium Ecclesiarum* n. 2². Non ripeterò qui cose ormai risapute³, ma tenterò di sviluppare una riflessione.

* Professore di Diritto Canonico Orientale presso la Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ «Per divina provvidenza è avvenuto che varie chiese, in vari luoghi fondate dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra esse, soprattutto le antiche chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre che sono come loro figlie, con le quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di chiese locali, fra loro concordi, dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa. In modo simile le conferenze episcopali possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo perché lo spirito collegiale passi a concrete applicazioni» (LG 23d).

² «La chiesa santa e cattolica, che è il corpo mistico di Cristo, si compone di fedeli, che sono organicamente uniti nello Spirito santo dalla stessa fede, dagli stessi sacramenti e dallo stesso governo e che unendosi in vari gruppi, congiunti dalla gerarchia, costituiscono le chiese particolari o riti. Viget tra loro una mirabile comunione, di modo che la varietà nella chiesa non solo non nuoce alla sua unità, ma anzi, la manifesta; è infatti intenzione della chiesa cattolica che rimangano salve e integre le tradizioni di ogni chiesa particolare o rito, e ugualmente essa vuole adattare il suo tenore di vita alle varie necessità dei tempi e dei luoghi» (OE n. 2).

³ Tra i molti che hanno scritto sull'argomento cfr., p. es., G. NEDUNGATT, “Ecclesia universalis, particularis, singularis”, in *Nuntia* 2 (1974), pp. 75-85; J. JARAWAN, “Les canons des rites orientaux”, in *Nuntia* 3 (1976), pp. 44-53; I. ŽUŽEK, “Le “Ecclesiae sui iuris” nella Revisione del

Le opinioni sulla natura delle Chiese *sui iuris* appaiono diverse, ma fondamentalmente sono due:

a) La teoria secondo cui le Chiese *sui iuris* non sono altro che raggruppamenti di Chiese particolari, semplici strutture giurisdizionali e, in quanto applicati "strutture", esse potrebbero servire da contenitori per qualsiasi realtà ecclesiale.

Infatti, basandosi su questa affermazione – come ho avuto opportunità di notare altrove⁴ –, il Vescovo di Kottayam, Mar Kuriakose Kunnacherry, ha messo in discussione la possibilità di erigere una Chiesa *sui iuris* con due diversi "riti", e argomenta la sua opinione distinguendo tra Chiesa *sui iuris* e rito: perché la Chiesa *sui iuris* non è un rito bensì – dice – una semplice struttura⁵.

Mi sembra che ciò vada chiarito e approfondito, perché non lo vedo evidente.

Il diritto canonico non può essere costruito indipendentemente dalla teologia, ma deve basarsi su di essa. In questo senso, l'organizzazione ecclesiastica deve anche avere come riferimento ultimo la natura delle realtà ecclesiali stessa ordinata. Certo, tale organizzazione è sufficientemente flessibile da permettere di fare eccezioni quando i bisogni pastorali urgenti lo chiedono, ma una soluzione organizzativa a lungo termine deve cercarsi in conformità con l'ecclesiologia. Avendo, però, ben presente che anche l'ecclesiologia è sol-

tanto una scienza teologica, non un dogma di fede, e che, quindi, può svilupparsi, essere approfondita, migliorare, e cambiare⁶.

La Chiesa dei Bizantini dell'eparchia di Križevci è un buon esempio di questa elasticità dell'organizzazione ma anche della tendenza all'adeguazione sostanziale. Infatti, se qualche anno fa essa inglobava fedeli di ben 5 Chiese *sui iuris* diverse⁷, negli ultimi tempi da essa si sono staccati sia i Macedoni che i Serbo-Montenegrini⁸, ottenendo le proprie entità ecclesiali.

Alcuni autori affermano che i raggruppamenti di Chiese particolari non hanno valore ecclesiologico. Oltre alla criticabilità di tale affermazione, di solito questi autori si riferiscono soltanto alle Conferenze episcopali, e vogliono semplicemente evitare che esse diventino istanze gerarchiche intermedie tra i vescovi e l'autorità suprema della Chiesa⁹. Più avanti torneremo sulle Conferenze episcopali, riflettendo sul paragone che fa LG 23d.

b) La teoria che afferma senza esitazioni l'ecclesialità della Chiesa *sui iuris*.

Certo, è ovvio che la Chiesa *sui iuris* non è una eparchia. E quindi il concetto di "Chiesa particolare", nel senso di eparchia, non è applicabile direttamente alle Chiese *sui iuris*. Tuttavia vi sono molti autori che, con diverse sfumature, rilevano la natura veramente ecclesiale della Chiesa *sui iuris*¹⁰.

Mi ha colpito la frase di Nedungatt: «A Church which is a group of Churches is not like a Church which is a community of faithful. (...) Some Eastern Catholic Churches are real communities having a unity that is more pronounced than what is obtained in groups of Churches that "coalesce" to form one great Church»¹¹. Infatti, egli afferma che LG 23d parla di raggruppamenti di Chiese, mentre il OE 2 parla di fedeli che si uniscono in vari grup-

o Canonico", in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni 1962-1987*, Assisi 1987, vol. II, pp. 869-882; D. SALACHAS, "Il concetto ecclesiologico unico di "Chiese orientali" (Ecclesia sui iuris)", in *Oriente Cristiano* 30 (1990), pp. 45-53; BROGI, "Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", in *Revista de Derecho Canónico* 48/2 (1991), pp. 517-544; G. NEDUNGATT, "Ecclesiology and Canonical Structure", in IDEM, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore 1993, pp. 85-100; P. BROGI, "Opinioni sulla natura delle 'chiese sui iuris' nella canonistica odierna", in *Folia canonica* 7 (1996), pp. 235-247; A. DA SILVA PEREIRA, "Eglises particulières au Concile Vatican II. Dans les églises orientales et dans l'église latine", in *Periodica*, 86 (1997), pp. 241-273; S. SLEMAN, "De 'Ritus' et 'Ecclesia sui iuris' dans le Code des Canons des Églises orientales", in *L'Année Canonique* 41 (1999), pp. 253-276; ed i tre contributi apparsi nello stesso volume. B. BHARANIKULANGARA - J. CHIRAMEL (eds.), *The Code of Canons of the Eastern Churches, Text and Interpretation*, Alwaye (Kerala) 1992, vale a dire: K. BHARANIKULANGARA, "An Introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code", pp. 11-38; A. VILAYIL, "The Notion of Sui Iuris Church", pp. 57-90; e J. CHIRAMEL, "Hierarchical Structure in the Oriental Legislation", pp. 91-107.

P. GEFAELL, "Enti e Circostrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica", in H. A. WEISS - ST. KORTA (eds.), *Ius canonicum in oriente et occidente*. *Festschrift fuer Carl Furst zum 70. Geburtstag*, Frankfurt/M. 2003 (Adnotationes in Ius Canonicum Bd 25) 47-508 [qui, pp. 503-504].

M. KUNNACHERRY, *Ecumenism: Eastern Perspectives*, in *Apnades* 3 (2002), pp. 1 e 16. (Discorso pronunciato all'"International Theological Symposium", Paurstya Vidyapitham, Vadavathoor, 28 gennaio 2002).

⁶ Si pensi, p. es., all'ecclesiologia universalista, oggi superata, che portava a soluzioni organizzative ormai obsolete.

⁷ Cfr. I. ŽUŽEK, "Presentazione del 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium'", in *Monitor Ecclesiasticus*, 4 (1990), p. 602.

⁸ Cfr. *Annuario Pontificio* 2003.

⁹ Cfr. F. RAMOS, "Reflexiones en torno al Título 'De las agrupaciones de las Iglesias particulares' (de la Sección II, de la Parte II del Libro II del Código)", in P. RODRÍGUEZ et al. (eds.), *Iglesia universal e iglesias particulares*, IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 661-675 [qui, pp. 662 e 674-675]; J.L. GUTIÉRREZ, "Raggruppamenti di Chiese particolari", in *Monitor Ecclesiasticus*, 116 (1991), pp. 437-455 [qui, pp. 448-449].

¹⁰ P. SZABÓ, "Opinioni sulla natura delle 'chiese sui iuris' nella canonistica odierna", in *Folia Theologica* 7 (1996), pp. 235-247; M. BROGI, "Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", in A.A.VV., *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 49-75; B. PETRA, "Church sui iuris, Ethos and Moral Theology", in P. PALLATH (ed.), *Church and its most basic element*, Rome 1995, pp. 161-178 [qui, p. 162]; A. DA SILVA PEREIRA, "Eglises particulières au Concile Vatican II. Dans les églises orientales et dans l'église latine", in *Periodica*, 86 (1997), pp. 241-273.

¹¹ G. NEDUNGATT, "Churches, Traditions and Rites", in IDEM, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore 1993, p. 60.

e che forse si potrebbe parlare di raggruppamenti di Chiese nel caso delle conferenze episcopali latine, ma non nel caso delle Chiese *sui iuris* orientali¹². Bisognerà stabilire quali sono i criteri che fanno che una comunità sia "chiesa". Inoltre, prenderò in considerazione il pensiero teologico non solo cattolico, ma anche quello ortodosso sulle Chiese autocefale, che sono realtà più vicine (anche se non identiche) alle Chiese *sui iuris* cattoliche¹³.

L'ecclesiologia universale, ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia di comunione

Nel leggere molti autori latini che scrivono sulla Chiesa come comunione di chiese particolari, sembra che parlino soltanto di due livelli di comunione, quello intorno al vescovo diocesano-eparchiale e quello tra le diocesi-eparchie intorno al Romano Pontefice. Il livello intermedio è spesso considerato come un qualcosa di accessorio.

La teologia universalista dei secoli scorsi faceva dire a F.X. Wernz che al Romano pontefice è affidato in diocesi tutto l'orbe della terra: «cui solus univ-
us orbis terrarum datus est in dioecesim»¹⁴. Questa ecclesiologia di carattere giuridico-amministrativo riguardava la Chiesa come fatto geografico dove "ale" o "particolare" non realizzava effettivamente il tutto, bensì lo divideva. Tale visione della Chiesa ebbe in ambito ortodosso una ecclesiologia applicata però alla Chiesa autocefala, trasformando le chiese autocefale in "chiese universali" le quali erano considerate come l'organismo fondamentale, di cui tutte le rappresentanze minori (diocesi-eparchie) costituivano solo delle parti, senza rilevanza ecclesiologica: anche se tale visione è generalmente screditata, a volte la sua influenza persiste nella pratica¹⁶. La nuova visione sacramentale della Chiesa presentata dal Vaticano II ha fatto la vecchia e ridotta ecclesiologia universalista. Nell'ambito ortodosso l'ecclesiologia eucaristica ha messo in evidenza l'importanza della Chiesa

, p. 75, note 1 e 2.

Questo argomento, cfr. D. SALACHAS, "Autocephale ou autonomie des églises orthodoxes et 'sui iuris' des églises orientales catholiques", in R. COPPOLA (ed.), *Incontro fra canonici e d'occidente*, Vol. 1, Bari 1994, pp. 369-392.

WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II, pars 2: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Prato 1915,

A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia ciliare*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 14-15.

H. ERICKSON, "Chiese locali e cattolicità: una prospettiva ortodossa", in H. LEGRAND - A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Chiese locali e cattolicità*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, Bologna 1994, pp. 511-529 [qui, p. 514]. Cfr. J. R. VILLAR, "La teologia ortodossa della Chiesa locale", in P. RODRÍGUEZ (ed.), *Teologia trent'anni dopo la "Lumen Gentium"*, Roma 1995, pp. 201-223 [qui, p. 202].

particolare-eparchia; tuttavia tale ecclesiologia eucaristica spiega bene soltanto la comunione intrinseca all'eparchia-diocesi e la comunione di tutte le eparchie-diocesi nell'unica Chiesa Corpo di Cristo¹⁷, mentre in essa l'esistenza di livelli intermedi di comunione resta poco giustificata, e spiegata soltanto dalla sinodalità¹⁸: dato che non esiste una celebrazione eucaristica sopra-locale, non può – dicono – neanche esistere un vescovo sopra-locale, ma semplicemente la comunione di vescovi di comunità eucaristiche locali¹⁹.

Per le eparchie «i singoli vescovi sono il visibile principio e fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari» (LG 23). Quindi, una porzione del popolo di Dio è costituita in Chiesa particolare (eparchia) nella comunione col Vescovo al quale è stata affidata; questo Vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, la congrega per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia nello Spirito Santo (cfr. CD n. 11 §1). Come afferma Arturo Cattaneo: «Il vescovo assicura che nella porzione del popolo di Dio lui affidata si rende presente la totalità del mistero della Chiesa e, quindi, il corpo episcopale, riunito sempre intorno al suo capo»²⁰.

¹⁷ L'ecclesiologia eucaristica, iniziata da Afanas'ev (cfr. N. AFANASIEFF, *La Chiesa che presiede nell'amore*, in E. CULLMANN et al., *Il Primato di Pietro nel pensiero contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 487-555) e sviluppata da Zizioulas, Meyendorff, ecc., è basata sull'assioma: l'Eucaristia è il corpo di Cristo e la Chiesa è il corpo di Cristo, perciò dov'è l'Eucaristia lì c'è la Chiesa; ma il Corpo di Cristo è unico e, quindi, tutte le celebrazioni eucaristiche esistono soltanto nell'unità.

¹⁸ Cfr. J.H. ERICKSON, *Chiese locali e cattolicità... o.c.*, p. 517-518. Secondo Zizioulas i patriarchi e le altre chiese autocefale non costituiscono chiese locali perché lo statuto della chiesa si basa sul fondamento della diocesi (J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Genève 1981, p. 187), quindi i patriarchi si sarebbero sviluppati soltanto attraverso i sinodi delle chiese locali (cfr. J. MEYENDORFF, "Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo?" in *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamicismi e prospettive*, Bologna 1981, pp. 295-310 e IDEM, *Catholicity and the Church*, New York 1983, pp. 49-64), che hanno alla base l'uguaglianza essenziale di tutti i vescovi (cfr. G. GALEOTA - A. MANCIA, "La chiesa locale nella teologia ortodossa contemporanea", in *Asprenas*, 35 (1987), pp. 195-214).

¹⁹ Cfr. O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris 1965, p. 70 (citato da J.R. VILLAR, *La teologia ortodossa... o.c.*, p. 215). Allora, da dove vengono i patriarchi? Dice Zizioulas che i patriarchi e le altre chiese autocefale non costituiscono chiese locali, perché lo statuto della chiesa si riposa sul fondamento della diocesi (J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial... o.c.*, p. 187), essi si sono sviluppati attraverso i sinodi delle chiese locali (cfr. J. MEYENDORFF, "Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo?" in *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamicismi e prospettive*, Bologna 1981, pp. 295-310 e IDEM, *Catholicity and the Church*, New York 1983, pp. 49-64), che hanno alla base l'uguaglianza essenziale di tutti i vescovi. Cfr. G. GALEOTA - A. MANCIA, "La chiesa locale nella teologia ortodossa contemporanea", in *Asprenas*, 35 (1987), pp. 195-214.

²⁰ A. CATTANEO, "Il contributo del concilio Vaticano II alla teologia della chiesa particolare", in J. R. VILLAR (ed.), *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Pamplona 2003, pp. 287-309 [qui, p. 302].

ci domandiamo: è possibile affermare che i Patriarchi siano fondamento della propria Chiesa patriarcale? Anche se su ciò torneremo dopo, a questa domanda possiamo già rispondere affermativamente. Nedungatt sostiene che il Patriarca è centro di unità perché "pater et caput" della sua Chiesa (OE 9; CCEO can. 56)²¹. Žužek e Chiramel sottolineano che il modo di questa presidenza è, comunque, *ad normam iuris*²² e, quindi, il Patriarca non è al centro di comunione allo stesso modo del Vescovo eparchiale. Tuttavia, l'espressione "pater et caput" implica una vera funzione comunionale, che non è, per esempio, il presidente di una Conferenza episcopale (su questo torneremo più tardi).

Tuttavia, tutto ciò lascia ancora la domanda aperta: perché quella specializzazione locale di livello sopra-eparchiale?

L'ecclesiologia eucaristica ha bisogno del complemento dell'ecclesiologia di comunione²³. E, in questa ecclesiologia di comunione, i livelli intermedi si cominciano a partire dal criterio sociologico, promanante della logica dell'Incarnazione. La carità è ordinata e, senza negare i vincoli comunionali con i cristiani, al primo posto deve trovarsi la comunione con il prossimo più vicino.

Anche su questo criterio sociologico ci soffermeremo più avanti. Nella definizione di Chiesa particolare che stiamo analizzando (CD 11), prima il presbiterio accanto al vescovo eparchiale come elemento integrante dell'eparchia. Pertanto, ci poniamo ancora la domanda: si potrebbe pensare che tutti i presbiteri appartenenti a una Chiesa *sui iuris* formino il "clero" di tale Chiesa? Anche se questa realtà è molto diversa dal prete riunito attorno ad un unico vescovo, ritengo che, almeno, è lecito parlare di una speciale comunione tra i presbiteri della Chiesa *sui iuris*, che non il loro ministero in un modo concreto, in parte specifico solo a quella Chiesa, anche se dispersi nel mondo: così, p. es., i presbiteri devono celebrare i sacramenti ovunque nel proprio rito (CCEO can. 674 § 2 - CIC can. 2); per ordinare un proprio suddito appartenente ad un'altra Chiesa *sui iuris*, il vescovo eparchiale ha bisogno della licenza della Sede Apostolica (CCEO can. 748 § 2 - CIC can. 1015 § 2), ecc.

NEDUNGATT, "Ecclesia universalis, particularis, singularis", in *Nuntia* 2 (1974), pp. 75-85 [30].

ŽUŽEK, "Alcune note circa la struttura delle Chiese orientali", in IDEM, *Understanding the Code*, ("Kanonika" 8), Roma 1997, pp. 136-138; J. CHIRAMEL, "Hierarchical structure in the Oriental Legislation" in K. BHARANIKULANGARA - J. CHIRAMEL (eds.), *The Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation*, Alwaye (Kerala) 1992, pp. 11-38 [qui, p. 93].

La teologia della comunione: idea centralis ac fundamentalis in documentis Concilii est? STRAORDINARIO DEI VESCOVI DEL 1985, *Dichiarazione finale del Sinodo*, II, C. 1. La teologia della comunione: est fundamentum pro ordine in Ecclesia et imprimis pro recta disciplina inter unitatem et pluriformitatem in Ecclesia" *Ibid.* II, C. 2. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *exhort. ap. postsinodale Christifideles laici*, n. 19, in AAS, 81 (1989), pp. 422-423.

3. La definizione di Chiesa *sui iuris*

È risaputo che la PCCICOR indicò tra i principi di revisione del codice orientale che la nozione di rito doveva essere riesaminata²⁴. Prima del Concilio e prima del CCEO, si parlava di "rito canonico" (il "ritus sui iuris" del PA c. 303 § 1) nel senso odierno di Chiesa *sui iuris*²⁵. Non ci soffermiamo qui sul problema terminologico (oggi si è chiarito, riservando questo termine solo alla realtà di cui al c. 28 CCEO). È evidente che una Chiesa *sui iuris* non "è" un rito, bensì "ha" un rito.

Tuttavia, nel costatare che nella definizione di Chiesa *sui iuris* non si accenna al rito, non si può estrapolare fino a dire che il rito non ha nulla che vedere con la struttura organizzativa. Tenterò di spiegare perché.

Infatti, nel CCEO can. 27 la Chiesa *sui iuris* è definita dal *coetus christifidelium*, dalla gerarchia che lo raduna²⁶ e dal riconoscimento dalla Suprema autorità. Nessun accenno al rito, come hanno sottolineato diversi autori²⁷. Tuttavia, quale è il criterio perché un gruppo di fedeli sia riconosciuto come Chiesa radunata da propria gerarchia? Come dice Valiyavilayil: «nowhere in the Code, can one see any objective criteria which determine the number or qualification of this group in order to form a Church»²⁸.

²⁴ *Nuntia* 3 (1976), p. 22.

²⁵ I. ŽUŽEK, "Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale?", in *Seminarium* 28 nuova serie 15/2 (1975), pp. 263-277, [qui p. 273]. Sul concetto di "rito" cfr., tra altri, E. HERMAN, "De conceptu 'Ritus'", in *The Jurist*, 2 (1942), pp. 333-345; A. COUSSA, *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, Vol. 1, Grottaferrata-Venezia-Roma 1948, 14-15; G. MICHIELS, *Principia generalia de Personis in Ecclesia: commentarius libri II codicis iuris canonici, canones praefinitores* 87-106, 2ª ed., Parisiis 1955, pp. 288-289; M. M. WOJNAR, "The Ritu in Codice Iuris Canonici Orientalis", in *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* 9 (1960), pp. 523-562; W. BASSETT, *The determination of Rite*, Rome 1967.

²⁶ È interessante sapere che Herman definiva il "rito" come «coetus fidelium qui propriis regulis legibus et usibus antiqua traditione innixis, non solum quod ad res liturgicas sed etiam ad canonicam disciplinam attinet, et qui tamquam autonomus et a ceteris distinctus a S. Sede agnoscitur»; e spiegava: «Dicimus autem ritum coetum fidelium non Ecclesiam, cum sub hac voce generatim coetus propria hierarchia instructus intelligatur, ritus autem licet convenientius propriis episcopis regatur, existere possit etiam sine his» (E. HERMAN, "De conceptu 'Ritus'", in *The Jurist* 2 (1942), pp. 333-345 [qui p. 339]).

²⁷ K. BHARANIKULANGARA, "An introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code", in K. BHARANIKULANGARA - J. CHIRAMEL (eds.), *Code of Canons of the Eastern Churches, a Study and Interpretation*, Alwaye (Kerala) 1992, pp. 11-38 [qui, p. 17].

²⁸ A. VALIYAVILAYIL, "The Notion of Sui Iuris Church", in K. BHARANIKULANGARA - J. CHIRAMEL (eds.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation*, St. Thomas Academy for Research, Alwaye (Kerala) 1992, pp. 57-90 [qui, p. 65].

1) La comunità di fedeli: il criterio sociologico.

So che il P. Cyril Vasil parlerà sul criterio sociologico. Non posso però ignorarlo qui, perché ritengo abbia molto valore per il discorso ecclesiologico. Nel suo articolo sulle Chiese *sui iuris* Péter Szabó cita – per criticarli – aeger e Corecco che affermano che «le Chiese orientali sono semplicemente morfologie ecclesiali di natura socio-culturale, quindi non ontologica, anche se svolgono indubbiamente una funzione aggregativa»²⁹, in linea di massima sono d'accordo con le osservazioni critiche di Szabó a tale affermazione³⁰; perché anch'io ritengo che questa «funzione aggregativa» abbia una portata ecclesiologica non indifferente³¹.

Sappiamo che l'espressione «*coetus christifidelium*» è stata usata abitualmente per distinguere i semplici gruppi di fedeli (come una associazione) dalle comunità ecclesiali di fedeli, aventi l'intrinseco rapporto *ordo-plebs* tipico delle strutture gerarchiche della Chiesa, per dirlo con terminologia del caro maestro Hervada³². La definizione di Chiesa *sui iuris* usa l'espressione *coetus christifidelium*, ma ormai è stata sottolineata l'inadeguatezza di tale termine in quella definizione³³: quel gruppo di fedeli nella Chiesa *sui iuris* diventa una vera «*Portio populi Dei*»³⁴.

P. SZABÓ, «Opinioni sulla natura delle 'chiese sui iuris' nella canonistica odierna», in *Folia theologica* 7 (1996), pp. 235-247 [qui, p. 237].

Anche se credo dovrebbe precisare di più la sua frase secondo cui «in quanto il rito è un elemento di adesione esterna (...) non può essere esso che costituisce la ultima *ratio* di questi raggruppamenti» (*Ibid.*, p. 246).

«Bisognerebbe, ..., approfondire fino a che punto l'appartenenza al gruppo sociale umano si possa identificare con l'appartenenza al gruppo ecclesiale specifico. Mi spiego: ..., la grazia non strugge la natura ma la eleva. La socialità appartiene alla natura umana e, quindi, anche appartiene all'essere dell'uomo unirsi in gruppi sociali con propri valori culturali, storici e linguistici. Questa realtà sociale non è stata distrutta bensì redenta ed elevata all'ordine della grazia da nostro Signore Gesù Cristo. È vero che in Lui «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 28), ma è ovvio che questa frase non vuol negare la varietà dei popoli, bensì superarla nell'unità della fede e della carità. Quindi, ritengo che nel governo ecclesiale bisogna applicare il buon senso e lasciarsi guidare dallo Spirito Santo per identificare i criteri (anche sociologici) e adeguare le strutture di cura pastorale alle diverse realtà dell'umana socialità» P. GEFAELL, *Riti e Circoscrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica*, o.c., p. 504.

J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, p. 293-294.

A. VALIYAVILAYIL, «The Notion of Sui Iuris Church», in K. BHARANIKULANGARA - J. CHIRAMEL (ds.), *The Code of Canons of the Eastern Churches, a Study and Interpretation*, Alwaye (Kerala) 1992, pp. 57-90 [qui, p. 65].

Hervada, afferma: «La propagazione della Chiesa universale nei diversi insediamenti umani (città, regioni, nazioni, ecc.) rende necessaria una 'particolarizzazione' o concentrazione della vita ecclesiale in vari punti o centri di attività operative della Chiesa stessa. Molteplici comunità cristiane sorgono in tale piano di dinamismo ecclesiale attorno alla vita liturgica (in special modo all'eucaristia) e alla predicazione e proclamazione della parola. Così, in virtù di un aspetto essenziale della sua esterna dimensione spazio-temporale, la Chiesa si riunisce e resta

Secondo Hervada, qualsiasi ripartizione ecclesiastica con rilevanza costituzionale nella Chiesa è una vera e propria comunità viva, non semplicemente una parte del popolo cristiano che risiede in un territorio: non sono distretti o ripartizioni di competenze, ma comunità cristiane, unite attraverso la *communio hierarchica* ad un ufficio di governo³⁵.

Ma, ritorniamo alla domanda: con quale criterio si determina il popolo delle Chiese *sui iuris*?

Penso che – secondo il CCEO can. 28 § 1 – il rito sia un'espressione intrinseca alla comunità. Parafrasando Hervada e Lombardía³⁶, il semplice «gruppo» umano è «popolo» quando appartiene alla stessa stirpe, con stessa origine di sangue, e diventa «comunità» con vincoli di solidarietà – di comunione – perché i loro membri condividono gli stessi beni, lo stesso patrimonio di storia e di cultura³⁷, che si esprime in un modo di vivere la fede, conferendo loro una coscienza unitaria, un'unità di missione e d'interessi, che li contraddistingue nel più ampio contesto della Chiesa cattolica.

Per questo non sono del tutto d'accordo quando alcuni autori affermano che vi sono diverse Chiese *sui iuris* che condividono lo stesso rito generico, e che si distinguono non per il rito ma soltanto per essere *sui iuris*³⁸. Non sono d'accordo perché la ragione per cui viene concessa loro identità giuridica propria come Chiesa *sui iuris*, è il fatto che sono comunità sociologicamente – e quindi ecclesialmente – diverse. Se il rito riguarda le circostanze storiche dei popoli (CCEO can. 28 § 1), allora la ragione della differenza tra le Chiese *sui iuris* è il rito, e vi sono tanti riti quante Chiese

circoscritte in comunità; esistono pertanto in essa circoscrizioni o ripartizioni di rilievo costituzionale che la configurano e la costituiscono secondo la sua propria struttura. Le anzidette ripartizioni costituzionali (...) riguardano direttamente il rapporto strutturale *ordo-plebs* (...); in altri termini, sono forme di organizzazione del popolo cristiano per ciò che riguarda il governo e i ministri della parola, dei sacramenti e del culto divino; non sono semplici *coetus fidelium* – come le associazioni – e neppure semplice organizzazione interna del clero, ma formazioni sociali dell'insieme *ordo-plebs*» J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico...* o.c., pp. 293-294.

³⁵ *Ibid.*, p. 295-296.

³⁶ J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios: hacia un sistema de Derecho canónico*, Vol. I, Pamplona 1970, pp. 32-33.

³⁷ Secondo la *Gaudium et Spes* n. 53b «la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale, e la voce «cultura» assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine le diverse condizioni comuni di vita e le diverse maniere di organizzare i beni della vita». Su questo aspetto cfr. anche N. LODA, «Tradizione, cultura e storia nelle Chiese *sui iuris*: il rapporto con i cc. 27-28 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*» in *Folia Canonica* 2 (1999), pp. 161-183 [soprattutto pp. 169-172].

³⁸ Cfr. K. BHARANIKULANGARA, *An introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code...* o.c., pp. 17-18.

sui iuris. Altrimenti si confonderebbe "tradizione rituale" (§ 2) con "rito" (§ 1)³⁹.

Ancora lo stesso discorso serve per mettere in discussione l'affermazione del compianto P. Ivan Žužek secondo cui sarebbe possibile che una Chiesa *sui iuris* non si distingua da un'altra ritualmente in un modo giuridicamente definibile⁴⁰. Come si sa, Nedungatt afferma che la Chiesa *sui iuris* fa riferimento alla comunità di persone, mentre "rito" fa riferimento alle cose appartenenti alla Chiesa, le quali conferiscono ad essa la sua identità distintiva: nel can. 28 CCEO – dice – il "rito" è il patrimonio che disegna l'identità di una Chiesa *sui iuris*⁴¹. Bene, allora il rito distingue le Chiese *sui iuris*.

Come lo stesso Ivan Žužek ricorda⁴², la Cost. Ap. *Sacri canones*, promulgante il CCEO, afferma che il patrimonio comune dei *Sacri canones* si è integrato nella cultura delle singole Chiese orientali, spesso composte da fedeli appartenenti ad una medesima nazione⁴³: questo documento – ovviamente – lascia aperta la possibilità di eccezioni, ma si vede che la regola generale è la coincidenza tra singola Chiesa e singola nazione (nel senso sociologico, non politico).

È vero che De Lubac sostiene che «la sociologia naturale non può essere determinante in teologia»⁴⁴. E anche Lombardía ci avverte che le tecniche

della sociologia non servono per determinare le caratteristiche della collettività della Chiesa, «poiché rispondono a vincoli comprensibili solo alla luce della fede»⁴⁵. Infine, e in modo autorevole, Giovanni Paolo II ribadisce che «la comunione ecclesiale non può essere interpretata in modo adeguato se viene intesa come una realtà semplicemente sociologica e psicologica (...) I vincoli che uniscono i membri del nuovo Popolo tra di loro – e prima ancora con Cristo – non sono quelli della "carne" e del "sangue", bensì quelli dello spirito, più precisamente quelli dello Spirito Santo, che tutti i battezzati ricevono»⁴⁶. Tuttavia tutto questo discorso si riferisce alla Chiesa universale, come Popolo di Dio, non ai criteri di identificazione delle diverse comunità minori all'interno di Essa, le quali invece – come tento di spiegare qui – ritenengo possano adeguatamente essere definite anche dai criteri sociologici.

Infatti, l'insufficienza dei criteri sociologici in ecclesiologia si afferma per scongiurare il pericolo del nazionalismo⁴⁷, ma il Santo Padre⁴⁸ e quasi tutti gli autori – cominciando dallo stesso De Lubac – riconoscono che «dal tempo di Pentecoste, il tessuto stesso di numerose culture si è identificato con quello di altrettanti raggruppamenti ecclesiastici»⁴⁹, e che è «impossibile dissociare radicalmente, in una stessa coscienza, individuale o collettiva, fede cristiana da cultura umana (...). Se la fede cristiana è unica, la cultura umana varia secondo i tempi e i luoghi: da qui l'originalità socio-culturale, a volte molto rilevata, di ogni Chiesa locale. (...) Si opera in tal modo quell'unione del soprannaturale e della "natura" (intendiamo qui dell'umano della cultura), da cui riconosciamo tutto quello che è autenticamente cattolico»⁵⁰. Quindi, De

³⁹ Ivan ŽUŽEK, affermava che col battesimo il fedele è iscritto ad una determinata Chiesa, ad un "coetus fidelium" ben definito e gerarchicamente organizzato, mentre l'appartenenza al patrimonio rituale di questo "coetus fidelium" è solo una conseguenza di questa ascrizione. Secondo lui, l'appartenenza al patrimonio rituale è giuridicamente di per sé indefinibile, e nei fatti tale patrimonio potrebbe mancare nel cuore di quel fedele (cfr. I. ŽUŽEK, "Le "Ecclesiae sui iuris" nella Revisione del Diritto Canonico", in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, vol. II, p. 869-882 [qui p. 874]. Sono d'accordo che può darsi una mancanza di identificazione personale col patrimonio rituale della Chiesa a cui si appartiene, ma per me non è chiaro che l'appartenenza ad un patrimonio rituale sia semplice conseguenza dell'ascrizione giuridica ad una Chiesa *sui iuris* (CCEO can. 588: "I catecumeni hanno piena libertà di iscriversi a qualunque Chiesa *sui iuris* a norma del can. 30; si eviti tuttavia di consigliare loro qualche cosa che possa ostacolare la loro ascrizione a una Chiesa che è più affine alla loro cultura"). In ogni caso, il discorso di Žužek riguarda il singolo fedele, mentre ritengo che – come ho detto – l'identificazione della struttura ecclesiale debba farsi a partire dal patrimonio rituale specifico, secondo il CCEO can. 28 § 1.

⁴⁰ I. ŽUŽEK, *Presentazione...* o.c., p. 601.

⁴¹ G. NEDUNGATT, *The Spirit...* o.c., p. 71. Cfr. anche N. LODA, *Tradizione, cultura e storia...* o.c. p. 174.

⁴² I. ŽUŽEK, "Riflessioni circa la cost. ap. 'Sacri Canones' (18 ottobre 1990)" in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, ("Kanonika" 8), Roma 1997, p. 157.

⁴³ "...sacrorum canonum omnibus ecclesiis orientalibus communis hereditas mirabiliter cum indole uniuscuiusque coetus christifidelium, ex quibus singulae ecclesiae constant, decursu saeculorum coaluit atque earundem, non semel unius eiusdemque nationis, totam culturam nomine Christi eiusque evangelico nuntio ita imbut, ut ad ipsum cor populorum pertineat inviolabile et omni natione dignissimum" Cost. ap. *Sacri Canones*, 18.X.1990, § 8, (Per una traduzione italiana, cfr. *Enchiridion Vaticanum*, Vol. 12, pp. 411-413, n. 513).

⁴⁴ H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, p. 60 (citando Mons. André Chaure: cfr. p. 64 nota 28).

⁴⁵ P. LOMBARDÍA, *Lezioni di Diritto canonico. Introduzione - Diritto costituzionale - Parte generale*, Milano 1985, p. 5.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, exhort. ap. postsinodale *Christifideles laici*, n. 19, in AAS, 81 (1989), pp. 422-423.

⁴⁷ «È stato osservato [da Legrand] che "il panorama degli scismi successivi che hanno lacerato la Chiesa cristiana ha coinciso costantemente e quasi perfettamente con quello delle grandi aree culturali". Il fatto è che "i dinamismi sociologici costitutivi di ogni cultura la trascinano normalmente verso posizioni esclusivistiche", di cui può rimanere vittima (da qui deriva, costata l'autore, "la tentazione inversa, quella di considerare la cattolicità come uniformità")». H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa? ...o.c.*, pp. 58 e 63 nota 23.

⁴⁸ Si veda, p. es., ciò che egli scrisse in occasione del ricordo dell'opera evangelizzatrice dei Santi Cirillo e Metodio: «Nell'opera di evangelizzazione, che essi compirono – come pionieri in territorio abitato da popoli slavi –, è contenuto al tempo stesso un modello di ciò che oggi porta il nome di "inculturazione" – l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone – ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa. Incarnando il Vangelo nella peculiare cultura dei popoli che evangelizzavano, i santi Cirillo e Metodio ebbero particolari meriti per la formazione e lo sviluppo di quella stessa cultura o, meglio, di molte culture. Infatti, tutte le culture delle Nazioni slave debbono il proprio "inizio" o il proprio sviluppo all'opera dei Fratelli di Salonicco» (GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Slavorum apostoli*, del 2 giugno 1985, n. 21b).

⁴⁹ H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa? ...o.c.*, p. 54.

⁵⁰ Ibid., p. 55.

Lubac sottolinea che la Chiesa locale «in quanto costituisce un determinato raggruppamento, ... si distingue per una serie di tratti originali, di comportamenti e di usi propri che la individualizzano (...). Certamente solo la Chiesa che noi qui chiamiamo particolare [eparchia] appartiene alla struttura fondamentale della Chiesa universale (...); ma la Chiesa locale [sopra-eparchiale] con le sue caratteristiche singolari, è pur sempre utile, persino indispensabile ad *bonum Ecclesiae*. (...) Il Cristo è venuto a salvare tutto: la sua Chiesa deve assumere tutta la realtà umana. Questa è la legge dell'incarnazione»⁵¹. È la legge dell'Incarnazione di cui alla *Lumen Gentium* n. 8a⁵².

E Arturo Cattaneo ripete, citando il Vaticano II, nel suo Decreto *Ad Gentes*: «La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti [uniti da vincoli culturali stabili] con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10). Perciò, parlando della formazione della comunità cristiana, si afferma: «Un tal gruppo di fedeli in possesso del patrimonio culturale della nazione cui appartiene, deve mettere profonde radici nel popolo» (AG 15). Il tema è ripreso nel n. 22 nei termini seguenti: «Indubbiamente, come si verifica nell'economia della incarnazione, le giovani Chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la capacità meravigliosa di assumere tutte le ricchezze delle nazioni» (AG 22). In questa prospettiva acquista speciale rilievo quell'aspetto della missione della Chiesa posteriormente denominato «inculturazione»⁵³.

Tuttavia, scorgo che il discorso di Cattaneo riguardo alla logica dell'incarnazione nella costituzione delle Chiese particolari, sembra limitarsi alla comunità diocesana, senza soffermarsi sulla realtà delle Chiese *sui iuris*. A me pare che quest'incarnazione della Chiesa nei gruppi sociali non può fare a meno della dimensione sopradocesana: un popolo non si limita soltanto ad una città, ma a più raggruppamenti umani minori vincolati socialmente tra di loro, perché condividono lo stesso patrimonio etnico, storico, culturale e sociale, e tendono ad avere un comune capo. A livello ecclesiale ciò si manifesta nelle comunità eparchiali raggruppate da vincoli di speciale comunione intorno al loro Patriarca⁵⁴: questi è centro comunione, cosa che – come

abbiamo visto – non si può dire del semplice presidente di una Conferenza episcopale latina, al meno oggi come oggi. Questa speciale comunione si manifesta anche nella Divina Liturgia dal momento che ogni Eucaristia è celebrata esplicitamente in unione con il capo della propria Chiesa *sui iuris*, oltre che con il proprio vescovo ed il Papa.

Va fatta tuttavia la precisazione che il centro di comunione nella Chiesa *sui iuris* non è soltanto il Patriarca, ma anche tutto il Sinodo dei vescovi: questo distingue chiaramente il tipo di comunione con il vescovo eparchiale, che gode di una capitalità personale sacramentale riguardo al suo popolo, dalla comunione con il Patriarca e il Sinodo, che hanno una capitalità espressione della collegialità episcopale e partecipazione della suprema potestà della Chiesa⁵⁵. Su questo torneremo ancora.

Comunque, come abbiamo già detto, tutto questo discorso sul criterio sociologico nell'identificazione di una Chiesa *sui iuris* è, in pratica, piuttosto flessibile, perché esistono diverse eccezioni. Non ultima quella della Chiesa latina. Infatti, anche se la Chiesa latina adempie i criteri del CCEO can. 27, tuttavia il suo «popolo» è composto da una molteplicità di etnie con circostanze culturali e storiche molto diverse, e quindi il suo «rito» difficilmente rientra nei criteri del CCEO can. 28 § 1. Perciò, mentre alcuni autori la considerano senza dubbi Chiesa *sui iuris*⁵⁶, altri la considerano Chiesa *sui iuris* ma *sui generis*⁵⁷ e, infine, altri⁵⁸ hanno difficoltà ad includerla tra le Chiese *sui iuris* del CCEO can. 27.

Bisogna, inoltre, tener presente l'aspetto dinamico del concetto di «popolo»: perché in uno stesso popolo possono esistere o nascere altre comunità di livello sociologico più particolare e che, forse, col tempo acquisiranno un'identità propria ed autonomia anche ecclesialmente: si pensi, per esempio, alle «Chiese madri» che generano «Chiese figlie»; si pensi, anche, alla fusione di popolazioni di origini diverse, ecc.

⁵⁵ La cost. ap. *Sacri Canones* § 12, afferma che la potestà dei Patriarchi e dei Sinodi è partecipazione alla *Suprema autorità* della Chiesa (quindi, Papa e Collegio), mentre l'esort. ap. *Pastores gregis* n. 61b, tornando all'impostazione del m.p. *Cleri Sanctitatis* can. 216, afferma che è partecipazione alla suprema potestà del Romano Pontefice («Chiunque nelle Chiese orientali ha una potestà sovraepiscopale e sovralocale – come i Patriarchi e i Sinodi dei Vescovi delle Chiese patriarcali – partecipa alla suprema autorità che il Successore di Pietro ha su tutta la Chiesa»).

⁵⁶ Cfr. N. EDELB, «Les Églises particulières ou Rites», in N. EDELB - I. DICK, *Les Églises orientales catholiques: décret "Orientalium Ecclesiarum": texte latin et traduction française*, (commentaire par Neophytos Edelby et Ignace Dick), Paris 1970, p. 161.

⁵⁷ Cfr. I. ŽUŽEK, *Presentazione...* o.c., p. 605, che si basa soprattutto sulla sua diversità organizzativa (il Papa non è Patriarca nello stesso senso dei patriarchi orientali, perché la sua potestà è piena e non può essere limitata, come succede nelle chiese orientali con il Patriarca ed il Sinodo dei vescovi). Cfr. anche, K. BHARANIKULANGARA, *An introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code...* o.c., pp. 19-21.

⁵⁸ Cfr. E. SLEMAN, «De 'Ritus' et 'Ecclesia sui iuris' dans le Code des Canons des Églises orientales», in *L'Année Canonique*, 41 (1999), pp. 253-276 [qui, p. 275].

⁵¹ Ibid. p. 47.

⁵² «Per una non debole analogia, quindi, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo» (LG 8a).

⁵³ A. CATTANEO, *Il contributo...* o.c., p. 293-294.

⁵⁴ Per questo aspetto, cfr. B. PETRÀ, «Church sui iuris, Ethos and Moral Theology», in P. ALLATH (ed.), *Church and its most basic element*, Rome 1995, pp. 161-178 [qui, pp. 165-169], anche se alcune parti di questo suo articolo sono parecchio discutibili.

b) La Chiesa *sui iuris*, "immagine" della Chiesa cattolica?

Il concilio ha affermato che le Chiese particolari sono formate a immagine della Chiesa universale (LG 23). Quindi si può domandare in quale misura una Chiesa *sui iuris* sia immagine della Chiesa universale. Qui, penso, si trova uno dei concetti-chiavi per capire i limiti dell'ecclesialità della Chiesa *sui iuris*.

Il titolo di questa relazione si riferisce proprio a questa "ecclesiofania" (manifestazione-immagine).

Il P. David Jaeger afferma che la Chiesa particolare è essenzialmente la immagine più perfetta possibile della Chiesa universale, invece la Chiesa *sui iuris* non è piena manifestazione della Chiesa, perché limitata ad essere l'espressione societaria-giuridica di una delle diverse civiltà cristiane⁵⁹.

Infatti, la Congregazione per la Dottrina della Fede, nella Lettera *Communione Notio*, ci ricorda che «l'appartenenza ad una Chiesa particolare non è mai in contraddizione con la realtà che nella Chiesa nessuno è straniero (...). In questo senso, ferme restando le necessarie determinazioni di dipendenza giuridica, chi appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese» (n. 10b). Questo ha portato ad affermare che è essenziale alla Chiesa particolare il fatto che l'appartenenza ad essa non possa essere più condizioni di quelle richieste per l'appartenenza alla Chiesa universale⁶⁰.

«Le Chiese *sui iuris* e le Chiese particolari (nel preciso senso odierno) non sono della stessa specie, anzi rappresentano dimensioni diverse della Chiesa (...). La Chiesa particolare infatti una "ecclesiofania", un "divenire visibile ed operante" nello spazio-tempo dell'unica Chiesa universale ossia cattolica. (...) Per cui la Chiesa particolare è essenzialmente (...) la "manifestazione" più perfetta possibile della Chiesa universale. (...) La Chiesa *sui iuris* invece è per definizione soltanto e precisamente una "parte" della Chiesa Universale, "portatrice" ed espressione societaria-giuridica di una delle diverse "civiltà" cristiane, ossia diverse "culture" che veicolano e "storizzano" il "culto" cristiano "in spirito e verità", essendone il principio di individuazione, non la stessa fede cristiana – che è la "forma" comune di tutte le Chiese *sui iuris* – ma la diversità delle "culture e delle circostanze storiche dei popoli». D. M. JAEGER, «alcuni appunti in margine al nuovo codice dei canoni delle chiese orientali» in *Communio* 3 (1992) p. 58.

«A la vez, hay que afirmar que es característica de cualquier Iglesia particular su apertura a todo fiel de la Iglesia universal; es esencial a la Iglesia particular el hecho de que la pertenencia a ella no puede requerir más condiciones que las requeridas para la pertenencia a la Iglesia universal» (F. OCÁRIZ, "Episcopado, Iglesia particular y Prelatura personal", in J. R. VILLAR (a.), *Communio et Sacramentum*. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez, Pamplona 03, pp. 629-641 [qui, p. 635-636]). «Le Chiese particolari sono la Chiesa universale che si concentra esistenzialmente nel momento particolare: il tutto nella parte, come abbiamo già visto. Ne deriva che hanno attitudine potenziale a integrare nella loro vita tutta la varietà qualitativa di carismi e ministeri: la Chiesa particolare è *ad imaginem* della Chiesa universale» (P. RODRÍGUEZ, *Chiese particolari e Prelature personali*, p. 138). «Le peuple de Dieu dell'Église locale

Quindi, se la ragion d'essere della diversità di Chiese *sui iuris* è la diversità dei popoli, ciò implica che da una determinata Chiesa si escludono i cristiani di altre origini⁶¹. Tale fatto si evince dal criterio di appartenenza ad una Chiesa *sui iuris* indicato nel can. 29 CCEO, che è legato alla discendenza padre-figlio. Il patrimonio rituale proprio esprime un modo specifico di vivere la fede basato sulla diversità etnico-culturale, del quale la struttura "Chiesa *sui iuris*" è al servizio.

Comunque, dire che la Chiesa *sui iuris* non è ecclesiologicamente una Chiesa particolare nello stesso senso in cui lo è l'eparchia non significa che essa non abbia nessuna ecclesialità: essa è certamente una manifestazione della Chiesa. Arrieta riconosce che «il rapporto di immanenza tra Chiesa universale e Chiesa particolare, o più genericamente, tra dimensione universale e particolare della Chiesa, non è uguale in tutte le concrete realtà; meglio ancora, ... non si traduce in maniera uguale – non solo dal punto di vista giuridico, ma anche su un piano più sostanziale – in tutti i casi. (...) [vi è una] sorta di gradazione nella realizzazione in modo giuridico-strutturale dell'immanenza tra il livello universale e quello particolare della Chiesa»⁶².

le a et doit avoir tout ce qui caractérise théologiquement le peuple de Dieu» (H. LEGRAND, "La catholicité des Églises locales", in J. N. BEZANÇON - E. ALBERICH et al., *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions aux cultures*, (Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catechétique, Vol. 7), Paris 1991, pp. 169). Il termine "portio" indica «una parte que conserva todas la cualidades y propiedades del conjunto» (L. MARTÍNEZ-SISTACU, "Naturaleza teológico-canónica de la Iglesia particular", in J. SÁNCHEZ-SÁNCHEZ et al. (eds.), *Estudios canónicos en homenaje al profesor Lamberto de Echeverría*, Salamanca 1988, p. 273).

⁶¹ Va notato, però, che tale esclusività etnica è propria soltanto della Chiesa *sui iuris*, non dell'eparchia-diocesi, che, come ho detto altrove, è aperta ad ogni tipo di fedele, di qualsiasi origine (cfr. P. GEFAELL, *Enti e Circoscrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica*, o.c., pp. 503-504). In questo contesto, penso, si dovrebbe capire l'affermazione di Sabbarese: egli, distinguendo con proprietà tra le prelature personali e le diocesi rituali – due realtà in cui è presente il criterio personale, ma che hanno portata ecclesiologica diversa –, sostiene che «mentre la diocesi rituale, riunendo una comunità con una propria cultura e lingua e un proprio patrimonio teologico-liturgico è in grado di manifestare il mistero di Cristo nell'evento-Chiesa in un determinato luogo, la Prelatura personale, finalizzata al conseguimento di determinati scopi e riunendo una sola categoria di fedeli, non può essere considerata Chiesa particolare» (L. SABBARESE, "Cultura, lingua e rito: aspetti canonici", in AA.VV., *Inculturazione, Diritto Canonico e Missione*, «Euntes Docete» Commentaria Urbaniana, Nova series, LVI/3 (2003), pp. 91-116 [qui, p. 105]). Ritengo che questa affermazione sulla piena ecclesiofania è valida per la diocesi-eparchia rituale (perché eventualmente può accogliere fedeli di ogni rito), ma non per la Chiesa *sui iuris* in quanto tale, perché essa – come tento di spiegare qui – è indirizzata soltanto a una categoria di fedeli.

⁶² J.I. ARRIETA, "Chiesa particolare e circoscrizioni ecclesiastiche", in *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), pp. 3-40 [qui, p. 40].

1. La distinzione tra Chiesa *sui iuris* e Conferenze episcopali

La LG 23d⁶³ fa una analogia (molto leggera) tra Chiese patriarcali e Conferenze episcopali. Quali sono i punti di contatto e quali sono le diversità? Oltre a quelli già indicati nelle pagine precedenti, vediamo alcuni fatti concreti che ci possono aiutare a scoprire le differenze.

Quando un latino emigra in un altro paese, non conserva la sua appartenenza alla Conferenza episcopale del paese di origine. Può darsi che riceva una cura pastorale speciale in ragione della lingua o nazionalità (irlandesi, polacchi, ecc., negli USA; filippini, ecuadoriani, ecc. in Spagna), ma quelli come lui non hanno un diritto proprio e non costituiscono comunità ecclesiali diverse da quelle locali. E se un sacerdote trasferisce la sua incardinazione ad una diocesi di un paese diverso, non rimane nessun vincolo giuridico tra il sacerdote e la Conferenza episcopale di origine.

Invece un orientale emigrante in un luogo senza propria gerarchia, è soggetto al proprio diritto canonico: certo, è suddito dell'Ordinario del luogo (c. 16 § 5 CCEO), e con i permessi necessari potrà anche essere ordinato ed incardinato nella diocesi latina, ma continuerà ad essere un fedele della Chiesa orientale di origine. Questa è una distinzione radicale tra Conferenza episcopale e Chiesa *sui iuris*.

Io, sacerdote latino, quando celebriamo la Santa Messa, nominiamo il vescovo del luogo ed il Papa, ma non il presidente della mia Conferenza episcopale. Invece gli orientali nominano il proprio Patriarca, anche se sono fuori il territorio... Anzi, un sacerdote orientale incardinato in una diocesi latina, quando celebra la Divina Liturgia nel proprio rito, si unisce, oltre che con il proprio vescovo (latino) e il Papa, anche col suo Patriarca (orientale).

Ghirlanda afferma che il fondamento ecclesiologico principale delle conferenze episcopali è la comunione tra i vescovi, non la comunione tra le Chiese: invece, secondo lui, i Patriarcati sono espressione innanzitutto della comunione tra le Chiese, una delle quali – per essere stata la madre nella fede tra le altre – ha la funzione di essere il centro di unità, cosa che non succede alle Conferenze episcopali⁶⁴. Anche se sono d'accordo con l'affermazione

«... antiquae Patriarchales Ecclesiae, ... Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans rietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat. Simili ratione Coetus episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus concretam applicationem perducatur» (LG 23d).

Cfr. G. GHIRLANDA, "Munus regendi et munus docendi" dei concili particolari e delle conferenze dei vescovi in «L'Année canonique, hors serie: La Synodalité: La participation au gouvernement dans l'Eglise, Actes du VII congrès international de Droit Canonique, Paris-Unesco 21-28 novembre 1990, vol. 1, Paris 1992, pp. 366-388 [qui, p. 366]. E più avanti afferma: "Dei patriarchati non si parla [nella LG 23d] semplicemente come raggruppamenti amministrativi di diocesi, poiché se ne parla (...) nel contesto della concreta attuazione della collegialità («affectus collegialis»). Allora, l'analogia che viene stabilita tra i Patriarcati e le Conferenze dei vescovi

generale, non lo sono con la ragione addotta (essere madre delle altre chiese), perché vi sono altri fattori altresì validi per questa principalità (storici, geopolitici, culturali, ecc.)⁶⁵.

Quasi a confermare l'impostazione di Ghirlanda, la recente esortazione apostolica *Pastores gregis* afferma che il "fondamento teologico di esse [le Conferenze episcopali] è (...) immediatamente la dimensione collegiale della responsabilità del governo episcopale. Solo indirettamente lo è la comunione tra le Chiese" (n. 162). E secondo la *Pastores gregis*, nelle Chiese patriarcali "il ruolo del primo, ossia del Patriarca, è riconosciuto come un elemento a sub modo costituente l'azione collegiale. Non si dà, infatti, alcuna azione collegiale senza un "primo" riconosciuto come tale" (n. 161).

Comunque, molti autori affermano che anche le Conferenze episcopali dovrebbero essere ritenute "comunità ecclesiali" e non semplici assemblee di vescovi⁶⁶. Su questo si potrebbe almeno discutere. Tuttavia, per tutto quello che ho appena detto, credo che nelle Conferenze episcopali si tratti di un grado di ecclesialità diverso (minore) da quello della Chiesa *sui iuris*.

vi è piuttosto riguardo alla collegialità dei vescovi che non ai raggruppamenti di Chiese particolari, (...). In ogni analogia, poi, la stessa somiglianza tra i due analogati implica la dissomiglianza. Per i Patriarcati la prima causa del raggrupparsi insieme di varie Chiese particolari sta nel fatto che una tra di esse è madre nella fede delle altre, per cui, sulla base di legami culturali e storici, sono tutte legate da disciplina, usi liturgici, patrimonio teologico e spirituale comuni; su questo si innesta la realtà della collegialità dei vescovi. Proprio per il fatto che si tratta innanzitutto di una comunione tra le Chiese, una delle quali, per essere stata la madre nella fede per le altre, ha la funzione di essere il centro di unità del Patriarcato, il Patriarca esercita una vera potestà sugli altri vescovi e sulle Chiese facenti parte del Patriarcato. Invece le Conferenze dei vescovi non sono innanzitutto un raggruppamento di Chiese, né una Chiesa ha prerogative particolari rispetto alle altre. Esse si basano sulla dimensione collegiale del ministero dei vescovi i quali, sotto questo punto di vista, sono tutti uguali. Per questo nelle Conferenze dei vescovi non c'è un pastore che le presieda con la funzione di esserne centro di unità, nell'esercizio di una potestà superiore a quella degli altri vescovi. Il presidente di una Conferenza dei vescovi è un *primum inter pares* (cc. 452; 455, § 4). Ciò spiega perché il Concilio, mentre chiama i Patriarcati Chiese particolari (LG 13c; OE 2; 3; 4; 16; 17; 19; UR 14°; AG 22b) o Chiese locali (LG 23d; UR 14°), mai attribuisce questi titoli alle Conferenze dei vescovi» *Ibid.* pp. 367-368.

⁶⁵ Cfr. J. H. ERICKSON, "Chiese locali e cattolicità: una prospettiva ortodossa", in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Chiese locali e cattolicità*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, Bologna 1994, pp. 511-529 [qui, p. 518]. La *Pastores gregis* n. 61 adopera la stessa ragione di Ghirlanda (essere madri), ma ritengo che storicamente non si possano negare gli altri fattori di principalità sopra indicati.

⁶⁶ Da Silva ritiene che oltre alle Conferenze episcopali, anche le Chiese Regionali e le Chiese continentali siano vere Chiese particolari: cfr. A. DA SILVA PEREIRA, *Eglises particulieres... o.c.*, p. 249 ss.

5. Inquadramento delle Chiese *sui iuris* nell'organizzazione ecclesiastica

Adesso vorrei porre una domanda azzardata. Abbiamo visto l'ecclesialità delle Chiese *sui iuris*, ma dove possiamo inquadrarle sistematicamente?

Nella scuola di Hervada si parla di due tipi di strutture dell'organizzazione ecclesiastica: quelle che hanno il compito di offrire ai fedeli una pastorale comune, piena e ordinaria (diocesi), e quelle con compiti di pastorale specializzata, come strutture complementari a quelle primarie.

Dove si possono inquadrare le Chiese *sui iuris*: nelle prime o nelle seconde? È una domanda aperta, perché – come abbiamo visto – esse non sono immagine piena della Chiesa universale in quanto limitate a un certo tipo di fedeli. Szabó afferma che le Chiese *sui iuris* sono create «per servire ad un miglior adempimento della missione ecclesiale»⁶⁷, e posso aggiungere che i vincoli di comunione personale stabiliti con la Chiesa *sui iuris* di origine sono di natura «sovrapposta» ai vincoli di comunione con la Chiesa eparchiale-diocesana di appartenenza.

A mio avviso, la Chiesa *sui iuris*, in quanto entità organizzativa, possiede caratteristiche sia della comune ripartizione sovradiocesana (raggruppamento di chiese), sia della struttura di pastorale speciale.

Infatti, penso che si possano distinguere due livelli di incidenza dell'appartenenza alla Chiesa *sui iuris*: quello territoriale e quello personale.

All'interno di una eparchia della Chiesa *sui iuris* la cura pastorale e la dipendenza gerarchica sono piene: il fedele è suddito del vescovo eparchiale di domicilio e, se tale eparchia si trova nel territorio della Chiesa patriarcale, vi sono anche pieni legami gerarchici con il Patriarca e con il Sinodo dei vescovi di quella Chiesa, ciascuno con le proprie competenze⁶⁸. Se poi l'eparchia è fuori del territorio del patriarcato i vincoli giurisdizionali con il Patriarca ed il Sinodo sono minori (cfr. can. 78 § 2 e 150 § 2 CCEO) ma, comunque, non scompaiono del tutto (cfr., p. es., cc. 102 § 2; 148 e 150 § 2).

Invece, dove non esiste nemmeno un esarcato della propria Chiesa *sui iuris*, l'appartenenza a questa Chiesa *sui iuris* appare come un marchio personale che va al di là dei rapporti di sudditanza fedele-vescovo, perché un fedele (anche un sacerdote) orientale suddito dell'Ordinario latino resta vincolato alla sua Chiesa *sui iuris*⁶⁹, benché non sia suddito di nessun vescovo di quel-

⁶⁷ P. SZABÓ, *Opinioni...* o.c., p. 245.

⁶⁸ Addirittura, entro il territorio della Chiesa patriarcale il patriarca e il Sinodo sono competenti sui fedeli di altre Chiese *sui iuris* senza gerarchia propria in quel territorio; anche se quei fedeli rimangono ascritti alla propria Chiesa (cfr. can. 147 CCEO): ciò sottolinea questo aspetto territoriale di cui stiamo parlando.

⁶⁹ Cfr. cc. 38 e 916 § 5 CCEO. Anche se capisco cosa vuole dire, non sono del tutto d'accordo con Luigi Sabbarese, che – richiamando l'autorità di Brogi – afferma che addirittura questi

la Chiesa (non succede così con l'appartenenza alla Conferenza episcopale). Vi sono vincoli di comunione (non soltanto affettiva) tra il fedele e il Patriarca ovunque si trovi, aldilà dei vincoli di sudditanza con l'Ordinario-Gerarca del luogo. Inoltre, la sovrapposizione di eparchie ed esarcati di Chiese *sui iuris* diverse nello stesso territorio – circostanza non rara, anzi addirittura sempre più usuale in molte regioni – indica che di regola non basta il criterio territoriale nella determinazione della cura pastorale⁷⁰.

Dal punto di vista della teologia ortodossa bizantina, il sovrapporsi di giurisdizioni e le strutture personali non sono comprensibili⁷¹, anche se le vicende moderne dell'immigrazione hanno messo, nei fatti compiuti, a dura prova la sua impostazione teologica. Secondo Erickson, «particolarmente dolorosa è stata la situazione della cosiddetta "diaspora". Nonostante la condanna ufficiale del "filetismo" (tribalismo, etnicismo) come eresia nel 1872⁷², molte chiese nazionali hanno presunto – o anche sostenuto – che la conservazione della cura pastorale sui propri "figli" sia una estensione naturale e legittima della loro identità etnica e rientri pienamente nei loro diritti in quanto chiese autocefale. Il risultato è stato: giurisdizioni etniche parallele nelle Americhe, nell'Europa, occidentale e nell'Australasia»⁷³. Quindi, Papathomas afferma che la Chiesa autocefala deve costituirsi con uno stretto criterio territoriale e deve inglobare le diverse culture e nazioni presenti nel territorio, perché altrimenti si cadrebbe nel filetismo: secondo lui, una chiesa autocefala non può divenire una chiesa nazionale, come purtroppo – dice – succede per

fedeli non sarebbero in senso pieno "sudditi" dell'Ordinario latino, ma soltanto affidati alla sua cura pastorale come loro Ordinario (L. SABBARESE, *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, o.c., p. 113 [citando M. BROGI, "Eparchies and Bishops (cc. 177-310)", in G. NEDUNGATT (ed.) *A guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of Eastern Churches*, Kanonica 10, P.I.O., Roma 2002, p. 232]).

⁷⁰ Cfr. L. SABBARESE, *Cultura, lingua e rito: aspetti canonici*, o.c., pp. 107-108.

⁷¹ Secondo Zizioulas, la chiesa locale (nel senso di chiesa eparchiale) è cattolica perché comprende tutte le entità che risiedono in un luogo e tutti gli ordini della chiesa in quanto membri della comunità (cfr. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Genève 1981, p. 186).

⁷² L'etno-filetismo è stato condannato nel 1872 dal santo e grande sinodo panortodosso di Costantinopoli (cfr. MANSI, XLV, col. 417B-546C, più in concreto: col. 532C-538C). Infatti, la commissione incaricata di studiare l'argomento aveva affermato: «Dans l'église chrétienne, société toute spirituelle, destinée par son divin chef et fondateur à embraser toutes les nations en une société fraternelle en Jésus-Christ, le phylétisme est un principe inconnu et tout à fait incompréhensible. En effet le phylétisme, c'est-à-dire l'établissement dans le même pays d'églises nationales qui admettraient tous les fidèles de la même race, repousseraient tous ceux d'une race différente et seraient administrées seulement par des pasteurs de la même race, ainsi que le proposent aujourd'hui les partisans du phylétisme, est quelque chose d'inouï, une vraie innovation» (*Idem*, col. 474C-D. Vedi anche le interessanti col. 484C-486D sui problemi pratici di mancanza di comunione ecclesiale che, secondo la commissione, tale sistema produrrebbe).

⁷³ J.H. ERICKSON, *Chiese locali e cattolicità...* o.c., p. 514.

esempio nella Chiesa di Cipro⁷⁴. Comunque, gli stessi autori ortodossi si rendono conto della complessa situazione nella diaspora e della limitazione delle soluzioni finora adoperate dall'ortodossia: «Moscow has tried to ignore the multitude of overlapping ethnic jurisdictions in America or at most has regarded them as regrettable anomalies, while Constantinople has failed to recognize the existence, growth and vitality – or even the possibility – of authentic church life that is once both Orthodox and American»⁷⁵.

Si vede che le Chiese ortodosse, anche se in pratica sentono il bisogno di una cura pastorale specializzata basata sull'origine etnico-nazionale, non riescono a risolvere la sovrapposizione di giurisdizioni ed il tradizionale principio di «una città, un vescovo»⁷⁶, perché – a mio avviso – mancano di un centro di comunione universale che possa integrare, coordinare ed armonizzare le diverse strutture organizzative per la cura pastorale dei fedeli.

⁷⁴ G. PAPATHOMAS, «La dialectique entre 'nation étatique' et 'autocéphalie ecclesiale'», in *L'Année canonique*, 42 (2002), pp. 75-92 [qui, p. 91]. L'articolo 2 delle «Dispositions fondamentales» della Carta statutaria della Chiesa autocefala di Cipro afferma: «Tous le Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence à Chypre, ainsi que tous ceux qui, d'origine chypriote mais résidant à ce jour à l'étranger, sont membres de l'Église orthodoxe de Chypre» [Revue Apostolos Barnabas, 3^e période, t. XL, n° 11 (nov. 1979), pp. 407-512]. PAPATHOMAS, *La dialectique*, p. 90, e nota 42 (corsiva nell'originale). Getcha è più o meno della stessa opinione di Papathomas: cfr. J. GETCHA, «Peut-on justifier la notion d'«Églises nationales» du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe», in *L'Année canonique* 43 (2002), pp. 93-104.

⁷⁵ J. H. ERICKSON, «The 'Autocephalous Church'», in IDEM, *The Challenge of Our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood (NY) 1991, pp. 91-113 [qui, p. 111]. Secondo Meyendorff, ogni nazione ha diritto di adorare Dio nella sua lingua e tale modello deve essere conservato e seguito anche nella diaspora (J. MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, New York 1983, p. 139 e 40 ss).

⁷⁶ Cfr. p. es., da parte ortodossa: J. MEYENDORFF, «One Bishop in One City (Canon 8 First Ecumenical Council)», in *SVSQ* 4 (4/1960), pp. 54-62; J. RINNE, «One Bishop - One City», in *Canon* 1 (1973), pp. 91-109. E, da parte cattolica: H. LEGRAND, «Un solo vescovo per città. Tensioni sull'espressione della cattolicità della Chiesa dopo il Vaticano II», in J. LEGRAND - J. LANZANARES - A. GARCÍA GARCÍA (eds.), *Chiese locali e cattolicità*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, Bologna 1994, pp. 383-414; P. ERDO, «La coesistenza delle diverse Chiese particolari e 'sui iuris' nello stesso territorio nel quadro della piena comunione. Realtà e prospettive. Appunti circa le forme possibili dell'esercizio del primato di governo», in *Periodica* 91 (2002), pp. 63-85.

The Guideline *Riti e Chiese Particolari* Applied in CCEO. History and Appraisal

Sunny Kokkaravalayil*

Summary: 1. Introduction – 2. The *Iter* of the Guidelines – 3. The Application of the Guideline in the Code – 4. Delimitation of *Ritus* and Nomenclature of Eastern Catholic Churches – 5. Hierarchical Structure of the Eastern Catholic Churches – 6. Concluding Remarks.

1. Introduction¹

The word «ritus» was used both in religious and secular circles. William W. Bassett, in his book *The Determination of Rite*, demonstrates that already before the Council of Basel-Ferrara-Florence-Rome, the word *ritus* was used in more than thirty-five different senses, often creating ambiguity in its use. The pontifical and other Roman documents issued after this Council were no less ambiguous regarding the use of the word. These documents include the codes of canon law such as CIC-1917, CICO and the present CIC, and the documents of Vatican Council II. Some of the meanings attributed to this word in history are: «the form and manner of religious observances, a religious usage or ceremony; a custom, usage, after the manner of, as, wont, rubrics, *mos et consuetudo*, the whole constitution of a particular Christian community, etc». Benedict XIV wanted to limit its use to refer to the five major liturgical families of the East – Alexandrian, Antiochian, Armenian, Chaldean and Constantinopolitan. The preparatory commission for Vatican Council I, *Super Missionibus et Ecclesiis Ritus Orientalis*, intended by *ritus* all laws regarding the celebration of the liturgy. Any other connotation from its content was eliminated by this Commission. The Eastern particular Churches were named secondary rites, while primary rites were the above-

* Studente di Diritto Canonico Orientale presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma.

¹ I am grateful to the Pontifical Council for Legislative Texts for having granted me the necessary permission to consult the archives of PCCICOR to prepare this paper. Abbreviations used in this study – MP: *Motu Proprio*; CS: *MP Cleri Sanctitati*; CD: *Christus Dominus*; OE: *Orientalium Ecclesiarum*; LG: *Lumen Gentium*; PAL: *MP Postquam Apostolicis Litteris*. PIO-text refers to the first draft of the Guidelines formulated by the Faculty of Eastern Canon Law, Pontifical Oriental Institute, Rome.