
COMMENTARIO AI DOCUMENTI DEL VATICANO II

a cura di Serena Noceti e Roberto Repole

3

Orientalium ecclesiarum Unitatis redintegratio

testi di

Jean-Paul Lieggi • Angelo Maffei • Stefano Parenti

EDB

COMITATO SCIENTIFICO COMMENTARIO VATICANO II

Pier Luigi Cabri
Giacomo Canobbio
Piero Coda
Vincenzo Di Pilato
Massimo Faggioli
Angelo Maffeis
Serena Noceti
Roberto Repole
Gilles Routhier

COMMENTARIO
AI DOCUMENTI DEL VATICANO II
a cura di Serena Noceti – Roberto Repole

3

*Orientalium Ecclesiarum
Unitatis redintegratio*

testi di

Jean-Paul Lieggi • Angelo Maffeis • Stefano Parenti

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

PROEMIO

OE 1

1. *ORIENTALIUM ECCLESiarUM instituta, ritus liturgicos, traditiones ecclesiasticas atque vitae christianae disciplinam Ecclesia catholica magni facit. In eis enim, utpote veneranda antiquitate praeclaris, elucet ea quae ab Apostolis per Patres est traditio,¹ quaeque partem constituit divinitus revelati atque indivisi universae Ecclesiae patrimonii. Ecclesiarum igitur Orientalium, quae huius traditionis testes sunt vivi, sollicitudinem gerens, haec Sancta et Oecumenica Synodus cupiens ut eadem floeant et novo robore apostolico concreditum sibi munus absolvant, praeter ea quae ad universam spectant Ecclesiam, capita quaedam statuere decrevit, ceteris ad providentiam Synodorum orientalium nec non Sedis Apostolicae remissis.*

¹ Cf. LEO XIII, *Litt. ap. Orientalium dignitas*, 30 nov. 1894, in *Leonis XIII Acta*, vol. XIV, pp. 201-202.

1. La Chiesa cattolica ha in grande stima le istituzioni, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana delle Chiese orientali. In esse, infatti, poiché sono illustri per veneranda antichità, risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri¹ e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale. Perciò questo santo ed ecumenico sinodo, preso da sollecitudine per le Chiese orientali, che di questa tradizione sono testimoni viventi, e desiderando che esse fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata, oltre a quanto riguarda tutta la Chiesa, ha deciso di stabilire alcuni punti, lasciando gli altri alla cura dei sinodi orientali e della sede apostolica.

¹ Cf. LEONE XIII, *lett. ap. Orientalium dignitas*, 30 nov. 1894: *Leonis XIII Acta*, XIV, 201-202.

La formulazione del titolo *De Ecclesiis orientalibus catholicis* appare soltanto nel testo E, dietro suggerimento del vescovo di Würzburg Josef Stangl¹ e viene a precisare il titolo *De Ecclesiis orientalibus* delle redazioni C e D, evitando il possibile equivoco che il concilio intendesse legiferare anche per le Chiese orientali non cattoliche.

Il par. 1 di *Orientalium Ecclesiarum* costituisce il Proemio del decreto con una vera e propria dichiarazione d'intenti e l'esposizione dello spirito, delle idee-guida e della metodologia adottata, insieme agli obiettivi che il documento intende conseguire. Il proemio si articola in quattro punti: encomio delle Chiese orientali, motivi che lo giustificano, sollecitudine del concilio per la missione affidata a queste Chiese, natura e limiti dei punti presi in considerazione.

Il Proemio deriva dalla terza redazione dello schema (testo C) elaborata nell'aprile 1963 quando la Commissione coordinatrice richiese alla Commissione orientale di sintetizzare in un solo schema sulle «Chiese orientali» i vari progetti pervenuti.² Secondo Nephytos Edelby, membro della Commissione, la stesura era

¹ AS III, V, 12.

² Cf. AS V, I, 173ss e 427ss.

del gesuita Pelopidas Stephanou (1911-1989), professore del Pontificio Istituto Orientale di Roma.³ Giudicato enfatico, paternalista⁴ e non del tutto preciso, il Proemio venne poi rivisto passando ancora attraverso due redazioni (testo D e testo E) per giungere alla forma votata in aula. Ciò nonostante, la redazione finale non può dirsi proprio fortunata.

L'attestazione di stima della Chiesa cattolica per le istituzioni, le tradizioni e la disciplina delle Chiese orientali, per quanto sincera, ha suscitato perplessità.⁵ A un primo impatto l'encomio della Chiesa cattolica per le Chiese orientali suonava come un apprezzamento della Chiesa latina per un lembo, esiguo, di Oriente cristiano che si trova nella propria comunione. Ma anche se compresa per come è realmente scritta, alcuni padri si sono chiesti quale fosse il senso di una dichiarazione con la quale la Chiesa cattolica nel suo insieme apprezza una sua propria parte e le sue ricchezze. È utile, allora, confrontare l'encomio *a nome della Chiesa per le Chiese orientali cattoliche di OE 1* con l'apprezzamento *per gli orientali cattolici da parte del concilio* espresso in UR 17:

Questo santo sinodo, ringraziando Dio che molti figli orientali della Chiesa cattolica, i quali custodiscono questo patrimonio e desiderano viverlo con maggior purezza e pienezza, vivano già in piena comunione con i fratelli che seguono la tradizione occidentale, dichiara che tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle sue diverse tradizioni, appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della Chiesa.⁶

Come avviene di frequente, quando *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis reintegratio* trattano lo stesso tema, l'impostazione e il linguaggio di *Orientalium Ecclesiarum* risulta quasi sempre arretrato e gergale, espressione, come direbbe Alain Rauwel, «d'un monde qui se ferme». In genere i membri della commissione orientale possedevano dell'Oriente cristiano una visione deformata dall'indirizzamento unionistico impartito nelle università ecclesiastiche romane, lo stesso che aveva improntato il *Dictionnaire de théologie catholique*, esempio più vistoso e a portata di mano.⁷ Pochi, come il benedettino Johannes Hoeck, potevano vantare

³ Cf. N. EDELBY – I. DICK (a cura di), *Les Églises orientales catholiques. Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, Paris 1970, 107.

⁴ Per esempio da Ignazio Ziadé arcivescovo maronita di Beirut: AS III, V, 260; cf. AS III, IV, 498.

⁵ L'arcivescovo assunzionista Antonios Gregorios Voutzinos proponeva di sopprimere il periodo perché «aliquibus factis historicis contradicit» (AS III, V, 81-82).

⁶ EV 1/554. Cf. il rilievo del card. Giacomo Lercaro arcivescovo di Bologna in AS III, V, 65. Il vescovo bielorusso Ceslao Sipovič proponeva che OE 1 esprimesse un encomio a nome del concilio (AS III, V, 97-98).

⁷ Cf. A. GIRARD, «Connaître l'Orient chrétien au prisme de l'unionisme: remarques sur le traitement des christianismes orientaux dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (1899-1950)», in S.H. DE FRANCESCHI (a cura di), *Théologie et érudition de la crise moderniste à Vatican II. Autour du Dictionnaire de théologie catholique*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2014, 131-148 (devo all'autore la citazione di Alain Rauwel).

una solida formazione presso un'università come quella di Monaco alla scuola di un'autorità della statura di Franz Dölger.⁸ Così la storia dell'elaborazione di *Orientalium Ecclesiarum* è anche uno *specimen* di due modi di studiare e quindi di comprendere le Chiese orientali.

Oggetto della lode sono «le istituzioni, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana delle Chiese orientali».⁹ La reale portata di istituzioni (*instituta*) non è molto chiara.¹⁰ Dal momento che molte delle istituzioni oggetto di apprezzamento, in particolare «la disciplina della vita cristiana», nel tempo hanno conosciuto una rivisitazione, a volte profonda, non si può giustificare una lode tanto generica.

Eppure, grazie agli interventi di alcuni padri, specialmente del patriarca Maximos IV e dei vescovi della Chiesa melkita, l'Assemblea conciliare aveva gli elementi per rendersi conto del processo di alienazione dalle fonti della propria tradizione che ciascuna delle Chiese orientali cattoliche ebbe a sperimentare quasi all'indomani dell'ingresso nella comunione cattolica. A monte del processo c'era sicuramente la volontà degli stessi orientali cattolici di costruire un'identità propria a partire da una parziale negazione delle proprie origini, ma c'erano anche interventi restrittivi voluti dai papi e/o dagli organismi della Curia romana.¹¹

Questi pochi contrappunti fanno intuire che il processo di alienazione aveva interessato anche la teologia, in particolare l'ecclesiologia entro cui le Chiese orientali cattoliche si muovevano e che ormai, incalzata dall'ecumenismo, doveva trovare la volontà e il coraggio di cambiare paradigma. Questo significava chiudere con il proselitismo, con un'ecclesiologia romano-dipendente¹² e con l'ibridismo nelle proprie istituzioni, ma per tanti vescovi orientali e per la stessa Commissione orientale il cambiamento richiesto appariva troppo brusco e impegnativo. Così si spiegano l'incertezza e le posizioni distanti, e anche

⁸ Cf. M. QUINSINSKY, «Hoeck Johannes Maria», in M. QUINSINSKY – P. WALTER (a cura di), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg i.B. 2012, 134-135.

⁹ L'aggettivo «liturgici» riferito ai riti è aggiunto nell'ultima redazione (*textus emendatus*): AS III, VIII, 606.

¹⁰ Cf. E. LANNE, «L'orient chrétien dans la perspective de Vatican II», in A. ALBERIGO – G. ALBERIGO (a cura di), «Con tutte le tue forze». *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Marietti, Genova 1993, 197-221: 202, nota 6. Secondo EDELBY – DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 113-114 con *instituta* sono da intendere, per esempio, l'istituto patriarcale-sinodale, con *traditiones ecclesiasticas* «toute sort de traditions, y compris les traditions dogmatiques» e con *vitae christianae disciplinam* il diritto di ciascuna Chiesa. La «tradizione» (singolare) della quale le Chiese orientali cattoliche sono dette essere «testimoni viventi» sembra invece racchiudere gli *instituta*, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e il diritto.

¹¹ Si vedano i contributi nel volume curato dalla CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *L'identità delle Chiese orientali cattoliche. Atti dell'incontro di studio dei vescovi e dei superiori maggiori delle Chiese orientali cattoliche d'Europa* (Nyfregyháza, Ungheria, 30 giugno-6 luglio 1977), LEV, Città del Vaticano 1999.

¹² Significativa la posizione di Joseph Gogué, arcivescovo caldeo di Basra: «La Chiesa di Cristo è, deve essere e non può non essere una. La Chiesa cattolica romana, Chiesa cattolica romana latina (*sic*), Chiesa cattolica romana caldea, Chiesa cattolica romana greca» e così di seguito (AS III, V, 787).

opposte, dell'episcopato orientale su problemi vitali per le proprie Chiese, incertezza e opposizioni che i padri della Chiesa latina faticavano a comprendere.¹³ Come vedremo, gli emendamenti apportati al testo confermano la tensione esistente.

La dipendenza del Proemio dal paradigma teologico dell'unionismo pre-ecumenico è evidente dal tono encomiastico che caratterizza i moderni documenti pontifici sull'Oriente cristiano di Benedetto XIV (1740-1758) e di Leone XIII (1878-1903), la cui lettera apostolica *Orientalium dignitas* del 30 novembre 1894 è citata, unica, in nota. Dovendo sostanzialmente la lode della Chiesa cattolica alle Chiese orientali, *Orientalium Ecclesiarum* mette a nudo fin dalle prime battute una memoria ecclesiologica troppo limitata e romanocentrica se rapportata alla vicenda bimillenaria dell'Oriente cristiano. La citazione in nota dell'*Orientalium dignitas*, portatrice del magistero unionista pre-ecumenico, ha assicurato al documento leonino una risonanza ancora più ampia nella misura in cui sarà ripreso direttamente come magistero conciliare quasi ogni volta che i papi contemporanei si sono espressi sull'Oriente cristiano. A differenza di *Unitatis redintegratio*, la visione che *Orientalium Ecclesiarum* ha delle cristianità orientali e del loro patrimonio è filtrata attraverso il magistero pontificio del II millennio.

Per il Proemio di *Orientalium Ecclesiarum* le Chiese orientali meritano grande stima perché sono «illustri per veneranda antichità» e perché in esse «risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri»¹⁴ che è «parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale». L'avverbio *divinitus* si trova anche in DV 10 e 11 riferito al deposito della fede e ai libri della sacra Scrittura e in AG 1 e 11 riferito alla missione della Chiesa e alla verità e carità rivelata.¹⁵ Così come sono enunciate, queste tre caratteristiche non hanno nulla di specificamente orientale: lo stesso si può dire di molte Chiese d'Occidente a cominciare, ovviamente, dalla Chiesa romana. Per una più esatta descrizione del ruolo proprio delle Chiese orientali e in cosa consista il «patrimonio [...] indiviso», occorre di nuovo andare a UR 14,¹⁶ quando il decreto parla del passato e del presente delle Chiese ortodosse:

¹³ Cf. R. MOROZZO DELLA ROCCA, «I "voti" degli Orientali nella preparazione del Vaticano II», in *Studium* 86(1990), 513-541.

¹⁴ Le redazioni anteriori al testo finale distinguevano una doppia tradizione: «elucet ea quae ab apostolis et ea quae a patribus est traditio» (AS III, VIII, 606).

¹⁵ Cf. EV 1/887.1/889 (DV); 1/1087.1/1112 (AG). Emanuele Lanne fa notare che nel riprendere OE 1 il CCEO (can. 39) ha lasciato cadere l'aggettivo *divinitus*, mentre l'aggettivo è presente nel can. 538, clone di CIC 750: cf. LANNE, «L'orient chrétien dans la perspective de Vatican II», 202, nota 6.

¹⁶ Nel suo intervento in aula il 15 ottobre 1964 il card. F. König faceva presente la necessità di armonizzare OE 1 con UR 14 (AS III, IV, 529).

Non si deve ugualmente passar sotto silenzio che le Chiese d'oriente dall'origine (*ab origine*) hanno un tesoro, dal quale la Chiesa d'occidente ha attinto molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico. Né si deve sottovalutare il fatto che i dogmi fondamentali della fede cristiana sulla Trinità e sul Verbo di Dio incarnato dalla vergine Maria, sono stati definiti in concili ecumenici celebrati in oriente. E per conservare questa fede, quelle Chiese molto hanno sofferto e soffrono ancora.¹⁷

A differenza di OE 1, in UR 14 manca il riferimento all'antichità delle istituzioni ecclesiastiche orientali, che in diversi paragrafi di *Orientalium Ecclesiarum* diventa quasi una chiave ermeneutica (cf. OE 1, 5, 7, 9, 12, 13, 17, 22, 24). La scelta operata da *Unitatis redintegratio* è più giudiziosa e realista perché evita di collocare le Chiese orientali in un orizzonte a-storico e immaginario. Diverse istituzioni orientali accreditate come antiche rappresentano, infatti, soltanto la fase medievale del loro sviluppo, interrotto da circostanze sfavorevoli. Se si volesse stabilire una graduatoria nell'antichità delle tradizioni, le Chiese minoritarie pre-efesine e precalcedonesi avrebbero il primo posto rispetto alle Chiese ortodosse bizantine, molto più evolute nella liturgia, nel diritto e nella spiritualità. Tutto questo per dire che l'antichità non può essere assunta a criterio di valutazione. Il gesuita Juan Mateos, esegeta e tra i più fini conoscitori del Medio Oriente, della sua cultura cristiana e delle sue liturgie, già nel 1959 si chiedeva quanto fossero validi luoghi comuni incessantemente ripetuti quali i tesori di pietà custoditi nelle liturgie, l'antichità delle istituzioni o la varietà nell'unità assicurata dalle Chiese orientali nella comunione cattolica. Infatti, molti tesori di pietà non sono più in uso, aboliti dalle non poche riforme liturgiche attuate in Oriente, e tante antiche tradizioni sono state cancellate dalla storia. Piuttosto le Chiese orientali sono un esempio vivente di inculturazione della fede cristiana con le diverse culture del bacino mediterraneo prima dell'insorgere di ogni controversia dogmatica o disciplinare.¹⁸ È anche sorprendente che nel patrimonio delle Chiese orientali non vengano citati la testimonianza, il martirio, la santità e il monachesimo, che ne sono parte integrante.¹⁹

¹⁷ EV 1/544.

¹⁸ Cf. J. MATEOS, «La diversité de rites dans l'Église», in *Proche-Orient Chrétien* 9(1959), 3-9: 7.

¹⁹ Negli anni Novanta del secolo scorso la CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI ha pubblicato alcuni importanti approfondimenti: *Le Chiese Orientali cattoliche e la vita religiosa. Riflessioni in preparazione al Sinodo dei Vescovi*, LEV, Città del Vaticano 1994; *Le Chiese Orientali e la missione in Asia. Riflessioni in preparazione all'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi*, LEV, Città del Vaticano 1998; A. REBERNIK - G. RIGOTTI - M. VAN PARYS (a cura di), *Fede e martirio. Le chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento. Atti del convegno di storia ecclesiastica contemporanea (22-24 ottobre 1998)*, LEV, Città del Vaticano 2003.

Secondo LG 5 la missione della Chiesa è «annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio».²⁰ La consegna vale anche per le Chiese orientali ed è lecito chiedersi in cosa consista il *munus* particolare loro affidato da assolvere «con nuovo vigore apostolico» del quale parla il Proemio di *Orientalium Ecclesiarum* e a che titolo alcune Chiese ne siano investite.

Nei testi B e C (manca in A) la consegna affidata alle Chiese orientali cattoliche è così esplicitata: «novo robore apostolico missionem propriam inter populos Orientis explicent».²¹ È un mandato missionario i cui destinatari nella maggior parte dei casi sono dei popoli già cristiani. La prospettiva è decisamente pre-ecumenica: la missione delle Chiese orientali cattoliche è quella di attirare o – come si diceva allora – di far *tornare* all'unione con la Chiesa di Roma le Chiese orientali non cattoliche. È una prospettiva pre-ecumenica perché liquida la possibilità di un dialogo tra le Chiese e punta invece alle conversioni individuali. Anche in questo caso lo stile è quello dei documenti magisteriali degli anni Cinquanta del secolo scorso, dove gli appelli all'unione erano rivolti alle «genti» d'Oriente e non alle Chiese non cattoliche attraverso i propri pastori.²² Si tratta di un approccio proselitista tecnicamente denominato «unionismo». Con il testo D si giunge alla formulazione «novo robore apostolico concredito sibi munus absolvant»²³ che arriverà nel testo definitivo. Quale sia il *nuovo* compito lo specifica OE 24, dove si dichiara: «Alle Chiese orientali che sono in comunione con la Sede apostolica romana compete lo speciale compito (*munus*) di promuovere l'unità di tutti i cristiani».²⁴ Della precedente redazione rimane soltanto *robore apostolico*, quasi a dire che lo zelo un tempo indirizzato a ottenere la conversione dei non cattolici ora va impiegato nel dialogo, con la stessa convinzione.

L'ultimo paragrafo del Proemio è l'unico passaggio conservato in tutte le successive redazioni del testo (B-F) e dichiara che il concilio interverrà soltanto fissando alcuni punti e lasciando altra materia ai sinodi oppure alla Sede apostolica.

In un primo momento il paragrafo sembrerebbe contraddire quanto affermato poco prima circa una disciplina propria degli orientali e quanto verrà a ribadire

²⁰ EV 1/290.

²¹ *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, 7 (testo B); AS III, V, 743-744 (testo C).

²² Un esempio significativo è offerto dalla lettera di Pio XII del 1955 in occasione dei 900 anni dalla morte di san Bartolomeo di Grottaferrata, dove dava assicurazione alle *gentibus orientalibus* che il loro «ritorno» non avrebbe compromesso la conservazione dei riti e della disciplina loro propria: AAS 47(1955), 599-600. Soltanto due anni dopo, il 2 giugno 1957, il papa avrebbe pubblicato il motu proprio *Cleri sanctitati* che interveniva proprio sulla disciplina, limitando notevolmente le funzioni dei patriarchi orientali e dei loro sinodi.

²³ AS III, IV, 485.

²⁴ EV 1/485.

OE 5 sul diritto di queste Chiese, così come quella d'Occidente, di reggersi secondo «le proprie discipline particolari». In realtà non è così. Dalle consultazioni antepreparatoria e preparatoria era emerso che l'episcopato orientale chiedeva al futuro concilio la revisione di alcuni punti della legislazione allora vigente, pastoralmente inadeguati – se non dannosi – e lesivi della fisionomia propria di alcune Chiese, specialmente di quelle patriarcali.²⁵

Questo particolare aspetto merita una parola di commento che potrà spiegare il taglio prevalentemente giuridico-disciplinare assegnato al decreto che, di fatto, lo distingue, e raramente in positivo, dagli altri documenti del Vaticano II. Non è un caso, infatti, che a livello bibliografico *Orientalium Ecclesiarum* risulti molto poco presente nella letteratura teologica e trovi invece più ampia considerazione negli studi di diritto canonico, una situazione che ben riflette la scarsa teologia di cui il documento è portatore.

Per lungo tempo le Chiese orientali cattoliche hanno continuato a condividere il diritto tradizionale delle Chiese che avevano lasciato per entrare in comunione con Roma, ma già nell'ambito dei lavori preparatori in vista del concilio Vaticano I era emersa la necessità di un corpus legislativo rivisto e aggiornato e, per quanto possibile, unico. Così la Santa Sede si fece carico della raccolta e promulgazione delle leggi comuni a tutte le Chiese orientali cattoliche. Dopo un lungo itinerario di lavoro e di studio che portò alla pubblicazione delle fonti di ciascuna Chiesa, prima e dopo l'unione con Roma, venne redatto un Codice unitario che nel 1948 veniva presentato a Pio XII per la promulgazione. Questa avvenne per sezioni e sotto forma di motu proprio: *Crebrae allatae* del 22 febbraio 1949 per i canoni riguardanti il matrimonio, *Sollicitudinem nostram* del 6 gennaio 1950 sui giudizi, *Postquam apostolicis litteris* del 9 febbraio 1952 sui religiosi, i beni temporali della Chiesa e il significato delle parole, e infine *Cleri sanctitati* del 2 giugno 1957 sui riti, le persone, i chierici e i laici.²⁶ Le restanti otto sezioni non vennero pubblicate.

Il motu proprio *Crebrae allatae* modificava il regime dei matrimoni misti che, almeno in Medio Oriente, erano e sono all'ordine del giorno, esigendo per la loro validità la presenza del ministro cattolico. *Cleri sanctitati* introduceva un principio di discrezionalità nella scelta del rito da parte degli orientali che passavano nella Chiesa cattolica, limitava ulteriormente le competenze del patriarca

²⁵ Cf. AD, *series I (Antepreparatoria)*, II: *Consilia et vota episcoporum et praelatorum, pars IV: Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, 353 (Cheikho); 363 (Cheikho); 366 (Coguè); 392 (Tappouni); 397 (sinodo melkita); 403-404 (Abed); 415-417 (Chedid); 459-462 (sinodo melkita); *pars V: Africa*, 382 (Scandar); 384-385 (Nousseir); 388 (Ghattas); 494 (Oddi); 399 (Hubert); 401 (Kabès); 403 (Nuer).

²⁶ *Crebrae allatae*: AAS 41(1949), 89-117; *Sollicitudinem nostram*: AAS 42(1950), 5-120; *Postquam apostolicis litteris*: AAS 44(1952), 63-100; *Cleri sanctitati*: AAS 59(1957), 433-600.

e del sinodo in materia di nomine episcopali a favore dell'intervento della Santa Sede attraverso la Congregazione, come si diceva allora, «per la Chiesa orientale»²⁷ e rendeva più difficile ai candidati coniugati l'accesso al diaconato e dunque al presbiterato.

Il nuovo diritto pontificio per l'Oriente cattolico, ispirato com'era a un'ecceologia romanocentrica, sollevò più problemi di quanti ne intendesse risolvere. Le proteste di alcuni patriarchi con i sinodi non sortirono alcun effetto e il concilio sembrò la sede idonea per correggere un diritto inadeguato che incideva negativamente sulla fisionomia, la prassi, la teologia e la pastorale di queste Chiese. All'episcopato del Medio Oriente si deve anche la proposta di mitigare le leggi sulla *communicatio in sacris* con le Chiese orientali non cattoliche che riguardava indistintamente tutti i cattolici, orientali e latini.

I «punti» che *Orientalium Ecclesiarum* ha deciso di stabilire sono principalmente quelli che eccedevano dalle competenze dei sinodi patriarcali. I restanti argomenti potevano invece trovare soluzione a cura degli stessi sinodi. Per le Chiese non patriarcali o arcivescovili maggiori sarebbe stato compito della *Sede apostolica*. Quest'ultima locuzione è rimasta nella versione finale nonostante la richiesta di impiegare, come in UR 13.14.19, *Sedes romana*.²⁸ Infatti anche alcune sedi patriarcali orientali sono ugualmente apostoliche²⁹ e la riserva del titolo alla sola Chiesa romana non ne tiene conto, con una ricaduta negativa nel dialogo ecumenico perché anche i patriarchi ortodossi sono legittimi successori e titolari di quelle sedi apostoliche.

Nei testi B e C (manca in A) invece di «capita quaedam» si leggeva «nonnulla capita a Patriarchis et Praesulibus orientalibus proposita», soppresso già nel testo D.³⁰ Infatti, sebbene gli argomenti da trattare fossero riconducibili ai padri orientali, non sempre la soluzione proposta è stata in accordo con quanto desideravano, come sarà chiaro in OE 4.

BIBLIO FAMERÉE J., «Les décrets Unitatis reintegratio et Orientalium Ecclesiarum. Quels enjeux pour aujourd'hui?», in *Revue théologique de Louvain* 46(2015), 341-368.

²⁷ Istituito nel 1917, il dicastero ha assunto l'attuale denominazione «per le Chiese orientali» soltanto nel 1967 con la costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae universae*, 41: EV 2/1581.

²⁸ EV 1/539.1/543, 1/556.

²⁹ Come ha richiamato il vescovo copto Isaac (cf. AS III, V, 21).

³⁰ *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, vol. 4, 7 (testo B); AS III/3/4, 485 (testo C).

LE CHIESE PARTICOLARI O RITI

OE 2

[La varietà dei riti non nuoce all'unità]

2. *Sancta et catholica Ecclesia, quae est corpus Christi Mysticum, constat ex fidelibus, qui eadem fide, iisdem sacramentis et eodem regimine in Spiritu Sancto organice uniuntur, quique in varios coetus hierarchia iunctos coalescentes, particulares Ecclesias seu ritus constituunt. Inter eas mirabilis viget communio, ita ut varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declaret; Ecclesiae enim catholicae hoc propositum est, ut salvae et integrae maneant uniuscuiusque particularis Ecclesiae seu ritus traditiones, eademque pariter vult suam vitae rationem aptare variis temporum locorumque necessitatibus.*²

² Cf. S. LEO IX, Litt. In terra pax, an. 1053: «Ut enim»: PL 143, 744-769; INNOCENTIUS III, Synodus Lateranensis IV, an. 1215, cap. IV: «Licet Graecos»: COD pp. 211-212 (235-236); Litt. Inter quatuor, 2 aug. 1206: «Postulasti postmodum»: PL 215, 964; INNOCENTIUS IV, Ep. Cum de cetero, 27 aug. 1247; Ep. Sub catholicae, 6 mart. 1254, proem.: Magnum Bullarium Romanum III, p. 340; NICOLAUS III, Instructio Istud est memoriale, 9 oct. 1278; LEO X, Litt. ap. Accepimus nuper, 18 maii 1521; PAULUS III, Litt. ap. Dudum, 23 dec. 1534; PIUS IV, Const. Romanus Pontifex, 16 febr. 1564, § 5; CLEMENS VIII, Const. Magnus Dominus, 23 dec. 1595, § 10; Magnum Bullarium Romanum V, 2, pp. 87-92; PAULUS V, Const. Solet circumspecta, 10 dec. 1615, § 3; Magnum Bullarium Romanum V, 4, p. 199; BENEDICTUS XIV, Ep. encycl. Demandatam, 24 dec. 1743, § 3; Ep. encycl. Allatae sunt, 26 iulii 1755, §§ 3, 6-19, 32; PIUS VI, Litt. encycl. Catholicae communionis, 24 maii 1787; PIUS IX, Litt. In suprema, 6 ian. 1848, § 3; Litt. ap. Ecclesiam Christi, 26 nov. 1853; Const. Romani Pontificis, 6 ian. 1862; LEO XIII, Litt. ap. Praeclara, 20 iun. 1894, n. 7; Litt. ap. Orientalium dignitas, 30 nov. 1894, proem., etc.

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. Tra loro vige una mirabile comunione, di modo che la varietà nella Chiesa non solo non nuoce alla sua unità, ma, anzi, la manifesta; è infatti volontà della Chiesa cattolica che in futuro rimangano salve e integre le tradizioni di ogni Chiesa particolare o rito, e ugualmente essa vuole adattare il suo stile di governo alle varie necessità dei tempi e dei luoghi.²

² Cf. S. LEONE IX, lett. In terra pax, an. 1053: «Ut enim»: PL 143, 744-769; INNOCENZO III, al Sinodo Lateranense IV, an. 1215, c. IV: «Licet Graecos»: COD 211-212 (235-236); lett. Inter quatuor, 2 ago. 1206: «Postulasti postmodum»: PL 215, 964; INNOCENZO IV, lett. Cum de cetero, 27 ago. 1247; lett. Sub catholicae, 6 mar. 1254, proem.: Magnum Bullarium Romanum III, 340; NICCOLÒ III, istr. Istud est memoriale, 9 ott. 1278; LEONE X, lett. ap. Accepimus nuper, 18 mag. 1521; PAOLO III, lett. ap. Dudum, 23 dic. 1534; PIO IV, cost. Romanus Pontifex, 16 feb. 1564, § 5; CLEMENTE VIII, cost. Magnus Dominus, 23 dic. 1595, § 10; Magnum Bullarium Romanum V, 2, 87-92; PAOLO V, cost. Solet circumspecta, 10 dic. 1615, § 3; Magnum Bullarium Romanum V, 4, 199; BENEDETTO XIV, ep. enc. Demandatam, 24 dic. 1743, § 3; ep. enc. Allatae sunt, 26 giu. 1755, §§ 3, 6-19, 32; PIO VI, lett. enc. Catholicae communionis, 24 mag. 1787; PIO IX, lett. In suprema, 6 genn. 1848, § 3; lett. ap. Ecclesiam Christi, 26 nov. 1853; cost. Romani Pontificis, 6 genn. 1862; LEONE XIII, lett. ap. Praeclara, 20 giu. 1894, n. 7; lett. ap. Orientalium dignitas, 30 nov. 1894, proem.; ecc.

I testi A e B portavano il titolo *De ritibus in Ecclesia*³¹ anche se in concreto si veniva a trattare soltanto dei riti orientali (oggi diremmo dei riti delle Chiese orientali) concepiti come espressione della cattolicità della Chiesa e oggetto di

³¹ AD II (Praeparatoria), II/2, 179; *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, 7.

continua premura e attenzione da parte dei romani pontefici. Nel testo C il titolo è mutato in *De Ecclesiis particularibus*, ma con il testo D si arriva al compromesso *De Ecclesiis particularibus seu ritibus*, conservato nel testo E, poi passato nel testo finale F. Nella prima formulazione l'accento è posto sui riti nella Chiesa, concepita come un'entità dove possono convivere più tradizioni, nella seconda formulazione l'interesse si sposta dalle tradizioni alle Chiese particolari che ne sono depositarie. Il cambiamento intervenuto evidenzia un'evoluzione in atto, faticosa e lodevole, anche se parziale e incompleta, in quanto risente ancora di una visione debitrice all'assioma posttridentino «Chiesa romana e rito greco» illustrato con acribia da Vittorio Peri.³²

Dopo la dichiarazione d'intenti (cf. OE 1), il decreto spiega l'esistenza delle «Chiese particolari o riti» all'interno della comunione cattolica. Quindi riprende dal magistero papale del XVIII e XIX secolo la rituale assicurazione sulla complementarità delle tradizioni ecclesiali e ribadisce la volontà di volerle salvaguardare e adattare alle necessità dei tempi. Il testo non fa alcun riferimento esplicito all'Oriente cristiano ma, come chiarirà il successivo paragrafo 3, riguarda le «Chiese particolari, sia d'oriente che d'occidente». In apparato una sola nota elenca 19 documenti pontifici dal 1053 al 1894 e un decreto del concilio Lateranense IV (1215). La scelta non è felice perché alcuni dei pronunciamenti non sono vere e proprie espressioni di stima ma concessioni benevole o dichiarazioni di tolleranza. Il florilegio compare nel testo C e resta nelle successive redazioni fino al testo finale F e vale la pena chiedersi chi l'abbia compilato per scoprire che non è stato assemblato dalla Commissione orientale. Questa si è limitata a riprenderlo bell'e pronto dall'apparato al can. 1, § 1 del *Cleri sanctitati* del 1957,³³ la cui elaborazione definitiva è degli anni Quaranta del XX secolo. La scelta rivela la mentalità predominante in seno alla Commissione orientale, che a volte sembra quasi ignorare *Lumen gentium*.

Il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* pubblicato nel 1990 ha coniato per le Chiese orientali cattoliche l'espressione «Chiesa *sui iuris*» (can. 27) precisando il significato di «rito» (can. 28):

Si chiama, in questo Codice, Chiesa *sui iuris*, un raggruppamento di fedeli cristiani congiunto dalla gerarchia, a norma del diritto, che la suprema autorità della Chiesa riconosce espressamente o tacitamente come *sui iuris*.

³² V. PERI, *Chiesa Romana e «Rito» Greco*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Queriniana, Brescia 1975.

³³ «Orientales ritus, quorum augusta antiquitas et praeclaro est ornamento Ecclesiae omni et fidei catholicae divinam unitatem affirmat, religiose serventur» (*Cleri sanctitati*, can. 1, § 1). Rispetto a *Cleri sanctitati*, OE 2 ha espunto la lettera *Non sine gravissimo* di Pio IX del 24 febbraio 1870.

Il rito è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*.

§ 2. I riti di cui si tratta nel Codice sono, a meno che non consti altrimenti, quelli che hanno origine dalle tradizioni alessandrina, antiochena, armena, caldea, costantinopolitana.³⁴

Il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* deriva la locuzione «Chiesa *sui iuris*» dai cann. 111 e 112 del *Codice di diritto canonico* che fino al motu proprio *De concordia inter codices* del 31 maggio 2016, impiegavano *Ecclesia ritualis sui iuris* per indicare le Chiese orientali cattoliche. A parte la tautologia (una Chiesa *sui iuris* è riconosciuta *sui iuris* dall'autorità suprema), la nozione si applica a tutti i livelli di Chiesa, dal patriarcato a quelle numericamente minoritarie che coincidono con una sola eparchia (diocesi) o con un esarcato presieduto da un vescovo titolare. Inoltre accomuna Chiese fondate nei primi secoli e Chiese di più recente costituzione e forse è proprio per questo motivo che il legislatore si è trovato a dover distinguere tra riconoscimento espresso e riconoscimento tacito da parte della suprema autorità della Chiesa, peraltro non chiaramente espressa (papa e/o concilio ecumenico). Giustamente, però, il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* precisa che la locuzione «Chiesa *sui iuris*» definisce dei soggetti ecclesiali «in questo Codice» e lo fa, come deve, con una terminologia giuridica, assegnando alla gerarchia un ruolo di «congiunzione» nei confronti dei fedeli. Il problema sorge quando, per la carenza della locuzione conciliare *Ecclesia particularis seu ritus*, *Ecclesia sui iuris* diventa l'unica possibilità generalmente invalsa per definire una Chiesa orientale cattolica.³⁵ Anche il riferimento a cinque tradizioni originarie non è esatto perché, come ora ammette anche una pubblicazione ufficiale quale *Oriente Cattolico*, all'interno della tradizione antiochena occorre distinguere quella sira dalla assira e dalla maronita e quella copta dalla etiopica che non derivano affatto entrambe da quella alessandrina.³⁶

Tra le immagini possibili della Chiesa, *Orientalium Ecclesiarum* ha optato per l'espressione «corpo mistico» presente già nello schema A del 1962,³⁷ e che fa percepire la dipendenza dall'omonima enciclica di Pio XII del 1949. Per quanto radicata nel Nuovo Testamento (cf. Col 1,24), la locuzione non è molto familiare all'ecclesiologia orientale che preferisce sottolineare la dimensione eucaristica e

³⁴ EV 12/81.

³⁵ A tale riguardo è interessante l'osservazione di G. NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, Dharmaram Publications, Rome-Bangalore 1993, 86-88.

³⁶ Cf. «Patrimonio liturgico dell'Oriente cristiano», in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente Cattolico*, vol. 1, Roma 2017, 29-40. La classificazione obsoleta in cinque tradizioni dipende dal motu proprio *Postquam apostolicis litteris*, can. 303, §§ 1-3 (AAS 44[1952], 144) = CICO 2642, § 1.

³⁷ AD II (Praeparatoria), II/2, 180.

comunione della Chiesa. Certamente non era nei compiti di *Orientalium Ecclesiarum* duplicare LG 23 o tentare una definizione «orientale» alternativa, ma non è ingeneroso affermare che è andata persa una possibilità per parlare del mistero della Chiesa con il linguaggio di qualcuna di quelle tradizioni spirituali e teologiche che *Orientalium Ecclesiarum* afferma di lodare, venerare, rispettare e promuovere.

Quando Pio XII pubblicava la *Mystici corporis*, Nikolaj Afanasieff (1893-1966) dava alle stampe il suo *La Chiesa dello Spirito Santo*, manifesto dell'ecclesiologia eucaristica ortodossa. Afanasieff partecipò all'ultima sessione del concilio come osservatore e rappresentante dell'Istituto teologico ortodosso Saint-Serge di Parigi e influenzò la redazione di LG 7 e 26.³⁸ La Commissione orientale non ebbe la stessa larghezza di vedute perché la svolta ecumenica di quegli anni trovò molti padri e periti orientali impreparati e poco disposti alla revisione di giudizi e pregiudizi. Inoltre, occorre notare che a differenza di LG 8 e UR 4, che affermano la Chiesa di Cristo *subsistit/subsistere* nella Chiesa cattolica, OE 2 si attiene all'identificazione stretta: «la Chiesa santa e cattolica, che è il corpo mistico di Cristo».

Il compito che *Orientalium Ecclesiarum* si assume è descrivere con categorie teologiche il processo storico di formazione e di aggregazione delle comunità cristiane locali fino al livello di Chiese particolari o riti, in Oriente come in Occidente. Qui sorprende l'assenza di ogni riferimento alla missione, all'annuncio, e all'apostolicità delle sedi, criteri di ecclesialità ben presenti nell'Oriente cristiano. Per esempio fino a oggi la Chiesa copta si autodefinisce «Chiesa della predicazione di san Marco».

La formulazione di OE 2 è la stessa in tutte le redazioni del documento e per il carattere volutamente ecclesiastico non è misurabile con strumenti storico-critici. Merita però attenzione l'espressione «Chiese particolari» che troviamo due volte in LG 13 con significati diversi. In LG 13 abbiamo una definizione speculare a OE 2: «Esistono legittimamente in seno alla comunione della Chiesa, le Chiese particolari, con proprie tradizioni»; in LG 23 per «Chiese particolari» si intendono le diocesi: «I vescovi, invece, singolarmente presi, sono il principio visibile e fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica».³⁹ *Orientalium Ecclesiarum* deriva l'espressione «Chiese particolari» da un'allocuzione di Benedetto XV al consistorio del 10 marzo 1919 dove il papa illustrava ai cardinali le iniziative da lui assunte a vantaggio della «Chiesa orientale» e per lo studio e l'approfondimento del suo patrimonio.⁴⁰ L'allocuzione è citata

³⁸ Cf. S. NOCETI - R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II, 2: Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 228.

³⁹ EV 1/338.

⁴⁰ AAS 11(1919), 98.

in apparato ai testi A e B.⁴¹ Anche in questo caso la mancata correlazione tra *Orientalium Ecclesiarum* e *Lumen gentium* è più che evidente, come ben definito è l'orientamento di fondo: *Lumen gentium* guarda al *ressourcement* patristico e *Orientalium Ecclesiarum* al magistero unionista.

Per evitare possibili ambiguità, il testo E introduce la precisazione *seu ritibus* conservata nella versione finale.⁴² Nel linguaggio di tutti i giorni «rito» indica una tradizione liturgica (rito armeno, bizantino, ambrosiano, romano, ecc.), cioè uno degli elementi che caratterizza l'identità di una comunità cristiana nel suo insieme e dei suoi singoli membri. Qui invece, come spiega Emmanuele Lanne, al concetto di «rito» viene attribuito per la prima volta in un documento ufficiale cattolico un esplicito valore ecclesiologicalo.⁴³ In cosa consista un rito, *Orientalium Ecclesiarum* lo spiega nel successivo n. 3.

Il testo prosegue con una valutazione di quella che con termine un po' folkloristico chiama «varietà» nella Chiesa, affermando che non nuoce alla sua unità, anzi la manifesta. Si registra qui un indubbio progresso rispetto al pensiero disseminato nel testo A ed espresso nella sua Introduzione, che la pluralità dei riti manifesta la cattolicità della Chiesa.⁴⁴ *Orientalium Ecclesiarum* dichiara che l'inculturazione del cristianesimo non è mai stata un pericolo per l'unità della Chiesa: non lo era nel IV e V secolo e non lo è oggi, nonostante il tono della dichiarazione sembra scritto per rassicurare chi ancora nutrive dubbi. Alcuni interventi dei padri, in aula come in altre sedi, dimostrano, infatti, una fatica a cogliere lo specifico dell'Oriente cristiano, che si esprimeva con richieste incomprensibili, dall'unificazione dei patriarcati alla creazione di un «patriarcato arabo» in Medio Oriente, alla soppressione del clero coniugato e via di questo passo.⁴⁵ Lo stesso Yves Congar, che pure nutriva per l'Oriente cristiano e per la sua ecclesiologia una stima profonda e sincera, non riusciva a nascondere il proprio disagio dopo una liturgia malabarese celebrata nell'aula, dalla musica «effroyablement triste» e giudicata «trop longue».⁴⁶ Egli non aveva colto che la musica e l'oblio del tempo erano parte integrante di quella cultura e di quel modo di essere Chiesa e non un *optional*.

⁴¹ AD II (Praeparatoria), II/2, 179 (testo A); *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, IV, 10 (testo B).

⁴² AS III, VIII, 607.

⁴³ Cf. E. LANNE, «Chiese orientali cattoliche», in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, UNEDI, Roma 1969, 828.

⁴⁴ Cf. AD II (Praeparatoria), II/2, 179-180.

⁴⁵ Cf. AD I, 308.

⁴⁶ Precisamente il 16 novembre 1964: «À Saint-Pierre à 9 h 30. Messe malabare: musique effroyablement triste. Messe trop longue. Je suis heureux que le Christ soit annoncé et chanté dans toutes les langues. Mais il y a les nécessités du travail: c'est idiot de ne commencer celui-ci qu'à 10 h, déjà fatigués» (Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, II, a cura di É. MAHIEU, Cerf, Paris 2002, 268).

Il paragrafo finale dichiara la volontà della Chiesa cattolica circa la salvaguardia e l'integrità del patrimonio di «ogni Chiesa particolare o rito», ripetendo quanto già detto nel proemio sulla necessità di adattarle alle esigenze dei tempi e dei luoghi. Lo stesso pensiero viene espresso con più proprietà in SC 4 a proposito dei soli riti liturgici in vista della futura riforma. La distinzione «dei luoghi» è fondamentale e dovrebbe mettere in guardia da adattamenti generalizzati, perché le necessità del Medio Oriente non sono quelle dell'Europa o del Nuovo Mondo.

- BIBLIO** «Chiese orientali cattoliche: categorie di Chiese», in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente Cattolico*, vol. 1, Roma 2017, 41-59.
- ERICKSON J.H., «Il Codice dei canoni delle Chiese orientali (1990): un evento che favorisce le relazioni tra le Chiese?», in *Recezione e comunione tra le Chiese. Atti del Colloquio internazionale (Salamanca, 8-14 aprile 1996)*, EDB, Bologna 1998, 311-338.
- OKULIK L. (a cura di), *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione. Atti del Convegno di studio (Kozice, Slovacchia, 6-7 marzo 2004)*, Marcianum Press, Venezia 2005.
- ŽUŽEK I., «Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale?», in *Seminarium* 27(1975), 263-277.

OE 3

[I diversi riti godono della stessa dignità]

3. *Huiusmodi particulares Ecclesiae, tum Orientis tum Occidentis, licet ritibus, ut aiunt, nempe liturgia, ecclesiastica disciplina et patrimonio spirituali partim inter se differant, aequali tamen modo concreduntur pastorali gubernio Romani Pontificis, qui Beato Petro in primatu super universam Ecclesiam divinitus succedit. Eaedem proinde pari pollent dignitate, ita ut nulla earum ceteris praestet ratione ritus, atque iisdem fruuntur iuribus et tenentur obligationibus, etiam quod attinet ad Evangelium praedicandum in universum mundum (cf. Mc 16,15), sub moderamine Romani Pontificis.*

3. Queste Chiese particolari, sia d'oriente che d'occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti nei riguardi dei cosiddetti riti, cioè per liturgia, per disciplina ecclesiastica e patrimonio spirituale, tuttavia sono in egual modo affidate al pastorale governo del romano pontefice, il quale per volontà divina succede al beato Pietro nel primato sulla Chiesa universale. Esse quindi godono di pari dignità, così che nessuna di loro prevale sulle altre a motivo del rito, e inoltre godono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi doveri, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo (cf. Mc 16,15), sotto la direzione del romano pontefice.

Con OE 3 si arriva alla definizione di rito e al riconoscimento della pari dignità delle Chiese particolari, dei diritti e degli obblighi, in relazione al primato del «romano pontefice»,⁴⁷ menzionato ben due volte nel giro di circa dieci righe. La formulazione è quella del testo D, che fonde proposizioni diverse dei testi A-C,

⁴⁷ Tra gli emendamenti vi era la proposta, respinta dalla Commissione orientale, di sostituire «romano pontefice» con un'espressione equivalente (AS III, IV, 503).

con un'importante precisazione nel testo E dove quanto è detto dell'Oriente si applica anche all'Occidente.⁴⁸

Le Chiese particolari d'Oriente e d'Occidente differiscono tra loro in ragione dei riti. Il rito comprende una liturgia propria, un proprio diritto e una propria spiritualità, ma si dovrebbe aggiungere una propria teologia e dunque una peculiare cultura cristiana. Sebbene il decreto parli al plurale (Chiese), in Occidente risponde al concetto di «Chiesa particolare o rito» soltanto la Chiesa latina. Infatti le Chiese particolari d'Occidente che posseggono una liturgia diversa da quella romana, come la Chiesa milanese di tradizione ambrosiana, non hanno un proprio diritto, e dunque non godono di alcuna autonomia amministrativa rispetto alla Chiesa latina, della quale sono soltanto una variante rituale. Si comprende allora il recupero all'ultimo momento della categoria di rito per specificare la natura delle «Chiese particolari» orientali rispetto alle «Chiese particolari» diocesane latine. Come anticipato, la codificazione canonica orientale del 1990 non ha accolto la terminologia conciliare ritenendola non esatta o almeno ambigua e ha coniato la definizione giuridica «Chiesa *sui iuris*», o Chiesa con un proprio diritto.

In ambito non cattolico, queste Chiese si direbbero semplicemente autocefale o autonome, anche quando non sono patriarcali. Nonostante l'attuale reticenza cattolica verso una terminologia considerata indipendentista o secessionista, l'autocefalia come possibilità di autogoverno è riconosciuta alla Chiesa di Cipro dal concilio ecumenico di Efeso del 431, poi confermata dal concilio in Trullo del 691/2. Il difficile rapporto con l'autogoverno delle Chiese orientali si esprime anche con la puntualizzazione che «tuttavia», cioè nonostante questo, le Chiese particolari o riti «sono in egual modo affidate al pastorale governo del romano pontefice, il quale per volontà divina succede al beato Pietro nel primato sulla Chiesa universale».⁴⁹ La digressione è così precipitosa da dimenticare che, come ammesso in apertura di paragrafo («sia d'oriente che d'occidente»), tra queste Chiese particolari c'è anche la Chiesa latina della quale il papa è il primate.

Nella formulazione si avverte il peso delle dichiarazioni dogmatiche del Vaticano I alla cui luce non è possibile rileggere il passato. Nel primo millennio il vescovo di Roma non esercitava un *gubernium* pastorale nei confronti delle Chiese patriarcali d'Oriente, ma interveniva soltanto in casi determinati, mentre il dettato di *Orientalium Ecclesiarum* farebbe supporre il contrario. Come nota Johannes

⁴⁸ König (cf. AS III, IV, 529).

⁴⁹ L'espressione è molto apprezzata dal vescovo bielorusso Ceslao Sipovič che prende spunto per tributare un sentito ringraziamento alla Congregazione per le Chiese orientali attraverso la quale il papa eserciterebbe il suo *gubernium*: «Hoc "pastorale gubernium" temporibus recentioribus laudabiliter et fructuosissime per Sacram Congregationem "Pro Ecclesia Orientali" exercebatur, cui liceat mihi hic animi gratitudinem pandere» (AS III, V, 97).

Hoeck, l'insistenza sull'esercizio del primato in un documento che riguarda Chiese con ampi margini di autonomia alla fine risulta fuori posto. Dobbiamo però riconoscere che il testo approvato, con «soltanto» 6 menzioni del primato romano, registra un certo successo rispetto al testo A che ne riportava ben 30 e la versione B che lo ricordava 12 volte. Addirittura i testi A e B prevedevano un articolo, il IV, «Sul rito del romano pontefice», dove si affermava che essendo vescovo di Roma il «romano pontefice» ha un rito proprio, ma non è tenuto ad alcun rito in quanto successore di Pietro, e quindi detentore del primato sulla Chiesa universale.⁵⁰

Il passaggio seguente è ancora più problematico perché sembra far dipendere la pari dignità delle Chiese dal fatto che tutte siano affidate alla cura pastorale del vescovo di Roma. Le assicurazioni che seguono circa la pari dignità delle Chiese – anche qui d'Oriente e d'Occidente – sono invece un'ammissione implicita che le disposizioni della Sede romana non sempre sono state all'altezza del compito.

Con la dichiarazione circa la parità e l'uguaglianza dei riti nella Chiesa e la recisa negazione che una Chiesa possa prevalere sulle altre (*ceteris praestet*) per ragioni di rito, *Orientalium Ecclesiarum* intendeva chiudere un triste capitolo della giurisprudenza e dell'ecclesiologia cattolica in epoca moderna. Il 26 maggio 1742 papa Benedetto XIV emanava la costituzione apostolica *Etsi pastoralis* con la quale sanciva la supremazia (*praestantia*) del rito romano sul «rito greco» per essere il rito della Chiesa romana.⁵¹ Contestualmente il documento pontificio decretava una serie di restrizioni nell'amministrazione dei sacramenti insieme ad alcune misure che favorivano il passaggio dal rito bizantino al latino di interi nuclei familiari nelle comunità orientali in Italia al tempo sprovviste di un vescovo proprio. Pensata nel Settecento, agli inizi del XX secolo l'*Etsi pastoralis* venne applicata anche all'emigrazione orientale nelle Americhe dove i fedeli non avevano strutture eparchiali della propria Chiesa. In prospettiva strettamente liturgica l'eguaglianza e la pari dignità dei riti sono affermate anche da SC 4. Lo stile è volutamente impersonale e chi non è al corrente dell'*affaire* dell'*Etsi pastoralis* difficilmente potrebbe divinare i motivi che hanno suggerito la posizione di *Orientalium Ecclesiarum*, anche perché, contrariamente alle attese, la costituzione di Benedetto XIV non è citata in nota. La troviamo invece nell'apparato di OE 2 tra le fonti che dovrebbero dimostrare la sollecitudine della Chiesa cattolica per l'Oriente cristiano.

⁵⁰ AD II (Praeparatoria), II/2, 178. In base a tali presupposti il 16 aprile 1961 Giovanni XXIII aveva conferito l'ordinazione episcopale in rito bizantino al monaco melkita Gabriel Acace Coussa e Giovanni Paolo II il 13 novembre 1979 a Miroslav Ivan Lubachivsky metropolita di Filadelfia degli Ucraini. Negli ultimi anni si verifica invece l'opposto. In mancanza di una necessaria regolamentazione che ristabilisca le corrette relazioni tra liturgia ed ecclesiologia, vescovi bizantini conferiscono l'ordinazione presbiterale e diaconale, e anche episcopale, in rito latino a candidati latini.

⁵¹ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2009, 2522-2524.

La dichiarazione dei pari obblighi «anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo» è arrivata soltanto con il testo E.⁵² Nel testo D la formulazione era «ad propagandam fidem catholicam ubique terrarum»⁵³ che poteva nascondere intenzioni di proselitismo ed è cosa ben diversa dall'annunciare il vangelo ai non cristiani, perché è proprio di questo che si sta parlando. Il dettato resta incomprensibile se si è all'oscuro del divieto di evangelizzare fatto ad alcune Chiese orientali nel Vicino Oriente, in Africa e in India. Il caso più clamoroso è quello della Chiesa siro-malabarese, che nell'India meridionale è la Chiesa locale dai tempi subapostolici, ben prima delle missioni occidentali del Quattrocento, che non ha avuto il diritto di annunciare il vangelo ai non cristiani. Nella pubblica discussione sullo schema finale durante la congregazione generale CV il vescovo melkita Georges Hakim aveva chiesto di chiarire meglio il testo con una dichiarazione che assicurasse l'abolizione di qualsiasi discriminazione.⁵⁴ Il vescovo, futuro patriarca Maximos V, aveva visto giusto perché l'applicazione di OE 3 ha incontrato proprio in India molte resistenze da parte dell'episcopato della Chiesa latina. Sulla questione è intervenuto Giovanni Paolo II il 28 maggio 1987 con una lettera ai vescovi delle tre Chiese cattoliche presenti in India, siro-malabarese, siro-malankarese e latina, dove si invitano gli interessati a trovare un accordo, anche attraverso una commissione *ad hoc*. Il testo della lettera lo ha reso noto *La Documentation catholique* e non è stato accolto negli *Acta Apostolicae Sedis*.⁵⁵

La situazione ha conosciuto una svolta significativa soltanto con la lettera all'episcopato dell'India (latino, malabarese e malankarese) del 9 ottobre 2017 di papa Francesco che ha eretto le due nuove eparchie siro-malabaresi di Shamsabad con giurisdizione territoriale su tutta l'India e di Hosur nello Stato del Tamil aggregandole alla Chiesa arcivescovile maggiore di Ernakulam-Angamaly. Il documento è importante perché riconosce che «le giurisdizioni sovrapposte sono ormai divenute abituali e si rivelano sempre di più come strumento efficace per assicurare la cura pastorale dei fedeli nel pieno rispetto delle loro tradizioni ecclesiali».⁵⁶ Il provvedimento adottato è un primo passo nella giusta direzione perché la pari dignità delle Chiese all'interno della comunione cattolica non sia soltanto liturgica.

⁵² AS III, VIII, 607.

⁵³ AS III, IV, 486.

⁵⁴ Cf. AS III, V, 106-107; cf. anche l'intervento di Andreas Sana vescovo caldeo di Kirkuk: AS III, V, 887-889 (Appendix).

⁵⁵ «L'unité et la collaboration entre les rites», in *La Documentation catholique* 84(1987), 890-892. L'originale in inglese è apparso sulle pagine di *Petrus* del 15 agosto 1987. La lettera è assente anche in EV 10 e in EV S1 (*Omissa* 1962-1987).

⁵⁶ AAS 109(2017), 1171-1176.

OE 4

4. *Provideatur igitur ubique terrarum tuitioni atque incremento omnium Ecclesiarum particularium ac propterea constituentur paroeciae atque propria hierarchia, ubi id postulat bonum spirituale fidelium. Hierarchae vero variarum Ecclesiarum particularium in eodem territorio iurisdictionem obtinentes, curent, collatis consiliis in periodicis conventibus, unitatem actionis fovere, et, viribus unitis, communia adiuvere opera, ad bonum religionis expeditius promovendum et cleri disciplinam efficacius tuendam.³ Clerici omnes et ascendentes ad ordines sacros bene instruantur de ritibus et praesertim de normis practicis in materiis interritualibus, imo et laici in institutione catechetica de ritibus eorumque normis doceantur. Omnes denique et singuli catholici, necnon baptizati cuiusvis Ecclesiae vel communitatis acatholicae ad plenitudinem communionis catholicae convenientes, proprium ubique terrarum retineant ritum eumque colant et pro viribus observent;⁴ salvo iure recurrendi ad Sedem Apostolicam in casibus peculiaribus personarum, communitatum, vel regionum, quae, uti suprema relationum interecclesialium arbitra, providebit necessitatibus in spiritu oecumenico, ipsa vel per alias auctoritates, datis opportunis normis, decretis vel rescriptis.*

³ Cf. Pius XII, *Motu proprio Cleri sanctitati*, 2 iun. 1957, can. 4: AAS 49(1957), 437.

⁴ Pius XII, *Motu proprio Cleri sanctitati*, 2 iun. 1957, can. 8: «sine licentia Sedis Apostolicae», sequendo proxim saeculorum praecedentium; item quoad baptizatos acatholicos in can. 11 habetur: «ritum quem maluerint amplecti possunt» [AAS 49(1957), 438-439]; in *textu proposito disponitur modo positivo observantia ritus pro omnibus et ubique terrarum.*

[I diversi riti vanno studiati accuratamente]

4. Si proceda quindi in tutto il mondo alla tutela e anche all'incremento di tutte le Chiese particolari e perciò si costituiscano parrocchie e anche una gerarchia propria dove lo richiede il bene spirituale dei fedeli. I gerarchi poi delle varie Chiese particolari, che hanno giurisdizione nel medesimo territorio, procurino, consultandosi a vicenda in periodici incontri, di promuovere l'unità di azione e, unendo le loro forze, di aiutare le opere comuni per far progredire più speditamente il bene della religione e per tutelare più efficacemente la disciplina del clero.³ Tutti i chierici e coloro che ascendono agli ordini sacri siano istruiti bene sui riti e specialmente sulle norme pratiche in materie interrituali; anzi, anche i laici vengano istruiti nella formazione catechetica sui riti e sulle loro norme. Infine, tutti e singoli i cattolici, come pure i battezzati di qualsiasi Chiesa o comunità acattolica, conservino in qualsiasi parte del mondo il proprio rito, lo rispettino e, nella misura delle proprie forze, lo osservino,⁴ salvo restando il diritto di ricorrere alla sede apostolica, in casi particolari di persone, di comunità o di regioni; essa, quale supremo arbitro delle relazioni interecclesiali, provvederà direttamente o per mezzo di altre autorità con spirito ecumenico secondo le necessità, dando opportune norme, decreti o rescritti.

³ Cf. Pio XII, *motu proprio Cleri sanctitati*, 2 giu. 1957, can. 4: AAS 49(1957), 437.

⁴ Pio XII, *motu proprio Cleri sanctitati*, 2 giu. 1957, can. 8: «senza il permesso della Sede Apostolica», in ossequio alla prassi dei secoli scorsi; così quanto ai battezzati acattolici, nel can. 11 si legge: «possono seguire il rito che preferiscono» (AAS 49[1957], 438-439); qui invece è consigliata in modo positivo, a tutti e dovunque, la conservazione del rito.

Il numero tratta insieme tre temi importanti e tuttora di grande attualità per l'emigrazione dall'Europa centro-orientale all'inizio degli anni Novanta del XX secolo e per i dolori e le difficoltà vissuti oggi dai cristiani del Medio Oriente in diaspora, costretti a lasciare la propria terra. In questa sede il decreto affronta: la necessità di strutture ecclesiali e pastorali per l'emigrazione orientale, la forma-

zione del clero e del laicato nei Paesi che accolgono e la conservazione del proprio rito da parte di un orientale che entra in comunione con la Chiesa cattolica. Le uniche due note al testo richiamano altrettanti canoni del *motu proprio Cleri sanctitati* di papa Pio XII del 2 giugno 1957, la legislazione orientale allora vigente che, dopo appena sette anni dalla promulgazione, il concilio ha deciso di modificare venendo incontro ai *desiderata* dell'episcopato orientale.

Quando si pensa alla presenza capillare della Chiesa latina in tutto il mondo ci si chiede perché un concilio debba incoraggiare l'istituzione, dove necessaria, di parrocchie e diocesi con gerarchia propria e, soprattutto, a chi si stia rivolgendo. A una lettura superficiale si può avere l'impressione che il concilio stia parlando all'episcopato orientale invitandolo a erigere circoscrizioni per i propri fedeli fuori dai territori storici dell'Oriente cristiano. In realtà gli interlocutori non espressi sono le gerarchie della Chiesa latina che in alcune occasioni, specialmente nel passato, avevano impedito oppure ostacolato l'erezione di strutture pastorali per gli orientali emigrati nei loro Paesi. Queste misure avevano danneggiato seriamente i fedeli che, privi di adeguata assistenza pastorale, spesso sono stati assorbiti dalle parrocchie di rito romano, oppure sono passati alle Chiese ortodosse. Dietro la chiusura dell'episcopato latino c'era un'evidente difficoltà ad accettare un'incarnazione del cristianesimo e una declinazione del cattolicesimo diverse dalla propria. Oltre al limite culturale occorre tenere in conto anche il problema della doppia giurisdizione, particolarmente avvertito da alcuni vescovi mal disposti a sdoppiare la sede episcopale e a tollerare un collega orientale su un territorio considerato proprio in modo esclusivo. Eppure fin dalle crociate la Chiesa latina ha eretto e duplicato in Medio Oriente sedi episcopali e perfino patriarcali, anche se i propri fedeli in quelle terre erano un'esigua minoranza.

OE 4 è tutto pastorale ma tace, senza neanche un rimando interno, sulle concrete modalità applicative, demandate a OE 9, dove si stabilisce che «i patriarchi con i loro sinodi» hanno «il diritto di costituire nuove eparchie e anche di nominare vescovi del loro rito *entro i confini del territorio patriarcale*». OE 7 precisa che un vescovo, a capo di un'eparchia fuori degli stessi confini, «rimane aggregato alla gerarchia del patriarcato dello stesso rito». ⁵⁷ Tradotto in un linguaggio più immediato, significa che, mentre si incoraggia l'impianto di circoscrizioni orientali dove è necessario, allo stesso tempo la loro costituzione spetta alla Santa Sede. Il canone approva tacitamente il principio della plurigiurisdizione episcopale su un medesimo territorio, ma nega alle Chiese patriarcali il diritto alla filiazione attribuendolo alla Santa Sede, che in questo modo «crea» Chiese orientali locali

⁵⁷ Cf. M.D. BROGI, «Normativa de S. Hierarchia (aggiornamenti dalla chiusura del Vaticano II all'istituzione della Pontificia Commissione per la revisione del CICO)», in *Orientalia Christiana Periodica* 83(2017), 191-218: 206-213.

poste sotto la propria diretta giurisdizione. Se questo principio fosse stato in vigore nel IV e nel V secolo, probabilmente oggi non avremmo nell'India meridionale una cristianità di tradizione siriana frutto dello sforzo missionario della Chiesa di Seleucia-Ctesifonte che arrivò a evangelizzare anche la Cina ben prima delle missioni occidentali del XVI secolo.

Orientalium Ecclesiarum svela qui, e lo farà più avanti, un limite metodologico nel trattare lo stesso argomento in numeri diversi con una frammentazione che non permette di cogliere subito gli obiettivi, proponendo soluzioni parziali oppure provvisorie. Le Chiese orientali cattoliche hanno il diritto di essere presenti e ben organizzate fuori dalle regioni orientali⁵⁸ tradizionali, ma spetta alla Santa Sede farsene carico e la Chiesa madre non vi può esercitare alcuna giurisdizione tranne in materia liturgica. Così abbiamo eparchie dove il vescovo «rimane aggregato alla gerarchia del patriarcato dello stesso rito» (OE 7) ma la Chiesa eparchiale diventa una diramazione orientale della Chiesa latina in quel determinato Paese. In questo modo si arriva al paradosso di equiparare un'eparchia americana del patriarcato di Antiochia dei melkiti o dei maroniti a un'eparchia orientale in Europa che, per limiti oggettivi quale il numero dei fedeli, non diventerà mai Chiesa metropolitana, arcivescovile maggiore o patriarcato. Ambedue ricevono il vescovo direttamente dalla Santa Sede tramite la Congregazione per le Chiese orientali e ambedue sono tenute a rispondere direttamente allo stesso dicastero che a volte ha agito come un'entità sovrapatriarcale.

Il problema è particolarmente spinoso perché molto spesso i fedeli delle Chiese patriarcali sono più numerosi nell'emigrazione che nei territori orientali di origine⁵⁹ e, come accennavo, oggi il problema si acuisce sempre di più per la fuga forzata dei cristiani orientali dai propri Paesi. Due volte *Orientalium Ecclesiarum* insiste sulla necessità di rivedere e adattare la disciplina antica alle odierne esigenze (OE 2.9), ma non sempre con lo stesso zelo pastorale e con la stessa determinazione. Per il decreto e per la successiva legislazione il mondo è diviso in territori tradizionalmente orientali e territori non orientali, un criterio ignorato dalla Chiesa latina che considera territorio proprio qualsiasi Paese. In virtù di tale divisione sono tradizionalmente orientali parte dell'Europa centro-orientale e orientale, il Medio Oriente e parte dell'Africa, ma, per singolare eredità storica, anche l'Italia meridionale e la Sicilia. La mobilità delle popolazioni, che non nasce ai nostri giorni, ma che è legata alle crisi economiche pre e postbelliche tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, avrebbe dovuto privilegiare una riflessione che

definisca la Chiesa locale e i suoi rapporti con la propria Chiesa patriarcale e con la Chiesa latina non a partire dal territorio ma dalla comunità. Più avanti tornerò sull'argomento a proposito dell'istituzione patriarcale.

Nonostante i limiti ecclesiologici e le evidenti contraddizioni, nel mezzo secolo trascorso l'esortazione di OE 4 ha trovato larga applicazione e oggi le Chiese orientali cattoliche impiantate in «territori non orientali» possono contare su un'organizzazione più solida rispetto all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso.⁶⁰

Riprendendo quasi alla lettera il can. 4 del motu proprio *Cleri sanctitati*, il decreto qui esorta alla collaborazione fraterna tra i vescovi presenti sul territorio, tramite specifici incontri, per programmare alcune linee pastorali comuni.

Molto opportunamente dalle relazioni interecclesiali si passa alla formazione dei chierici e dei laici perché molte difficoltà sorgono quando manca un'adeguata conoscenza, elemento irrinunciabile per costruire una stima reciproca. Le indicazioni sono molto generali e riguardano le questioni interrituali che, sembra di capire, sono prevalentemente liturgiche e canoniche. La raccomandazione non è nuova e dispiace che non vi sia un rimando all'enciclica *Rerum orientalium* di Pio XI che insisteva sulla necessità di insegnare in via ordinaria alcune materie orientali già durante il ciclo istituzionale degli studi teologici.⁶¹ La conoscenza dell'Oriente cristiano dovrebbe far parte di quel bagaglio culturale minimo trasmesso già con l'insegnamento catechetico.

Uno dei punti più delicati riguarda la conservazione e l'osservanza del proprio rito e, ancora di più, la scelta del rito da parte di un orientale che entra nella Chiesa cattolica o, per essere più corretti, il criterio di ascrizione a quale delle Chiese della comunione cattolica. La questione dell'osservanza del proprio rito, che sarà ripresa nel n. 6, riguarda in questo caso gli orientali cattolici emigrati e privi di assistenza pastorale stabile e organizzata. I fedeli orientali si devono sentire membri della propria Chiesa, vivendo e custodendo il proprio patrimonio spirituale, anche se per motivi contingenti possono frequentare soltanto Chiese di altra tradizione, a prescindere se siano Chiese di rito romano – il caso più diffuso – o Chiese di una tradizione orientale diversa dalla propria.

La normativa è idealistica perché, in mancanza di un'adeguata assistenza spirituale, dopo la prima generazione i fedeli, se non si allontanano dalla pratica religiosa, passano alla Chiesa maggioritaria presente sul territorio e potranno mantenere sol-

⁵⁸ La nozione di «territorio orientale» è illustrata nel motu proprio *Postquam apostolicis litteris*, can. 303, §§ 1-3 (AAS 44[1952], 144).

⁵⁹ Nel suo intervento nella *Congregatio generalis CIII* (16 ottobre 1964) il card. Jaime de Barros Câmara arcivescovo di Rio de Janeiro aveva chiesto che OE 1 facesse espressa menzione delle Chiese orientali in diaspora (cf. AS III, V, 12).

⁶⁰ Basta confrontare la situazione prima e dopo il Vaticano II nei volumi SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, edd. 1962 e 1974, insieme all'ultima edizione appena pubblicata: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente Cattolico*.

⁶¹ Cf. AAS 20(1928), 277-288.

tanto un'identità etnica.⁶² L'appartenenza ecclesiale richiede una visibilità comunitaria, che nella teologia dell'Oriente cristiano è assicurata principalmente dalla liturgia, intesa come epifania della Chiesa nella sua articolazione celeste e terrestre.

Paradossalmente la conservazione del proprio rito può diventare più difficile, e a volte impossibile, proprio all'interno delle strutture ecclesiali. La crisi vocazionale esplosa durante gli anni Settanta del secolo scorso ha spinto varie congregazioni religiose femminili a cercare in India candidate da trapiantare in Europa. La maggior parte di queste ragazze, poi diventate suore, sono figlie delle Chiese siro-malabarese e siro-malankarese e avrebbero diritto a conservare e vivere la propria tradizione e cultura religiosa, esigenza spesso poco avvertita dai superiori e, alcune volte, apertamente ostacolata come poco compatibile con il carisma dell'istituto.

Un'adeguata assistenza pastorale degli immigrati era sentita come necessaria non soltanto per conservare la propria identità e appartenenza ecclesiale, ma anche per assicurare la crescita delle singole comunità. Secondo il diritto vigente durante il Vaticano II l'iscrizione a una Chiesa avveniva attraverso il battesimo. Se i figli di una famiglia cattolica orientale ricevevano il battesimo in rito romano diventavano latini, ferma restando la possibilità di chiedere in un secondo tempo alla Sede apostolica – attraverso la Congregazione per le Chiese orientali – il ritorno al rito originario della famiglia. La legislazione riconosceva, infatti, che, tra i motivi per i quali si può chiedere il cambiamento di rito, il ritorno alla tradizione degli avi aveva la precedenza. Il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* pubblicato nel 1990 ha assunto, invece, altri principi. Per la nuova codificazione orientale l'appartenenza ecclesiale è trasmessa per via genetica e in linea maschile: la prole appartiene alla Chiesa del padre, anche se l'iniziazione cristiana è stata celebrata in un rito diverso dal proprio.⁶³ In questo modo l'appartenenza alla propria Chiesa è giuridicamente garantita, ma in tanti casi si risolve in un'appartenenza nostalgica e poco più che virtuale, tanto che molti orientali cattolici non sanno di esserlo. Una situazione di eccezionalità, quale è quella degli orientali emigrati, ha portato a un discutibile e inedito oscuramento della prima delle implicazioni ecclesiologiche dell'iniziazione cristiana, cioè l'aggregazione alla Chiesa nella quale i sacramenti vengono celebrati.⁶⁴ Ci si chiede anche fino a che punto il privilegio accordato alla linea maschile si possa considerare in termini culturali universalmente condivisibile.

⁶² Per fare un esempio vicino al lettore italiano, negli Stati Uniti esistono più associazioni di discendenti degli emigrati italo-albanesi provenienti dalla Calabria e dalla Sicilia, ma nemmeno una Chiesa di rito bizantino che si occupi di loro.

⁶³ Cf. CCEO 29: EV 12/80-82.

⁶⁴ Con decisione di papa Giovanni Paolo II del 26 novembre 1992 quando il territorio di un'eparchia è sovrapponibile a quello di una diocesi, il passaggio di un fedele dalla Chiesa latina a una Chiesa orientale avviene con il consenso scritto di entrambi i vescovi senza passare per la Congregazione per le Chiese orientali (cf. EV 13/2138).

L'appartenenza ecclesiale di un orientale non cattolico che entra nella Chiesa cattolica è argomento molto controverso che ha suscitato perplessità in ordine ai principi della libertà religiosa e all'ecumenismo, verso i quali la Chiesa cattolica si diceva ormai coinvolta. Nate da frazioni più o meno significative di Chiese ortodosse entrate nella comunione cattolica, le Chiese orientali cattoliche per lungo tempo hanno compreso la dimensione missionaria esclusivamente in termini di proselitismo. La loro missione, almeno sulla carta, era quella di guadagnare all'unione con Roma la Chiesa ortodossa di origine. In tale prospettiva ogni passaggio dall'ortodossia al cattolicesimo dava per scontata la permanenza nella medesima tradizione liturgica, spirituale e canonica. Le missioni occidentali, specialmente in Medio Oriente, hanno favorito invece la crescita della Chiesa latina con metodi ugualmente improntati al proselitismo. Le relazioni pervenute a Roma già alla fine del XIX secolo individuavano nelle scuole francesi in Medio Oriente, frequentate da ortodossi e orientali cattolici, il focolaio di tale movimento. Gli orientali ricevevano una formazione religiosa completamente latina e gli ortodossi eventualmente attratti dalla Chiesa cattolica finivano per diventare essi stessi latini. Per le Chiese orientali cattoliche, che avevano come mezzo di espansione soltanto il proselitismo, si trattava di una questione di vita o di morte.

La prassi è stata condannata più volte dal magistero romano, per esempio nella costituzione apostolica *Allatae sunt* di Benedetto XIV del 26 luglio 1755 e in diversi interventi successivi.⁶⁵ Il motu proprio *Cleri sanctitati* del 2 giugno 1957 modificava invece la prassi in favore della libera scelta. Il can. 8 recita: «possono abbracciare il rito che preferiscono, sebbene ci si augura ritengano il proprio». Ancora una volta, il concilio interviene per modificare la legislazione orientale promulgata da Pio XII che aveva fornito uno strumento alla latinizzazione dell'Oriente cristiano. L'argomento è delicato e il dibattito in aula ha fatto venire allo scoperto le due anime dell'Oriente cattolico: una più compresa della propria identità, l'altra, filooccidentale, che poteva contare sul sostegno di quelle stesse istituzioni ecclesiali, come il patriarcato latino di Gerusalemme, che, almeno nel passato, avevano avuto responsabilità non secondarie nella contrazione numerica delle Chiese orientali cattoliche nei propri territori.⁶⁶

⁶⁵ Cf. P. GASPARRI (a cura di), *Codex Iuris Canonici. Fontes, 2: Romani Pontifices. A. 1746-1865*, Roma 1924, 456-474.

⁶⁶ Chiedendo il mantenimento di *Cleri sanctitati*, can. 11 il toscano Alberto Gori, patriarca latino di Gerusalemme, dichiarava che la sua richiesta era condivisa anche dai patriarchi Stephanos I Sidarous (copto) (cf. AS III, IV, 531), Ignazio Gabriele I Tappouni (siro) e Paul Pierre Méouchi (maronita) (cf. AS III, V, 12), ai quali va aggiunto l'arcivescovo maronita di Aleppo François Ayoub (cf. AS III, V, 90-92). Nel suo Diario Edelby annota: «Sidarous [...] ci sorprende perché, contrariamente all'atteggiamento che ha sempre avuto nella commissione e a quello del suo episcopato, sostiene il punto di vista del patriarcato latino di Gerusalemme» (N. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, a cura di R. CANNELLI, introduzione di A. RICCARDI, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 256, ma cf. anche p. 263).

L'obbligo della conservazione del proprio rito estesa anche agli orientali non cattolici accolti nella Chiesa cattolica ha suscitato non poche perplessità. Trattandosi di passaggi individuali, gli osservatori ortodossi si sono chiesti come questa normativa, che richiama molto da vicino l'epopea dell'unionismo inaugurata da Leone XIII, si possa conciliare con l'ecumenismo che intende ripristinare l'unità cristiana con il dialogo e non con la politica delle conversioni. Dal punto di vista ortodosso, un fedele che desidera diventare cattolico dovrebbe optare per la Chiesa latina. Se per gli orientali cattolici *Orientalium Ecclesiarum* viene a bloccare la latinizzazione dell'Oriente, per gli ortodossi non blocca il proselitismo cattolico.

Anche in questo caso *Orientalium Ecclesiarum* mette in luce un limite evidente che deriva dal considerare le Chiese orientali cattoliche una monade a prescindere dalla consistenza numerica, dalla presenza geografica e anche dalla configurazione ecclesiale.⁶⁷ Forse per questo motivo i testi B e C introducevano una distinzione: se il passaggio alla Chiesa cattolica avviene nei Paesi dove vige il proprio rito, allora c'era l'obbligo di seguirlo, se altrove, si lasciava libertà di abbracciare un altro rito, esortando però a mantenere il proprio.

In casi particolari «di persone, di comunità o di regioni», *Orientalium Ecclesiarum* ammette il ricorso «alla Sede apostolica [...] quale supremo arbitro nelle relazioni interecclesiali».⁶⁸ Infatti si può verificare il caso, non infrequente, che sia lo stesso fedele già ortodosso a non voler continuare con la tradizione ecclesiale nativa e passare armi e bagagli al rito romano. I motivi sono quasi sempre di ordine soggettivo e psicologico e, a volte, sociale, in quanto con la conservazione del rito – per di più imposta dalla legge canonica – alcune persone non sentono di aver tagliato con il proprio passato.

Come per l'erezione di eparchie fuori dai «territori tradizionali» così anche per la casistica riguardante l'ascrizione di un ex ortodosso a una Chiesa orientale cattolica o alla Chiesa latina, o del passaggio di un cattolico a una Chiesa *sui iuris* diversa dalla propria, *Orientalium Ecclesiarum* e il successivo *Codice dei canoni delle Chiese orientali* lasciano immutata la disciplina precedente che riserva la materia alla Sede apostolica. Così fino a oggi una Chiesa patriarcale non solo non ha giurisdizione su una propria eparchia fuori dai «territori tradizionali» ma non può neanche accogliere autonomamente un fedele cattolico di altra Chiesa *sui iuris* nel proprio seno, tranne nel caso di sovrapposizione territoriale. È difficile comprendere il permanere di tale restrizione se non alla luce di un antico timore, documentato almeno

⁶⁷ Accanto a Chiese patriarcali, arcivescovili maggiori, metropolitane, eparchiali e agli esarcati apostolici, *Oriente Cattolico* elenca i «cattolici orientali senza gerarchia propria» (CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente Cattolico*, vol. 2, 619). Inoltre alcune Chiese ortodosse, come quella di Albania, non hanno una Chiesa cattolica corrispondente.

⁶⁸ In questa direzione andava l'intervento in aula di Gerald Vincent McDevitt, ausiliare di Filadelfia dei latini (cf. AS III, V, 89).

dal XVI secolo, che il passaggio di un fedele latino a una Chiesa orientale cattolica gli potesse aprire le porte dell'ordinazione presbiterale nello stato coniugale e così «eludere la legge del celibato ecclesiastico proprio della Chiesa latina».⁶⁹

BIBLIO GALADZA P., «The Structure of the Eastern Churches: Bonded with Human Blood or Baptismal Water?», in *Pro Ecclesia* 17(2008), 373-386.

KOKKARAVAYIL S., «Vatican II Teaching on the Establishment of the Eparchies for the Eastern Catholic Diaspora», in G. RUYSSSEN (a cura di), *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio (Roma, 23-25 aprile 2014)*, Edizioni Orientalia Christiana-Valore Italiano «Lilamé», Roma 2016, 429-457.

LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, Roma 2013.

OBULIK L. (a cura di), *Nuove Terre e nuove Chiese. Le comunità dei fedeli orientali in diaspora*, Marcianum Press, Venezia 2008.

⁶⁹ *Il Sinodo Intereparchiale. Eparchie di Lungro e di Piana degli Albanesi e Monastero Esarchico di S. M. di Grottaferrata*, s.l. 2000, 148 (art. 422). La nota 1 spiega: «Pur non avendo il Sinodo trattata la questione, l'inserimento della clausola è stato richiesto dalla Santa Sede» (i.e. Congregazione per le Chiese orientali).

PATRIMONIO SPIRITUALE DELLE CHIESE ORIENTALI CHE DEVE ESSERE CONSERVATO

OE 5

[Benemerenze delle Chiese orientali]

5. *Historia, traditiones et plurima ecclesiastica instituta praeclare testantur quantopere de universa Ecclesia Orientales Ecclesiae merita sint.*⁵ Quapropter Sancta Synodus patrimonium hoc ecclesiasticum et spirituale non solum aestimatione debita et iusta laude prosequitur, sed etiam tamquam patrimonium universae Christi Ecclesiae firmiter considerat. Quamobrem solemniter declarat, Ecclesias Orientis sicut et Occidentis iure pollere et officio teneri se secundum proprias disciplinas peculiare regendi, utpote quae veneranda antiquitate commendentur, moribus suorum fidelium magis sint congruae atque ad bonum animarum consulendum aptiores videantur.

5. La storia, le tradizioni e moltissime istituzioni ecclesiastiche chiaramente dimostrano quanto le Chiese orientali si siano rese benemerite della Chiesa universale.⁵ Per questo il santo sinodo non solo circonda di doverosa stima e di giusta lode questo patrimonio ecclesiastico e spirituale, ma lo considera fermamente come patrimonio della Chiesa universale di Cristo. Perciò dichiara solennemente che le Chiese d'oriente come anche d'occidente hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, sono più corrispondenti ai costumi dei loro fedeli e sono ritenute più adatte a provvedere al bene delle anime.

⁵ Cf. LEO XIII, *Litt. ap. Orientalium dignitas*, 30 nov. 1894; *Ep. ap. Praeclara gratulationis*, 20 iun. 1894, et documenta in nota 2 allata.

⁵ Cf. LEO XIII, *lett. ap. Orientalium dignitas*, 30 nov. 1894; *lett. ap. Praeclara gratulationis*, 20 giu. 1894, e i documenti citati nella nota 2.

Dopo le raccomandazioni pastorali di *OE 4*, con *OE 5* il decreto torna ai temi trattati nel proemio e in *OE 3* e pronuncia, questa volta a nome del concilio, ancora una lode delle Chiese orientali per i meriti acquisiti nei confronti della Chiesa universale. Si afferma che il patrimonio orientale è eredità comune di tutta la Chiesa e che le Chiese orientali hanno il diritto e il dovere alla propria autonomia e se ne individuano i motivi. L'unica nota giustificativa rimanda, ancora una volta, al magistero papale dell'epopea unionista di fine XIX secolo e alla precedente nota 2.

OE 5 insieme a *OE 6* nasce con la redazione D nel marzo 1964.⁷⁰ Nel passare in rassegna i mezzi utili a favorire la riconciliazione tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali non cattoliche lo schema indicava anche il riconoscimento di quanto la Chiesa universale deve all'Oriente cristiano, con un richiamo alle lettere di Leone XIII citate in precedenza.

Sebbene animata dalle migliori disposizioni, bisogna prendere atto che la lode tributata dal concilio all'Oriente cristiano potrebbe risultare evasiva e ambigua in quanto completamente decontestualizzata. Le «tradizioni» e le «moltissime istituzioni ecclesiastiche» sono quelle del primo millennio oppure includono gli sviluppi successivi? L'apprezzamento è rivolto all'Oriente cristiano nella diacronia della sua storia oppure si limita ai tempi in cui vigeva la piena comunione tra Oriente e Occidente? E anche qui ci si può chiedere quale Oriente, perché quando Roma e Costantinopoli erano in piena comunione, le Chiese preefesine e precaldonesi da secoli non erano più in comunione né con l'antica né con la nuova Roma. Una preziosa chiarificazione la offre *UR 14*:

Non si deve ugualmente passar sotto silenzio che le Chiese d'oriente fin dall'origine hanno un tesoro, dal quale la Chiesa d'occidente ha attinto molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico. Né si deve sottovalutare il fatto che i dogmi fondamentali della fede cristiana, sulla Trinità e sul Verbo di Dio incarnato dalla vergine Maria, sono stati definiti in concili ecumenici celebrati in oriente.⁷¹

OE 5 continua affermando «solennemente» che le Chiese d'oriente e d'occidente «hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari», in termini molto vicini a quanto recita *UR 14*:

Il sacro sinodo, onde togliere ogni dubbio, dichiara che le Chiese d'oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno facoltà di governarsi secondo le proprie discipline.⁷²

⁷⁰ Cf. *AS III*, IV, 486.

⁷¹ *EV 1/544*.

⁷² *EV 1/552*.

La forte coincidenza si spiega con il fatto che ambedue i testi discendono dal n. 28 del soppresso schema *De Ecclesiae unitate*. In coerenza con lo stile enfatico che ne caratterizza le affermazioni, *Orientalium Ecclesiarum* impiega l'avverbio «solennemente» che non troviamo in *Unitatis redintegratio*. In effetti nei documenti conciliari l'avverbio ricorre soltanto altre due volte: nel proemio di *Optatam totius* in riferimento alla necessaria formazione sacerdotale e in *DH 15* per definire i pronunciamenti degli Stati sulla libertà religiosa individuale.⁷³

A parte la questione di forma, la dichiarazione solleva alcuni problemi perché nel contesto di un apprezzamento fatto all'Oriente cristiano e al riconoscimento dei propri diritti, ancora una volta vengono cooptate le Chiese d'Occidente, anch'esse, naturalmente, con il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie regole. Come è stato già osservato, queste Chiese d'Occidente sono in realtà la sola Chiesa latina. È possibile che *Orientalium Ecclesiarum* si stia rivolgendo, indirettamente, alle Chiese orientali non cattoliche per affermare che gli sviluppi dottrinali, liturgici, spirituali e giuridici della Chiesa latina non sono innovazioni che si allontanano dalla comune tradizione cristiana ma parte integrante delle «discipline particolari» che ciascuna Chiesa ha il diritto e il dovere di osservare.

Nel dibattito in aula è emersa un'obiezione di peso: se le Chiese orientali cattoliche hanno il diritto di reggersi secondo una propria disciplina, derivata dal proprio patrimonio, perché il concilio intendeva dare norme? La risposta si trova nel proemio: il concilio interviene soltanto dove la natura dei problemi supera la competenza delle singole Chiese e dove i problemi pastorali specifici delle Chiese orientali cattoliche acquistano rilevanza interecclesiale fuori e dentro la Chiesa cattolica.

Il diritto/dovere implica il definitivo superamento delle categorie di «tolleranza» e di benevola «concessione» applicate agli spezzoni di Chiese orientali accolte nella comunione cattolica nell'arco del secondo millennio, forse in attesa di un assorbimento pieno nella Chiesa latina. Le peculiarità teologiche, liturgiche, spirituali e giuridiche delle Chiese orientali, considerate singolarmente e nel loro insieme, non devono la loro esistenza a concessioni esterne. Lo ricorda bene *UR 16*, molto meglio di *Orientalium Ecclesiarum*:

Inoltre fin dai primi tempi le Chiese d'oriente seguivano discipline proprie, fissate dai santi padri e dai sinodi, anche ecumenici.⁷⁴

In sede di revisione dei *modi*, il 19 novembre 1964 i termini pregnanti «diritto» (*ius*) e «dovere» (*officium*) vennero sostituiti con «facoltà», dietro sugge-

⁷³ Cf. *EV 1/771 (OT)*; *1/1082 (DH)*.

⁷⁴ *EV 1/552*.

rimento, a quanto scrive Congar, di papa Paolo VI.⁷⁵ Il teologo domenicano ha visto nell'intervento del papa una limitazione dell'autonomia delle Chiese orientali, Hoeck invece spiega l'opzione per «facoltà» come attenzione per le Chiese ortodosse alle quali il concilio non aveva la competenza di imporre un dovere.⁷⁶ Alla fine il *modus* non venne accolto.

Orientalium Ecclesiarum individua nelle categorie di «antichità» e di «idoneità» antropologica e pastorale i criteri che giustificano l'esistenza di «proprie discipline particolari» presso le Chiese d'Oriente e d'Occidente. Per le sole Chiese d'Oriente UR 16 offre una spiegazione analoga, dicendole «più consona al carattere dei loro fedeli e più adatte a promuovere il bene delle anime».

Proprio perché il bene delle anime resta l'obiettivo primario, l'affermazione appare un po' azzardata perché è difficile sostenere che alcune «proprie discipline particolari» della Chiesa latina corrispondano ai costumi, ovvero alla cultura dei propri fedeli, per esempio in Africa. Oltre qualche tentativo di «teologia africana» o di inculturazione liturgica, fino a oggi niente è stato fatto a livello legislativo.⁷⁷ Per le Chiese orientali abbiamo un problema supplementare che si esprime nella domanda su quali siano le «proprie discipline particolari». L'Oriente non cattolico non sono soltanto le Chiese ortodosse bizantine ma anche quelle preefesine e precalcedonesi e ciascuna Chiesa possiede un corpus legislativo e consuetudinario proprio. L'Oriente cattolico condivideva la stessa disciplina anche dopo l'unione con la Chiesa di Roma, ma con il diritto orientale promulgato da Pio XII nelle Chiese orientali cattoliche si è instaurata una situazione nuova e inedita. Gli orientali cattolici hanno un diritto *comune* a tutte le loro Chiese che rispecchia più o meno fedelmente il loro diritto originario e che, inoltre, è stato formulato, redatto e quindi promulgato dal vescovo di Roma secondo un'ottica che oggi chiameremmo di «globalizzazione». In aggiunta alla legge comune e generale data da Roma, le singole Chiese possono a loro volta formulare un diritto proprio su questioni di minore entità. La nuova codificazione (CCEO) del 1990 ha riproposto lo stesso quadro della legislazione precedente, definendo una netta separazione giuridica tra Chiese orientali cattoliche e non cattoliche.

BIBLIO CONDORELLI O., «Il diritto e dovere delle Chiese d'Oriente di reggersi secondo le proprie discipline particolari (*Orientalium Ecclesiarum* 5): radici, valore e implicazioni della formula conciliare», in G. RUYSSSEN (a cura di), *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio (Roma, 23-25 aprile 2014)*, Edizioni Orientalia Christiana-Valore Italiano «Lilamé», Roma 2016, 33-62.

⁷⁵ Cf. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 2, 282. L'autore attribuisce erroneamente il passaggio al decreto sull'ecumenismo.

⁷⁶ Cf. J.M. HOECK, «Decree on Eastern Catholic Churches», in *Commentary on the Documents of Vatican II*, I, Freiburg i.B. 1967, 307-330: 318.

⁷⁷ Cf. F. McMANUS, «The Possibility of New Rites in the Church», in *The Jurist* 50(1990), 435-458.

LA TERRA P., «Benemerite verso tutta la Chiesa». Le Chiese orientali in OE n° 5 e nelle sue fonti», in G. RUYSSSEN (a cura di), *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio (Roma, 23-25 aprile 2014)*, Edizioni Orientalia Christiana-Valore Italiano «Lilamé», Roma 2016, 15-32.

OE 6

[Nessun mutamento sia introdotto arbitrariamente]

6. *Sciunt ac pro certo habeant omnes Orientales, se suos legitimos ritus liturgicos suamque disciplinam semper servare posse et debere, ac non nisi ratione proprii et organici progressus mutationes inducendas esse. Haec omnia, igitur, maxima fidelitate ab ipsis Orientalibus observanda sunt; qui quidem harum rerum cognitionem in dies maiorem usumque perfectiorem acquirere debent, et, si ab iis ob temporum vel personarum adiuncta indebite defecerint, ad avitas traditiones redire sagtagant. Illi vero qui ratione sive muneris, sive apostolici ministerii frequens cum Orientalibus Ecclesiis aut cum earum fidelibus habeant commercium, in cognitione et cultu rituum, disciplinae, doctrinae, historiae atque indolis Orientalium accurate, pro gravitate officii quod gerunt, instituantur.⁶ Religionibus vero et associationibus latini ritus, quae in regionibus orientalibus vel inter fideles orientales operam praestant, enixe commendatur, ut, ad maiorem apostolatus efficaciam, domos aut etiam provincias orientalis ritus, quantum fieri potest, constituentur.⁷*

⁶ Cf. BENEDICTUS XV, *Motu proprio Orientis catholici*, 15 oct. 1917: AAS 9(1917), 531-533; Pius XI, *Litt. encycl. Rerum orientalium*, 8 sept. 1928: AAS 20(1928), 277-288, ecc.

⁷ *Praxis Ecclesiae catholicae temporibus Pii XI, Pii XII, Ioannis XXIII motum hunc abunde demonstrat.*

6. Tutti gli orientali sappiano e siano certi che sempre possono e devono conservare i loro legittimi riti liturgici e la loro disciplina, e che non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio e organico progresso. Pertanto tutte queste cose devono essere osservate con somma fedeltà dagli stessi orientali, i quali devono acquistare una conoscenza sempre più profonda e un uso più perfetto, e qualora per circostanze di tempo o di persone fossero indebitamente venuti meno a esse, procurino di ritornare alle tradizioni avite. Quelli poi che per ragioni o dell'incarico o del ministero apostolico hanno frequente relazione con le Chiese orientali o con i loro fedeli, secondo l'importanza dell'ufficio che occupano siano accuratamente istruiti nella conoscenza e nel rispetto dei riti, della disciplina, della dottrina, della storia e del carattere degli orientali.⁶ Si raccomanda caldamente agli istituti religiosi e alle associazioni di rito latino, che prestano la loro opera nelle regioni orientali o tra i fedeli orientali, che per una maggiore efficacia dell'apostolato fondino, per quanto è possibile, case o anche province di rito orientale.⁷

⁶ Cf. BENEDETTO XV, *motu proprio Orientis catholici*, 15 ott. 1917: AAS 9(1917), 531-533; Pio XI, *lett. enc. Rerum orientalium*, 8 sett. 1928: AAS 20(1928), 277-288, ecc.

⁷ La prassi della Chiesa cattolica, sotto i pontificati di Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, dimostra abbondantemente l'esistenza di un movimento in tal senso.

Il n. 6 tratta insieme tre argomenti diversi: il dovere degli orientali di conservare il proprio patrimonio senza introdurre mutazioni, di approfondirne la conoscenza e di ripristinarlo laddove sia indebitamente venuto meno; la necessità di conoscere le tradizioni orientali da parte di chi ha con queste Chiese relazioni frequenti; l'esortazione rivolta alle associazioni e agli istituti religiosi di rito latino

a fondare per fini apostolici case e province di rito orientale. *OE 6* appare nella redazione D e arriva quasi tale e quale nel testo approvato.⁷⁸ È l'unico articolo del decreto che non si rivolge alle Chiese ma direttamente a tutti gli orientali. È possibile che il cambiamento di registro sia dovuto soltanto a questioni stilistiche o al desiderio di evitare ripetizioni. Il dovere di conservare il proprio patrimonio incombe certamente sui singoli individui ma le misure attuative dovrebbero restare ecclesiali, specialmente quando si tratta di liturgia e di disciplina.

Parlando della necessità da parte degli orientali di conservare i propri legittimi riti liturgici, *Orientalium Ecclesiarum* pone il problema della loro identificazione. Nel passato la legittimità dei riti era stabilita in base al principio di compatibilità con la fede cattolica come espressa al tempo delle unioni sottoscritte dalle varie Chiese orientali dopo la Controriforma. Era inevitabile quindi nelle autorità romane un atteggiamento censorio che determinò alcune modificazioni e «correzioni» nei testi liturgici e nel concreto svolgimento dei riti. Gli studi maturati nell'ultimo mezzo secolo hanno dimostrato piuttosto che l'Oriente cristiano è portatore di una teologia sacramentaria e in genere di una teologia liturgica dove livelli evoluti si sovrappongono a livelli più arcaici. Arcaici, non errati. Quindi la ricerca della propria tradizione autentica, disciplinare e liturgica, non è possibile a prescindere da un rinnovato interesse per il patrimonio comune con le rispettive Chiese orientali non cattoliche.

Sulla scia di un'attitudine che risale al movimento unionista, nella poca letteratura che si è soffermata sul primo paragrafo di *OE 6* prevale l'attenzione sull'aspetto liturgico relegando in secondo piano quello disciplinare e dunque canonico. Molto opportunamente *Orientalium Ecclesiarum* sottolinea che i due aspetti non sono separabili: una liturgia orientale che veicola nei suoi testi un'ecclesiologia di comunione ha bisogno di un diritto che non contraddica la teologia che esprime. Un esempio concreto può aiutare a comprendere il problema. L'insieme della tradizione manoscritta, già dalla fine dall'epoca patristica, attesta che durante l'anafora (preghiera eucaristica) il presbitero commemora il vescovo del luogo, il vescovo commemora a sua volta l'istanza superiore (arcivescovo o patriarca) mentre il patriarca commemora i capi di Chiesa con i quali è in comunione e il collegio episcopale nel suo insieme. Il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* ha invece reso obbligatoria la commemorazione anaforica del papa in ogni eucaristia, anche in quelle presiedute da un presbitero, come manifestazione di comunione personale di ogni singolo presidente della sinassi eucaristica con il vescovo di Roma. Il diritto ha imposto dall'esterno alle liturgie orientali una prassi liturgica ispirata a un'ec-

⁷⁸ Cf. AS III, IV, 486.

clesiologia universalistica che oggi la stessa Chiesa latina dovrebbe ulteriormente riconsiderare alla luce della dottrina conciliare sulla collegialità episcopale.⁷⁹

L'esempio appena riportato introduce il problema speculare dell'alterazione del patrimonio liturgico e disciplinare, questa volta non da mettere sul conto della Chiesa cattolica ma delle stesse Chiese orientali cattoliche. Oggi come nel passato la maggioranza di queste Chiese è fortemente minoritaria rispetto alle corrispettive Chiese ortodosse⁸⁰ e alcune hanno atteso secoli per ottenere un episcopato proprio ed essere affrancate dalla tutela della Chiesa latina. Sebbene almeno all'inizio alcune Chiese avessero dichiarato che l'unione con Roma non avrebbe significato una rottura con l'Oriente cristiano, con il passare del tempo i legami sono venuti meno mentre è cresciuta un'alterità competitiva basata sull'identità orientale-cattolica con la presunzione di essere equidistante dalla Chiesa latina e dalle Chiese ortodosse. Il nuovo soggetto ecclesiale non poteva continuare a servirsi di una liturgia comune con la controparte ortodossa e così lentamente si è delineata un'identità a partire dalla negazione dell'identità orientale, un *trend* alimentato dalla formazione che i futuri quadri dirigenti ricevevano nelle università romane. Si assiste così a una meticolosa revisione del proprio patrimonio che porta alcune Chiese a modificare le vesti liturgiche e assumere insegne episcopali latine (per esempio l'anello), fino ad abbandonare il pane fermentato per adottare le ostie e tralasciare per i fedeli la comunione al calice. Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare e quanto detto della liturgia vale anche per la sfera spirituale e della devozione popolare.⁸¹

In latino *avitus* sta per «molto antico», «risalente agli antenati», ma sta anche per «ereditato», «ereditario» e la liturgia è appunto qualcosa che si eredita, ma la *mens* di *OE 6* sembra propendere per il «fattore antichità». Più importante è che nei documenti conciliari l'aggettivo *avitus* è un *hapax* che compare soltanto in *Orientalium Ecclesiarum*. Nella costituzione *Sacrosanctum concilium*, dalla quale ha preso avvio la riforma liturgica nella Chiesa latina attuata nelle sue tradizioni rituali romana, ambrosiana e mozarabica, si ricorre invece a un altro concetto. In SC 50 a proposito della riforma della celebrazione eucaristica leggiamo: «Alcuni elementi, invece, che col tempo andarono ingiustamente perduti, siano riportati alla primitiva tradizione dei padri, nella misura che sembreranno opportuni o necessari».⁸² Anche la categoria «tradizione dei padri» appare opinabile, per-

⁷⁹ Cf. S. PARENTI, «La commemorazione del papa di Roma nella "Divina Liturgia" bizantina», in *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, LEV, Città del Vaticano 2010, 237-269.

⁸⁰ Ricordato anche da F. König (cf. AS III, V, 529).

⁸¹ Lo spirito che informava tali interventi è analizzato con acume e ironia in una pubblicazione classica di C. KOLOLEVSKIJ, *L'Uniatismo. Définition, causes, effets, étendue, dangers, remèdes*, Prieuré d'Amay, Amay sur Meuse 1927.

⁸² EV 1/87.

ché come tale non è mai esistita: ogni padre conosceva la propria tradizione e non è possibile proiettare in epoca patristica un'uniformità liturgica che nessuno conosceva.

Comunque è interessante che per la Chiesa latina il concilio faccia ricorso a una categoria tipicamente orientale quale è «la tradizione dei Padri», mentre per gli orientali cattolici venga a evocare un concetto che sottolinea la dimensione antropologica rispetto a quella teologica. Tuttavia è possibile trovare una spiegazione. Mentre SC 50 si occupa soltanto della liturgia, l'appello di OE 6 mette sotto un unico denominatore le «avite tradizioni», i riti legittimi e la disciplina, dunque liturgia e diritto senza alcuna distinzione, con la vistosa assenza della teologia e della spiritualità.

In linea con la risoluta presa di posizione in difesa dell'identità orientale, OE 6 interdice per il futuro la possibilità di introdurre ulteriori modificazioni «se non per ragione del proprio e organico progresso», richiama poi la necessità di conoscere e approfondire la propria tradizione, la sua osservanza fedele e il ripristino laddove sia venuta meno. Abbiamo tre disposizioni tra loro coordinate che farebbero pensare a linee guida per una possibile riforma liturgica, maturata all'interno della propria cultura senza la necessità di imitare il rito romano, ma non è così. Nonostante alcuni limiti, in *Orientalium Ecclesiarum* prevale la consapevolezza che ogni cambiamento apportato nel comune patrimonio liturgico contribuisce ad approfondire la divisione con le corrispettive Chiese non cattoliche. Contemporaneamente alla discussione del decreto conciliare, dall'1 al 15 novembre 1964 si teneva a Rodi la III Conferenza preparatoria in vista del futuro concilio panortodosso che aveva messo in agenda alcuni punti che toccavano il rinnovamento liturgico. Così alcune Chiese cattoliche di tradizione bizantina, più sensibili di altre al dialogo, erano in attesa dei segnali che potevano venire dalla casa ortodossa. Ma questo non avvenne. Dopo mezzo secolo il concilio panortodosso, celebrato a Creta nel 2016, per la liturgia ha preferito evitare decisioni centralizzate, lasciando la materia all'iniziativa delle singole Chiese.

Con il testo E «organico» (*organici*) viene a sostituire «conveniente» (*convenientis*).⁸³ Una corretta ermeneutica della nozione di «organico progresso» proposta da OE 6 può essere tentata alla luce di SC 23 che recita: «Non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano in maniera in qualche modo organica da quelle già esistenti».⁸⁴ In altre parole, si richiede alle Chiese orientali la sagacia del padrone di casa, capace di «estrarre dal suo tesoro cose nuove e

⁸³ Cf. AS III, IV, 486 e AS III, VIII, 609.

⁸⁴ EV 1/38.

cose antiche» (Mt 13,52). Tutto questo non sarà possibile senza «una conoscenza sempre più profonda e una pratica più perfetta» perché spesso la scarsa stima per il proprio patrimonio e il desiderio compulsivo di modificarlo dipendono da una conoscenza superficiale.

Mentre in OE 4 il richiamo alla formazione era rivolto agli orientali, in OE 6 si estende a quanti «per ragioni o dell'incarico o del ministero apostolico» hanno frequenti relazioni con le loro Chiese, includendo gli ordinari latini che hanno nel proprio territorio comunità orientali. Qualsiasi intervento richiede la conoscenza dei loro riti, disciplina, dottrina, storia e caratteristiche particolari. L'esortazione ancora oggi incontra delle resistenze da parte di alcune Conferenze episcopali europee che, non essendo disposte ad ammettere nell'ambito della propria giurisdizione il ministero di sacerdoti coniugati, hanno richiesto alle Chiese in «territorio orientale» di inviare nell'emigrazione soltanto sacerdoti celibi. La storia insegna che simili resistenze sono il modo più efficace per complessare e disgregare una comunità, favorendo il passaggio dei suoi membri alla Chiesa latina o a qualche Chiesa ortodossa presente sul territorio. *Orientalium Ecclesiarum* desidera piuttosto il contrario, chiedendo che «qualora, per circostanze di tempo o di persone», riti legittimi e disciplina «fossero indebitamente venuti meno», gli orientali stessi «procurino di ritornare alle tradizioni avite». In tema di sacerdoti coniugati, proprio in sede di attuazione di OE 6, già nel 1967 il vescovo Giovanni Stamati, dell'eparchia italo-albanese di Lungro in provincia di Cosenza, conferiva l'ordinazione presbiterale a un diacono coniugato ripristinando così una costante tradizione interrotta per quasi mezzo secolo.

La sorpresa di mons. Edward Mason, vicario apostolico di El Obeid (Sudan), nel constatare che per le Chiese orientali l'aggiornamento conciliare si traduceva in un ritorno al passato,⁸⁵ è stata la stessa anche per molti orientali. Il recupero della propria identità auspicato da *Orientalium Ecclesiarum* ha incontrato e incontra tuttora resistenza. Il processo di purificazione delle liturgie orientali cattoliche precede il Vaticano II e ha ricevuto un impulso decisivo già negli anni Trenta del secolo scorso con la riforma dei libri liturgici siro-malabaresi per continuare negli anni Quaranta con i libri slavi di recensione rutena. Nel 1996 la Congregazione per le Chiese orientali ha pubblicato un'istruzione per l'applicazione delle norme liturgiche del *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, accolta dalle varie Chiese con una certa freddezza.⁸⁶ Paradossalmente dopo il Vaticano II la latinizzazione ha conosciuto un nuovo balzo in avanti. Alcune Chiese del Medio Oriente e dell'India

⁸⁵ AS Appendix, 433.

⁸⁶ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 6 gennaio 1996, LEV, Città del Vaticano 1996.

hanno adottato la celebrazione *versus populum*, incompatibile con i testi liturgici e la disposizione dell'edificio di culto. Altre Chiese nell'Europa centro-orientale, uscite da quasi mezzo secolo di soppressione, non avendo vissuto la stagione conciliare, fanno fatica a entrare in sintonia con *Orientalium Ecclesiarum*, e ancor più con *Unitatis redintegratio*, che giudicano troppo aperta al mondo ortodosso. Qualche Chiesa è giunta a manomettere arbitrariamente i testi liturgici che considerava dogmaticamente incompatibili con l'appartenenza alla Chiesa cattolica. Bisogna ammettere che per molti versi le Chiese orientali cattoliche rappresentano una reinterpretazione soggettiva dell'Oriente cristiano e ancora oggi alcuni vescovi e anche patriarchi orientali nei fatti non sono orientali e non lo vogliono essere.

Senza voler generalizzare, l'affermazione di *OL*, n. 1, che attribuisce agli orientali cattolici la coscienza «di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi»,⁸⁷ della tradizione orientale, non sembra descrivere oggettivamente la realtà. Tra le cause dell'insuccesso, alcune imputabili a evidenti limiti personali dei vescovi, occorre evidenziare la circostanza non secondaria che quasi sempre la riforma è partita da Roma e non dalla base, dalle Chiese interessate, per non parlare poi della forte carica ideologica. La purificazione dei riti orientali cattolici nasce nell'alveo dell'unionismo per rendere più efficace il proselitismo e dopo il Vaticano II si colora di motivazioni ecumeniche.

Per comprendere adeguatamente il capoverso conclusivo di *OE* 6 bisogna partire dalla nota 7 che contestualizza l'apertura *nei territori orientali* di case e province orientali da parte di ordini e congregazioni religiose occidentali nella «prassi della Chiesa cattolica, sotto i pontificati di Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII». È un movimento che nasce nella seconda metà del XIX secolo con fini missionari e di proselitismo per poi ripiegare su un apostolato culturale dopo la Seconda guerra mondiale, quando sull'Europa centro-orientale si abbatté la cortina di ferro.⁸⁸ Alla fine degli anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso molti missionari tornarono nei propri Paesi e altri non raggiunsero mai la terra di missione loro assegnata. Alcuni svolsero un servizio pastorale a favore degli emigrati nel Nuovo Mondo, fondarono collegi e centri con lo scopo di far conoscere in Occidente la liturgia e la spiritualità di qualche Chiesa orientale, in genere di tradizione bizantina. Accanto a questa presenza di tipo più attivo bisogna anche ricordare quei monasteri occidentali che hanno voluto assumere un rito orientale come forma di esperienza spirituale e sintonia comunitaria con il monachesimo orientale.⁸⁹

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Oriente lumen* (2 maggio 1995), 1: *EV* 14/2554.

⁸⁸ I principi della strategia sono esposti da C. KOROLEVSKIJ, «Le passage et l'adaptation des Occidentaux au rite oriental», in *Irenikon* 6(1929), 457-487; 7(1930), 136-166.256-275.402-419.538-551; 8(1931), 288-322.

⁸⁹ Come il monastero benedettino di Chevetogne in Belgio, fondato da p. Lambert Beauduin (1837-1960).

Il concilio rilancia agli ordini e alle congregazioni religiose occidentali la proposta di un maggiore coinvolgimento nell'Oriente cristiano principalmente, forse, per arginare la latinizzazione. La collocazione stessa dell'invito, a conclusione del paragrafo che tratta della conservazione della propria liturgia e disciplina, autorizza questa interpretazione. Dopo la caduta dei regimi totalitari, in Europa alcuni ordini religiosi hanno eretto province orientali in quelle regioni dove anche le vocazioni provenivano da comunità locali orientali. Bisogna però riconoscere che la calda esortazione di *Orientalium Ecclesiarum* è connotata da una certa ingenuità, dal momento che non tutti gli ordini e congregazioni religiose hanno un carisma dell'istituto che risulti compatibile con la spiritualità delle Chiese orientali.

L'esortazione agli ordini e congregazioni religiose occidentali contrasta con il silenzio sulla vita monastica e religiosa nelle Chiese orientali cattoliche, soprattutto nel contesto di un discorso che chiede rinnovamento e recupero dell'identità orientale. Forse i redattori hanno ritenuto sufficiente *PC* 9: «Sia fedelmente conservata e sempre più rifulga nel suo genuino spirito, sia in Oriente che in Occidente, la veneranda istituzione della vita monastica che lungo il corso dei secoli si acquistò insigni benemerienze verso la Chiesa e la società».⁹⁰ In realtà nelle Chiese orientali cattoliche il monachesimo è quasi scomparso. La maggior parte delle istituzioni monastiche ha finito per imitare gli ordini e le congregazioni di vita attiva sotto il nome dei padri del monachesimo cenobita oppure eremitico. Nascono così in epoca moderna i «basiliani» e gli «antoniani», tutti di diritto pontificio, mentre in Oriente il monachesimo è piuttosto legato alla Chiesa locale, eparchiale oppure patriarcale. All'omologazione sul modello latino fanno eccezione i monaci detti «studiti» della Chiesa greco-cattolica ucraina e, in diversa misura, il monastero di Grottaferrata vicino a Roma, fondato nel 1004, mezzo secolo prima della crisi del 1054, e oggi paralizzato da una crisi che c'è da sperare non finisca per diventare irreversibile.

BIBLIO GUGEROTTI C., «Diritto e liturgia nelle Chiese orientali cattoliche», in *CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Ius Ecclesiarum – Vehiculum Caritatis. Simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001)*, *LEV*, Roma 2004, 263-275.
SZABÓ P., «Return to the "Ancestral Traditions" (*OE* n. 6) Reasons and Meaning», in *Ostkirchlichen Studien* 66(2017), 256-284.

⁹⁰ *EV* 1/731.

I PATRIARCHI ORIENTALI

OE 7

7. *Ab antiquissimis temporibus in Ecclesia viget institutio patriarchalis, iam a primis Synodis Oecumenicis agnita.*⁸

*Nomine vero Patriarchae orientalis venit episcopus, cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitibus, clerum et populum proprii territorii vel ritus, ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis.*⁹

Ubicumque Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris.

⁸ Cf. *SYNODUS NICAENA I*, can. 6: COD p. 8 (8-9); *CONSTANTINOPOLITANA I*, cann. 2 et 3: COD pp. 27-28 (31-32); *CHALCEDONENSIS*, can. 28: COD pp. 75-76 (99-100); can. 9: COD p. 67 (91); *CONSTANTINOPOLITANA IV*, can. 17: COD pp. 155-156 (179-180); can. 21: COD p. 158 (182); *LATERANENSIS IV*, can. 5: COD p. 212 (236); can. 30: COD p. 225 (249); *FLORENTINA*, *Decretum pro Graecis*, 6 iul. 1439: COD p. 504 (528); etc.

⁹ Cf. *SYNODUS NICAENA I*, can. 6: COD p. 8 (8-9); *CONSTANTINOPOLITANA I*, can. 3: COD p. 28 (32); *CONSTANTINOPOLITANA IV*, can. 17: COD pp. 155-156 (179-180); *Pius XII, Motu proprio Cleri sanctitati*, can. 216, § 2, 1°: AAS 49(1957), 497.

Con il n. 7 *Orientalium Ecclesiarum* lascia gli orientamenti generali e teorici per affrontare questioni particolari e concrete, giuridiche e pastorali, iniziando con l'istituzione patriarcale alla quale dedica i nn. 8-11. La Commissione orientale ha centrato l'obiettivo che si era proposto: superare la legislazione restrittiva del motu proprio *Cleri sanctitati*, anche se in sede di applicazione ha incontrato limitazioni e alcune sue precise disposizioni dopo mezzo secolo restano ancora non realizzate. Il confronto tra le diverse redazioni mostra un cammino non facile ma anche la maturazione ecclesiologica che l'episcopato, non solo orientale, acquisiva nel corso del concilio. Nelle redazioni A e B l'attuale n. 7 era preceduto da una sezione introduttiva, aggiunta al testo preparato dalla Commissione orientale,⁹¹ che presentava l'istituzione patriarcale come una concessione sovrana

⁹¹ Cf. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, 284.

[L'istituzione dei patriarcati in oriente]

7. Da tempi antichissimi vige nella Chiesa l'istituzione patriarcale, già riconosciuta dai primi concili ecumenici.⁸

Col nome di patriarca orientale si intende un vescovo, cui compete la giurisdizione su tutti i vescovi, non esclusi i metropolitani, il clero e il popolo del proprio territorio o rito, a norma del diritto e salvo restando il primato del romano pontefice.⁹

Dovunque si costituisce un gerarca di qualche rito fuori dei confini del territorio patriarcale, esso rimane aggregato alla gerarchia del patriarcato dello stesso rito, a norma del diritto.

⁸ Cf. i sinodi *NICENO I*, can. 6: COD 8 (8-9); *CONSTANTINOPOLITANO I*, cann. 2 e 3: COD 27-28 (31-32); *CALCEDONESE*, can. 28: COD 75-76 (99-100); can. 9: COD 67 (91); *CONSTANTINOPOLITANO IV*, can. 17: COD 155-156 (179-180); can. 21: COD 158 (182); *LATERANENSE IV*, can. 5: COD 212 (236); can. 30: COD 225 (249); *DI FIRENZE, Decreto per i Greci*, 6 lug. 1439: COD 504 (528); ecc.

⁹ Cf. i sinodi *NICENO I*, can. 6: COD 8 (8-9); *CONSTANTINOPOLITANO I*, can. 3: COD 28 (32); *CONSTANTINOPOLITANO IV*, can. 17: COD 155-156 (179-180); *Pio XII, motu proprio Cleri sanctitati*, can. 216, § 2, 1°: AAS 49(1957), 497.

da parte del papa. Il testo poi approvato appartiene alla redazione D. L'istituzione patriarcale vi era presentata come propria delle Chiese orientali («ab antiquissimis temporibus in Ecclesiis orientalibus viget institutio patriarchalis»)⁹² mentre nel testo E troviamo «in Ecclesia viget».⁹³

Per comprendere il contributo di *Orientalium Ecclesiarum* a una più corretta presentazione del patriarcato, della figura del patriarca e, in misura minore, del sinodo, occorre ripercorrere brevemente l'involutione avvenuta nel giro di poco più di un secolo, dal 1867 al 1957.

L'ecclesiologia romanocentrica della seconda metà del XIX secolo non nasce con il Vaticano I ma lo precede e lo prepara, andando in collisione con le secolari autonomie delle Chiese patriarcali orientali cattoliche che si esprimeva principalmente nell'elezione dei vescovi e del patriarca da parte del sinodo, senza alcun intervento del papa o della Curia. All'elezione del patriarca, e in alcune Chiese anche dei vescovi, partecipava con diritto di voto una rappresentanza del clero, dei monaci e dei laici eletta dalle comunità locali, come ancora oggi avviene in quasi tutte le Chiese ortodosse. Con la chiarezza del canonista, Marco Brogi riasume la situazione in due righe: «Fino a metà del XIX secolo le Chiese patriarcali cattoliche eleggevano autonomamente i propri vescovi».⁹⁴

Una sfavorevole congiuntura socio-politica, che generò gravi tensioni nella Chiesa cattolica armena, portò Pio IX a pubblicare il 12 luglio del 1867 la bolla *Reversurus* che nella parte dispositiva riservava l'elezione del patriarca ai soli vescovi e richiedeva la successiva conferma papale e il conferimento del pallio. Per l'elezione dei vescovi il patriarca con il sinodo avrebbe espresso una terna dal quale il papa avrebbe liberamente scelto il candidato. Occasionata dai problemi sorti in seno agli armeni, e ispirata dal patriarca latino di Gerusalemme, il francescano Giuseppe Valerga, la bolla *Reversurus*, almeno nelle intenzioni di Pio IX, era da estendere alle altre Chiese patriarcali cattoliche se le reazioni suscitate non lo avessero dissuaso dal proposito. Vi riuscì soltanto nella Chiesa caldea con la lettera apostolica *Cum ecclesiastica disciplina* del 31 agosto 1869. Come ha scritto Giacomo Martina, la bolla *Reversurus* «costituiva una forte innovazione, la rottura di una tradizione millenaria, con una limitazione dell'autonomia tradizionale del patriarcato e la riduzione della partecipazione del laicato nella vita delle singole chiese. Trionfava l'ecclesiologia tipica di Pio IX, diversa per molti tratti da quella orientale».⁹⁵

Nel 1439 il concilio di Firenze aveva riconosciuto i diritti e i privilegi dei patriarchi ortodossi venuti all'unione, ma le definizioni del Vaticano I o, piuttosto,

⁹² AS III, IV, 487.

⁹³ Cf. Maximos IV (AS III, IV, 532-533).

⁹⁴ BROGI, «Normativa de S. Hierarchia», 199.

⁹⁵ G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, 77.

la loro applicazione pratica in teologia, misero da parte i diritti, insistendo piuttosto sui privilegi. Così l'autonomia amministrativa dei patriarcati orientali diventa un privilegio che nel passato Roma aveva concesso o tacitamente tollerato e che potrebbe limitare o ritirare in qualsiasi momento. È quanto effettivamente avverrà con il nuovo diritto unificato e comune a tutte le Chiese orientali cattoliche, approvato già nel 1937 e andato in vigore ben prima della pubblicazione nel *Cleri sanctitati* del 1957.

Per espressa volontà di Pio XII, con lettera *sub secreto* del 15 dicembre 1951, la Congregazione *pro Ecclesia orientali* obbligava da quel momento le Chiese patriarcali alla presentazione periodica e alla previa approvazione di Roma di liste con i candidati all'episcopato.⁹⁶ Nel caso invece che il sinodo eleggesse un altro candidato sarebbe stata necessaria la successiva approvazione. Anche il patriarca dopo la sua elezione doveva essere approvato da Roma (cf. *Cleri sanctitati*, can. 235) e veniva definitivamente proscritto l'intervento del clero e dei laici nelle elezioni episcopali e patriarcali (cf. *Cleri sanctitati*, can. 224, §§ 2-3). *Cleri sanctitati* riesce dove la bolla *Reversurus* aveva fallito.

Già dopo la morte di Pio XII l'episcopato melkita sollecitava Giovanni XXIII per una revisione, ma l'annuncio del concilio il 25 gennaio 1958 investiva la futura assise anche di questo compito. Tra l'altro gli studi storici compiuti non consentivano più di rileggere in senso retroattivo le relazioni tra Roma e l'Oriente durante il primo millennio alla luce dell'ecclesiologia universalistica di Trento e del Vaticano I. Questo non vuol dire che *Cleri sanctitati* sia stato del tutto superato e all'inizio la Commissione centrale antepreparatoria non ebbe altro di meglio da proporre che l'«elevazione» dei patriarchi orientali al cardinalato, e tutto sarebbe restato come prima. Si comprende anche perché *Orientalium Ecclesiarum* continui a esprimersi nei confronti della figura del patriarca impiegando il sostantivo «privilegi». In una mentalità diffusa, con un significativo ritorno nella terminologia, il patriarcato non è l'espressione dell'autonomia, e dunque della piena maturità, di una Chiesa orientale, alla quale potrebbero aspirare anche altre Chiese, in Oriente e in Occidente. È qualcosa di eccezionale, una forma di elargizione papale all'Oriente cristiano. Sfortunatamente queste erano anche le idee di qualche vescovo e patriarca orientale sui quali ricadono in parte le debolezze di *OE* 7-11.⁹⁷

⁹⁶ Cf. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, 364. Secondo BROGI, «Normativa de S. Hierarchia», 199, sulla decisione di applicare immediatamente la normativa approvata nel 1937, ma ancora non pubblicata, incisero le prime ordinazioni senza mandato pontificio compiute in Cina nel 1951.

⁹⁷ Intervento in aula di Raphael Bidawid, vescovo caldeo di Amadiya nella Congregazione generale CIV del 19 ottobre 1964 (AS III, V, 100-102) che suscitò lo stupore del teologo greco Nikos Nissiotis, osservatore delegato del CEC (cf. CONGAR, *Mon journal du Concile*, II, 210). In seguito Bidawid sarebbe diventato patriarca di Babilonia dei caldei (1989-2003).

Il titolo premesso ai nn. 7-11 è da solo rivelativo, per almeno due motivi; la prospettiva è piramidale: non si parte dal patriarcato ma dalla persona del patriarca isolandola quasi del tutto dal sinodo, l'organo che agisce in sinergia con il patriarca e ne bilancia l'autorità e l'azione;⁹⁸ sebbene *OE* 7 affermi che «da tempi antichissimi vige nella Chiesa l'istituzione patriarcale», correggendo felicemente il titolo, l'esposizione presenta il patriarcato prevalentemente dal punto di vista storico e piuttosto come un'istituzione delle Chiese orientali.

Come ha osservato Johannes Hoeck, la definizione di patriarcato e le attribuzioni del patriarca e del sinodo andavano sottratte alla Commissione orientale e affidate agli esperti che preparavano *Lumen gentium* e *Christus Dominus*.⁹⁹ Il decreto sul ministero pastorale dei vescovi dedica, infatti, uno spazio ad altre istituzioni ecclesiali intermedie quali le metropoli, anche se la loro configurazione è meno significativa del patriarcato.¹⁰⁰ Oggi nella Chiesa latina quello di patriarca è soltanto un titolo, ma durante il Vaticano II il modello patriarcale/sinodale orientale interessava vari teologi e vescovi della Chiesa latina per giungere a modalità di governo meno monarchiche.

Importante è l'affermazione che l'istituzione patriarcale era «già riconosciuta dai primi concili ecumenici» e non da questi *istituita*. Ciò significa che in linea con i concili della Chiesa indivisa il Vaticano II riconosce non soltanto l'antichità ma, più importante, la genesi organica dell'istituzione patriarcale e, in genere, di quella primaziale. In apparato si citano il can. 6 di Nicea (325), i cann. 2 e 3 di Costantinopoli I (381), 28 e 9 di Calcedonia (451), 17 e 21 di Costantinopoli IV (869-870), ma anche i cann. 5 e 30 del Lateranense IV (1215) e il *Decretum pro graecis* del concilio di Firenze. Gli ultimi tre concili includono tra i patriarchi anche il vescovo di Roma. L'impiego tra le fonti del can. 28 di Calcedonia ha suscitato qualche contestazione perché a suo tempo venne respinto dalla Sede romana.¹⁰¹ Forse per non inserire un elemento che poteva apparire discriminante, non è mai ricordata la coscienza ecclesiale della fondazione apostolica di alcune sedi patriarcali, sottolineata invece da *UR* 14:

È cosa gradita al sacrosanto sinodo, tra le altre cose di grande importanza, richiamare alla mente di tutti che in oriente prosperano molte Chiese particolari o locali, tra le quali occupano il primo posto le Chiese patriarcali, e non poche di queste si gloriano d'aver avuto origine dagli stessi apostoli. Perciò presso gli orientali grande prevalse e prevale

⁹⁸ 22 padri avevano sottoscritto un *modum* elaborato da Johannes Hoeck che prevedeva l'inserimento nel testo della menzione del sinodo (AS III, VIII, 581).

⁹⁹ HOECK, «Decree on Eastern Catholic Churches», 319.

¹⁰⁰ Cf. *LG* 23; *CD* 39-40 (*EV* 1/338; 1/690-692).

¹⁰¹ HOECK, «Decree on Eastern Catholic Churches», 320, nota 17 spiega che il canone è citato soltanto come fonte storica.

ancora la sollecitudine e la cura di conservare, nella comunione della fede e della carità, quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali.¹⁰²

In sede di valutazione del testo E 85 padri hanno chiesto di inserire nel par. 1 l'enumerazione delle sedi patriarcali iniziando con la Sede romana, ma la Commissione orientale non ha acconsentito.¹⁰³

Nel dibattito conciliare affiorava spesso l'identificazione del papa come «patriarca d'Occidente», «titolo» registrato allora nell'*Annuario pontificio*, con la distinzione tra esercizio del primato a favore della Chiesa universale ed esercizio del ruolo primaziale sulla Chiesa latina.¹⁰⁴ Nel 2006 il titolo è scomparso dall'*Annuario pontificio* senza una nota di commento ufficiale, se non un comunicato del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani,¹⁰⁵ facendo così intendere che l'abolizione del titolo restava un problema soltanto all'esterno della Chiesa cattolica. Concentrandosi sull'inadeguatezza, assolutamente condivisibile, del predicato «d'Occidente», il comunicato non ha chiarito del tutto agli interlocutori ortodossi, sorpresi da una tale decisione, se le funzioni di governo ordinario della Chiesa latina il papa le eserciti in base al primato petrino o in base a una funzione primaziale intermedia e quale sia la configurazione della Chiesa latina presa nel suo insieme e la sua classificazione ecclesiologica rispetto ai parametri offerti dai primi concili ecumenici.

OE 7 continua con la definizione del patriarca, dove si può toccare con mano il progresso rispetto a *Cleri sanctitati* perché il testo è integralmente basato sul can. 216, § 2.1 di quel motu proprio. Nonostante l'ispirazione esclusivamente giuridica, il confronto permette di apprezzare la profondità e la qualità dell'intervento:

Cleri sanctitati, can. 216, § 2.1

*Nomine Patriarchae
venit episcopus,
cui canones tribuunt iurisdictionem
in omnes episcopos,
haud exceptis metropolitibus,
clerum et populum
alicuius territorii seu ritus,
ad normam iuris,
sub auctoritate
Romani Pontificis, exercendam.*

OE 7

*Nomine vero Patriarchae orientalis
venit episcopus,
cui competit iurisdictione
in omnes episcopos,
haud exceptis metropolitibus,
clerum et populum
proprii territorii seu ritus,
ad normam iuris
et salvo primatu
Romani Pontificis.*

¹⁰² EV 1/543.

¹⁰³ Cf. AS III, VIII, 579-580.

¹⁰⁴ Uno dei capisaldi del pensiero del patriarca Maximos IV: cf. AS III, III, 532-533; cf. anche Y. CONGAR, «Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée», in *Istina* 28(1983)4, 374-390.

¹⁰⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, «Comunicato circa la soppressione del titolo "Patriarca d'Occidente" nell'Annuario Pontificio», in AAS 98(2006)4, 364-365.

Il patriarca è dunque un vescovo al quale spetta una giurisdizione sovraepiscopale, riconosciuta come un dato di fatto, e che la esercita sulle Chiese di cui è responsabile, mentre la precedente legislazione intendeva sottolineare che è conferita al patriarca dai canoni e sotto l'autorità del vescovo di Roma. Non a caso *Cleri sanctitati*, can. 216, § 2.1 citava in nota quasi esclusivamente documenti pontifici del secondo millennio rivelando la preoccupazione pressante, maturata dopo il Vaticano I, di distinguere il potere primaziale del papa romano dal potere primaziale del patriarca orientale. Un'eco di questa preoccupazione resta nella clausola finale a salvaguardia del primato papale di giurisdizione, anche se non risulta così chiaro l'obiettivo: tutelare il primato di giurisdizione o anche il suo attuale e concreto esercizio con le eventuali limitazioni imposte all'istituzione patriarcale.

La giurisdizione del patriarca si estende sul clero e il popolo «del proprio territorio o (vel) rito, a norma del diritto». Perpetuando l'equivoco «rito/Chiesa» ereditato dall'ecclesiologia uniatista posttridentina e dal movimento unionista, con «rito» *Orientalium Ecclesiarum* intende prevalentemente «Chiesa», che qui equivarrebbe a patriarcato. Il testo però si presta a una doppia lettura per la valenza, disgiuntiva o copulativa, della particella *vel*. Nel primo caso la giurisdizione si estende sul proprio territorio *oppure* sul rito, nel secondo sul territorio *e* sul rito, dove «rito» sta per «Chiesa».

La dicotomia «territorio/rito» appare con maggiore evidenza nell'ultimo paragrafo dove si stabilisce che il «gerarca» di qualche rito (si intende «Chiesa»?) costituito fuori dai confini del territorio patriarcale resta aggregato al corpo episcopale del patriarcato dello stesso rito (Chiesa). Nella formulazione riaffiora di nuovo il problema già visto delle circoscrizioni territoriali orientali in diaspora, per le quali, al momento, il legame e la dipendenza dalla Chiesa madre sono limitati alla disciplina della prassi liturgica. Letta alla luce del capoverso precedente, l'aggregazione al patriarcato del vescovo fuori territorio potrebbe aprire a un superamento dell'*empasse* attuale ed estendere la giurisdizione del patriarca sul rito/Chiesa ovunque si trovino i suoi fedeli. I canoni dei concili ecumenici della Chiesa indivisa hanno un'idea molto chiara della territorialità del patriarcato e per l'Oriente il can. 28 di Calcedonia demanda a Costantinopoli la giurisdizione sui territori che si trovavano oltre i confini dell'impero bizantino. Nella Chiesa cattolica la Sede romana ha assunto le competenze di Costantinopoli per l'Oriente, ma non dobbiamo dimenticare che la giurisdizione sulle Chiese dell'emigrazione è un problema che tocca anche l'ortodossia, un tema urgente e scottante ma che il recente concilio panortodosso ha preferito non affrontare. Emblematico è il caso dell'Orthodox Church of America che raccoglie un gran numero di giurisdizioni canoniche negli USA. Nel 1970 questa Chiesa ha ottenuto lo *status* di

autocefalia da parte della Chiesa ortodossa russa, considerato non canonico dal patriarcato di Costantinopoli.¹⁰⁶

Da parte cattolica per il momento non si scorgono possibili aperture. Il 22 novembre 2001 in occasione del Simposio internazionale per il decimo anniversario della pubblicazione del *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, il card. Angelo Sodano, allora segretario di Stato, ha presentato alcune riflessioni «ben conoscendo il pensiero del Santo Padre» sul «principio di territorialità».¹⁰⁷ Egli ha ricordato che nell'Assemblea plenaria dei patriarchi orientali nel 1988 15 membri presentarono a Giovanni Paolo II una mozione con la quale chiedevano l'estensione a tutto il mondo della giurisdizione patriarcale, ma poi desistettero dopo un formato richiamo da parte del papa stesso. La richiesta si configurava contraria alla tradizione orientale e a *Orientalium Ecclesiarum* che non aveva accolto la richiesta. Giovanni Paolo II tornò sull'argomento nell'VIII Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi del 1990 in maniera netta, affermando che le norme del *Codice dei canoni delle Chiese orientali* riguardanti la giurisdizione dei patriarchi oltre i confini del patriarcato

sono state ripetutamente al centro della mia attenzione e finalmente decise così come stanno nel Codice, perché il sommo pontefice le ritiene necessarie per il bene della Chiesa universale e per salvaguardare il suo retto ordine e i diritti fondamentali e imprescindibili dell'uomo redento da Cristo.¹⁰⁸

Tuttavia il papa aggiungeva che, per le Chiese con fedeli fuori del proprio territorio, era disposto a considerare eventuali proposte dei sinodi patriarcali in vista di uno *ius speciale e ad tempus*.¹⁰⁹

BIBLIO CONDORELLI O., «Giurisdizione universale delle chiese *sui iuris*? Tra passato e presente», in P. GEFAELL (a cura di), *Cristiani Orientali e Pastori Latini*, Giuffrè, Milano 2012, 33-106.

¹⁰⁶ Cf. «The Leadership of the Ecumenical Patriarchate and the Significance of Canon 28 of Chalcedon. A Statement by the Faculty Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (Brookline, Massachusetts April 30, 2009)» in *Servant of the Gospel. Studies in Honor of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA 2011, 261-271.

¹⁰⁷ www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20011122_sodano-ius-ecclesiarum_it.html

¹⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione dell'VIII Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi*, 27 ottobre 1990, n. 11: AAS 83(1991), 492.

¹⁰⁹ Cf. *Nuntia* 29(1989), 27; cf. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione dell'VIII Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi*, 12: AAS 83(1991), 492.

OE 8

8. *Patriarchae Ecclesiarum Orientalium, licet alii aliis tempore posteriores, omnes tamen aequales sunt ratione dignitatis patriarchalis, salva inter eos praecedentia honoris legitime statuta.*¹⁰

8. I patriarchi delle Chiese orientali, sebbene gli uni siano nel tempo posteriori agli altri, tutti però sono uguali per ragione della dignità patriarcale, salva restando tra loro la precedenza di onore legittimamente stabilita.¹⁰

¹⁰ In *Synodis Oecumenicis*: NICAEA I, can. 6: COD p. 8 (8-9); CONSTANTINOPOLITANA I, can. 3: COD p. 28 (32); CONSTANTINOPOLITANA IV, can. 21: COD p. 158 (182); LATERANENSE IV, can. 5: COD p. 212 (236); FLORENTINA, Decr. pro Graecis, 6 iul. 1439, § 9: COD p. 504 (528). Cf. Pius XII, *Motu proprio Cleri sanctitati*, 2 iun. 1957, can. 219: AAS 49(1957), 498; etc.

¹⁰ Nei sinodi ecumenici: NICENO I, can. 6: COD 8 (8-9); COSTANTINOPOLITANO I, can. 3: COD 28 (32); COSTANTINOPOLITANO IV, can. 21: COD 158 (182); LATERANENSE IV, can. 5: COD 212 (236); DI FIRENZE, *Decreto per i Greci*, 6 lug. 1439, § 9: COD 504 (528). Cf. Pio XII, *motu proprio Cleri sanctitati*, 2 giu. 1957, can. 219: AAS 49(1957), 498; ecc.

Le controversie cristologiche del V e VI secolo hanno portato in Oriente allo sdoppiamento delle sedi patriarcali di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme: una per i cristiani di professione calcedonese e un'altra per chi non aveva accettato Calcedonia. Nel XII secolo emerge la Chiesa nazionale maronita con il proprio patriarca che entra molto presto nell'orbita di Roma. Fuori dell'impero romano le Chiese armena e assira sono rette da un *katholikos* assimilabile per poteri e funzioni al patriarca. L'unione con Roma stipulata nel XVIII e XIX secolo di una parte di queste Chiese ha prodotto un'ulteriore moltiplicazione dei titolari sulla stessa sede, così oggi abbiamo cinque patriarchi di Antiochia (precalcedonese, ortodosso, siro-cattolico, melkita cattolico e maronita), tre patriarchi di Alessandria (precalcedonese, ortodosso e cattolico), tre patriarchi armeni (due precalcedonesi e uno cattolico) e due patriarchi assiri (uno precalcedonese e uno cattolico). Il 23 luglio 1847 papa Pio IX ripristinava come residenziale il patriarcato latino di Gerusalemme istituito il 15 luglio 1099 che dal 1295 era diventato meramente titolare, e la cui soppressione è stata vivamente auspicata da alcune Chiese orientali cattoliche.¹¹⁰

Questa situazione complessa per la quale in concilio sono state proposte soluzioni radicali e allo stesso tempo inattuabili, richiedeva comunque una presa di posizione almeno sulla precedenza, che in Oriente non è soltanto una mera questione di onore, come con poca esattezza afferma *Orientalium Ecclesiarum*.

L'ordine di precedenza delle sedi patriarcali è stabilito nei concili della Chiesa indivisa e in quelli celebrati nella Chiesa cattolica lungo il Medioevo e collo-

¹¹⁰ Cf. AS III, V, 68 (Joseph Tawil). Sulle origini e la debole ecclesiologia di un patriarcato latino in Oriente cf. D.I. MUREŞAN, «Le Patriarcat Latin de Constantinople comme paradoxe ecclésiologique», in M.-H. BLANCHET - F. GABRIEL (a cura di), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Association des Amis des Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2013, 277-302.

ca dopo la Chiesa di Roma le sedi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, la cosiddetta «pentarchia», un termine mai evocato da *Orientalium Ecclesiarum* per la difficoltà di inserire Roma tra le sedi patriarcali, del resto abilmente aggirata nel momento in cui il decreto ha dichiarato di voler trattare dei (soli) patriarchi orientali. Nelle Chiese ortodosse bizantine, alle quattro sedi orientali della pentarchia seguono gli altri patriarcati in ordine di elevazione, quindi vengono nello stesso ordine i capi delle Chiese autonome e autocefale. In questo ordine ciascun patriarca e capo di Chiesa commemora gli altri primati durante la preghiera eucaristica a significare che l'indipendenza amministrativa è possibile soltanto nella comunione di fede. Nelle Chiese orientali cattoliche, i patriarchi commemorano il solo papa di Roma così la comunione ecclesiale resta verticale e la precedenza delle sedi è di conseguenza declassata a una questione di onore.

Nel passato nella Chiesa cattolica si era giunti a una distinzione tra patriarchi maggiori (della pentarchia) e patriarchi minori (i *katholikosati*) e così *Orientalium Ecclesiarum* vi ha posto rimedio ribadendo la loro uguaglianza in base alla stessa dignità patriarcale. Qui il decreto non prende in considerazione un'eventualità che rimescola le carte in tavola: la possibilità che un patriarca orientale accetti di diventare cardinale perché in questo caso si produce un ordine di precedenza non più in base alla sede ma all'appartenenza o meno del titolare al collegio cardinalizio. Per la stretta relazione che intercorre tra l'ecclesiologia e la liturgia, una celebrazione come i funerali di papa Giovanni Paolo II è riuscita a esprimere la situazione più di tante parole.¹¹¹ La liturgia riproduce e «iconizza» le contraddizioni dell'odierna ecclesiologia cattolica che accorda al cardinale titolare di una Chiesa parrocchiale di Roma, eventualmente anche non vescovo, considerazione maggiore rispetto a un patriarca che «presiede al proprio patriarcato come padre e capo» (OE 9). Il problema si era posto anche durante il concilio a proposito della visibilità dei patriarchi in aula rispetto ai cardinali della Chiesa romana, ai quali il protocollo assegnava un posto particolare, e fu risolto riservando ai patriarchi una sede distinta dal corpo dei padri conciliari in quanto veri capi di Chiesa particolari.

Proprio perché capo di una Chiesa orientale, il patriarca non può essere allo stesso tempo cardinale della Chiesa di Roma. A differenza del *Codice di diritto canonico* che dedica ai cardinali il c. III (cann. 349-359), per il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* i cardinali sono ricordati soltanto come collaboratori del papa

¹¹¹ I concelebranti erano disposti secondo l'ordine di precedenza, i patriarchi orientali cardinali venivano prima dei cardinali titolari delle diocesi suburbicarie, ma i patriarchi non cardinali sedevano dopo l'ultimo cardinale, nel caso specifico il gesuita Tomáš Špidlík, peraltro grande specialista della spiritualità orientale, che non era neppure vescovo.

(cf. can. 46, § 1) perché il cardinalato non è un'istituzione orientale.¹¹² Quanto sia incompatibile con l'istituzione patriarcale lo mostrano anche le vesti indossate dai rispettivi titolari, che non sono né di tradizione romana né orientale, ma sempre rosso porpora. Il conferimento del cardinalato ai patriarchi orientali introduce un elemento di divisione tra gli stessi patriarchi in aperta contraddizione con quanto *Orientalium Ecclesiarum* stabilisce circa la loro uguaglianza. Abbiamo patriarchi cardinali e patriarchi non cardinali, perché qualche patriarca deliberatamente non accetta la porpora per coerenza con la propria identità orientale e come forma di servizio alla causa ecumenica. Si è venuta così a creare una situazione paradossale per la quale proprio nelle Chiese orientali il titolo cardinalizio romano viene ad assumere una rilevanza ecclesiologica, nuova e inedita, in ordine alla Chiesa universale.

La spiegazione più accreditata per la figura del patriarca-cardinale è la possibilità che in questo modo si apre all'Oriente cristiano di partecipare all'elezione del vescovo di Roma.¹¹³ L'iniziativa risente di una certa corrente di pensiero che auspica l'allargamento della base elettiva oltre il collegio cardinalizio, diluendo però il ruolo che la Chiesa di Roma ricopre, attraverso un clero – sebbene titolare – nell'elezione del proprio vescovo.¹¹⁴ Cooptazione dei patriarchi nel collegio cardinalizio, reticenza a definire chiaramente la configurazione della Chiesa latina (che la si voglia o meno definire un patriarcato) ed elezione del papa da parte di una più ampia rappresentanza sono i postulati di un'ecclesiologia globalizzata che fatica a dialogare con una Chiesa intesa come comunione di Chiese.

- BIBLIO** DEJAIFVE G., «Patriarches et primauté de Vatican I à Vatican II», in *Pluralisme et Ecumenisme en recherches théologiques. Mélanges offerts au R. P. Dockx OP*, J. Duculot, Paris 1976, 193-218.
 DE VRIES W., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, K. Alber, München-Freiburg 1963.
 GETCHA J., «Le patriarche dans la tradition des Églises orientales», in *Istina* 58(2013)1, 5-21.
I patriarchi orientali nel primo Millennio. Relazioni del congresso (Pontificio Istituto Orientale, 27-30 dicembre 1967), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1968.

¹¹² Cf. F. COCCOPALMERIO, «Il Pontificio Consiglio per i Testi legislativi al servizio delle Chiese orientali cattoliche», in G. RUYSSSEN – S. KOKKARAVALAYIL (a cura di), *Il CCEO - Strumento per il futuro delle Chiese orientali cattoliche. Atti del simposio (Roma, 22-24 febbraio 2017)*, Edizioni Orientalia Christiana-Valore Italiano, Roma 2017, 21-32: 25, 24.

¹¹³ Proposta in aula di Isaac Ghattas (cf. AS III, V, 22) su testo preparato dal gesuita maronita Jean Aucagne: cf. H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, a cura di E. GUERRIERO, Milano 2009, 627. Sull'argomento, e più in generale sulle relazioni tra ministero patriarcale e dignità cardinalizia, torneranno un certo numero di *modi* fino alla vigilia dell'approvazione del decreto (AS III, VIII, 584-585).

¹¹⁴ Cf. COCCOPALMERIO, «Il Pontificio Consiglio per i Testi legislativi al servizio delle Chiese orientali cattoliche», 27.

OE 9

[Speciale onore ai patriarchi orientali]

9. *Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium patriarchae, quippe qui suo quisque patriarchatui tamquam pater et caput praesint.*

*Ideo statuit haec Sancta Synodus, ut eorum iura atque privilegia instaurentur, iuxta antiquas traditiones uniuscuiusque Ecclesiae et Synodorum Oecumenicarum decreta.*¹¹

Haec autem iura et privilegia sunt illa, quae tempore unionis Orientis et Occidentis vigerunt, etsi ad hodiernas condiciones aliquantum aptanda sint.

Patriarchae cum suis synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus, non secluso iure constituendi novas eparchias atque nominandi episcopos sui ritus intra fines territorii patriarchalis, salvo inalienabili Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi.

¹¹ Cf. supra, nota 8.

Il primo capoverso dipende dal motu proprio *Cleri sanctitati*, sebbene non se ne faccia parola nella nota giustificativa:

Cleri sanctitati, can. 216, § 1

Secundum antiquissimum Ecclesiae morem, singulari honore prosequendi sunt Orientis patriarchae, quippe qui amplissima potestate, a Romano Pontifice data seu agnita, suo cuique patriarchatui seu ritui tamquam pater et caput praesunt.

Negli schemi A e B, anteriori al *De Ecclesiis orientalibus* (C), il dettato del can. 216 si concludeva con un'esortazione a che i diritti e i privilegi dei patriarchi fosse-

OE, n. 9

Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium patriarchae, quippe qui

suo quisque patriarchatui tamquam pater et caput praesint.

¹¹ Cf. sopra, nota 8.

ro mantenuti per il bene delle anime («eorumque iura atque privilegia, in bonum animarum, salva manent»). Nella redazione D venne aggiunta una chiarificazione importante e necessaria: «secondo le antiche tradizioni e i decreti dei concili ecumenici (*iuxta antiquas traditiones et synodorum oecumenicorum decreta*)». La chiarificazione si imponeva perché la figura e le competenze ecclesiali del patriarca definite dal diritto allora in vigore erano ridotte a ben poca cosa rispetto alla grande tradizione ecclesiale alla quale si intendeva fare riferimento e ritorno. Si dispose quindi di ripristinare lo *status* ecclesiale del patriarca e l'esercizio delle sue funzioni, secondo le consuetudini proprie di ogni Chiesa al tempo in cui vigea l'unione tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente, sebbene con gli adattamenti dettati dalle odierne condizioni. Segue un'esemplificazione del grado di autonomia garantito al patriarca e al sinodo: nomina dei vescovi ed erezione di circoscrizioni ecclesiastiche all'interno del proprio territorio canonico, fatti salvi i diritti di intervento del «romano pontefice» nei singoli casi. Così come suona, il testo darebbe a intendere che l'eventuale intervento del papa in una nomina episcopale, evidentemente già proclamata dal sinodo, sarebbe piuttosto eccezionale. Come dimostrato da Wilhelm de Vries, durante il primo millennio i papi sono intervenuti nelle provvisori episcopali in Oriente appena una dozzina di volte.¹¹⁵ Giova però ricordare che durante lo stesso primo millennio, e alcuni secoli dopo, ordinariamente il papa non interveniva neanche nelle provvisori episcopali in Occidente nei territori sui quali non esercitava direttamente una giurisdizione primaziale o metropolitana.

Il testo sembra molto accurato, in particolare quando prescrive di ripristinare i diritti dei patriarchi secondo le tradizioni di ogni Chiesa, nella consapevolezza che ciascuna dovrebbe possedere un diritto proprio che definisca in modo diversificato le funzioni patriarcali. OE 9 sembra legiferare fuori dall'ottica di un diritto comune a tutte le Chiese orientali cattoliche, come concepito prima e anche dopo il Vaticano II. Tuttavia il decreto si avventura in un giudizio di merito non troppo ponderato quando afferma che i diritti e i privilegi del patriarca «sono quelli che erano in vigore al tempo dell'unione dell'oriente e dell'occidente» perché questa in forma piena era visibile soltanto fino al V secolo. Le controversie cristologiche affrontate a Efeso e a Calcedonia avevano compromesso l'unità visibile di alcune Chiese orientali con Roma e con i patriarchati calcedonesi. Dal VI secolo o anche soltanto dall'XI presso le Chiese bizantine, l'istituzione patriarcale ha conosciuto

¹¹⁵ Cf. W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, K. Alber, München-Freiburg 1963. Nel suo intervento alla Congregazione generale CIV l'abate Johannes Hoeck, membro della Commissione orientale, invitava i vescovi a leggere il libro appena pubblicato per farsi un'idea adeguata delle funzioni proprie del patriarca: cf. AS III, V, 72. Il gesuita de Vries, professore del Pontificio Istituto Orientale di Roma, è detto da Edelby «eminente orientalista e - ciò che è più raro - amico dell'Oriente. Delle spiacevoli manovre lo hanno escluso dalle commissioni del Concilio» (EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, 272).

un'evoluzione interna, basti pensare al cosiddetto «sinodo permanente». Quando alcune Chiese patriarcali del Medio Oriente sono entrate nella comunione romana nel XVI e XVIII secolo la loro disciplina canonica non era quella del VI secolo e neanche quella dell'XI. Nel n. 9 del decreto ancora una volta riaffiora un filone arcaizzante che alla fine suona come una relativizzazione della vita di queste Chiese prima della comunione con Roma. Allo stesso tempo si afferma che diritti e privilegi vanno adattati alle odierne condizioni, senza però entrare in dettagli. Qualche spiegazione sarebbe stata utile perché, in mancanza di altri dati, si è tentati di leggere la locuzione alla luce di quanto sarebbe accaduto poi in sede applicativa, pochi mesi dopo l'approvazione di *Orientalium Ecclesiarum*.

Nel testo D, OE 9 si chiudeva con la precisazione molto generica che i diritti e i privilegi dei patriarchi restavano integri secondo quanto stabilito dalle antiche tradizioni e dai decreti dei concili ecumenici. Il testo E entra finalmente nel merito e restituisce al patriarca con il sinodo il diritto che gli era precluso da *Cleri sanctitati* di nominare i vescovi ed erigere eparchie «ubicumque hoc opportunum videbitur».¹¹⁶ Nella redazione finale F troviamo una prima restrizione: ciò è possibile soltanto entro il territorio «storico» del patriarcato. La precisazione restrittiva «intra fines territorii patriarchalis» deriva dall'incorporazione nel testo del *modum* 145.¹¹⁷ Ma altri problemi si sarebbero affacciati a concilio concluso.

Dopo la promulgazione di *Orientalium Ecclesiarum*, il 9 aprile 1965 Maximos IV, patriarca di Antiochia dei melkiti, comunicava a papa Paolo VI che intendeva procedere con il sinodo alla provvisione di alcune sedi episcopali vacanti senza più sottostare alle norme restrittive del *Cleri sanctitati*, ormai superate da quanto disponeva OE 9. La Segreteria di Stato rispose negativamente a tale comunicazione chiedendo la presentazione di una lista di candidati da sottoporre alla previa approvazione del papa. Ne seguì un lungo scambio di corrispondenza che portò a un compromesso: periodicamente i sinodi delle Chiese patriarcali avrebbero presentato all'approvazione pontificia una lista di candidati all'episcopato. In sede elettiva il sinodo avrebbe potuto eleggere soltanto candidati già approvati da Roma e, in caso contrario, si sarebbe richiesta un'approvazione esplicita.¹¹⁸ Il sistema qui descritto, già in parte previsto da *Cleri sanctitati*,¹¹⁹ è passato nella legislazione canonica per le Chiese orientali cattoliche (CCEO) del 1990: per la validità delle elezioni episcopali fatte dal sinodo patriarcale o arcivescovile maggiore

¹¹⁶ Cf. le *Emendationes a Commissione examinatae et probatae*: AS III, IV, 527.

¹¹⁷ AS III, VIII, 590.

¹¹⁸ Una prima ricostruzione della lunga vertenza in EDELBY - DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 361-370, da integrare ora con la documentazione portata da BROGI, «Normativa de S. Hierarchia», 200-206.

¹¹⁹ «Quo expeditius eparchiis vacantibus provideatur, parari potest elenchus, a Sede apostolica approbatus, presbyterorum ad episcopale officium idoneorum» (Pio XII, motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 254, § 1: AAS 49[1957], 509).

si richiede l'assenso pontificio, previo o successivo (cann. 182, § 3; 185). Concretamente il compito di vagliare le liste dei candidati, oppure l'idoneità dell'eletto, spetta alla Congregazione per le Chiese orientali.

Viene da chiedersi se erano questi gli adattamenti «alle odierne condizioni» delle prerogative patriarcali (e sinodali) previsti da OE 9. Nel suo commento all'*Orientalium Ecclesiarum* Salvatore Manna non ha esitato a parlare di «solenne bluff»¹²⁰ ma, espressioni a effetto a parte, è davvero difficile sostenere che il diritto del vescovo di Roma di intervenire «nei singoli casi» significhi un *placet* «in ogni singolo caso» previo o successivo all'elezione. Per CD 20 «il diritto di nominare e di costituire i vescovi è proprio, peculiare e di per sé esclusivo della competente autorità ecclesiastica».¹²¹ *Christus Dominus* è stato approvato il 20 ottobre 1965, quasi un anno dopo *Orientalium Ecclesiarum*, e ignora del tutto l'interpretazione restrittiva di OE 9 che poi avrebbe prevalso.

Chi sostiene il sistema oggi in vigore sottolinea il vantaggio che deriva da un'ulteriore verifica dell'idoneità dei candidati, ma il problema non sta qui, perché l'esperienza dimostra quanto il criterio sia relativo. Un intervento pontificio ordinario attraverso la Congregazione per le Chiese orientali in ogni nomina episcopale fatta da un sinodo patriarcale esprime un reale disagio ecclesiologicalo nei confronti di quelle istituzioni dell'Oriente cristiano che in più parti il decreto sostiene di voler rispettare. Oggi nella Chiesa cattolica la sinodalità consultiva e deliberativa è tornata al centro del dibattito ecclesiale; occorre quindi dare compimento al dettato di OE 9 restituendo ai patriarchi e al sinodo le competenze che avevano fino al 1867 e al 1951.

Né la Commissione orientale incaricata di preparare gli schemi né le successive proposte di emendamento (*modi*) hanno pensato di restituire ai rappresentanti del clero non episcopale e del laicato il ruolo che avevano nelle elezioni del patriarca prima della bolla *Reversurus* di Pio IX. Una lacuna davvero sorprendente, anche considerata a livello di sola proposta, in un concilio che con il decreto *Apostolicam auctositatem* e i capitoli 2 e 4 di *Lumen gentium* ha inteso promuovere il ruolo dei laici nella Chiesa.

BIBLIO DAOU H.N., *Les notions d'«Eglise-communion», de «collegialité» et de «synodalité» dans la théologie et dans la pratique des Eglises orientales catholiques au Moyen-Orient aux alentours de la célébration du Concile Vatican II* (Exc. Diss.: Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Theologiae), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013.

¹²⁰ S. MANNA - G. DISTANTE, *Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche Orientalium Ecclesiarum*, Piemme, Casale Monferrato 1986, 30.

¹²¹ EV 1/621. Cf. S. NOCETI - R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II, 4: Christus Dominus, Optatam totius, Presbyterorum ordinis*, EDB, Bologna 2017, 107-109.

OE 10

[Fondazione di nuovi patriarcati]

10. *Quae de Patriarchis sunt dicta, valent etiam, ad normam iuris, de Archiepiscopis maioribus, qui universae cuidam Ecclesiae particulari seu ritui praesunt.*¹²

¹² Cf. *SYNODUS EPHESINA*, can. 8: COD pp. 55-56 (60); *CLEMENS VII, Decret Romanum Pontificem*, 23 febr. 1596: *Magnum Bullarium Romanum V*, 2, 94-96; *Pius VII, Litt. ap. In universalis Ecclesiae*, 22 febr. 1807: *Magnum Bullarium Romanum - Cont. XIII*, 97-101; *Pius XII, Motu proprio Cleri sanctitati*, 2 iun. 1957, cann. 324-339: AAS 49(1957), 530-534; *SYN. CARTHAGINEN*, an. 419, can. 17: *Mansi 4*, 485.

¹² Cf. *SINODO DI EFESO*, can. 8: COD 55-56 (60); *CLEMENTE VII, Decret Romanum Pontificem*, 23 febr. 1596: *Magnum Bullarium Romanum V*, 2, 94-96; *Pio VII, lett. ap. In universalis Ecclesiae*, 22 febr. 1807: *Magnum Bullarium Romanum - Cont. XIII*, 97-101; *Pio XII, motu proprio Cleri sanctitati*, 2 giu. 1957, cann. 324-339: AAS 49(1957), 530-534; *SINODO DI CARTAGINE*, an. 419, can. 17: *Mansi 4*, 485.

Accanto all'istituzione patriarcale/sinodale *Orientalium Ecclesiarum* riconosce la figura dell'arcivescovo maggiore con il proprio sinodo che presiede una Chiesa non patriarcale. L'articolo entra nella bozza di decreto soltanto con il testo D, inviato in visione ai padri nel maggio 1963 e giunto pressoché identico alla forma finale.¹²²

Nella legislazione vigente (cf. CCEO 153, §§ 1-2) l'arcivescovo maggiore è eletto nel sinodo dei vescovi della sua Chiesa e deve essere confermato dal papa. L'apparato a OE 10 cita il can. 8 di Efeso, che si riferisce piuttosto alle province, la bolla di unione dei ruteni nel 1596 (Clemente VIII), l'erezione della metropoli di Leopoli nel 1807 (Pio VII), il *Cleri sanctitati* di Pio XII e il sinodo di Cartagine del 419 (can. 17). Tra questi documenti l'unico che ha un'effettiva pertinenza con l'arcivescovo maggiore è proprio *Cleri sanctitati* che ne delinea la fisionomia, naturalmente nelle categorie ecclesiologiche romanocentriche che caratterizzano l'intero motu proprio. Il titolo, come del resto la figura stessa dell'arcivescovo maggiore, non ha corrispondenti precisi nel diritto delle Chiese ortodosse dove abbiamo Chiese nazionali autocefale o autonome presiedute dall'arcivescovo della capitale che le governa con il proprio sinodo.¹²³ L'autocefalia è una forma di governo riconosciuta alla Chiesa di Cipro dal concilio di Efeso del 431, sulla quale la Chiesa di Roma non sembra abbia mai avuto qualcosa da ridire, ma che rimane difficile da armonizzare con l'attuale diritto orientale.

Durante il Vaticano II nella Chiesa cattolica c'era un solo arcivescovo maggiore, l'ucraino Josiph Slypij, al quale Paolo VI conferì il titolo il 28 dicembre 1963, pochi

mesi dopo la sua liberazione dal lager sovietico dove era detenuto. Il caso dell'arcivescovo maggiore Slypij è emblematico per aver messo a nudo il cortocircuito creato dalla distinzione sul territorio che *Orientalium Ecclesiarum* ha ereditato dal diritto precedente. Dato che la Chiesa cattolica ucraina era stata soppressa in patria, l'arcivescovo maggiore con il sinodo governava da Roma la sua Chiesa in diaspora, dunque fuori dal territorio proprio, dove non era possibile procedere ad alcuni atti di governo, come l'elezione dei vescovi, che restava riservata alla Sede apostolica.

Orientalium Ecclesiarum tace sulla configurazione canonica delle Chiese orientali cattoliche che nel 1964 non erano né patriarcali né arcivescovili maggiori, cioè delle Chiese potremmo dire più «giovani» per adesione alla Chiesa cattolica o per riconoscimento canonico. Il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* del 1990 prevede quattro tipi di Chiesa *sui iuris*: Chiese patriarcali, Chiese arcivescovili maggiori, Chiese metropolitane e Chiese eparchiali.¹²⁴ Le Chiese patriarcali e arcivescovili maggiori sono presiedute dal patriarca o dall'arcivescovo maggiore che le governa con il sinodo. Il patriarca è eletto dal sinodo, l'arcivescovo maggiore dal sinodo e poi confermato dal papa, i vescovi sono eletti dal sinodo, previo assenso pontificio sul candidato. La Chiesa metropolitana è retta da un arcivescovo metropolita nominato dal papa con il Consiglio dei vescovi della sua Chiesa ugualmente di nomina pontificia. La Chiesa eparchiale, diocesana secondo la terminologia occidentale, è retta dal vescovo eparchiale. Per le Chiese con minore consistenza numerica resta l'istituzione dell'esarcato apostolico dove il vescovo o il prelado che le presiede governa a nome del papa.

Dopo la pubblicazione del *Codice dei canoni delle Chiese orientali* la Congregazione per le Chiese orientali ha proceduto alla ricognizione giuridica delle Chiese orientali non patriarcali e arcivescovili maggiori, individuando a quale delle categorie previste dal Codice le singole Chiese potessero afferire. Dagli atti pontifici che erigono o riconoscono le nuove Chiese *sui iuris* emerge distintamente il metodo impiegato per giungere alla configurazione giuridica ideata per ciascuna Chiesa. L'obiettivo, in sé nobile, è stato quello di assicurare il massimo grado di autonomia amministrativa, scegliendo però di non adattare con flessibilità il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* alla realtà ma, al contrario, di intervenire sulla configurazione delle Chiese per adattare alle possibilità offerte dal Codice, secondo un'ecclesiologia pensata dall'alto e non dal basso. È un criterio che valuta la possibilità di progressione di una Chiesa a partire dal numero delle sedi. Così, se una Chiesa si compone di due eparchie si procede a erigerne una terza per giungere a una Chiesa metropolitana, se le eparchie sono quattro ci sono già i requisiti per erigere una Chiesa

¹²² AS III, IV, 487.

¹²³ «Arcivescovo maggiore» compare per la prima volta nell'*Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali* di A. COUSSA, I, Grottaferrata 1948, 283.

¹²⁴ Cf. EV 12/97-147 (Chiese patriarcali).148-154 (Chiese arcivescovili maggiori).157-163 (Chiese metropolitane *sui iuris*).163 (altre Chiese *sui iuris*).

arcivescovile maggiore. Ogni progressione nello *status* canonico dovrebbe invece coincidere con il riconoscimento di una raggiunta maturità ecclesiale. Questa accortezza sarebbe stata tanto più necessaria quando si è trattato di accordare lo *status* di arcivescovato maggiore a Chiese da poco uscite dalla persecuzione e dalla clandestinità, la cui identità orientale resta ancora gravemente compromessa. A tutt'oggi il processo non è ancora compiuto per una serie di difficoltà oggettive di ordine ecclesiale, culturale, antropologico, ecclesiologico e anche politico che non erano state considerate.¹²⁵ Il numero e la denominazione delle Chiese orientali cattoliche sono riportati nell'*Annuario pontificio* ma non sempre alla denominazione corrispondente di una reale configurazione giuridica.¹²⁶ A questo proposito si nota nell'*Annuario* l'impiego più intensivo dell'aggettivo «bizantino» che viene a sostituire precedenti denominazioni etnico-nazionali,¹²⁷ forse per favorire aggregazioni ecclesiali che nel futuro potrebbero sfociare nell'erezione di nuovi arcivescovati maggiori.

¹²⁵ Per esempio, la Chiesa eparchiale *sui iuris* di Mukačevo nell'Ucraina occidentale, nata con l'unione di Užhorod del 1646, è un soggetto ecclesialmente distinto dalla Chiesa arcivescovile maggiore ucraina, come la Chiesa metropolitana rutena degli Stati Uniti è distinta e indipendente dalla Chiesa madre di Mukačevo.

¹²⁶ Le eparchie italo-albanesi di Lungro (CS) e di Piana degli Albanesi (PA) e il monastero italo-bizantino di Grottaferrata (Roma) risultano formare la «Chiesa cattolica bizantina in Italia», che nessuna autorità ha mai eretto come tale.

¹²⁷ Cf. *Annuario pontificio 2017*, 1134 (Chiesa bizantina di Croazia e Serbia), 1135 (Chiesa bizantina cattolica in Italia; Chiesa rutena, USA: Pittsburgh dei bizantini).

OE 11

11. *Cum institutum patriarchale in Ecclesiis Orientalibus sit forma regiminis traditionalis, Sancta et Oecumenica Synodus exoptat ut, ubi opus sit, novi erigantur patriarchatus, quorum constitutio Synodo Oecumenicae vel Romano Pontifici reseratur.*¹³

¹³ SYN. CARTHAGINEN., an. 419, cann. 17 et 57; Mansi 4, 485 et 496-497; CHALCEDONENSIS, an. 451, can. 12: COD p. 69 (93); S. INNOCENTIUS I, Litt. Et onus et honor, a. c. 415: «Nam quid sciscitaris»: PL 20, 548-549; S. NICOLAUS I, Litt. Ad consulta vestra, 13 nov. 866: «A quo autem»: PL 119, 1007; INNOCENTIUS III, Litt. Rex regum, 25 febr. 1204: PL 215, 277-280; LEO XII, Const. ap. Petrus Apostolorum Princeps, 15 aug. 1824: Magnum Bullarium Romanum - Cont. XVI, 82-84; LEO XIII, Litt. ap. Christi Domini, an. 1895; PIUS XII, Motu proprio Cleri sanctitati, 2 iun. 1957, can. 159: AAS 49(1957), 478.

11. Siccome l'istituzione patriarcale nelle Chiese orientali è una forma tradizionale di governo, il santo ed ecumenico sinodo fa voti che, dove è necessario, si erigano nuovi patriarcati, la cui costituzione è riservata al sinodo ecumenico o al romano pontefice.¹³

¹³ Cf. SINODO DI CARTAGINE, an. 419, cann. 17 e 57: Mansi 4, 485 e 496-497; CHALCEDONESE, an. 451, can. 12: COD 69 (93); S. INNOCENZO I, lett. Et onus et honor, a. c. 415: «Nam quid sciscitaris»: PL 20, 548-549; S. NICCOLÒ I, lett. Ad consulta vestra, 13 nov. 866: «A quo autem»: PL 119, 1007; INNOCENZO III, lett. Rex regum, 25 febr. 1204: PL 215, 277-280; LEONE XII, cost. ap. Petrus Apostolorum Princeps, 15 ago. 1824: Magnum Bullarium Romanum - Cont. XVI, 82-84; LEONE XIII, lett. ap. Christi Domini, an. 1895; PIO XII, motu proprio Cleri sanctitati, 2 giu. 1957, can. 159: AAS 49(1957), 478.

Con l'auspicio della possibile erezione di nuovi patriarcati orientali *Orientalium Ecclesiarum* ha inteso rispondere ai *desiderata* della Commissione orientale circa l'elevazione a patriarcato delle Chiese ucraina, malabarese ed etiope, che il concilio aveva accantonato per ragioni di opportunità. L'istituzione patriarcale è in Oriente una forma di governo tradizionale, ma non obbligatoria. Le Chiese ortodosse di Cipro, della Grecia, di Albania e ancora altre Chiese dimostrano che esistono più livelli di autonomia ecclesiale. Nel passato la logica del proselitismo e dell'unionismo preecumenico aveva spinto la Chiesa cattolica a conferire lo statuto patriarcale a comunità minoritarie per la sola volontà di contrapporre (o, come si diceva allora, «restaurare») un patriarcato cattolico a quello non cattolico, contribuendo a un'inutile moltiplicazione di titolari per una stessa sede.

La comparazione delle cinque redazioni di OE 11 non presenta varianti di rilievo, ma alla vigilia della promulgazione 21 padri proposero una nuova formulazione redatta da Johannes Hoeck che tentava di estendere anche alla Chiesa latina la possibile futura erezione di nuove sedi patriarcali. La Commissione rigettò la proposta come non congrua alle finalità orientali del documento e accolse soltanto un emendamento stilistico.¹²⁸

Durante il Vaticano II a nessuna Chiesa orientale cattolica è stato conferito lo statuto patriarcale, nonostante la richiesta formale per la propria Chiesa presentata in aula dall'arcivescovo ucraino Joseph Slipyj l'11 ottobre 1963 durante il suo primo intervento.¹²⁹ Sul diniego pesarono la soppressione della Chiesa nei territori storici in Galizia e la possibile reazione negativa della Chiesa ortodossa russa. Le iterate richieste avanzate dalla Chiesa ucraina a Giovanni Paolo II hanno visto l'intervento personale del patriarca Bartolomeo I di Costantinopoli con una lettera al papa del 29 novembre 2003. Senza entrare nelle numerose implicazioni storiche e canoniche che l'erezione di un patriarcato cattolico ucraino si porta dietro, l'intervento del patriarca Bartolomeo ha richiamato una verità più profonda circa le regole del dialogo ecumenico. Il dialogo, infatti, suppone che nessuna delle Chiese coinvolte compia passi unilaterali approfondendo ulteriormente la divisione esistente. Con *tomos* sinodale del 6 gennaio 2019 lo stesso patriarca Bartolomeo ha accordato alla Chiesa ortodossa ucraina, largamente maggioritaria, lo *status* di autocefalia, ma non il patriarcato, rendendo le rivendicazioni greco-cattoliche non più attuali.

¹²⁸ Cf. AS III, VIII, 593.

¹²⁹ Cf. AS II, II, 446.

BIBLIO HACHEM G., «Le rôle de Mgr Néophyte Edelby dans l'élaboration des numéros 7-11 sur les patriarches orientaux dans le décret *Orientalium Ecclesiarum* du concile Vaticane II», in *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*, Cedrac (USJ), Beyrouth 2005, 133-155.

DISCIPLINA DEI SACRAMENTI

OE 12

[Ristabilire l'antica disciplina dei sacramenti]

12. *Veterem disciplinam de sacramentis apud Orientales Ecclesias vigentem, itemque proxim quae ad eorum celebrationem et ministracionem spectat, Sancta Oecumenica Synodus confirmat et laudat, et, si casus ferat, exoptat ut eadem instauretur.*

12. Il santo sinodo ecumenico conferma e loda e, se occorre, fa voti che venga ristabilita l'antica disciplina dei sacramenti vigente presso le Chiese orientali, e così pure la prassi che si riferisce alla loro celebrazione e amministrazione.

Con il par. 12 che vede la luce con il testo D, il decreto introduce la trattazione sui sacramenti.¹³⁰ OE 12 espone le norme attuative di quanto OE 6 richiede a ciascuna Chiesa per recuperare la propria identità orientale. Anche per i sacramenti valgono le considerazioni svolte in precedenza: molte Chiese avevano finito per imitare la prassi celebrativa della Chiesa latina dietro la spinta della teologia sacramentaria posttridentina, l'unica alla quale avevano possibilità di accesso. In alcuni casi, invece, era intervenuta direttamente la Santa Sede con una normativa restrittiva. Il decreto si occupa della cresima, della confessione, dell'ordine sacro e del matrimonio, di quei sacramenti per la cui corretta celebrazione occorreva rivedere la legislazione allora vigente o per i quali si richiedeva una normativa che regolasse i rapporti interrituali e interecclesiali. Queste circostanze possono spiegare il taglio eccessivamente giuridico degli articoli che seguono.

¹³⁰ Cf. AS III/3/4, 487.

OE 13-14

[L'amministrazione della cresima]

13. *Disciplina de ministro S. Chrismatis inde ab antiquissimis temporibus apud Orientales vigens plene instauretur. Idcirco presbyteri hoc sacramentum conferre valent, adhibito Chrismate a patriarcha vel episcopo benedicto.*¹⁴

14. *Presbyteri omnes orientales hoc sacramentum, sive una cum Baptismo sive separatim, valide conferre possunt omnibus fidelibus cuiusvis ritus, latino haud excluso, servatis ad liceitatem praescriptis iuris tum communis tum particularis.*¹⁵ *Presbyteri quoque latini ritus, secundum facultates quibus gaudent circa ministracionem huius sacramenti, valent illud etiam fidelibus Ecclesiarum Orientalium ministrare, sine praeiudicio ritui, servatis quoad liceitatem praescriptis iuris sive communis sive particularis.*¹⁶

13. La disciplina circa il ministro del s. crisma, vigente fino dai tempi più antichi presso gli orientali, sia pienamente ristabilita. Perciò i presbiteri hanno il potere di conferire questo sacramento usando il crisma benedetto dal patriarca o dal vescovo.¹⁴

14. Tutti i presbiteri orientali possono conferire validamente questo sacramento, sia insieme al battesimo sia separatamente, a tutti i fedeli di qualsiasi rito, non escluso il latino, osservando, per la liceità, le prescrizioni del diritto sia comune sia particolare.¹⁵ Anche i presbiteri di rito latino, secondo le facoltà che hanno circa l'amministrazione di questo sacramento, hanno il potere di amministrarlo anche ai fedeli delle Chiese orientali, senza pregiudizio al rito, osservando per la liceità le prescrizioni del diritto sia comune sia particolare.¹⁶

¹⁴ Cf. INNOCENZIO IV, Ep. Sub catholicae, 6 mart. 1254, § 3, n. 4: *Magnum Bullarium Romanum* III, 340-342; SYN. LUGDUNENSIS II, an. 1274 (professio fidei Michaëlis Palaeologi Gregorio X oblata); EUGENIO IV, in Syn. Florentina, Const. Exultate Deo, 22 nov. 1439, § 11: COD p. 520 (544); CLEMENS VIII, Instr. Sanctissimus, 31 aug. 1595: *Magnum Bullarium Romanum* V, 2, 72-73; BENEDICTO XIV, Const. Etsi pastoralis, 26 maii 1742, § II n. 1, § III n. 1, etc.; SYNODUS LAODICEN., an. 347/381, can. 48: *Mansi* 2, 571-572 (cf. etiam Codificazione canonica orientale, *Fonti* IX, p. 183); SYN. SISEN. ARMENORUM, an. 1342: *Mansi* 25, 1240-1241; SYNODUS LIBANEN. MARONITARUM, an. 1736, P. II, Cap. III, n. 2: *Mansi* 38, 48, et aliae Synodi particulares.

¹⁵ Cf. S.S.C.S. OFFICII, Instr. (ad Ep. Scephusien.), an. 1783; S.C. DE PROP. FIDE (pro Coptis), 15 mart. 1790, n. XIII; Decr. 6 oct. 1863, C, a; S.C. PRO ECCL. ORIENT., 1 maii 1948; S.S.C.S. OFFICII, Resp. 22 apr. 1896 cum litt. 19 maii 1896.

¹⁶ CIC can. 782 § 4; S.C. PRO ECCL. ORIENT., Decretum De Sacramento Confirmationis administrando etiam fidelibus orientalibus a presbyteris latini ritus, qui hoc indulto gaudent pro fidelibus sui ritus, 1 maii 1948: AAS 40(1948), 422-423.

¹⁴ Cf. INNOCENZIO IV, lett. Sub catholicae, 6 marzo 1254, § 3, n. 4: *Magnum Bullarium Romanum* III, 340-342; SINODO DI LIONE II, an. 1274 (professione di fede emessa da Michele Paleologo nelle mani di Gregorio X); EUGENIO IV, nel sinodo di Firenze, cost. Exultate Deo, 22 nov. 1439, § 11: COD 520 (544); CLEMENTE VIII, istr. Sanctissimus, 31 ago. 1595: *Magnum Bullarium Romanum* V, 2, 72-73; BENEDETTO XIV, cost. Etsi pastoralis, 26 mag. 1742, § II n. 1, § III n. 1, ecc.; SINODO DI LAODICEA, an. 347/381, can. 48: *Mansi* 2, 571-572 (cf. anche Codificazione canonica orientale, IX, 183); SINODO DI SIS DEGLI ARMENI, an. 1342: *Mansi* 25, 1240-1241; SINODO LIBANESE DEI MARONITI, an. 1736, P. II, c. III, n. 2: *Mansi* 38, 48, e altri sinodi particolari.

¹⁵ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'OFFIZIO, istr. (al vescovo di Spiš, Cecoslovacchia), an. 1783; S. C. DI PROP. FIDE (per i Copti), 15 mar. 1790, n. XIII; decr. 6 ott. 1863, C, a; S. C. PER LA CHIESA ORIENTALE, 1 mag. 1948; SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'OFFIZIO, risp. del 22 apr. 1896 con lett. del 19 mag. 1896.

¹⁶ CIC, can. 782, § 4; S. C. PER LA CHIESA ORIENTALE, decr. De sacramento confirmationis administrando etiam fidelibus orientalibus a presbyteris latini ritus, qui hoc indulto gaudent pro fidelibus sui ritus, 1 mag. 1948: AAS 40(1948), 422-423.

Per inquadrare la problematica che OE 13 e poi OE 14 intendono risolvere bisogna partire dai cambiamenti intervenuti nell'iniziazione cristiana attorno al VI secolo. La crisi dell'istituzione catecumenale, con la diffusione sempre più capil-

lare del battesimo conferito ai bambini al di fuori delle date fissate nel calendario liturgico, ha portato in Occidente alla separazione nel tempo della cresima dal battesimo e alla riserva della cresima al vescovo. In base a questa evoluzione della quale non era più in grado di comprendere le origini, la teologia scolastica aveva elaborato la dottrina del vescovo ministro ordinario della cresima. Nelle Chiese orientali le cose sono andate diversamente. Il principio che si è imposto è stato quello di privilegiare, e dunque di conservare, l'unità dei sacramenti dell'iniziazione piuttosto che insistere sulla presenza del vescovo. La motivazione teologica della scelta si trova nella consapevolezza che in circostanze ordinarie non solo il battesimo ma l'iniziazione nel suo complesso sono necessari alla salvezza. Il battesimo, la cresima e l'eucaristia iniziano la persona al mistero di Cristo e quando i padri parlano della necessità del «battesimo» usano la parte per il tutto, sottintendendo anche la cresima e l'eucaristia. Non ci può essere piena vita in Cristo senza battesimo, senza il dono dello Spirito Santo e senza diventare membri/membra della Chiesa partecipando e *diventando* il corpo del Signore nell'eucaristia. L'Oriente non ha avvertito la presenza del vescovo nell'iniziazione così necessaria: egli è il ministro ordinario/originario non soltanto della cresima ma di tutti i sacramenti. Il vescovo è sempre presente attraverso il *myron* o crisma che lui solo, o in alcune Chiese il patriarca, ha il compito di consacrare.

La posizione circa la riserva della cresima al vescovo era stata assunta a livello magisteriale nei documenti citati a corredo di OE 13, in particolare nei concili unionistici di Lione (1274) e di Firenze (1439). Provvedimenti analoghi erano già stati adottati in quei luoghi dove convivevano fedeli di tradizioni liturgiche diverse come a Cipro (1254) e in Italia meridionale (1595), in particolare con la bolla *Etsi pastoralis* di Benedetto XIV del 1742.¹³¹ Il problema si pose con maggiore acutezza quando le norme restrittive dell'*Etsi pastoralis*, pensate con la mentalità del XVIII secolo, vennero applicate alla diaspora orientale cattolica che aveva raggiunto Canada, Stati Uniti e America Latina all'inizio del XX secolo.

Queste ragioni hanno spinto il concilio a ripristinare dove era venuta meno la normale iniziazione cristiana tra le Chiese orientali cattoliche. Il taglio del testo è precettivo e giuridico e giustifica la riassunzione dell'unità dell'iniziazione cristiana appellandosi ai «tempi più antichi» piuttosto che a una motivazione teologica esplicita. La vena «antico = corretto» che attraversa l'intero *Orientalium Ecclesiarum* mostra qui i propri limiti. In Oriente nei «tempi antichi» vigevano più riti dell'iniziazione cristiana tra loro diversi e, nelle Chiese siriane, armena

¹³¹ La costituzione di Benedetto XIV autorizzava i presbiteri a recitare la preghiera della cresima, a ungerne secondo il rituale bizantino le varie parti del corpo, omettendo però l'unzione della fronte che restava riservata al vescovo.

e anche costantinopolitana, l'unzione postbattesimale è entrata in un secondo tempo mentre il dono dello Spirito era conferito con l'unzione prebattesimale. Manca, invece, un'esplicita contestualizzazione della cresima all'interno dell'iniziazione cristiana sottolineando che l'autentica tradizione orientale sta proprio nel preservare l'unità celebrativa che la tradizione latina ha felicemente recuperato nell'iniziazione degli adulti. La prima versione di OE 13 ancora parlava del vescovo come ministro ordinario della cresima e spiegava la prassi orientale con un tacito consenso accordato dalla Santa Sede, mentre nella versione B, pur ritenendo il vescovo ministro ordinario, la prassi orientale che assegna la cresima anche al presbitero è presentata piuttosto come uno sviluppo proprio:

A

Quare, quamvis Episcopus isque solus sit minister ordinarius huius Sacramenti (Eugenius IV, *Exultate in Deo in Conc. Fiorentino*, 22-XI-1439; *Conc. Trident., sess. VII: De Confirmatione*, can. 3),

notum tamen est in Orientis partibus ab antiquo praxim invaluisse, ut, Apostolica Sede annuente, etiam simplices presbyteri Chrismate per Episcopum confecto, hoc Sacramentum in collatione Baptismi suis fidelibus ministrarent, adhuc et ministrent.

B

Quare, quamvis Episcopus isque solus sit minister ordinarius huius Sacramenti,

notum tamen est in Orientis partibus ab antiquo praxim invaluisse, ut etiam simplices presbyteri, Chrismate per Episcopum confecto, hoc Sacramentum in collatione Baptismi suis fidelibus ministrarent, adhuc et ministrent.

Nonostante la nuova formulazione più esatta e più concisa introdotta con il testo D, che tralascia l'espressione «ministro ordinario»,¹³² l'apparato di fonti è rimasto quasi lo stesso attraverso tutte le redazioni. La scelta appare inspiegabile perché tale documentazione era stata selezionata proprio in vista di sostenere la riserva al vescovo della crismazione. L'abbandono della terminologia «ministro ordinario» in favore di quella storicamente e teologicamente più aderente di «ministro originario» che troviamo in LG 26 si deve a un'osservazione anche del sinodo della Chiesa melkita.¹³³

Dopo aver riaffermato in OE 13 la prassi orientale circa il ministro della cresima, OE 14 intende precisare i termini e le competenze per l'es. concr. Viene

¹³² AS III, V, 488.

¹³³ Cf. EV 1/350. NOCETI - REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, II, 287.

abolita la normativa anteriore che proibiva ai presbiteri orientali di conferire la cresima ai fedeli latini, e si permette loro di conferire il sacramento ai fedeli di qualsiasi rito (Chiesa). La precisazione «sia insieme al battesimo sia separatamente» farebbe pensare che la facilitazione venga concessa per venire incontro a concrete necessità pastorali e situazioni particolari. Nelle tradizioni orientali, infatti, la separazione della cresima dal battesimo non dovrebbe rappresentare la normalità. Lo stesso diritto di crismare viene riconosciuto ai presbiteri latini. *Orientalium Ecclesiarum* recepisce una serie di decreti, citati in nota, con i quali la Congregazione per le Chiese orientali aveva cercato di mettere ordine nella materia negli anni subito dopo la Seconda guerra mondiale, quando lo spostamento di popolazioni aveva fatto emigrare molti orientali cattolici in Paesi privi al momento di una gerarchia della propria Chiesa. Dobbiamo notare due aspetti problematici: la cresima continua a essere considerata un sacramento indipendente dal battesimo; la stessa larghezza non è stata accordata al battesimo. Se il primo aspetto è dominato dalla teologia occidentale, il secondo è coerente con la legge ancora in vigore in quel tempo per la quale il rito battesimale conferiva l'appartenenza ecclesiale.

OE 15

[Il precetto festivo]

15. *Fideles obligatione tenentur diebus dominicis et festis interesse divinae liturgiae aut, iuxta praescripta vel consuetudinem proprii ritus, celebrationi divinarum laudum.*¹⁷ *Quo facilius fideles hanc obligationem adimplere valeant, statuitur tempus utile, pro hoc praecepto adimplendo, decurrere inde a vespere vigiliae usque ad finem diei Dominicae vel festi.*¹⁸ *Enixe commendatur fidelibus, ut his diebus, imo frequen-*

¹⁷ Cf. *SYN. LAODICEA*, an. 347/381, can. 29; *Mansi 2*, 569-570; *S. NICEPHORUS CP.*, cap. 14; PG 111, 749-760; *SYN. DUINEN. ARMENORUM*, an. 719, can. 31; *S. THEODORUS STUDITA*, sermo 21; PG 99, 536-538; *S. NICOLAUS I*, Litt. Ad consulta vestra, 13 nov. 866: «In quorum Apostolorum», «Nosse cupitis», «Quod interrogatis», «Praeterea consultis», «Si die Dominico»: PL 119, 984-985, 993-994; et *Synodi particulares*.

¹⁸ *Novum quid, saltem ubi viget obligatio audiendi S. Liturgiam; ceterum cohaeret diei liturgicae apud Orientales.*

15. I fedeli hanno l'obbligo nelle domeniche e nelle feste di intervenire alla divina liturgia oppure, secondo le prescrizioni o le consuetudini del proprio rito, alla celebrazione delle lodi divine.¹⁷ Affinché i fedeli possano adempiere più facilmente quest'obbligo, si stabilisce che il tempo utile per compiere questo precetto decorra dai vesperi della vigilia fino al termine della domenica o del giorno festivo.¹⁸ Si raccomanda caldamente ai fedeli che

¹⁷ Cf. *SINODO DI LAODICEA*, an. 347/381, can. 29; *Mansi 2*, 569-570; *S. NICEFORO CP.*, c. 14; PG 111, 749-760; *SINODO DIUINEN. DEGLI ARMENI*, an. 719, can. 31; *S. TEODORO STUDITA*, sermone 21; PG 99, 536-538; *S. NICCOLÒ I*, lett. *Ad consulta vestra*, 13 nov. 866: «In quorum Apostolorum», «Nosse cupitis», «Quod interrogatis», «Praeterea consultis», «Si die Dominico»: PL 119, 984-985, 993-994; e i sinodi particolari.

¹⁸ Nuova disposizione, almeno dove vige l'obbligo di ascoltare la sacra liturgia; ma è coerente con la nozione di giorno liturgico presso gli orientali.

*tius ac vel etiam quotidie Sacram Eucharistiam suscipiant.*¹⁹

¹⁹ Cf. *Canones Apostolorum*, 8 e 9; *Mansi 1*, 29-32; *SYN. ANTIOCHENA*, an. 341, can. 2; *Mansi 2*, 1309-1310; *TIMOTEO DI ALESSANDRIA*, interrogat. 3; *INNOCENTIO III*, *Const. Quia divinae*, 4 ian. 1215; et *plurimae Synodi particulares Ecclesiarum Orientalium recentiores*.

in questi giorni, anzi con più frequenza o anche quotidianamente, ricevano la sacra eucaristia.¹⁹

¹⁹ Cf. *Canones Apostolorum*, 8 e 9; *Mansi 1*, 29-32; *SINODO DI ANTIOCHIA*, an. 341, can. 2; *Mansi 2*, 1309-1310; *TIMOTEO DI ALESSANDRIA*, interrogat. 3; *INNOCENZO III*, *cost. Quia divinae*, 4 genn. 1215; e molti sinodi particolari più recenti delle Chiese orientali.

Nella Chiesa latina il comandamento divino di santificare le feste si traduce con l'obbligo di partecipare alla messa la domenica e nelle feste di precetto (cf. *CIC* 1247).¹³⁴ *OE* 15 ribadisce la stessa disciplina per le Chiese orientali ma riconosce che presso alcune è possibile adempiere al precetto partecipando alle «lodi divine», cioè a una parte della liturgia delle Ore. Il testo approvato discende dalla redazione D con emendamenti di poco conto. La normativa qui proposta deriva da una sezione del *CICO* rimasta fino ad allora inedita e vale la pena di conoscere le circostanze che hanno portato alla sua formulazione.

Nella primavera del 1935 la Commissione incaricata della redazione del nuovo Codice orientale era sul punto di applicare all'Oriente cattolico il can. 1248 del *Codice di diritto canonico* relativo all'obbligo di «ascoltare» la messa nei giorni festivi di precetto. La proposta venne contestata da Cirillo Korolevskij († 1959), membro della Commissione, che riteneva che il canone latino non rispecchiasse la mentalità e la prassi autentica dell'Oriente cristiano. Il 21 aprile 1935 egli presentò alla Commissione un corposo *votum* con il quale intendeva dimostrare che nelle Chiese orientali il precetto domenicale si poteva soddisfare anche partecipando ad altra celebrazione liturgica tenuta nell'arco della giornata festiva, fin dai vesperi della vigilia. Gli argomenti portati convinsero i colleghi che approvarono il progetto di canone,¹³⁵ riproposto in *OE* 15 e poi passato nel *CCEO* (can. 881, § 1) ma non nel *Catechismo della Chiesa cattolica* (CCC 2180).

I documenti citati nella nota 17 di *OE* 15 sono gli stessi del can. 1180 del *CICO* che derivano, a loro volta, dal *votum* di Korolevskij ma, se letti con attenzione, nessuno autorizza la possibilità di sostituire la partecipazione alla divina liturgia eucaristica con una sinassi pubblica della liturgia delle Ore. Il can. 29 del sinodo di Laodicea del 347-381 biasima i tentativi di osservare il riposo di sabato anziché la domenica. Il can. 14 attribuito al patriarca san Niceforo di Costantinopoli

¹³⁴ Cf. *EV* 8/608.

¹³⁵ Cf. *SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, Codificazione canonica orientale*, Prot. N. 363/35; *C. KOROLEVSKIJ, Studio particolareggiato del Can. 1248. Obbligo di intervenire, i giorni di precetto, alla Divina Liturgia*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1935, 60; *SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, Codificazione canonica orientale*, Prot. N. 254/33; *C. KOROLEVSKIJ, Disciplina Bizantina in generale e Greci. Studio sui canoni 1154-1254. De locis et temporibus sacris*, 35-41.

(† 828), tratta dei casi di coincidenza delle feste nei giorni di digiuno.¹³⁶ Il can. 31 del sinodo armeno di Dvin nel 719 si limita a indicare la durata del giorno festivo.¹³⁷ Il testo di san Teodoro Studita († 826) sostiene piuttosto il contrario, la santificazione spirituale della domenica si realizza partecipando all'eucaristia e astenendosi dalle opere servili.¹³⁸ La lettera di papa Nicolò I del 13 novembre 866 riguarda l'osservanza dei giorni festivi. Si rimanda poi a «sinodi particolari» non specificati ma l'imponente documentazione raccolta in vista della codificazione orientale non offre risultati positivi in questa direzione.

Lo studio di Korolevskij era animato da intenti pastorali. Egli voleva che agli orientali non cattolici, una volta entrati nella comunione cattolica, fosse data la possibilità di continuare nelle proprie tradizioni senza imporre loro la disciplina latina. Le sue considerazioni si fondano sulle «consuetudini» delle Chiese ortodosse bizantine o, piuttosto, sulla percezione che egli ha avuto di tale disciplina e sull'interpretazione personalissima che ne è derivata. Il termine di paragone era la teologia latina degli anni in cui scriveva che svalutava nei fatti la liturgia della Parola, ritenendo strettamente necessaria ai fini del precetto l'assistenza alla sola liturgia eucaristica o «sacrificale», e dall'offerterio alla comunione del celebrante inclusa, restando la comunione dei fedeli un *optional*, almeno riguardo al momento in cui poteva avvenire. Dalla prassi latina Korolevskij ha derivato un *minimum* di tempo richiesto di presenza in chiesa, che ha quantificato in mezz'ora, a motivo della durata più lunga delle liturgie orientali. Una volta posta la questione in termini di durata ed esclusa *a priori* la comunione, l'importante era stare in chiesa e partecipare a un ufficio della domenica per almeno mezz'ora. Ma questa non è la consuetudine nelle Chiese ortodosse.

Il concilio in Trullo (691/2) priva della comunione chi si assenta dalla divina liturgia per tre domeniche consecutive. In molti Paesi a maggioranza ortodossa, soprattutto dopo la lunga parentesi totalitaria, la frequenza in chiesa è piuttosto bassa e anche la permanenza durante le celebrazioni può variare, ma è difficile derivare dei principi teologici partendo da una situazione che per tanti motivi non rappresenta l'ideale a detta degli stessi interessati. In ogni caso per le Chiese ortodosse la normativa proposta da OE 15 resta inedita.¹³⁹

¹³⁶ In realtà una raccolta pseudoepigrafica del X secolo; cf. V. GRUMEL (a cura di), *Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople, I: Le actes des patriarches, fasc. I: Les régestes de 381 à 715*, Paris 1972, 52-53, n. 407; I.B. PITRA (a cura di), *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Institut Français d'Études byzantines, Roma 1868, 326-327.

¹³⁷ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione Canonica Orientale. Fonti, 7: Disciplina Armena. testi vari di Diritto Canonico Armeno (Secolo IV-XVII)*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1932, 205, n. 234.

¹³⁸ Più esattamente il discorso 21 (cf. *Novae Patrum Bibliothecae, t. IX, pars II: S. P. N. Theodori Studitae Magna Catechesis*, Roma 1888, 58-60).

¹³⁹ Ho consultato in proposito alcuni teologi e canonisti delle Chiese ortodosse di Bulgaria, Cipro, Grecia, Russia, Serbia e dell'Orthodox Church of America.

Lo spirito originario del «precetto» che, sfortunatamente, non è stato messo in luce, era di esigere dai fedeli la partecipazione a una celebrazione liturgica, cioè pubblica e comunitaria. Questo principio è venuto meno in Occidente soltanto con la costituzione apostolica *Intelleximus* di Leone X del 13 novembre 1517,¹⁴⁰ mentre in Oriente si è mantenuto perché la forma della celebrazione è sempre *visibilmente* comunitaria, un principio che vale senza distinzione per l'eucaristia e per la liturgia delle Ore.

Proponendo l'eventuale commutazione della divina liturgia con le lodi divine, OE 15 precisa che riguarda soltanto alcune Chiese orientali cattoliche (secondo le prescrizioni o consuetudini del proprio rito). Oggi tale norma sembra trovare applicazione soltanto nelle eparchie italo-albanesi dell'Italia meridionale e della Sicilia che hanno inteso usufruire della commutazione offerta da *Orientalium Ecclesiarum*. Tuttavia, prescrizioni dirette non ce ne sono e la fondatezza della consuetudine resta da dimostrare. Emerge anche in questo caso uno dei limiti più evidenti di *Orientalium Ecclesiarum*: la fatica di offrire una pur semplice argomentazione teologica a sostegno di indicazioni che appaiono sempre precettive in nome dell'antichità, della tradizione o della consuetudine. Siamo molto lontani dall'ermeneutica teologica di altri documenti conciliari e, in mancanza di *altiora principia*, il CICO del 1945 restava per la Commissione orientale l'indiscussa enciclopedia di riferimento.

Il secondo punto di OE 15 estende il tempo utile per soddisfare il precetto dal tramonto del sabato (o della vigilia di una festa) alla fine della domenica o del giorno festivo. Come puntualizza la nota 18 si tratta di una «nuova disposizione, almeno dove vige l'obbligo di ascoltare [*sic*] la sacra liturgia», sebbene sia coerente con la nozione orientale di giorno liturgico da tramonto a tramonto. La novità consiste nel fatto che normalmente nelle tradizioni orientali la liturgia eucaristica si dovrebbe celebrare soltanto al mattino a motivo del digiuno eucaristico, un punto sul quale *Orientalium Ecclesiarum* tornerà più avanti.

L'ultima frase raccomanda ai fedeli la comunione nei giorni festivi e consiglia la comunione quotidiana con un corredo di rimandi non sempre pertinenti. L'«assenteismo eucaristico» è stato uno dei problemi pastorali più urgenti che le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno dovuto affrontare già in epoca postcostantiniana. Gli ultimi due secoli hanno visto invece un costante impegno nel promuovere la comunione frequente, si pensi per esempio al movimento dei *Kollivades* in Grecia, alle opere di Nicodemo dell'Athos, fino alle disposizioni di Pio X per la Chiesa romano-cattolica. La comunione quotidiana suppone una celebrazione quotidiana che in Oriente caratterizza, e non ovunque, il ritmo eucaristico dei monasteri. Inoltre, in alcuni tempi liturgici come la Quaresima, la divina liturgia è formal-

¹⁴⁰ P. GASPARRI (a cura di), *Codex Iuris Canonici. Fontes, I: Concilia Generalia - Romani Pontifices usque ad annum 1745*, Roma 1926, 127.

mente proibita nei giorni feriali. Nelle Chiese orientali cattoliche la celebrazione quotidiana è piuttosto la norma, a volte anche nei tempi nei quali non è permessa. L'invito alla comunione quotidiana, e dunque alla celebrazione quotidiana, si propone finalità piuttosto devozionali, correndo il rischio di trasformare l'eucaristia stessa in una devozione, obliterando l'approccio orientale ai santi misteri del corpo e del sangue del Signore che è fatto di preghiera, digiuno e preparazione per rendere l'incontro con lo Sposo che viene un evento e non un'abitudine.

Ancora una volta l'apparato di fonti non risulta pertinente. Il can. 8 degli apostoli, o piuttosto il 9, punisce chi non si trattiene per l'anafora (la preghiera eucaristica) e la comunione e lo stesso è ribadito nel sinodo di Antiochia del 341 (cf. can. 2). La terza domanda di Timoteo di Alessandria riguarda la questione se un fedele posseduto dal demonio possa fare la comunione. La costituzione apostolica *Quia divinae* di Innocenzo III del 4 gennaio 1215 è un documento latinizzante rivolto ai maroniti.¹⁴¹ I «molti sinodi particolari più recenti delle Chiese orientali» non sono specificati.

¹⁴¹ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO AD REDIGENDUM CODICEM IURIS CANONICI ORIENTALIS, *Fontes, series III, 2: Acta Innocentii papae III (1198-1216)*, a cura di T. HALUSCYNski, Città del Vaticano 1944, 458-461: 459.

OE 16

[Estensione della giurisdizione per le confessioni]

16. *Ob quotidianam permixtionem fidelium diversarum particularium Ecclesiarum in eadem regione vel territorio orientali, facultas presbyterorum cuiuscumque ritus excipiendi confessiones, a propriis hierarchis rite et sine ulla restrictione concessa, ad totum territorium extenditur concedentis necnon ad loca et fideles cuiuscumque ritus in eodem territorio, nisi hierarcha loci, quoad loca sui ritus, expresse renuerit.*²⁰

²⁰ Salva territorialitate iurisdictionis, canon providere intendit, in bonum animarum, pluralitati iurisdictionis in eodem territorio.

16. In ragione della mescolanza quotidiana dei fedeli di diverse Chiese particolari nella medesima regione o territorio orientale, la facoltà dei presbiteri di qualsiasi rito di ricevere le confessioni, concessa legittimamente e senza alcuna restrizione dai propri gerarchi, si estende a tutto il territorio del concedente e anche a tutti i luoghi e ai fedeli di qualsiasi rito nello stesso territorio, a meno che il gerarca del luogo l'abbia espressamente negata per i luoghi del suo rito.²⁰

²⁰ Salva la territorialità della giurisdizione, questo canone intende ovviare, per il bene delle anime, alla pluralità di giurisdizioni nel medesimo territorio.

Le norme qui esposte sono quello che resta di un lungo testo sul ministro della confessione nella redazione B, che abbreviava a sua volta la redazione A, ancora più ampia.¹⁴² La

¹⁴² Cf. AD II, 3/2, 202-204 (testo A); *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, vol. 4, 18-19 (testo B).

teologia sacramentaria orientale non conosce la distinzione scolastica tra «potere d'ordine» e «potere di giurisdizione». L'economista della grazia è il vescovo che abilita alla confessione i sacerdoti che ritiene più idonei a un ministero così delicato. In Oriente l'ascolto della confessione da parte del padre spirituale e il dialogo che ne segue con il penitente fanno della riconciliazione privata un evento carismatico dove l'aspetto curativo del sacramento prevale su quello giudiziario. Alcune Chiese praticano l'assoluzione collettiva prima della comunione e nessun sacerdote ortodosso si farebbe scrupolo di assolvere un fedele membro di una Chiesa locale ortodossa diversa dalla sua. I problemi che OE 16 è chiamato a risolvere dipendono dall'applicazione alle Chiese orientali cattoliche della normativa latina sulla confessione che nei territori dove coesistono più giurisdizioni personali ha creato problemi. La via scelta è stata di conferire la giurisdizione per le confessioni non sugli individui ma sul territorio, lasciando però il diritto di riserva all'ordinario locale per i fedeli del proprio rito, cioè della propria Chiesa. Come scrive con efficacia l'arcivescovo melkita Neophytos Edelby, OE 16 mette fine a una situazione paradossale nella quale un prete melkita poteva confessare un fedele maronita a casa o per strada, ma non in una chiesa maronita situata nella propria diocesi melkita, soggetta ad altro ordinario.¹⁴³

BIBLIO RUYSSSEN G. (a cura di), *La disciplina della Penitenza nelle Chiese orientali. Atti del Simposio presso il Pontificio Istituto Orientale (Roma, 2-3 giugno 2011)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2013.

¹⁴³ Cf. EDELBY - DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 406-409.

OE 17

[Il sacramento dell'ordine]

17. *Ut antiqua sacramenti Ordinis disciplina in Ecclesiis Orientalibus iterum vigeat, exoptat haec Sancta Synodus, ut institutum diaconatus permanentis, ubi in desuetudinem venerit, instauratur.*²¹ *Quoad subdiaconatum vero et Ordines in-*

²¹ Cf. SYN. NICAENA I, can. 18: COD pp. 13-14 (14-15); SYN. NEOCAESARIEN., an. 314/325, can. 12: Mansi 2, 543-546; SYN. SERDICEN., an. 343, can. 8: Mansi 3, 11-12; S. LEO M., Litt. Omnium quidem, 13 ian. 444: PL 54, 616-620; SYN. CHALCEDONEN., can. 6: COD pp. 66 (90); SYN. CONSTANTINOPOLITANA IV, cann. 23, 26: COD pp. 159, 161 (183, 185); etc.

17. Affinché l'antica disciplina del sacramento dell'ordine abbia di nuovo vigore nelle Chiese orientali, questo santo sinodo desidera caldamente che sia ristabilita, dove fosse caduta in disuso, l'istituzione del diaconato permanente.²¹ Quanto

²¹ Cf. SINODO NICAENO I, can. 18: COD 13-14 (14-15); SINODO NEOCESAREO, an. 314/325, can. 12: Mansi 2, 543-546; SINODO DI SERDICA, an. 343, can. 8: Mansi 3, 11-12; S. LEONE M., lett. Omnium quidem, 13 genn. 444: PL 54, 616-620; SINODO DI CALCEDONIA, can. 6: COD 66 (90); SINODO COSTANTINOPOLITANO IV, cann. 23, 26: COD 159, 161 (183, 185); ecc.

feriores eorumque iura et obligationes, provideat Auctoritas legislativa uniuscuiusque Ecclesiae particularis.²²

²² *Subdiaconatus consideratur apud Ecclesias Orientales plures Ordo minor, sed Motu proprio Pii XII, Cleri sanctitati* [2 iun. 1957, cann. 70 et 76: AAS 49(1957), 457-458], *ei praescribuntur obligationes Ordinum maiorum. Canon proponit ut redeatur ad disciplinam antiquam singularum Ecclesiarum quoad obligationes subdiaconorum, in derogationem iuris communis* «Cleri sanctitati».

al suddiaconato invece e agli ordini inferiori e ai loro diritti e doveri, provveda l'autorità legislativa di ciascuna Chiesa particolare.²²

²² Il suddiaconato, in molte Chiese orientali, è considerato un ordine minore; ma col motu proprio di Pio XII, *Cleri sanctitati* (2 giu. 1957, cann. 70 e 76: AAS 49(1957), 457-458), gli vengono imposti gli obblighi degli ordini maggiori. Questo canone propone il ritorno all'antica disciplina di ogni singola Chiesa quanto agli obblighi dei suddiaconi in deroga al diritto comune formulato dal *Cleri sanctitati*.

In sintonia con quanto il concilio dispone per la Chiesa latina (cf. LG 29),¹⁴⁴ *Orientalium Ecclesiarum* caldeggia il ripristino del diaconato permanente, mai venuto meno nelle Chiese ortodosse, sebbene con un ruolo prevalentemente liturgico. I più antichi libri liturgici riportano anche un rito per l'ordinazione della diaconessa, venuto meno, almeno nella tradizione bizantina, attorno al XIII secolo. Nelle Chiese orientali cattoliche il ministero diaconale permanente si era quasi estinto sotto l'influsso dell'involuzione che l'istituzione aveva conosciuto in Occidente. Per promuovere e ripristinare il diaconato permanente *Orientalium Ecclesiarum* cede di nuovo alla retorica che lo connota: «l'antica disciplina del sacramento dell'ordine», come se il diaconato permanente non fosse un'istituzione antica anche nella Chiesa latina. Più opportunamente LG 29 auspica che possa «in futuro essere ristabilito come proprio e permanente grado della gerarchia». L'apparato testuale è quanto mai eterogeneo e inappropriato: si citano la dura *reprimenda* contro i diaconi del can. 18 del concilio di Nicea, gli impedimenti all'ordinazione presbiterale (cf. can. 12) del sinodo di Neocesarea del 314-325, le attribuzioni del diacono secondo il sinodo di Sardica del 343 (cf. can. 8), il can. 6 di Calcedonia contro le ordinazioni «assolute» e alcuni canoni (23 e 26) del concilio in Trullo contro la simonia o che trattano altre questioni giuridiche. Tra le fonti vi è anche un testo piuttosto anonimo di san Leone Magno in *Natale apostolorum*, più adatto al ruolo del vescovo di Roma che a definire i ruoli dei ministeri ordinati in Oriente.¹⁴⁵ Forse una delle lodi del diaconato dei padri orientali oppure del loro ministero, espressa nei commentari liturgici, non avrebbe sfigurato in questo florilegio canonico decisamente stonato.

La seconda parte del n. 17 concerne il suddiaconato e i ministeri istituiti per i quali *Orientalium Ecclesiarum* rimanda alle decisioni che ciascuna Chiesa parti-

¹⁴⁴ EV 1/359. Cf. NOCETI - REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, 306-313.

¹⁴⁵ Cf. LEONE MAGNO, lettera *Omnium quidem*, 13 gennaio 444; Id., *Tractatus* 82, a cura di A. CHAVASSE, Turnhout 1973, 508-517.

colare vorrà prendere. Il dettato del testo è piuttosto ermetico e i motivi che illustrano il provvedimento sono stati lasciati nella nota 22 che spiega come in molte Chiese orientali il suddiaconato è un ordine minore al quale il motu proprio *Cleri sanctitati* imponeva gli obblighi degli ordini maggiori. Derogando al motu proprio, OE 17 ristabilisce la legislazione precedente. La disposizione appare nel testo D contro i testi A e B che ribadivano la disciplina del motu proprio. Il testo C non ne fa parola.¹⁴⁶

Dietro questo giro di parole («obblighi degli ordini maggiori») quanto mai ermetico per i non iniziati, OE 17 sta parlando della disciplina del celibato e del clero uxorato nell'Oriente cattolico. Come è risaputo, le Chiese orientali cattoliche e non cattoliche ammettono da sempre uomini sposati al diaconato e al presbiterato ma generalmente non consentono di contrarre matrimonio a chi è già diacono o presbitero.¹⁴⁷ Quella del clero coniugato è un'istituzione connotante e caratteristica dell'identità ecclesiale al punto che nei territori orientali normalmente i sacerdoti in servizio pastorale sono sposati e il clero celibe resta piuttosto un'eccezione. Sorprende quindi la reticenza di *Orientalium Ecclesiarum* che non ne parla in termini espliciti, lasciando a PO 16 il compito di ricordarne la presenza nella Chiesa cattolica in termini non proprio aderenti alla realtà.¹⁴⁸

Diversamente da quanto sostiene OE 17, l'attribuzione al suddiaconato dell'obbligo del celibato è di alcuni anni anteriore al *Cleri sanctitati* del 1957, infatti risulta stabilita già nel motu proprio *Crebrae allatae* del 22 febbraio 1949.¹⁴⁹ La nuova legislazione equiparava il suddiaconato orientale a quello latino, considerato all'epoca ordine maggiore, e costituisce una palese latinizzazione delle istituzioni ecclesiastiche orientali, dove la latinizzazione in quanto tale, forse, non era l'obiettivo principale. Attribuendo alla ricezione del suddiaconato l'obbligo del celibato ecclesiastico si abbassava automaticamente l'età del matrimonio per i chierici destinati agli ordini successivi, rendendo molto più difficile la realizzazione di questa specifica vocazione.¹⁵⁰

¹⁴⁶ AD II (Praeparatoria) II/2, 262 (testo A); *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, vol. 4, 20-21 (testo B). Cf. AS III, IV, 488 (testo D) con AS III, V, 748 (testo C).

¹⁴⁷ Dalla fine del V secolo la Chiesa assira d'Oriente consente il matrimonio anche dopo l'ordinazione diaconale e presbiterale. Con un pronunciamento del santo sinodo nel settembre 2018 la stessa possibilità è ora prevista nel patriarcato ecumenico di Costantinopoli per i diaconi e i presbiteri rimasti vedovi.

¹⁴⁸ PO 16 presenta il clero coniugato quasi come un'eccezione: «nelle quali [Chiese orientali], oltre a coloro che assieme a tutti i vescovi scelgono con l'aiuto della grazia di osservare il celibato, vi sono anche degli eccellenti presbiteri coniugati» (EV 1/1296). Cf. NOCETI - REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, IV, 448-456.

¹⁴⁹ «Subdiaconatui, aequae ac maioribus ordinibus, vis dirimendi matrimonium tribuitur» (*Crebrae allatae*, can. 62, § 2): AAS 41(1949), 108.

¹⁵⁰ Come faceva notare il patriarca maronita Paul Pierre Meouchi, sottolineando lo stupore dell'episcopato orientale per la decisione assunta da Pio XII senza alcuna consultazione previa: cf. AS III, V, 863-864.

Più in generale il motu proprio è stato dannoso per la ministerialità propria di alcune Chiese orientali. Nella Chiesa caldea di tradizione liturgica siro-orientale, come nella Chiesa sorella non cattolica, la celebrazione dell'eucaristia e degli altri riti liturgici richiede la partecipazione di un gran numero di ministri. Prima del motu proprio era normale per i ragazzi ricevere il suddiaconato che avrebbero esercitato come ministero permanente tutta la vita, per poi contrarre matrimonio e in qualche caso accedere anche agli ordini maggiori. Dopo il 1949 non è stato più possibile, non potendosi richiedere da ragazzi così giovani un impegno celibatario, per di più per un ministero di istituzione ecclesiastica.

Sempre in tema di clero orientale coniugato, *Orientalium Ecclesiarum* non è intervenuto per sanare un'altra grave anomalia: la proibizione fatta ai presbiteri coniugati di esercitare il loro ministero fuori dai territori orientali. Questa disposizione restrittiva, applicata nel 1913 per il Canada e nel 1929 e 1930 per l'America del Nord e del Sud e per l'Australia, causò in quei luoghi il passaggio all'Ortodossia di numerose comunità cattoliche orientali bizantine. La mobilità di popolazione dopo la caduta dei regimi totalitari in Europa centro-orientale con l'arrivo in molte nazioni mediterranee di cattolici orientali aveva spinto alcune Conferenze episcopali europee allo stesso atteggiamento, sostenuto dalla Congregazione delle Chiese orientali. Il 9 luglio 1992 Giovanni Paolo II approvava un documento che «estendeva la forza obbligatoria dei documenti del 1929 e del 1930 su altri territori degli Stati occidentali e nei territori dove prevale la tradizione del rito latino». La situazione ha trovato una degna soluzione nell'interesse della pastorale soltanto dopo un secolo con i recentissimi *Pontificia praecepta de clero uxurato* del 14 giugno 2014.¹⁵¹ Si noti però che le due Chiese arcivescovili maggiori dell'India, la siro-malabarese e siro-malankarese, hanno rinunciato al ripristino del clero uxurato, compresa l'ordinazione diaconale, consentita nella Chiesa latina agli uomini sposati.

- BIBLIO** BERTELLI L., *Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II*, ISG, Vicenza 1974, 182-189.
 GEFAELL P., «Il celibato sacerdotale nelle Chiese orientali: storia, presente, avvenire», in L. TOUZE – M. ARROYO (a cura di), *Il celibato sacerdotale. Teologia e vita. Atti del XIV Convegno della Facoltà di teologia*, EDUSC, Roma 2010, 135-160.
 HERMANN E., «Questions concernant le mariage des sous-diacres orientaux après la promulgation du Motu Proprio "Crebrae allatae sunt"», in *Proche-Orient Chrétien* 1(1951), 1-9.
 NEDUNGATT G., «USA: Forbidden Territory for Married Eastern Catholic Priests?», in *The Jurist* 63(2003), 139-170.
 SODARO S., *Keshi. Preti sposati nel diritto canonico orientale*, Franco Puzzo Editore, Trieste 2000.

¹⁵¹ CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecepta de clero uxurato orientali*: AAS 106(2014), 496-499.

OE 18

[La forma canonica della celebrazione dei matrimoni misti]

18. *Ad praecavenda matrimonia invalida, quando catholici orientales cum acatholicis orientalibus baptizatis matrimonium ineunt, et ad consulendum nuptiarum firmitati et sanctitati nec non domesticae paci, Sancta Synodus statuit formam canonicam celebrationis pro his matrimoniis obligare tantum ad liceitatem; ad validitatem sufficere praesentiam ministri sacri, servatis aliis de iure servandis.*²³

²³ Cf. Pius XII, *Motu proprio Crebrae allatae*, 22 febr. 1949, can. 32, § 2, n. 5^o (*facultas patriarcharum dispensandi a forma*): AAS 41(1949), 96; Pius XII, *Motu proprio Cleri sanctitati*, 2 iun. 1957, can. 267 (*facultas patriarcharum sanandi in radice*): AAS 49(1957), 514; S.S.C.S. *Officii et S.C. pro Eccl. Orient.*, an. 1957, *concedunt facultatem dispensandi a forma et sanandi ob defectum formae (ad quinquennium)*: «extra patriarchatus, Metropolitatis, ceterisque Ordinariis locorum... qui nullum habent Superiorem infra Sanctam Sedem».

18. Per prevenire matrimoni invalidi, quando i cattolici orientali celebrano matrimonio con gli acattolici orientali battezzati, e per provvedere alla stabilità e alla santità delle nozze come pure alla pace domestica, il santo sinodo stabilisce che per questi matrimoni la forma canonica di celebrazione è obbligatoria soltanto per la liceità; per la validità è sufficiente la presenza del sacro ministro, osservando le altre prescrizioni del diritto.²³

²³ Cf. Pio XII, *Motu proprio Crebrae allatae*, 22 febr. 1949, can. 32, § 2 n. 5^o (*facoltà dei patriarchi di dispensare dalla forma*): AAS 41(1949), 96; Pio XII, *Motu proprio Cleri sanctitati*, 2 giu. 1957, can. 267 (*facoltà dei patriarchi di sanare in radice*): AAS 49(1957), 514; la Suprema sacra congregazione del Sant'Offizio e la Sacra congregazione per la Chiesa orientale, nel 1957, concedono la facoltà di dispensare dalla prima e di sanare «per difetto di forma» (*ad quinquennium*): «fuori dal patriarcato, ai metropolitani e agli altri ordinari del luogo... che non hanno alcun superiore al di sotto della Santa Sede».

In Europa centro-orientale, nella penisola balcanica e in Medio Oriente i fedeli delle Chiese orientali cattoliche vivono insieme a quelli delle Chiese ortodosse e i matrimoni misti sono molto frequenti, celebrati secondo le consuetudini locali alla presenza del ministro di una delle Chiese alle quali appartengono i nubendi. Almeno in Medio Oriente la scelta è determinata dall'appartenenza ecclesiale del futuro marito. Qui bisogna anche ricordare che per l'Oriente cristiano ministro del sacramento è il vescovo o il presbitero, e non sono gli sposi come in Occidente; il suo ruolo è dunque centrale. Quando un matrimonio misto veniva celebrato da un ministro non cattolico, per assicurare la validità era sufficiente una dispensa del vescovo dalla forma canonica. Le cose sono andate avanti così per secoli finché il motu proprio di Pio XII *Crebrae allatae* del 1949, con il quale promulgava la disciplina matrimoniale del nuovo Codice orientale, estese alle Chiese orientali cattoliche il principio del *Codice di diritto canonico* che riteneva la forma canonica della celebrazione necessaria per la validità del sacramento (cf. can. 85). Da quel momento ogni matrimonio celebrato alla presenza di un ministro ortodosso sarebbe stato invalido.

Sul piano pastorale la ricaduta fu largamente negativa, anche in considerazione del fatto che rispetto agli ortodossi gli orientali cattolici restano una minoranza

za. Se una ragazza cattolica acconsentiva al matrimonio nella Chiesa ortodossa, la Chiesa cattolica lo considerava invalido e quindi restava esclusa dalla comunione nella propria Chiesa. La nuova legislazione risultava problematica anche sul piano teologico perché in qualche modo sembrava mettere in discussione la validità dei sacramenti celebrati da un ministro ortodosso, in aperta contraddizione con la dottrina comune in materia. Da parte loro, alcune Chiese ortodosse, visibilmente offese, dichiararono non valide le nozze celebrate dinanzi a un ministro cattolico, mentre gli Stati, almeno in Medio Oriente, riconoscevano gli effetti civili soltanto al matrimonio misto celebrato in una chiesa ortodossa.

Crebrae allatae aveva attribuito al solo patriarca la facoltà di dispensare dalla forma canonica, un procedimento troppo macchinoso, che convinse il legislatore a estendere ulteriormente le facoltà, come documenta la nota giustificativa. OE 18 abolisce quanto disposto dall'infelice motu proprio e ritorna alla legislazione precedente: la forma canonica è richiesta per la liceità e non per la validità del matrimonio,¹⁵² assicurata dalla presenza del ministro sacro, anche se non cattolico, del quale OE 25 riconosce in pieno il ministero. Se confrontiamo il testo A con il testo F la formulazione dell'articolo è diventata strada facendo sempre più concisa in conseguenza di una precisa maturazione ecclesiologica. Mentre i testi A-C intendevano risolvere il problema con una facoltà di dispensare dalla forma canonica concessa a tutti i vescovi orientali,¹⁵³ il testo D, passato pressoché identico nella redazione finale F,¹⁵⁴ dichiara semplicemente che la forma non interferisce sulla validità della celebrazione.

Orientalium Ecclesiarum non entra in altri aspetti disciplinari sollevati dai matrimoni misti e diventati di grande attualità soltanto in questi ultimi anni, come per esempio dirimere la questione se una sentenza di divorzio pronunciata da una Chiesa ortodossa renda libero un fedele ortodosso di contrarre un secondo matrimonio con un coniuge cattolico davanti a un ministro cattolico. La parte attuativa venne regolata con il decreto della Congregazione per le Chiese orientali *Crescens matrimoniorum* del 22 febbraio 1967, estesa anche ai matrimoni fra latini e ortodossi.¹⁵⁵ La Chiesa melkita e la Chiesa caldea hanno incorporato nel proprio diritto particolare la risoluzione sui matrimoni misti presa nel 1996 dal Consiglio dei patriarchi orientali (cattolici e ortodossi) del Medio Oriente. La risoluzione prevede tre punti e dispone: la moglie è libera di rimanere nella sua Chiesa, se così desidera; il matrimonio si celebra nella Chiesa del marito; il sacerdote celebrante dovrà in-

¹⁵² Cf. l'intervento favorevole di Sidarous: AS III, IV, 531-532.

¹⁵³ Cf. AD II/2, 2, 263 (testo A); *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, IV, 21-22 (testo B).

¹⁵⁴ Su proposta della Commissione orientale «servatis de iure servandis» viene a sostituire «servatis de ritu servandis» (AS III, VIII, 599).

¹⁵⁵ EV 2/961-963.

vitare il sacerdote dell'altra parte a partecipare al rito nuziale, nel quale egli potrà recitare alcune preghiere; i figli devono essere battezzati nella Chiesa del padre.

BIBLIO *Les mariages mixtes. Actes du Congrès: Législation et jurisprudence*, Kaslik (Liban) 2005.
LORUSSO L., «Il matrimonio con gli ortodossi dal Vaticano II ad oggi. Evoluzioni, diritto, prassi», in G. RUYSSSEN (a cura di), *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio (Roma, 23-25 aprile 2014)*, Edizioni Orientalia Christiana-Valore Italiano «Lilemé», Roma 2016, 129-161.

IL CULTO DIVINO

OE 19

[I giorni festivi]

19. *Dies festos pro omnibus Ecclesiis Orientalibus communes in posterum constituere, transferre aut suppressere unius est Synodi Oecumenicae vel Sedis Apostolicae. Dies vero festos pro singulis Ecclesiis particularibus constituere, transferre aut suppressere, praeter Apostolicam Sedem, competit Synodis patriarchalibus aut archiepiscopalibus, debita tamen ratione habita totius regionis ceterarumque Ecclesiarum particularium.*²⁴

²⁴ Cf. S. LEO M., *Litt. Quod saepissime*, 15 apr. 454: «Petitionem autem»: PL 54, 1094-1096; S. NICEPHORUS CP., cap. 13; SYN. SERGII PATRIARCHAE, 18 sept. 1596, can. 17; PIUS VI, *Litt. Ap. Assueto paterne*, 8 apr. 1775: *Magnum Bullarium Romanum - Cont. V*, 35-37; etc.

19. D'ora in poi stabilire, trasferire o sopprimere i giorni festivi comuni a tutte le Chiese orientali spetta solamente al sinodo ecumenico o alla sede apostolica. Invece stabilire, trasferire o sopprimere le feste per le singole Chiese particolari compete, oltre che alla sede apostolica, ai sinodi patriarchali oppure arcivescovili, tenendo conto però dell'intera regione e delle altre Chiese particolari.²⁴

²⁴ Cf. S. LEONE M., *lett. Quod saepissime*, 15 apr. 454: «Petitionem autem»: PL 54, 1094-1096; S. NICEFORO CP., c. 13; SINODO DEL PATRIARCA SERGIO, 18 sett. 1596, can. 17; PIO VI, *lett. ap. Assueto paterne*, 8 apr. 1775: *Magnum Bullarium Romanum - Cont. V*, 35-37; ecc.

Sotto il titolo generale «Il culto divino» OE mette insieme temi che interessano sia la liturgia, come i giorni festivi, la celebrazione della Pasqua, l'ufficio divino e l'impiego delle lingue liturgiche (cf. OE 19-20.22-23), sia il diritto (cf. OE 21).

Così come formulato nella redazione finale, il testo è poco comprensibile perché non specifica quali sono i giorni di festa comuni a tutte le Chiese orientali cattoliche il cui trasferimento o soppressione sono riservati al concilio ecumenico oppure alla Santa Sede. Una lista di festività precedeva invece l'attuale OE 19 nella redazione C ed elencava: tutte le domeniche, il Natale, l'Epifania, l'Ascensione, la Dormizione o Assunzione della Madre di Dio e la festa degli apostoli Pietro e Paolo con rimando in nota al can. 29 del sinodo di Laodicea (363/4) e al can. 1 di Teofilo di Alessandria estratto da una sua lettera del 391.¹⁵⁶ Le fonti invocate non hanno però niente a che

¹⁵⁶ Cf. P.-P. JOANNOU (a cura di), *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, 2: *Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata 1963, 262-263.

fare con l'elenco delle feste.¹⁵⁷ In seguito la lista è stata rimossa per poi ricomparire tale e quale nel can. 880, § 3 del *Codice dei canoni delle Chiese orientali*.¹⁵⁸ La rinuncia fatta da *Orientalium Ecclesiarum* a presentare un elenco di feste è stata saggia perché la lista accolta nel *Codice dei canoni delle Chiese orientali* rivela quanto poco essa rifletta le tradizioni dell'Oriente cristiano. Nell'autentica tradizione delle Chiese armena e copta esiste fino a oggi una sola festa della manifestazione al mondo del Verbo di Dio, il 6 gennaio, non sdoppiata nelle feste del Natale e dell'Epifania. Naturalmente questa tradizione si conserva soltanto nelle Chiese non cattoliche. La festa degli apostoli Pietro e Paolo non ha lo stesso rilievo liturgico in tutte le Chiese orientali e, tranne per Pietro ad Antiochia, altri sono stati gli apostoli ai quali è attribuita la fondazione di alcune Chiese in Oriente. La festa viene caricata di un significato ecclesiologicalo e «politico» con la funzione di incrementare il legame delle Chiese orientali cattoliche con la Chiesa di Roma, ma contraddice quanto afferma OE 6.

La seconda parte di OE 19 amplia la precedente normativa. Secondo *Cleri sanctitati*, can. 264, il patriarca, sentito il sinodo, poteva sopprimere una festa soltanto in casi davvero straordinari, per un grave motivo e *ad actum*. Anche qui la documentazione citata non sembra pertinente. La *Lettera* 90 di san Leone Magno a Marciano del 454 riguarda la data della Pasqua e il can. 13 della collezione pseudo-epigrafica attribuita a Niceforo di Costantinopoli legifera sul periodo di digiuno che precede la festa della Dormizione della Madre di Dio.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Il canone di Laodicea condanna i cristiani giudaizzanti che osservano il riposo di sabato e il canone di Teofilo regola il digiuno della vigilia della Teofania quando cade di domenica.

¹⁵⁸ EV 12/550-552.

¹⁵⁹ Cf. PITRA (a cura di), *Iuris ecclesiastici Graecorum*, 326.

OE 20

[La celebrazione della pasqua]

20. *Donec perveniatur ad optatam inter omnes christianos conventionem de unico die, quo festività Paschatis ab omnibus celebretur, interim ad unitatem inter christianos in eadem regione vel natione degentes fovendam, Patriarchis vel Supremis in loco Auctoritatibus ecclesiasticis committitur, ut, unanimes consensu et collatis consiliis cum iis quorum interest, de festo Paschatis eadem die Dominica celebrando conveniant.*²⁵

20. Finché tra tutti i cristiani non si sarà giunti al desiderato accordo circa la fissazione di un unico giorno per la comune celebrazione della festa di pasqua, nel frattempo, per promuovere l'unità fra i cristiani che vivono nella stessa regione o nazione, è affidato ai patriarchi o alle supreme autorità ecclesiastiche del luogo di accordarsi, con unanime consenso e sentiti i pareri degli interessati, sulla festa di pasqua da celebrarsi nella stessa domenica.²⁵

²⁵ Cf. SYN. VATICANA II, *Const. de Sacra Liturgia Sacrosanctum concilium*, 4 dec. 1963, Appendix: EV 1/241-244.

²⁵ Cf. SINODO VATICANO II, *cost. sulla sacra liturgia Sacrosanctum concilium*, 4 dic. 1963, Appendix: EV 1/241-244.

In appendice a *Sacrosanctum concilium* il Vaticano II ha rilasciato una dichiarazione sulla possibile unificazione della data della Pasqua e l'introduzione di un calendario perpetuo¹⁶⁰ alla quale OE 20 fa esplicito riferimento in nota. Il problema è avvertito particolarmente in Medio Oriente, dove indebolisce la testimonianza delle già minoritarie Chiese cristiane, ma interessa anche la diaspora cattolica orientale.

Il concilio ecumenico di Nicea del 325 ha voluto unificare la data della Pasqua fissandola alla prima domenica dopo il primo plenilunio di primavera. La riforma del calendario nel 1582 e la successiva adozione in quasi tutto il mondo hanno portato a un doppio calcolo, secondo il calendario riformato oppure secondo quello giuliano anteriore alla Riforma. Oggi alcune Chiese seguono integralmente il calendario giuliano, altre il calendario gregoriano con la Pasqua computata secondo quello giuliano, altre integralmente il calendario gregoriano. Anche senza entrare in eccessivi dettagli, vale la pena di illustrare una situazione davvero complessa alla quale OE 20, presente dalla redazione D, intendeva portare un contributo non secondario. Nel 1924 il patriarcato ecumenico di Costantinopoli e la Chiesa di Grecia adottano il calendario gregoriano ma mantengono il computo giuliano per la Pasqua. Questa soluzione di compromesso detta «meleziana» dal patriarca di Costantinopoli Melezio IV (1871-1935), è stata seguita dalle Chiese di Cipro, di Romania e di Polonia nel 1924 e dai patriarchati di Alessandria e Antiochia nel 1928. Dal 1925 la Chiesa di Finlandia ha accettato il calendario gregoriano che utilizza anche per il computo della Pasqua, sperimentato anche in Romania nel 1926 e nel 1929. Nel 1923 il patriarca di Mosca Tichon aveva cercato di introdurre senza successo il nuovo calendario nella Chiesa russa e la Chiesa di Bulgaria lo ha adottato nel 1968. Nella comunione ortodossa seguono il calendario giuliano le Chiese di Gerusalemme, Russia, Serbia, Georgia e del Monte Athos. Forse a eccezione dell'Athos, queste Chiese impiegano il computo giuliano soltanto nelle celebrazioni liturgiche e tutti gli atti ufficiali del patriarca e del sinodo sono datati secondo il calendario gregoriano.

L'adozione del nuovo calendario ha generato in alcune Chiese lo scisma dei «vetero-calendaristi» che attribuiscono uno spessore teologico a un dato astronomico. Così si arriva alla situazione paradossale che nell'Ortodossia mondiale vi sono Chiese che osservano legalmente il calendario giuliano e gruppi scomunicati che lo fanno illegalmente. Lo spettro di possibili scismi spiega la reticenza di molte Chiese ad affrontare il problema della Pasqua in comune al quale si aggiunge un certo sospetto di cedimento all'Occidente o anche alla Chiesa cattolica. Nel 2014 la Chiesa ortodossa di Polonia è tornata al calendario giuliano. Tra le antiche Chiese orien-

¹⁶⁰ Cf. S. NOCETI - R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai Documenti del Vaticano II, 1: Sacrosanctum concilium. Inter mirifica*, EDB, Bologna 2014, 296-299.

tali, copti, eritrei, etiopi e siriani seguono il calendario non riformato mentre nel 1923 gli armeni hanno adottato il calendario gregoriano anche per il computo pasquale. Ai tempi del Vaticano II le Chiese orientali cattoliche seguivano il calendario gregoriano, il calendario misto o integralmente il calendario giuliano.

In una materia così complessa *Orientalium Ecclesiarum* propone una soluzione di compromesso: unificare la celebrazione della Pasqua su base locale seguendo l'uso della Chiesa maggioritaria, un indirizzo assunto già nel 1965 dal Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani. La formulazione però non è felice: il concilio accorda la facoltà «ai patriarchi o alle supreme autorità ecclesiastiche del luogo di accordarsi, con unanime consenso e sentiti i pareri degli interessati». Dato che la misura è pensata «per promuovere l'unità fra i cristiani che vivono nella stessa regione o nazione», l'equazione più immediata porta a identificare gli «interessati» con le gerarchie orientali non cattoliche.

Oggi in Paesi come la Grecia, dove la presenza cattolica è davvero esigua, così come in Egitto, Etiopia ed Eritrea, le Chiese orientali cattoliche e anche la Chiesa latina festeggiano la Pasqua con la Chiesa ortodossa locale. Dal 2015 il principio è stato esteso anche alla Terra Santa, a esclusione però proprio dei luoghi santi, a motivo dello *status quo* del 1857 che non permette successive modifiche.

Tra le altre Chiese del Medio Oriente l'auspicio di *Orientalium Ecclesiarum* diventa di difficile attuazione perché l'eventuale celebrazione della Pasqua secondo il computo giuliano (indipendentemente se all'interno o meno di un calendario misto) verrebbe sì a promuovere la collaborazione con le Chiese ortodosse maggioritarie, ma a scapito della comunione tra le stesse Chiese cattoliche di diversa tradizione. In Libano e Siria i melkiti cattolici, i siro-cattolici e gli armeni seguono il computo gregoriano, ma nel 2001 il patriarca melkita Gregorio III annunciava che dalla Pasqua 2002 la sua Chiesa sarebbe tornata al calendario misto. Il sinodo ha respinto la proposta perché avrebbe creato un attrito con la Chiesa sorella maronita, in Libano maggioritaria, che non avendo una controparte ortodossa non aveva alcuna ragione ecumenica e/o pastorale per seguire il calendario misto. La stessa osservazione vale per gli armeni cattolici che non possono adottare il calendario misto dato che la loro controparte non cattolica segue il calendario gregoriano. In Europa gli emigrati dalla Romania e dall'Ucraina seguono il computo giuliano anche quando si trovano in nazioni come la Francia, la Germania, l'Inghilterra, l'Italia o la Spagna dove si osserva la Pasqua gregoriana.

Mentre il calendario perpetuo non riscuote più l'attenzione che aveva negli anni Sessanta del secolo scorso, la questione pasquale resta di grande attualità, con gli interventi molto recenti di Tawadros II papa e patriarca di Alessandria,

papa Francesco e Justin Welby arcivescovo di Canterbury.¹⁶¹ La soluzione sembra ancora lontana e la proposta di fissarne la data a una determinata domenica di aprile non pare soddisfacente, almeno perché intende trovare un consenso prescindendo dalle decisioni di Nicea, un concilio ecumenico della cristianità indivisa. Non mancano proposte, formulate nella stessa Chiesa cattolica, di adottare *pro bono pacis* il calendario misto «meleziano».

BIBLIO GROEN B.J., «How Long It Was and How Far». *A Catholic and Ecumenical View on the Arduous Way to a Common Easter*, Lykam, Graz 2013 (con bibliografia completa).

¹⁶¹ <https://www.telegraph.co.uk/news/religion/12102278/Easter-date-to-be-fixed-within-next-five-to-10-years.html>; <https://zenit.org/articles/common-declaration-of-pope-francis-coptic-orthodox-patriarch-s-s-tawadros-ii/>

OE 21

[I tempi sacri]

21. *Singuli fideles extra regionem vel territorium proprii ritus versantes, quoad legem de temporibus sacris, ad disciplinam in loco ubi degunt vigentem se plene conformare possunt. In familiis mixti ritus hanc legem servare licet iuxta unum eundemque ritum.*²⁶

21. I singoli fedeli, che si trovano fuori della regione o territorio del proprio rito, quanto alla legge dei tempi sacri possono pienamente conformarsi alla disciplina vigente nel luogo della loro permanenza. Nelle famiglie di rito misto si può osservare questa legge secondo un unico e stesso rito.²⁶

²⁶ Cf. CLEMENS VIII, *Instr. Sanctissimus*, 31 aug. 1595, § 6: «Si ipsi graeci»: *Magnum Bullarium Romanum V*, 2, 73; *S.S.C.S. OFFICII*, 7 iun. 1673, ad 1 et 3; 13 mart. 1727, ad 1; *S.C. DE PROP. FIDE*, *Decret.* 18 aug. 1913, art. 33: AAS 5(1913), 398; *Decret.* 14 aug. 1914, art. 27: AAS 6(1914), 462-463; *Decret.* 27 mart. 1916, art. 14: AAS 8(1916), 107; *S.C. PRO ECCL. ORIENT.*, *Decret.* 1 mart. 1929, art. 36: AAS 21(1929), 158; *Decret.* 4 maii 1930, art. 41: AAS 22(1930), 352-353.

²⁶ Cf. CLEMENS VIII, *istr. Sanctissimus*, 31 ago. 1595, § 6: «Si ipsi graeci»: *Magnum Bullarium Romanum V*, 2, 73; SUPREMA SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'OFFIZIO, 7 giu. 1673, ad 1 e 3; 13 mar. 1727, ad 1; S. C. DI PROP. FIDE, *decr.* 18 ago. 1913, art. 33: AAS 5(1913), 398; *decr.* 14 ago. 1914, art. 27: AAS 6(1914), 462-463; *decr.* 27 mar. 1916, art. 14: AAS 8(1916), 107; S. C. PER LA CHIESA ORIENTALE, *decr.* 1 mar. 1929, art. 36: AAS 21(1929), 158; *decr.* 4 mag. 1930, art. 41: AAS 22(1930), 352-353.

Il testo riguardante i «tempi sacri» arriva senza cambiamenti alla redazione definitiva,¹⁶² ma necessita di qualche chiarimento sul linguaggio adottato. *Tempora* è un termine tecnico per indicare determinati periodi di digiuno propri del rito romano, poi aboliti dal decreto *Paenitemini* del 17 febbraio 1966,¹⁶³ ma qui il lemma viene impiegato come sinonimo di «tempo penitenziale» an-

¹⁶² Compare per la prima volta nel § 38 del testo C (cf. AS III, V, 750).

¹⁶³ EV 2/625-654.

che per l'Oriente cristiano. Ogni tradizione liturgica delle Chiese orientali prevede un proprio ciclo di tempi penitenziali quando si pratica l'astinenza e/o il digiuno in preparazione non soltanto alla Pasqua (Quaresima), ma anche ad altre feste del Signore e della Madre di Dio. Il digiuno orientale è molto severo e corrisponde alla stretta dieta vegetariana con l'esclusione in alcuni giorni o tempi di tutti i prodotti di origine animale, nondimeno è una forma di asceti non soltanto personale ma anzitutto comunitaria – è la Chiesa che digiuna – molto sentita in quelle Chiese orientali cattoliche che non si sono adeguate alla prassi latina. Ogni Chiesa orientale è poi depositaria di una propria spiritualità del digiuno, che in alcune tradizioni comporta anche la sospensione della celebrazione eucaristica nei giorni feriali, come anche di una specifica cultura culinaria.

Il primo punto di OE 21 sembra contrastare quanto affermato in OE 4 e 6 sul diritto/dovere di conservare, onorare e osservare, per quanto possibile, la propria tradizione. Ci si potrebbe anche chiedere perché il concilio si sia fatto carico di emanare una simile normativa che poteva benissimo essere regolata dai sinodi delle rispettive Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori, demandando alla Santa Sede il compito di intervenire nelle Chiese con diversa configurazione. La risposta, coerente con le premesse, è da ricercare nella distinzione tra fedeli fuori e dentro le regioni o i territori del proprio «rito», più correttamente del territorio canonico della propria Chiesa. Questi ultimi si trovano fuori della giurisdizione dei propri vescovi, così è normale che il concilio intervenga. OE 21 parla soltanto del possibile adattamento alla disciplina del luogo dove i fedeli dimorano ma non specifica, come per esempio in OE 14, se sia o meno compreso il rito romano dove il digiuno è limitato al primo giorno di Quaresima e al Venerdì santo.

Il secondo punto prevede la possibilità, in una famiglia i cui membri appartengono a «riti» (Chiese) diversi, di scegliere di osservare una sola tradizione. Il diritto particolare delle singole Chiese stabilisce quali siano gli impegni dell'astinenza e del digiuno secondo i vari periodi penitenziali. Il digiuno è strettamente legato alle culture locali; sarebbe quindi un grave errore giudicare in materia con criteri europei postmoderni.

BIBLIO HOLL K., *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1924.
SCARNERA A., *Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1990.

OE 22

[L'ufficio divino]

22. Clerici et religiosi orientales celebrent iuxta propriae disciplinae praescripta et traditiones Laudes Divinas, quae inde ab antiqua aetate magno in honore fuerunt apud omnes Ecclesias Orientales.²⁷ Fideles quoque, exempla maiorum secuti, in Divinas Laudes pro viribus et devote incumbant.

22. I chierici e i religiosi orientali celebrano secondo le prescrizioni e le tradizioni della propria disciplina le lodi divine, che fino dall'antica età furono in grande onore presso tutte le Chiese orientali.²⁷ E anche i fedeli, seguendo l'esempio dei propri antenati, si applichino alle lodi divine nella misura delle proprie forze e devotamente.

²⁷ Cf. SYN. LAODICEA, 347/381, can. 18: Mansi 2, 567-568; SYN. MAR ISSACI CHALDAEORUM, an. 410, can. 15; S. NERSES GLAIEN. ARMENORUM, an. 1166; INNOCENTIUS IV, Ep. Sub catholicae, 6 mart. 1254, § 8: Magnum Bullarium Romanum III, 341; BENEDICTUS XIV, Const. Etsi pastoralis, 26 maii 1742, § 7, n. 5; Instr. Eo quamvis tempore, 4 maii 1745, §§ 42ss; et Synodi particulares recentiores: Armenorum (1911), Coptorum (1898), Maronitarum (1736), Rumenorum (1872), Ruthenorum (1891), Syrorum (1888).

²⁷ Cf. SINODO DI LAODICEA, 347/381, can. 18: Mansi 2, 567-568; SINODO DI MAR ISACCO DEI CALDEI, an. 410, can. 15; S. NERSETE GLAIEN. DEGLI ARMENI, an. 1166; INNOCENZO IV, lett. Sub catholicae, 6 marzo 1254, § 8: Magnum Bullarium Romanum III, 341; BENEDETTO XIV, cost. Etsi pastoralis, 26 mag. 1742, § 7, n. 5; istr. Eo quamvis tempore, 4 mag. 1745, §§ 42ss; e i sinodi particolari più recenti: degli armeni (1911), dei copti (1898), dei maroniti (1736), dei rumeni (1872), dei ruteni (1891), dei sirii (1888).

Coerente a suo modo con l'ideologia dell'antico che informa il decreto, OE 22 esordisce affermando che in Oriente le lodi divine sono tenute in onore fin dall'antichità e i fedeli nel prendervi parte seguono l'esempio dei propri maggiori. Queste poche frasi mostrano quanto fosse ristretto l'orizzonte storico e teologico entro il quale il testo è stato formulato. Anche in Occidente l'ufficio divino era in onore fin dall'antichità, come testimoniano Ambrogio di Milano, Arnobio il Giovane a Roma, Agostino e Fulgenzio in Africa e Ilario in Gallia.¹⁶⁴

Le «lodi divine» o liturgia delle Ore nascono in Oriente e in Occidente come celebrazione pubblica che vede radunata la Chiesa locale in tutte le sue articolazioni ministeriali. Lo vediamo nel ben noto *Diario di viaggio* della pellegrina Egeria, che offre una descrizione accurata della situazione a Gerusalemme e in Palestina nella seconda metà del IV secolo. Il mandato originario dei ministri ordinati di prendere parte alla celebrazione esercitando il proprio ruolo, di presidenza o di ministero, e l'obbligo morale di rendere grazie al Signore al mattino e alla sera nel contesto di un'azione liturgica, cioè ecclesiale, era sentito anche dai laici che vi prendevano parte come potevano. La liturgia delle ore quotidiana ruotava attorno alle due celebrazioni cardine del mattino e della sera alle quali il sabato sera si aggiungeva la vigilia. Altre sinassi orarie del giorno e della notte erano disimpegnate dai monaci a servizio delle Chiese secolari. Come l'eucaristia, le lodi divine nascono, in Oriente e in Occidente, come espressione liturgica della Chiesa, dove

¹⁶⁴ Cf. R.F. TAFT, *La Liturgia delle ore in oriente e in occidente*, Lipa, Roma 2001, 185-212.

ciascuno esercita ciò che è di propria competenza. Non vi è nulla nelle lodi divine che ne faccia un'attività propria del clero o di chi ha scelto la vita religiosa.

OE 22 affronta uno degli aspetti della vita delle Chiese orientali cattoliche dove più evidente è l'influsso della prassi occidentale che si esercita su due livelli: l'abbandono progressivo della celebrazione pubblica della liturgia delle ore per privilegiare altre forme di preghiera paraliturgica; l'imposizione ai ministri ordinati e ai religiosi della recita personale, quando impediti dalla celebrazione comunitaria, basata sui concetti di obbligo e soprattutto di deputazione, che l'Oriente cristiano non conosce. Comunque, pur con una premessa errata, l'articolo intende regolare la celebrazione delle lodi divine da parte dei chierici e dei religiosi, e lo fa attraverso un'esortazione molto generica, che coinvolge anche i laici, ma rimanda alla disciplina particolare di ciascuna Chiesa o comunità monastica e religiosa.

Il testo dipende dall'art. 41 *De officio divino* della redazione C destinato ai soli chierici e religiosi al quale dalla redazione D è stata aggiunta la digressione sui laici conservata nelle redazioni E e finale.¹⁶⁵ La redazione A presentava un lungo testo dal titolo *De officio divino Ecclesiarum orientalium*, mutato nella redazione B, più breve, in *De officio divino clericorum*.¹⁶⁶ Entrambe le redazioni obbligavano i chierici a supplire in privato, secondo il diritto particolare della propria Chiesa, quelle parti della liturgia oraria alle quali non avevano partecipato ed esortavano i patriarchi e le autorità delle altre Chiese a redigere e pubblicare un compendio dell'ufficio divino (il breviario) per facilitare la recitazione privata. Le redazioni A e B risentono della normativa allora vigente di *Cleri sanctitati*, can. 76 che costringeva tutti i chierici e i religiosi orientali all'obbligo dell'ufficio divino, da assolvere in pubblico o in privato secondo quanto prescritto dal diritto particolare.¹⁶⁷ Ora, il rimando al diritto particolare è l'unico elemento che la legislazione preconciare e *Orientalium Ecclesiarum* nelle varie redazioni hanno in comune.

Come già indicato in OE 15, laddove si è mantenuta la propria tradizione, l'eucaristia è riservata alla domenica e alle feste infrasettimanali. Nei giorni feriali si celebrano gli uffici del mattino e della sera, presieduti dal parroco o da uno dei presbiteri in servizio alla chiesa. Nei monasteri la preghiera delle Ore si svolge con più ampiezza, secondo le concrete possibilità, ma anche in questo caso si tratta di un compito o, se si vuole, di un obbligo che grava sulla comunità, non sui singoli membri. Quando un monaco non partecipa, perché impedito, a una o più sinassi orarie, non le supplisce con una «celebrazione» privata, anche se è presbitero o diacono. Fuori del coro i monaci alimentano la vita di preghiera recitando i salmi. Per l'Oriente cristiano la liturgia può essere soltanto visibilmente pubblica e comunitaria.

¹⁶⁵ Cf. AS III, IV, 489.

¹⁶⁶ Cf. *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, IV, 14-16.

¹⁶⁷ AAS 49(1957), 458.

In Occidente il servizio di presidenza della liturgia delle Ore è stato privatizzato: i ministri ordinati continuano a «celebrare» ogni giorno le varie sinassi orarie in assenza di una comunità concreta. Nella presunzione che questa evoluzione conosciuta dall'Occidente cristiano fosse una regola universale per l'intera comunione cattolica, il sistema latino è parte fino a oggi del diritto particolare di molte Chiese orientali cattoliche, anche se le lodi divine orientali, pensate per una celebrazione comunitaria e cantata, non si adattano in alcun modo alla recita individuale.

Il richiamo di OE 22 è lodevole perché, adottando uno stile esortativo, ha rimosso il concetto di obbligo per il clero e ha riconosciuto la necessaria presenza dei laici nella liturgia delle ore. Allo stesso tempo, il rimando alle «prescrizioni e tradizioni della propria disciplina» delle singole Chiese, che in materia non rispecchiano l'autentica tradizione orientale, ha impedito un vero rinnovamento, lasciando quasi tutto come era prima. Il rimando al diritto particolare ha costretto gli estensori di OE 21 a giustificare in nota le fonti che sostengono una tale disciplina, che non a caso sono le stesse elencate a corredo del can. 76 del *Cleri sanctitati*, sebbene il canone stesso non venga citato.

BIBLIO PARENTI S., «Dalla Liturgia delle Ore alle Ore della Liturgia. La sacramentalità delle "Lodi divine" in alcune Chiese dell'Oriente cristiano ieri e oggi», in E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA - S. PARENTI - M. TYMISTER (a cura di), *Carmina laudis: risposta nel tempo all'eterno. La Liturgia delle Ore tra storia, teologia e celebrazione. Atti del X congresso internazionale di liturgia (Roma, Pontificio istituto liturgico, 6-8 maggio 2015)*, Aracne, Roma 2016, 115-136.
TAFT R.F., «L'Ufficio divino: coro monastico, libro di preghiera o liturgia del popolo di Dio?», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella, Assisi 1987, 623-640.

OE 23

[La lingua liturgica]

23. *Ad Patriarcham cum Synodo vel ad Supremam cuiusque Ecclesiae Auctoritatem cum Consilio hierarcharum, ius pertinet moderandi usum linguarum in sacris actionibus liturgicis nec non, facta relatione ad Sedem Apostolicam, probandi versiones textuum in linguam vernaculam.*²⁸

23. Spetta al patriarca col sinodo o alla suprema autorità di ciascuna Chiesa con il consiglio dei gerarchi il diritto di regolare l'uso delle lingue nelle sacre azioni liturgiche e di approvare, dopo averne data relazione alla sede apostolica, le versioni dei testi in lingua viva.²⁸

²⁸ *Ex traditione orientali.*

²⁸ Dalla tradizione orientale.

Il testo molto conciso di OE 23 è ciò che resta della prolissa e dettagliata formulazione del documento preparatorio che insisteva sull'approvazione accordata dai romani pontefici alla prassi orientale di impiegare nel culto le lingue

parlate.¹⁶⁸ La storia recente delle Chiese orientali cattoliche dimostra piuttosto il contrario. Un esempio per tutti, l'obbligo che era stato fatto all'eparchia greco-cattolica di Hajdúdorog di usare il greco invece dell'ungherese. Come per altre istituzioni orientali, la Chiesa di Roma non ha avuto alcun ruolo nella loro definizione e così già nel testo B queste digressioni retoriche sono cadute.¹⁶⁹ Nella formulazione si avverte comunque uno sforzo di presentare il plurilinguismo in liturgia una caratteristica orientale non trasferibile alle Chiese d'Occidente, invece le cose andarono in tutt'altra direzione. L'esperienza che molti padri della Chiesa latina fecero in concilio delle liturgie orientali contribuì a che sostenessero con ancora più determinazione l'impiego delle lingue parlate anche nel rito romano. Negli annali conciliari è rimasta memorabile la divina liturgia bizantina celebrata integralmente in lingua inglese il 6 dicembre 1965 a due giorni dalla chiusura.¹⁷⁰

L'impiego delle lingue parlate nelle celebrazioni liturgiche è da sempre un tratto distintivo di molte, ma non di tutte le Chiese orientali. Presso alcune si continua a impiegare fino a oggi una lingua che ha smesso di essere viva almeno da un millennio. Presso altre Chiese, a mantenere l'uso di una lingua liturgica sono motivi estrinseci al culto divino, legati piuttosto a fattori antropologici e/o culturali. Poi occorre distinguere tra le Chiese orientali nei «territori tradizionali» e quelle nel Nuovo Mondo, dove OE 22 e, ancora di più, SC 36¹⁷¹ e la sua concreta applicazione hanno spinto per l'adozione delle lingue parlate. Infatti, dove il rito romano era prevalente, i cattolici orientali sono passati alle lingue vive nel culto soltanto dopo la caduta del tabù linguistico nella Chiesa latina, anche se la propria tradizione li avrebbe comunque autorizzati. Questa situazione di influenza indiretta del rito romano può spiegare come mai fuori dei territori tradizionali le Chiese orientali cattoliche si siano trovate in forte ritardo nel realizzare traduzioni rispetto alle Chiese sorelle ortodosse.

OE 23 definisce a chi spetta autorizzare l'impiego delle lingue parlate e a chi spetta approvare le relative traduzioni. Lungo l'iter del testo dalla versione A alla versione F tutta la materia restava di competenza del patriarca con il sinodo o dell'autorità di ciascuna Chiesa. Il ruolo che viene attribuito alla Sede apostolica compare soltanto nella redazione finale come effetto del *modus* presentato da un singolo padre.¹⁷² Nella *mens* della Commissione orientale l'intervento della Sede

¹⁶⁸ Cf. AD II (Praeparatoria), III/2, 199.

¹⁶⁹ Cf. *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, vol. 4, 22-23.

¹⁷⁰ Cf. D. GALADZA, «Russia, Ruthenians, and the Russicum: The Life and Work of Ludwig Pichler, S.J.», in I. MOODY - M. TAKALA-ROSCZENKO (a cura di), *Unity and Variety in Orthodox Music: Theory and Practice*, Jyväskylä, Finland 2013, 379-392: 390-391.

¹⁷¹ EV 1/61-63.

¹⁷² Cf. TAFT, *La Liturgia delle ore in oriente e in occidente*, 185-212.

apostolica, cioè della Congregazione per le Chiese orientali, appariva necessario per impedire la moltiplicazione di traduzioni diverse sullo stesso territorio,¹⁷³ una preoccupazione che in diaspora non è del tutto priva di senso, finché non verranno istituiti organismi interecclesiali per la traduzione dei libri liturgici. In ogni caso OE 23 modifica la precedente legislazione di *Cleri sanctitati*, cann. 195, § 1.2 e 279, § 2, che riservava alla Congregazione per le Chiese orientali il diritto di approvare i libri liturgici e risolvere dubbi circa i testi e le traduzioni, lasciando ai patriarchi soltanto il diritto a una *recognitio*. Il CCEO (can. 657, § 2) recepisce OE 23 e stabilisce che l'approvazione dei libri liturgici dai quali derivano le traduzioni è riservata al patriarca con il sinodo o al metropolita con il suo consiglio, previa revisione della Sede apostolica, cioè della Congregazione per le Chiese orientali.

BIBLIO SZABÓ P., «I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica. Sviluppo della prassi e stato attuale», in *Folia Canonica* 7(2004), 261-278.

¹⁷³ Cf. AS III, VIII, 599.

RAPPORTI CON I FRATELLI DELLE CHIESE SEPARATE

OE 24-25

[Promuovere l'unità degli orientali separati]

24. *Ad Ecclesias Orientales, communionem cum Sede Apostolica Romana habentes, peculiare pertinet munus omnium christianorum unitatem, orientalium praesertim, fovendi, iuxta principia decreti huius S. Synodi «De Oecumenismo», precibus imprimis, vitae exemplis, religiosa erga antiquas traditiones orientales fidelitate, mutua et meliore cognitione, collaboratione ac fraterna rerum animorumque aestimatione.*²⁹

25. *Ab Orientalibus seiunctis, in unitatem catholicam sub influxu gratiae Sancti Spiritus convenientibus, ne plus exigatur quam quod simplex fidei catholicae professio exigit. Et cum apud eos sacer-*

24. Alle Chiese orientali che sono in comunione con la sede apostolica romana compete lo speciale compito di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto «Sull'ecumenismo» di questo santo sinodo, in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e con il fraterno apprezzamento delle cose e delle persone.²⁹

25. Dagli orientali separati che, mossi dalla grazia dello Spirito Santo, convergono all'unità cattolica, non si esiga più di quanto esige la semplice professione della fede cattolica. E poiché

²⁹ Ex tenore Bullarum unionis singularum Ecclesiarum orientalium catholicarum.

²⁹ Dal tenore delle Bolle di unione delle singole Chiese orientali cattoliche.

*dotium validum servatum sit, clericis orientalibus, in unitatem catholicam convenientibus, facultas est proprium Ordinem exercendi, iuxta normas a competente Auctoritate statutas.*³⁰

³⁰ *Obligatio synodalis quoad fratres seiunctos orientales et quoad omnes Ordines cuiuscumque gradus tum iuris divini tum ecclesiastici.*

presso di loro è stato conservato il sacerdozio valido, i chierici orientali che convengono all'unità cattolica hanno la facoltà di esercitare il proprio ordine, secondo le norme stabilite dalla competente autorità.³⁰

³⁰ Obbligo sinodale quanto ai fratelli separati d'Oriente e quanto a tutti gli ordini di qualsiasi grado, di diritto sia divino sia ecclesiastico.

Gli ultimi paragrafi (nn. 24-29) di *OE* compaiono nelle sole versioni D-F del documento, dopo che buona parte delle versioni A-C è passata, previa rielaborazione, in *UR* 8 e 15. I paragrafi sono introdotti dal titolo generale «Rapporti con i fratelli delle Chiese separate», formulato all'origine come «Rapporti con i fratelli separati», quindi nella prospettiva unionista che evitava il dialogo tra le Chiese e concepiva la ricomposizione dell'unità come aggregazione progressiva di gruppi e di singoli individui.

Nonostante la dichiarazione di principio che le Chiese orientali cattoliche debbono impegnarsi nel dialogo ecumenico secondo le linee di *Unitatis redintegratio*, le disposizioni che seguono fanno capire che l'obiettivo non era facilmente raggiungibile. La formazione pre-ecumenica di buona parte dei membri della Commissione orientale, lo scarso investimento nell'ecumenismo da parte delle istituzioni romane preposte allo studio dell'Oriente cristiano, e l'atteggiamento discordante dello stesso episcopato orientale, erano altrettanti fattori che rendevano l'impresa molto ardua. La sezione ecumenica di *Orientalium Ecclesiarum* risente inoltre della mancata sinergia con l'allora Segretariato per l'unione dei cristiani.

Nel Proemio *OE* 1 esprime il desiderio del concilio che le Chiese orientali cattoliche «fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione (*munus*) loro affidata». *OE* 24 impiega lo stesso termine latino (*peculiare [...] munus*) «speciale compito», così è evidente che la speciale missione che il concilio riconosce all'Oriente cattolico, da attuare però con nuovi metodi, consiste nel promuovere la causa dell'unità dei cristiani. La possibilità che alcune Chiese abbiano un *munus* particolare è di per sé problematica. Ogni Chiesa può sviluppare e incrementare secondo le necessità proprie o delle altre Chiese qualche aspetto della propria missione, in base a un principio di sussidiarietà, restando suo «speciale compito» (*peculiare munus*) la predicazione del vangelo.

Il compito di promuovere l'unità dei cristiani insiste sulla Chiesa cattolica nella sua interezza (cf. *UR* 5) come su tutti i cristiani di qualsiasi confessione che lo desiderano con retta intenzione. Il richiamo a *Unitatis redintegratio* non è casuale perché, a parte il richiamo alla «religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali»,

i mezzi suggeriti da *OE* 24 sono gli stessi di *UR* 8-10. È evidente una certa concordanza tra i due documenti, segno tangibile di differenza di vedute. Molti dei mezzi suggeriti non sono nuovi – e non potrebbero esserlo – ma nuovo è lo scopo: «la preghiera, l'esempio della vita, la scrupolosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali» già individuati dall'unionismo come atti al «ritorno» degli ortodossi all'ovile romano, ora sono in funzione del dialogo ecumenico.

Il programma delineato da *OE* 25 è piuttosto un auspicio molto autoreferenziato perché, già durante il concilio, gli osservatori delle Chiese ortodosse hanno considerato proprio interlocutore il Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani, da poco fondato, piuttosto che le Chiese orientali cattoliche. Durante e dopo il concilio l'attitudine delle Chiese ortodosse (II Conferenza panortodossa di Rodi, 1-15 novembre 1963) e delle Chiese antiche orientali (incontro di Addis Abeba, 15-21 gennaio 1965) nei confronti delle Chiese orientali cattoliche è rimasta negativa. Questo però non ha precluso e non preclude una collaborazione sul piano locale.

La realtà cattolica orientale è molto complessa e tutt'altro che omogenea con ricadute diverse nel dialogo ecumenico. Alcune Chiese orientali cattoliche non hanno una controparte ortodossa, altre derivano dell'unione stipulata con la Chiesa di Roma da una parte dell'episcopato di una Chiesa ortodossa locale, altre sono nate dal proselitismo unionista. Il documento di Balamand del 1997 prodotto in seno alla Commissione mista di dialogo cattolico-ortodossa ha definito l'uniatismo un metodo di ricerca dell'unità cristiana che appartiene al passato, ma il problema non risiede soltanto nel metodo ma anche nei risultati perché la storia delle Chiese orientali cattoliche dimostra che un posto nella comunione cattolica per l'Oriente è possibile soltanto al prezzo di un compromesso con il centralismo mentre l'autonomia vissuta nel primo millennio di comunione non è più compatibile con le forme di esercizio del primato romano sviluppate in epoca medievale e moderna.

Nell'enciclica *Ut unum sint* del 25 maggio 1995¹⁷⁴ Giovanni Paolo II ha prestatato attenzione alla domanda che le altre Chiese e comunità cristiane gli hanno rivolto di «trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova». Quindi, citando *UR* 14, aggiunge: «Per un millennio i cristiani erano uniti dalla «fraterna comunione della fede e della vita sacramentale, intervenendo per comune consenso la sede romana, qualora fossero sorti fra loro dissensi circa la fede o la disciplina». Durante la visita resa al patriarca ecumenico Bartolomeo I il 30 novembre 2014 papa Francesco ha affermato: «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».

¹⁷⁴ *EV* 14/2667-2884.

Queste affermazioni, ispirate e impegnative, perché siano prese sul serio dal resto del mondo cristiano, hanno bisogno di essere sostanziate con passi concreti compiuti anzitutto in casa cattolica. La restituzione di una vera autonomia alle Chiese patriarcali potrebbe essere un interessante banco di prova per un esercizio del primato che non sia il *gubernium* di OE 3 ma un più visibile servizio alla comunione come descritto in UR 14. In questo modo le Chiese orientali cattoliche, più che essere investite di uno speciale *munus*, diventerebbero piuttosto il luogo dove pensare e attuare modelli ecclesiologicali radicati nella tradizione, capaci di trasformarsi in strumenti di dialogo con le Chiese e le comunità cristiane di oggi.

Qui, come in UR 4, si tocca con mano il dramma delle Chiese sorelle avviate verso il ristabilimento della piena comunione ma con la consapevolezza da ambo le parti di possedere ciascuna la pienezza dell'ecclesialità e dunque un certo «esclusivismo» soteriologico. La normativa proposta da OE 25 e UR 4 si potrebbe liquidare su due piedi come indebita apertura alla concorrenzialità e come politica della doppia misura: da una parte il dialogo ufficiale tra le Chiese e dall'altra l'accoglienza di conversioni individuali come se niente fosse accaduto. UR 4 non nasconde le difficoltà:

È chiaro che l'opera di preparazione e di riconciliazione di quelle singole persone che desiderano la piena comunione cattolica, è di natura sua distinta dall'iniziativa ecumenica; non c'è però alcuna opposizione, poiché l'una e l'altra procedono dalla mirabile disposizione di Dio.¹⁷⁵

Per la seconda volta *Orientalium Ecclesiarum* torna sull'adesione alla Chiesa cattolica dei singoli fedeli o chierici di Chiese orientali non cattoliche, quasi a complemento di OE 24 sulla promozione del dialogo ecumenico.

Il fenomeno delle adesioni individuali non è mai cessato: ancora oggi, in pieno dialogo ecumenico, fedeli ortodossi diventano cattolici e, in misura maggiore, fedeli cattolici diventano ortodossi e, pur procedendo «dalla mirabile disposizione di Dio», tali passaggi comportano la scomunica da parte della Chiesa che il fedele lascia. Si entra in un campo estremamente delicato a livello personale, ecclesiale e interecclesiale oltre che propriamente ecumenico. UR 4 e OE 25 individuano i fondamenti che rendono possibile l'accoglienza nella comunione cattolica di un orientale non cattolico, cioè la «disposizione di Dio» (UR 4) e la «grazia dello Spirito Santo» (OE 25),¹⁷⁶ ma vi sono altri aspetti che meritano di essere messi in evidenza. L'adesione alla Chiesa cattolica è pensata in chiave personale e non corporativa con una presa di distanza dal proselitismo organizzato. I pastori sono

¹⁷⁵ EV 1/551.

¹⁷⁶ In OE 25 la digressione *sub influxu gratiae Spiritus Sancti* entra soltanto nella redazione finale F dietro proposta di 16 padri (cf. AS III, VIII, 600).

implicitamente chiamati a discernere se il desiderio di venire alla comunione cattolica risponda effettivamente alla «disposizione di Dio» e alla «grazia dello Spirito Santo» e non sia motivata da ragioni di convenienza sociale o di interesse materiale. La terminologia impiegata è scelta con cura: «convenire all'unità cattolica» esclude l'idea di «ritorno» cara all'unionismo pre-ecumenico, e al candidato si richiede «la semplice professione di fede», un atto positivo, che sostituisce le precedenti formule di abiura. Ai ministri ordinati nelle Chiese orientali non cattoliche che entrano nella Chiesa cattolica si riconosce la facoltà di esercitare l'ordine ricevuto, naturalmente dopo la collazione di un titolo episcopale, residenziale o titolare, nel caso si tratti di un vescovo, o dell'incardinazione in un'eparchia nel caso si tratti di un presbitero o di un diacono. La precisazione sull'esercizio dell'ordine in verità è pleonastica per essere in vigore da secoli.

OE 26

[Principi della «comunicazione nelle cose sacre»]

26. *Communicatio in sacris, quae unitatem Ecclesiae offendit aut formalem erroris adhaesionem vel periculum aberrationis in fide, scandali et indifferentismi includit, lege divina prohibetur.³¹ Praxis vero pastoralis demonstrat, ad fratres orientales quod spectat, varia considerari posse et debere singularum personarum adiuncta, in quibus nec unitas Ecclesiae laeditur, nec pericula vitanda adsunt, sed necessitas salutis et bonum spirituale animarum urgent. Ideo Ecclesia catholica, pro temporum, locorum et personarum adiunctis, mitiorem saepe adhibuit et adhibet rationem agendi, salutis media et testimonium caritatis inter christianos omnibus praebens, per participationem in sacramentis aliisque in functionibus et rebus sacris. His attentis, Sancta Synodus, «ne impedimento propter sententiae severitatem simus iis qui salvantur»³² et ad magis fovendam unionem cum Ecclesiis Orientalibus a nobis seiunctis, sequentem agendi rationem statuit.*

26. La comunicazione nelle cose sacre che offende l'unità della Chiesa oppure che include la formale adesione all'errore o il pericolo di errare nella fede, di scandalo e di indifferentismo, è proibita dalla legge divina.³¹ Ma la prassi pastorale dimostra, per quanto riguarda i fratelli orientali, che si possono e si devono considerare varie circostanze di singole persone, nelle quali né si lede l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare, ma invece urgono la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime. Perciò la Chiesa cattolica, secondo le circostanze di tempi, di luoghi e di persone, ha usato spesso e usa una più mite maniera di agire, offrendo a tutti tra i cristiani i mezzi della salvezza e la testimonianza della carità, per mezzo della partecipazione nei sacramenti e nelle altre funzioni e nelle cose sacre. In considerazione di questo, il santo sinodo, «per non essere noi, per la severità della sentenza, di impedimento a coloro che sono salvati»³² e per favorire di più l'unione con le Chiese orientali da noi separate, stabilisce il seguente modo di agire.

³¹ *Haec doctrina valet etiam in Ecclesiis seiunctis.*

³² S. BASILIO M., *Epistula canonica ad Amphiloichum*: PG 32, 669B.

³¹ Questo insegnamento vale anche nelle Chiese separate.

³² S. BASILIO M., *Lettera canonica ad Anflioichio*: PG 32, 669B.

Con un salto brusco *Orientalium Ecclesiarum* passa dalla ricezione degli orientali nella Chiesa cattolica alla possibilità di una parziale *communicatio in sacris* con gli orientali non cattolici. Il can. 1258 del *Codice di diritto canonico* del 1917 era molto severo: ogni forma di partecipazione al culto di altre confessioni cristiane restava severamente proibita.¹⁷⁷ La realtà però era molto più sfumata. Se nell'Europa centro-orientale, nei Balcani e in Grecia, l'alterità confessionale tra ortodossi e cattolici, orientali e anche latini, era e resta molto marcata, in Medio Oriente, dopo le inevitabili crisi nei rapporti seguite alle unioni del XVII secolo, la convivenza era più cordiale e le occasioni di *communicatio in sacris*, a cominciare dai matrimoni misti, divennero frequenti. In entrambe le parti la coscienza di appartenere a una stessa Chiesa, nonostante le ubbidienze differenziate, e ancora di più a uno stesso popolo, era prevalente rispetto agli steccati innalzati dal diritto. Bisogna però precisare che in epoca anteriore alle unioni parziali di alcune Chiese ortodosse con Roma, la *communicatio in sacris* riguardava piuttosto la Chiesa latina. Durante il XVII secolo nelle isole greche del Mediterraneo era normale, con il permesso dei vescovi ortodossi, che religiosi latini potessero predicare e confessare nelle chiese greche, partecipare alle processioni e prendere parte alle celebrazioni liturgiche. Nel 1613 il patriarca Neofito II invitava i gesuiti presenti a Costantinopoli a partecipare alla liturgia della festa della Teofania.¹⁷⁸ La *communicatio in sacris* allora praticata con il reciproco gradimento di cattolici e ortodossi si basava implicitamente sulla convinzione che esprime l'unità della Chiesa e viene incontro alla necessità di partecipare alla grazia, gli stessi principi esposti da UR 8. Contro queste e altre forme di *communicatio in sacris*, anche parziali, intervenne nel 1729 *Propaganda fide* che all'epoca aveva competenza sui territori orientali considerati terra di missione, quindi la «linea dura» del *Codice di diritto canonico* del 1917 non vanta, almeno per l'Oriente cristiano, grande tradizione e continuità e in molte regioni orientali nei fatti venne cordialmente ignorata.

La premessa dottrinale della redazione D passata integralmente nella redazione E è stata fatta oggetto di un buon numero di osservazioni dei padri che hanno reso il testo poi approvato più irenico.¹⁷⁹ OE 26 ribadisce le esigenze della legge divina rispetto alla *communicatio in sacris* alle quali, come è illustrato nella relativa nota, sono ugualmente tenute le Chiese orientali non cattoliche, ma nel contempo introduce una mitigazione basata su cinque punti elencati nella nota successiva, alcuni comuni a UR 8. Va però osservato che OE 26, tra i motivi che

¹⁷⁷ *Codex Iuris Canonici*, Roma 1918, 360.

¹⁷⁸ Cf. T. WARE, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church Under Turkish Rule*, Eugene, OR 1964, 17-23; R.F. TAFT, «From Polemicists to Promoters: The Jesuits and the Liturgical Traditions of the Christian East», in *Orientalia Christiana Periodica* 78(2012), 97-132: 103-105.

¹⁷⁹ Cf. AS III, VIII, 601-603.

consigliano la *communicatio in sacris* inserisce anche la finalità di «favorire di più l'unione con le Chiese orientali da noi separate»,¹⁸⁰ che risente, forse involontariamente, di un certo linguaggio unionista.

In sede di commento gli autori, tranne Bernd Jochen Hilberath,¹⁸¹ si sono soffermati sui cinque punti tralasciando la citazione – una delle poche in tutto il decreto – di un padre orientale del primo millennio. In questa sede OE 26 utilizza molto opportunamente la prima lettera sui canoni di san Basilio al vescovo Anfilochio di Iconio, in cui illustra la dottrina dell'economia (*oikonomia*) che consiste nell'applicazione meno rigorosa della legge in vista della salvezza delle singole persone. L'economia è uno dei capisaldi del diritto ecclesiastico orientale e nonostante abbia un evidente fondamento patristico, non è stata recepita nel *Codice dei canoni delle Chiese orientali*.¹⁸² Certamente non è, come è stato sostenuto, espressione dell'arrendevolezza della Chiesa nei confronti del sovrano bizantino perché la dottrina dell'economia è condivisa da tutte le Chiese orientali, anche da quelle che mai si sono trovate nell'orbita politica di Bisanzio.

¹⁸⁰ Nel testo precedente: «inter christianos», cf. AS III, VIII, 616.

¹⁸¹ Cf. B.J. HILBERATH, *Orientalium Ecclesiarum*, in ID. – P. HÜNERMANN (a cura di), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, III, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 5-68: 61.

¹⁸² Un canone sull'economia inizialmente previsto in fase di redazione del *Codice dei canoni delle Chiese orientali* non è poi passato; cf. «Révision des canons *De normis generalibus*», in *Nuntia* 10(1980), 93.

OE 27

[Applicazione pastorale
della «comunicazione nelle cose sacre»]

27. *Positis memoratis principiis, Orientalibus, qui bona fide seiuncti inveniuntur ab Ecclesia catholica, si sponte petant et rite sint dispositi, sacramenta Poenitentiae, Eucharistiae et Unctionis Infirmorum conferri possunt; imo, etiam catholicis eadem sacramenta licet petere ab iis ministris acatholicis, in quorum Ecclesia habentur valida sacramenta, quotiescumque id necessitas aut vera spiritualis utilitas suadeat, et accessus ad sacerdotem catholicum physice vel moraliter impossibilis evadat.*³³

³³ *Fundamentum mitigationis consideratur: 1) validitas sacramentorum; 2) bona fides et dispositio; 3) necessitas salutis aeternae; 4) absentia sacerdotis proprii; 5) exclusio periculorum vitandorum et formalis adhaesionis errori.*

27. Posti i principi sopra ricordati, agli orientali, che in buona fede si trovano separati dalla Chiesa cattolica, si possono conferire, se spontaneamente li chiedono e siano ben disposti, i sacramenti della penitenza, dell'eucaristia e dell'unzione degli infermi; anzi, anche ai cattolici è lecito chiedere questi sacramenti da quei ministri acattolici, nella cui Chiesa si hanno validi sacramenti, ogni volta che la necessità oppure una vera utilità spirituale lo consigli, e quando l'accesso a un sacerdote cattolico riesca fisicamente o moralmente impossibile.³³

³³ Questa mitigazione è basata su: 1) la validità dei sacramenti; 2) la buona fede e le buone disposizioni; 3) la necessità della salvezza eterna; 4) l'assenza di un proprio sacerdote; 5) l'esclusione dei pericoli da evitare e della formale adesione all'errore.

L'articolo enumera i requisiti che rendono possibile l'eventuale *communicatio in sacris* e quali sacramenti possano essere mutuamente amministrati. OE 27 prevede infatti non soltanto il caso di richiesta da parte dei fedeli non cattolici ma anche quello di accesso dei cattolici ai sacramenti celebrati nelle Chiese non cattoliche.¹⁸³ I requisiti da parte dei non cattolici sono chiari: una richiesta davvero libera, non forzata e non indotta e, naturalmente, una buona disposizione.¹⁸⁴ Per i fedeli cattolici, invece, oltre all'oggettivo stato di necessità, come la mancanza di un ministro cattolico o l'impossibilità fisica o morale ad accedervi, è contemplato il caso della propria utilità spirituale che viene determinata volta per volta dal soggetto con criteri ovviamente non verificabili. In quanto ai sacramenti condivisibili la possibilità è ristretta alla penitenza, all'eucaristia e all'unzione degli infermi.

La normativa proposta solleva una serie di problemi ma nello stesso tempo ha aperto la strada a soluzioni all'epoca impensabili. Iniziamo dai problemi, con la scelta stessa dei sacramenti. La costituzione sulla liturgia approvata appena un anno prima aveva suggerito di chiamare l'estrema unzione «anche e meglio» unzione degli infermi, ma nel complesso la prospettiva rimaneva ancora quella di un sacramento destinato al fedele che, «per indebolimento fisico o per vecchiaia, incomincia a essere in pericolo di morte» (SC 73) e anche il nuovo progetto di «rito continuato» proponeva la sequenza confessione-unzione-viatico (SC 74). Nel generale allontanamento dalla propria cultura teologica e liturgica, le Chiese orientali cattoliche si sono da tempo allineate sulle modalità occidentali di ricezione e pratica del sacramento ulteriormente confermate nel can. 738 del *Codice dei canoni delle Chiese orientali* che prevede soggetti «gravemente ammalati». La prassi originaria dell'Oriente cristiano è molto più variegata e non richiede tassativamente la presenza di una malattia grave.¹⁸⁵ Per questo motivo il rito può essere anche molto prolisso e richiedere la concelebrazione di più presbiteri. Così è ben possibile che lo spazio che OE 27 concede all'unzione risenta di un'impostazione estranea alla ricezione e alla fruizione autenticamente orientale del sacramento.

Alle stesse condizioni degli altri sacramenti CCEO 685 § 5 estende le possibilità di OE 27 anche al battesimo dei bambini di cristiani orientali non cattolici, se i genitori sono d'accordo. La lettera apostolica *De concordia inter codices* di papa Francesco del 31 maggio 2016 ha inserito la normativa anche nel CIC 868 con l'aggiunta di un terzo comma.

¹⁸³ Le versioni D ed E non parlavano di «Chiese» ma di «confessione» («in quorum confessione habentur valida sacramenta»). La necessaria correzione era a seguito del *modum* 228 condiviso da 47 padri (cf. AS III, VIII, 603).

¹⁸⁴ Prima di ammettere un non cattolico ai sacramenti il vescovo copto di Assiut Alexandros Scandar chiedeva di verificare la validità del battesimo ricevuto (!): cf. AS III, V, 70.

¹⁸⁵ Cf. B. GROEN, «L'unzione degli infermi nella chiesa greco-ortodossa», in *Concilium* 27(1991), 221-231.

Un ulteriore problema è rappresentato dalla decisione unilaterale di concedere l'accesso ai sacramenti da parte dei fedeli cattolici, a prescindere dalla composizione in materia, delle singole Chiese non cattoliche alla quale farà cenno più avanti OE 29, ma soltanto come opzione. In effetti per un'attuazione corche soli possono garantire una legittima reciprocità, sempre in casi eccezionali. Molto opportunamente UR 8 e 15 richiamano alla prudente decisione dell'autorità ecclesiastica.¹⁸⁶ Per la Chiesa cattolica i principi teologici sono chiari e UR 15 li individua principalmente nella successione apostolica nelle Chiese orientali non cattoliche che assicura la presenza di sacramenti efficaci. Una dichiarazione altrettanto netta da parte delle Chiese ortodosse nel loro insieme fino a oggi non c'è stata. Il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e l'insieme delle Chiese ortodosse si svolge da oltre un trentennio prescindendo dal riconoscimento concorde dell'ecclesialità della Chiesa romano-cattolica, dunque nelle spiacevoli condizioni di un'«ecclesiologia asimmetrica»,¹⁸⁷ che anche il concilio panortodosso del giugno 2016 ha evitato di chiarire. Questo non vuol dire che alcune Chiese non riconoscano l'ecclesialità della Chiesa cattolica, e dunque la successione apostolica che conserva e trasmette insieme alla validità dei sacramenti, ma non è chiaro se il riconoscimento sia diretto e oggettivo oppure sia formulato come concessione in base alla dottrina dell'economia per la quale si dichiara valido ciò che invalidamente è stato celebrato fuori della «vera Chiesa».

Oggi alcune Chiese ortodosse ribattono i cattolici che chiedono di farne parte, così il fatto che la Chiesa cattolica possa offrire alcuni sacramenti agli orientali non cattolici non deve portare alla falsa convinzione tra i fedeli cattolici di una raggiunta reciprocità. Il limite evidente di OE 27 è quello di pensare la richiesta da parte di un non cattolico di uno o più sacramenti (penitenza, eucaristia, unzione dei malati) nella Chiesa cattolica prescindendo del tutto da quanto la Chiesa di appartenenza gli consente o gli proibisce. La partecipazione ai sacramenti in una Chiesa sorella non può mai avvenire a discapito della comunione profonda con la Chiesa alla quale si appartiene. Per questo, in mancanza di pronunciamenti ufficiali, nelle Chiese ortodosse più aperte la possibilità per un fedele di accedere occasionalmente ai sacramenti nella Chiesa cattolica passa attraverso il discernimento con il padre spirituale che concede o meno l'autorizzazione. Specularmente occorre chiedersi se a un cattolico è moralmente

¹⁸⁶ EV 1/525 e 551.

¹⁸⁷ L'espressione è di H. LEGRAND, «Comme progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dys-symétriques et mêmes séparatrices», in M. DENEKEN (a cura di), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Labor et Fides, Genève 2014, 189-204.

lecito accedere alla comunione eucaristica sotto mentite spoglie in una chiesa ortodossa che nega i sacramenti ai cattolici. Non porrei questa domanda se una simile eventualità non fosse stata caldeggiata in uno dei commenti di *Orientalium Ecclesiarum*.¹⁸⁸

La *communicatio in sacris* pensata all'epoca da *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis redintegratio* piuttosto come eventualità di non frequente attuazione, è diventata negli ultimi decenni di grande attualità per le urgenze pastorali poste dalla diaspora dal Medio Oriente. Per garantire un efficace servizio pastorale ai propri fedeli la Chiesa assira preefesina e la corrispondente Chiesa caldea cattolica hanno concordato la possibilità di una stabile e reciproca ospitalità eucaristica. All'attuazione di quanto deciso si opponeva però il problema dell'eucaristia celebrata con l'anafora di Addai e Mari che la Chiesa assira impiega *ab immemorabili* senza il racconto dell'istituzione, considerato dalla Chiesa cattolica necessario per la consacrazione. Dopo accurato studio la questione è stata risolta in senso positivo con appositi *Orientamenti* da parte del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e da una *Disposizione* fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente.¹⁸⁹

Dopo *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis redintegratio* una reciprocità in caso di necessità è stata dichiarata soltanto dalla Chiesa ortodossa russa nel 1971 per essere poi ritirata nel 1987. Nelle Chiese precalcedonesi la Chiesa copta ha riconosciuto nel 2017 la reciprocità del battesimo.

BIBLIO *The Anaphoral genesis of the Institution Narrative in the Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress (Rome, 25-26 October 2011)*, Edizioni Orientalia Christiana-Valore Italiano «Lilamè», Roma 2013.

¹⁸⁸ Ignazio Ortiz de Urbina, professore del Pontificio Istituto Orientale di Roma, scriveva testualmente: «Una pia signora cattolica, obbligata a risiedere in una città della Chiesa del Silenzio, dove le chiese cattoliche sono chiuse, può mescolarsi tra i fedeli ortodossi senza farsi notare per ricevere la s. Comunione secondo la sua antica abitudine quando abitava nel suo paese cattolico» (I. ORTIZ DE URBINA, *Breve commento*, in *Ufficio pastorale dei vescovi e Chiese orientali cattoliche*, LDC, Torino-Leumann 1967, 515). In realtà l'accordo previo delle Chiese ortodosse è richiesto nel *Direttorio ecumenico*.

¹⁸⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_it.html

OE 28

28. *Item, positis iisdem principiis, communicatio in sacris functionibus, rebus et locis inter catholicos et fratres seiunctos orientales iusta de causa permittitur.*³⁴

³⁴ *Agitur de s.d. «communicatio in sacris extrasacramentalis». Concilium est quod mitigationem concedit, servatis servandis.*

28. Similmente, posti gli stessi principi, per una giusta ragione è permessa la partecipazione a funzioni, cose e luoghi sacri tra cattolici e fratelli separati orientali.³⁴

³⁴ Si tratta della cosiddetta «communicatio in sacris extrasacramentalis». È il concilio che concede questa mitigazione, salva l'osservanza di quanto è prescritto.

L'articolo estende alla sfera socio-ecclesiale le possibilità che OE 27 offre al singolo fedele, precisando in nota che si tratta di *communicatio in sacris* al di fuori dei sacramenti. OE 28 indica tre ambiti: le celebrazioni, le cose sacre e i luoghi di culto, senza rendersi pienamente conto che dal punto di vista della teologia orientale non sono del tutto assimilabili. Secondo Ignace Dick nel primo ambito ricade la partecipazione all'ufficio divino, ai sacramenti e alla celebrazione eucaristica con la possibilità di prendervi parte attivamente cantando, leggendo pericopi della Scrittura, assicurando il servizio liturgico e fungendo da padrino nel battesimo o da testimone nel matrimonio.¹⁹⁰

In alcuni casi i presbiteri potrebbero indossare le vesti liturgiche e recitare l'una o l'altra preghiera, come avrebbe previsto nel 1996 il Consiglio dei patriarchi orientali (cattolici e ortodossi) del Medio Oriente (cf. *supra*, OE 18). Nel secondo ambito ricadono la sepoltura ecclesiastica e le benedizioni e nel terzo la condivisione dei luoghi di culto e dei cimiteri. In realtà per quanto riguarda le forme di partecipazione al culto liturgico OE 28 non distingue tra laici e ministri ordinati mostrando così una conoscenza molto approssimata del concetto orientale di concelebrazione che è molto più esteso di quello occidentale. Mentre per l'Occidente la concelebrazione si esprime principalmente, se non esclusivamente, attraverso la co-consacrazione, per l'Oriente ortodosso è vera concelebrazione ogni esercizio collettivo di un atto liturgico, compiuto dai ministri ordinati, specialmente sotto la presidenza del vescovo.

Lo spirito e le direttive di OE 28 hanno reso possibile dal 1979 una certa forma di copresidenza della liturgia della Parola da parte dei patriarchi di Costantinopoli durante la messa papale in occasione delle loro visite fraterne alla Chiesa e al vescovo di Roma. A un osservatore attento non sfugge però che i patriarchi Dimitrios e Bartolomeo hanno impartito delle benedizioni al diacono e all'assemblea rivestendo il solo abito corale senza le insegne proprie del ministero episcopale, perché questo avrebbe significato una vera concelebrazione, anche se non sacramentale, che il diritto ortodosso non avrebbe loro permesso.

¹⁹⁰ Cf. EDELBY – DICK, *Les Églises orientales catholiques*, 489-490.

OE 29

29. *Haec mitior communicationis in sacris cum fratribus Ecclesiarum Orientalium seiunctarum ratio vigilantiae et moderamini hierarcharum locorum committitur, ut, collatis inter se consiliis, et, si casus ferat, auditis etiam hierarchis Ecclesiarum seiunctarum, opportunis efficacibusque praeceptis et normis christianorum moderentur conversationem.*

29. Questa maniera più mite di comunicazione nelle cose sacre con i fratelli delle Chiese orientali separate è affidata alla vigilanza e al governo dei gerarchi del luogo, affinché, nello scambio di pareri tra di loro e, se occorresse, dopo aver ascoltato anche i gerarchi delle Chiese separate, abbiano a regolare con opportune ed efficaci prescrizioni e norme i rapporti dei cristiani.

A necessario complemento di quanto esposto in OE 27 e 28, il paragrafo successivo richiama la necessaria supervisione dell'episcopato locale al quale è demandato il compito di regolamentare le nuove forme di *communicatio in sacris*. Questo era il tenore di OE 29 nelle redazioni D ed E. Nella redazione F, quindi all'ultimo momento, sono stati introdotti due emendamenti importanti che è bene visualizzare in sinossi:

E

Haec mitior communicationis in sacris cum fratribus seiunctis orientalibus

ratio vigilantiae et moderamini hierarcharum locorum committitur, ut, collatis inter se consiliis,

opportunis efficacibusque praeceptis et normis christianorum moderentur conversationem.

F

Haec mitior communicationis in sacris cum fratribus Ecclesiarum orientalium seiunctarum ratio vigilantiae et moderamini hierarcharum locorum committitur, ut, collatis inter se consiliis, et, si casus ferat, auditis etiam Hierarchis Ecclesiarum seiunctarum, opportunis efficacibusque praeceptis et normis christianorum moderentur conversationem.

La nuova formulazione che sostituisce «fratelli orientali separati» con «fratelli delle Chiese orientali separate» sottrae la *communicatio in sacris* a una logica personale e la riconduce nelle categorie ecclesiologicalhe che le sono proprie e quindi al dialogo interecclesiale. È significativo, poi, che soltanto nella redazione F, quindi all'ultimo momento, sia stata aggiunta l'eventualità discrezionale di consultare anche le Chiese non cattoliche interessate.¹⁹¹ L'integrazione tardiva,

¹⁹¹ In questo senso si era espresso F. König (cf. AS III, IV, 529). La correzione risponde al desiderio di oltre 90 padri (modi 220 e 229): cf. AS III, VIII, 602-603, 605.

suggerita da Congar dopo le rimostranze dell'archimandrita ortodosso romeno André Scrima, riflette le tensioni in seno alla Commissione orientale che rifiutava di sottoporre al giudizio delle Chiese non cattoliche una decisione assunta dalla Chiesa cattolica.

BIBLIO

BORDEIANU R., «Ospitalità eucaristica: un'analisi fenomenologica della recente teologia ortodossa», in *Il dono dell'ospitalità. Atti del XXV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, Qiqajon, Bose 2018, 263-285.

DE VRIES W., «Communicatio in sacris»: An Historical Study», in *Concilium* 4(1965)1, 11-22.

WARE K.T., «Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?», in D. BAKER (a cura di), *Schism, Heresy and Religious Protest. Papers Read at the Tenth Summer Meeting and the Eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 259-276.

CONCLUSIONE

OE 30

30. *Magnopere laetatur Sancta Synodus de fructuosa et actuosa collaboratione Orientalium et Occidentalium Ecclesiarum Catholicarum, simulque declarat: hae omnes iuris dispositiones pro praesentibus conditionibus statuuntur, usquedum Ecclesia catholica et Ecclesiae Orientales seiunctae ad plenitudinem communionis convenient.*

Interim tamen omnes christiani, Orientales nec non Occidentales, enixe rogantur, ut ferventes atque assiduas, imo quotidianas preces Deo fundant ut, Sanctissima Deipara auxiliante, omnes unum fiant. Orent quoque, ut tot christianis cuiuscumque Ecclesiae, qui, strenue profitementes Christi nomen, patiuntur et angustiantur, Spiritus Sancti Paracliti adfluat plenitudo confortationis et solatii.

Omnes caritate fraternitatis invicem diligamus, honore invicem praevenientes (cf. Rm 12,10).

Haec omnia et singula quae in hoc Decreto edicta sunt, placuerunt Sacrosancti Concilii Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus decernimus ac statuimus

30. Il santo sinodo si rallegra molto vivamente della fruttuosa e attiva collaborazione delle Chiese cattoliche d'oriente e d'occidente e insieme dichiara: tutte queste prescrizioni giuridiche sono stabilite per le condizioni presenti, fino a che la Chiesa cattolica e le Chiese orientali separate convengano nella pienezza della comunione.

Nel frattempo però tutti i cristiani, gli orientali come pure gli occidentali, sono ardentemente invitati a innalzare a Dio preghiere ferventi e assidue, anzi quotidiane, affinché, con l'aiuto della santissima Madre di Dio, tutti diventino uno. Preghino pure perché su tanti cristiani di qualsiasi Chiesa, i quali, confessando strenuamente il nome di Cristo, soffrono e sono oppressi, si effonda la pienezza del conforto e della consolazione dello Spirito Santo paràclito.

Con amore fraterno amiamoci tutti scambievolmente, facendo a gara nel renderci onore l'un l'altro (cf. Rm 12,10).

Tutte e singole le cose, stabilite in questo decreto, sono piaciute ai padri del sacrosanto concilio. E noi, in virtù della potestà apostolica conferitaci da Cristo, unitamente ai venerabili padri, nello Spirito Santo le approviamo, le decretiamo e stabiliamo; e

et quae ita synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus.

Romae, apud S. Petrum, die XXI mensis Novembris anno MCMLXIV.

Ego PAULUS Catholicae Ecclesiae Episcopus
(Sequuntur Patrum subsignationes)

quanto è stato così sinodalmente stabilito, comandiamo che sia promulgato a gloria di Dio.

Roma, presso San Pietro, 21 novembre 1964.

Io PAOLO vescovo della Chiesa cattolica.
(Seguono le firme dei padri)

L'ultimo paragrafo di *Orientalium Ecclesiarum* è stato elaborato e inserito nello schema nella redazione E del 15 ottobre 1964, alla vigilia della votazione finale in aula, per assicurare uno spazio a qualche tematica importante tralasciata nel corpo del documento e per dare risonanza alle aspettative di alcuni episcopati europei.¹⁹² La frase iniziale è una descrizione oggettiva di quanto avvenuto già durante il concilio: le Chiese cattoliche d'Oriente e d'Occidente si sono incontrate e hanno veramente collaborato con frutto. L'Occidente ha incontrato l'Oriente in tre distinte modalità: attraverso i padri conciliari (6% del numero totale dei vescovi presenti), le liturgie celebrate in aula, gli osservatori delle Chiese preefesine, precalcedonesi e ortodosse bizantine.¹⁹³ Il ruolo svolto da alcuni patriarchi e vescovi è stato decisivo per orientare l'ecclesiologia postconciliare e alcune riforme nella Chiesa latina in campo liturgico e disciplinare, nonostante la testimonianza storicamente limitata e imperfetta delle Chiese di appartenenza per la pesante latinizzazione culturale. Il paragrafo aggiunto quasi *in extremis* esprime bene la maturazione che il concilio stesso ha favorito: *Orientalium Ecclesiarum* si apre con la nozione di «Chiese particolari o riti» e si conclude con la nozione di «Chiese d'Oriente e d'Occidente». Sembra quasi che *Orientalium Ecclesiarum* compia un'autodiagnosi al punto di riconoscere non solo che la maggior parte dei suoi articoli sono «prescrizioni giuridiche» ma che il loro essere è limitato nel tempo, «alle presenti condizioni». Se invece la frase intendesse fare riferimento in termini più generali alle relazioni nella Chiesa cattolica tra Oriente e Occidente, allora la visione appare troppo rosea.

Anche se in forma non del tutto esplicita, *Orientalium Ecclesiarum* prende atto della provvisorietà delle Chiese orientali cattoliche, dei limiti giuridici ed ecclesiali nei quali vivevano – e continuano a vivere – e del fatto che il loro essere più profondo dovrebbe essere geneticamente orientato alla pienezza della comunione con le Chiese orientali non cattoliche, da conseguire però insieme all'intera Chiesa cattolica. L'affermazione di OE 30 sulla provvisorietà della legislazione

¹⁹² Cf. AS III, VIII, 617 (*textus novus*).

¹⁹³ Cf. LANNE, «L'orient chrétien», 198.

conciliare non è stata canonizzata nel *Codice dei canoni delle Chiese orientali* del 1990 che si presenta come un corpo legislativo definitivo.¹⁹⁴ Si è ipotizzato che anche nella ritrovata comunione tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse e antico-ortodosse, le attuali Chiese orientali cattoliche godrebbero di uno statuto particolare, invece di rientrare ciascuna, come sembra ovvio, nella giurisdizione della rispettiva Chiesa madre. Diverso invece è il caso di una Chiesa orientale cattolica che non ha al momento una controparte ortodossa, come il patriarcato maronita, la Chiesa metropolitana di Ungheria e le eparchie italo-albanesi di Calabria e di Sicilia. La provvisorietà di *Orientalium Ecclesiarum* non andrebbe letta in senso statico ma dinamico. La legislazione varata dal decreto conciliare non è destinata a restare immutata fino al giorno della ritrovata unità ma deve progredire a servizio delle Chiese orientali e della causa ecumenica, soprattutto oggi che il Medio Oriente corre il rischio di vedere scomparire i cristiani orientali e l'assetto canonico delle strutture ecclesiali a servizio della diaspora fuori dai «territori orientali» non può garantire una pastorale efficace. Negli oltre 50 anni trascorsi la provvisorietà di *Orientalium Ecclesiarum* è rimasta tale e l'autorità che ne ha limitato l'applicazione in materia di provvisori episcopali, esigendo la presentazione previa di una terna, non è stata capace di gesti simmetrici di apertura se non, quasi improvvisamente, nell'esercizio del ministero petrino di papa Francesco. Considerati in rapporto alla storia recente delle Chiese orientali cattoliche, i provvedimenti a firma di papa Francesco, che restituiscono alle Chiese fuori dai territori storici il diritto di accesso agli ordini sacri per uomini sposati insieme alla plurigiurisdizione in India, sono da ritenere a buon diritto epocali.¹⁹⁵

L'invito alla preghiera per l'unità si correla alla preghiera per i «tanti cristiani di qualsiasi Chiesa» che rendono testimonianza a Cristo nell'oppressione e nella sofferenza. L'invito richiama in modo discreto la situazione di sofferenza in cui versavano le Chiese orientali cattoliche di Romania, Slovacchia e Ucraina soppresse nei rispettivi Paesi all'indomani della Seconda guerra mondiale, e incorporate nelle locali Chiese ortodosse, ma richiama anche le limitazioni e le sofferenze imposte a queste ultime, accomunate alle Chiese cattoliche in quello che poi verrà chiamato «ecumenismo del sangue». Il penultimo paragrafo di OE 30 ha così assorbito e trasformato in preghiera anche la richiesta avanzata in con-

¹⁹⁴ Della provvisorietà tiene invece conto la lettera apostolica *Sacri canones* di Giovanni Paolo II del 18 ottobre 1990 con la quale promulgava il *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, quando afferma che i canoni del nuovo Codice restano in vigore «finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della Chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le Chiese orientali con la Chiesa cattolica» (EV 12/411, § 512); cf. LANNE, «L'orient chrétien», 204.

¹⁹⁵ Cf. AAS 106(2014), 496-499; AAS 109(2017), 1171-1176.

cilio di un'esplicita condanna del comunismo che avrebbe compromesso ancora di più la situazione dei cristiani perseguitati oltre la cortina di ferro.

La conclusione ripresa da Rm 12,10 è da mettere in relazione con la frase iniziale dove il concilio esprime soddisfazione per la collaborazione tra le Chiese cattoliche d'Oriente e d'Occidente. È un invito discreto a superare ogni forma di concorrenzialità e a valorizzare i beni di ciascuno.

- BIBLIO** CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Fede e martirio. Le chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento. Atti del convegno di storia ecclesiastica contemporanea (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998)*, a cura di A. REBERNIK – G. RIGOTTI – M. VAN PARYS, LEV, Città del Vaticano 2003.
- DE VRIES W., «Communicatio in sacris»: an Historical Study», in *Concilium* 4(1965)1, 11-22.
- JALAKH M., *Ecclesiological Identity of the Eastern Catholic Churches: Orientalium Ecclesiarum 30 and Beyond*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2014, 146-173.

Unitatis redintegratio

Introduzione e commento
Angelo Maffeis