

La natura giuridica della licenza per il cambiamento di Chiesa *sui iuris* e la sua incidenza sulla prassi canonica*

Péter SZABÓ

Laddove vi siano ineguali
solo l'applicazione asimmetrica delle norme
può garantire l'uguaglianza sostanziale

SOMMARIO: Introduzione; 0. Contesto della problematica; 1. L'«ascrizione» ad una Chiesa *sui iuris*; 2. Cambiamento dell'ascrizione per via di un'autorizzazione concessa dalla Sede Apostolica; 2.1 Il valore giuridico dell'intervento superiore: condizione di validità o solo della liceità? 2.2 Le «causae canonicae» del passaggio ad una altra Chiesa *sui iuris*; 2.3 La natura dell'intervento («licentia»/«consensus»), e quindi la convenienza del «transitus ritus»; 2.3.1 La concessione del «transitus ritus» è un puro atto di «grazia»?; 2.3.2 Il cristofedele ha un diritto soggettivo preesistente alla concessione del «transitus ritus»?; 2.3.3 Qualche cenno della prassi attuale della Sede Apostolica; 2.3.4 La rivalorizzazione delle «Traditiones»: punto orientativo per la prassi?; 2.3.5 Prospettive possibili del rinnovamento del regime circa la concessione del «transitus ritus»; 2.4 Le condizioni normative della «licentia» per il cambiamento dell'ascrizione *sui iuris*; 2.5 Osservazioni giustificative; 3. Il ruolo dei Vescovi locali nell'applicazione del «regime della licenza»; Conclusione.

Introduzione

Nel presente studio cercherò di condurre un approfondimento della vera natura dell'espressione «licentia» del can. 112, § 1, 1° CIC'83, o, comunque, di una sua possibile rilettura alla luce dei tempi attuali, se-

* Una versione leggermente rielaborata di questo studio è destinato a far parte del volume: *Clarissimo professori doctori Carolo Giraldo Fürst: in memoriam Carl Gerold Fürst*, Andreas WEISS (Hrsg.), Freiburg/Bg. 2013 (*in corso di stampa*).

gnati dall'esodo e dall'«etnofuga» dei cristiani del Medio-Oriente. Più in precisione, mi propongo di esaminare la questione del possibile sviluppo di una nuova prassi, radicata nella flessibilità di questo termine e richiesta dalle esigenze oggettive di alcune Chiese orientali *sui iuris*.

o. Contesto della problematica

Le peculiarità dei «riti» orientali, almeno dall'epoca di Leone XIII, sono state considerate come elementi di vero arricchimento anche per la stessa Chiesa universale. Di più, da alcuni brani del Concilio Vaticano II sembra di doversi desumere addirittura un *ruolo imprescindibile* delle «Traditiones orientales» –nuclei essenziali di questi riti da loro derivati– nel tramandare il contenuto del «depositum fidei»,¹ o più precisamente, come mi pare, nel trasmettere l'integrità della *nostra conoscenza*, acquistata grazie a questo tesoro durante la storia bimilennaria della Chiesa di Cristo.

In pieno contrasto con questa funzione elementare, la situazione sociologica delle Chiese orientali –o per lo meno di quelle del Medio-Oriente, patria di tutte le Tradizioni orientali tranne quella costantinopolitana²– è diventata al giorno d'oggi così fragile e preoccupante,³ da compromettere anche questo ruolo «complemen-

1 Vedi: UR 15d, 17b, OE 1, OE 6; ed anche: «Su quali titoli si fonda l'apprezzamento proclamato [nell'OE 1] verso gli orientali? Sulla loro 'veneranda antichità', poiché... *sono depositari storiche della tradizione apostolica* che... costituisce *una parte del deposito* della Rivelazione, patrimonio comune a tutta la Chiesa», in Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Breve commentario [al decr. Orientalium Ecclesiarum]*, in AA. VV., *Ufficio pastorale dei vescovi e Chiese orientali cattoliche* (Magistero Conciliare 12), Torino 1967, 503 (*il corsivo è mio*).

2 Cf. CCEO can. 28, § 2.

3 Cf. p.e. Andrea PACINI, *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future*, Oxford 1998; Fulvio SCAGLIONE, *I cristiani e il Medio Oriente. La grande fuga*, Cinisello Balsamo [Mi.] 2008; *The Catholic Church in the Contemporary Middle East. Studies for the Synod for the Middle East*,

tare-indicatore» appena riferito, e cioè la trasmissione quanto più integrale e completa della conoscenza della Chiesa sulla Rivelazione. Questo vuol dire che la presenza delle «Traditiones orientales» nella Chiesa non è semplicemente un fatto positivo (cf. «decoro»), bensì addirittura un *dato essenziale*, sia dal punto di vista della perpetuazione di una *più profonda comprensione* del «depositum fidei»,⁴ sia, di conseguenza, da quello di una maggior vitalità della Chiesa stessa che consegue da questo miglior apprendimento (cf. la metafora dei «due polmoni»):⁵

Alla luce di questo *contrasto vistoso* tra la suindicata eminente funzione «paradotica» o trasmissiva (di valore universale) delle Tradizioni orientali, giocata nei confronti del deposito della fede, da un lato, e l'erosione accelerata causata, tra l'altro, dalla migrazione di massa di non poche comunità che ne sono portatrici, dall'altro, sorge evidentemente la domanda se il diritto canonico vigente sia in grado di fare qualcosa per migliorare le speranze e le prospettive di sopravvivenza anche delle già ridotte Chiese orientali. Una risposta positiva a tale domanda garantirebbe la permanenza di questa ricchezza di sfuma-

Anthony O'MAHONY – John FLANNERY (eds.), London 2010; e anche i brevi scritti aggiornatissimi di Anthony O'MAHONY sull'attuale situazione della Chiesa copta: ID., “Coptic Desert Blooms”, in *The Tablet*, 18/25 December 2010, 18–19; ID., “A Vital Presence”, in *The Tablet*, 5 February 2011, 6–7 e 12; ID., “After Shenouda: Challenges for the Copts”, in *The Tablet*, 7 April 2012, 8–9; mentre sulla situazione dei cristiani in Siria: ID., “Middle East Melting Pot [Political Instability in Syria]”, in *The Tablet*, 14 May 2011, 4–5; ID., “Danger at the Crossroads [Faith Groups in Syria]”, in *The Tablet*, 18 June 2011, 4–5; ID., “From Arab Spring to Winter [Syria's Future at Stake]”, in *The Tablet*, 3 December 2011, 4–5; ID., “Faultline Threat”, in *The Tablet*, 30 June 2012, 11–12.

4 Cf. Péter SZABÓ, *L'iscrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris. Lettura dello ius vigens nella diaspora*, in *Cristiani orientali e pasori latini*, a cura di Pablo GEFAELL (Monografie giuridiche 42), Milano 2012, 158–163, 161.

5 Cf. Basilio PETRÀ, “Church with ‘Two Lungs’: Adventures of a Metaphor”, in *Ephrem's Theological Journal* 6 (2002) 111–127.

ture della «Parādosīs», neutralizzando quelle previsioni cassandriche⁶ che oggi purtroppo sembrano sempre più in procinto di realizzarsi.

In un nostro recente studio abbiamo cercato di analizzare quei casi della normativa sull'appartenenza ecclesio-rituale che sembrano richiedere un intervento *legislativo*, sia esso di carattere modificatorio da rilasciare dalla Suprema autorità, oppure integrativo, fattibile anche dalle autorità inferiori.⁷

Non si può però dubitare del fatto che, nel futuro delle Chiese orientali, soprattutto per quanto riguarda le prospettive di sopravvivenza delle loro comunità disperse nella diaspora all'interno del vasto mondo dell'Occidente, oltre alla relativa legislazione sull'appartenenza ecclesio-rituale, giocherà un ruolo importantissimo anche la dimensione *applicativa* di queste norme. C'è chi pensa che la legislazione vigente in questa materia, normativa quasi del tutto simmetrica sia a livello latino-orientale che vice-versa, sia una prova dell'«eguaglianza orientale». Guardando però ai fatti, quest'opinione non sembra corrispondere a verità, per lo meno se prendiamo in considerazione le conseguenze statistiche (nei territori della diaspora già in sé molto negative) dell'insieme di questa legislazione, da un lato, e la massiva emigrazione, ormai definitivamente inarrestabile, dall'altro. Nei confronti delle comunità cristiane lacerate del Medio Oriente –oltre alla necessità di una legislazione asimmetrica sulla *membership* «*sui iuris*» a favore delle numericamente sempre più ridotte Chiese orientali⁸–

6 Cf. «The attrition in numbers of these Catholic and non-Catholic Churches has progressed so far that total disappearance is not precluded. How embarrassed shall Catholics feel when they will be called by history to account for the negligent treatment of these remnants of apostolic tradition!», in Victor POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, Brooklyn [N. Y.] 1993, 90.

7 SZABÓ, *L'iscrizione* (nt. 4), 151–232.

8 Questa possibilità, del resto, per alcuni casi concreti è esplicitamente prevista (ancorché tuttora non effettuata) anche dal Codice orientale stesso; vedi: CCEO can. 29, § I, can. 30; cf. anche: SZABÓ, *L'iscrizione* (nt. 4), 174–179, 186.

oggi ormai pure la dimensione *applicativa* di queste norme dovrebbe essere informata e determinata dalla suindicata regola di ferro: «Laddove vi siano ineguali solo *norme asimmetriche di supporto* e/o solo *l'applicazione asimmetrica* delle norme può garantire l'uguaglianza sostanziale».

Visto che tra la consistenza sociologica della Chiesa latina e quella di molte Chiese orientali *sui iuris* c'è una differenza enorme, mentre l'uguaglianza tra le Chiese non dovrebbe rimanere una dichiarazione puramente formalistica –direi vuota in quanto non fondata nella realtà quotidiana–, sembra doveroso di riflettere *su come si potrebbero applicare le norme* del diritto vigente *a favore delle Chiese in via di sparizione*. Infatti, a causa della situazione geopolitica attuale di Iraq e Siria, la sorte di alcune Tradizioni (già ridottissime) –prima di tutto quella assiro-caldea (o «siro-orientale») e poi quella sira (o «siro-occidentale»)– dipenderà ormai quasi completamente dalla buona volontà delle Chiese autoctone (di solito latine) del territorio in cui i loro fedeli emigreranno.⁹ In altri termini, la sopravvivenza di alcune Chiese e riti orientali dipenderà in misura decisiva dalla capacità della disciplina cattolica di rinnovarsi in questo settore, secondo le esigenze della nostra peculiare epoca dell'«etnofuga» orientale.

La scelta terminologica adoperata, oggetto del presente studio (can. 112: «licentia»), sembra suggerire –e come vedremo anche richiedere– di dover concedere oggi il passaggio dei fedeli latini ad una Chiesa *sui iuris* in modo relativamente facile. Credo che la possibilità di avvalersi di questa potenzialità, intrinseca alla suindicata scelta terminologica, potrebbe notevolmente aiutare il rinforzo delle Chiese

9 Circa alcune nuove forme di convivenza e di cooperazione ipotizzabile in circostanze peculiari della diaspora vedi i seguenti studi: Péter SZABÓ, «Le Chiese *sui iuris* in diaspora: le tradizioni orientali e le possibili modalità della loro «implantatio» in Occidente», in *Ius missionale* 2 (2008) 169–194; ID., «Le università nel CCEO. Le facoltà ecclesiastiche nell'opera della trasmissione delle tradizioni orientali: ruolo e prospettive», in *Folia canonica* 9 (2006) 257–266.

sui iuris, gruppi destinatari di questi transiti. Questa lettura del can. 112 certamente suppone che il vescovo della Chiesa latina «a qua» nel passaggio in questione non veda tanto l'aspetto della perdita statistica della sua comunità, bensì piuttosto quello dell'arricchimento della Chiesa universale tramite *il supporto umano* realizzato per mezzo del «transitus ritus» da lui concesso.

So che la prassi attuale di solito non corrisponde a questa aspettativa; anzi, il presente discorso per molti lettori sembrerà utopistico.¹⁰ La detta aspettativa però, salvo errori, dal punto di vista della sua mèta non è certamente incogruente. Infatti, non è difficile rendersi conto che la progressiva omogenizzazione rituale della compagine ecclesiale –un pericolo reale dovuto all'accelerato processo di globalizzazione– sta comportando delle gravi perdite nella nostra comprensione della ricchezza della fede cristiana. La sopravvivenza della «pluri-ritualità» delle diverse Tradizioni ecclesiastiche, invece, funziona da vera apportatrice di ricchezza anche da questo punto di vista. Perciò, se si vuole fare il possibile per perpetuare nella Chiesa cattolica anche le sfumature complementari di ottica orientale (o di ottiche orientali) della nostra conoscenza sul «depositum fidei», allora, vista la radicale decomposizione sociologica di alcune Chiese *sui iuris*, bisognerà trovare nuovi mezzi giuridici *di supporto* rispetto al passato. La possibilità, trattata in seguito, di una nuova prassi, ricavabile dalla «licentia» (CIC'83, can. 112, § 1, 1°), portrebbe ben collocarsi su questa strada.

*

10 In realtà ciò che si rende conto, prima di tutto, del patrimonio disciplinare di una Chiesa orientale cattolica è l'ammissione, secondo il proprio diritto particolare *sui iuris*, del clero uxorato, e questa diversità –talvolta tuttora considerata come una possibile minaccia al futuro della legge sul celibato latino– certamente non rende facile prestare attenzione anche a tali altri aspetti delle «Traditiones orientales», in cui sarebbe invece possibile realizzare un vero intercambio reciproco.

Non c'è dubbio che sulla base dell'interpretazione che verrà in seguito data al termine «licentia», sia identificabile una chiara intenzione (ed anzi intenzionalità) che a prima vista potrebbe essere ritenuta appassionatamente –se non faziosamente– filo-orientale. Senz'altro, il significato (la natura) del termine «licentia», nella dottrina, è lungi dall'essere univoco, e per dimostrare questo basta rievocare il Codice orientale che –in contrasto al CIC'83– la qualifica come «grazia» (CCEO can. 1510, § 2). Ciononostante, secondo la miglior canonistica di oggi, almeno nell'ambito latino, dietro la licenza vi è una *facoltà* o un *diritto soggettivo* che di per sé appartiene all'autorizzando. Ora, se la sopravvivenza di tutte le «Traditiones» sia un interesse pubblico della Chiesa, come sembra, allora il *transitus ritus* dalla Chiesa latina ad una Chiesa orientale *sui iuris* in difficoltà non appare più come un fenomeno negativo da arrestare, e nell'agevolarlo –ovviamente solo nei casi fondati secondo la *praxis curiae* della Congregazione orientale– non sarà inadatto approfittare anche dalle possibilità ricavabili da questa nuova e approfondita comprensione del termine «licentia» (CIC can. 112).

I. L'«ascrizione» ad una Chiesa *sui iuris*

L'ascrizione ecclesio-rituale, come sappiamo, può sorgere da tre diversi atti: dal battesimo, dall'entrare nella piena comunione e dal cambiamento dell'attuale ascrizione *sui iuris* cattolica. In seguito tratteremo solo quest'ultima, e più precisamente solo quella fattispecie in cui si richiede una singolare autorizzazione («licentia»/«consensus») per tale ascrizione.¹¹

11 Dalla ricca letteratura sul tema del «transitus ritus» vedasi Johannes H. DAUSEND, *Das interterritoriale Recht im Codex Iuris Canonici. Die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche* (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 79), Paderborn 1939; Gommarius MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis-Tornaci-Romae 1955, 303–342; Sofron MUDRYJ, *De transitu a ritu byzantino-ucraino ad ritum*

2. Cambiamento dell'iscrizione per via di un'autorizzazione concessa dalla Sede Apostolica

Una delle modalità dell'iscrizione –prevista per fedeli cattolici che intendono cambiare la propria appartenenza ecclesio-rituale– dunque è il «passaggio» ad un'altra Chiesa *sui iuris*. Questo atto, di per sé eccezionale, di solito richiede un'autorizzazione singolare.¹² In certe situazioni determinate però, come sappiamo, è la legge stessa ad offrire al fedele la necessaria facoltà che lo abilita a cambiare la propria appartenenza in questione.¹³

latinum, Romae 1973; Marius RIZZI, “Transitus ritus (a iure seu privilegiatus et ex indulto)”, in *Dictionarium morale et canonicum*, Petrus PALAZZINI, Romae 1966, IV, 541–547 [in seguito: DMC]; *Münsterischer Kommentar zum «Codex iuris canonici»*, Klaus LÜDICKE (Hrsg.), Essen 1985, 112/1–12 [*Helmuth Pree*: 24. Erg.-Lfg., November 1995]; Carl G. FÜRST, *Das Sakrament der Taufe. Der «Status» der getauften Gläubigen in der Kirche im Lichte des CIC und des CCEO*, in *Ius et iustitia*. Acta VI. Symposii Iuris Canonici anni 1996, Spišská Kapitula 1997, 101–125; Astrid KAPTIJN, “L’inscription à l’Église de droit propre”, in *Année canonique* 40 (1998) 49–70; Péter SZABÓ, “Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC 111–112. és CCEO 29–38. kk.)”, in *Kánonjog* 1 (1999) 33–68; e dopo la chiusura del presente studio: Miroslav K. ADAM, “Ascrizione a una Chiesa *sui iuris* e passaggio da una Chiesa *sui iuris* a un'altra nella normativa vigente”, in *Ius Ecclesiae* 23 (2011), 689–702; Andriy TANASYCHUK, “Il fedele cristiano e il suo stato canonico nella propria Chiesa *sui iuris*. Questione dell'iscrizione e del passaggio ecclesiastico”, in *Ephemerides iuris canonici* 52 (2011) 321–344.

- 12 Questo passaggio è un transito totale e di per sé definitivo, e come tale va distinto dalla «conformatio» provvisoria ad un altro rito. Per questo ultimo istituto giuridico vedasi Johannes POZZI, “Conformatio ad alium ritum”, in DMC, I, Romae 1964, 887–888; RIZZI, “Transitus” (nt. 11), 546–547; cf. Dimitrios SALACHAS – Krzysztof NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, 14–15; MICHIELS, *Principia* (nt. 11), 301–302; ed ancora Federico MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento* (Monografie giuridiche 36), Milano 2009, 167–172, 168.
- 13 Can. 112, § 1, 2°–3° CIC, cc. 33–34 CCEO; cf. SZABÓ, *L'iscrizione* (nt. 4), 207–217.

L'autorizzazione, o permesso («venia») in questione tradizionalmente va supplicata dalla Congregazione per le Chiese orientali, ma oggi essa può spesso essere ottenuta anche dai vescovi locali interessati, e –come vedremo– sono state sollevate questioni interessanti anche circa il valore di tale atto.

Infatti, come regola tradizionale, nessuno può passare ad un'altra Chiesa *sui iuris* senza la «licenza» o il «consenso» della Sede Apostolica.¹⁴ In seguito ad una recente modificazione della *norma iuris* questo consenso invece è presumibile, e cioè non occorre rivolgersi alla Sede Apostolica, se: (a) nel territorio del fedele interessato ambedue le Chiese *sui iuris* coinvolte (dalla quale ed alla quale viene richiesto il passaggio) hanno una propria Chiesa particolare; e (b) i rispettivi Vescovi eparchiali danno il loro consenso per iscritto.¹⁵ Questa semplificazione del procedimento si rivela particolarmente felice, in quanto sono appunto i Vescovi locali a possedere le informazioni necessarie per una decisione ponderata. Affinché operi la su indicata presunzione, è necessaria la presenza di una Eparchia propria di ambedue le

14 Can. 112, § 1 CIC, can. 32, § 1 CCEO (si vedano le nt. 17 e 18, *infra*); cf. anche Marco BROGI, “Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa *sui iuris*”, in *Revista española de derecho canónico* 50 (1993) 661–668; Javier CANOSA, “La presunzione della licenza di cui al can. 112, § 1, 1° del Codice di diritto canonico”, in *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 613–631. (La facoltà in questione per un breve periodo [1928–1940] fu *habitualmente* concessa ai legati apostolici, competenza più tardi rinnovata in forma più stretta e solo per alcuni Paesi; cf. RIZZI, *Transitus* (nt. 11), 545; John D. FARIS, “Inter-Ritual Matters in the Revised Code of Canon Law”, in *Studia Canonica* 27 [1983] 248).

15 Can. 32, § 2 CCEO: *Si vero agitur de christifideli Eparchiae alicuius Ecclesiae sui iuris, qui transire petit ad aliam Ecclesiam sui iuris, quae in eodem territorio propriam Eparchiam habet, hic consensus Sedis Apostolicae praesumitur, dummodo Episcopi eparchiales utriusque Eparchiae ad transitum scripto consentiant.* (Giovà notare che una autorizzazione analoga –sebbene più ristretta– dei Vescovi orientali fu concessa anche nel 1838; cf. MICHIELS, *Principia* [nt. 11], 324, e RIZZI, “*Transitus*” [nt. 11], 544–545).

Chiese *sui iuris* interessate.¹⁶ Infine tale consenso è necessario anche per il passaggio tra due Chiese *sui iuris* della medesima Tradizione.

Questa modalità di cambiamento dell'iscrizione tramite un'autorizzazione amministrativa, sia nel passato che oggi ha suscitato alcune serie domande. Cerco di darne qui una breve sintesi.

2.1 Il valore giuridico dell'intervento superiore: condizione di validità o solo della liceità?

Dovuto alla terminologia ambigua sia del vecchio sia del nuovo CIC (cf. «venia», «licentia»¹⁷) prima della promulgazione delle relative norme orientali¹⁸ nella lettura ripetutamente emersero pareri che consideravano questo intervento della Sede Apostolica come una condizione solo «ad liceitatem».¹⁹ Sebbene l'effetto d'insieme di alcuni

16 Di conseguenza nel caso di un fedele affidato ad un Vescovo di un'altra Chiesa *sui iuris* (cf. cc. 916, § 5 e 38 CCEO), situazione tuttora assai frequente nella diaspora, solo la Sede Apostolica è competente a concedere il relativo consenso. (Non è del tutto chiaro se per «medesimo territorio» si intendi solo due tali eparchie delle quali almeno una piccola parte di fatto si sovrappone [così Primetshofer], oppure se sia sufficiente –come p.e. John D. Faris vuole– anche l'appartenenza di queste unità alla stessa Conferenza episcopale, ovvero alla stessa regione culturale senza la suindicata sovrapposizione geografica; cf. Bruno PRIMETSHOFER, “Interrituelles Verkehrsrecht im CCEO”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 [1991] 346–366, 354; John D. FARIS, *The Eastern Catholic Churches. Constitution and Governance according to the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York 1992, 181.)

17 Can. 98, § 3 CIC/1917: *Nemini licet sine venia Apostolicae Sedis ad alium ritum transire, aut, post legitimum transitum ad pristinum reverti.* / can. 112, § 1 CIC: *Post receptum baptismum, alii Ecclesiae rituali sui iuris adscribuntur: 1º qui licentiam ab Apostolica Sede obtinuerit...*

18 Can. 8, § 1 CS *Nemo potest sine licentia Sedis Apostolicae ad alium ritum valide transire...* / can. 32, § 1 CCEO: *Nemo potest sine consensu Sedis Apostolicae ad aliam Ecclesiam sui iuris valide transire.*

19 Federico SANTAMARÍA PEÑA, *Comentarios al Código Canónico*, I, Madrid 1920, 131; Matthaeus CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriu-*

principi codificati²⁰ poteva in certa misura giustificare una tale interpretazione, nondimeno ha prevalso la tesi per cui la «venia», in conformità alle precedenti fonti e *praxis Curiae*, anche nel CIC/1917, can. 98, § 3 si riferisce ad una condizione di validità del passaggio rituale.²¹ Alla luce di questa incertezza dottrinale iniziale è assai sorprendente che il testo del CIC di nuovo sia rimasto laconico. Infatti, neanche il can. 112, § 1, 1° del CIC'83 stabilisce in modo esplicito l'effetto invalidante dell'eventuale mancanza dell'intervento della autorità competente.²² Questo fatto, per lo meno osservando strettamente i relativi principi d'interpretazione, sembrerebbe tuttora comportare un'incertezza non di poco conto. Infatti, il termine «licentia» in sé indica una condizione solo «ad liceitatem», e questa interpretazione viene riconfermata anche dal principio della validità degli atti *contra legem*.²³ Per la maggioranza dei canonisti questa incertezza è stata superata

sque cleri et scholarum, tom. I, Taurini 1939, 156; *El Código de Derecho Canónico*, I, Traducido y comentado por Blanco Nájera, Francisco, Cadiz 1942, 81; cf. le nt. 17, 20, *supra*, e la nt. 23, *infra*.

20 Si vedano cc. 11, 18 e 19 CIC/1917; cf. CONTE A CORONATA, *Institutiones* (nt. 19), 156: «Cum clausola irritans hoc can. 98, § 3 desideretur, transitus de uno ad alium ritum contra ius factus, validus esse videtur et validos effectus iuridice sorti...»

21 Cf. p.e. MICHIELS, *Principia* (nt. 11), p. 329, e la bibliografia ivi citata; Acacius COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Cryptoferratae 1948, 31; Dinus STAFFA, “De transitu orientalis ad ritum latinum propter baptismum in eodem ritu susceptum in casu necessitatis”, in *Ephemerides iuris canonici* 1 (1945) 175–180, 180.

22 Vedasi la nt. 17, *supra*.

23 Can. 10 CIC: *Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quibus actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse statuitur*; cf. anche la nt. 20, *supra*. (Alla luce di questi fatti non c'è da meravigliarsi che alcuni commentatori del CIC di nuovo abbiano interpretato la licenza di cui al can. 112 CIC come condizione «ad liceitatem»; così p.e. *Code of Canon Law Annotated*, Ernest CAPARROS – Michel THÉRIAULT – Jean THORN [eds.], Montréal 1993, 132 [commento di *Amadeo de Fuenmayor*]; cf. anche la nt. 27, *infra*.)

dall'entrata in vigore del can. 32, § 1 CCEO, in cui è esplicitamente detto che l'intervento della autorità competente è una condizione di validità del passaggio. La norma orientale a questo punto così funzionerebbe come una interpretazione autentica implicita della normativa latina ambigua.²⁴

Quest'ultimo è un argomento convincente. Infatti, esso di per sé è compatibile con il paradigma della correlazione tra i due Codici,²⁵ per lo meno se supponiamo che tra i significati precisi dei due termini («licenza» e «consensus») non vi sia una differenza originale, voluta dal Legislatore stesso.²⁶ Eppure mi pare ci siano ragioni considerevoli che sembrano provare l'utilità di un intervento autoritativo in questo argomento, visto che la chiarificazione interpretativa apportata dal Codice orientale non è stata accettata da tutti.²⁷

24 Così p.e. PRIMETSHOFER, "Interrituelles" (nt. 16), 353; Carl G. FÜRST, *Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale. Alcune osservazioni circa il diritto canonico della Chiesa cattolica*, in *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale* (Studi giuridici 34), a cura di Kuryakose BHARANIKULANGARA, Città del Vaticano 1995, 29.

25 Cf. can. 1 del CIC'83 / can. 1 del CCEO.

26 Péter ERDŐ, "Questioni interritali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)", in *Periodica de re canonica* 84 (1995) 315–353, 320: «... l'interprete del CIC deve tener presente l'intero CCEO promulgato dal medesimo Pontefice ... L'interpretazione però non significa modifica, e quindi non può costituire una soluzione nei casi di eventuale contraddizione o discrepanza tra i due Codici»; vedi anche Franciscus J. URRUTIA, "Canones praeliminares Codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis canonum ecclesiarum orientalium (CCEO)", in *Periodica de re morali canonica et liturgica* 81 (1992) 151–177, 155, 158.

27 Cf. «It seems, *prima facie*, that Latins can transfer illicitly but validly to an Eastern Catholic Church without the *licentia* of the Holy See, but that *consensus* of the Holy See is required *ad validitatem* in the case of Eastern Catholics who wish to transfer to another Eastern Catholic Church or to the Latin Church»; Michel THÉRIAULT, "Canonical Questions Brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*", in *Ius Ecclesiae* 3 (1991) 201–232, 212; cf. anche la nt. 23, *supra*.

2.2 *Le «causae canonicae» del passaggio ad una altra Chiesa sui iuris*

L'appartenenza ecclesio-rituale (ovvero l'iscrizione a una Chiesa *sui iuris*) è un fattore giuridico di interesse pubblico. Per questa ragione la sua determinazione e modificazione –tranne alcuni casi specifici– sono sottratte all'«arbitrio» dell'individuo.²⁸ Sempre secondo la dottrina classica si tratta di una «gratia» concessa per rescritto della Sede Apostolica. Questo atto, per sua natura simile alla dispensa, è una «*aliqua relaxatio legis*» che vulnera la legge, contraria all'intenzione della Chiesa, e come tale richiede una causa giusta e sufficientemente grave.²⁹

Nella dottrina a questo riguardo si parla anche delle «cause canoniche», e cioè cause che «*iure scripto vel non scripto seu stylo Curiae ut legitimae admittuntur*».³⁰ La «*causa eminens*» è il ritorno al rito degli avi.³¹ (Credo che per sua natura rientrerebbe in tale categoria anche un fedele ortodosso fattosi latino che vorrebbe passare alla Chiesa *sui iuris* corrispondente alla sua Chiesa ortodossa di origine. Lo stesso si potrebbe dire se fossero stati i suoi genitori, o antenati ortodossi a convertirsi nella Chiesa latina.)

La letteratura raramente riporta quelle che sono le cause desumibili dallo «*stylus*» della Congregazione orientale, e neanche le liste accessibili sono del tutto identiche.³² Nel valutare le ragioni esposte

28 Cf. MUDRYJ, *De transitu* (nt. 11), 118, 128.

29 Ibid., 132.

30 Ibid.

31 Cf. can. 8, § 2 del m.p. *Cleri sanctitati*.

32 Secondo RIZZI, “*Transitus*” (nt. 11), 545–546 poi divenuto sottosegretario della Congregazione per le Chiese Orientali, le cause canoniche sono soprattutto le seguenti: «... a) *moralis impossibilitas* e causa permanenti (ex. gr. *distantia* ad *quinque milia*) sequendi *proprium ritum*, vel *permanens impossibilitas proprio ritu utendi*; b) *adoptio prolis ritus diversi*; c) *si proles, patre orbata vel patre derelicta, a matre diversi ritus educatur*; d) *conversio petentis ad religiosam vitam occasione vel influxu alieni ritus*; e) *incardinatio vel in Seminarium cooptatio in*

del richiedente possono essere alquanto indicative anche le cause che sono (state) considerate come insufficienti per il cambiamento dell'ascrizione ecclesio-rituale.³³

La «canonicità» delle cause in questione, come abbiamo visto, si ricollega alla loro reperibilità nella *praxis curiae*. Non sembra però

servitium diocesis diversi ritus.» Un altro autore (MUDRYJ, *De transitu* [nt. 11], 132–134) identifica quattro cause canoniche fondamentali con diverse fattispecie ulteriori: «... 1) grave incomodum vel moralis impossibilitas; 2. favor fidei; 3. bonum familiae; 4. Ordines ... 2° In favorem fidei causae canonicae transitus secundum praxim Curiae numerari possunt: a) oratoris conversio vel reditus ad fidem iuxta ritum; recens uxoris conversio ad fidem catholicam; c) spes valida vel futura adducendi ad fidem catholicam virum acatholicum, iuxta ritum alium ac nativum; d) si orator ad christianae pietatis officia rediit, iuxta ritum a proprio diversum ...; 3° In bonum familiae autem causae canonicae transitus considerantur: a) christianae pietatis ac domesticae pacis tuitio in singularibus adiuctis; b) adoptio prolis diversi ritus; c) mater, viro orbata, prolem proprio ritu educare postulans vel post mortem viri oratrix, ritus viri ignara, ad suum ritum filios transire postulans vel, quando orator, patre amisso, ritum matris velit educari ... 4° Ad ordines promovendum: a) si quis sacerdotio initiari exoptat in ritu dioceseos, in cuius servitium desiderat transire, vel se instituitur in seminario ritus alieni, pro fidelibus ipsius ritus; b) si desideratur incardinatio inter clerum dioceseos ritus diversi, pro fidelibus ipsius ritus.» (Cf. ancora Augustine MENDONÇA, *Interecclesial Legislation [for Student's use only]*, Ottawa 1991 [*manoscritto*], 53–54; FARIS, *Eastern Catholic Churches* [nt. 16], 169–170; Victor POSPISHIL, *Code of Oriental Canon Law. The Law on Persons*, Ford City 1960, 36–37.)

- 33 MUDRYJ, *De transitu* (nt. 11), 134–135 con le relative spiegazioni: «Quaenam vero causae canonicae in stylo Curiae Romanae ut tales non considerantur? Praecipuas numerare possumus: a) sponsa alieni ritus ...; b) ignorantia proprii ritus ...; c) cognitio ritus ad quem ...; d) frequentatio scholae diversi ritus ...; e) receptio sacramentorum in ritu alieno ...; f) bonum animarum generice sumptum...». Queste ragioni come singolari non sono sufficienti, ma nel caso in cui se ne accumulassero più di una, insieme possono risultarsi sufficienti. Non possono invece essere considerate ragioni come «la salvezza delle anime in generale», «la pace della mente e della coscienza», le mancanze nelle strutture organizzative, ed il puro desiderio al transito senza essere appoggiata da una qualsiasi ragione; cf. MENDONÇA, *Interecclesial* (nt. 32), 54.

che le cause appena elencate costituiscano una lista tassativa. Si tratta piuttosto degli elenchi che riportano solo le categorie più frequentemente applicate nella prassi curiale.³⁴ Infine si deve notare che negli ultimi anni la Congregazione per le Chiese orientali sembra essere orientata a non ritenere più alcune delle cause tradizionali come ragioni sufficienti per il passaggio. Così ci sono forti cambiamenti per esempio nel caso dell'«ordine»,³⁵ in quello della dimora e/o dell'attività in un'ambiente di rito diverso,³⁶ e, se non sbaglio, anche la categoria

34 Cf. POSPISHIL, *Code* (nt. 32), 36: «The application for transfer to another Rite must be supported by valid reasons. Every true cause will be accepted. Reasons usually accepted are...»; ed anche RIZZI, “Transitus” (nt. 11), 545: «Ceterae praecipuae causae, e praxi S. Congregationis Orientalis recognitae, sunt praesertim: ... a) moralis impossibilitas [ecc.]...»; cf. nt. 32, *supra*; ed ancora Hamletus CICOGNANI, *Commentarium ad librum primum Codicis Iuris Canonici*, Romae 1939, 315: «Extra causas canonicas numerare possumus ‘causa rationales’ quae lege non statuuntur sed aequali consideratione habendae sunt ob circumstantias speciales vel loca particularia»; cf. MUDRYJ, *De transitu* (nt. 11), 132.

35 Cf. SALACHAS–NITKIEWICZ, *Raporti* (nt. 12), 128: «Bisogna dunque distinguere l'appartenenza di un candidato agli ordini a una Chiesa *sui iuris* dalla sua ascrizione (incardinazione) a una eparchia o diocesi... Pertanto occorre notare che il chierico orientale suddito ad un Ordinario latino, rimane sempre ascritto alla propria Chiesa *sui iuris*»; cf. MENDONÇA, *Interecclesial* (nt. 32), 54; in confronto vedasi «incardinatio vel in Seminarium cooptatio in servitium diocesis diversi ritus»; cf. nt. 32, *supra*.

36 Così p.e., un chierico destinato al servizio di un'altra Chiesa *sui iuris*, se caso mai volesse cambiare per questa ragione la sua incardinazione, secondo la prassi attuale della Sede Apostolica anche in quest'ultima ipotesi rimarrebbe membro della sua Chiesa *sui iuris*. Invece del cambiamento dell'iscrizione ecclesio-rituale gli viene concessa solo la facoltà dell'«adattamento» al rito della Chiesa in cui serve, o per lo meno l'indulto del «biritualismo»; SALACHAS–NITKIEWICZ, *Raporti* (nt. 12), 106–109. Simili soluzioni sono state adottate per i religiosi che intendono ad entrare in un'Istituto di un'altra Chiesa *sui iuris*; cf. Marco BROGI, “Rito”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Guerrino PELLICCIA – Giancarlo ROCCA (a cura di), Roma 1983, 1846–1849; SALACHAS–NITKIEWICZ, *Raporti* (nt. 12), 14–15 e 173.

dell'«impossibilità» come causa sufficiente viene riconosciuta in modo più cauto e raro del passato.³⁷

Dato che la prassi della Congregazione inevitabilmente costituirà un orientamento anche per le decisioni locali (cf. can. 32, § 2 CCEO), casi che, visto il moltiplicarsi delle Chiese particolari sovrapposte,³⁸ saranno sempre più frequenti, sembrerebbe particolarmente utile la redazione ufficiale di un elenco aggiornato, o addirittura di uno studio

37 Una delle cause canoniche tradizionali è il «grave incommodum», e nella manualistica la distanza geografica ne costituiva un esempio. Sebbene la distanza come causa dell'incomodità è ovviamente relativa (in quanto dipende, tra l'altro, dalla grandezza della famiglia, dalla salute dell'interessato, dall'accessibilità dei mezzi pubblici, ecc.), vi era un accordo tra gli autori che la «distantia quinque milium passuum et ultra a templo propriae parochiae» fosse sufficiente per il verificarsi del «grave incommodum» necessario per il passaggio ad un altro rito, più comodo; cf. MUDRYJ, *De transitu* (nt. 11), 133; RIZZI, “Transitus” (nt. 11), 545; MENDONÇA, *Interecclesial* (nt. 32), 54. Oggi invece la prassi è molto più restrittiva. Così, ad esempio, la petizione recente di una donna – persona convertita dalla Chiesa armeno-aspotolica a quella armeno-cattolica – di poter passare alla Chiesa latina è stata negata dalla Congregazione, nonostante il fatto che la più vicina chiesa armeno-cattolica si trova a più di 200 miglia; vedasi le nt. 64, 65, *infra*. Nel passato, come detto in precedenza, la semplice mancanza delle proprie strutture organizzative di per sé era tradizionalmente considerata come ragione insufficiente per concedere il passaggio (cf. nt. 33, *supra*). Tuttavia, se da questa mancanza sorgeva un'incomodità, all'assenza della chiesa costituiva causa sufficiente per la concessione dell'indulto. La risposta appena riferita della Congregazione sembra testimoniare, invece, una saliente rivalutazione della rilevanza della distanza geografica come ragione sufficiente per dare l'autorizzazione al passaggio.)

38 Cf. Péter SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche «sui iuris»*, in CONSOCIATIO INTERNATIONALIS STUDIO IURIS CANONICI PROMOVENDO – SOCIETÀ PER IL DIRITTO DELLE CHIESE ORIENTALI, *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio*. Atti del Congresso Internazionale Budapest 2–7 settembre 2001, Péter ERDŐ – Péter SZABÓ (a cura di), Budapest 2002, 242–246; Gianpaolo RIGOTTI, “Le comunità cattoliche orientali in diaspora nel Nordamerica”, in *S.I.C.O. [Servizio Informazioni per le Chiese Orientali]* 63 (2008) 346–373.

dettagliato, circa le «causae canonicae» attualmente in uso.³⁹

Nel corso di tale aggiornamento sarebbe opportuno (se non proprio indispensabile) chiarire se la concessione del cambiamento dell'iscrizione ecclesio-rituale anche nel futuro dovrà essere considerata come un «indulto», una «grazia» inteso nel senso stretto della dottri-

39 Un tale documento darebbe così indicazioni pratiche anche su come concretamente attuare *la protezione* delle comunità orientali della diaspora, compito la cui importanza è stata diverse volte riconfermata negli ultimi tempi; cf. p.e. “Compito della Congregazione è pertanto di esprimere la sollecitudine della Chiesa universale per tali Chiese in modo che tutti «possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra»... “La contingenza storica pone queste Chiese in condizione di dover contare sul sostegno, sull'affetto e sulla cura particolare della Santa Sede, così come delle Chiese particolari di rito latino”... “L'agenda dei lavori della vostra Plenaria è un segno dell'impegno con cui siete chiamati a delineare l'attività futura del Dicastero. Vi sarò grato se privilegerete particolarmente il settore della cura pastorale dei fedeli orientali in diaspora. A questo riguardo è necessario che tutti, latini e orientali, colgano le delicate implicazioni di una situazione che costituisce una vera sfida sia per la sopravvivenza dell'Oriente cristiano, sia per il ripensamento in generale dei propri programmi pastorali”, [*Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per le Chiese orientali, 1 ottobre 1998*, nn. 3, 4, 6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXI, 2, 1998*, Città del Vaticano [2000], 610–611; “Il ruolo particolare delle Chiese Orientali cattoliche corrisponde a quello rimasto vuoto per la mancanza di comunione completa con le Chiese ortodosse ... La vostra collaborazione con il Papa e tra di voi potrà mostrare alle Chiese ortodosse che la tradizione della «sinergia» tra Roma e i Patriarcati si è mantenuta ... Nello stesso spirito è egualmente importante che le Chiese d'Oriente, soggette in questi tempi ad un considerevole flusso migratorio, conservino il posto d'onore che loro spetta nei propri paesi e nella «sinergia» con la Chiesa di Roma, come anche nei territori dove i loro fedeli fissano la loro dimora”, [*Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II ai Patriarchi delle Chiese orientali cattoliche, 29 settembre 1998*, n. 5; in *Insegnamenti, op. ult. cit.*, 591–592, cf. ancora: la nt. 71, *infra*].

na classica, con tutte le sue conseguenze giuridiche che ne seguono. Questo interrogativo ci porta ad una domanda teoretica non meno interessante e complessa della problematica suesposta circa il valore giuridico della licenza.

2.3 *La natura dell'intervento («licentia»/«consensus»), e quindi la convenienza del «transitus ritus»*

Il cambiamento dell'ascrizione rituale viene considerato, da secoli, come una cosa «odiosa» e sgradita, e quindi per quanto sia possibile da evitare.⁴⁰ Oggi invece –oltre la presenza di quest'ottica tradizionale⁴¹– sembra affacciarsi una nuova visione che classifica questo cam-

40 Cf. «vulnera la legge ...» (nt. 29, *supra*), ed anche FRANCISCUS X. WERNZ – PETRUS VIDAL, *Ius canonicum*, II. *De personis*, Romae 1928, 22–23: «Mutatio seu transitus ab uno ritu ad alium est rigorose prohibitus nec fieri potest sine speciali venia Apostolicae Sedis...»; Neophytos EDELBY – Ignace DICK, *Les Églises orientales catholiques. Decret «Orientalium Ecclesiarum»* (Unam sanctam 76), Paris 1970, 227–228: «Le passage à un autre Rite ... est une exception. Comme telle, elle doit être limitée aux cas strictement prévus par la loi et ne pas subir d'interprétation extensive»; MICHIELS, *Principia* (nt. II), 319, 323: «Ad praxim dispensationum quod attinet, Sedes Apostolica nonnisi rarissime permittit transitum a ritu latino ad orientalem ... Ad praxim dispensationum quod attinet, Sedes Apostolica nonnisi raro permisit transitum a ritu orientali ad latinum, etsi sane facilius quam vice versa.» (Le eccezioni a questa regola furono le norme e la prassi ispirate dalla *mens* della «ritus praestantia»; cf. BENEDICTUS XIV, enc. *Allatae sunt* [de ritibus orientalibus servandis], 26. VII. 1755, in *Enchiridion delle Encicliche* 1, 640/642, n. 20: «Cum Latinus Ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferrere debet»; cf. anche ID., const. *Etsi pastoralis*, 26. V. 1742, in *Codicis iuris canonici fontes*, Petrus GASPARRI [ed.], I, Romae 1947, 734–755, § 2, XIII; VIII–XIV; § 8, VII–XI; cf. ancora MICHIELS, *Principia* [nt. II], 302, 317, 323).

41 Cf. Lorenzo LORUSSO, “Il rispetto dei riti orientali nell’evangelizzazione delle genti. Attualità dell’enciclica *Allatae sunt* di Benedetto XIV”, in *Ius missionale* 1 (2007) 77–117, 104: «Il passaggio di un orientale alla Chiesa latina non dovrebbe essere concesso che raramente per evitare la dissoluzione delle Chiese orien-

biamiento come qualcosa che di per sé farebbe parte della sfera giuridica del cristofedele. Questo dilemma sulla natura della concessione del «transitus ritus», lungi dall'essere un interrogativo puramente teoretico, è di massima importanza pratica, in quanto offre ai Vescovi locali un orientamento primario e fondamentale sulla convenienza del fenomeno del cambiamento dell'ascrizione, e quindi sull'atteggiamento da seguire nei confronti delle relative petizioni.⁴² In breve, ci si chiede se il fenomeno del «transitus ritus» sia da frenare oppure, fatto salvo un previo controllo della presenza delle condizioni prefissate, da favorire.

2.3.1 La concessione del «transitus ritus» è un puro atto di «grazia»(?)

La concessione del passaggio ad un altro rito tradizionalmente viene qualificato come «indulto».⁴³ Tuttavia, per motivo dell'imprecisione giuridica del concetto, ovvero della sua larghezza dal punto di vista del valore semantico,⁴⁴ nella presente indagine pare opportuno

tali. Il passaggio di un latino ad una Chiesa orientale dovrebbe essere concesso raramente per evitare ogni eventuale intenzione dolosa da parte dell'interessato...»; cf. però l'opinione contraria, come mi pare, di Marco Brogi, citata alla nt. 67, *infra*.

42 Can. 32, § 2 CCEO; cf. la nt. 95, *infra*.

43 RIZZI, "Transitus" (nt. 11), 545.

44 Alphonsus VAN HOVE, "De privilegiis et indultis, ad can. 4 Cod. J. C.", in *Jus pontificium IX* (1929) 290: «Indultum alii intelligunt quamdam exemptionem a lege, seu privilegium negativum, alii concessionem quae non est facta in perpetuum. Ut videtur, vox non habet sensum iuridicum determinatum. Hic sumitur sensu omnino lato de omni concessione facta a Sede Apostolica, de beneficio, gratia, favore, dispensatione, rescripto, etc.»; cf. Joannes ŘEZÁČ, *De potestate dispensandi episcoporum orientalium ad normam mp. Episcopalis potestatis*, Roma 1968, 12: «Indultum, est 'quasi-privilegium', differendo a privilegio eo, quod non est per se perpetuum; hinc est facultas et gratia ad tempus concessa, praeter vel contra ius, ex indulgentia legislatoris: ideo cum facultate plus minusve confunditur». Cf. ancora John HUELS, "Privilege, Faculty, Indult, Derogation: Diverse Uses and Disputed Questions", in *The Jurist* 63 (2003)

prescinderne. Infatti dal punto di vista del nostro dilemma attuale appare essere questo un termine inutile in quanto –invece di chiarirla– appunto offusca la vera natura dell’atto in questione.⁴⁵

Nell’intento di identificare la natura del «transitus ritus» l’altro termine tradizionalmente utilizzato è la «gratia». Quest’atto superiore a volte viene assimilato anche alla dispensa, in quanto si tratta, come abbiamo già visto, di una «aliqua relaxatio legis», e di conseguenza la normativa sulla concessione della dispensa sarebbe applicabile anche alla «venia transitus ritus».⁴⁶

La grazia è «una concessione dell’autorità non esigibile secondo la giustizia, che amplia la sfera giuridica del beneficiario senza che sia richiesto un sacrificio da parte sua. Dà pertanto origine a una situazione giuridica soggettiva favorevole e gratuita».⁴⁷ (Le stesse caratte-

213–252, 243: «An indult is a generic term for a favor for a person, physical or juridic, or an exceptional faculty. The word ‘indult’ is an alternative term for other concepts in canon law. *It lacks its own unique juridic identity.* It may be some kind of favor, be it a dispensation, privilege, permission, or other favor, especially when the *precise nature* of the favor is unknown by the person requesting or granting it... The faculty is exceptional because it grants a power or an authorization for something that is *contra ius...*» (*il corsivo è mio*).

45 HUELS, *Privilege* (nt. 44), 243–244: «In all of these uses, the indult functions as a substitute term for other concepts whose meaning and applicability are clear in the law. Thus, the term ‘indult’ is really unnecessary juridically and, indeed, is unhelpful in the long run because it obfuscates the real nature of act in question. However, it has a benefit for ecclesiastical practice, since its use avoids the need for an analysis of the actual nature of a favorable act, which analysis would be difficult for those authorities who lack detailed knowledge of the general norms of canon law.» (Giova notare che la formulazione dello stesso CIC’1917 non era del tutto chiaro, in quanto l’espressione «venia» [cf. la nt. 17, *supra*], da una parte significa favore, grazia, indulgenza, mentre dall’altra facoltà e permesso; cf. *Nomen. Il nuovissimo Campanini Carboni Latino Italiano – Italiano Latino* [Milano 2002], 1763–1764.)

46 MUDRYJ, *De transitu* (nt. 11), 132.

47 Jorge MIRAS – Javier CANOSA – Eduardo BAURA, *Compendio di diritto canonico amministrativo*, Roma 2007, 415.

ristice essenziali sono proprie anche della dispensa, la quale in realtà è una forma concreta della concessione di una grazia.) La valutazione della convenienza nel concedere (o meno) il «transitus ritus», in quanto atto di grazia –qualcosa che «non è dovuto *ad aequalitatem*, ma per convenienza o liberalità»⁴⁸– per sua natura rientra nella sfera discrezionale dell'autorità competente. La natura graziosa di tale atto comporta che il suo ottenimento, in fin dei conti, non sarebbe di per sé dovuto anche qualora fossero riscontrate cause sufficienti. Infatti, oltre alla giusta causa, la concessione in questo tipo di atti è sempre subordinata alla valutazione discrezionale della sua opportunità.⁴⁹ La «gratia», almeno nella sua concezione «pura», non è esigibile: infatti se la negazione della richiesta potesse far venir meno la giustizia, non si tratterebbe più di una vera e propria grazia, ma piuttosto di un diritto.⁵⁰

Salvo forse rarissime eccezioni, questa piena gratuita è propria anche della dispensa. Sebbene la dottrina distingue tra «dispensatio debita» e «dispensatio iusta seu permissa», neanche nella prima ipotesi si potrebbe configurare uno «ius strictum illam exigendi».⁵¹ Nel caso della dispensa «normale» (quella «iusta seu permissa») la piena

48 Eduardo LABANDEÍRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico* (Trattati di diritto 2), Milano 1994, 325.

49 Cf. MIRAS – CANOSA – BAURA, *Compendio* (nt. 47), 277 ss., 415.

50 Ibid., 278.

51 Alphonsus VAN HOVE, *De privilegiis, de dispensationibus* (Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici I/5), Mechliniae-Romae 1939, 427: «Dispensationes debitaе sunt quas Superior sine peccato denegare non potest, vel quia dispensatio praecepto ipsius iuris vel Superioris iniungitur concedenda, vel quia apud Superiorem oritur obligatio conscientiae eam impertiendi propter aliquam specialem circumstantiam ... Notio dispensationis debitaе obscuritate non vacat et non semper eodem sensu est intellecta ... Denegata dispensatione debita, ius strictum subdito non est illam exigendi, nec actio iudiciaria conceditur, sed tantum recursus ad Superiorem dispensantis, nisi agatur de dispensatione praecepto imposta.»

discrezionalità e quindi la non esigibilità della grazie richiesta, per la dottrina classica è scontata.⁵²

Il paradigma della «dispensatio» invece – diversamente dalla grazia che per sua natura può essere sia *praeter* sia *contra ius* – mette evidentemente in rilievo anche la chiara straordinarietà e eccezionalità dell'atto. In questa ipotesi la concessione del *transitus*, appunto per l'assomiglianza della dispensa, sarebbe un atto contro un divieto legislativo. In quanto la legge di per sé è ragionevole, tale atto rimane sempre una eccezione. Anzi, si tratta di un atto che, come abbiamo visto, in verità crea il relativo diritto soggettivo, e proprio per questa ragione è inesigibile in quanto nella sfera del richiedente non c'è un diritto preesistente da invocare.

In sintesi l'inquadramento della concessione del «*transitus ritus*» nel paradigma della dispensa ha due conseguenze fondamentali. In questa ipotesi tale atto, da una parte, richiede sempre una causa giu-

52 VAN HOVE, *De privilegiis* (nt. 51), 429: «Dispensatio iusta seu permissa illa est quae habet causam sufficientem, vi cuius permittitur dispensatio, adeo ut Superiori integrum sit illam dare vel non: agitur de vera gratia et ideo libera. Si subdito prodest dispensatio, bono communi et sanctitati legis prodest eius denegatio. Pensatis omnibus, Superior pro suo prudenti arbitrio gratiam dispensationis concedet vel denegabit»; cf. MIRAS – CANOSA – BAURA, *Compendio* (nt. 47), 308–309: «L'esistenza di una causa giusta e razionale per la dispensa non significa che tale provvedimento sia dovuta in termini di giustizia, cioè che il richiedente abbia il diritto ad ottenerlo. La concessione della dispensa... è un atto prudenziale di governo e non di amminisatrazione della giustizia. In altri termini, non mira al soddisfacimento di un diritto previo, ma ne crea uno nuovo... Si potrebbe parlare di diritto alla dispensa, per ragioni di giustizia distributiva (uguaglianza di trattamento), e di diritto al buon governo, quando vige la prassi di concedere in determinati circostanze tale provvedimento, sebbene le peculiarità di questi casi singolari rendano molto difficile che si diano esattamente le medesime situazioni, specilamente nell'ambito canonico, in cui si deve cercare il bene spirituale di ogni fedele, per modo che fattori apparentemente insignificanti possono rilevarsi invece decisivi nel momento di giudicare l'opportunità di concedere una dispensa»; vedasi anche la nt. 50, *supra*.

sta e proporzionalmente grave alle ragioni che stanno alla base della legge che di per sé vieta il passaggio; mentre, dall'altra, neanche in presenza di tali ragioni è scontato l'esito favorevole al richiedente, in quanto trattandosi in definitiva di una grazia –non essendoci appunto un diritto preesistente– la discrezionalità dell'autorità rimane piena ed integra anche nel dover prendere in considerazione gli eventuali interessi pubblici contrari.⁵³ (Le situazioni in cui potrebbe sorgersi un vero diritto alla dispensa sono veramente rarissime,⁵⁴ e, come abbiamo visto, neanche in questi casi si dà la loro esigibilità formale).

Sebbene la discrezionalità non possa sboccare nell'arbitrarietà, l'interesse pubblico non di rado richiede il sacrificio parziale (anzi a volte anche totale) dei leciti interessi privati dei singoli fedeli,⁵⁵ e questo *a fortiori* è vero nel caso delle richieste di interessi che non nascono da dei diritti preesistenti. Qui ci troviamo di fronte ad un delicato equilibrio tra discrezionalità ed equità. Certamente anche le decisioni graziose, oltre ad essere legittime, devono risultrsi anche adeguate ai relativi casi concreti, e cioè per quanto sia possibile devono armoniz-

53 Cf. le nt. 52 e 55; ed ancora *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Ángel MARZO – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), vol. I, Pamplona 2002, 696 [Eduardo Baura]: «Algún autor entiende incluso que toda dispensa está fundada en un interés público y, por esto, la autoridad eclesiástica tendría, no sólo el poder, sino también la obligación de concederla cuando concurren los requisitos necesarios. Sea como fuere, la dispensa beneficiará en primer lugar al dispensado en el caso particular, pero, si existe una causa justa y racional, no llevará consigo ningún daño a la comunidad, sino que ésta se verá indirectamente enriquecida por el bien de uno o varios de sus miembros.»

54 Sono situazioni tali in cui cessa la stessa *ratio legis*, ma in questi casi in verità siamo di fronte alla situazione dell'*epicheia* («la non obbligatorietà della legge a motivo del venir meno della sua *ratio* in un caso particolare»), pur sia vero che anche la dispensa formale possa risultare necessario; cf. MIRAS – CANOSA – BAURA, *Compendio* (nt. 47), 308–309 e 292; ed anche la nt. 51, *supra*.

55 MIRAS – CANOSA – BAURA, *Compendio* (nt. 47), 78; cf. VAN HOVE, *De privilegiis* (nt. 51), 415–416.

zare, nel modo migliore, i diversi interessi pubblici e privati, poiché l'equità costituisce un limite intrinseco dell'amministrazione della grazia.⁵⁶ Tuttavia, per quanto conveniente, la dispensa rimane un atto tale di per sé odioso e quindi eccezionale, in quanto vulnera la «normalità» espressa in forma legislativa.

Riassumendo, nel paradigma della dispensa il cambiamento dell'ascrizione ecclesio-rituale è una cosa di per sé sconveniente, e di conseguenza l'autorità competente dovrebbe in linea generale limitarne la concessione. Sebbene l'equità come limite intrinseco della stessa discrezionalità possa in certo qual modo orientarla verso l'adeguatezza concreta delle decisioni, trattandosi di un atto di grazia, la dispensa non è esigibile.

Negli ultimi tempi si incontra però anche un altro modo di concepire l'ascrizione ecclesio-rituale del tutto diverso da quella tradizionale appena descritta.

2.3.2 Il cristofedele ha un diritto soggettivo preesistente alla concessione del «transitus ritus» (?)

In seguito alla formalizzazione dei diritti dei cristofedeli, si comincia a parlare di sfere di giustizia anche in alcuni tali campi quali prima erano considerati territori della grazia.⁵⁷ Così alla luce della

⁵⁶ MIRAS – CANOSA – BAURA, *Compendio* (nt. 47), 79: «Al riguardo, interviene la equità, come limite interno –contenuto, cioè, nello stesso concetto– dell'attività discrezionale.»

⁵⁷ Nel CIC'83, tra l'altro dovuta alla sua classificazione tra gli atti amministrativi singolari, anche il fenomeno della grazia, istituzione tradizionalmente a sé, comincia ad avere una configurazione più circoscritta. Infatti, mentre per suo concetto stesso rimarrà una cosa di per sé non esigibile, nella realtà sembra che si incontrerà sempre meno con la sua figura in forma pura. Così oggi una parte della dottrina, quasi partendo dalla concezione classica della grazia, anche in questo contesto mette in rilievo il diritto dei cristofedeli al medesimo trattamento nelle situazioni uguali, e quindi il loro diritto di esigere garanzie di oggettività, e di trasparenza nella concessione delle grazie; MIRAS – CANOSA

natura specifica della licenza,⁵⁸ il can. 112, § 1, 1° CIC sembrerebbe

– BAURA, *Compendio* (nt. 47), 280; vedasi però: *Ibid.*, 309; cf. nt. 52, *supra*. In linea di questo nuovo corrente si propone l'interrogativo se dal nuovo inquadramento delle grazie sotto la figura degli atti amministrativi singolari non si debba dedurre che il regime dei cc. 57 e 1732–1739 sia esteso anche sugli atti di grazia amministrativa; cf. *Codice di diritto canonico*, Juan I. ARRIETA (dir.), Roma 2004, 106–107 [*Javier Otaduy*].

- 58 Arthurus VERMEERSCH – Josephus CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, I, Mechlinae-Romae 1933, 164–165: «... dispensatio est 'legis, in casu speciali, relaxatio' ... itaque differt ... a licentia, quae est *facultas facta secundum legem*; conditio, qua posita, actus *ex ipsa lege permittitur*. Non est ergo, sicut dispensatio, contra legem, vel *vulnus legis...*» (*il corsivo è mio*). Cf. la licenza è «la concessione della facoltà di esercitare una situazione giuridica attiva di cui si è già titolari, ma il cui uso resta soggetto a determinate limitazioni in riferimento al bene pubblico», MIRAS – CANOSA – BAURA, *Compendio* (nt. 47), 417, 274-275; e vedi ancora: «[dispensatio] differt a licentia; haec enim est simplex facultas secundum legem, cuius effectus non est ut tollatur obligatio legis absolute imposita, sed ut legitime poni vel respective omitti possit actus a lege conditionate tantum, idest, independenter a beneplacito Superioris seu nisi accedat legitimae auctoritatis consensus, prohibitus vel respective praescriptus»; Gommarus MICHIELS, *Normae generales iuris canonici. Commentarius libri I Codicis iuris canonici*, II, Parisiis-Tornaci-Romae 1949, 681 (cf. anche MARTI, *Rutheni* [nt. 12], 212–213). «Sunt multae leges vel statuta, quae non prohibent aliquid fieri simpliciter, sed ne fiant sine tali facultate, tali modo concessa; tunc ergo dare facultatem non est dispensare, sed servare et exequi legem», Franciscus SUAREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, VI, Antverpiae 1613, c. 10, n. 14.

Non sempre facile per l'interprete, anche a motivo l'imprecisione terminologica di cui a volte pecca il legislatore, stabilire se una regolamentazione giuridica posta dall'autorità ecclesiastica su di un dato fenomeno dia vita o meno ad un regime di licenza. È stato questo il caso dei primi interventi della Sede Apostolica volti a disciplinare l'afflusso in Occidente, in particolare negli Stati Uniti, di clero orientale a cavallo tra Ottocento e Novecento. Come evidenziato in un recente studio già citato, vi è stata una stratificazione di successivi interventi normativi che ha modificato gradualmente in senso restrittivo il regime giuridico dell'immigrazione nei territori d'oltre oceano del clero orientale. Nonostante le notevoli rigidità e limiti normativi ai trasferimenti in Occidente, che porterebbe a prima vista a qualificarlo come regime di divieto salvo dispensa,

suggerire che il cambiamento dell'iscrizione ecclesio-rituale non sia più considerata un atto *contra legem*, bensì un atto *secundum legem*, è quindi come tale non odioso. Infatti, la licenza, secondo il suo significato preciso è una autorizzazione che rende possibile l'esercizio di una facoltà che compete al soggetto per diritto.⁵⁹ Di conseguenza con la messa in vigore di questo regime giuridico, potrebbe sembrare a prima vista che l'autorità ecclesiastica competente non intenda più «frenare» il fenomeno del passaggio rituale ma solo canalizzarlo tramite un controllo previo. Così il transito ad una Chiesa *sui iuris* orientale, nella prospettiva del CIC'83, non dovrebbe più essere considerato come una qualcosa contrario all'ordine canonico e dunque tendenzialmente da evitare. Come mette in rilievo Javier Canosa: «La dottrina ha configurato questi provvedimenti [autorizzatori] come atti che rimuovono dei limiti all'esercizio dei diritti o dei poteri che già appartengono all'autorizzando...»⁶⁰ Essi dunque comportano «la concessione a favore di un soggetto della facoltà di esercitare un diritto che già si trova nel suo patrimonio giuridico», e quindi «la differenza fondamentale [tra la licenza e la grazia] risiede nella consistenza giuridica del diritto del richiedente: il diritto alla licenza ha come fondamento un vero diritto soggettivo... di cui in certi casi viene limitato l'esercizio in vista del bene comune... invece non esiste il diritto alla grazia come tale, intesa questo in senso stretto, ma soltanto un diritto a chiedere la grazia».⁶¹

in realtà il regime giuridico relativo all'immigrazione di clero orientale in Occidente è di licenza; cf. MARTI, *Rutheni* (nt. 12), 210–214, 443–446, 480–484, 518–528.

59 LABANDEÍRA, *Trattato* (nt. 48), 325.

60 JAVIER CANOSA, “La concessione di grazie attraverso i rescritti”, in *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 237–257, 246–247; e quindi si tratta di una «situazione soggettiva preliminare di aspettativa legittima» seppure essa si trasformerà in un diritto soggettivo solo dopo esser effettuato il relativo atto autorizzante»; idem.

61 CANOSA, “Presunzione” (nt. 14), 623–624.

In breve, i punti essenziali del regime della «licentia» (o dell'autorizzazione) sono i seguenti:⁶² (1) esso riguarda una attività [non vietata, ma] semplicemente subordinata alla verifica di certe condizioni, quest'ultime possibilmente prefissate sul livello legislativo; (2) come tale rientra nella «normalità» permettendo l'esercizio «ad normam iuris» di un diritto soggettivo preesistente [e non invece l'eccezione ad una proibizione legislativa]; (3) nella forma pura di questa figura canonica quindi non si può parlare di una discrezionalità propriamente detta, in quanto in questo caso l'amministrazione viene deputata «alla mera verifica della sussistenza in concreto di quei presupposti». La rilevanza della distinzione tra la dispensa come atto creativo di un diritto soggettivo e l'autorizzazione (licenza) si esplicita tra l'altro che in quest'ultima figura esiste «un obbligo nel soggetto pubblico ed un diritto nel singolo rispettivamente a dare ed a ricevere la cosiddetta 'dispensa' [si intende licenza], mentre per la dispensa vera e propria il richiedente non può vantare nulla se non forse un interesse legittimo.»

Nonostante questo limpido significato sovraespuesto della «licenza», devo notare di non aver finora trovato prove sicure che nella scelta terminologica in questione il Legislatore sarebbe stato motivato proprio da questa sfumatura peculiare dell'espressione.⁶³

62 Questa sintesi delle caratteristiche della licenza è stato mutuato dal Alfredo CORPACI, art. "Dispense", in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Rodolfo SACCO et al., Torino 1990, 289.

63 Gli eventuali argomenti a favore, oltre alle discussioni pubblicate circa il can. 112 CIC, potrebbero essere ripetibili dall'archivio della PCCICR. Salvo errori, dalla prima (discussioni pubblicate) non si può ricavare una tale intenzione. (Per un indice delle relative notizie in *Communicationes* vedasi *Münsterischer Kommentar* (nt. 11), 111/1 [*Helmuth Pree*]). E ci sono anche altri argomenti che sembrano indebolire la suindicata ipotesi che dall'uso dell'espressione «licenza» vuol concludere che il «transitus ritus» farebbe già oggi parte dell'autonomia privata del cristofedele (latino). Infatti, sembra che la stessa espressione («licentia») sia passata dal diritto orientale allo schema latino, nel cui contesto (orientale) invece era sempre chiaro che si tratta di una condizione di validità;

2.3.3 *Qualche cenno della prassi attuale della Sede Apostolica*

Una decisione resa pubblica della Congregazione per le Chiese orientali offre interessanti orientamenti riguardo alla *mens* del medesimo dicastero circa la convenienza del cambiamento dell'iscrizione, o più precisamente circa quella di un fedele orientale cattolico.

Nel 1995 il dicastero ha rilasciato una risposta negativa alla petizione di una donna di origine armeno-apostolica convertita alla Chiesa armeno-cattolica, di poter passare, in un secondo momento, alla Chiesa latina. Malgrado le serie ragioni dell'interessato,⁶⁴ la Congregazione non ha consentito al passaggio, dicendo che si deve mantenere la continuità con le proprie origini, soprattutto quando si tratta di Chiese «etniche», e non si deve dare agli ortodossi l'impressione che

cf. *Communicationes* 12 (1980) 74: «In linea di massima si può ammettere il can. 8, § 1 della Commissione orientale, e cioè: 'Can. 8, § 1: Nemo potest sine licentia Sedis Apostolicae ad aliam Ecclesiam particularem transire'.» (È interessante da notare però, che la clausola invalidante non è stata ripresa dal testo orientale; cf. le nt. 17 e 18, *supra*).

- 64 Elementi del votum del Vescovo «ad quem», in CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Kevin W. VANN – James I. DONLON (eds.), Washington D.C. 1995, 28–29: «Since there is no Armenian Catholic Church north of ..., which is over 200 miles away, I have no way to participate in the life of an armenian catholic parish. I feel strongly attracted to the Latin Church which has served me well over the last 12 years. It has provided me support during physical illness, as well as fulfilling my emotional and spiritual needs...» (argomenti dalla petizione). «As explained in her petition, she finds that the great distance separating her from any parish of the Armenian Catholic Exarchate of the United States and Canada makes it a spiritual hardship for her to retain and practice her own rite ... Whereas the petitioner has never practiced as a member of the Armenian Catholic Church, in light of the great distance and isolation of the petitioner from a church of the Armenian Catholic Church, and her strong desire to be a member of the Latin Church where she first experienced her desire to become a Catholic, I judge it is to her spiritual advantage to be allowed to transfer churches» (parere del Vescovo *ad quem*).

divenire cattolici equivalga al perdere la propria identità nazionale e religiosa. La risposta mette con ciò in rilievo che non è l'individuo interessato a scegliere la propria appartenenza rituale, bensì è la Chiesa che lo «genera» in Cristo, inserendolo in una Tradizione. Alla luce di questa comprensione il «transitus ritus» è (o potrebbe sembrare essere) una cosa molto grave, e quindi incompatibile con una coerente visione ecclesiologicala, eccetto il caso di una assoluta necessità.⁶⁵

Questo documento, sebbene faccia riferimento al can. 35 CCEO, in verità è un testimone della *praxis curiae* circa il passaggio tra due Chiesa *sui iuris* cattoliche. Alla luce dell'argomentazione appena citata si potrebbe concludere che il cambiamento dell'iscrizione sia tuttora una cosa sconveniente in generale. Infatti, nella risposta neanche tale

65 «... The difficulties of the applicant are well understood, in the light of the scarce structures of the Armenian Catholic Church in the United State of America. Nevertheless, canon 35 of the Code of Canons of the Eastern Church[es], which Your Excellency cites, demonstrates that the Church desires, except for grave motives, that the one who comes into communion with the Catholic Church from one of the Eastern Orthodox Churches maintain continuity with the proper origin, above all when it is a matter of ethnic Churches, weather because belonging to a people in the East often involves a specific way of perceiving the religious dimension that is very connected to the cultural fact, there often realized in the same person; or weather because one does not wish to give the impression to non-catholic brethren that to be catholic automatically signifies the loss of their proper national and religious identity. Finally, it is not the person who chooses the which Church to belong to: it is the Church which generates through Christ the person, inserting [that person] into a characteristic history of its own proper connotation and tradition received as a gift. A passage of Church, therefore, as the cited canon well understands, is a thing in itself very grave, and in itself little coherent with a correct ecclesiological vision, except in case of absolute necessity. Mrs. Smith, therefore, would certainly be able to continue with her participation in the life of the local Latin [Rite] community, nevertheless ascribed to the Armenian Catholic Church, which she will make contact with when possible and from which she will request the necessary help to complete her personal formation, according to the spirit of that Church...» (argomenti della risposta negativa della Congregazione), in *op. ult. cit.*, 30.

causa canonica tradizionale come la grave incomodità (cf. «over 200 miles away» in confronto al «distantia ad quinque milia»⁶⁶) viene giudicato sufficiente per concedere il passaggio. Non dobbiamo però scordare che la risposta in questione riguarda un membro di una piccola Chiesa orientale cattolica. Ci si potrebbe chiedere se dalla su citata risposta si possa dedurre che anche il passaggio da una Chiesa grande (soprattutto da quella latina) sia un fenomeno egualmente grave e sconvolgente. Credo che da un'osservazione di Marco Brogi, in quel periodo sottosegretario della Congregazione Orientale, sembra potersi ricavare una convinzione contraria.⁶⁷ Allora, sebbene solo in forma implicita, ma anche quest'ultima affermazione sembri suggerire la possibilità di una prassi asimmetrica nel cambiamento dell'appartenenza ecclesio-rituale, a favore delle Chiese orientali *ad quem*. (Quest'orientamento che afferma una maggior libertà dei fedeli latini a passare ad una Chiesa *sui iuris* [orientale], del resto, sembra essere in pieno accordo con quello suesposto per la quale l'autodeterminazione della propria ascrizione ecclesio-rituale è un diritto soggettivo dell'interessato).

Di più, è facile constatare, ripercorrendo gli argomenti della menzionata lettera della Congregazione, che essi non paiono aver rilevanza a fondare l'ipotesi inversa, e cioè, a rifiutare la *licentia* (can. 112, § 1, 1° CIC) nei confronti di un richiedente latino. Infatti, nel suo caso (1) non esiste quella «connotazione culturale-etnico-religiosa» da mantenere, che è propria di alcune comunità dell'Oriente, (2) né ci sono particolari interessi ecumenici che richiedono la non ammissione del passaggio. Senz'altro anche la Tradizione latina ricevuta tra-

66 Cf. le nt. 64 e 32, *supra*.

67 BROGI, "Licenza" (nt. 14), 668: «Con questa semplificazione della procedura [cf. can. 32, § 2 CCEO e il *rescriptum ex audentia*] la Santa Sede viene incontro a coloro che chiedono di lasciare la Chiesa latina dichiarandosi attratti da una tradizione orientale, ma non intende certo a facilitare il cambiamento di Chiesa *sui iuris*.» (Salvo errori, questa frase linguisticamente regge solo se in essa per Chiese «sui iuris» si intendono le sole Chiese orientali cattoliche.)

mite l'inserimento nella Chiesa è un vero dono, e quindi come tale è da osservare con fedeltà. In questo caso però non mi sembra che il «transitus ritus» dovrebbe essersi veramente qualificato «una cosa in sé molto grave...», e come tale poco coerente con una corretta visione ecclesiologica, eccetto il caso di una necessità assoluta». Infatti, la stabile ripartizione rituale dei fedeli è una novità del Quattrocento,⁶⁸ è perciò sicuramente non entra nel mondo dello *ius divinum*. Di conseguenza, la restrizione o liberalizzazione della relativa normativa, in fin dei conti, dipende dal Legislatore supremo. Nella nostra epoca dell'equivalorizzazione delle "Traditiones", a mio avviso, le importanti affermazioni della lettera su accennata, salvo errori, difficilmente possono aver altro motivo che la premura della Sede Apostolica nel venir incontro ai bisogni delle Tradizioni orientali in difficoltà.

Infine giova notare che dallo schema originale del can. 32, § 2 CCEO durante la codificazione è stata eliminata la clausola che richiedeva espressamente una causa grave perché i Vescovi possano consentire il passaggio.⁶⁹ Senza voler attribuire una rilevanza esagerata a questa modifica, sembra poter dirsi con sicurezza che, trattandosi di una questione di natura meramente ecclesiastica, è (o dovrebbe essere) la contingenza della situazione e delle priorità attuali a determinare quale sia la normativa e la prassi ottimale in questo campo.

68 Come sappiamo, la prima norma generale sull'appartenenza rituale risale al 1448, anno in cui papa Niccolò V proibì ai fedeli latini insediati nella Grecia di passare al rito greco come pure di mischiare i due riti; cf. William W. BASSETT, *The Determination of Rite* (Analecta Gregoriana 157), Rome 1967, 35; ed ancora SZABÓ, *L'iscrizione* (nt. 4), 154–156.

69 La clausola è stata eliminata, senza una spiegazione apposita, durante la denua recognitio dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*: «... § 2 Attamen licentia Sedis Apostolicae praesumitur si Hierarchiae Ecclesiarum a qua et ad quam transitus fit, gravi de causa, scripto consentiant» (in *Nuntia* 22 [1986] 27); «Attamen ... haec licentia Sedis Apostolicae praesumitur, dummodo Episcopi eparchiales utriusque eparchiae ad transitum scripto consentiunt» (ibid., 28).

2.3.4 *La rivalorizzazione delle “Traditiones”: punto orientativo per la prassi?*

Se tutta la questione dell'appartenenza ecclesio-rituale rientra nell'ambito dello «ius mere ecclesiasticum», saranno allora le priorità attuali della Suprema autorità a determinare il contenuto delle relative norme.

Credo che sia stata questa l'unica ragione che all'epoca della *prae-stantia ritus latini* giustificava, fino ad un certo punto, le asimmetrie sia normative che applicative volte a facilitare il passaggio al rito ritenuto preminente. A mio avviso oggi, per coincidenza di due fattori –per l'effetto d'insieme della riscoperta del fondamentale ruolo indicatore delle Tradizioni da una parte, e dell'accelerata dissoluzione di alcune Chiese orientali, portatrici di questi patrimoni unici, dall'altra– è di nuovo necessario tornare ad una normaproduzione e prassi asimmetrica, questa volta a favore di queste Chiese indebolite per circostanza storiche. Si potrebbe obiettare che tale ipotesi praticamente coinciderebbe alla perturbazione, o addirittura al sconvolgimento radicale, di un sistema ormai plurisecolare, garante della tranquillità dei rapporti interrituali.

Tuttavia, il paradosso appena rievocato, tra la svolta quasi copernicana riguardo alla valutazione del ruolo delle Tradizioni orientali nella missione della Chiesa, da una parte, e la decomposizione demografico-sociologica di alcune di loro, dall'altra,⁷⁰ a mio avviso, sembra

70 Le difficoltà in questione sorgono non solo dai dati demografici e statistici a volte ormai veramente bassi e decrescenti (cf. SZABÓ, *L'iscrizione* [nt. 4], 178). In una misura considerevole ci influisce anche il fatto che l'immigrazione –diversamente da quelle del passato, avvenute di solito in blocco e dentro il mondo del Medio-Oriente– oggi è più individuale e indirizzata sempre di più verso all'Occidente, tanto che in questo senso alcuni parlano ormai addirittura di un «ruolo negativo della Diaspora»; così: “Iraqi Christians between Fear and Hope. A Presentation by Father Emanuel Youkhana”, in *ContaCOR* [Eichstätt] 2007/1, 39.

proprio esigere un profondo ripensamento nella prassi circa il cambiamento dell'appartenenza ecclesio-rituale, e soprattutto per quanto riguarda la facilitazione del passaggio dalla Chiesa latina. Salvo errori, chiunque non condivida questa impostazione della problematica, e quindi la necessità di un effettivo cambiamento del sistema attuale a favore delle comunità orientali indebolite sia sul livello legislativo sia su quello dell'applicazione della legge, non può comunque sottrarsi dal rispondere a due domande tra loro strettamente collegate: (1) se il ruolo delle Tradizioni orientali sia insostituibile o meno; e, se la risposta al primo interrogativo è affermativa,⁷¹ (2) quale sarebbe il

71 Salvo errori, alla luce delle qui riferite affermazioni non sembra essere facile arrivare ad una risposta negativa su questo interrogativo: infatti, l'ultima assise ecumenica insegna che le Tradizioni orientali costituiscono «parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale...», e questo patrimonio «appartiene alla piena cattolicità ed apostolicità della Chiesa» (cf. OE 1, UR 17b); e vedasi anche «... perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle d'Occidente ... Ascoltiamo insieme l'invocazione degli uomini che vogliono udire intera la Parola di Dio. Le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la Parola di Dio manifesti sempre meglio le sue inesauribili ricchezze» (*Oriente lumen* 1 e 2). Come risulta da una recente affermazione della Sua Santità Benedetto XVI, questo apprezzamento è proprio anche dell'attuale pontificato; cf. «La stima che l'Assise conciliare ha riservato alle vostre Chiese nel decreto *Orientalium Ecclesiarum*, e che il mio venerato Predecessore Giovanni Paolo II ha ribadito soprattutto nell'esortazione apostolica *Oriente lumen*, è da me pienamente condivisa, insieme all'auspicio che le Chiese orientali cattoliche 'fioriscano' per assolvere 'con rinnovato vigore apostolico la missione a loro affidata ... di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo il decreto sull'ecumenismo (OE 1)», [*Discorso del Santo Padre Benedetto XVI, ai Patriarchi e agli Arcivescovi maggiori orientali, nel 2010 un'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per il Medio Oriente, 19 settembre 2009, in Insegnamenti di Benedetto XVI, V, 2, 2009, Città del Vaticano, 2010, 224; cf. ancora: la nt. 39, supra.*

regime giuridico che potrebbe assicurare in modo migliore (di quello qui proposto) il rallentamento della dissoluzione delle piccole Chiese orientali.

2.3.5 Prospettive possibili del rinnovamento del regime circa la concessione del «transitus ritus»

Sul livello applicativo sembrano esserci due soluzioni che, a mio avviso, potrebbero in qualche misura migliorare le prospettive delle Chiese orientali.

a. Introduzione di una nuova «causa canonica»(?) Alla luce del suaccenato valore universale del funzionamento indicatore dei riti, ci si potrebbe sollevare se, pian piano, non si dovesse ormai annoverare anche «l'incremento delle Comunità orientali (ridotte)» tra le cause canoniche, sempre a patto, ovviamente, che nel caso concreto il passaggio non comprometta gli interessi (quelli veri) della Chiesa *a qua*. Un tale passo sarebbe senz'altro un segno evidente dell'attenzione verso le difficoltà attuali delle comunità in crisi, e inoltre potrebbe offrire anche un piccolo chance di ricompensare delle loro perdite dovute al fenomeno dell'«etnofuga» nei confronti delle Chiese maggiori, soprattutto di quella latina che, dal punto di vista statistico, costituisce ben 98–99% del numero complessivo di tutti i cattolici.⁷² Anzi, alla luce

72 Nel voler prevenire le preoccupazioni che potrebbero sorgere a sentire questa proposta, senz'altro innovativa ed a prima vista unilaterale, credo che siano necessarie due osservazioni. (1) Alla luce della proporzione tra il numero complessivo della Chiesa latina e quello di tutte le Chiese orientali cattoliche insieme (1,2 miliardo di contro ai circa 14–16 milioni: e cioè quasi 98,75% rispetto al 1,25%) neanche l'introduzione della nuova causa canonica appena menzionata comporterebbe il pericolo di un reale sbilanciamento sociologico a sfavore della prima. (2) Inoltre, non è da dimenticare che una causa canonica, come è ovvio, non garantisce di per sé nemmeno un passaggio in più, ma ne apre solo la possibilità. I processi sociologici saranno invece anche in questa ipotesi determinati, per così dire, dalla «gravitazione» di una Chiesa. E alla luce delle proporzioni numeriche appena riferite non ci può essere dubbio né circa la

della caratteristica più importante del regime tradizionale (cf. la concessione del «transitus ritus» come un atto di grazia non esigibile) ci si potrebbe domandare se questo sistema –proprio perché formalmente ammette la possibilità di un rifiuto da parte del Vescovo *a quo* anche quando non vi sia alcuna ragione oggettiva a negare la concessione del transito– non potrebbe (o dovrebbe) essere opportunamente sostituito da un altro?

b. Cambiamento del regime(?) Alla luce infatti delle tendenze in questo studio esposte, a mio avviso il regime della «licentia», opportunamente adattato alle esigenze concrete, sarebbe in grado ad assicurare (o quanto meno favorire) l'auspicata rifioritura delle Chiese orientali cattoliche. Come abbiamo già visto, nella diaspora l'attuale sistema di ascrizione rituale non è oggettivamente in grado di garantire l'equilibrio sociologico tra le Chiese latina ed orientali. Nel sistema della licenza, invece, la concessione del passaggio –come abbiamo visto– sarebbe obbligatoria,⁷³ al ricorrere delle condizioni preventivamente stabilite dal Legislatore, e come tale sottratto a valutazioni discrezionali. Giova peraltro notare che tale ricalibratura della legislazione sarebbe in piena armonia con l'orientamento generale volto a riconoscere e a salvaguardare il più possibile la sfera dell'autonomia del cristofedele laddove non contrasti con l'interesse pubblico.

direzione di questa gravitazione né circa la sua forza effettiva. Di conseguenza, alla prova dei fatti, l'introduzione della «corroborazione di una Chiesa *sui iuris* indebolita» come causa canonica della concessione del «transitus ritus» si rivelerebbe essere più che altro un segno autentico della solidarietà, visto che anche questo sistema potrebbe al più assicurare solo una minima ricompensazione delle perdite numeriche di queste comunità. Verosimilmente sono pochissime le regioni –forse l'Ucraina dell'Ovest («Galizia»), e la costa orientale dell'India del Sud («Kerala»)– in cui la suddetta «gravitazione socio-culturale» sarà a favore degli orientali cattolici.

⁷³ Cf. le nt. 62, 57, 61, *supra*.

2.4 *Le condizioni normative della «licentia» per il cambiamento dell'iscrizione sui iuris*

In quanto al funzionamento di qualsiasi sistema è determinato in larga misura dalla retta elaborazione delle sue particolarità, ne consegue che il successo di un eventuale auspicato passaggio ad un regime di licenza dipenderà considerevolmente dalla corretta individuazione legislativa dei requisiti per l'ottenimento della licenza. Alla luce dei principi espressi nelle più volte ricordate dichiarazioni ufficiali circa l'importanza della viva presenza delle Tradizioni orientali nella Chiesa cattolica pare non azzardato suggerire i seguenti principi guida di una possibile futura legislazione:

(1) Le richieste circa il transito dei cristofedeli latini ad una Chiesa orientale cattolica, considerata l'auspicio più volte solennemente dichiarato di far rifiorire le Chiese orientali indebolite, dovrebbero essere in linea generale quasi sempre consentite. Soltanto due parrebbero essere i casi in cui, si richiederebbe una particolare attenzione: a) quando si dia una situazione di fragilità oggettiva della Chiesa latina, ossia quando il richiedente vive in una zona in cui è la Chiesa latina ad essere una «piccola minoranza» nei confronti della Chiesa orientale *ad quem*.⁷⁴ (b) quando è verosimile che il richiedente latino stia

74 A questo punto giustamente potrebbe sorgere la questione pratica di quanto dev'essere una comunità esigua per poter contare ad una tale «discriminazione positiva», per usare questa espressione malgrado le sue connotazioni a volte peggiorative. Sembra che la risposta a questa domanda richieda la riflessione di un'altra previa. Infatti se la sopravvivenza di una data Tradizione serve solo per garantire di avere in qualche angolo del mondo un deposito vivo e compatto di una specifica comprensione culturale della rivelazione, patrimonio rappresentato e vissuto da una Chiesa specifica, allora non sembra darsi un argomento per privilegiare le minoranze latine, in quanto sul livello globale questa Chiesa è fortissima. Se invece, come ne sono ben convinto, la presenza indicatrice di una certa Tradizione serve per generare l'arricchimento reciproco anche sul livello locale (cf. SZABÓ, “Le Chiese” [nt. 9], 169), allora non vi è dubbio che le minoranze esigue sono da proteggere anche sul livello regionale,

richiedendo il passaggio di rito per ottenere l'ordinazione sacerdotale da coniugato, il che come è noto può avvenire solo con un permesso della Congregazione orientale che raramente viene concesso in circostanze eccezionali.⁷⁵

(2) La petizione di un richiedente orientale, per legge, dovrebbe essere sempre subordinata alla situazione sia globale sia locale della Chiesa *a qua*. In particolare la normativa dovrebbe contenere una espressa clausola in cui si afferma che la situazione sociologicamente instabile di una Chiesa orientale cattolica esonera *ipso facto* dall'obbligo di concedere la relativa autorizzazione. In questa ipotesi quindi, pur rimanendo nel sistema della licenza, l'autorità competente, proprio per disposizione positiva della legge apposita, riacquisterebbe la piena discrezionalità nel decidere sull'opportunità del passaggio.

e indipendentemente dal numero complessivo della Chiesa interessata. Infatti, il recentemente riscoperto mutuo ruolo indicatore delle Tradizioni sembra proiettare come quasi ideale una Chiesa localmente mosaica-multicolorita o «caleidoscopica», in quanto in essa la cattolicità ottiene una nuova dimensione di autorealizzazione e di autoespressione per via del reciproco arricchimento scaturito dalle occasioni di intercambio della convivenza simbiotica (cf. *ibid.*, 178–180). Nella linea di questa logica, proprio perché tramite la presenza quanto più multicolore della ricchezza rituale è la stessa cattolicità realizzata ad un dato luogo si arricchisce, quanto più sono le Tradizioni vissute in una Chiesa locale tanto meglio è. Di conseguenza, si potrebbe stabilire che, proprio per proteggere questa «pluri-ritualità», anche una comunità latina entrerebbe in un sistema protettivo analogo a quello della licenza, se la sua percentuale nella regione in questione non supererebbe un certo tot (5% o 10%?) della Chiesa orientale cattolica maggioritaria. (Certamente questo sistema prenderebbe di mira non la frammentazione di una Chiesa autoctona, bensì solo la sopravvivenza, o implantazione, di una Tradizione nell'ambiente di una Chiesa di assoluta maggioranza. Comunque, mentre la gravitazione sociologica in queste zone sarebbe di solito a favore della rispettiva Chiesa orientale, le tendenze ed i volumi dei processi rimarrebbero sotto monitoraggio, e quindi sottoposti ad eventuali modifiche se questi indicatori proverebbero un rilevante sbilanciamento nelle relative proporzioni.)

⁷⁵ Cf. SALACHAS – NITKIEWICZ, *Raporti* (nt. II), 138.

Anzi, in riferimento a certe Chiese concrete la stessa legge potrebbe espressamente escludere il transito dei suoi fedeli ad altre Chiese *sui iuris*, o comunque, riservare alla Congregazione orientale la competenza a decidere in merito. Riguardo agli orientali si potrebbero quindi distinguere i seguenti casi.

(a) Se si tratta di una Chiesa *sui iuris* ancora abbastanza solida, e/o la cui Tradizione sia vissuta anche da una Chiesa ortodossa parallela numericamente rilevante, nei territori autoctoni le richieste potrebbero essere decise in conformità al sistema previsto dal can. 32, § 2 CCEO (cf. *infra*).

(b) Nel caso delle Chiese, o meglio delle Tradizioni, in via di estinzione, la decisione sul passaggio verso una qualsiasi altra Chiesa *sui iuris* andrebbe riservata alla Sede Apostolica. Questa regola unilaterale si applicherebbe sia nei territori autoctoni sia nella diaspora.⁷⁶

(c) Alla luce delle sproporzioni relative e della tendenza etnofuga da una parte, e dell'appena riferita massima opportunità del reciproco arricchimento che si può ottenere dalla compresenza di diverse Tradizioni nel medesimo luogo dall'altra, nella diaspora la riserva alla Sede Apostolica dovrebbe applicarsi a tutte le richieste di transito alla Chiesa latina, a prescindere da considerazioni riguardanti lo stato di salute della Chiesa orientale *a qua*.

76 Per l'applicazione di questa norma speciale è necessario definire quando si può dire che una Chiesa (o Tradizione) sia in pericolo. La legge in questione potrebbe dare anche un elenco tassativo delle Chiese *sui iuris* che si trovano in situazione tale. Se si volesse invece di darne una descrizione generale si potrebbe dire, *ut minimum*, che una Tradizione è sicuramente in via di estinzione se non abbia più, nella zona di origine, una comunità compatta e stabile di almeno 100.000 fedeli, fornite dalle apposite strutture istituzionali indispensabili per coltivare e tramandare il proprio patrimonio rituale. Una Tradizione potrebbe invece dirsi di trovarsi in estrema instabilità nel caso in cui gli stessi indicatori negativi si riscontrassero anche nelle Chiese ortodosse parallele della medesima Tradizione.

Nelle ultime due situazioni –(b) passaggio da una Chiesa in estrema instabilità a qualsiasi altra; e (c) qualunque passaggio alla Chiesa latina nella diaspora– la tendenza dovrebbe essere quella di arrestare i passaggi, o comunque diminuirli quanto più possibile. Questo *policy* sembra essere richiesto dal ruolo indicatore e quindi dal reciproco arricchimento di cui sopra, e del resto segni di un orientamento simile, si rinvencono già nell’attuale prassi della Congregazione.⁷⁷

(3) Questa legge dovrebbe inoltre affermare il superamento della regola non scritta secondo cui, per quanto attiene la cifra complessiva dei passaggi da una Chiesa *sui iuris* alla Chiesa latina e vice-versa, si deve tendere il più possibile all’equilibrio. Infatti le perdite reali di una Chiesa *sui iuris*, per l’effetto complesso delle suelencate ragioni, sono quasi sempre molto più alte delle cifre ufficiali dei passaggi autorizzati, e perciò l’auspicata politica asimmetrica riguardo ai passaggi, ossia tendenzialmente negativa verso i passaggi alla Chiesa latina, mentre tendenzialmente affermativa verso i passaggi dalla Chiesa latina ad una Chiesa *sui iuris* orientale, in definitiva non significherebbe altro che dar luogo ad un reale riequilibrio della situazione.

(4) La legge in questione potrebbe contenere anche opportune indicazioni circa la procedura amministrativa da seguire in caso di ricorso con il diniego della licenza non sorretto da ragioni oggettive.

(5) Infine, in questo contesto si dovrebbe ulteriormente riformare e adattare alle esigenze oggettive della nostra epoca la normativa penale relativa al divieto di induzione al cambio di rito.⁷⁸ Questa normati-

⁷⁷ Infatti, mentre nella diaspora era da sempre più facile ottenere l’indulto del transito, gli argomenti della sovraccitata risposta della Congregazione orientale, almeno nel caso di un membro di una Chiesa «etnica», oggi sembrano quasi escluderlo; cf. la nt. 65 (ed anche la nt. 67), *supra*.

⁷⁸ CCEO can. 31: *Nemo quemvis christifidelem ad transitum ad aliam Ecclesiam sui iuris ullo modo inducere praesumat.* / CCEO can. 1465: *Qui officium, ministerium vel aliud munus in Ecclesia exercens, cuicumque Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae, ascriptus est, quemvis christifidelem contra can. 31 ad transitum*

va, che nella storia ha avuto non pochi varianti di diverso accento e severità,⁷⁹ presuppone un contesto di equilibrio tra le diverse Chiese *sui iuris*, situazione che nel caso di alcune Chiese orientali semplicemente non c'è più. All'luce del ridimensionamento sovratrattato degli interessi della Chiesa universale e quelle locali circa la fioritura delle Tradizioni orientali, oggi questa legge non sembra essere sufficientemente adatta alla realtà sociologica e alle esigenze attuali. Salvo errori, la normativa in verità conserva il suo vero senso solo laddove si tenti di convincere un fedele di una Chiesa esigua a passare ad una Chiesa numericamente molto più grande, ed in questo caso sembra che anche il «proselitismo passivo»⁸⁰ abbia una rilevanza penale. Viceversa si deve ritenere che nel caso in cui si cerchi di contribuire, in fondo per via di una «martyría» autentica, al consolidamento di una Chiesa colpita di una estrema instabilità, alla luce del ruolo che anche le Tradizioni indebolite dovrebbero adempire nella Chiesa, entro i limiti delle giuste esigenze dell'ordine pubblico, stimolare un fedele (interessato spontaneamente alla ricchezza e ai bisogni delle medesime) ad abbracciarle fino in fondo ascrivendosi giuridicamente alla relativa Chiesa orientale, oggettivamente non sembra stare in contrapposizione ai veri interessi della Chiesa universale e dunque non dovrebbe costituire un fatto penalmente rilevante.⁸¹

ad aliam Ecclesiam sui iuris quomodocumque inducere praesumpsit, congrua poena puniatur.

79 Vedasi: MICHIELS, *Principia* (nt. 11), 313–324; RIZZI, “Transitus” (nt. 11), 538–539.

80 Cf. POSPISHIL, *Code* (nt. 32), 32: «Proselytism can be active, ie., direct inducement, and passive, ie., not resisting to the misguided persuasions of some Catholics who desire to change their Rite without the reasons approved by the Church.»

81 Certamente un compito non facile della legge in questione sarebbe quello di dare orientamenti chiari per poter identificare, nei casi concreti, il confine sottile tra testimonianza autentica e proselitismo; per quest'ultimo vedasi anche Ivan ŽUŽEK, *Religious Freedom in the Christian East*, in *Concilium* 2 (1966) 8,

2.5 Osservazioni giustificative

Dato che la suesposta proposta di una eventuale introduzione del «regime della licenza» è senz'altro in contrasto con una visione e una prassi plurisecolari, pare utile richiamare e completare le sue motivazioni sinora addotte.

(1) In prospettiva storica anche la Chiesa cattolica ha una rilevante responsabilità nella perpetuazione delle Tradizioni orientali. Nella nostra epoca un'eventuale inerzia o negligenza al riguardo potrebbe comportare degli effetti negativi difficilmente risanabili nel futuro.⁸² Anche se questa proposta può apparire come una ingerenza indebita della dottrina nel campo della politica giuridica, sento il dovere di farlo specie alla luce dei gravi problemi di funzionamento dell'attuale normativa e prassi. Se si vuole che la previsione appena citata non si verifichi, sembrano essere indispensabili immediate ed essenziali riforme nel regime tradizionale dell'iscrizione ecclesio-rituale. Infatti, alla prova dei fatti, nella diaspora l'attuale regolamento della detta iscrizione semplicemente non è in grado di aiutare, e tantomeno favorire, la sopravvivenza delle minoranze orientali. Anzi, a causa di alcune modifiche normative, lo *ius vigens* accelera ancora di più il loro assorbimento nella Chiesa latina.⁸³ E questo fatto oggi giorno –all'e-

72–73. (Negli USA sembra che sia tuttora una pratica diffusa di ammettere i giovani di rito orientale nelle scuole cattoliche [quasi sempre] latine, solo a condizione del loro passaggio alla Chiesa latina; cf. John KIMES, *Viewing the USCCB through the Lens of CCEO c. 322 and other Inter-Ecclesial Realities in the United States of America*, in *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, Luigi SABBARESE [a cura di], Città del Vaticano 2011, 262 ss. No vi è dubbio che tale pratica rappresenta un proselitismo inammissibile in quanto cerca trarre profitto proprio dalla situazione di difficoltà degli orientali privi delle proprie scuole).

82 Cf. le nt. 2 e 80, *supra*, e vedi anche le dati statistiche in SZABÓ, *L'iscrizione* (nt. 4), 55; e ID., “Le Chiese” (nt. 9), nelle sue nt. 2, 3, 48, 58.

83 I protagonisti della codificazione orientale erano ben consapevoli dell'effetto negativo prodotto dalla forte riaffermazione dell'autonomia privata; cf. *Nuntia*

poca della «fuga» ed «etnofuga»– almeno nel caso di due Tradizioni comincia ad avere delle conseguenze ormai irreversibili. Non è a caso quindi che il Legislatore, avendo presente la situazione della diaspora, abbia sollecitato l'introduzione dei provvedimenti concreti volti ad ovviare a queste tendenze negative.⁸⁴ Credo che il successo di questo tentativo –e cioè, l'impegno e la capacità di tradurre in un sistema effettivo le dichiarazioni circa l'apprezzamento delle Tradizioni orientali– possa influire in modo decisivo anche sulla coerenza e quindi sulla credibilità ecumenica della Chiesa cattolica!

22 (1986) 26; cf. anche Marco BROGI, "I cattolici orientali nel *Codex iuris canonici*", in *Antonianum* 58 (1983) 218–243, 225; ed ancora FARIS, "Inter-Ritual" (nt. 14), 244: «... This canon [CIC'83 c. III, § 1] could possibly be the first sign of the demise of the Eastern Catholic Churches establishes outside the Eastern regions. Many Eastern Catholic faithful –especially the newly-immigrated– live under the false assumption that the only trully 'American' Church is the Latin Church. If there are no juridical guidelines which would assist these faithful in understanding their obligation toward the Churches of their forefathers, these same Churches will die through attrition. In view of the various new Eastern Rite eparchies and exarchates which have been established in the United States, the sollicitude of Rome is apparent. However, as stated previously, all might be in vain if the new legislation is not supportive of these new entities.» (In alcuni aspetti lo *ius vigens* è proprio lungi dal produrre un tale effetto «supportivo», come ci prova per esempio il seguente commentario sul can. III, § 1 CIC: «... if both parents belong to the Latin rite, so too does the child. If only one parent belongs to the Latin rite, so too does the child, provided that both parents agree... The first paragraph of the canon presents a restrictive norm. Suppose we find a Latin father and an Eastern mother. If both parents agree, can the child be baptized in the Eastern rite? The canon does not permit this. If they both agree, it must be in the Latin church», in *New Commentary on the Code of Canon Law. Comissioned by the CLSA*, John P. BEAL – James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN [eds.], New York 2000, 151. A mio avviso non c'è dubbio che si tratta di una interpretazione errata, tuttavia è da ammettere che l'infelice formulazione del suddetto canone latino non lo esclude *ab ovo*; cf. anche SZABÓ, *L'iscrizione* [nt. 4], 169.)

84 Cf. la nt. 39, *supra*.

(2) Il consolidamento delle Chiese orientali, interesse pubblico della Chiesa universale stessa come abbiamo visto, richiede un'operazione complessa, di cui la riforma dell'intero regime (legislativo ed applicativo) sull'iscrizione ecclesio-rituale è solo un elemento,⁸⁵ sia pur indispensabile. Come ci insegna la storia recente, nel caso di usanze secolari, qualsiasi cambiamento richiede dichiarazioni e norme di chiarissimo orientamento e di sufficiente imperatività.⁸⁶ A mio avviso la ragione per cui il regime della licenza è più adatto a fare passi verso

85 Elementi non meno importanti di questa operazione dovranno essere la risensibilizzazione dei fedeli latini verso i valori rappresentati dalle Tradizioni orientali (cf. SZABÓ, "Le Chiese" [nt. 9], 178 ss.), e non di meno –una sfida ancora più ardua– l'«*autorisensibilizzazione*» degli stessi orientali verso la rivitalizzazione delle forme autentiche del proprio tesoro rituale. (Di quest'ultimo sono mezzi indispensabili, tra l'altro, anche le minime strutture accademiche, la cui realizzazione nel caso di qualche Tradizione affievolita sembra richiedere ormai inevitabilmente un'attiva collaborazione di alcune facoltà ecclesiastiche latine; cf. SZABÓ, "Le università" [nt. 9], 257–266, 264–266.)

86 Come risulta da un'osservazione autorevole, la mancanza delle sufficientemente chiare ed esplicite dichiarazioni circa il superamento dell'idea e del *policy* della «*praestantia ritus latini*» ha approdato ad una lunga sopravvivenza *de facto* di simili atteggiamenti: «... perché cambino le convinzioni e le mentalità profondamente radicate in nove secoli di vita della Chiesa, occorre ben altro che un 'tacito' [e tale fu: infatti la 'praestantia ritus latini' non venne esplicitamente sconfessata] abbandono dell'assioma che il 'ritus latinus omnibus praestat', e una sostanziale congruenza del Codice latino con il principio della 'aequalis dignitas' di tutti i 'Riti'. Infatti, gli orientali cattolici, quasi in nessuna parte del mondo si sentivano trattati da 'aequales' da parte dei latini e, spesso, la 'varietas rituum' non fu considerata nei termini di Leone XIII come una cosa buona: nel fondo dei cuori dominavano ancora sia il principio della 'praestantia ritus latini' che l'auspicio di una completa uniformità rituale di tutti i cattolici»; Ivan ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta simposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici, diebus 19–24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 675–735, 698.

l'auspicata rifioritura delle comunità orientali, sta proprio nel fatto che esso diminuisce lo spazio della discrezionalità. Nel sistema attuale invece, soprattutto nella diaspora, rimane un margine considerevole a taciti atteggiamenti simili a quelli contenuti nella citazione di Žužek appena descritti, che attraverso una volontaria passività o inerzia, cercano, in modo latente, di favorire la rapida assimilazione delle Chiese orientali. Col regime della licenza si ovvierebbe, tra l'altro, alla riluttanza –a volte veramente immotivata, alla luce della complessità dei fattori rievocati in questo percorso– di alcuni vescovi latini a concedere ai propri fedeli il passaggio a una Chiesa orientale, fatto questo che avrebbe il positivo effetto di aiutare l'incremento delle Chiesa *sui iuris* che versa in una condizione di grave esiguità numerica.

Non vi è dubbio, d'altra parte, che una eventuale modificazione in tal senso della *norma iuris* e della sua applicazione, potrebbe risultare vantaggiosa sotto un duplice aspetto. In primo luogo, il riconoscimento di un diritto (condizionato) alla licenza, e quindi al cambiamento dell'iscrizione offrirebbe una maggior autonomia ai fedeli interessati delle grandi Chiese *sui iuris* (soprattutto di quella latina) di scegliere la via di un'altra Tradizione come loro preferito «modus vivendi» nella fede.⁸⁷ Una più flessibile prassi a questo proposito, in secondo luogo, potrebbe aprire qualche modesto cammino inverso rispetto all'attuale «senso unico» del sovrariferito fenomeno dell'etnofuga, a favore dell'incremento delle Chiese di dimensioni scarse. Quest'ultimo offrirebbe un servizio, generoso e altruistico, alle comunità ridotte, in quanto permetterebbe di reintegrare una parte delle loro perdite in termini di fedeli,⁸⁸ mentre il loro consolidamento condurrebbe, nel frattempo, alla realizzazione della summenzionata «immagine multirituale» («caleidoscopica») della Chiesa cattolica in quel luogo concreto.⁸⁹

87 Circa alcune problematiche a questo riguardo vedasi SZABÓ, “Le Chiese” (nt. 9), 182 s.

88 Cf. *ibid.*, 180 ss.

89 Cf. le nt. 74, *supra*, (e 93, *infra*).

(3) Senz'altro l'attuabilità di una tale trasformazione del regime (si intende: l'adozione del «sistema della licenza»), e soprattutto la ricezione delle asimmetrie normative ed applicative che ne dovrebbero fare parte, all'inizio potrebbe risultare non facile. Oltre alla sopravvivenza residuale della mentalità della «praestantia», le difficoltà si radicano in larga misura nel fatto che le differenziazioni rituali spesso coincidono con divisioni nazionali. In quanto i rapporti tra le nazioni non di rado sono connotati da forte tendenze di rivalità, se non addirittura di conflittualità, questo fa sentire i suoi effetti anche nelle relative relazioni interecclesio-rituali. È da sottolineare, però, che – diversamente dai rapporti politico-nazionali in cui tale rivalità, entro certi limiti, è un fenomeno assai normale – una simile conflittualità nei rapporti rituali conduce ad un vero «assurdo ecclesiologico»! Infatti, i rapporti interecclesiali (inclusi ovviamente anche quelli tra Chiese *sui iuris*) devono sempre rispecchiare e realizzare quella profonda realtà della «mutua interioritas» che è l'essenza dell'essere Chiesa.⁹⁰ Quest'attenzione, del resto – oltre ad essere un gesto altruistico – rappresenta e realizza un interesse della Chiesa universale, e, di conseguenza, pure di quello di tutti i suoi membri.⁹¹ Ma questo non è facile da realizzare, perché presuppone una comprensione della Chiesa come realtà «universa»,⁹² e quindi una sensibilità verso certi suoi bisogni che potrebbero a pri-

90 Circa il senso ed i limiti della «natura teologica» dell'*Ecclesia sui iuris*, vedasi Petér SZABÓ, «Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna», in *Folia Theologica* 7 (1996) 235–247; Pablo GEFAELL, *Le Chiese sui iuris «Ecclesiofania» o no?*, in *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*. Atti del Convegno di Studio svolto a Košice, 6–7. III. 2004, Luís OKULIK (a cura di), Venezia 2005, 7–26.

91 Cf. le nt. 39, 71, *supra*.

92 L'espressione della Chiesa «universa», come è risaputo, si riferisce non solo alla sua estensione geografica planetarea, bensì anche (e prima di tutto) alla sua «Cattolicità» (nel senso della «pienezza contenutistica») di cui realtà, come abbiamo visto, in certo senso sono elementi integranti anche le Tradizioni orientali; cf. la nt. 71, *supra*.

ma vista sembrare confliggenti con gli interessi propri di una Chiesa locale. In fin dei conti si tratta dell'abbandono della logica rivalizzante a favore di quella del reciproco aiuto e solidarietà.⁹³ Questo passo, malgrado la reciproca ritrosia radicata nell'esperienza storica, è possibile (solo e appunto) in nome della summenzionata diversa logica dell'essere della Chiesa che, se essa vuol avvalersi di tutte le possibili manifestazioni della propria cattolicità, evidentemente deve dominare anche il suo agire.⁹⁴

93 Cerco di dare, con qualche timore, un esempio concreto. Un segno di questa logica ecclesiologicamente più corretta sarebbe, se, per esempio, nell'Ucraina dell'Ovest (Galizia), entro certi limiti ragionevoli, fosse applicato il regime della licenza a favore delle minoranze di rito latino, fedeli prevalentemente polacchi. Certo l'introduzione di una tale prassi suppone una rinnovata consapevolezza che tramite essa, in fin dei conti, si contribuisce anche all'auto-arricchimento, proprio perché la sopravvivenza dell'immagine pluri-rituale della Chiesa in un dato luogo conduce ad una miglior realizzazione e sperimentabilità della «cattolicità». In quanto l'appartenenza cattolica nei secoli passati è diventata un forte elemento identificativo di questa regione, tale prassi –nonostante eventuali contrarie convinzioni, frutto delle reciproche esperienze storiche delle nazioni limitrofe– non dovrebbe essere considerata come incompatibile con la propria identità o con gli interessi propri dei greco-cattolici ucraini. La stessa attitudine, radicata in questa «universa» visione ecclesiologica e nel relativo sistema giuridico, garantirebbe un'identica prassi favorevole nei confronti delle minoranze ucraine della diaspora, Polonia inclusa, in quanto in quelle zone la stessa logica (la preferenza degli interessi della cattolicità espressa nella multi-ritualità) esige la protezione delle minoranze orientali. Così, a ben guardare, gli effetti di questo sistema sarebbero a vantaggio, addirittura a due livelli, di tutti gli interessati: aiuterebbero le minoranze (polacchi della Galizia e ucraini della diaspora, per rimanere all'esempio appena riferito), mentre anche le Chiese maggioritarie, ucraina e latina, si arricchirebbero grazie alla sopravvivenza dell'immagine multi-rituale del proprio territorio autoctono; cf. le nt. 71, 74.

94 Infatti, nell'indifferentismo circa le sorti delle Tradizioni orientali, o, più in generale, delle minoranze rituali, si può identificare un certo compiacimento autarchico, mentalità a mio avviso radicalmente incompatibile alla vera visione cattolica. Questo autosufficientismo, spesso è collegabile anche al nazionalismo moderno, fenomeno di cui, oltre alle Chiese orientali, neanche comunità

3. Il ruolo dei Vescovi locali nell'applicazione del «regime della licenza»

Come sappiamo, nel caso speciale della coincidenza territoriale di due Eparchie (o Esarcati) interessate, e cioè nella presenza di una Eparchia che appartiene alla Chiesa *sui iuris* «a qua» e di un'altra che fa parte di quella «ad quem», in forza del can. 32, § 2 CCEO, per l'autorizzazione al passaggio è sufficiente il consenso scritto di entrambi i Vescovi eparchiali (o diocesano).⁹⁵

La reintroduzione di questa «innovazione» normativa mette in pieno rilievo che il Legislatore stesso è ben conscio del fatto che la decisione sulla concessione dell'autorizzazione al cambiamento dell'a-

locali della Chiesa latina sono rimaste intatte. Per questa ragione un'ulteriore moderata «auto-deetnizzazione» delle Chiese *sui iuris* sicuramente sarebbe a vantaggio della capacità della Chiesa di poter meglio esprimere e vivere la sua cattolicità sul livello locale; cf. SZABÓ, *Stato* (nt. 38), 233–234; ed ancora: Gal 3, 26–29.

95 Can. 32, § 2 CCEO: *Si vero agitur de christifideli Eparchiae alicuius Ecclesiae sui iuris, qui transire petit ad aliam Ecclesiam sui iuris, quae in eodem territorio propriam Eparchiam habet, hic consensus Sedis Apostolicae praesumitur, dummodo Episcopi eparchiales utriusque Eparchiae ad transitum scripto consentiant.*

SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex Audentia Ss.mi*, 26. XI. 1992, in AAS 85 (1993) 81: «Ad normam can. 112, § 1, 1° Codicis iuris canonici, quisque vetatur post susceptum baptismum alii ascribi Ecclesiae rituali sui iuris, nisi licentia ei facta ab Apostolica Sede. Hac de re, probato iudicio Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis, Summus Pontifex Ioannes Paulus II statuit eiusmodi licentiam praesumi posse, quoties transitum ad aliam Ecclesiam ritualem sui iuris sibi petierit christifidelis Ecclesiae Latinae, quae Eparchiam suam intra eosdem fines habet, dummodo Episcopi dioecesani utriusque dioecesis in id secum ipsi scripto consentiant.»

Questo sistema in verità è la versione semplificata di quello introdotto da Giovanni XXIII^{mo}, nel 1962, per gli Stati Uniti, Canada e India. Infatti, in questi tre Paesi i legati sono stati di nuovo autorizzati a concedere l'indulto del «transitus ritus», a patto che entrambi i Vescovi interessati ne erano a favore; cf. RIZZI, «Transitus» (nt. 11), 545. (Sulle diverse problematiche interodinamiali, da queste fonti sollevate vedi SZABÓ, *L'ascrizione* [nt. 4], 202–203).

scrizione ecclesio-rituale esige l'esatta conoscenza delle circostanze concrete. Senza dubbio anche la surriferita proposta circa una più flessibile e generosa applicazione di tali autorizzazioni da parte dei Vescovi latini (possibilità, come abbiamo visto, inerente alla figura canonica della «licenza»⁹⁶) richiederebbe una loro cooperazione attiva e altruista, soprattutto nei confronti delle comunità orientali della diaspora. Credo che di tale «sollecitudine» nel cooperare alla sopravvivenza delle Comunità orientali esigue, sarebbe senz'altro una concretizzazione eccellente l'introduzione di una prassi che si avvallesse delle possibili potenzialità tecniche insite nel sovradescritto «regime di licenza».⁹⁷

Conclusione

La corretta regolamentazione del cambiamento dell'appartenenza ecclesio-rituale è un argomento allo stesso tempo cruciale e delicato.

1. Le prescrizioni del regime dell'ascrizione ecclesio-rituale⁹⁸ fanno parte, senza eccezione, del mondo dello *ius mere ecclesiasticum*, e di conseguenza rientrano nella piena competenza nomopoietica ed applicativa del Legislatore supremo. Costui, quindi, alla luce dei cambiamenti storici e riconsiderando i valori che tale legislazione deve proteggere, può –in qualsiasi momento opportuno– liberamente sostituire o aggiornare le relative norme ecclesiastiche.

2. La figura canonica della «licenza» (CIC'83, can. 112, § 1, 1°) per sua natura sembra permettere –anzi, considerata in sè, dal punto di vista dei fedeli latini interessati sembrerebbe proprio richiedere con forza–

96 Can. 112, § 1, 1° CIC'83.

97 Come è ovvio senza dirlo, una tale *policy* dovrebbe rimanere sempre entro i limiti delle esigenze e degli interessi veri ed oggettivi, della propria diocesi. Quest'oggettività consisterebbe nel tener sempre presente anche quegli argomenti che, nel contesto concreto, sono a favore dell'incremento, per via della concessione della «licentia» in questione, di una data comunità orientale.

98 Cann. 111-112 CIC, cann. 29–36 CCEO.

una pratica più flessibile nel concedere il loro passaggio ad una Chiesa *sui iuris* orientale. Non c'è dubbio che nel decidere sull'autorizzazione al cambiamento dell'iscrizione ecclesio-rituale, anche gli interessi della Chiesa «a qua» devono essere opportunamente rispettati. Salvo errori, non di meno sembra però essere vero che tali interessi sono complessi e a volte possono consistere anche in elementi tra loro tendenzialmente conflittuali. (Cf. la conservazione dell'iscrizione originale di un fedele di una Chiesa grande vs. la concessione del suo passaggio ad una Chiesa *sui iuris* esigua, ma indicatore insostituibile dal punto di vista di una più sfumata e multidimensionale conoscenza del *depositum fidei*.⁹⁹)

3. Una visione d'insieme della recente prassi amministrativa (*stylus curiae*) della Congregazione per le Chiese orientali¹⁰⁰ sembra riconfermare la chiara ed onesta intenzione della medesima di diminuire la manifesta contraddizione che si verifica tra la funzione indicatrice (di valore universale) delle Tradizioni orientali, da una parte, e la massiccia erosione di parecchie Chiese *sui iuris* che ne sono portatrici, dall'altra.

Come interrogativo conclusivo di questo percorso, dunque, ci si potrebbe chiedere se, alla luce dell'*impasse* appena rievocato, i tempi non fossero ormai sufficientemente maturi per la formalizzazione di una nuova «causa canonica» del passaggio ad un'altra Chiesa *sui iuris*,¹⁰¹ definibile in concreto: «l'interesse pubblico di proteggere la sopravvivenza [dell'insostituibile funzione indicatrice] delle Chiese *sui iuris* orientali diasporiche nell'ottica della custodia e della promozione della provvidenziale varietà che costituisce e manifesta la piena 'cattolicità' della Chiesa».¹⁰²

99 Cf. p.e. OE 1, 5; UR 15e, 17b ecc.; ed anche la nt. 71, *supra*.

100 Cf. le nt. 35, 36, *supra*.

101 Cf. 2.3.5, *supra*.

102 Salvo errori, un tale passo sarebbe una integrazione organica del riorientamento avvenuto nella progressiva rivalutazione delle «cause canoniche» tradizionali a cui abbiamo fatto riferimento più sopra.