

Chiesa universale - Chiese particolari. Profili canonistici di un rapporto di reciproca immanenza

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia, Paderborn (Germania)

Nella sua omelia, tenuta durante la Santa Messa celebrata a Lugano il 12 giugno 1984, Papa Giovanni Paolo II commentando il vangelo di Giovanni (Gv 15, 1-17) si chiede: «Che cosa è la Chiesa in ogni sua dimensione, universale e locale? È l'ambiente della nuova esistenza dell'uomo. Mediante questo ambiente l'uomo, figlio della terra, ha una nuova esistenza in Gesù Cristo, Figlio di Dio. Come un tralcio nella vite...

«Nella nostra meditazione sulla Chiesa - in ogni sua dimensione - dobbiamo rifarci costantemente a questa stupenda analogia. In essa è contenuta la ragione più profonda dell'unità e insieme della pluralità della Chiesa. Questa analogia ha anche la sua particolare importanza, perché mostra come le due dimensioni della Chiesa, che si esprimono nelle determinazioni universale e locale, possono aderire correttamente l'una all'altra, custodendo al tempo stesso tutta la ricchezza contenuta in ciascuna».¹

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia*, Lugano 12 giugno 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1984, Vol.VII/1, pp.1676-1683, qui nn. 3-4.

Sotto il profilo ecclesiologico il contenuto centrale di questo passaggio è la convinzione d'origine neotestamentaria che attraversa tutta l'omelia, ossia che le determinazioni *universale* e *particolare* sono solo due dimensioni di un'unica realtà, la Chiesa di Cristo. È centrale perché indica chiaramente la strada che bisogna percorrere se, a più di trent'anni dalla fine del Concilio Vaticano II, si vuole finalmente uscire dalla preoccupante polarizzazione fra centralismo e particolarismo, che purtroppo caratterizza in modo frustrante la situazione attuale della Chiesa Cattolica.

Tuttavia il fatto che tale affermazione si trovi con chiarezza solo in un'omelia lascia facilmente intuire come per teologi e canonisti sarà veramente possibile uscire da una simile polarizzazione solo se le cosiddette questioni strutturali saranno affrontate a partire da quella solida base ecclesiologica e da quella consapevolezza chiara della specificità del metodo canonistico rintracciabili entrambe nei testi del Concilio vaticano II.²

1. I FONDAMENTI ECCLESIOLOGICI DELLA *COMMUNIO ECCLESIAIARUM*

Anche se l'espressione come tale ricorre una volta sola nei testi conciliari³, il concetto della *communio Ecclesiarum* rappresenta - per lo meno a livello giuridico-constituzionale - la chiave di volta di tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II⁴. Fra i commentatori non manca chi vede nella definizione della Chiesa come "comunione di Chiese" una vera e propria "svolta copernicana"⁵. Comunque, al di là di ogni enfasi

² Cfr. soprattutto LG n. 23, l e OT n. 16, 4.

³ Cfr. AG n. 19, 3.

⁴ Sulla centralità del termine di *communio* in tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, cfr. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg-Basel-Wien 1986, pp. 33-40.88-97. Per un'analisi dei diversi significati ecclesiologici del principio della *communio Ecclesiarum* cfr. soprattutto: J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, pp. 205ss; J. KOMONCHAK, *Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen*, in "Concilium" 17 (1981), 471-476; M. KEHL, *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche*, in: E. KLINGER - K. WITTSTADT (a cura di) *Glaube im Prozess (FS K. RAHNER)*, Freiburg 1984, pp. 240-257; G. GRESHAKE, "Zwischeninstanzen" zwischen Papst und Ortsbischöfen. *Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als "communio Ecclesiarum"*, in: H. MÜLLER-H.J. POTTMEYER (a cura di), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989, pp. 88-115; H.J. POTTMEYER, *Kirche als communio*, in "Stimmen der Zeit" 210 (1992), 579-589; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, pp. 366-384; ID., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 80-98. Un'esposizione riassuntiva e completa della disputa si trova anche nella dissertazione: M. WERNEKE, *Ius universale-Ius Particulare. Zum Verhältnis von Universal und Partikularrecht in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Vermögensrechts*, Paderborn 1998, pp. 17-81.

⁵ P. NEUNER, *Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*, a cura di F. KÖNIG, Düsseldorf 1990, pp. 82-113, qui p. 105.

è chiaro che l'essenza strutturale del mistero della Chiesa come *communio Ecclesiarum* è quella dell'immanenza reciproca e totale della Chiesa universale nelle e dalle Chiese particolari, colta dalla formula "in quibus et ex quibus" di LG 23,1 e sviluppata in altri testi paralleli.⁶ Tre sono i principali significati di questa formula sintetica:

1. la Chiesa universale non esiste in se stessa, quasi possedesse una consistenza ed un luogo di insediamento (ad esempio Roma) propri, ma esiste e si concretizza laddove essa si realizza in una (all'inizio in Gerusalemme) o più Chiese particolari (nei secoli successivi);

2. la Chiesa universale è formata da tutte le Chiese particolari e perciò non è una realtà astratta, ma storicamente concreta, che coincide di fatto con tutte le Chiese particolari esistenti;

3. in ogni Chiesa particolare sono ontologicamente presenti tutte le altre Chiese particolari, attraverso la mediazione della Chiesa universale, da esse costituita.⁷

Questo principio dell'immanenza reciproca, emergente in modo paradigmatico a livello della struttura costituzionale della Chiesa ma informante anche tutte le altre dimensioni della realtà ecclesiale, in particolare quella antropologica del fedele cristiano⁸, è conoscibile nella sua essenza solo attraverso la fede. Come è stato giustamente osservato la Chiesa è un mistero perché la sua unità si realizza nella pluralità e non prima di quest'ultima, analogamente a quanto avviene nel mistero della Santissima Trinità: in Dio l'unità della natura divina esiste nella trinità delle Persone divine e non prima di esse.⁹ Di conseguenza e analogamente durante la Pentecoste a Gerusalemme la Chiesa nasce contemporaneamente come Chiesa universale e Chiesa particolare.

Per questa ragione anche e soprattutto nel considerare la dimensione canonistica della *communio Ecclesiarum* è necessaria un'impostazione metodologica corretta, onde evitare di riprodurre a livello giuridico le riduzioni filosofiche e politiche spesso già consumate a livello ecclesiologico.

Si tratta cioè di evitare contemporaneamente sia la tentazione latente nella tradizione ortodossa, che tende a concepire la Chiesa universale secondo il principio

⁶ Cfr. soprattutto LG n. 26,1; CO nn. 11,1 e 6,3. Sul significato costituzionale della formula «in quibus et ex quibus» cfr. W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in AfKR 139 (1970), 69-90.

⁷ Per un'ulteriore approfondimento di questi tre significati della formula conciliare cfr. E. CORECCO, *Taufe*, in: AA.VV., *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, a cura di R. AHLERS-L. GEROSA-L. MULLER, Paderborn 1992, pp. 27-36; ID., *Ius universale-Ius particulare*, in: AA.VV., *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis CIC* (19.-24.4.1993 in Civitate Vaticana), Città del Vaticano 1994, pp. 553-574, qui citato da: E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO-A. CATTANEO, I, Casale Monferrato 1997, pp. 549-573, soprattutto pp. 551-552.

⁸ Cfr. E. CORECCO, *Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte*, in AfKR 150 (1981) 421-453, ora anche in: AA.VV., *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, a cura di L. GEROSA-L. MULLER, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, pp. 161-189.

⁹ Cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, pp. 92-93.

platonico degli "universalia ante res"¹⁰, per cui essa è un modello o archetipo trascendente che non esiste concretamente in se stesso ma si realizza solo nelle singole Chiese particolari ed in modo sempre uguale; sia quella latente nella tradizione protestante, che tende a concepire la Chiesa universale secondo il principio nominalista "universalia post res"¹¹, per cui essa non esiste se non come risultato di una decisione volontaristica, ossia come federazione delle Chiese particolari, le sole ad esistere veramente. Si tratta pure di evitare una banalizzazione politica di queste opposte tendenze, oggi presenti nella Chiesa cattolica, applicandovi necessariamente etichette come quella della centralizzazione e decentralizzazione del potere.¹²

In altri termini, come l'unicità di Dio è conoscibile solo attraverso la trinità delle persone, analogamente l'universalità della Chiesa può realizzarsi solo attraverso la pluralità delle singole Chiese. «La Chiesa di Cristo - ha affermato con vigore Eugenio Corecco - non potrebbe mai coincidere con un unico vescovo ed un'unica diocesi, fosse pure quella di Roma, perché verrebbe a mancare l'elemento essenziale della pluralità, che è il presupposto della comunione».¹³

Ciò significa che Chiesa universale e Chiesa particolare non sono due realtà materiali diverse e separabili; la formula conciliare dell'*in quibus et ex quibus* impone di considerarle come due dimensioni formali di un'unica realtà: la Chiesa di Cristo.¹⁴ Come dimostrano le analisi biblica e patristica dei concetti *Ekklesia* e *Koinonia*, la Chiesa si costituisce storicamente fin dalle origini come una realtà contemporaneamente una e molteplice, ed entrambi gli aspetti di questo mistero, ossia l'unità e la pluralità, sono reciprocamente inderivabili l'uno dall'altro e - afferma ancora Medard Kehl - di conseguenza irriducibili l'uno all'altro, perchè contengono entrambi originariamente il valore ed il significato della Chiesa come tale.¹⁵

¹⁰ Anche il documento *Communio in notio* sembra presupporre l'accettazione di questo principio; cfr. a questo proposito E. CORECCO, *Ius universale-ius particolare*, p. 557. Per una critica più dettagliata del documento cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, pp. 89-98. Quest'ultimo fa comunque presente che nel commento pubblicato dal Cardinale Joseph Ratzinger nell'Osservatore Romano del 23.6.1993, dal tenore di una vera e propria *Retractatio*, si riconosce come la reciproca immanenza (*natura interioritas*, n. 9) fra Chiesa universale e Chiesa particolare sia il concetto ermeneutico chiave di tutto il documento *Communio in notio* (cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche*, p. 95).

¹¹ Su come la preminenza ontologica attribuita da una certa ecclesiologia contemporanea alla Chiesa particolare faccia capo a questo principio nominalista cfr. E. CORECCO, *Ius universale-ius particolare*, p. 558 e G. COLOMBO, *La teologia della Chiesa locale*, in: AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. TESSARO, Bologna 1970, pp. 17-38.

¹² Altrettanto sbagliata, e per lo meno inadeguata sotto il profilo metodologico, è da considerare l'applicazione in ecclesiologia del principio della sussidiarietà, uno dei capisaldi dell'insegnamento sociale della Chiesa, dato che la Chiesa non è riducibile ad una semplice società umana; a tale riguardo cfr. E. CORECCO, *Dalla sussidiarietà alla comunione*, in "Communio" 127 (1993), 90-105, ora anche in ID., *Ius et Communio*, pp. 531-548; J. BEYER, *Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" dans l'Eglise*, in NRT 108 (1986), 801-822; F.X. KAUFMANN, *The principle of subsidiarity viewed by the sociology of organisations*, in "The Jurist" 48 (1988), 275-291.

¹³ E. CORECCO, *Ius universale-ius particolare*, p. 557.

¹⁴ Cfr. sopra nota 1.

¹⁵ Cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche ?*, p. 82.

Se a livello ecclesiologico questo principio della contemporanea originarietà (= *Gleichursprünglichkeit*), indispensabile per cogliere il risvolto strutturale dell'immanenza reciproca e totale dell'universale nel particolare conoscibile solo per fede, impedisce di attribuire una priorità storica ed ontologica all'universale sul particolare, oppure - come affermava una certa teologia della chiesa locale - al particolare sull'universale, a livello pastorale e giuridico esige una equipollente valutazione delle categorie di integrazione e diversificazione.¹⁶

L'applicazione corretta di queste categorie implica il riconoscere che da una parte la Chiesa universale è pienamente Chiesa solo se le Chiese particolari non sono uniformate, ma manifestano un'effettiva pluralità; dall'altra queste ultime a loro volta sono veramente Chiesa solo se concepiscono la loro particolarità all'interno dell'universalità della *communio Ecclesiarum*. Affinché ciò avvenga è necessario il riconoscimento da parte del Papa o del Collegio dei vescovi dell'esistenza della *plena communio*.¹⁷

Affinché questa lettura della lezione conciliare sulla Chiesa come *communio Ecclesiarum* non rimanga teoria pura e sterile è necessario vedere più da vicino che cosa significhi canonicamente, sia a livello dei principi generali del diritto canonico che a quello dei suoi istituti più importanti.

2. IL SIGNIFICATO CANONISTICO DELLA *COMMUNIO ECCLESIAE*

Sotto il profilo ecclesiologico un dato sembra ormai certo: Chiesa universale e Chiesa particolare non sono due entità materiali e separabili, bensì due elementi formali e costitutivi di un'unica realtà: la Chiesa di Cristo, la cui natura costituzionale è descritta dal principio della *communio Ecclesiarum*.¹⁸ Ora, cosa significa questo per il diritto canonico?

Innanzitutto va affermato a chiare lettere che nella Chiesa diritto e comunione non sono due opposti, bensì elementi coevi ed inseparabili della sua struttura costituzionale.¹⁹ Infatti, dato che la specifica socialità ecclesiale non nasce da un dinamismo

¹⁶ Sull'importanza di queste categorie per la pratica pastorale cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, pp. 83-84.

¹⁷ Tale riconoscimento non crea la comunione, ma semplicemente ne constata l'esistenza: cfr. E. CORECCO, *Ius universale-ius particolare*, p. 556; sulla natura dichiarativa di una sentenza o giudizio canonico, cfr. L. GEROSA, *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen*, Paderborn 1995, pp. 351-357.

¹⁸ Non solo Eugenio Corecco (cfr. sopra nota 7), ma anche un altro discepolo di Klaus Mörsdorf definisce sia la Chiesa universale che quella particolare come *elemento intrinsecamente costituyente* di un'unica realtà: cfr. A.M. ROUCO VARELA, *Iglesia universal-Iglesia particular*, in *Ius Can* 22 (1982), 233.236.

¹⁹ Cfr. P. KRÄMER, *Kirchenrecht I: Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, p. 30; L. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995, pp. 65-67.

naturale ma dalla grazia (Parola di Dio, Sacramento e Carisma), da una parte la "communio" rappresenta la realtà strutturale ed antropologica in cui si incarna la grazia con la sua forza ultimamente vincolante, dall'altra il diritto canonico non ha come suo fine ultimo semplicemente quello di garantire la realizzazione della giustizia, bensì la realizzazione della *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*.

Quest'ultima rappresenta perciò lo statuto ontologico del diritto della Chiesa e come tale il principio formale di tutto il diritto canonico.²⁰ Di conseguenza anche il principio dell'immanenza reciproca fra universale e particolare, che definisce l'essenza stessa della comunione a livello strutturale, informa a tal punto il sistema giuridico della Chiesa che in esso non può esserci - in linea di principio - alcuna opposizione concorrenziale fra l'aspetto universale e quello particolare.

2.1. Il "*corpus iuris commune*" della Chiesa di Cristo e criteri di differenziazione fra diritto universale e diritto particolare

Dal Concilio di Trento al Vaticano II se nell'ecclesiologia la tradizione latina ha privilegiato la Chiesa universale, nella canonistica, e soprattutto a livello delle codificazioni del diritto della Chiesa, il metodo giuridico l'ha fatta talmente da padrone su quello teologico da far prevalere quasi sempre il diritto universale su quello particolare.

Tuttavia oggi la formula conciliare dell'*in quibus et ex quibus* impone di riconoscere nell'insieme di tutte le norme canoniche l'esistenza di un *corpus* che appartiene all'unica Chiesa di Cristo, e come tale comune sia al *Codex iuris Canonici* che al *Codex Canonum Ecclesiarum orientalium*. A questo *corpus*, che potrebbe essere designato come *corpus iuris commune*²¹, appartengono quali suoi elementi costitutivi tutte le norme di diritto divino e quelle di diritto umano comuni a tutte le Chiese particolari.²² In quanto tali, queste norme canoniche non appartengono in modo specifico nè alla Chiesa universale nè a quelle particolari, bensì all'unica Chiesa di Cristo. Nella misura in cui esprimo dei contenuti della Chiesa di Cristo, e quindi qualcuno di quei suoi elementi costitutivi in cui si attua la salvezza comunicata dalla Parola di Dio e dai Sacramenti, è ultimamente irrilevante il fatto che esse siano state formulate dal Papa o dai vescovi.

Decisivo risulta invece il loro essere patrimonio comune della *communio Ecclesiarum*, per cui a rigore potrebbero essere considerate alla stessa stregua delle norme canoniche formulate da un Concilio ecumenico, «nel quale l'immanenza della Chiesa universale in quella particolare, grazie alla presenza del ministero petrino e di tutti i vescovi in rappresentanza delle loro Chiese particolari, si esprime in modo perfetto».²³

²⁰ Cfr. H. MULLER, *Utrum "communio" sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae?*, in "Periodica" 74 (1985), 85-108; E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts*, in ID., *Ordinatio fidei*, pp. 3-16, qui p. 15.

²¹ Anche se E. CORECCO (cfr. *Ius universale-Ius particulare*, pp. 564-565) con uno sguardo al CIC parla di *corpus commune legum*, qui si tratta però più in generale di un *corpus iuris* e non solo di leggi in senso stretto; cfr. a tale riguardo M. WERNEKE, *Ius universale-Ius particulare. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht*, p. 92.

Il fatto che tutte le norme canoniche esplicitanti un contenuto del diritto divino positivo appartengono a questo *corpus iuris commune* è evidente: esse non sono norme specifiche nè della Chiesa universale, nè di quella particolare perché Parola e Sacramenti sono elementi costitutivi della Chiesa di Cristo in quanto tale, e perciò appartengono in modo uguale sia alla Chiesa universale che alle Chiese particolari.

Per quanto riguarda le norme canoniche di diritto umano o *mere ecclesiasticum*, che sono diventate nel corso dei secoli patrimonio comune della *communio Ecclesiarum*, va invece osservato che esse appartengono allo stesso *corpus iuris commune* solo in forza dell'istituto della ricezione o *receptio*, operante nei due sensi opposti, dal particolare all'universale e viceversa, come è ampiamente dimostrato dalla storia della Chiesa e soprattutto dalla storia dei suoi concili di ogni ordine. La forza vincolante di queste norme - normalmente applicabili solo ai fedeli cattolici²⁴ - va comunque valutata alla luce dei due principi seguenti, comuni a tutta la tradizione canonistica: 1. Il diritto umano *per definitionem* rimane sempre riformabile; 2. Qualsiasi «*lex humana, legi divinae et naturali contraria irrita est*».²⁵

Queste brevi osservazioni generali sull'esistenza di un *corpus iuris commune* dovrebbero bastare, nonostante le difficoltà insite nella sua definizione quantitativa e qualitativa, a relativizzare il problema della preminenza del diritto universale su quello particolare e viceversa. All'interno di questo corpo comune è infatti impossibile una differenziazione concettuale fra gli elementi universali e quelli particolari.

Solo al di fuori di esso tale distinzione è possibile, anche se per nulla facile e la canonistica non è nemmeno sempre in grado di stabilire dei confini netti fra i due settori. La differenza potrebbe essere comunque così formulata: «Il diritto universale comprende tutte quelle norme (primarie o secondarie, scritte o non scritte) che valgono per tutta la Chiesa, indipendentemente dal fatto che per loro natura obblighino tutti i fedeli o solo alcune categorie di persone... Come diritto particolare può essere pertanto designato quel diritto che non vale per tutta la Chiesa, sia a motivo di una limitazione territoriale o personale, oppure a causa di una limitazione territoriale e personale».²⁶

2.2. Funzione specifica e problemi di fondo del processo legislativo universale e particolare

Le funzioni specifiche del diritto universale e di quello particolare vanno defi-

²² Cfr. E. CORECCO, *Ius universale-Ius particolare*, pp. 559-566; M. WERNEKE, *Zum Verhältnis von Universal-und Partikularrecht*, pp. 91-100.

²³ E. CORECCO, *Ius universale-Ius particolare*, p. 564.

²⁴ Cfr. can. 11 CIC/1983; can. 1490/CCEO.

²⁵ Cfr. D. 8 c. 1; cfr. pure S.Th. I-II, q. 95 a.2 ad 4, q.96 a.4.

²⁶ M. WERNEKE, *Ius universale-Ius particolare. Zum Verhältnis von Universal-und Partikularrecht*, pp. 102-103. Sulla distinzione fra leggi universali e leggi particolari cfr. pure cann. 12.13.20 del CIC; cann. 1491.1502 del CCEO ed il commento di P. KRÄMER, *Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, pp. 57-62, soprattutto p. 59.

nite a partire dal loro punto di riferimento comune, cioè il *corpus iuris commune*²⁷, e perciò non possono che essere equivalenti, dovendo entrambi garantire - sia pure in modo diverso - il realizzarsi ed il permanere dell'essenza stessa della *communio Ecclesiarum*, secondo il principio dell'*in quibus et ex quibus*. Mentre il diritto universale deve garantire l'unità, senza ridurla ad uniformità, il diritto particolare deve invece garantire la pluralità senza cadere nel particolarismo o settarismo.

Nel corso dei secoli, la tradizione canonica ha saputo sviluppare non pochi istituti giuridici atti a regolamentare ed armonizzare questo duplice movimento. Per difendere l'identità delle Chiese particolari di fronte a scorretti interventi legislativi di tipo centralistico o centralizzatore sono stati ad esempio sviluppati istituti canonici come il cosiddetto *ius remostrand*i dei vescovi diocesani, oppure quello dell'effettiva *non receptio legis* o ancora quello della tacita *desuetudo* da parte del Popolo di Dio.²⁸ Per togliere invece ogni legittimità ad iniziative legislative di tipo particolaristico si è rigorosamente fissato a livello normativo il principio secondo cui «a legislatore inferiore *lex iuri superior* contraria valide ferri nequit».²⁹

Purtroppo il CIC del 1983 codifica solo quest'ultimo principio e non fa invece alcun accenno nè alla *receptio legis*, nè alla *desuetudo*.³⁰ Inoltre, anche se il can. 20 codifica il tradizionale principio dell'immunità del diritto particolare, di fatto la clausola salvatoria «nisi aliud in iure expresse caveatur», posta alla fine dello stesso canone, sembra ancora una volta privilegiare il diritto universale su quello particolare.³¹ Non è questa

²⁷ Come questo riferimento al centro comune sia importante per salvare la specificità del diritto della Chiesa in ogni suo settore è percepito anche dalla teologia protestante del diritto canonico; cfr. a questo proposito R. DREIER, *Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in juristisch-rechtshistorischer Sicht*, in: AA.VV., *Das Recht der Kirche. Vol. I: Zur Theorie des Kirchenrechts*, a cura di G. RAU-H.R. REUTER-K. SCHLAICH, Gütersloh 1997, pp. 194-195.

²⁸ Cfr. R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1993, pp. 20-22; W. SCHULZ, *Konsens und Widerspruch als rechtserhebliches Handeln in der Kirche? - Kanonistische Erwägungen zur Rezeptionsproblematik*, in ThGl 81 (1991), 339-351; J.B. HARING, *Das bischöfliche Vorstellungsrecht gegenüber dem Apostolischen Stuhl*, in AfKR 91 (1911), 111-114.

²⁹ Can. 135 § 2. Sugli antecedenti storici di questo principio generale della legislazione canonica, cfr. P. HINSCHIUS, *System des Katholischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, III, Berlin 1883, pp. 829-832; G. PHILLIPS, *Kirchenrecht*, III/1, Regensburg 1848, p. 667.

³⁰ Cfr. W. AYMANS - K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, vol. I: *Einleitende Grundfragen, Allgemeine Normen*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, KanR I, p. 207.

³¹ Il fatto che dai protocolli della *CIC-Reformkommission* risulta che sulla necessità di recepire anche nel nuovo codice il principio tradizionale *lex universalis minime derogat iuri particulari* non ci sia stata discussione, dovrebbe rendere più prudenti nel giudicare il can. 20 come un segno inequivocabile della valorizzazione del diritto particolare da parte del legislatore ecclesiastico del 1983. Sembrano cedere un po' a questa fretta W. AYMANS (cfr. Kan R I, p. 191) e P. KRÄMER (cfr. *Kirchenrecht II*, p. 64). Infatti, come giustamente osserva M. WERNEKE (cfr. *Ius universale-Ius particolare. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht*, pp. 122-138), questo principio vale esclusivamente di fronte ad una legge universale posteriore, perché se il legislatore della Chiesa universale vuole invece introdurre una norma di diritto particolare vale indiscriminatamente il principio «*Lex posterior abrogat priorem aut eidem derogat*» (cfr. can. 20 ed il commento critico di M. WERNEKE, *Ius universale-Ius particolare. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht*, p. 128; cfr. anche H. SOCHA, in MK, zu c. 20, Rdn. pp. 1-9).

la sede per verificare analiticamente in che misura lo scarto, ancora percepibile, tra il diritto universale e quello particolare sia stato in qualche modo relativizzato dal legislatore ecclesiastico attraverso una più ampia recezione negli altri settori del diritto canonico della lezione conciliare sull'immanenza reciproca dell'universale nel particolare.

A mo' di introduzione generale allo studio del rapporto *ius universale-ius particolare* dovrebbe bastare rilevare come le difficoltà incontrate nella determinazione dei criteri di differenziazione ed il pericolo costantemente latente di privilegiare erroneamente uno dei due termini del rapporto facciano emergere chiaramente i problemi fondamentali soggiacenti a tutto il processo legislativo universale e particolare: in primo luogo quello del metodo della scienza canonistica, e dunque della specificità della legge canonica, ed in secondo luogo quello della natura della *sacra potestas*, alla base di tutta l'attività legislativa ecclesiastica.

Sul problema del metodo - in un'epoca di transizione come la nostra³², in cui non solo i cosiddetti nuovi *deutsche Gravamina* sembrano condizionare tutta la vita ecclesiale dei paesi nord-europei, ma anche la dicotomia fra l'esperienza di fede e quella giuridico-istituzionale sembra ovunque divaricarsi sempre più - l'indicazione del Concilio Vaticano II a voler tener presente, nell'esposizione del diritto canonico, il mistero della Chiesa secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia*³³, non può più essere interpretata come una semplice esortazione a voler concepire il proprio lavoro di canonista all'interno di un vago *sentire cum Ecclesia*.³⁴

È invece più che mai urgente applicare rigorosamente anche alla canonistica i seguenti due principi generali: 1. Nella canonistica come in ogni altra disciplina teologica il metodo scientifico non è qualcosa di eterogeneo, composto da elementi diversi e collegati tra di loro solo esteriormente, ma un modo unitario e specifico di pensare e praticare il diritto nella Chiesa; 2. Come in tutte le altre discipline teologiche, anche nel diritto canonico il cammino verso la verità (*methodos*) ultimamente parlando non può essere che la verità stessa e di conseguenza anche in questa disciplina è necessario rendersi conto - come ha affermato Walter Kasper - che «i problemi di metodo sono sempre già problemi di contenuto».³⁵

Ora, essendo quest'ultimo, o se si vuole, il cosiddetto *objectum quod* del diritto canonico la *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*, categoria sintetica che ricomprende in sé tutte le altre come quelle di Popolo di Dio e Corpo mistico, si deve necessariamente tirare la seguente duplice conclusione:

³² Una radiografia viva di quest'epoca di transizione è offerta senza alcuna pretesa scientifica da: H.J. FISCHER, *Die Nachfolge. Von der Zeit zwischen den Päpsten*, Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 139-144.

³³ Cfr. OT 16,4.

³⁴ Sul metodo scientifico della canonistica, cfr. soprattutto: E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze*, Trier 1980; W. AYMAN; *Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik*, in: AA.VV., *Fides et Ius. FS für G. May zum 65. Geburtstag*, a cura di W. AYMAN - A. EGLER - J. LISTL, Regensburg 1991, pp. 59-74; L. GEROSA, *Die Kanonistische Methode. Kritische Erwägungen zur Methodologie von Eugenio Corecco*, in AfKR 163 (1994), 11-27.

³⁵ W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1972, p. 14.

1. Il principale strumento conoscitivo o *objectum quo*, capace di cogliere l'intrinseca essenza della legge canonica, è la fede, che non opera mai contro la ragione correttamente intesa, ma anzi ne valorizza il ruolo specifico nel processo di formazione storica della concreta norma positiva;

2. Questa norma canonica positiva è più o meno informata dal principio dell'immanenza reciproca fra universale e particolare a dipendenza della sua distanza dal centro della legge canonica, che nella sua qualità di *ordinatio fidei* è tutta orientata all'incremento della *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*.³⁶

Solo i canonisti che lavorano con questo metodo e con questi strumenti sono messi nella condizione di non cedere mai alla tentazione di concepire in modo positivistico il diritto della Chiesa, onde poter introdurre più facilmente nella Chiesa la propria politica conservatrice o progressista. Essi sono pure messi nella condizione di sviluppare in modo conforme al principio della *communio Ecclesiarum* il significato giuridico della lezione conciliare sull'unità ed unicità della *sacra potestas*, fondata su due principi fondamentali: l'origine sacramentale del potere ecclesiale e l'inscindibilità del suo momento personale da quello sinodale.³⁷

Entrambi i principi evidenziano l'originalità di questo potere, diverso da ogni altra forma di potere, e determinano sia le sue diverse funzioni, sia le sue diverse forme di esercizio. In particolare, con il primo principio, l'origine sacramentale e dunque unitaria del potere sacro, i padri del Concilio aprono ai canonisti la possibilità di considerare la distinzione classica fra potere d'ordine e potere di giurisdizione non più come una distinzione materiale ma semplicemente formale: non si tratta di due poteri differenti, ma di due modalità formalmente distinte di esercitare un unico potere con lo stesso contenuto salvifico. Con il secondo principio, l'inscindibilità fra l'elemento personale e quello sinodale della *sacra potestas* i padri del Concilio mettono invece a fuoco una delle principali conseguenze a livello di diritto canonico della loro definizione di Chiesa come *communio Ecclesiarum*. Non si può opporre l'elemento sinodale a quello personale e viceversa, perché fra i due esiste sempre un'immanenza reciproca, anche se a livello dell'esercizio del potere l'uno può prevalere sull'altro.³⁸ Di conseguenza l'esercizio sinodale della *sacra potestas* presuppone sempre anche la "corresponsabilità" di tutti i fedeli e soprattutto dei fedeli laici, perché il sacerdozio comune è prioritario rispetto al sacerdozio dei ministri ordinati nella costituzione di quel popolo sacerdotale che è la Chiesa.³⁹

³⁶ A tale riguardo cfr. AYMANS-MÖRSDORF, KanR I, pp. 142-159.

³⁷ Cfr. soprattutto LG 10, 18 e 27,1; sull'insegnamento conciliare circa la *sacra potestas* cfr. K. MÖRSDORF, *Heilige Gewalt*, in AA.VV., *Sacramentum mundi*, II, Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 582-597; P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973; E. CORECCO, *Natur und Struktur der "sacra potestas" in der kanonistischen Doktrin und in neuen CIC*, in AfKR 153 (1984), 254-383 ed ora anche in ID., *Ordinatio fidei*, pp. 223-248.

³⁸ In merito cfr. L. GEROSA, *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen*, in AA.VV., *Iuri Canonico Promovendo. FS für H. SCHMITZ zum 65. Geburtstag*, a cura di W. AYMANS - K.Th. GERINGER, Regensburg 1994, pp. 35-55.

³⁹ Su questa priorità costituzionale del sacerdozio comune, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella*

3. CONCLUSIONI ESEMPLIFICATE

Le conseguenze di una simile concezione del rapporto fra *ius universale* e *ius particolare* sono molteplici e toccano tutti i settori del sistema giuridico della Chiesa. Qui, a mo' di conclusione, si può brevemente accennare a due fra i tanti esempi possibili, a motivo della loro indiscussa attualità.

Il primo è quello della scelta dei pastori o vescovi diocesani. In una Chiesa che si vuole *communio Ecclesiarum* è evidente che le procedure canoniche relative a questa scelta debbano essere informate tanto dal principio dell'elezione, quanto da quello della nomina. Nelle norme del CIC entrambi i principi - per lo meno nel can. 377 paragrafo 1 - sono posti sullo stesso piano. Tuttavia le diverse procedure in cui si inverano non sono ancora del tutto adeguate e pienamente conformi a quanto detto sul principio della comunione ecclesiale.⁴⁰ In una loro eventuale riforma occorrerà tener presente che entrambi i procedimenti, sia quello che ha origine nella Chiesa particolare e sfocia nella cosiddetta *designatio personae*, sia quello che ha origine nella Chiesa universale e termina con la cosiddetta *collatio officii*, devono garantire ai due soggetti ecclesiali coinvolti una effettiva libertà di scelta, quale segno dell'intervento dello Spirito Santo.

Il secondo esempio riguarda la componente sinodale dell'attività legislativa ecclesiastica ed in particolare uno dei suoi istituti tradizionali più dimenticati: il Concilio provinciale. Sulla scorta della rivalutazione della Provincia ecclesiastica operata dal Concilio Vaticano II⁴¹, il CIC ha così definito le competenze del Concilio provinciale: a differenza della Conferenza dei vescovi il Concilio provinciale «gode della potestà di governo, in specie legislativa» (can. 445) per tutte «le diverse Chiese particolari della medesima provincia ecclesiastica» (can. 440 paragrafo 1).

Ora, se si tiene inoltre presente che i decreti di un Concilio provinciale per essere promulgati non necessitano della *approbatio* della Santa Sede ma semplicemente di una *recognitio* (can. 446), allora viene spontaneo chiedersi come mai, in un periodo come quello attuale in cui viene rimproverato alle Conferenze episcopali nazionali di favorire un certo oscuramento della responsabilità personale del Vescovo diocesano⁴², nessun metropolita abbia pensato a convocare un simile concilio.

Il fatto che in questo istituto canonico si integrano armoniosamente l'elemento personale con quello sinodale dell'esercizio della *sacra potestas* ed il suo evidente maggior distacco, rispetto alle conferenze episcopali nazionali, da possibili riduzioni nazionalistiche della pur necessaria inculturazione della fede, dovrebbero invece suggerire di farne uso in modo più coraggioso se si vuole che tutte le Chiese particolari ritornino ad essere protagoniste più attive dell'azione missionaria e pastorale della Chiesa come *communio Ecclesiarum*.

⁴⁰ Per un'analisi dettagliata di queste procedure cfr. L. GEROSA, *Die Bischofsbestellung im ökumenischer und kirchenrechtlicher Sicht*, in "Catholica" 46 (1992), 70-86.

⁴¹ Cfr. soprattutto LG n. 23,4 e CD n. 40.

⁴² Cfr. J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, pp. 59-61.