

L'«antiqua traditio» fonte “vigente” di diritto? Ermeneutica del can. 2/CCEO sull'interpretazione

Péter SZABÓ

*« Quaelibet, enim, renovatio semper cohaerentiam
et concordiam cum sana traditione prae se ferre debet, ita ut
novae normae appareant non quasi corpus extraneum
violenter defixum in ecclesiastica compagine, sed e normis iam
exstantibus quasi sua sponte efflorescant »*
(Paulus VI, in AAS 66 [1974] 246)

SOMMARIO: Introduzione; 1. La genesi e l'effetto tecnico del can. 2 (CCEO); 2. L'ambito di applicazione del can. 2 (CCEO); 3. La funzione del can. 2/CCEO e il suo rapporto con le altre norme ermeneutiche; Conclusioni.

Introduzione

Questo studio verte su una delle questioni più difficili della canonicistica moderna: assicurare la sopravvivenza e persistenza della tradizione giuridica in un sistema di diritto codificato, e quindi identificare il valore e il ruolo della disciplina anteriore (nel nostro caso quella antica orientale) nella comprensione ed applicazione delle norme dell'ordinamento vigente.

Come sappiamo, questi interrogativi sin dai primi momenti della codificazione pio-benedettina hanno generato vivacissime discussioni che poi si sono riproposte nel corso delle revisioni codificatorie del dopo-Concilio.¹ A questo si aggiunga che la comprensione del

1 Cf. Carlo FANTAPPIÈ, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 1999, 252–264; Massimo FAGGIOLÒ, *La codificazione e gli ordinamenti canonici contemporanei*, in *Il Cristianesimo grande atlante, II: Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, Giuseppe ALBERIGO – Gerardo RUGGERIO – Roberto RUSCONI (a cura di), Torino 2006, 665–667; Stephan KUTTNER, *Il Codice di diritto canonico*

can. 2/CCEO si inserisce nel più vasto ambito dell'«interpretazione canonica», campo tuttora pieno di nodi e di interrogativi teoretici non del tutto chiariti in sede dottrinale.² L'attualità (e allo stesso tempo

nella storia, in Commemorazione del cinquantesimo anniversario della promulgazione del *Codex iuris canonici*, celebrata alla augusta presenza del Santo padre Paolo VI il 27 maggio 1967, Rome [s.d.] 17–39; ID., “The Code of Canon Law in Historical Perspective”, in *The Jurist* 27 (1967) 129–148; Dino STAFFA, “Codex iuris canonici”, in *Enciclopedia cattolica*, vol. 3, Roma [1949], 1913–1914; Piero A. BONNET, *La codificazione canonica nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuità*, in *Perché un codice nella Chiesa*, a cura di Francesco COCCOPALMERIO – Piero A. BONNET – Nicola PAVONI (Il Codice del Concilio Vaticano II, 1), Bologna 1984, 57–125; Emmanuel LANNE, “La révision du droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient”, in *Irenikon* 54 (1981) 4, 484–497. Su prospettive più ampie circa le problematiche sollevate dalla tecnica della codificazione moderna vedasi p.e. *Introduzione allo studio del «Codex iuris canonici»*, Giorgio FELICIANI (a cura di), Bologna 1992; Paolo GHERRI, *Canonistica, codificazione e metodo* (Quaderni di Apollinaris), Roma 2007; Carlo FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, I–II, Roma 2008; Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, “Derecho canónico y codificación: Alcance y límites de la asunción de una técnica”, in *Ius canonicum* 51 (2011) 105–136; Carlo REDAELLI, “Codificación (cuestión de la)” in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Javier OTADUY – Antonio VIANA – Joaquín SEDANO (dir.), Pamplona 2012, vol. II, 189–196; e la bibliografia in queste opere citata.

2. Così, a mo' di esempio, non vi è accordo sull'assoluta priorità (o al contrario sulla “com-primarietà”) del testo legale rispetto ai mezzi ausiliari dell'interpretazione; cf. Giorgio FELICIANI, *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano 1968, 35–41: «il can. 18 [can. 17/CIC'83] si limita a stabilire che l'interprete deve attenersi alla ‘significatio propria’, a meno che dal ricorso ai mezzi previsti nella seconda parte emerge una chiara e diversa indicazione»; cfr: *Commentario al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, a cura di Vito PINTO (Corpus Iuris Canonici II), Città del Vaticano 2001, 1172 [Velasio de Paolis]: «Solo nel caso che il senso non risulti certo, si può passare ai criteri sussidiari». Non di meno è percepibile una rilevante incertezza circa la *sequenza* dei diversi mezzi interpretativi; cf. FELICIANI, *L'analogia, op. ult. cit.*, 145–150, vs. Hubert SOCHA, «Ad can. 17», in *Münsterischer Kommentar zum Codex iuris canonici*, Klaus LÜDICKE (Hrsg. von), Essen 1985–, I, 112/10–11 [Nov. 1995]; Georg MAY – Anna EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986,

anche la delicatezza) di questo tema viene provata dal fatto che pure Benedetto XVI ha ritenuto opportuno intervenire in questa materia e correggere alcune tendenze devianti affermatesi in parte della dottrina.³ Infine, come se non bastassero queste difficoltà oggettive, mi trovo davanti alla sfida di dover parlare alla presenza di alcuni canonisti

220–221. Divergono i pareri anche sulla rilevanza interpretativa della consuetudine; cf. Guido SARACENI, “*Consuetudo est optima legum interpres* (Contributo all’interpretazione del can. 29 C.I.C.)”, in *Ephemerides iuris canonici* 4 (1948) 69–95; CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN – Donald E. HEINTSCHEL (eds.), New York/Mahwah [1985], 40 [*Ladislas Orsy*]; Hubert SOCHA, «Ad can. 27», in *Münsterischer Kommentar*, *op. cit.*, 27/2; *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, Ángel MARZOA – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), vol. I, Pamplona 2002, 460–463 [*Javier Otaduy*]. Su diversi nodi di indole ermeneutica più in generale vedi ancora: Gommarus MICHIELS, *Normae generales iuris canonici: commentarius libri I. Codicis iuris canonici*, Parisiis – Tornaci – Romae 1949, I, 471–580; Matthew SHEKLETON, *Doctrinal Interpretation of Law. A Historical Synopsis and Commentary* (Canon Law Studies 345), Washington D.C. 1961; MAY – EGLER, *Einführung*, *op. cit.*, 183–228; Helmuth PREE, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im Kanonischen Rech.*, Wien-New York 1980; CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *The Art of Interpretation. Selected Studies on the Interpretation of Canon Law*, Washington 1982; *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi* (Studi giuridici 41), Città del Vaticano 1996; Wojciech KOWAL, *Understanding Ecclesiastical Laws. Canon 17 in Light of Contemporary Hermeneutics*, Ottawa 1997; Helmuth PREE, “*Generalia iuris principia* im CIC/1983 und ihre Bedeutung für das kanonische Recht”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 172 (2003) 38–57.

- 3 Vedi: Benedetto XVI all’inaugurazione dell’anno giudiziario del tribunale della Rota Romana: «La legge canonica si interpreta nella Chiesa», in *L’Osservatore Romano*, 22 gennaio 2012, 8; cf. Eduardo BAURA, *La realtà disciplinata quale criterio interpretativo giuridico della legge. Il discorso di Benedetto XVI alla Rota romana del 21 gennaio 2012*, in *Ius Ecclesiae* 24 (2012) 705–717; *Benedicto XVI: Alocución a la Rota Romana, 21 de enero de 2012. Texto en español y comentario* [*Myriam Cortés Diéguez*], in *Revista española de derecho canónico* 69 (2012) 419–424; Antoni STANKIEWICZ, “«Sentire cum Ecclesia» e l’interpretazione della legge canonica”, in *Periodica de re canonica* 102 (2013) 3, 379–402.

che sono da considerarsi tra i migliori esperti di queste problematiche.

Il nucleo del problema che qui verrà trattato sta nel dover contemporaneamente due esigenze, tra loro (almeno a prima vista) conflittuali:

(1) Il compito della codificazione moderna, come sappiamo, fu la «*reductio ad unum*», e cioè la sfida ardua di *ridurre* ad un “*breviarium*” quel “*mare magnum*” intricato e insicuro di patrimonio giuridico della Chiesa che durante la sua storia bimillennaria si era venuto stratificando. Giacché la quantità delle fonti canoniche all’alba del XX secolo era già ben superiore a quella della «critical mass» che poteva ancora essere riordinata secondo gli *schemi* vecchi,⁴ per arrivare ad una riforma efficiente non rimase altra scelta che seguire il paradigma della codificazione «moderna» (quella napoleonica), e cioè creare, dal punto di vista formale, una vera «*tabula rasa*» disciplinare o quasi.⁵

(2) Questa trasformazione radicale si doveva però realizzare in modo tale che essa non creasse una rottura, tanto inammissibile nella tradizione giuridica quanto nell’identità stessa della Chiesa. Infatti, mentre l’autorità Suprema fu in grado di abrogare il *mare magnum* sopraricordato, ovviamente non poté allontanarsi dalla tradizione apostolica, la quale, come è noto, possiede anche una inalienabile dimensione giuridica. Questa duplice sfida di conciliare due opposte esigenze –l’«abolizione del passato», da un lato, e la sua «integra conservazione», dall’altro– le codificazioni canoniche del novecento la cercarono risolvere con l’introduzione di un «canone dichiarativo»

4 Per una sintetica esposizione della situazione caotica delle fonti orientali all’alba della codificazione moderna vedasi: Cyril KOROLEVSKIJ – Acaccio COUSSA, “Codificazione canonica orientale”, in *Novissimo Digesto Italiano*, Antonio AZARA – Ernesto EULE (diretto da), vol. III, Torino 1959, 411–415.

5 Cf. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana* (nt. 1), II, 1011; Paolo GHERRI, *Codificazione canonica tra tecnica e sistema*, in *Eastern Canon Law* 2 (2013) 1, 23; e carattere «esclusivo» del Codice, vedi, p.e. Marcelino CABREROS DE ANTA (a cura di), *Comentarios al Código de derecho canónico con el texto legal latino y castellano* (Biblioteca de autores cristianos 223), vol. 1, Madrid 1963, 54; vedasi ancora la nt. 14, *infra*.

circa il valore del patrimonio giuridico formalmente abrogato.⁶ Funzione che al presente è svolta dal can. 2/CCEO.

*

Tenendo conto della ricchezza di questa tematica, cercherò di analizzarne tre punti: (1) la natura e l'effetto tecnico-giuridico della «codificazione moderna» sul diritto previgente; (2) l'estensione della regola interpretativa ritrovabile nel can. 2/CCEO; (3) il vero significato della medesima regola e il suo rapporto con gli altri principi ermeneutici del sistema canonistico.

I. La genesi e l'effetto tecnico del can. 2 (CCEO)

Questa norma è stata formulata con l'intento di accentuare la «continuitas» del Codice orientale con il corpo dei «sacri canones». La critica secolare – nei confronti del progetto orientale ripresa da Emmanuel Lanne – secondo cui l'abrogazione del diritto vecchio avrebbe comportato una grave rottura con la tradizione canonica, e quindi (oggi pure) nei rapporti ecumenici con gli ortodossi,⁷ ha provocato una reazione assai vivace. La precedente attività letteraria di Ivan Žužek era una prova indiscutibile del suo pieno e sincero impegno nel cercare di ripristinare nel futuro Codice orientale la valenza (la presenza materiale) dei «sacri canones».⁸ Nondimeno il can. 6 del

6 Can. 6/CIC'1917; [can. 8, SCICO'1945]; can. 6, § 2/CIC'83; can. 2/CCEO'1990.

7 LANNE, “La révision” (nt.1), 489–494.

8 Cf. «... I would like to state the following points regarding the a future code for Oriental Catholics:... 2. The basis should be the Holy Canons as enumerated in the 2nd canon of Trullo, which has been approved by the Holy See since it does not contradict the decrees of the Popes or *boni mores*», Ivan ŽUŽEK, “The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics”, in *Kanon [Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen]* I (1973) 158–159; cf. ID., *Common Canons and Ecclesial Experience in*

SCICO, nella fase intermedia della sua elaborazione aveva un tenore talmente abrogativo è ristretto alla tradizione giuridica antica che la critica dell'ecumenista di Chevetogne –proprio a causa dell'impegno sincero appena ricordato di P. Žužek– non poteva non riscuotere un forte, anzi, proprio un iperbolico effetto.⁹

Il testo dello *schema* suonava così:

[Can. 6] § 1. «Hoc Codice vim obtinente, *abrogatae sunt omnes leges ac normae a quacumque Auctoritate editae quae materias respiciunt quae hoc Codice ordinantur*»

§ 2. *Canones tamen huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita*».¹⁰

La risposta della Segretaria del PCCICOR alla critica in questione metteva in rilievo le relative intenzioni della codificazione con le seguenti chiarificazioni:

«...A causa di possibili e gravi incomprensioni di questo canone, già espresse nell'articolo di E. Lanne, in *Irenikon* 1981, n. 4, pp. 487–497... bisogna dichiarare che i quattro precedenti *Motu proprio* (non del tutto corrispondenti alla tradizione orientale) e molte *leges particulares* (spesso latinizzate) vengono abrogati dal futuro Codice. Questo solamente è infatti ciò che si voleva stabilire con il can. 6. In altre parole con il presente progetto del CICO si è cercato di ritornare all'*antiquum ius*, che è stato in diverse parti abrogato dai quattro *Motu proprio*, è, per ritornarvi dav-

the Oriental Catholic Churches, in *Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente*. Atti del Congresso Internazionale, Raffaele COPPOLA (a cura di), Bari [1994], I, 26–30, 43–55.

9 Cf. “Has the response to the unexpected criticism of Lanne swung to the opposite extreme constituting antiquity as the standard for assessing also modernity?”, in George NEDUNGATT, *Ancient Law in CCEO. The Interpretation of Canon 2 CCEO*, in Hartmut ZAPP – Andreas WEISS – Stefan KORTA (Hrsgg.), *Ius canonicum in Oriente et in Occidente*. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt/M. 2003, 92.

10 *Nuntia* 10 (1980) 90; *Nuntia* 22 (1986) 17 (*il corsivo è mio*).

vero, bisogna dichiarare che essi non valgono più, proprio per ottenere ciò che è prospettato nel predetto articolo.»¹¹

Questa marcatura forse eccessiva della «continuitas», tale che non allude neanche minimamente alla principale conseguenza della codificazione moderna (cf. *tabula rasa*), mentre è psicologicamente comprensibile alla luce del suo contesto concreto, non fa venir meno la possibilità di altri fraintendimenti non meno imbarazzanti di quello della suindicata lettura “rotturistica”.

E infatti, un autore rinomato della canonistica orientale, Dimitrios Salachas, ispirato ovviamente dal succitato brano della Segretaria sostiene quanto segue:

«... Infine riteniamo che il can. 6 {del CCEO} non si riferisce al diritto antico, soprattutto quello emanato dai primi concili ecumenici... il diritto antico *non è stato* tutto *abrogato* dalla nuova codificazione, *bensì* recepito o adattato».¹²

¹¹ *Nuntia* 22 (1986) 18.

¹² ad can. 6 [CCEO], in *Commentario* (nt. 2), 12 [Dimitri Salachas]; vedi ancora: «il diritto antico *non viene abrogato* dal Codice, ma viene conservato ed incorporato nel Codice, e qualora non fosse conservato, dovrebbe essere adattato», ad can. 2 [CCEO], in *ibid*, 5; e inoltre: «... il *diritto antico* che, al tempo della Chiesa indivisa, le Chiese d'oriente e d'occidente avevano in comune, soprattutto quello emanato dai primi concili ecumenici, *non è stato tutto abrogato dalla nuova codificazione* della Chiesa Cattolica, in virtù del *CIC*, can. 6 e *CCEO*, can. 6; invece sono stati abrogati i {suddetti} quattro *Motu proprio*, e tutte le leggi comuni e particolari, promulgate dal tempo della loro unione formale con Roma, che sono contrarie ai canoni del Codice, oppure che riguardano una materia che è stata integralmente ordinata nel Codice», Dimitrios SALACHAS, *Principi di interpretazione del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, in *Attuali problemi di interpretazione del Codice di diritto canonico*. Atti del Simposio Internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico. Roma, 24–26 ottobre 1996, Bruno ESPOSITO (a cura di), Roma 1997, 266 (*il corsivo è mio in tutte le tre citazioni*). Sebbene in un forma più mitigata, in realtà la stessa visione, a mio avviso poco sostenibile, viene riconfermata anche in una opera più recente: «... il can. 6 del CCEO *non*

Quest'affermazione, a mio avviso, richiede una piccola, seppur importante precisazione. Qui mi riferisco alla ben nota *summa distinctio* tra la continuità «materiale», da una parte, e la (dis)continuità «formale», dall'altra. Il CCEO è una "epitome" dell'essenza delle fonti autentiche dell'Oriente, e quindi su *questo* livello (materiale) non comporta (o ne comporta relativamente poche) innovazioni. Infatti «anche se la formulazione di certi canoni è conforme ai testi conciliari o ai canoni del CIC della Chiesa latina, essi però sono consoni e coerenti con le genuine tradizioni orientali»... «tale 'preoccupazione' ha costituito, canone per canone, il perno di riflessione» per i codificatori.¹³

Insieme a questa *continuità essenziale* sotto il profilo *contenutistico* dobbiamo però nondimeno sottolineare anche il fatto che la codificazione orientale –pur avendo l'intenzione di ripristinare la valenza dello *ius antiquum*– voleva collocarsi nel paradigma di un *vero* «*Codice moderno*» con le conseguenze tecnico-giuridiche che ne scaturiscono!¹⁴ Credo che da qualche affermazione del P. Žužek, accanto alla

*si riferisce al diritto antico... la gran parte di essi [dei 'sacri canones'] conserva il suo vigore, poiché costituisce fonte... dell'attuale normativa... Concludendo... riteniamo che il can. 6 non abroga il diritto antico nel suo insieme, soprattutto quello emanato dai primi Concili Ecumenici, ma solo quei sacri canones... che sono contrarie ai canoni del CCEO, oppure che riguardano una materia che è stata integralmente ordinata nel CCEO», Dimitrios SALACHAS – Luigi SABBARESE, Codificazione latina e orientale e canoni preliminari, Roma 2003, 236–238 (il corsivo è mio). Anche questa affermazione rispecchia una mancata distinzione tra *vigenza formale* e *ruolo storico-ermeneutico* dei «sacri canones» (cf. Coing, nt. 14, *infra*). Infatti, mentre si potrebbe forse provare che –malgrado le fortissime formule derogatorie del CCEO (contrarietà e integra riordinazione) del CCEO can. 6, 1°–, sia rimasto in vigore qualche canone antico, sostenere che «il can. 6/CCEO non si riferisce al diritto antico...» sembra essere un semplice frainteso dello scopo, ed anzi dell'essenza stessa della codificazione moderna; cf. le nt. 14 e 15, *infra*.*

¹³ *Nuntia* 22 (1986) 9.

¹⁴ Un «codice» dall'Ottocento in poi significa: «un libro di regole giuridiche organizzate secondo un sistema (un ordine) e caratterizzate dall'unità di materia cor-

ferma volontà della «continuità *quantum fieri potest*», anche questo carattere fortemente «abolitivo-sostitutivo» della codificazione orien-

rispondente... *abrogante tutto il diritto precedente e non integrabile con materiale previgente...*», Giovanni TARELLO, “Codice, I) Teoria generale”, in ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia giuridica*, VI, Roma 1988, I. Credo che l'aspetto della codificazione moderna che ci importa di più (quello che la mette in contrasto con le collezioni precedenti) venga messo in rilievo in maniera limpida dalla seguente descrizione sintetica: «Es mag im Augenblick dahingestellt bleiben, wieweit diese Charakteristik heute wirklich noch zutrifft: sicher ist jedenfalls, daß sich in der Denkweise der kontinentalen Juristen in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit eine Änderung gegenüber der Scholastik vollzogen hat. Während diese mit dem Einzeltext arbeitete, bildet man jetzt aus den Einzeltexten *Prinzipien* und bringt *diese* bei der Fällösung zur Anwendung. Rein äußerlich zeigt sich der Wandel darin, daß nunmehr in den Darstellungen des Römischen Rechts der Autor die Rechtssätze selbst formuliert, und die Einzeltexte, aus denen diese Rechtssätze entwickelt sind, in die Fußnoten verweist», Helmut COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin – New York 1993, 251. Ora non vi è dubbio che le codificazioni canoniche hanno seguito questo stesso paradigma statuale: il CIC 1917, infatti, nonostante la dichiarata intenzione di continuità ha quasi completamente sostituito con un corpo legale unico ed esclusivo lo *ius vetus*: «... l'opera realizzata dal Gasparri costituisce una assoluta novità nella storia della Chiesa in quanto *assorbe in modo pressoché totale la disciplina precedente, abolendo formalmente tutte le collezioni anteriori*. Questa *rigida separazione tra storia e diritto vigente* è dovuta a una impostazione metodologica che, abbandonando il sistema tradizionale delle collezioni, si ispira a quelle teorie di matrice illuministica che avevano determinato in non pochi Stati processi di codificazione», Giorgio FELICIANI, “Codice, III: Codice di diritto canonico”, in IDEM, I; cf. anche: «El código, en efecto, no es una simple compilación de fuentes que se diferencia de las precedentes solo por ser más sistemática y más depurada técnicamente que ellas, sino que se trata de otra cosa. Consiste en un texto legislativo único y coherente, pensado *ex novo*, y promulgado por una única autoridad (el Sumo Pontífice) con la pretensión de presentar la totalidad de las normas eclesiales. Un texto que, aunque en sus contenidos retoma en gran medida los textos de la tradición canónica (si bien añadiendo otros nuevos) los expresa con fórmulas sintéticas y precisas (los cánones) desligados de los casos concretos y, por tanto, abstractos y sin una exposición de motivos... y organizados en un conjunto coherente y sistemático...», REDAELLI, “Codificación (cuestión de la)” (nt. 1), 189.

tale («moderna») risulti desumibile in modo indiscutibile.¹⁵

Sotto quest'aspetto *non* c'è differenza tra le codificazioni canoniche. Credo, quindi, che parlare della «non abrogazione» del diritto antico nel contesto di una codificazione moderna sia impreciso: infatti ne conseguirebbe che accanto al CCEO'90 dobbiamo supporre anche la *vigenza formale* di un altro corpo giuridico, quello dei «sacri canones» (cf. l'edizione di Joannou¹⁶) come un «Codice vigente parallelo» e concorrente, con delle norme di autorità propria, diversa da quella

15 «With regard to the *substance* of the “sacri canones” (–*certainly no according to “the letter”, which is expressed in modern juridical terminology*–), the “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” has been drown up according to the “mens” of the Second Vatican Council: the “sacri canones” are the *foundation of the entire Code...*», ŽUŽEK, *Common* (nt. 8), 52–53 (*il corsivo è mio*); cf. «Codice moderno»; *Nuntia* 22 (1986) 9. Sebbene il Codice orientale come «Corpus comune» copre meno del terreno del diritto vigente di quanto faccia «un Codex pensato idealmente», tuttavia nei confronti dello *ius vetus* (quello antico compreso) non è meno esclusivista. Questa sua caratteristica coincide proprio con l'essenza della codificazione moderna: superare la confusione dovuta a fattori come la moltitudine e varietà, l'essere obsoleto, il disordine, l'insicura estensione e validità, la difficile reperibilità e conoscibilità, ecc. dello *ius vigens*. (L'unica vera eccezione alla quasi piena sostituzione delle norme previgenti è costituita dalle consuetudini immemorabili, le cui vigenza rimane integra; cf. CCEO can. 6, 2°.) In questa linea il principio relativo al 'carattere orientale del CICO' ha prescritto che il Codice dovrebbe 'ispirarsi' ed 'esprimere' la disciplina comune delle genuine fonti orientali, ma *non* ha invece stabilito (né avrebbe potuto farlo) che la codificazione dovrebbe lasciare in vigore formale queste fonti; cf. *Nuntia* 22 (1986) 9 e *Nuntia* 3 (1976) 4.

16 Un testo riveduto e quindi «accreditato» del *Corpus* dei «sacri canones», come è ben saputo, è reperibile nella summenzionata edizione critica: COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (IV^e–IX^e s.), Périclès-Pierre JOANNOU (par), tom. I/1–2, II, Grottaferrata 1962–1963. (Accanto a quelle riconfermate dal Concilio di Nicea II, ci sono anche altre norme canoniche antiche che –prima di tutto dai canonisti ortodossi– vengono considerate come parti dell'insieme dei «sacri canones»; per queste vedasi: p.e. Acacius COUSSA, “Bizantino, Diritto Canonico”, in *Enciclopedia cattolica*, vol. 2, Roma 1949, 1710.)

del CCEO. Questa ipotesi, all'epoca del diritto moderno, non è sostenibile.¹⁷ Infatti, pure le codificazioni canoniche, sotto il profilo della *vigenza formale*, sono nate appunto per *sostituire* (e quindi *escludere*) il maremagno delle norme previgenti: se un nuovo corpo giuridico non lo fa (non abroga il relativo diritto vecchio quasi *am bloc*), allora non è «Codice» nel senso moderno.¹⁸

Il «regime dei *sacri canones*», per così dire, nell'ordinamento orientale è pienamente “in vigore”. Questa loro “vigenza” dal punto di vista *formale* però non è più collegata né al legislatore antico né alla loro formulazione originale. Essi sono invece in vigore in quanto sono inseriti nel CCEO, sotto la forma di estrazioni moderne, e quindi la loro forza obbligatoria formale oggi risale ormai *unicamente* all'atto promulgativo di Giovanni Paolo II. Se così non fosse –se i sacri canoni (nella loro forma originale) non fossero abrogati– la canonistica dovrebbe tuttora affrontare tutte quelle difficoltà insormontabili al cui superamento l'unico mezzo sembrava (e tuttora sembra) essere appunto una «*tabula rasa* codificatoria», effettuabile solo per via di una *sostituzione formale* di (quasi) tutto il diritto previgente. Capisco le angosce di Emil Friedberg, Stephan Kuttner o Emanuel Lanne,¹⁹ in quanto si trattava di una trasformazione veramente drastica, non senza effetti collaterali negativi.

Non c'è dubbio, per prevenire il pericolo che questo radicale rinnovamento formale abolisca la continuità contenutistica, il can. 2/CCEO deve essere interpretato in modo non riduttivo.

17 Cf. la nt. 14, *supra*.

18 Questo fenomeno era proprio dell'epoca precedente alla codificazione moderna: le collezioni posteriori di solito *completavano* i precedenti, quali anche dopo la nuova edizione *conservavano* la loro forza vincolante formale; cf. *Comentarios* (nt. 5), 54. Ma come abbiamo visto un tale fenomeno è *assolutamente incompatibile* con la stessa essenza e ragion d'essere della codificazione moderna; cf. la nt. 14, *supra*.

19 Cfr nt. 1, *supra*.

In verità, la suindicata tesi dell'abrogabilità dei «sacri canones» non dovrebbe mettere a rischio neanche il dialogo ortodosso. Infatti, come risulta dalla miglior canonistica ortodossa –dagli scritti, ad esempio, di Bartolomeos Archondonis, o di Nicolas Afanasieff– la possibilità di una codificazione moderna anche in molti ambiti ortodossi è stata riflettuta e addirittura auspicata.²⁰ Infine, giova notare che la tesi dell'inderogabilità assoluta dei «sacri canones» (attribuibile appunto alla loro “sacralità”), dottrina pure presente nell'attuale pensiero ortodosso, come è stato limpidamente dimostrato dall'ultimo maggior studio di P. Žužek, in realtà è un'idea discutibile, importata dal diritto romano postclassico.²¹ Come sostiene a ragione il canonista sloveno, nella Chiesa dobbiamo supporre l'assistenza dello Spirito Santo non solo nel momento della genesi delle norme sacre, ma anche in quello della loro eventuale abrogazione.²²

Concludendo questo capitolo, possiamo formulare una prima tesi: Il CCEO'90 tramite il suo can. 6,1° abroga tutte le norme previgenti che sono contrarie a questo Codice, e inoltre sostituisce formalmen-

20 Bartholomeos ARCHONDONIS, “A Common Code for the Orthodox Churches”, in *Kanon* I (1973) 45–53; Nicolas AFANASIEFF, “The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?”, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 11 (1967) 54–68. (Sul dilemma della derogabilità dei «sacri canones» nella dottrina ortodossa vedasi ancora ad esempio: Basilio PETRÁ, *Tra cielo e terra: Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1991, 67 ss.; e Carl G. FÜRST, *Common Canonical Tradition [Critical Report]*, in *Incontro* [nt. 8], 83–98 [in tedesco].)

21 Cf. Ivan ŽUŽEK, *Sacralità e dimensione umana dei 'canones'*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19–23 novembre 2001, Silvano AGRESTINI – Danilo CECCARELLI MOROLLI (a cura di), Città del Vaticano 2004, 74 ss.

22 Cf. «... è da considerare come “dono dello Spirito Santo per la salvezza dei credenti” sia ogni canone emanato da questa potestà [da quella suprema] sia ogni decisione relativa alla sua abrogazione, deroga, aggiornamento», in IDEM, 98.

te anche tutte quelle che sono pienamente riordinate dal medesimo. Da questa massima forza abrogatoria *non* sono esenti neanche i «sacri canones». In sintesi, la continuità riaffermata nel CCEO can. 2 non influisce su questo effetto eliminativo: la regola in esso espressa infatti non riguarda minimamente la *vigenza formale* del diritto anteriore²³ (antico), bensì “solo” il suo *valore interpretativo*.

23 Fino alla codificazione moderna (legislazione esclusiva, per suo obiettivo e natura di portata «pienamente sostitutiva») potevano sorgere dubbi sulla sopravvivenza della *vigenza formale* delle norme precedenti, o addirittura anche delle intere collezioni anteriori; vedi ad esempio: OLIS ROBLEDÁ, *Introduzione allo studio del diritto romano privato*, Roma 1979, 5: «Peraltro, è da ricordare ancora come sussista tuttora nella dottrina il dibattito [cf. Berger vs. Scheltema] se, una volta edita la collezione dei Basilici, vigesse o meno ancora la stessa compilazione giustiniana». Sulla possibilità, riflettuta prima in sede dottrinale, di «richiamare in vita» leggi anteriori al Codice per il solo fatto che esse sono (almeno implicitamente) contenute nel CIC 1917, vedi: MARIO FALCO, *Il “Codex iuris canonici e il diritto anteriore*, Modena 1923, 11–12. Nell’epoca dei «Codici moderni» simili dilemmi a mio avviso, soprattutto per ragioni pratiche, non dovrebbero però più sollevarsi, almeno per due ragioni. In primo luogo perché una tale apertura verso la *vigenza formale* delle norme anteriori al codice moderno ci riporterebbe quasi tutti i problemi difficoltosi al cui superamento è stato scelto appunto la codificazione «moderna» come unico mezzo efficace. In secondo luogo perché una «richiamata in vita» nel senso *formale* delle norme vecchie, oltre a creare gravi confusioni circa lo *ius vigens*, neanche dal punto di vista della valenza dei «sacri canones» è necessaria. Infatti, come è ovvio, la valenza della «traditio canonica» non dipende dalla vigenza formale del suo contenuto «... la calidad de tradición canónica no depende de ningún criterio formal (tal como la promulgación), sino que se entiende exclusivamente en sentido objetivo o material», PREE, “Tradición canónica”, in *Diccionario* (nt. 1), 620.

2. L'ambito di applicazione del can. 2 (CCEO)

Circa questo argomento è stato pubblicato un saggio ampio anche da parte di George Nedungatt,²⁴ un altro mio caro maestro presso il PIO.

Questo studio solleva, tra l'altro, una questione interessante anche sull'ambito dell'applicazione del can. 2/CCEO che suona così:

«*Canones Codicis, in quibus plerumque ius antiquum Ecclesiarum orientalium recipitur vel accommodatur, praecipue ex illo iure aestimandi sunt.*»

- 24 NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), 87–115. (Dopo la conclusione del presente articolo ho trovato un'altra versione – a prima vista leggermente modificata – dello studio appena riferito: George NEDUNGATT, *Ancient Law in CCEO. The Interpretation of Canon 2*, in *Digital CCEO with Resources and Studies* [Dharmaram Canonical Studies 6], George NEDUNGATT [ed.], Bangalore [2009], 3–48.) Infine, dallo stesso autore vedasi ancora il seguente commentario: *A Guide to the Eastern Code* (Kanonika 10), George NEDUNGATT (ed.), Rome 2002, 73–75. Alla luce del fatto che si tratta di una questione importantissima sia per la retta comprensione del CCEO e, di più, sia per la sua stessa identità, è assai strano che il suindicato studio di George Nedungatt sembra essere tuttora l'unico che ha tentato di affrontare la difficile questione della portata del can. 2/CCEO. Al contrario, nella canonistica latina la valenza ermeneutica dello *ius vetus* è stata studiata molto più ampiamente, malgrado il fatto che in quest'ultimo ambito la medesima abbia un ruolo interpretativo decisamente minore; cf. Giorgio FELICIANI, *Il nuovo Codice tra fedeltà e novità*, in *La normativa del nuovo Codice*, Ernesto CAPELLINI (a cura di), Brescia 1983, 9–26; Helmut SCHNIZER, *Traditio canonica und vigens disciplina – die eine und die andere Kontinuität im kanonischen Recht*, in *Festschrift für Loius Carlen zum 60 Geburtstag*, Louis C. MORSAK – Markus ESCHER (Hrsg. von), Zürich 1989, 353–378; Giuseppe COMOTTI, *La «canonica traditio» come criterio di interpretazione del CIC (note in margine al can. 6, § 2)*, in *Studi sul primo libro del Codex iuris canonici*, Sandro GHERRO (a cura di), Padova 1991, 111–135; Helmuth PREE, “Traditio canonica. La norma de interpretación del c. 6 § 2 del CIC”, in *Ius canonicum* 35 (1995) 423–446; ID., *Der Stellenwert der Tradition im kanonischen Recht. Die Auslegungsregel des c. 6. § 2 CIC/1983*, in *Plenitudo legis dilectio. Festschrift für Bronislaw W. Zubert zum 65 Geburtstag*, Antoni DĘBIŃSKI – Elżbieta SZCZOT (eds.), Lublin 2000, 543–571.

Ora il pronome relativo «in quibus...» (e cioè «Canoni del Codice, nei quali...») può essere inteso in due modi: (1) una prima lettura suggerisce che l'affermazione della norma è da estendersi a tutto il Codice, e quindi *tutti* quanti i canoni devono essere valutati prevalentemente partendo dallo *ius antiquum*, in quanto *tutti* recepiscono o adattano questo patrimonio sacro; (2) secondo un'altra lettura, invece, il pronome in questione (canoni «nei quali») va riferito solo ad *alcuni* canoni: in altre parole, seguendo quest'ipotesi *non* tutte le norme del CCEO possono essere interpretate in base al patrimonio dei «sacri canones», in quanto *de facto* non tutte esse recepiscono o adattano il diritto antico.²⁵

Questo dilemma, inerente alla stessa formulazione sintattica del testo legislativo, sul livello esegetico a mio avviso non sembra essere risolvibile. George Nedungatt prende invece posizione per la lettura restrittiva appena menzionata,²⁶ arrivando così ad un senso assai simile del can. 2/CCEO a quello parallelo del can. 6, § 2 del CIC'83. La sua argomentazione, tuttavia, non sembra essere troppo convincente. Questa sua scelta viene infatti dedotta da un cambiamento testuale del canone: la sostituzione della formulazione «Canones Codicis, in quo...» con quella attuale: «Canones Codicis, in quibus...».²⁷ Ora, non c'è dubbio che nella versione testuale definitiva il pronome al plurale si riferisce *ai canoni* del Codice, e non invece a quest'ultimo in quanto tale. Questo cambiamento *non* sembra però essere decisivo nella nostra questione, in quanto può essere ben considerato anche come frutto di una semplice *sfumatura stilistica*.²⁸ Infatti, nel brano di

25 Cf. NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), 88–89.

26 Cf. NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), 100 ss.; *A Guide* (nt. 24), 73, 75.

27 Cf. *Nuntia* 28 (1989) 14.

28 Questo vuol dire che il cambiamento (*in quolin quibus*) è dovuto al semplice fatto che sono sempre *le singole norme* e non invece un Codice (l'insieme del corpo legale) che vengono interpretate. In questa lettura detto emendamento *non* intende ridurre l'ambito d'applicazione della suindicata norma ermeneuti-

Nuntia in cui questa modifica viene resa pubblica, si parla appunto dell'importanza di un'ulteriore enfattizzazione della *mens* circa la *continuità* tra CCEO e i «sacri canones». In questo contesto è eloquente che l'ultima riga quale riporta la sostituzione *ex officio* del pronome «in quo» con quello «in quibus», *non* è accompagnata da nessuna spiegazione. Questa mancanza a mio avviso difficilmente consente di attribuire alla modifica testuale in questione un senso riduttivo (implicito) riguardo all'ambito dell'applicazione del can. 2/CCEO.²⁹

Comunque è significativo che, sebbene sostenga la tesi restrittiva, P. Nedungatt riconosca che dal punto di vista linguistico l'attuale versione («canones *in quibus*») può avere più di una lettura,³⁰ linguisticamente a mio avviso tra loro egualmente verosimili.

Credo che neanche l'archivio della codificazione potrebbe fornire prove in contrario rispetto a questa tesi. Ne è una garanzia il fatto che lo stesso segretario della revisione, il già ricordato Ivan Žužek (e non di meno Francisco Urrutia), sostiene l'altra lettura: la regola riportata dal can. 2/CCEO è da applicare, per lo meno tendenzialmente, a *tutti*

ca. (Quest'ultima ipotesi sembra essere per lo meno sostenibile, e come vedremo sembra concordarsi con la relativa visione dell'ex-segretario della codificazione; cf. la nt. 31, *infra*.)

29 Come è noto, le scelte terminologiche del CCEO, soprattutto nelle ultime fasi della codificazione, erano sempre frutti di una riflessione ben ponderata e minuziosa. (Per un'eccellente presentazione dell'elaborazione linguistica del CCEO vedasi: Zoltán RIHMER, "Remarks on the Latin of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*", in *Eastern Canon Law* 1 [2012] 1–2, 116 ss.) Perciò se l'emendamento testuale in questione avesse voluto effettuare una modifica davvero così essenziale come ritiene P. Nedungatt (riduzione della funzione ermeneutica del can. 2/CCEO da *tutti* i canoni del Codice a soli *alcuni*), un tale cambiamento di ottica, a mio avviso, sarebbe stato evidenziato in modo più esplicito, tramite un commentario apposito. In assenza di una tale indicazione, sembra che sia più verosimile l'ipotesi sopra menzionata di un miglioramento di rilevanza meramente stilistica.

30 NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), 88–89.

i canoni del Codice.³¹ Ma la prova più evidente di questa lettura sembra essere la seguente affermazione del Supremo legislatore riportata nella cost. ap. *Sacri canones*: «Quibus omnibus prae oculis habitis, hunc Codicem [e dunque non solo taluni canoni di esso!], quem nunc promulgamus, *potissimum ex iure antiquo* Ecclesiarum orientalium existimandum esse censemus».³²

Giova inoltre notare che neppure dal punto di vista pratico sembra essere possibile distinguere tra le norme del CCEO che si radicano nei «sacri canones» e quelle altre, al contrario, che sono “nuove”, e quindi dovrebbero essere interpretate tramite altri mezzi ermeneutici, escluso quello stabilito dal can. 2/CCEO.³³ L'edizione «cum fontibus»

31 Cf. «... the “sacri canones” are the *foundation* of the *entire* Code...», ŽUŽEK, *Common Canons* (nt. 8), 53; «Si potrebbe pensare che vari erano i motivi per un tale inizio [cf. l'*incipit* ‘Sacri canones’]. Di fatto questa prima parte della costituzione apostolica: ... elimina ogni sospetto, seppur ingiustificato, circa una presunta discontinuità del nuovo Codice con questo patrimonio e afferma anche esplicitamente quel che è detto nel can. 2 del Codice stesso e cioè che ‘praecipue ex iure antiquo aestimandi est’» [NB: *in singolare*, e cioè quest'affermazione del segretario della codificazione si riferisce *all'intero* Codice stesso], Ivan ŽUŽEK, “Riflessioni circa la costituzione apostolica «Sacri canones» (18. ottobre 1990)”, in *Apollinaris* 65 (1992) 58; cf. «Can. 2/CCEO... se refert ad omnes canones qui dicuntur aestimandi seu intelligendi ‘praecipue’ ex iure antiquo...», FRANCISCO J. URRUTIA, “Canones praeliminares Codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (CC)”, in *Periodica de re canonica* 81 (1992) 2, 176 (*il primo corsivo è mio*). Cf. «A diferencia de estas normas [c. 6, § 2/CIC], según el c. 2 CCEO los Cánones del Código oriental, en general, han de interpretarse (*aestimandi sunt*) principalmente por el derecho antiguo (oriental)», PREE, “Tradición canónica”, in *Diccionario* (nt. 1), 621.

32 IOANNES PAULUS II, const. ap. *Sacri canones*, 18. X. 1990, in AAS 82 (1990) II, 1036.

33 Sembra suggerire una tale separazione: «There are than two basic parameters for the interpretation of CCEO: the sacred canons for *those* canons that substantially retain or adapt the ancient law, and Vatican II broadly for the *other* canons», NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), 107 (*il corsivo è mio*). Infatti tale

del CCEO non fornisce un criterio sicuro per tale distinzione, e questo per diverse ragioni. Infatti, per un verso, il contenuto dei «sacri canoni» riferiti nell'edizione «cum fontibus» a volte rispecchiano una somiglianza solo molto vaga col testo codificato,³⁴ o addirittura può aver senso contrario.³⁵ Dall'altro verso ci sono non pochi canoni ai quali non sono stati aggiunti riferimenti di fonti, ma trattandosi, per quanto riguarda la loro *essenza*, di istituti tipicamente orientali, è ben chiaro che devono essere “estimate” e comprese sempre nell'orizzonte dell'antico patrimonio giuridico. Così, per dare un solo esempio, il can. 27 sull'*Ecclesia sui iuris* riferisce solo a fonti moderne, soprattutto a diversi testi del Concilio Vaticano II. Questo caso mette in rilievo che non di rado anche tali norme codificate possono (e devono) essere interpretate in base alla regola stabilita dal can. 2/CCEO, per le quali nell'edizione «cum fontibus» non sono indicate fonti, o sono collegate solo con testi presi dall'ultima sinassi ecumenica. Infatti, sebbene

comprensione disgiuntiva risulta anche dal fatto che il gesuita indiano sembra credere possibile di interpretare in base ai «sacri canones» solo ed esclusivamente quelle norme alle quali sono riferite fonti concrete nel «CCEO fontium annotatione auctus», cf. IDEM, 107.

- 34 Cf. «... one may say that the Holy Canons are the sources in many senses raging from substantial agreement (in most cases) through various degrees of analogy to the vaguest community of subject matter, a phenomenon that is verifiable with regard to the sources indicated in most codes», ŽUŽEK, “The Ancient” (nt. 8), 158. Sebbene questa osservazione sia riferita ai quattro *motu propri*, quest'aspetto con il Codice non è stato cambiato molto; cf. anche: «il problema del rimando delle fonti»: Carl G. FÜRST, *La preparazione dell'edizione di un «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontibus auctus»*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta Simposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codex Iuris Canonici, diebus 19–24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 759.
- 35 Cf. «De accessu ad fontes», in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 566.

nell'edizione «cum fontibus» non sia indicata neanche una sola fonte antica, l'essenza della figura ecclesio-giuridica dell'*Ecclesia sui iuris* si radica ovviamente nel patrimonio dei «sacri canones». Infatti, se non fosse così, non si potrebbe sostenere che «solo dopo questa decisione [vale a dire: solo dopo il ripristino della loro ecclesialità, consona alla visione ecclesiologicala della Chiesa antica] le Chiese orientali hanno trovato la loro vera identità»,³⁶ come è stato autorevolmente affermato dal segretario della codificazione.

Credo che anche qui dobbiamo badare a non dare una lettura di discontinuità all'opera conciliare. Nell'ambito della canonistica latina si suole contrapporre la codificazione vecchia come “conservatrice” a quella postconciliare come “innovativa”. Questa novità però non è una creazione *ex nihilo* (rottura con il patrimonio previgente): essa, al contrario, ha le sue radici nella tradizione giuridica e da essa sboccia. Questo ancora più è vero nel caso dei documenti che riguardano le Chiese orientali cattoliche. Quest'ultime, infatti, sono chiamate a ripristinare le loro avite tradizioni e ad avvicinarsi alle Chiese ortodosse.³⁷ Entrambi questi orientamenti programmatici (e si può dire lo stesso dell'insegnamento conciliare nei confronti degli orientali in modo ancora più evidente) richiedono la «continuitas» con il patrimonio antico dei «sacri canones». Nel caso di una sana lettura del magistero conciliare, neanche il diritto vigente latino può essere contrapposto alla *traditio canonica*.

Come conclusione di questo capitolo possiamo formulare una seconda tesi, non meno rilevante di quella precedente, dal punto di vista della retta comprensione del can. 2/CCEO: l'ambito dell'applicazione della regola «estimativa» in essa compresa, *salvo il limite di oggettive prove contrarie*, dev'essere considerata estesa a tutte le leggi del Codice

36 Ivan ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale*, in *Ius in vita* (nt. 34), 730–731.

37 OE 6 e 24.

orientale, e direi –per via analogica– anche all’intero ordinamento orientale.³⁸ Come abbiamo visto, infatti, dalla sostituzione del pronome singolare («in quo») con quello plurale («in quibus») *non* consegue in modo apodittico che le leggi orientali debbano essere comprese («stimate») in base alla tradizione antica solo in quei casi in cui vi sia un rapporto testuale evidente tra una legge vigente e un testo antico che fa parte del patrimonio dei «sacri canones».

3. La funzione del can. 2/CCEO e il suo rapporto con le altre norme ermeneutiche

Dopo aver cercato di chiarire la natura “solo” interpretativa del can. 2/CCEO e il suo ambito d’applicazione, adesso tento di dare una possibile spiegazione sulla sua specifica funzione e la sua correlazione con gli altri principi interpretativi.

La regola principale di interpretazione del diritto codificato, come sappiamo, stabilisce che «le leggi devono essere intese secondo il significato proprio delle parole, considerato nel testo e nel contesto»^{38bis} e quindi (almeno secondo il tenore del testo legale) solo se questo è rimasto dubbio si deve rivolgersi ai mezzi ausiliari dell’interpretazione dottrinale.³⁹ Un’altra norma dello stesso sistema, invece, identifica nella consuetudine il miglior mezzo ermeneutico della legge.⁴⁰ Infine, dato che pure la codificazione orientale è stata ispirata dall’ultima Sinassi ecumenica, si potrebbe considerare anche questo insegnamento come mezzo eminente dell’interpretazione. Alla luce anche di questi

38 Cf. PREE, “Tradición canónica”, in *Diccionario* (nt. 1), 620.

38^{bis} C. 1499/CCEO.

39 Circa la vera priorità del testo nella comprensione sugli altri mezzi ermeneutici non vi è accordo come abbiamo visto; cf. de Paolis *vs.* Feliciani, nt. 2 *supra*.

40 c. 1508/CCEO. (In sede dottrinale anche circa la rilevanza interpretativa della consuetudine sono riscontrabili pareri alquanto diversi; cf. Saraceni, Örsy, Otaduy, nt. 2 *supra*.)

pochi dati normativi, sembra doversi riconoscere quanto sia difficile stabilire un ordine gerarchico chiaro e apodittico tra queste regole di interpretazione. Quale esempio concreto di queste difficoltà basti ricordare il fatto che, per una considerevole parte della dottrina, nell'attività ermeneutica, tra i principi ausiliari dell'interpretazione devono aver precedenza quelli generali elencati dal CCEO can. 1499/[b] (CIC'83 can. 17/[b]), mentre per altri, proprio al contrario, nel caso di norme per loro natura penali, limitative o eccezionali, va anzitutto applicato il principio speciale della stretta interpretazione.⁴¹

Alla luce di queste incertezze non dobbiamo meravigliarci che la dottrina abbia identificato anche il rapporto tra i c. 1499 e il c. 2 del CCEO come un nodo ermeneutico difficoltoso. Francisco Urrutia vent'anni or sono, già evidenziava che questo dilemma avrebbe dato del filo da torcere ai canonisti.⁴²

Nella piena consapevolezza che si tratta di un'impresa ardua, ritengo opportuno tentare di trovare una soluzione al dilemma, evidenziato da P. Urrutia, circa il rapporto tra i cc. 2 vs 1499.

A tal proposito, credo che per trovare un punto d'orientamento dobbiamo riflettere sulla *finalità specifica* del c. 2/CCEO ossia il suo

41 Cf. Feliciani *vs.* Socha (nt. 2, *supra*).

42 "... can. 2... se refert CC[EO]... ad omnes canones qui dicuntur aestimandi seu intelligendi «praecipue» ex iure antiquo... Exinde, concludendum est, sensum iuris veteris evadere, criterium primum et fundamentale interpretationis CC[EO]. Ni fallor quaedam habetur incohaerentia cum can. 1499 qui exponit criterium fundamentale interpretationis aliud, scilicet significationem propriam in textu et contextu, iisdem verbis ac in can. 17 CIC...”, URRUTIA, “Canones” (nt. 31), 176–177. È da notare che gli altri commentatori del Codice orientale non ci fanno neppure caso di questa problematica del rapporto di priorità tra c. 2 e il c. 1499 del CCEO; cf. *Commentario* (nt. 2), 1172 [*Velasio de Paolis*]; *Código de canones de las Iglesias orientales*. Edición bilingüe comentada por los profesores de derecho canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca (Biblioteca de Autores Cristianos 542), Madrid 1994, 562; Victor POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, New York 1996, 651.

(primario) ruolo che consiste, a mio avviso, in un *posizionamento* fondamentale di *tutto* l'ordinamento (orientale).

La sua funzione non si esaurisce semplicemente nel fare o comandare un collegamento tra l'«estratto moderno», ritrovabile in un canone codificato, e il testo antico dal quale il primo è stato elaborato. Certamente, è importante tener presente anche questi vincoli e fonti concrete, se sono presenti e veramente identificabili a partire dalla norma concreta. Credo però che la finalità (anzi direi “vocazione”) primaria del can. 2/CCEO sia più profonda ed essenziale. Il suo vero obiettivo, a mio avviso consiste nel rendere sempre ed ovunque presente la «mens», la «matrice», gli «standard», i «paradigmi», le «impronte», l'«ἦθος», ecc... e in breve: la logica e le caratteristiche identificative del pensiero giuridico orientale. (Se le cose stanno così, si tratta allora di molto di più che un semplice collegamento tra qualche testo moderno e antico. Come il materiale testuale di un canone logoro, così anche il suo contenuto essenziale di rilevanza ermeneutica richiede una certa operazione di astrazione.⁴³)

Compreso in questo senso, il funzionamento ermeneutico in questione potrebbe essere chiarito con una analogia prestata dalle scienze biologiche: il ruolo del can. 2/CCEO sembra essere in qualche modo simile a quello del “DNA” nel corpo vitale: si tratterebbe, cioè, di *un programma genetico*, per così dire, di *un componente responsabile della “paradosi” diacronica dell'auto-identità*, o, in termini negativi, di un allarme interno che ha il compito di garantire che nel sistema non si producano norme o interpretazioni incompatibili con la «mens», con il «genio» proprio del medesimo ordinamento.⁴⁴

43 In relazione al CIC can. 6, § 2 è stato a ragione osservato che il principio dell'adozione può imporre un'interpretazione differente di quella del passato; così: FRANCISCO J. URRUTIA, *Les normes générales. Commentaire des canons 1–203*, Paris 1994, 25. Alla luce del can. 2, nell'ambito del CCEO una simile innovazione sembra essere ammissibile entro i limiti dell'*ethos* del diritto orientale.

44 Sembra riferire ad un ruolo simile di garanzia dell'autoidentità del sistema:

Faccio un esempio. In seguito alla promulgazione del CCEO, nella letteratura è emersa l'opinione che il *Consilium Hierarcharum*, organo sinodale nelle Chiese metropolitane *sui iuris*, sia dotato di una competenza governativa meramente tassativa.⁴⁵ Qualora nella verifica interpretativa di questa ipotesi si partisse dalle grandi linee dell'ecclesiologia conciliare nella loro globalità, oppure da qualche elemento delle regole ausiliari dell'interpretazione, si potrebbero facilmente trovare motivi anche a favore di questa ipotesi. Infatti, non è affatto senza argomenti che questa visione delle cose venne alla luce.⁴⁶ Se

«... el c. 6, § 2 CIC apoya y favorece el desarrollo del ordenamiento canónico según fundamentos y principios idénticos», PREE, “Tradición canónica”, in *Diccionario* (nt. 1), 621.

- 45 Winfried AYMANS, “Synodale Strukturen im *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 370; Carl G. FÜRST, C., “Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht”, in Richard PUZA – Abraham P. KUSTERMAN (Hrsg. von), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 44), Fribourg 1996, 81–82; Dimitri SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO* (Diaconia del diritto 5), Roma-Bologna 1993, 198, 201. (Per un'analisi recente di questo istituto giuridico vedi: Federico MARTI, *Il Consiglio dei Gerarchi, natura giuridica e potestà*, in *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, Luigi SABBARESE [a cura di], Città del Vaticano 2011, 143–186; ID., “The Legislative Power of the Council of Hierarchs in the Metropolitan Church *sui iuris*”, in *Folia Canonica* 13–14 [2010–2011] 71–84.)
- 46 Infatti, anche questo istituto sinodale legislativo è dotato di *organi stabili*, attribuito questo che per lo meno nell'ottica della codificazione latina, è stato considerato *incompatibile* con la *capacità legislativa generale*; cf. Giorgio FELICIANI, *Il potere normativo delle Conferenze episcopali nella comunione ecclesiale*, in AA. Vv., *Comunione e disciplina ecclesiale* (Studi giuridici 26), Città del Vaticano 1991, 90–91. Non di meno anche l'affermazione a prima vista più chiara del can. 167/CCEO (competenza tassativa) poteva essere considerata come luogo che chiarisce il significato del can. 169, una seconda norma in apparenza meno evidente sul medesimo argomento.

invece l'interprete, come prima tappa nel processo ermeneutico, si pone la semplice domanda della compatibilità di tale soluzione con la *mens* e con il regime dei «sacri canones» dell'Oriente, la risposta *ab ovo* è chiaramente negativa: nell'ambito orientale, infatti, è del tutto impensabile che una Chiesa, sufficientemente sviluppata riguardo alla consistenza numerica del suo episcopato, non sia dotata di un vero e proprio sinodo episcopale.⁴⁷ Visto dunque che la competenza legislativa generale è un elemento che è proprio di tutte le *Ecclesiae sui iuris* che abbiano raggiunto un adeguato livello di maturazione la semplice constatazione di questa esigenza inerente al patrimonio giuridico orientale, appoggiatasi sul principio suindicato nel can. 2/CCCEO, già prima di addentrarci nel labirinto intricato dell'«arte interpretativa», sin dall'inizio è possibile esprimere una “posizione”, a partire da una prima cognizione tanto chiara quanto decisiva.⁴⁸ Non c'è dubbio, d'altra parte, che anche gli altri mezzi ermeneutici devono essere sfruttati, ma solo *dopo* e *alla luce* di questa prima comprensione radicata nella tradizione.

Ovviamente, trattandosi di un Codice moderno promulgato dalla Suprema autorità stessa, non si può *a priori* escludere di arrivare ad una conclusione contraria alle esigenze essenziali del contenuto (e forse anche della *mens*?) dei «sacri canones». Un tale esito dell'attività ermeneutica nell'ambito orientale richiede però sempre degli argomenti

47 Secondo la concezione orientale infatti la sinodalità è *una dimensione ontologia interna* della stessa *sacra potestà*, una idea che comincia ormai ad essere accolta anche nella dottrina latina, cf. p.e. Libero GEROSA, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Pregassona 2001, 147; cf. Eugenio CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, in *La sinodalità nell'ordinamento canonico*, Padova 1991, 8.

48 Così si verifica anche in questo caso quella “precomprensione” (*Vorverständnis*) che ad avviso di qualcuno sembra essere propria di qualunque riflessione ermeneutica; cf. MAY – EGLER, *Einführung* (nt. 2), 225. Per un'analisi di questo istituto sinodale vedi: Péter SZABÓ, *Consejo de Jerarcas*, in *Diccionario* (nt. 1), vol. 2, 577–579, e la bibliografia ivi citata.

chiari ed oggettivi, ed anzi addirittura la dimostrazione dell'inadeguatezza dello *ius antiquum*. (In un dato caso specifico un esempio di ciò può essere la scelta del CCEO, contraria al regime antico, di non ripristinare la potestà penale del Sinodo sul patriarca e sui vescovi.⁴⁹)

In sintesi, il diritto orientale vigente non mostra una «tendenza innovativa», se per questo si intende il volersi staccare dai valori rappresentati dal diritto antico, patrimonio direttamente radicato nella tradizione apostolica come ci insegna il Concilio.⁵⁰ Tutto ciò vuol dire, quindi, che la *autentica «mens» orientale* deve sempre essere la *prima è fondamentale* regola dell'interpretazione dell'ordinamento orientale: essa ha una chiara *priorità* e superiorità sugli altri mezzi.⁵¹ Questo non vuol dire, tuttavia, che l'essenza del regime antico o il suo genio debba essere considerato intangibile o inderogabile. In breve: c'è una presunzione relativa a favore della valenza vincolante dell'*essenza* (“senso”) del diritto antico, ma essa è vincibile qualora esistessero prove contrarie di indiscutibile chiarezza.

Un altro esempio eloquente per mettere in evidenza questa funzione del can. 2/CCEO, intesa a modo di un “programma genetico”, potrebbe essere l'impostazione sistematica degli uffici sovraepiscopali. George Nedungatt, alla fine del suo studio già menzionato, afferma che nel caso del Metropolita vi è una palese divergenza tra le norme codificate e le esigenze dei «sacri canones», tanto che il can. 2/CCEO in questo caso potrebbe facilmente risultare un “vaso di Pandora”, e

49 Cf. Ivan ŽUŽEK, I., *The Patriarchal Structure according to the Oriental Code, in The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, Clarence GALLAGHER (ed.), Rome 1991, 48–49.

50 Cf. OE I.

51 «...sensus iuris veteris evadere criterium *primum* et *fundamentale* interpretationis CC», URRUTIA, “Canones” (nt. 31), 176 (*il corsivo è mio*). Nell'ambito dell'attuale ordinamento latino invece la «traditio canonica» ha una valenza ermeneutica solo secondaria nei confronti degli altri mezzi interpretativi elencati dai cc. 16–18; cf. PREE, “Tradición canónica”, in *Diccionario* (nt. 1), 621.

quindi fonte di litigi, piuttosto che essere chiave di soluzione.⁵² A mio modo di vedere, neanche in questo caso il can. 2/CCEO produce un tale effetto negativo. Credo infatti l'osservazione di P. Nedungatt rispecchi una mancata distinzione tra *vigenza formale* e *funzione interpretativa*.⁵³ Infatti, mentre è ben chiaro che il diritto vigente non attribuisce le stesse e identiche competenze al Metropolita *sui iuris* che esso aveva nell'antichità, il can. 2/CCEO, lungi dal essere un "Pandora's box", dà ("solo") *un orientamento fondamentale*: la figura del Metropolita nel CCEO non può essere interpretata secondo il paradigma tassativizzante della decretalistica,⁵⁴ bensì dev'essere intesa

52 Cf. NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), III–II2.

53 Credo che ne sia un segno eloquente il fatto che l'autore nostro considera come affermazioni *contrarie* i seguenti due brani di Felice Cappello e di Alphonse van Hove rispettivamente: "Codex haec decreta [le leggi emanate dal Concilio di Trento] abrogavit, ita ut si disciplina Concilii Tridentini retenta fuerit (cfr. v.g. can. 394 ss., 418, 465, etc.), ea hodie *omnem vim habet ex Codice*, non autem ex Concilio", in Felix M. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, I, Romae 1951, 33, vs. "... Praesumptio statuitur Codicem retinuisse *materialiter* ius vetus in sui praescriptis...", Alphonsus VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechline 1930, 315; vedi: NEDUNGATT, *Ancient Law* (nt. 9), 14–105. A mio avviso, lungi dall'essere contraddittorie, le due frasi rispecchiano la stessa convinzione, sebbene mettano l'accento sul lato opposto della stessa moneta o paradigma giuridico: (1) Cappello: *vigenza formale* dello «ius vetus» *solo nella forma assunta nel Codice* (tutta l'obbligatorietà attuale del diritto previgente risale al *Codex* come legge unica ed esclusiva che sostituisce il diritto vecchio da *questo* punto di vista (della *vigenza formale*); ma questa quasi «tabula rasa» *formale* (2) non impedisce per nulla, come risulta dall'affermazione di van Hove, la piena sopravvivenza *materiale* di una parte molto considerevole dello «ius vetus». Quindi tenendo presente questa distinzione fondamentale tra la *vigenza formale* (discontinuità) e la *sopravvivenza materiale* (continuità) tra le due citazioni di Cappello e di van Hove non sembra esserci proprio una vera contraddizione.

54 «Il principio *nuovo* affermato con il diritto delle Decretali si riferisce all'applicazione della regola, già prevista per i patriarchi ed i primati, di non disporre il metropolita di alcun diritto in misura maggiore degli altri vescovi, ad eccezione di quanto *tassativamente* disposto in materia (cf. cap. 1, in VI, *de suppl. negl.*

come un vero integratore e “protos” della sua Chiesa. Le *conseguenze concrete* che da questa impostazione di fondo possono essere dedotte, introducono un ulteriore discorso: le conseguenze concrete infatti devono essere identificate per via dell'applicazione degli altri mezzi interpretativi. Il programma genetico non è chiamato a determinarle in dettaglio, ma “solo” a garantire l'ottica o l'impostazione fondamentale: una figura o comprensione giuridica minimalista della funzione metropolitana nel paradigma autentico del diritto orientale è poco accettabile. In termini più generali, il programma genetico dell'Oriente (can. 2/CCEO) in ambito gerarchico-ecclesiologico richiede un *modello policentrico* anche per quanto l'origine della potestà sacra, e quindi esige un'interpretazione di sfumatura diversa (da quella decretalista) anche della celebre formula «participatio» riportata dalla costituzione apostolica promulgativa del CCEO.⁵⁵

Un terzo esempio potrebbe essere il «Conventus patriarchalis». Quantunque si tratti di un istituto nuovo, a mio parere è ben chiaro che esso emerge dalla tradizione orientale riassumibile nell'adagio crisostomiano: “ecclesia synodou estin onoma”. La Chiesa non è altro che un «cammino comune dell'insieme dei fedeli». Di conseguenza, malgrado il fatto che nel «CCEO fontium annotatione auctus»

I, 8)», LORENZO SPINELLI, *Metropolita*, in *Enciclopedia del diritto*, Costantino MORTATI – Salvatore PUGLIATTI (dir.), vol. 36, Milano 1976, 192–196, 194 (*il corsivo è mio*).

55 Le superiori unità governative sono essenzialmente dipendenti dalla Suprema autorità, in quanto un componente della loro potestà (la cosiddetta «determinatio iuridica»; cf. NEP 2) risale a quest'ultima. Alla luce della nuova dottrina sulla origine della potestà sacra, non sembra invece essere del tutto preciso parlare di una loro partecipazione «ontologica» alla suprema potestà, nel senso come se quest'ultima fosse l'*unica* fonte «emanativa» di *tutta* e dell'*intera* potestà superiore. Infatti, se è vero, come mi sembra, che la dimensione sinodale sia inerentemente radicata nell'ordinazione episcopale (cf. nt. 47, *supra*), allora anche la base del potere delle autorità superiori è da ricercare in questa fonte sacramentale.

non venga indicata alcuna fonte inerente a questo istituto, esso è da vedere e comprendere alla luce dell'insieme della tradizione orientale.⁵⁶ Quindi credo che anche il funzionamento di questa Assemblea dev'essere permeata da questa visione e mentalità, e perciò esso dev'essere interpretato non solo (e non tanto) in base alle esperienze moderne, come fu p.es. il *Gemeinsame Synoden* della Germania Federale, figura giuridica indicata dalla codificazione come modello ispiratorio del *Conventus*.⁵⁷

56 Senz'altro i Sinodi dell'Oriente, almeno dietro le norme delle loro primitive istituzioni, erano composti esclusivamente da vescovi, SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE (CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE), *Studio di diritto comparato su l'odierna legislazione «De patriarchis» [terza parte dello studio «De patriarchis»]* di Cyrille KOROLEVSKIJ, Città del Vaticano 1936, 257. Tuttavia, se è vero che l'ecclesiologia orientale –in contrasto a quella latina fino a poco fa dominata da un'unilaterale «cristomonismo»– rispecchia una sinfonia tra l'elemento gerarchico e quello pneumatologico, allora non può esserci dubbio che pure l'elemento sinodale laicale, come un'espressione della dimensione carismatico-pneumatologica, fa parte integrante del suo patrimonio disciplinare. Su questo salutare equilibrio tra ufficio e carisma nella visione orientale sono eloquenti le seguenti affermazioni: «La dottrina del *sensus fidei* presuppone una corretta concezione della Chiesa che riservi allo Spirito Santo il posto dovuto. Un certo schema ecclesologico, abbastanza diffuso nella Chiesa latina e da alcuni caratterizzato come 'cristomonismo', era incentrato quasi esclusivamente sul Cristo 'fondatore' della Chiesa e 'istitutore' della gerarchia ecclesiastica... Un'ecclesiologia integrale esige che non si separino la missione del Verbo Incarnato e quella dello Spirito Santo, e che pertanto vengano coordinate fra loro la cristologia e la pneumatologia di modo che la presenza dello Spirito Santo sia considerata in modo teologicamente rilevante per l'esistenza della comunità cristiana. Da questo punto di vista le Chiese di tradizione latina hanno tutto da guadagnare nel lasciarsi da ammaestrare dalle Chiese orientali...». «L'importanza del *sensus fidelium* esige che nella Chiesa si mettano in piedi strutture sinodali a vari livelli... affinché esso possa emergere anche grazie al confronto e al dibattito», Franco ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo [Mi] 1997, 58–59, e 73.

57 Cf. *Nuntia* 7 (1978) 39; cf. Giovanni RULLI, "Il Sinodo collettivo delle diocesi della Repubblica Federale di Germania, I: Preparazione e assemblea costi-

Infine, ritornando dagli esempi alla riflessione sul significato del can. 2/CCEO, dobbiamo rilevare che questa norma –oltre alla suindicata funzione primaria di «orientamento fondamentale»– consente laddove vi sia coincidenza tra un canone codificato e le sue fonti ripetibili tra i «sacri canones», di utilizzare quest'ultimi per un'attività interpretativa più diretta e concreta.⁵⁸

Conclusioni

1. Il can. 2/CCEO ha valenza esclusivamente *ermeneutica*, e perciò non ripristina la vigenza dei «sacri canones» nella loro forma originale. Al contrario, in quanto «*codex* tendenzialmente completo», tramite l'effetto della riordinazione (quasi) totale dell'ordinamento piuttosto abroga (sostituisce) quei sacri canoni che eventualmente fossero ancora in vigore nel 1990.

2. L'ambito applicativo del can. 2, per lo meno nel suo senso primario, sembra estendersi tendenzialmente (e cioè fino a sicura prova contraria) a tutti i canoni del CCEO (e in modo analogico anche *a tutte* le norme dell'ordinamento orientale), e quindi non solo a quei canoni nei quali sono esplicitamente riferiti fonti antiche nel «CCEO fontium annotatione auctus». Credo che un'interpretazione restrittiva su questa norma ermeneutica comporti necessariamente il riconoscimento implicito della rottura (anche materiale) tra una parte notevole del CCEO e dello *ius antiquum orientale*. In realtà l'inserimento del

tutiva”, in *La civiltà cattolica* 1972/3, 30–39. Sull'Assemblea patriarcale vedi: Péter SZABÓ, *Asamblea patriarcal*, in *Diccionario* (nt. 1), vol. 1, 491–493, e la bibliografia ivi citata. Su alcuni istituti giuridici analoghi: Willibald PLÖCHL, *Episcopal Synods and Clergy-Laity Congresses of the Orthodox Church*, Kanon II (1974) 177–191.

58 Per un'analisi del significato e della rilevanza delle singole espressioni del can. 2/CCEO sono orientative, «mutatis mutandis», anche le analisi fatte sulle parallele norme latine; cf. p.e. PREE, “Traditio canonica” (nt. 24), 431 ss; vedasi anche: URRUTIA, “Canones” (nt. 31), 174–177.

can 2/CCEO vuole prevenire proprio questo pericolo, ritenuto nocivo anche dal punto di vista ecumenico.

3. La primaria funzione del can. 2/CCEO è quella di assicurare che l'attività ermeneutica orientale non possa produrre dei risultati incompatibili all'essenza e agli standard costanti di questo ordinamento. Sotto *quest'*aspetto la presente legge di interpretazione precede e supera tutti gli altri mezzi ermeneutici. Infine in questo senso può dirsi che l'obiettivo primario del can. 2/CCEO sia negativo, in quanto esso spesso non serve a identificare un significato concreto di una norma, bensì si limita solo a prevenire le interpretazioni del tutto estranee all'autentica tradizione e quindi allo spirito dello *ius canonikum orientale*.

Nella sua funzione secondaria, cioè quando si tratta dell'identificazione di un *concreto* significato normativo, il riferimento all'autentica tradizione antica è un elemento (*com*)*primario* ma non necessariamente *prioritario* dell'attività ermeneutica. Il significato della legge, sempre entro il suindicato rispetto verso le esigenze dell'indole orientale, dev'essere infatti ricercato con il consorzio di tutti i mezzi ermeneutici necessari.⁵⁹

Questa distinzione tra una funzione primaria e una secondaria del can. 2/CCEO permette di sciogliere molti nodi interpretativi tra cui il paradosso riferito dal Francisco Urrutia, ossia la tensione tra due norme fondamentali dell'interpretazione, il can. 2 e il can. 1499⁶⁰.

59 A mio avviso sembra avere ragione quella parte della dottrina quale sostiene che tra le diverse regole interpretative non sia possibile stabilire un ordine di precedenza sicuro e apodittico; cf. p.e. «Eine zwingende Stufenfolge der Interpretationsschritte ist nicht vorhanden... », MAY – EGLER, *Einführung* (nt. 2), 220.

60 Vedi: la nt. 42, *supra*.

abstract

The “*antiqua traditio*” a Source of Law still “in Force”? The Hermeneutics of can. 2/CCEO on Interpretation

Regarding the juridical effect, the function, and the area of application of can. 2/CCEO in matters of doctrine, several diverse interpretations have been formulated. According to some authors, this entails the precision of the *formal force* (?) of the “sacred canons”. On the other hand, while others rightly agree on the fact that the canon deals exclusively with *hermeneutics*, nevertheless they disagree regarding whether or not the said canon applies to almost all of the canons of the CCEO or only to some of them. Francesco Urrutia held that between cc. 2 and 1499 there is a tension that is difficult to overcome, while according to George Nedungatt, the rule offered by can. 2 results more in a “Pandora’s box” and therefore a source of subsequent discussions and uncertainties, rather than a path offering clear solutions.

The present article attempts to overcome these dilemmas through a critical analysis of above-mentioned opinions and arrives at the following conclusions: (1) The norm in question has “only” an *hermeneutical* relevance and therefore does *not* restore the formal legal force of the “sacred canons” in their original form. (2) The application of canon 2/CCEO, or at least in its first sense, seems to extend (at least until a secure proof arrives to the contrary) to *all* the canons of the CCEO and moreover, in an analogous way, also to *all* the norms regarding the juridical order of the oriental catholic Churches. Hence, its interpretive effect is *not* limited to those canons that are explicitly connected to the ancient sources by the “CCEO fontium annotatione

auctus”. (3) Lastly, the primary function of can. 2/CCEO I argue seems to act similarly to the “DNA” of a living body: That is a “genetic program”, so to speak, a component responsible for the handing on through time (*paradosi diacronica*) of self-identity, or in negative terms, an internal alarm that has the mandate to guarantee that in the system, there do not arise norms or interpretations incompatible with the “*mens*,” that is with the particular “genius” of the same order.

Under this aspect, the present norm of interpretation (can. 2/CCEO) precedes and stands above any other hermeneutical method. In this sense (primarily) one can say that the objective of can. 2/CCEO is negative, insofar as it often does not identify a concrete and precise meaning of a norm, instead it limits itself only to prevent interpretations that would be outside of the authentic tradition and therefore outside of the spirit of the *ius canonicum orientale*. Instead, in its secondary function, that is when it identifies a concrete, normative meaning, the reference to the authentic ancient tradition is an element only “co”-primary, but not necessarily prioritized in when performing hermeneutics.

Péter Szabó