

# Continuità e discontinuità tra *ius vetus* e diritto codificato alla luce dei cc. 1–6 del CCEO

Péter SZABÓ

«far sì che lo *ius* raccolto, *brevitate constrictum, claeitate luceat*»  
(*Codex Theodosianus* I.1.6.1)\*

Sommario: Introduzione; 1. I soggetti passivi del CCEO 1990; 2. Il can. 2 CCEO, ovvero il valore ermeneutico dei «sacri canones» per lo *ius vigens* orientale; 3. L'effetto abrogativo del CCEO 1990 sul diritto previgente (cc. 3–6); Conclusioni.

## Introduzione

L'argomento sotteso al titolo del presente intervento consente diversi approcci di studio. Il più facile sarebbe quello di riassumere in modo sintetico i dati dei diversi commentari su questo capitoletto iniziale.<sup>1</sup> L'importanza di queste norme per la retta comprensione e

- \* Cf. Vincenzo RUGGIERI, «Fondazione di una chiesa (*Codex Theodosianus* XVI, 10, 25 e *Iustiniani Corpus Iuris Civilis*): problematiche storico-giuridiche e liturgiche», in *Orientalia Christiana Periodica* 81 (2015) 419–420.
- 1 *Commentario al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* (Corpus Iuris Canonici II), a cura di Pio Vito PINTO, Città del Vaticano 2001, 1–12 [*Dimitrios Salachas*]; *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, edited by George NEDUNGATT (Kanonika 10), Roma 2002, 67–80 [*René Metz*]; Dimitrios SALACHAS – Luigi SABBARESE, *Codificazione latina e orientale e canoni preliminari*, Roma 2003, 117–256; vedi anche: Francisco URRUTIA, «Canones praeliminares codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)»,

applicazione dello *ius commune orientale* nonché la rilevanza unica del presente convegno per lo studio del diritto canonico orientale, e ancora, e certo non da ultime, le prospettive del futuro prefissate dal nostro titolo generale di questo incontro, ci chiedono di trattare i nostri argomenti sotto il profilo specifico della *strumentalità* del CCEO per l'avvenire dell'Oriente cristiano. Questi dati mi suggeriscono quindi di focalizzare il mio discorso su quei punti che sembrano essere decisivi dal punto di vista della *crescita* e dell'*identità*, e, quindi, dell'avveni-

in *Periodica de re canonica* 81 (1992) 153–177; Marco BROGI, «Il nuovo Codice Orientale ed i latini», in *Antonianum* 66 (1991) 35–61; Pablo GEFAELL, «Relaciones entre los dos Códigos del único 'Codex Iuris Canonici'», in *Ius canonicum* 39 (1999) 2, 605–626; Lorenzo LORUSSO, «Il rapporto del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali con le prescrizioni dei libri liturgici. Commento al can. 3 del CCEO», in *Folia canonica* 8 (2005) 163–182; ID., «L'ambito d'applicazione del Codice dei canonici delle Chiese orientali. Commento sistematico al can. 1 del CCEO», in *Angelicum* 82 (2005) 2, 451–478; ID., «Il Codice dei Canonici delle Chiese Orientali e il diritto concordatario. Commento a un canone (can. 4)», in *Folia canonica* 9 (2006) 157–175.

Sulle norme analoghe delle due codificazioni latine vedi ad esempio: Alphonse VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis* (Commentarium Lovaniense in C.I.C. I,2), Mechliniae-Romae 1930, 3–78; Hamleto J. CICOGNANI, *Commentarium ad librum primum Codicis Iuris Canonici [recognitum et auctum a sac. Dino Staffa]*, I, Romae 1939, 5–110; Gommarus MICHIELS, *Normae generales iuris canonici. Commentarius libri I Codicis iuris canonici*, Paris 1949, 38–148; «Ad can. 1–6» [Hubert Socha], in *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Klaus LÜDICKE (Hrsg), Band 1, Essen 1985ss.; *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, Ángel MARZOÁ–Jorge MIRAS–Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA (coord. y dir.), vol. I, Pamplona 2002<sup>3</sup>, 255–288; vedi ancora ad esempio: Bruno ESPOSITO, «L'ambito d'applicazione del Codice di Diritto canonico latino. Commento sistematico al can. 1 del CIC/83», in *Angelicum* 80 (2003) 437–461; ID., «Il rapporto del Codice di diritto canonico latino con le leggi liturgiche. Commento esegetico-sistematico al can. 2 del CIC/83», in *Angelicum* 82 (2005) 1, 139–186; ID., «Il rapporto del Codice di diritto canonico latino con il diritto internazionale. Commento sistematico-esegetico al can. 3 del CIC/83», in *Angelicum* 83 (2006) 397–449; Jean BEYER, «Commento a un canone, il primo canone del Codice [CIC]», in *Quaderni di diritto ecclesiale* 6 (1993) 298–306.

re delle nostre Chiese. Nell'attuale contesto storico fortemente sfavorevole, il canonista orientale giorno per giorno è chiamato a valutare gli effetti concreti dello *ius vigens orientale* sotto questi profili specifici.

La «continuità» e/o la «discontinuità» tra diritto codificato e la disciplina anteriore nell'ambito dei canoni preliminari è una questione centrale, se non addirittura quella *par excellence*. Questa doppia relazione è analizzabile sotto diversi profili: da un verso come lo *ius vigens* si rapporta con il diritto codificato immediatamente previgente, e, dall'altro, come si relaziona al diritto precedente, e in particolare allo *ius antiquum*, ossia ai «sacri canones».

Da un punto di vista valutativo la «continuità» a prima vista potrebbe sempre apparire un fenomeno favorevole, mentre la «discontinuità», invece, sempre negativo. La realtà tuttavia non è così semplice. Infatti, ambedue queste categorie acquistano un tenore assiologico solo in rapporto alla qualifica del «terminus a quo» a cui si relazionano: effettivamente se la situazione di partenza oggi è considerata come fenomeno negativo, allora non è la continuità, bensì la discontinuità che avrà un significato positivo.

I canoni preliminari (o introduttivi), in relazione al loro scopo sono ripartibili in tre: (1) il primo canone descrive i destinatari, ossia i soggetti passivi del CCEO 1990; (2) il secondo definisce il valore ermeneutico dello *ius antiquum* per la retta interpretazione dello *ius vigens*; mentre (3) i canoni restanti di questo capitoletto introduttivo determinano la relazione del CCEO 1990 «ad ius antea vigens», ossia stabiliscono quali parti del diritto anteriore rimangono in vigore, come eccezioni, rispetto alla funzione tendenzialmente «esclusivo-sostitutiva» del CCEO 1990, obiettivo primario, quest'ultimo, di ogni codificazione moderna. In seguito anche il presente discorso sarà articolato secondo questa triplice tematica.

Infine una piccola domanda iniziale sull'origine del fenomeno dei «canones praeliminares». Come è ovvio si tratta di un elemento strettamente collegato con le codificazioni moderne, in quanto solo queste

per loro natura sono tendenzialmente sempre sostitutive.<sup>2</sup> Quindi un mezzo analogo non è rintracciabile, salvo errore, nelle collezioni antiche.<sup>3</sup> Comunque rimane abbastanza sorprendente che l'origine di

- 2 Cf. «Auctoritas Codicis: Nova haec collectio legum ecclesiasticarum est codex ... *exclusivus*, quia leges et consuetudines priores per Codicem abrogantur, ita ut disciplina vigens ex solo Codice sit colligenda; non est tamen absolute exclusivus, quia certae leges et consuetudines in vigore manent...», István SIPOS, *Enchiridion iuris canonici*, Romae 1954<sup>6</sup>, 77–78 (cf. anche: la nt. 74, *infra*). Qui subito sono necessarie due note preliminari. 1) In sede dottrinale, come vedremo, è riscontrabile una forte discussione circa la questione se le codificazioni canoniche rientrano o meno nel paradigma del «codice moderno», ma come avremo modo di vedere, su questo non può esserci dubbio (vedi alla nt. 60, 63, 64, *infra*). 2) Nei confronti delle consuetudini anteriori il CCEO 1990 è molto meno deciso nella direzione abrogativa di quanto lo siano le due codificazioni latine (cf. la nt. 88, *infra*). Nonostante quest'ultimo dato, è innegabile la volontà abrogatoria del diritto previgente anche nel caso del CCEO 1990. Questo vuol dire che il paradigma «esclusivo-sostitutivo» rimane pienamente valido anche in questo caso, nel senso seguente. Come è ovvio dal tenore dei canoni preliminari, certi settori – piuttosto limitati – del diritto previgente sono esenti dall'effetto abrogativo delle codificazioni. Alcuni di questi settori a volte possono essere anche considerevoli, come succede nel caso della piena sopravvivenza delle consuetudini centenarie nei confronti del CCEO 1990 (cf. can. 6, 2°). Il vero senso dell'«esclusività» – ossia della funzione sostitutiva – delle codificazioni canoniche non risiede quindi nel fatto che essa escluda la conservazione di qualsiasi settore del diritto previgente, bensì nel fatto che il codice canonico (e così anche il CCEO 1990) costituisce fonte *esclusiva* nei confronti di tutti i settori del diritto previgente salvo quelli che sono sottratti alla sua *vis abrogans*, appunto tramite una esplicita norma di eccezione indicata nei canoni preliminari dello stesso Codice. Quindi siffatta «(quasi) esclusività» non esige necessariamente l'abrogazione del diritto anteriore nella sua globalità (una «tabula rasa» nel senso assoluto), ma richiede piuttosto che nei settori non indicati nell'elenco dei canoni preliminari, non si disponga di alcuna *fonte alternativa e concorrente* dello «*ius commune* vigens»; vedi anche: la nt. 69, *infra*.
- 3 Cf. p.e. *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text based on Translation by Justice Fred H. Blume*, Bruce W. FRIER (ed.), vol. I, Cambridge [2016], 2, 10, 14; *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum, ceteraque eiusdem opera iuridica*, edidit Vladimirus BENEŠEVIČ,

questo elemento fondamentale [i canoni introduttivi] non sia oggetto di specifica attenzione né nei commentari del CIC 1917, né in quelli dei due Codici in vigore.<sup>4</sup> Un piccolo capitolo introduttivo con qualche articolo iniziale di funzione simile sull'interpretazione e sull'applicazione delle leggi in generale lo troviamo invece, ad esempio, nel *Codice civile* (italiano) del 1865,<sup>5</sup> un modello che fu di sicuro presente agli occhi dei codificatori pio-benedettini.

Ora, ringraziando gli organizzatori di avermi affidato questo soggetto importante e promettente, passo immediatamente al primo argomento.

München 1937, 4; *Corpus iuris canonici*, Aemilius FRIEDBERG (ed.), Lipsae 1822, vol. I, 1; vol. II, 5; *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians [...]*, Denver CUMMINGS (ed.), Chicago 1957<sup>s</sup>, 1. La suindicata tendenza sostitutiva nel caso delle collezioni antiche non poteva essere presente in quanto anche la stessa convinzione dottrinale circa la derogabilità dei canoni antichi da parte del Romano Pontefice appare solo dall'epoca di papa Gregorio IX [sec. XIII.]; cf. K. PENNINGTON, «Law Codes: 1000-1500», in J. STRAYER [ed.], *Dictionary of the Middle Ages*, vol. VII, New York 1986, 428.

- 4 Cf. p.e. VAN HOVE, *De legibus* (nt. 1), 1-3; CICOGNANI, *Commentarium* (nt. 1), 1-6; MICHIELS, *Normae* (nt. 1), 37; *Comentario* (nt. 1), 239 ss.; URRUTIA, «Cannon» (nt. 1), 153; SALACHAS – SABBARESE, *Codificazione* (nt. 1), 113-115.
- 5 *Codice civile*, Milano 1931<sup>11</sup>, in Luigi FRANCHI, *Cinque Codici*, Milano 1931, 7-8: «Disposizioni sulla pubblicazione, interpretazione ed applicazione delle leggi in generale», artt. 3, 4; interpretazione, abrogazione delle leggi, vigenza: artt. 5, 12.

I. I soggetti passivi del CCEO 1990

A differenza di non poche collezioni antiche<sup>6</sup> il nostro Codice, sulla scia di quello previgente, inizia subito con la determinazione dei suoi destinatari. Credo che una brevissima invocazione alla Santissima Trinità oppure al nostro Salvatore, anche qui avrebbe potuto opportunamente evidenziare l'indole «sacra» del contenuto codificato con un vantaggio ermeneutico non indifferente nell'escludere *ab ovo* ogni approccio positivistico riduttivo.<sup>7</sup>

Il rapporto giuridico tra i due ordinamenti (o, meglio dire, tra i due Codici), una questione ardua e complessa, fu oggetto di una riflessione e discussione ampia sin dall'inizio della prima codificazione orientale,<sup>8</sup> poi ripresa nell'epoca postconciliare, come risulta da uno

6 P.e. «De summa Trinitate et ut nemo de ea publice contendere audeat», in *The Codex* (nt. 3), 14; vedi anche: *Ioannis Scholastici* (nt. 3), 4; *Corpus* (nt. 3), vol. II, 5. La presenza dei canoni introduttivi di natura teologica è una caratteristica di tutte le collezioni orientali, sia canonistiche che civili, di tutte le epoche; cf. *Nuntia* 4 (1977) 30.

7 Un tale passo iniziale invocativo, per sua natura conciso, ovviamente non è da confondere con le lunghissime esposizioni teologiche, caratteristiche della parte introduttiva dei concili particolari dell'epoca post-tridentina; cf. p.e.: «De fide catholica», in *Acta et decreta Concilii nationalis armenorum Romae habiti ad Sancti Nicolai Tolentianis: anno Domini 1911*, Romae 1913, 3–62.

8 Per illustrare la difficoltà teoretica presente dai primi passi dei lavori redazionali basti ricordare che negli schemi iniziali proposti dai delegati orientali – a differenza degli altri canoni preliminari – al posto del can. 1 appare la seguente nota: «Remissive; nempe primus canon, cum statutum ambitum seu comprehensionem Codicis, concinnabitur quando ex protracto studio melius apparebit modus conficiendi hunc Codicem», *Codificatio canonica orientalis — Schema canonum prout proponitur a Rmis Membris Delegatis Orientalibus super Lib. I Codicis (can. 1–86)*, in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Schema C.C.O., canoni 1–1551*, n. 27/30 [PIO 420-3-300], p. 2. Vedi anche: «Can. 1. (La redazione di questo canone è stata rimessa a tempo più inoltrato, a quando cioè si avrà un orientamento completo negli studi stessi che si vanno compiendo)», in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, prot. num. 125/31, CODIFICAZIONE

studio puntuale di Marco Brogi.<sup>9</sup>

Preso atto che la scelta tecnica del can. 1 del CIC 1917 comportava non pochi problemi sia interpretativi che applicativi, per la commissione orientale sono rimaste due alternative percorribili: o andare in linea di principio verso una «reciproca autonomia» dei due ordinamenti effettuabile tramite norme parallele introdotte in entrambi i Codici, oppure rimettere tutte le tematiche interecclesiali ad un terzo strumento normativo, ossia una specie di «supercodice» dedicato esclusivamente alla regolamentazione dei rapporti interrituali.<sup>10</sup> Alla fine, come sappiamo, è stata realizzata la prima opzione.

Il can. 1 del CCEO 1990 definisce quindi l'ambito della vigenza dello *ius commune orientale* riportato in questo corpo legale. Al contrario del Codice previgente nel quale si prevedeva la possibilità di obbligare i soggetti dell'altro ordinamento anche «ex natura rei»,<sup>11</sup> nel CCEO 1990 come regola principale ne sono soggetti i soli membri delle Chiese orientali cattoliche. Le sue norme tuttavia, pur se solo in via eccezionale, possono «riguardare» anche i soggetti della Chiesa latina se ciò è «espressamente stabilito» in qualche canone del mede-

CANONICA ORIENTALE, *Schema dei can. 1-86 (C.I.C., lib. I) e le osservazioni dell'Episcopato Orientale*, in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione orientale, Plenaria*, vol. I-IV [PIO 420-3-303], p. 5. Una bozza del can. 1 è rintracciabile tra i verbali della prima plenaria: «Can. 1. Solo ora, che sono terminati gli studi preparatori, lo si può formulare: *Codex iuris canonici orientalis respicit omnes Orientales, ubique terrarum commorantes, etsi Praesuli non Orientali subiectos; Latinos vero non afficit nisi relate ad Orientales aut si expresse nominentur*», *Verbale della prima Plenaria degli Emi Sig. Cardinali della Pontificia Commissione per la Redazione del C.I.C.O., 23 dicembre 1935*, in *Idem*, p. 21. In allegato a questo testo sono riportate anche due altre versioni precedenti.

9 BROGI, «Il nuovo» (nt. 1), 38-49.

10 BROGI, «Il nuovo» (nt. 1), 37.

11 *Licet in Codice iuris canonici Ecclesiae quoque Orientalis disciplina saepe referatur, ipse tamen unam respicit Latinam Ecclesiam, neque Orientalem obligat, nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt* (CIC 1917, can. 1).

simo Codice.<sup>12</sup> Sebbene nel corso della codificazione orientale siano emerse due correnti di interpretazione, non vi è dubbio che alla fine abbia prevalso la tesi secondo cui questa formula del can. 1/CCEO sia *assolutamente tassativa* nel prevedere i casi in cui i soggetti della Chiesa latina erano vincolati dal CCEO 1990.<sup>13</sup> (Tuttavia questa correlazione è da intendere in modo ben sfumato<sup>14</sup>).

- 12 *Canones huius Codicis omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt, nisi, relationes cum Ecclesia latina quod attinet, aliud expresse statuitur* (CCEO can. 1).
- 13 *Nuntia* 22 (1986) 22. Nonostante l'opinione contraria oggi prevalente, su questo orientamento ermeneutico (la stretta tassatività dei canoni orientali direttamente estesi sui *christifideles* latini) non può esserci dubbio; vedi: Pablo GEAELL, *La correlazione tra CIC'83 e CCEO'90 alla luce della «Nota esplicativa del 2011»*, in *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio di Roma 23–25 aprile 2014*, PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ SAN TOMASO D'ACQUINO "ANGELICUM", a cura di Georges RUYSSSEN (Kanonika 22), Roma 2016, 284. (Va notato che i nuovi canoni in cui vi è un esplicito riferimento alla Chiesa latina [vedi la nt. 20, *infra*], senza eccezioni contengono una disposizione *complementare* rispetto al testo del CIC'83, e quindi, di fatto, *nessuno* di essi *deroga* una norma esplicita di quest'ultimo codice.)
- 14 Questa reciproca autonomia ricavabile dal can. 1 dei due Codici, tuttavia non comportava una ermetica separazione tra i due Codici come a volte si riteneva dai sostenitori dell'altro paradigma. La formulazione dei due canoni, e questo fatto va messo in rilievo, di *per sé* «non costituisce... un divieto di *comprendere* nell'ambito di significato di certe parole, anche persone, cose, rapporti giuridici della Chiesa latina e delle Chiese orientali, per le quali il rispettivo Codice in linea di massima non ha valore *obbligatorio*. In altri termini: i primi canoni dei due Codici enunciano delle *regole di applicazione*, precisando i destinatari delle loro norme, ma non costituiscono una rigida e generale regola di interpretazione che escluda che il significato di qualsiasi parola si riferisca anche alla Chiesa latina, o rispettivamente, alle Chiese orientali»; Péter ERDŐ, «Questioni interrituali del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)», in *Periodica de re canonica* 84 (1995) 321–322 [*il corsivo è mio*]. Questa lettura (l'ipotesi dell'«includibilità», per così dire) a prima vista potrebbe sembrare molto vicina a quella tradizionale, che ammette la possibilità dell'obbligo implicito «ex natura rei».



Questa impostazione suggerisce una netta discontinuità rispetto al precedente paradigma di correlazione tra diritto latino e orientale, in quanto il CIC 1917, come abbiamo appena visto, ammetteva che alcuni canoni potessero obbligare «ex natura rei» i membri delle Chiese orientali. Questo cambiamento sembrava essere del tutto necessario. Infatti, anche se in sede dottrinale si era giunti ad un accordo più o meno unanime circa l'elenco dei canoni che «ex natura rei» obbligavano anche gli orientali,<sup>15</sup> a livello *applicativo* questa formula poco

In realtà, tra le due vie di comprensione vi è però una differenza essenziale: la tesi dell'«includibilità» qui esposta rispetta il testo legale dell'altro ordinamento, e quindi ne è un limite intrasgredibile la presenza di una differente norma esplicita nell'altro codice (cf. URRUTIA, «Canones» [nt. 1], 158). Per i sostenitori della tesi dell'«obbligo implicito» tale limite non sembra essere evidente. Di fatto, per questa corrente l'estensione del CCEO can. 32, § 2 alla Chiesa latina era già scontata *ex natura rei* – ossia prima e indipendentemente dal *Rescriptum* del 1992 –, e questo nonostante il fatto che il CIC 1983 a questo proposito conteneva una norma *esplicita e differente* da quella orientale (CIC can. 112: licenza della Sede Apostolica). Quest'ultima convinzione sembra essere rispecchiata ad esempio dalla seguente affermazione: «La mancanza di una esplicita menzione della Chiesa latina nel CCEO can. 32, § 2 non può essere interpretata come la volontà di escludere la Chiesa latina dalla possibilità offerta da questo canone ma semplicemente indica che la Chiesa latina è implicitamente considerata in questo canone come una delle Chiese *sui iuris*»; Cyril VASIE, «Una questione discussa: 'transitus' di un fedele orientale da una Chiesa orientale *sui iuris* alla Chiesa latina», in *Theologos* [teologická revue GkBF PU v Prešove] 2 (2009) 12.

<sup>15</sup> Cf. p.e. VAN HOVE, *De legibus* (nt. 1), 5–8; CICOGNANI, *Commentarium* (nt. 1), 25–35, 33–34; MICHIELS, *Normae* (nt. 1), 46–52; Emil HERMAN, «De 'ritu' in iure canonico», in *Orientalia Christiana* [De Oriente, documenta, studia et libri], vol. XXXII, n. 89, Octobri-Decembri 1933, 126–138; Felix CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, I, Romae 1938<sup>3</sup>, 68–69, n. 62; Hugo DAUSEND, *Das interrituelle Recht im Codex iuris canonici: die Bedeutung des Gesetzbuches für die orientalische Kirche* (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 79), Paderborn 1939, 22–47, 32–34; vedi ancora: Arthur VERMEERSCH – Joseph CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et usum privatum*, tom. I, Mechliniae-Romae 1963, 70; SIPOS, *Enchiri-*

determinata fu all'origine di non poche tensioni interrituali.<sup>16</sup>

In realtà il modello di un rapporto tassativamente predeterminato sembra essere affermato anche dal modo in cui è stato risolto il dubbio circa l'applicabilità del can. 32, § 2/CCEO in relazione latino-orientale.<sup>17</sup> Infatti, al posto di una semplice risposta affermativa al *dubium* formulato circa la valenza della detta norma orientale per l'ambito latino, alla fine – quasi per evidenziare l'impossibilità della prevalenza «ex natura rei» di un canone orientale su un parallelo canone latino di contenuto differente – è stata effettuata una *modifica simmetrica* del can. 112/CIC 1983.<sup>18</sup> Siffatta soluzione è stata adottata come una

*dion* (nt. 2), 66–67; John A. DUSKIE, *The Canonical Status of the Orientals in the United States* (Canon Law Studies 48), Washington 1928, 58–63; Eduard EICHMAN – Klaus MÖRS DORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici*, Band I, Paderborn 1949<sup>6</sup>, 60–63; Franciscus WERNZ – Petrus VIDAL, *Ius canonicum*, tom. I, *Normae generales*, Romae 1938, 110–117; Marcelino CABREROS DE ANTA – Arturo A. LOBO – Sabino A. MORÁN, *Comentarios al Código de derecho canónico con el texto legal latino y castellano* (Biblioteca de autores cristianos 223), vol. 1, Madrid 1963, 58–62.

16 Cf. «Quest'ultimo canone [ossia il can. 1 del CIC/1917] era basato su vari documenti degli ultimi due secoli, citati nelle annotazioni al primo Codice latino, ma non ne era facile l'applicazione, non potendosi chiaramente intendere quali fossero in concreto le norme che vincolavano 'la Chiesa orientale' di per se stesse, 'ex ipsa natura rei', BROGI, «Il nuovo» (nt. 1), 40; vedi anche le nt. 43 e 27, *infra*.

17 Vedi: *Communicationes* 24 (1992) 14: «relationes inter c. 112 CIC et c. 32 CCEO»; 197: «Praesumptio licentiae S. Sedis quoad transitum ad aliam Ecclesiam ritualem sui iuris (can. 112, § 2, 1° CIC, can. 32, § 2 CCEO)»; Marco BROGI, «Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa 'sui iuris'», in *Revista Española de Derecho Canónico* 50 (1993) 665.

18 Cf. «... dato che il Rescritto non cita il CCEO, possiamo afferire che il Legislatore ha promulgato per la Chiesa latina una norma nuova...», BROGI, «Licenza» (nt. 17), 665; vedi: SECRETARIA STATUS, *Rescriptum ex audentia Sanctissimi* [Fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda], 26. XI. 1992, in *AAS* 85 (1993) 81: «Ad normam can. 112, § 1, 1° Codicis Iuris Canonici, quisque vetatur post susceptum Baptismum alii ascribi

apposita scelta tecnica quasi a sottolineare che il CCEO “non può toccare”<sup>19</sup> l’ambito del diritto latino salvo quei nove canoni in cui vi è un riferimento letterale alla Chiesa latina (cf. la formula «etiam Ecclesia latina»)<sup>20</sup>.

Questo paradigma ermeneutico, tuttavia, è stato almeno parzialmente riconsiderato da una *Nota explicativa* rilasciata dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (PCTL) sei anni or sono. In questo documento di fatto si chiarisce che:

...oltre ai canoni in cui la Chiesa latina viene ‘esplicitamente’ nominata, ci sono anche altri canoni dello stesso Codice in cui essa viene inclusa ‘implicitamente’ se si tiene conto del testo e del contesto della norma... Di conseguenza, si deve ritenere che la Chiesa latina è implicitamente inclusa... ogni volta che il CCEO adopera espressamente il termine ‘Chiesa *sui iuris*’ nel contesto dei rapporti interecclesiali...<sup>21</sup>

Qui non c’è dubbio, siamo di fronte ad un *cambiamento* di visione ermeneutica: infatti se fosse stato questo il modello di rapporto tra i due Codici anche nel 1992, allora – al posto del succitato *Rescriptum*, nuova norma parallela latina, di contenuto identico a quella orientale<sup>22</sup> –, sarebbe bastata una semplice risposta affermativa al dubbio

Ecclesiae rituali sui iuris, nisi licentia ei facta ab Apostolica Sede. Hac de re, probato iudicio Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis, Summus Pontifex Ioannes Paulus II statuit eiusmodi licentiam praesumi posse, quoties transitum ad aliam Ecclesiam ritualement sui iuris sibi petierit Christifidelis Ecclesiae Latinae, quae Eparchiam suam intra eosdem fines habet, dummodo Episcopi dioecesani utriusque dioecesis in id secum ipsi scripto consentiant».

19 Affermazione da intendere secondo la lettura succitata (vedi: la nt. 14, *supra*).

20 Queste norme sono i cc. 37, 41, 207, 322, § 1, 432 (c. 696, §§ 1–2 in realtà non contiene un vero *obbligo*), cc. 830, § 1, 916, § 5, 1465/CCEO; cf. *A Guide* (nt. 1), 72 [René Metz]; BROGI, «Il nuovo» (nt. 1), 50–55.

21 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, «Nota explicativa quoad can. 1 CCEO», 8. XII. 2011, in *Communicationes* 43 (2011) 2, 317. Per un limpido commentario del documento vedi: GEFAELL, *La correlazione* (nt. 13), 281–289.

22 Cf. le nt. 17 e 18, *supra*.

soprarriferito circa l'ammissibilità della valenza del can. 32, §2/CCEO per il passaggio rituale in relazione latino-orientale.

Oggi dunque, il rapporto tra i due Codici non viene più letto nell'ottica dell'"autonomia reciproca quasi piena",<sup>23</sup> visione sostenuta in passato tra l'altro da Francisco Urrutia e Marco Brogi,<sup>24</sup> ma si ammette in linea di principio che il CCEO 1990 possa obbligare i soggetti della Chiesa latina anche in modo «implicito».<sup>25</sup>

23 Vorrei ancor una volta sottolineare l'importanza della comprensione esatta di questo paradigma ermeneutico! Cf. la spiegazione riportata alla nt. 14, *supra*; e anche: URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 158.

24 URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 154–158; BROGI, «Il nuovo» (nt. 1), 55 ss.; vedi in merito anche: ERDŐ, «Questioni» (nt. 14), 317–322, 321; Pablo GEFAELL, «Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora», in *Folia canonica* 9 (2006) 125–130.

25 Questa presa di posizione del PCTL (cf. la nt. 21, *supra*), come del resto tutta la soggiacente dottrina recente, sembra basarsi sull'esplicazione terminologica di Chiappetta secondo cui «... ciò che è espresso può essere tale sia in modo *esplicito* che *implicito*... tutto ciò che è esplicito è espresso, ma non tutto ciò che è espresso è esplicito, poiché... l'espresso può essere semplicemente implicito», Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, I, Roma (1996), 38; cf. in senso simile anche: George NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, Rome – Bangalore 1993, 102.

Senza mettere minimamente in discussione l'autorità della *Nota explicativa* in questione, noto che nel linguaggio canonistico tradizionale non sembra essere così scontato che il termine «implicito» sia una suddivisione dell'«espresse» (nel senso che quest'ultimo possa includere sia un riferimento esplicito che implicito) e non sia invece il *contrario* dell'implicito. In quest'ultima ipotesi un riferimento espresso sarebbe sinonimo di «esplicito» e contrario di «implicito». La seguente distinzione terminologica si muove proprio in quest'ultima linea: «in casu revocationis explicite, expresse seu nominatim vel cum clausola generali factae...» vs. «in casu revocationis mere implicitae seu tacitae...», MICHELIS, *Normae* (nt. 1), 660–661; vedi anche: A. MICHEL, «Explicite et implicite», in *Dictionnaire de théologie catholique*, A. VACANT – E. MANGENOT (dir.), V/2, Paris 1913, 1868.

Di più, nella frase finale, salvo miglior giudizio, anche la stessa *Nota explicativa* sembra usare il termine «espressamente» come *sinonimo* dell'*esplicitamente*: «...

Credo che siffatto strappo all'ermeneutica precedente<sup>26</sup> meriti qualche breve osservazione, nell'intento di vedere i suoi effetti.

Innanzitutto è evidente che non esista una soluzione ideale e perfetta per il coordinamento tra i due Codici. Il modello della «reciproca indipendenza» richiede sempre più nuovi interventi del Legislatore per armonizzare i casi emersi nella vita quotidiana, mentre l'ammissione dei rapporti «impliciti» («ex natura rei»),<sup>27</sup> suppone necessariamente una continua operazione ermeneutica, i cui risultati, per di più, saranno spesso opinabili. A questo proposito è indicativo il fatto che la *Nota explicativa* 2011 non ha registrato una comprensione unanime a livello dottrinale.<sup>28</sup> Il dilemma sull'applicabilità bidirezionale

si deve ritenere che la Chiesa latina è implicitamente inclusa per analogia ogni volta che il CCEO adopera *espressamente* il termine 'Chiesa sui iuris' nel contesto dei rapporti interecclesiali», in *Communicationes* 43 (2011) 2, 316 [*il corsivo è mio*]. In questa frase l'«espressamente» sembra riferirsi alla necessità di una presenza *esplicita*, ossia letterale, della formula «Ecclesia sui iuris» nei canoni che eventualmente possono obbligare la Chiesa latina, e non invece ad una sua presenza solo «implicita», ipotesi che riaprirebbe, salvo errore, alla possibilità di una vasta e poco precisabile influenza «ex natura rei» del CCEO 1990 sul diritto latino. Quest'ultima interpretazione sarebbe però inconciliabile con la «reciproca autonomia» dei due Codici che rimane, come sembra, il paradigma del rapporto delle due codificazioni anche dopo la precisazione ermeneutica effettuata dalla *Nota explicativa* del 2011; cf. GEFAELL, *La correlazione* (nt. 13), 284–289. (L'incoerenza dell'uso terminologico viene comprovata dal fatto che in un altro brano lo stesso Michiels applica il binomio esplicito/implicito in senso diverso da quello succitato; vedi: MICHIELS, *Normae* [nt. 1], 133; cf. ancora: Rudolf KÖSTLER, *Wörterbuch zum Codex iuris canonici*, München 1927, 152.)

26 Cf. Gefaell, nt. 13, *supra*; e l'affermazione nel testo principale prima alla nt. 19, *supra*.

27 Qualche autore (così GEFAELL, «Impegno» [nt. 23], 126–127), come in seguito anche la *Nota explicativa* 2011, distingue tra l'obbligo *implicito* e l'obbligo *ex natura rei*, ma in realtà il primo è una sottospecie dell'altro; vedi: MICHIELS, *Normae* (nt. 1), 46, 49.

28 Vedi: GEFAELL, *La correlazione* (nt. 13), 286–287. Per un recente studio secondo cui la *Nota explicativa* permetterebbe l'estensione dell'effetto implicito del

del can. 32, § 2/CCEO, caso concreto all'origine della richiesta da cui emerge la *Nota explicativa*,<sup>29</sup> alla fine è stato risolto nel senso della possibilità di rapporti «impliciti».

Credo comunque, e questo è l'essenziale del presente punto, che dovrebbero essere evitati alcuni svantaggi che potrebbero accentuarsi percorrendo la strada aperta dalla *Nota explicativa* 2011. Infatti, con questa innovazione il PCTL anziché offrire soluzioni autoritative caso per caso, ha preferito affidare il difficile compito di individuare e risolvere le questioni interrituali a livello della singola fattispecie concreta che si prospetta.<sup>30</sup> Credo che questa scelta comporti dei rischi non sufficientemente ponderati. A causa della dispersione dei fedeli orientali, le questioni interrituali nella diaspora sono quasi sempre

CCEO sull'ordinamento latino anche a casi non esplicitamente indicati tramite la presenza del termine «Ecclesia sui iuris» nel rispettivo canone vedi: Jobe ABBASS, «Le Code oriental et l'Église latine», in *Studia canonica* 50 (2016) 57. (Credo che nel caso di un'applicazione coerente fino in fondo, anche il precedente paradigma della «reciproca autonomia» era in grado di offrire soluzioni anche alle questioni interrituali più complesse, a volte forse anche migliori di quelle del sistema attuale; vedi ad esempio: Péter SZABÓ, *Coordinazione interecclesiale nell'amministrazione della penitenza. Questioni intra-cattoliche sorte dal possibile rimando dell'assoluzione sacramentale nel diritto orientale*, in *La disciplina della penitenza nelle Chiese orientali. Atti del simposio tenuto presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma 3–5 giugno 2011*, a cura di Georges RUYSEN [Kanonika 19], Roma 2013, 357–399, 378 ss. vs. Jobe ABBASS, «CCEO can. 1 and Absolving Eastern Catholics in the Latin Church», in *Studia canonica* 46 [2012] 1, 75–96.)

29 Cf. VASIE, «Una questione» (nt. 14), 9–16.

30 Un'alternativa sarebbe potuto essere quella di dare un *apposito elenco autoritativo* dei canoni del CCEO 1990 che vincolano implicitamente la Chiesa latina nel senso della *Nota explicativa*. Mentre ci sono 243 canoni che contengono l'espressione *Ecclesia sui iuris*, ovviamente solo una parte relativamente piccola di essi include la Chiesa latina. Un tentativo privato di individuare tali norme è stato offerto da Jobe ABBASS, *The Eastern Code [canon 1] and its Application to the Latin Church* (Dharmaram Canonical Studies 8), Bangalore 2014; cf. anche: ABBASS, «Le Code» (nt. 28) 31–93.

interpretate e risolte da pastori latini la cui dottrina rispecchia alcuni segni deludenti. Così ad esempio nei commentari e nella prassi ha prevalso subito l'opinione che in forza del CIC 1983 can. III, § 1 anche *il padre* orientale possa accordare l'iscrizione dei figli alla Chiesa della madre latina,<sup>31</sup> nonostante che alla luce della normativa e della prassi tradizionale («proles ritu patris baptizetur») da un lato, e del tenore del can. I del CIC 1983 («...unam Ecclesiam latinam respiciunt»), dall'altro, questa soluzione si prospettasse come tutt'altro che scontata. Sta di fatto che questa scelta interpretativa comportava gravi perdite per le Chiese orientali in diaspora ancor prima che il CCEO 1990 la traducesse in una norma concreta. Ma peggio ancora, il più diffuso commentario dell'America del Nord sostiene una lettura asimmetrica di questo canone, cioè un'ipotesi interpretativa che ci fa ricordare i tempi

31 *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada* (BAC 442), Madrid 1983<sup>2</sup>, 86; Hans HEIMERL – Helmuth PREE, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht*, Wien 1983, 86; John FARIS, «Inter-Ritual Matters in the Revised Code of Canon Law», in *Studia canonica* 27 (1983) 243–244; *The Code of Canon Law. A Text and Commentary* [commissioned by the CLSA], John CORIDEN – Thomas GREEN – Donald HEINTSCHEL (eds.), New York/Mahwah 1985, 78; Victor POSPISHIL – John FARIS, *The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics*, Brooklyn [N.Y.] 1984, 20–21; *Commento al Codice di diritto canonico* (Studi Urbaniani 21), Pio Vito PINTO (a cura di), Roma 1985, 66; *Codice di diritto canonico, edizione bilingue commentata*, Pedro LOMBARDÍA – Juan I. ARRIETA (a cura di), Roma 1986, 112–113; Luigi CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, Napoli 1988, I, 133 [1]–3<sup>o</sup>; AA.VV. *Il diritto nel mistero della Chiesa* (Quaderni di Apollinaris 5), vol. I., Roma 1986<sup>2</sup>, 342; e anche: Ivan ŽUŽEK, «Presentazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*», in *Monitor ecclesiasticus* 115 (1990) 606–607. Per un'analisi più dettagliata di questa problematica interordinamentale emersa al momento della promulgazione del CIC 1983 vedi: Péter SZABÓ, *L'iscrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris: Lettura dello ius vigens nella diaspora*, in *Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di Pablo GEFAELL (Monografie giuridiche 42), Milano 2012, 151–232, 165–168.

della «*praestantia ritus latini*».<sup>32</sup> È deludente constatare che quest'interpretazione esegetica palesemente contraria ai princìpi formulati dal Concilio Vaticano II, viene sostenuta addirittura da qualche canonista orientale, e comunque tuttora non viene sufficientemente confutata.<sup>33</sup> Alla luce di questi dati imbarazzanti si può affidare il futuro delle Chiese orientali in via di estinzione alla prassi locale che si segue nei territori della diaspora? Questa infatti, è la questione centrale che la *Nota explicativa 2011* pone, per altro in contrasto con la visione precedente la quale, almeno in teoria, aveva ipotizzato in questi casi di difficile interpretazione un regolare intervento correttivo da parte dello stesso Legislatore.<sup>34</sup> Credo che stante il nuovo paradigma ermeneutico introdotto dalla *Nota explicativa 2011* sia ancora più urgente una *continua e autoritativa opera di formazione* sul valore specifico delle tradizioni orientali per la Chiesa universale<sup>35</sup> e, di conseguenza, sul fatto che la loro sopravvivenza rappresenta un *interesse pubblico* della medesima.<sup>36</sup> Infatti, è proprio la mancata conoscenza di questo

32 Commento al CIC can. 111, § 1: «... if both parents belong to the Latin rite, so too does the child. If only one parent belongs to the Latin rite, so too does the child, provided that both parents agree... The first paragraph of the canon presents a restrictive norm. Suppose we find a Latin father and an Eastern mother. If both parents agree, can the child be baptized in the Eastern rite? The canon does not permit this», in *New Commentary on the Code of Canon Law. Comissioned by the CLSA*, John BEAL – James CORIDEN – Thomas GREEN (eds.), New York – Mahwah 2000, 151.

33 Cf. *A Guide* (nt. 1), 119, nt. 43 [*George Nedungatt*]; vedi anche: ABBASS, *The Eastern* (nt. 30), 134–135, 148–149.

34 URRUTIA, «*Canones*» (nt. 1), 158.

35 Per un breve documento di tale ispirazione vedi: CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Lettre circulaire Eu égard au développement*, 6. I. 1987, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, 802–817.

36 Cf. SZABÓ, *L'iscrizione* (nt. 31), 158–161. Sul valore inestimabile delle ottiche specifiche proprie delle diverse teologie orientali per una migliore comprensione della rivelazione – dottrina insegnata dall'UR 17 – vedi ad esempio: Georges DEJAIFVE, «*Diversité dogmatique et unité de la Révélation*», in *Nouvelle revue*



dato essenziale che è alla base degli orientamenti ermeneutici volti a «traghiettare» gli orientali verso la Chiesa latina.<sup>37</sup>

A certe condizioni, come pare, anche il sistema ermeneutico precedente, quello più attento alla reciproca autonomia dei due Codici, poteva funzionare. Le ragioni elencate a favore del cambiamento di rotta non sembrano essere del tutto apodittiche: né quella terminologica,<sup>38</sup> né quella che riteneva che il sistema precedente fosse fonte di aporie irrisolvibili.<sup>39</sup> Eppure l'iniziativa in favore del nuovo paradigma ermeneutico introdotto dalla *Nota esplicativa* 2011 è un fenomeno comprensibile. Infatti, nel precedente sistema tassativo *di fatto* mancava l'elemento che sin dall'inizio era considerato come cardine imprescindibile di questo modello,<sup>40</sup> e cioè gli interventi correttivi del Legislatore per risolvere in via normativa i casi non sufficientemente coordinati.<sup>41</sup>

*théologique* 89 (1967) 16–25; e alcuni esempi riportati nel mio studio: *Segni di «pluralità teologica» nel CCEO: progressi e limiti*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislativi. Atti della Giornata di Studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Roma Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, 114–122.

37 Cf. la nt. 31–32.

38 Vedi: la nt. 25, *supra*.

39 Cf. p.e. VASIE, «Una questione» (nt. 14), 12; vedi però la nt. 14, *supra*.

40 Cf. «In huiusmodi casibus, 'correctio' unius vel alterius ex normis CIC vel CC, quae simul servari non possunt, vel utriusque, a suprema auctoritate promulganda esset nec sufficeret, meo iudicio, Consilii pro textibus legum interpretandis authentica interpretatio unam normam prae aliam sustinendo, si quidem in casu non interpretatio sed iuris correctio haberetur», URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 158.

41 È emblematico che sul dubbio circa la validità del matrimonio di due orientali assistito da un diacono latino, dilemma riemerso subito dopo la promulgazione del CCEO 1990, la risposta ufficiale è stata data solo dopo quasi un quarto secolo; vedi: FRANCISCUS, mp. *De concordia inter Codices*, 15. IX. 2016, in *L'Osservatore Romano*, anno CLVI n. 212, venerdì, 16 settembre 2016, p. 4, art. 6: «Canon

La portata limitata della *Nota explicativa* nonché la mancata unanimità nella sua comprensione da parte della canonistica, dà l'impressione che nel coordinamento interecclesiale sia il Legislatore che i dicasteri romani dovranno avere un ruolo attivo e continuo anche in futuro.<sup>42</sup>

Per la dottrina precedente dopo qualche anno divenne evidente che il modello dell'obbligo «implicito» («*ex natura rei*») non era sufficientemente chiaro.<sup>43</sup> Atteso dunque che le incertezze non sembrano essere state dissipate dalla *Nota explicativa* 2011,<sup>44</sup> è lecito ipotizzare un riconoscimento sempre più unanime della necessità di un'attività legislativa pontificia che oltre a dare norme dirette, concise e chiarissime sia *frequente* come è richiesto dalla vita dinamica del mondo odierno.

\*

Come conclusione di questo breve percorso sul CCEO can. 1, vorrei di nuovo sollevare un'ipotesi. Io stesso in passato ero a favore

1108 CIC post hac tertiam paragraphum habebit ut sequitur: §3. *Solus sacerdos valide assistit matrimonio inter partes orientales vel inter partem latinam et partem orientalem sive catholicam sive non catholicam*. Anche circa l'obbligatorietà del CCEO can. 193, § 1 per gli ordinari latini, la richiesta di una chiarificazione autentica è stata formulata più di quindici anni fa; cf. *Communicationes* 30 (1999) 50.

42 Una siffatta attività per altro è prevista anche dalla stessa *Nota explicativa* 2011. Il *motu proprio* appena menzionato del settembre scorso è da considerare come il primo esempio di tale coordinamento legislativo: *De concordia* (nt. 41), 4–5.

43 Cf. HERMAN, «De 'ritu'» (nt. 15), 131; GEFAELL, *La correlazione* (nt. 13), 282–283; e vedi anche la nt. 27, *supra*.

44 Ad esempio a livello dottrinale neanche i più ferventi sostenitori del nuovo paradigma dell'obbligo implicito *ex natura rei* sono riusciti ad affermare in modo sicuro l'inclusione degli ordinari latini nel CCEO can. 193, §1 (cf. ABBASS, *The Eastern* [nt. 30], 36); e tutto questo nonostante il fatto che nella norma in questione siano presenti entrambi i requisiti richiesti per l'estensione di un canone orientale alla Chiesa latina: si tratta di un evidente caso di natura interrituale, e nel relativo canone orientale è presente anche l'espressione *Ecclesia sui iuris*.

del modello della reciproca autonomia nel senso sostenuto da Urrutia e Brogi. Questo non perché rifiutassi un'influenza più marcata del CCEO 1990 sull'ambito giuridico latino, ma piuttosto perché ero convinto che fosse quel modello a favorire maggiormente la possibilità di future norme *asimmetriche* protettive per le Chiese orientali in via di estinzione sociologica. Oggi, alla luce della situazione catastrofica in cui versano non poche Chiese del Medio Oriente, la canonistica orientale non può fare altrimenti che sollecitare una *profonda riforma* almeno della normativa sull'appartenenza ecclesio-rituale.<sup>45</sup> Effettivamente, dato che la «doppia regolamentazione parallela» comporta difficili nodi ermeneutici (che sembrano rimanere nonostante la *Nota esplicativa* del 2011), e il nuovo sistema, inoltre, per sua natura è difficilmente in grado di accogliere norme speciali sufficientemente adatte e articolate alle esigenze attuali, ci si potrebbe domandare se non sia l'ora di accettare l'idea che *solo* il modello di un «codice speciale», cioè una legge a sé stante riservata appunto alle problematiche interrituali (il «supercodice» di cui sopra),<sup>46</sup> possa far fronte alle sfide in cui le Chiese emarginate in esilio si trovano. Sono infatti ormai convinto che rispetto a questo tema specifico la scelta tecnica della *doppia regolamentazione* in due Codici paralleli *difficilmente coordinabili* in modo sufficiente ed efficace, sia tutt'altro che la soluzione ideale!

45 CCEO cann. 29–36; CIC cann. 111–112; vedi: SZABÓ, *L'iscrizione* (31), 151–232; ID., *Un protestante ammesso alla piena comunione è obbligato ad iscriversi alla Chiesa latina? Osservazioni intorno al can. 35 CCEO*, in «Oriente e occidente: respiro a due polmoni». Studi in onore di Dimitrios Salachas, Luigi SABBARESE – Lorenzo LORUSSO (a cura di), Città del Vaticano 2014, 231–254.

46 Cf. Brogi, alla nt. 10, *supra*; e vedi anche: SZABÓ, *Un protestante* (nt. 45), 254. Già nel corso della codificazione orientale è stata presente l'idea che «la questione stessa della scelta del rito richiede una normativa superiore ai due Codici...», in *Communicationes* 12 (1980) 72 [il corsivo è mio].

2. Il can. 2 CCEO, ovvero il valore ermeneutico dei «sacri canones» per lo *ius vigens* orientale

Nel suo effetto la norma forse più rilevante, in quanto «regola bussola» di tutto il Codice, è il can. 2, che sul ruolo del diritto antico stabilisce come segue: «I canoni del Codice, nei quali per lo più (*plerumque*) è recepito o adattato il diritto antico delle Chiese orientali, devono essere valutati (*aestimandi sunt*) prevalentemente (*praecipue*) partendo da quel diritto». <sup>47</sup>

Ora questa norma solleva almeno tre questioni interpretative: (1) quale è la sua natura, o il suo obiettivo preciso; (2) quale è la sua estensione applicativa; e non da ultimo (3) quale è la sua funzione specifica e come si rapporta con gli altri principi interpretativi previsti nel CCEO 1990.

Come è ben noto la formulazione di questa norma risale ad un intervento di Emmanuel Lanne, il quale era preoccupato che lo *schema* di allora, che prevedeva la *completa* abrogazione del diritto anteriore, <sup>48</sup> *sacri canones* inclusi, <sup>49</sup> potesse avere un effetto negativo nei rapporti ecumenici.

47 Can. 2 CCEO: “Canones Codicis, in quibus plerumque ius antiquum Ecclesiarum orientalium recipitur vel accommodatur, praecipue ex illo iure aestimandi sunt.”

48 Can. 6 § 1: “Hoc Codice vim obtinente, *abrogatae sunt omnes leges ac normae a quacumque* Auctoritate editae quae materias respiciunt quae Codice *ordinantur*”; in *Nuntia* 10 (1980) 90; *Nuntia* 22 (1986) 17 (il corsivo è mio).

49 La critica contro i pericoli dell'effetto pienamente sostitutivo del Codice moderno nei confronti del diritto previgente era già emersa nei confronti delle prime iniziative codificatorie fine-ottocentesche. Nell'ambito orientale si era fatto portavoce di questo pericolo l'ecumenista benedettino che riteneva che la completa abrogazione dello *ius vetus* (cf. nt. 48, *supra*) avrebbe comportato una grave rottura con la tradizione canonica, e perciò anche nei rapporti ecumenici con gli ortodossi, vedi: Emmanuel LANNE, «La révision du droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient», in *Irenikon* 54 (1981) 4, 484–497, 489–494. Il can. 2 del CCEO è stato perciò inserito con

Anzitutto credo che si debba mettere in rilievo che questa norma, a differenza di tutte le altre seguenti, ha un valore “*solamente*” interpretativo, e quindi non dice nulla sulla vigenza formale dei «sacri canones».<sup>50</sup> Questo dato è da porre ben in evidenza, perché nella letteratura, anteriore e recente, troviamo la strana convinzione – a mio avviso del tutto incompatibile con l’*idea stessa* del Codice moderno – che questa norma in qualche modo ripristini la vigenza formale dello *ius antiquum*, o per lo meno «protegga» in qualche modo il diritto antico dall’effetto abrogativo del can. 6 CCEO.<sup>51</sup> Questa corrente interpreta-

l’intento preciso di garantire e accentuare la «continuità» del Codice orientale con il corpo dei «sacri canones»; vedi: *Nuntia* 22 (1986) 18. In realtà giova osservare che più di mantenimento della continuità con la tradizione antica si deve parlare di un suo *recupero*, da concretizzarsi attraverso una profonda opera di rottura, o se si preferisce *discontinuità*, con la disciplina canonica che è stata vigente per le Chiese orientali cattoliche a partire dall’epoca post-tridentina (cf. la citazione iniziale alla nt. 52, *infra*).

50 Péter SZABÓ, «L’antiqua traditio fonte “vigente” di diritto? Ermeneutica del can. 2/CCEO sull’interpretazione», in *Eastern Canon Law* 2 (2013) 1, 201–232, 210 ss.

51 Cf. «... 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»; ad can. 6 [CCEO], in *Commentario* (nt. 1), 12 [Dimitrios 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...», 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 sempre mio nelle citazioni qui riportate). Questa tesi quindi sostiene che l’incorporazione dei *sacri canones*

tiva è poco sostenibile nonostante il fatto che una dichiarazione della segreteria del PCCICOR sembrerebbe affermare qualcosa di simile.<sup>52</sup>

E di più, pur dovendosi apprezzare il sincero impegno ecumenico di prof. Lanne, non si può tacere sul fatto che questa sua iniziativa, volta a difendere la vigenza formale dei *sacri canones* dalla forza abrogatoria della nuova codificazione orientale, era fuori tempo, in quanto questo corpo – e in particolare i canoni dei Concili ecumenici antichi – *era già stato abrogato* dalle legislazioni precedenti. A prescindere dall'ampio ef-

nel CCEO 1990 *non* richiede l'abrogazione della vigenza formale dei medesimi canoni; anzi, al contrario, sembra supporre la loro *vigenza formale* (?) nella loro originale formulazione testuale. In senso analogo si esprime Orazio CONDORELLI, *Il 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium': un codice autenticamente orientale?*, pp, in questo volume.

- 52 Cf. «...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*, e, per ritornarvi davvero, bisogna dichiarare che essi non valgono più, proprio per ottenere ciò che è prospettato nel predetto articolo», *Nuntia* 22 (1986) 18. L'osservazione fatta dello stesso Segretario successivamente alla promulgazione del CCEO 1990 tuttavia mette in rilievo che la distinzione tra vigenza formale e valenza materiale – appunto perché anche quest'opera si colloca nella linea delle codificazioni moderne – anche nell'ambito orientale deve darsi pacifica nonostante non sia esplicitamente affermata nel testo appena citato: «With regard to the *substance* of the “sacri canones” – *certainly not according to “the letter”*, which is expressed in modern juridical terminology –, the “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” has been drawn up according to the “mens” of the Second Vatican Council: the “sacri canones” are the *foundation* of the *entire* Code...», Ivan ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale*, Raffaele COPPOLA (a cura di), Bari 1994, I, 52–53 (il corsivo è mio).

fetto abrogativo delle legislazioni anteriori alla codificazione moderna, non vi è dubbio che il CIC 1917<sup>53</sup> e i quattro *motu proprio* orientali<sup>54</sup> ben prima della revisione postconciliare avessero eliminato la vigenza formale dei *sacri canones*.<sup>55</sup> A tal proposito è ovvio che l'abrogazione della prima codificazione orientale non determina la reviviscenza formale delle norme antiche che questa a suo tempo aveva abrogato.<sup>56</sup>

53 Cf. p.e. «Scholia I. – *De vi actuali* pro Orientalibus legum Romanorum Pontificum seu Conciliorum Oecumenicorum ante Codicis promulgationem pro ipsa quoque vigentium, sed vi canonis 6 pro Ecclesia Latina abrogatarum. Non videtur dubium, quominus regulariter pro Orientalibus, non secus ac pro Latinis, dicendae sint abrogatae istae leges...», MICHIELS, *Normae* (nt. 1), 51; cf. HERMAN, «De 'ritu'» (nt. 15), 124–126.

54 Cf. «... avec la promulgation de ce Code, qui constitue le *ius commune* pour toutes les Églises orientales catholiques, il convient de rendre manifeste que toutes les autres normes concernant les mêmes matières qui sont traitées dans le Code seront abrogées. En fait dans les *clausulae abrogatoriae* des 4 *Motu proprio* du Code oriental le Pape Pie XII a tracé cette ligne de conduite, lorsqu'il a annoncé qu'avec leur promulgation '*sua destituentur vi quodlibet statutum, sive generale sive particulare vel speciale, etiam latum a Synodis speciali forma adprobatis, quaelibet praescriptio et consuetudo adhuc vigens, sive generalis, sive particularis...*, neque amplius *ius particulare iis contrarium vigorem habeat nisi quando et quantum in iis admittatur*' (SN, p. 129)», in *Nuntia* 10 (1980) 91.

55 In forza della riconferma effettuata dal can. 1 del VII Concilio ecumenico (Nicea 787), tutto il corpo dei *sacri canones* elencato sulla lista trullana (can. 2), ottenne vigenza giuridica ecumenica. Per i relativi testi vedi: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di Giuseppe ALBERIGO et alii, Bologna 2002<sup>2</sup>, 138–139; IOANNES PAULUS II, const. ap. *Sacri canones*, 18. X. 1990, in *Enchiridion Vaticanum* 12, 406. Alla luce di questo dato sembra che l'effetto abrogatorio del CIC 1917 di cui sopra (nt. 53), abbia tolto la forza giuridica formale a tutti quei «sacri canones» che nel maggio del 1917 erano ancora in vigore. Comunque se questa ipotesi a qualcuno sembrasse opinabile, i quattro *motu proprio* – per via di un'ordinazione integra» (cf. nt. 72–73, *infra*) – hanno certamente tolto la vigenza formale almeno a quei canoni antichi che si occupavano delle tematiche identiche proprie a queste quattro leggi papali.

56 In quanto le «Leges instituuntur promulgatione» (can. 1488 CCEO), un canone antico prima abrogato, nella sua formulazione *originale* potrebbe riprendere la sua vigenza *formale*, come è ovvio, solo tramite un nuovo atto promulgativo.

Infine, ma non da ultimo, non credo che la codificazione dei *sacri canones* debba essere considerata come un imperdonabile fenomeno anti-ecumenico. Infatti, non va dimenticato che anche in ambito ortodosso qualche tempo fa si stava seriamente studiando la possibilità di porre mano ad un qualche tipo di codificazione per riordinare questo patrimonio giuridico, prevedendo anche la possibilità di abrogare norme antiche.<sup>57</sup> Alla luce di questi dati l'asserzione secondo cui «il diritto antico *non viene abrogato* dal Codice, ma viene conservato e incorporato nel Codice» richiede una precisazione.

Infatti, stante quanto sopra, appare necessario porre una *summa distinctio* tra «vigenza formale» e «valenza contenutistica o materiale».<sup>58</sup> Certamente con l'entrata in vigore del CCEO 1990 la *valenza materiale* dei «sacri canones» è stata pienamente ristabilita, appunto in quanto il Codice si basa anzitutto su questo patrimonio. Anche il verbo qui adoperato («aestimo») è un segno chiaro del fatto che questa norma, cioè il can. 2 CCEO, appartiene al mondo dell'*ermeneutica* e non ha nulla a che fare con la vigenza *formale* del diritto antico.

\*

57 Cf. p.e. Nicolai AFANASIEFF, «The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?», in *St Vladimir's Theological Quarterly*, 11 (1967) 54–68; Bartholomeos ARCHONDIS, «A Common Code for the Orthodox Churches», in *Kanon (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen)*, I, Wien 1973, 45–53; vedi anche: Ivan ŽUŽEK, «Un Codice per le Chiese ortodosse», in *Concilium* 5 (1969) 8, 173–186; Basilio PETRÀ, «Tra cielo e terra». *Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1992, 67–104.

58 A tal proposito Otaduy osserva che «... el CIC'17 se fundamenta en un respeto al *contenido* del 'ius vetus', con clara voluntad de *continuidad*, pero *arrasa formalmente* la legislación antigua». Javier OTADUY, «Funciones del código en la recepción de la legislación postconciliar», in *Ius canonicum* 25 (1985) 2, 480–516, 484 (il corsivo è mio); cf. nt. 60 e 64, *infra*.



Oltre considerazioni dottrinali e linguistiche appena fatte, questo viene anche comprovato dall'*obiettivo* della codificazione *moderna*. A quest'ultimo riguardo può essere utile richiamare l'attenzione ai dati seguenti.

La codificazione canonica, – e vorrei sottolineare anche nel caso del CCEO 1990 – doveva contemperare due esigenze, tra loro (almeno a prima vista) conflittuali:

(1) Il compito dei codificatori, come sappiamo, fu la «reductio ad unum», e cioè la sfida ardua di *ridurre* ad un “breviarium” quel “mare magnum” intricato e insicuro che era il patrimonio giuridico della Chiesa formatosi durante la sua storia bimillenaria. 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,<sup>59</sup> per arrivare ad una riforma efficiente non rimase altrascelta che seguire il paradigma della codificazione «moderna», e cioè creare, dal punto di vista *formale*, una «tabula rasa» disciplinare<sup>60</sup>

59 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.

60 Cf. «*Codex abrogat omnes leges universales Ecclesiae, adeo ut formaliter nulla iam ex illis vigeat*», VAN HOVE, *De legibus* (nt. 1), 66; vedi anche: «Placing the accent on historical continuity as they did, Gasparri and his collaborators were clearly conscious of the historical dimension of the canonical rules and doctrines which they sought to restate in the more modern vesture of a new code. Nonetheless, we must emphasize the fact that, with the promulgation of the Code, all texts of the earlier law lost their formal character as “laws” - even where in substance they continue to govern present-day discipline in the form of new canons... We have here an almost paradoxical fact: the Code, although it preserved in substance a great part of earlier legislation, nonetheless inevitably led to a sharp division between history and law - much more so than had ever been the case in the past. In the course of the Church's history no legislation had ever been enacted which completely absorbed all preceding discipline and formally abolished all earlier collections. The *Codex* was the first to do this; as

o quasi.<sup>61</sup>

(2) Questa trasformazione radicale si doveva però realizzare in modo tale da non creare una rottura essenziale, tanto inammissibile nella tradizione giuridica quanto nell'identità stessa della Chiesa.

a result – though certainly not intended – history became divorced from present-day law... The historical explanation of this phenomenon must be sought in the methodological principles which shaped the Code and clearly distinguish it from the canonical texts of the ancient, the medieval, and the post-Tridentine Church; principles which place the Code close to – indeed, insert it into – the long line of the civil law codifications of the nineteenth century... With an absolute trust in the ideal of the abstract formula, jurists sought to arrive at an almost mathematically constructed, impeccable system of legislation; a rational aggregate of all juridical norms, each reduced to the most absolute formulation and conceived as completely set apart from the concrete social situations which in life are the mainspring of the law itself»; Stephan KUTTNER, «The Code of Canon Law in Historical Perspective», in *The Jurist* 28 (1968) 139–140.

Non c'è dubbio che pure la seconda codificazione orientale rientra in questo paradigma (cf. la citazione finale alla nt. 52, *supra*), e ciò nonostante il suo pieno impegno di ripristinare la valenza (ovviamente solo *materiale*) dei *sacri canones*. Credo che le osservazioni critiche nei confronti di questa diagnosi puntualissima di Kuttner circa la portata della codificazione canonica novecentesca non riescano a ponderare il vero peso dell'«effetto codificatorio». Infatti, quantunque il canonista voglia essere impegnato nel mantenere la valenza del diritto antico, se mette mano allo strumento giuridico della codificazione moderna, il divorzio tra storia e *ius vigens* sul livello formale è semplicemente apodittico. Infatti, se mancasse questo effetto separativo (o meglio *sostitutivo*), il riordinamento in questione sarebbe una «codificazione» solo per nome e non nel suo effetto. Credo che proprio questa necessità logica sia misconosciuta o sottovalutata da Carl Gerold Fürst, nelle sue critiche formulate contro la sucitata limpida valutazione di Kuttner; cf. Carl Gerold FÜRST, *La preparazione dell'edizione di un «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium fontibus auctus»*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta simposii internationalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici, diebus 19–24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano 1994, 755–756.

61 Cf. nt 2, *supra*.

Le codificazioni canoniche del Novecento hanno cercato di risolvere questa duplice sfida – l'«abolizione/superamento formale del passato», da un lato, e la sua «sostanziale integra conservazione», dall'altro – con l'introduzione di un «canone dichiarativo-ermeneutico» circa il valore del patrimonio giuridico formalmente abrogato.<sup>62</sup> A mio modo di vedere anche il can. 2 CCEO è chiamato a ricoprire appunto tale funzione.

Come risulta da un brano magistrale di Helmuth Coing, lo spartiacque tra una «collezione tradizionale» e un «codice moderno» sta proprio nel fatto che, mentre il primo è contrassegnato da casistiche prolisse, il secondo invece è una raccolta sistematica, tendenzialmente completa, di norme astratte, relegando nelle note a piè di pagina i riferimenti ai testi a partire dai quali queste stesse norme sono state compendiate.<sup>63</sup> Ora non vi è dubbio che le codificazioni canoniche abbiano seguito questo stesso paradigma statutale. 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 – come scrive Giorgio Feliciani – 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».<sup>64</sup> L'imprecisione riscontrabile nel

62 Can. 6 CIC 1917; can. 8, SCICO 1945; can. 6, § 2CIC 1983; can. 2 CCEO 1990.

63 Cf. Helmut COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin – New York 1993<sup>2</sup>, 251.

64 Giorgio FELICIANI, «Codice, III: Codice di diritto canonico», in ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, *Enciclopedia giuridica*, VI, Roma 1988, 1; cf. anche: «... benché il cardinal Gasparri nella sua prefazione collochi il Codice nella grande linea delle collezioni canoniche dei secoli precedenti, questa tesi

parere secondo cui «... il can. 6 del CCEO non si riferisce al diritto antico... la gran parte di essi *conserva* il suo *vigore, poiché* costituisce *fonte*... dell'attuale normativa...»,<sup>65</sup> a mio avviso è dovuta appunto al nucleo della problematica qui evidenziata, e ossia alla non-sufficiente distinzione tra vigenza formale e ruolo storico-ermeneutico di cui sopra.

Infatti, mentre è argomentabile la tesi che – malgrado le ampie e forti formule abrogative delle codificazioni precedenti e di quella del can. 6, 1° CCEO – sia rimasto in vigore qualche canone antico, sostenere invece che «il can. 6/CCEO non si riferisce al diritto antico...» sembra essere un semplice fraintendimento dello scopo, e anzi dell'essenza stessa della codificazione moderna. Da qui allora l'eventuale sopravvivenza di qualche norma riconducibile al corpo dei *sacri canones* può e dev'essere spiegata in forza dell'effetto abrogatorio non-assoluto<sup>66</sup> del can. 6 CCEO, e non già invocando un qualche "effetto rianimatore" della loro vigenza *formale* in forza del can. 2 CCEO.<sup>67</sup>

Come abbiamo detto, sotto quest'aspetto non sembra esserci differenza paradigmatica tra le codificazioni canoniche. Credo, quindi, che parlare della «non abrogazione» del diritto antico nel contesto di una codificazione moderna sia impreciso o almeno facilmente fraintendibile.

non appare sostenibile. Non si può certamente negare che il Codice conservi nella sua sostanza gran parte del diritto precedente... Ma è del pari innegabile che il Codice costituisca un'assoluta novità nella storia della Chiesa, che non aveva mai conosciuto una legislazione che assorbisse, in modo pressoché totale, la disciplina precedente, abolendo formalmente tutte le collezioni anteriori», Giorgio FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna 1979, 20. Oltre alla separazione tra storia e diritto vigente, l'altra novità metodologica delle codificazioni moderne è privilegiare «i concetti giuridici e le formule astratte sulla concretezza della vita sociale e delle vicende storiche», *Idem*, 20. In senso identico, vedi Kuttner, nt. 60, *supra*.

65 SALACHAS – SABBARESE, *Codificazione* (nt. 1), 236–238 (il corsivo è mio).

66 «Codex exclusivus... non est tamen absolute...», SIPOS, *Enchiridion* (nt. 2), 78.

67 Cf. nt. 56, *supra*.

tendibile: infatti si rischia di cadere nell'insostenibile affermazione di una ripristinata vigenza *formale* dei «sacri canones» (cf. l'edizione di Joannou<sup>68</sup>) accanto al CCEO 1990, con la conseguenza di avere un altro corpo giuridico, cioè un «Codice vigente parallelo» e concorrente, con norme di autorità propria.<sup>69</sup> Infatti, l'obiettivo della codificazione canonistica moderna, lungi dal limitarsi a riordinare in qualche maniera il “mare magnum” delle norme previgenti, è stato quello di farne un *unico ed esclusivo* «compendio».<sup>70</sup> La formula «ordinatio ex integro», malgrado tutte le sue difficoltà applicative,<sup>71</sup> è stata introdotta nel can. 6, § 1, 4° CIC 1983, e di sicuro anche nella parallela norma orientale, per mettere in evidenza sia questo effetto proprio della codificazione, sia per prevenire le inconvenienze che si avrebbero mantenendo in vigore una doppia legislazione sulla stessa

68 Una edizione critica del *Corpus* dei «sacri canones» è reperibile nella collana «Fonti» della prima codificazione orientale: COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique* (IV<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> siècles), Périclès-Pierre JOANNOU, tom. I/1–2, II, Grottaferrata 1962–1963. Accanto a quelle riconfermate dal Concilio di Nicea II (vedi: la nt. 55, *supra*), ci sono anche altre norme canoniche antiche che – in particolare dai canonisti ortodossi – vengono considerate come parti dell'insieme del corpo dei «sacri canones»; cf. p.e. Acacio COUSSA, «Bizantino, Diritto canonico», in *Enciclopedia cattolica*, vol. 2, Roma 1949, 1710.

69 Questo fenomeno era proprio dell'epoca precedente alla codificazione moderna: le collezioni posteriori di solito *completavano* le precedenti, le quali anche dopo la nuova edizione *conservavano* la loro forza vincolante *formale*; cf. *Comentarios* (nt. 12), 54.

70 Cf. «Affirmat Exc.mus Secretarius totam legislationem generalem Ecclesiae in Codice contineri, salvis exceptionibus in canonibus descriptis; ideoque reliqua abrogata censeri debere», in *Communicationes* 23 (1991) 1, 119. Pur trattandosi di un'osservazione che riguardi direttamente il futuro CIC 1983, quanto alla sua essenza, *mutatis mutandis* (cf. nt. 2) essa è senz'altro applicabile anche al CCEO 1990, in quanto, come abbiamo visto, anche quest'opera è una vera codificazione moderna; cf. la nt. 52 (parte finale), *supra*.

71 Cf. *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Ángel MARZOÁ – Jorge MIRAS – Rafael RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), vol. I, Pamplona 2002<sup>2</sup>, 284

materia. Ora, tenendo conto dell'effetto preciso di questa formula,<sup>72</sup> non c'è dubbio che il can. 6 CCEO abbia abrogato la vigenza formale di tutte quelle norme, siano esse antiche o recenti, il cui ambito sia stato regolato «in modo completo e sufficiente» nel CCEO, anche se in maniera in qualche modo più ridotta come nel caso della relativa normativa precedente. Infatti, è da ricordare che la dottrina classica e contemporanea rispecchia un pieno accordo sul fatto che l'«*ordinatio ex integro*» nel contesto di una codificazione comporta un'abrogazione radicale del diritto previgente.<sup>73</sup>

\*

Condivido che il «regime dei *sacri canones*», per così dire, nell'ordinamento orientale rimane in qualche senso “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 1990, sotto forma di estrazioni moderne, e quindi la loro forza obbligatoria *formale* oggi risale

72 Cf. «Il principio del canone può essere enunciato in tale maniera: là dove il Codice tratta di una materia peculiare in modo completo e sufficiente nonostante il numero ridotto dei canoni, abroga certamente la legge o la norma precedente sulla medesima materia, forse trattata in modo più ampio e con un maggior numero di disposizioni normative», SALACHAS – SABBARESE, *Codificazione* (nt. 1), 249.

73 Cf. «... el modo más característico (aunque por supuesto no exclusivo) de abrogación de la norma universal es la reordinación integral de la materia. Y esto es verdad especialmente cuando la ley nueva se configura como un código y afronta por tanto el nuevo diseño normativa con cierta voluntad global o de plenitud. Aunque no hay que tomar la afirmación en sentido absoluto, es cierto que, por lo menos como presunción, ‘... ipsa notio codificationis includit ordinationem integram materiae...’», *Comentario* (nt. 71), 283.[Javier Otaduy]; vedi: VAN HOVE, *De legibus* (nt. 1), 357. «La reordenación integral produce la abrogación de las normas antiguas sobre la materia de modo completo», *Idem*, 283.

ormai *unicamente* all'atto promulgativo di San Giovanni Paolo II.<sup>74</sup> Se così non fosse, cioè se i sacri canoni (nella loro forma originale) non fossero abrogati, l'ordinamento canonico e la canonistica si ritroverebbero ad affrontare problemi analoghi a quelli che sono stati alla base dell'opzione codificatoria.

Siffatta *sostituzione formale* di (quasi) tutto il diritto previgente, che costituisce una trasformazione veramente drastica pur se inevitabile, non poteva non comportare degli effetti collaterali negativi,<sup>75</sup> che hanno spinto Kuttner e Lanne a formulare le proprie riserve rispetto al metodo codificatorio. Non c'è dubbio che per prevenire il pericolo che il radicale rinnovamento formale pregiudichi in qualche modo la *continuità contenutistica*, condizione imprescindibile per non distaccarsi dalla bimillenaria tradizione disciplinare, vada fortemente sostenuta un'interpretazione non riduttiva del can. 2 CCEO 1990 nel senso qui delienato in seguito.

\*

74 Per analogia vedi: «las leyes del Código tienen valor jurídico actual, no en cuanto que ya existían y fueron antiguamente promulgadas, sino en cuanto que ahora se contienen en el Código y han sido promulgadas por Benedicto XV», CABREROS DE ANTA (a cura di), *Comentarios* (nt. 15), 54; cf. anche: nt. 60, 64, e la citazione finale della nt.52. Questo dato è una caratteristica identificatoria della codificazione moderna e perciò è pienamente valida anche per quanto riguarda l'autorità del CCEO 1990: sotto il profilo *formale* anche l'autorità di quest'ultimo risale al solo legislatore che lo ha promulgato. Cf. “Codex authenticus et unus”; SIPOS, *Enchiridion* (nt. 2), 77; e vedi anche: «Patet igitur leges novi iuris accipere vim obligandi immediatae et proprie a novo Codice; antiquam vero legislationem non esse directe fontem auctoritatis legis, sed tantum fontem interpretationis», Philippo MAROTO, *Institutiones iuris canonici*, Romae 1921<sup>3</sup>, 169.

75 Per una sintetica valutazione critica della codificazione moderna vedasi: Carlo REDAELLI, «Codificación [cuestión de la]», in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Javier OTADUY – Atonio VIANA – Joaquín SEDANO (dir.), Pamplona 2012, vol. I, Pamplona 2012, 189–196.

Dopo queste considerazioni sulla natura del can. 2 CCEO, bisogna formulare due osservazioni sintetiche sull'*ambito dell'applicazione* del medesimo, da un lato, e sulla sua *funzione* specifica dall'altro.

L'ambito dell'applicazione della regola «estimativa» in essa compresa, entro i limiti di oggettive prove contrarie, deve essere considerato esteso *a tutte* le leggi del Codice orientale, e direi – per via analogica – anche all'intero ordinamento orientale. La sostituzione del pronome singolare («in quo») con quello plurale («in quibus») *non* comporta in modo apodittico che le leggi orientali debbano essere comprese («estimate») 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».<sup>76</sup>

Infine il funzionamento ermeneutico del can. 2 CCEO 1990 potrebbe essere chiarito con una analogia prestata dalle scienze biologiche. Il suo ruolo sembra essere in qualche modo simile a quello della DNA nel corpo vitale: si tratterebbe, cioè, di *un programma genetico*, per così dire,<sup>77</sup> di *un componente responsabile della "paradosi" diacronica dell'auto-identità* disciplinare, o, in termini negativi, di un filtro, o allarme interno che ha il compito di garantire che nell'ambito orientale non nascano norme o interpretazioni incompatibili con la «mens» o il «genio» proprio del medesimo ordinamento.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Vedi: SZABÓ, «*L'antiqua*» (nt. 50), 214–220.

<sup>77</sup> Cf. SZABÓ, «*L'antiqua*» (nt. 50), 220–229, 222.

<sup>78</sup> Qui faccio un solo 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. 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'ermeneutica dottrinale, 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. Se 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



3. L'effetto abrogativo del CCEO 1990 sul diritto previgente (cc. 3–6)

Sebbene il Codice moderno per sua natura sia tendenzialmente «esclusivo», ossia tende a sostituire integralmente il diritto previgente, tale sua caratteristica non è assoluta.<sup>79</sup> La maggior parte dei canoni introduttivi serve appunto a precisare quali siano gli ambiti giuridici – non molti, ma certamente importanti – che non risentono dell'effetto abrogativo generale del CCEO 1990. Ciascuno di questi canoni potrebbe essere oggetto di riflessioni interessanti in chiave di continuità/discontinuità. Per mancanza di spazio bisogna limitarci a qualche osservazione: alcune brevissime, poi una più complessa ed estesa.

Quanto al rapporto tra il CCEO 1990 e *il diritto liturgico*, ritengo sufficiente richiamare una sola ma significativa decisione codificatoria. A differenza della norma latina, quella orientale non dichiara in modo esplicito che il diritto liturgico vigente debba mantenere il suo vigore.<sup>80</sup> La ragione di questa scelta sta nel fatto che la codificazio-

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. Visto dunque che la competenza legislativa generale è un elemento che è proprio di tutte le *Eccliesiae sui iuris* che abbiano raggiunto un adeguato livello di maturazione, la semplice constatazione di questa caratteristica (l'assoluta esigenza intrinseca di una vera sindoalità legislativa nell'ambito orientale), appoggiatasi sul principio suindicato nel can. 2 CCEO; già prima di addentrarci nel labirinto intricato dell'«arte interpretativa», sin dall'inizio rende possibile un primo orientamento tanto chiaro quanto decisivo: una Chiesa metropolitana *sui iuris* non può essere non dotata da un organo sinodale deliberativo di competenza legislativa generale. Non c'è dubbio che anche gli altri mezzi ermeneutici devono essere sfruttati, ma solo *dopo* e *alla luce* di questa prima comprensione radicata nella tradizione orientale. Cf. ancora: SZABÓ, «*L'antiqua*» (nt. 50), 223 ss.

<sup>79</sup> Cf. la nt. 2 *supra*.

<sup>80</sup> Can. 3 CCEO : “Codex, etsi saepe ad praescripta librorum liturgicorum se refert, de re liturgica plerumque non decernit; quare haec praescripta sedulo servanda sunt, nisi codicis canonibus sunt contraria.”

ne orientale ha voluto intenzionalmente lasciare la piena libertà alle Chiese *sui iuris* di apportare, qualora fosse opportuno, le modifiche liturgiche necessarie.<sup>81</sup> Un'analisi esegetica dei relativi testi rivela anche altre differenze ricavabili dal tenore più generale del testo normativo orientale.<sup>82</sup> Infine è da ricordare che lo stesso concetto del «diritto liturgico» è oggetto di studio.<sup>83</sup>

Come dato peculiare, il can. 4 CCEO contiene un riferimento esplicito alla possibilità che degli accordi internazionali possano essere stipulati *per iniziativa* delle Chiese orientali interessate. Infatti, l'aggiunta della formula «oppure approvate» dalla Sede Apostolica va intesa in questo senso.<sup>84</sup>

Quanto alla revoca dei *privilegi* concessi dalla Sede Apostolica, vorrei mettere in rilievo che dal can. 5 CCEO è chiaro che questi possano essere revocati anche tramite disposizione *espressa* del Codice. Dal momento che dalla Nota esplicativa del PCTL risulta che

can. 2 CIC 1983: “Codex plerumque non definit ritus, qui in actionibus liturgicis celebrandis sunt servandi; quare leges liturgicae hucusque vigentes vim suam retinent, nisi earum aliqua Codicis canonibus sit contraria.”

81 Cf. *Nuntia* 10 (1980) 89.

82 Vedi le osservazioni di URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 159–160.

83 Vedi recentemente: John D. FARIS, *The Particular Law of the Maronite Church with a Special Focus on Territorial Restrictions*, in *Kanon 23 [Leggi particolari e questioni attuali nelle Chiese, XXI Congresso della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Bari, 10–13 settembre 2013]*, Henef 2014, 88–108, 98 ss.; Helmut PREE, *Rite and Liturgical Law in Eastern Canon Law*, in *Symposium on “Church sui iuris and its Membership” in our Days*, Canon Law Institute *ad instar facultatis*, Budapest 24<sup>th</sup> February 2017, edited by Péter SZABÓ, Budapest 2017 [in corso di stampa].

84 Cf. SALACHAS – SABBARESE, *Codificazione* (nt. 1), 215–216; URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 161. Siffatta possibilità resterebbe anche se non fosse ricavabile dalla formulazione del can. 4 CCEO. Di fatto anche le Conferenze latine possono fare tale iniziativa, nonostante il testo del can. 3 CIC 1983 non ne faccia alcun riferimento.

una disposizione «espressa» può essere anche «implicita»,<sup>85</sup> andrebbe ulteriormente approfondito l'impatto di questa precisazione terminologica in tema di revoca dei privilegi papali.<sup>86</sup>

85 Vedi le nt. 21 e 25, *supra*.

86 Una problematica che concerne questo ambito è emersa in Ungheria, riguardo all'ammissibilità (o meno) della subordinazione di una *intera* Chiesa *sui iuris* alla potestà governativa superiore, di carattere «ordinario *ad instar propriae*», di un prelado latino, su base di precedenti competenze giurisdizionali radicate in consuetudini e privilegi papali di origine medioevale (cf. CIC 1983, can. 438); cf. Péter SZABÓ, «Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali», in *Folia canonica* 4 (2001) 93–116, 112–114. Credo che – oltre agli aspetti giuridico-tecnici – una risposta adeguata a questo interrogativo debba tener ben presente anche le *dimensioni ecclesiologicalhe* della problematica. Effettivamente nel modello introdotto dall'ultima assise ecumenica, paradigma poi riconfermato ed esplicitato nel contesto della recente codificazione promulgata sotto l'autorità di San Giovanni Paolo II, un inquadramento istituzionale gerarchico del genere è difficilmente sostenibile. «Per riti secondari si intendono in senso canonico queste stesse comunità ecclesiastiche [le Chiese orientali cattoliche] come *sui iuris*, cioè *gerarchicamente indipendenti le une dalle altre*, benché tutte soggette al Sommo Pontefice», in Ivan ŽUŽEK, «Che cosa è una Chiesa, un Rito orientale», in *Seminarium*, XV/2, apr–iun. 1975, 264–265. Non sembra esservi dubbio che gli elementi della potestà superiore in questione che riferiscono ad una fonte consuetudinaria, almeno dal 2015 sono cessati: «... Hanc denique Apostolicam Constitutionem nunc et in posterum ratum esse volumus, *contrariis privilegiis et consuetudinibus* quibuslibet etiam *centenariis* minime obstantibus»: FRANCISCUS, const. ap. *In hac suprema* [Ecclesia Metropolitana sui iuris Hungariae pro Christifidelibus Byzantini ritus conditur], 19 marzo 2015, in *AAS* 107 (2015) 6, 50; cf. VAN HOVE, *De legibus* (nt. 1), pp. E, di più, se la cessazione di un privilegio può emergere anche dalla sua *incompatibilità* con un altro provvedimento, vedi: «revoca tacita», MICHIELS, *Normae* (nt. 1), II, 599–600, allora, alla luce della limpidissima chiarificazione, appena citata, dell'ex-segretario della PCCICOR circa l'essenza dello stato di *Ecclesia sui iuris*, salvo errore, la potestà superiore in questione già dal momento dell'elevazione della comunità greco-cattolica ungherese al grado di una Chiesa *sui iuris*, è da ritenersi cessata nei confronti di detta Chiesa.

Oltre al can. 2 CCEO, la principale differenza testuale rispetto alle norme introduttive tra i due Codici si trova negli ultimi canoni che riguardano il rapporto tra il CCEO 1990 e le leggi<sup>87</sup> e consuetudini<sup>88</sup> previgenti.

Anzitutto il can. 6, 1° CCEO, collocandosi in un'ottica di una maggior «discontinuità», estende la sua forza abrogatoria *ordinatio ex integro* anche sull'ambito delle precedenti leggi *particolari*. Alla luce del senso e del conseguente effetto abrogatorio della formula appena menzionata,<sup>89</sup> questa differenza è relevantissima, in quanto comporta l'abrogazione di una considerevole parte del diritto particolare di tut-

87 Can. 6 CCEO: “Codice vim obtinente: 1° abrogatae sunt omnes leges iuris communis vel iuris particularis, quae sunt canonibus codicis contrariae aut quas materiam respiciunt in codice ex integro ordinatam.”

can. 6 CIC: “§ 1 Hoc Codice vim obtinente, abrogantur:

1° Codex Iuris Canonici» anno 1917 promulgatus;

2° aliae quoque leges, sive universales sive particulares, praescriptis huius Codicis contrariae, nisi de particularibus aliud expresse caveatur;

3° leges poenales quaelibet, sive universales sive particulares a Sede Apostolica latae, nisi in ipso hoc Codice recipiantur;

4° ceterae quoque leges disciplinares universales materiam respicientes, quae hoc Codice ex integro ordinatur.

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

88 Can. 6 CCEO: “Codice vim obtinente: 2° revocatae sunt omnes consuetudines, quae canonibus codicis reprobantur aut quae eis contrariae sunt nec centenariae vel immemorabiles.”

Can. 5 CIC83: “§ 1 Vigentes in praesens contra horum praescripta canonum consuetudines sive universales sive particulares, quae ipsis canonibus huius Codicis reprobantur, prorsus suppressae sunt, nec in posterum reviviscere sinantur; ceterae quoque suppressae habeantur, nisi expresse Codice aliud caveatur, aut centenariae sint vel immemorabiles, quae quidem, si de iudicio Ordinarii pro locorum ac personarum adiunctis submoveri nequeunt, tolerari possunt.

§ 2 Consuetudines praeter ius hucusque vigentes, sive universales sive particulares, servantur.”

89 Cf. la nt. 72 e 73, *supra*.

te le Chiese orientali cattoliche fino al 1990 in vigore.<sup>90</sup>

Infine, ma non da ultimo, il canone orientale introduttivo sul quale occorre spendere qualche parola è il can. 6, 2° CCEO riguardante la revoca delle consuetudini anteriori all'entrata in vigore del CCEO 1990.<sup>91</sup> Il relativo testo recita: «sono revocate tutte le consuetudini che sono riprovate dai canoni del Codice, oppure quelle che sono contrarie a essi, ma non le centenarie o immemorabili».<sup>92</sup>

Come risulta da *Nuntia*, bollettino ufficiale della commissione codificatoria, questo testo è opera della revisione effettuata nel gennaio di 1986.<sup>93</sup> L'intenzione sottesa alla modifica era quella di «salvaguardare a sufficienza le consuetudini orientali».<sup>94</sup> La sostituzione del testo precedente – praticamente identico con il can. 5 CIC 1983 – con quello attuale fa sì che rimangano in pieno vigore tutte le consuetudini centenarie o almeno immemorabili. Questa scelta sembra comportare che in certe regioni non poche norme del CCEO 1990 – quelle sulle quali in qualche luogo vi sia una consuetudine radicata – semplicemente non siano in vigore. Credo che questo dato sia proprio una delle caratteristiche più orientali del CCEO 1990. Se non vado errato, nel Medio Oriente questo effetto può riguardare settori sostanziali dello *ius commune* codificato. Mi limito a riportare qui due testi della prima codificazione per illustrare la portata della riformulazione «orientalizzante» del can. 6, 2° CCEO:

Non si può equiparare l'Oriente all'Occidente. In Occidente, prima del Codice, le consuetudini, dato il gran numero di leggi scritte, erano relativamente poche. L'Oriente, invece, di questo genere di consuetudini vive soprattutto. Ora se queste rimangono..., sembra che la Codificazione, il cui scopo è di ordinare la vita degli orientali, mettendo fine a

90 Per altre differenze vedi ancora: URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 169–174.

91 Vedi ancora: Idem. URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 164–169.

92 Vedi: la nt. 88, *supra*.

93 Vedi: *Nuntia* 22 (1986) 3, 17.

94 Vedi: *Nuntia* 22 (1986) 16.

certi usi più o meno in accordo con la disciplina genuina della Chiesa universale, sarà in buona parte frustrata.. (Paolo Hindi).<sup>95</sup>

Siccome l'Oriente vive piuttosto di consuetudini quasi tutte immemorabili, fu giustamente osservato che quanto si dispone in questo canone nei riguardi delle consuetudini centenarie o immemorabili potrebbe rendere inefficaci se non tutti, almeno moltissimi canoni del Codice Orientale...<sup>96</sup>

In seguito all'effetto abrogatorio del Codice previgente (i quattro *motu proprio*), che non aveva una speciale vena simile a quella dell'attuale per mantenere in vigore le consuetudini immemorabili, la problematica della «non vigenza» del CCEO 1990 sarà forse meno drammatica anche nel Medio Oriente. Credo tuttavia che la situazione non sia radicalmente cambiata, come risulta anche da una recente osservazione sintetica di Charles Abou Saada.<sup>97</sup>

Come ho già avuto modo di osservare altrove, questa peculiarità della codificazione orientale richiede una grande responsabilità da parte dei legislatori locali delle singole Chiese *sui iuris*, in quanto devono verificare se le singole consuetudini centenarie siano espressioni di una tradizione orientale veramente autentica, oppure, al contrario,

95 S. CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, prot. n. 383/35, CODIFICAZIONE CANONICA ORIENTALE, *Siri: Osservazioni sugli studi preparatori (Rmo D. Paolo Hindi)*: sul can 5., p. 2.

96 S. CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, Prot. N. 125/31 — Num. III (I) — *Codificazione canonica orientale – per gli Emi cardinali – Schema del can. 1-86 (C.I.C. lib. I) e le osservazioni dell'Episcopato orientale, [fogli addizionali]*, in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione orientale, Plenaria* [titolo ritrovabile sul volume con il numero di catalogo: PIO 420-3-303], vol. I-IV, p. 5.

97 «... una delle *difficoltà* che affrontiamo quotidianamente è il fatto che per noi orientali *le consuetudini, i costumi e le tradizioni locali sono tuttora molto importanti* per la nostra vita quotidiana, e questo fatto *dà meno spazio sia al diritto comune che al diritto particolare*. Quindi *osservare le leggi in genere non è facile* nel nostro contesto medio-orientale...», Charles ABOU SAADA, *Chiesa patriarcale dei Melchiti [Tavola rotonda sull'attività legislative delle Chiese sui iuris]*, in PCTL, *Il Codice* (nt. 36), 248.

siano residui di quelle usanze postridentine entrate in uso nelle Chiese orientali cattoliche che secondo la *mens legislatoris* devono essere rimosse.<sup>98</sup>

## Conclusioni

1. Il modello attuale della regolamentazione dei rapporti interrituali, e cioè il loro «coordinamento parallelo» in due Codici autonomi, per sua natura comporta difficoltà non facilmente risolvibili, sia di indole teoretica che pratica. La grave situazione di alcune Chiese già oggi richiede una legislazione attenta e sufficientemente articolata secondo le esigenze delle loro specifiche situazioni. Una siffatta dettagliata e plurale normativa non può essere opportunamente incorporata nei due Codici, ragione per cui bisogna tornare a prendere in considerazione l'alternativa – già considerata in sede dottrinale –, di una terza unità legislativa dedicata *ex professo* alle questioni interecclesiali intracattoliche.

98 Cf. Péter SZABÓ, *Elaboration of the “ius particulare sui iuris” in the Byzantine Catholic Churches*, in Marc AOUN – Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU (dir.), *Le ius particulare dans le droit canonique actuel. Définitions, domaines d'application, enjeux. Actes du Colloque tenu à Strasbourg le 6 mai 2011, organisé par l'Institut de droit canonique et le Centre PRISME-Sdre de l'Université de Strasbourg*, Perpignan 2013, 157–171, 162–163. A questo proposito, proprio tenendo conto della specifica *ratio legis* della norma, è difficile condividere l'opinione per la quale si esclude che il legislatore locale revochi tramite nuove leggi qualsiasi di queste consuetudini; così: *Commentario* (nt. 1), 12 [Dimitrios Salachas]. Infatti, la scelta codificatoria di non revocare le consuetudini contrarie non mirava alla loro indiscriminata osservazione, ma, al contrario, voleva far valere le norme autentiche di origine antica, e voleva appunto abrogare quelle che non fossero in armonia con le precedenti; cf. nt. 52, *supra*; *Nuntia* 22 (1986) 16–17; cf. «Haec optio CC conscie facta est, quia supressio vel revocatio consuetudinum centenariarum vel immemorabilium considerata est non conformis principio *aestimationis traditionum antiquarum*», URRUTIA, «Canones» (nt. 1), 168 (il corsivo è mio).

2. Il can. 2 CCEO ha una funzione solo ermeneutica analoga a quella della “DNA” nel corpo vitale, o simile a quello di un “filtro” responsabile della “paradosi” dell’auto-identità orientale che serve per precludere dall’ambito del nuovo diritto canonico orientale norme o interpretazioni che sono evidentemente incompatibili con la *mens*, con il genio proprio del medesimo ordinamento. Questa sua funzione di filtro allo stesso tempo si estende a *tutto* l’ordine canonico orientale e influisce anche il legislatore: quando, cioè, il Romano Pontefice legifera per gli orientali, segue una «*mens legislatoris*» coerente con la loro specificità.

3. Le norme preliminari che definiscono il rapporto con il diritto previgente sono in linea di massima identiche a quelle del Codice latino. Una sostanziale differenza – oltre al dato che il CCEO 1990 abroga anche le norme *particolari* qualora si fosse in presenza di un loro integrale riordinamento tramite la normativa codificata – è rintracciabile solo nell’ambito delle consuetudini, in quanto quelle centenarie e immemorabili conservano il loro pieno valore giuridico anche contro le disposizioni del CCEO 1990. Questa peculiarità, frutto di una apposita scelta codificatoria, a livello della legislazione locale richiede una attenta e minuziosa rivalutazione delle consuetudini immemorabili, per verificare caso per caso quali tra di esse siano espressioni autentiche dell’identità disciplinare orientale oppure no, e in questa seconda ipotesi, siano perciò da correggere tramite un intervento legislativo dell’autorità ecclesiastica locale.