

TRADIZIONI ORIENTALI E CODIFICAZIONE ORIENTALE*

PÉTER SZABÓ

RIASSUNTO: L'articolo s'interroga sulla possibilità di conciliare le tradizioni giuridiche orientali con l'idea del «Codice moderno». L'adattabilità della tecnica «codificatoria» alla disciplina orientale dipende da diversi fattori, anzitutto dai presupposti filosofico-giuridici sottesi all'idea di Codice e dalla sua elasticità. Inoltre, come conciliare l'idea di un «Codice unico» per tutte le Chiese orientali con la varietà caratterizzante il patrimonio disciplinare dell'Oriente? Infine l'autore propone una valutazione critica dell'indole orientale del CCEO'90.

PAROLE CHIAVE: CCEO, codificazione, sacri canones, identità orientale.

SOMMARIO: Introduzione; 1. Il CCEO'90 in quanto «Codice moderno» è conciliabile con la tradizione canonica orientale? – 1.1 *SCICO*'1945 e *CCEO*'1990: «Codices» in che senso?; – 1.2 L'abrogazione dei «sacri canones» e, soprattutto, la loro piena sostituzione tramite un Codice astratto è conciliabile all'*ethos* del diritto canonico orientale?; – 1.3 L'esigenza di un'adeguata elasticità; – 2. Un «Codice unico» per l'Oriente cristiano è in linea con la tradizione? – 3. Breve valutazione critica dell'indole orientale del CCEO'90. – 3.1 Carenze del CCEO'90 sotto il profilo della sua orientalità; 3.2 Aspetti in cui il CCEO'90 rispecchia un'autentica indole orientale; Conclusione.

ABSTRACT: The article explores the possibility of reconciling Eastern legal traditions with the idea of a «Modern Code». The adaptability of the technique of the codification to oriental discipline depends on several factors, first of all the implicit philosophical-juridical assumptions of the codification and its elasticity. In addition, the author asks how to reconcile the idea of a «Unique Code» for all Eastern Churches with the variety characterizing the disciplinary heritage of the Orient? Lastly, the author proposes a critical evaluation of the oriental canonical specificity of the CCEO'90.

KEYWORDS: CCEO, codification, sacri canones, oriental identity.

* Il presente lavoro si inserisce all'interno del Convegno organizzato dalla Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce a motivo del centenario della prima codificazione latina (cfr. *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, a cura di E. Baura, N. Álvarez de las Asturias e T. Sol, Milano 2017). Vorrei ringraziare gli organizzatori per l'attenzione rivolta anche agli aspetti orientali della codificazione moderna.

«Quand ce Code paraîtra, tout orthodoxe qui en prendra connaissance s'écrira: oui, vraiment, c'est là notre code, c'est notre loi, c'est la voix de nos Pères» (Card. Massimo Massimi, preside della Pontificia Commissio 'Codicis Iuris Canonici Orientalis' Redigendo)

INTRODUZIONE

CERCANDO di venire incontro al desiderio di riflettere sulla codificazione orientale all'interno di un Convegno dedicato al fenomeno codificatore nella Chiesa in occasione del centenario della codificazione latina, e tenendo conto delle richieste degli organizzatori, articolerò il mio discorso in questo modo: (1) come possono conciliarsi le tradizioni orientali con l'idea del «Codice moderno»; (2) l'idea di un «Codice unico» per tutte le Chiese orientali quanto si concilia con la varietà caratterizzante il patrimonio disciplinare dell'Oriente; infine (3) il CCEO è un tentativo ben riuscito? (Quest'ultimo interrogativo, oltre a un'indagine sull'autenticità del CCEO '90 sotto il profilo della sua conciliabilità con la tradizione/le tradizioni giuridiche orientali, di per sé richiederebbe anche una breve riflessione sulla ricezione e, quindi, sugli effetti pratici di questo corpo legale moderno nella vita delle Chiese cattoliche orientali. Una siffatta riflessione, tuttavia, supera i limiti del presente studio).

Sin dall'inizio bisogna riconoscere che le questioni prefissate in questo studio non trovano risposte semplici e facili. Infatti, l'adattabilità della tecnica «codificatoria» alla disciplina orientale dipende da diversi fattori, anzitutto dai presupposti filosofico-giuridici sottesi all'idea di Codice. La brevità del tempo mi chiede di addentrarmi senza indugio nel primo argomento.

1. IL CCEO '90 IN QUANTO «CODICE MODERNO» È CONCILIABILE CON LA TRADIZIONE CANONICA ORIENTALE?

Come sappiamo, il concetto di «Codex» è polivalente se non addirittura equivoco, ossia può riferirsi a fonti giuridiche tra loro molto diverse per quanto riguarda il loro il profilo tecnico.¹ Infatti anche alle antiche compila-

¹ Vedi ad esempio: G. TARELLO, *Codice (teoria generale)*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. VI, Roma 1988, pp. 1-7; V. PIANO MORTARI, *Codice, I. Premessa storica*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. VII, Milano 1960, pp. 228-236; R. FERRANTE, *Codificazione e cultura giuridica*, Torino 2006; A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, I, Milano 1979, pp. 338 ss.; vedi anche: P. GHERRI, *Il primo Codice di diritto canonico: fu vera codificazione?*, «Apollinaris», 77 (2003), 3-4, pp. 827-898; C. FANTAPPIÈ, *Diritto canonico codificato*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, a cura di A. Melloni, vol. I, Bologna 2010, pp. 654-

zioni di canoni ben può, sotto certi profili, attribuirsi questa denominazione essendo contrassegnate dalle seguenti caratteristiche: essere un libro unico, in una certa quale misura ordinato, e riconosciuto come giuridicamente obbligatorio, per lo meno per via consuetudinaria. Un «codice», nel senso moderno del termine, è però contraddistinto anche da altri connotati – meno presenti se non del tutto assenti nelle collezioni pre-moderne – come ad esempio: la *riduzione* del diritto a principi astratti, riorganizzati in un sistema logico; la conseguente natura strettamente *giuridica* dei testi normativi; e il loro carattere tendenzialmente *esclusivo*.² Una diversa valutazione di queste connotazioni appena menzionate sono alla base del noto disaccordo verificatosi tra il vice-preside e il segretario del PCCICOR sul punto se il CCEO'90 costituisca o meno il «*primo* Codice in assoluto» di tutte le Chiese orientali,³ problematica sussistente pure per il CIC'1917.⁴ Certamente se per codificazione si intende solo la «*consolidatio juris communis*, di matrice teoretica pre-moderna»,⁵ allora furono «Codici» anche le antiche collezioni canoniche. A mio avviso oltre che per la sua promulgazione monocratica sotto la forma di un unico libro, tuttavia, il CCEO'90 nell'ambito orientale è da considera-

700, 688-696; N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *Derecho canónico y codificación: alcance límites de la asunción de una técnica*, «Jus canonicum», 51 (2011), pp. 105-136; in prospettiva più generale vedi anche le osservazioni critiche circa il fenomeno della codificazione di P. CARONI, *La solitudine dello storico del diritto. Appunti sull'inerenza di una disciplina altra*, Milano 2009 («Per la storia del pensiero giuridico moderno», 86).

² Per alcune precisazioni sul significato e sulla portata di questa caratteristica (relativamente) «esclusiva» delle codificazioni canoniche moderne vedi la nt. 19, *infra*.

³ Emil Eid, nel suo discorso di presentazione tenuto alla plenaria del Sinodo dei Vescovi, si espresse così: «Con la promulgazione del 'Codice dei Canoni delle Chiese Orientali' si ha, per la prima volta nella storia della Chiesa, un Corpo di diritto unico, completo e comune a tutte le Chiese Orientali Cattoliche»; *Discorso di S. E. Mons. Emilio Eid alla presentazione del CCEO al Sinodo dei Vescovi*, 25. x. 1990, «Nuntia», 31 (1990), p. 24. Per Ivan Žužek, era presente senz'altro anche quest'affermazione quando qualche mese dopo, al Congresso di Bari, fece la seguente precisazione: «... The opinion, frequently expressed during this last year according to which the CCEO is the 'first common Code' in history for the eastern Churches does not seem to me to be quite exact», I. ŽUŽEK, *Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches*, in *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*. Atti del Congresso Internazionale, a cura di R. Coppola, Bari 1994, vol. I, pp. 53-54. Il celebre canonista sloveno, in seguito, mette in rilievo che il CCEO'90 può essere considerato come «primo Codice comune» per le Chiese orientali solo in quanto il primo Codice intero promulgato da un papa. A suo avviso invece, in linea dell'ottica della cost. *Sacri canones*, devono essere annoverati tra i Codici comuni dell'Oriente cristiano anche i diversi «Corpus legum» (dei sacri canoni) riconfermati dai Concili ecumenici dell'antichità; ŽUŽEK, *idem* cf. const. ap. IOANNES PAULUS II, const. ap. *Sacri canones*, «AAS», 82 (1990), pp. 1033-1034.

⁴ Cf. ad esempio: «El CIC 1917 fue el primer Código de la Iglesia», C. REDAELLI, *Codificación [cuestión de la]*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, dir. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Cizur Menor [Navarra] 2012, vol. 1, 189b.

⁵ Cf. GHERRI, *Il primo*, cit., pp. 898, 846.

re senza precedenti anche per altri aspetti, a partire da quello del suo forte effetto «sostitutivo».⁶

1. 1. SCICO'1945 e CCEO'1990: «Codices» in che senso?

Questa nota preliminare potrebbe sembrare superflua. Credo, invece, che sia indispensabile, in quanto nella dottrina orientale non mancano opinioni, ormai assai diffuse, che mettono in dubbio l'effetto abrogativo-sostitutivo del CCEO'90.⁷ Un equivoco a questo riguardo può, infatti, influire sulla comprensione della stessa natura e portata della codificazione orientale. Evitando in questa sede di affrontare in modo diretto la *vexata quaestio* se e quanto la codificazione canonica rientri nella tipologia della codificazione moderna «codicistica», oppure se piuttosto essa rappresenti solo la fase pre-moderna descrivibile con l'espressione «consolidatio juris», intendo qui limitarmi a richiamare le caratteristiche essenziali dei «Codici orientali», SCICO'45 e CCEO'90, secondo quelle che sono state le intenzioni dei loro ideatori e fautori.

Ora bisogna quindi domandarsi quali siano precisamente quei connotati delle due codificazioni orientali la cui compatibilità con le tradizioni orientali sarà l'oggetto della presente riflessione.

Anzitutto, sebbene la codificazione canonica tanto orientale quanto latina certamente non abbia seguito sino in fondo il programma «ideologico»

⁶ Cf. nt. 19, *infra*.

⁷ 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 al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (Corpus Iuris Canonici II), a cura di Pio Vito PINTO, Città del Vaticano 2001, 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 *ibidem*, 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...», D. 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, a cura di B. Espósito, Roma 1997, p. 266 [il corsivo è sempre mio nelle citazioni qui riportate]. Questa tesi quindi sostiene che l'incorporazione dei *sacri canones* nel CCEO 1990 *non* richiede l'abrogazione della vigenza dei medesimi canoni; anzi, al contrario, sembra supporre la loro *vigenza formale* (?) nella loro *originale* formulazione testuale. In senso analogo si esprime O. CONDORELLI, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: un codice autenticamente orientale?*, in *Il CCEO – Strumento per il futuro delle Chiese orientali cattoliche*. Atti del Simposio di Roma, 22-24 febbraio 2017, Centenario del Pontificio Istituto Orientale (1917-2017), a cura di G. RUYSSSEN – S. KOKKARAVAYIL, Roma 2017 («Kanonika», 25), pp. 284-285.

sotteso al modello napoleonico,⁸ le loro elaborazioni sono fortemente influenzate da questo paradigma.⁹ Sebbene le differenze tecniche tra la codificazione orientale pre-conciliare e quella del dopo-Concilio, come vedremo, sotto certi profili siano notevoli, in una visione riepilogativa del fenomeno ben può dirsi che questa doppia codificazione ha percorso vie assolutamente nuove, sconosciute per la tradizione canonica orientale. In sintesi, a mio parere, tralasciando le relative conseguenze metodologiche, ci sono almeno due innovazioni da rilevare: il grado dell'*astrazione* e la quasi *esclusività*.

Queste due novità nelle due codificazioni orientali raggiungono un livello prima sconosciuto. Credo che le limpide affermazioni formulate in un voto riassuntivo di Arcadio Larraona dissipino qualsiasi dubbio circa i veri obiettivi della codificazione orientale,¹⁰ il cui risultato finale, sin dall'inizio

⁸ GHERRI, *Il primo*, cit., p. 886, cf. pp. 846-847, 852 ss.

⁹ «El código, en efecto, no es una simple compilación de fuentes que se diferencia de las precedentes solo por ser más sistemática y más depurada técnicamente que ellas, sino que se trata de otra cosa. Consiste en un texto legislativo único y coherente, pensado *ex novo*, y promulgado con una única autoridad (el Sumo Pontífice) con la pretensión de presentar la totalidad de la normas eclesiales. Un texto que, aunque en sus contenidos retoma en gran medida los textos de la tradición canónica (si bien añadiendo otros nuevos), los expresa con fórmulas sintéticas y precisas (los cánones), desligados de los casos concretos y, por tanto, abstractos y sin una exposición de motivos (los cánones quieren presentar solamente la norma) y organizados en un conjunto coherente y sistemático. Se trata, precisamente, de un *código* que sigue el modelo de los códigos que los Estados europeos (incluido el Estado pontificio) fueron adoptando progresivamente en el siglo XIX, a partir de *Code* napoleónico, verdadero paradigma de toda codificación», REDAELLI, *Codificación*, cit., p. 189.

¹⁰ a) «Esso è, prima di tutto, un 'Codice' nel senso moderno della parola. È vero che i due aggettivi di 'canonico' e 'orientale' che distinguono questo nostro *Codice canonico orientale* dai Codici civili e dal Codice canonico della Chiesa occidentale, sono *vere differenze specifiche* nel genere; ma, non pertanto, questi aggettivi e queste differenze se danno nome e colore propri al Codice, se possiamo dire che gli imprimono carattere, lo lasciano però e devono lasciare *un vero Codice*.» [...]

b) «'Codice' in diritto moderno vuol dire, come tutti sappiamo, *un ampio corpo organico di leggi sistematicamente rielaborate, e, se anche in fondo parzialmente antiche, di nuovo redatte dal legislatore, in modo che rispondano esattamente nella forma e nel fondo ai bisogni attuali e prevedibili e alla coscienza del corpo sociale al quale questo corpo legislativo è destinato*. Non è dunque il Codice una mera collezione giuridica che documenta il diritto passato o il presente; né una antologia di *squarci caratteristici*, che fotografa aspetti giuridici interessanti o importanti; né una *accomodazione di testi antichi*, che alla meglio si adattano ai bisogni presenti, come si usava dalla Chiesa e dallo Stato generalmente fino alla seconda metà del sec. XVIII e principio del sec. XIX; né è necessariamente, come non suole essere in periodi normali nello Stato – molto meno nella Chiesa – *una legge totalmente nuova*, oltretutto nella forma nella sostanza, cioè una creazione giuridica *ex nihilo*...», S. CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione canonica orientale per gli Emi della Pontificia Commissione per la redazione del C.I.C.O. Quarta plenaria. Criteri per la redazione del C.I.C.O.*, fasc. n. 1, *Voti dei consultori della Pontificia Commissione*, Prot. N. 452/35, Num. 1, Città del Vaticano 1936, pp. 95–96. (Per una breve panoramica dello stato di caos delle fonti orientali precedenti vedi: C. KOROLEVSKIJ, A. COUSSA, *Codificazione canonica orientale*, in *Novissimo Digesto Italiano*, dir. A. Azara, E. Eule, vol. III, Torino 1957, pp. 412-414).

programmato e ricercato, rappresenta una novità assoluta: la legge codificata è solo un breve *estratto* dei testi precedenti che riceve la propria *autorità* formale unicamente in forza di un nuovo atto di promulgazione e, dunque, grazie a quest'ultimo atto *subentra e sostituisce le raccolte normative precedenti* relegandole nel mondo delle *fonti puramente storiche*.¹¹ Queste ultime sopravvivono solo in quanto rappresentano i testi di partenza da cui «la nuova legge unica ed esclusiva» è stata ricavata. Le due caratteristiche della *radicale riduzione* per astrazione, da un lato, e della quasi piena *esclusione delle norme vecchie* (e quindi delle loro raccolte) *come fonti di diritto vigente quasi concorrenti*, dall'altro, sono novità assolute sul livello del diritto comune orientale.

Sebbene sia vero che nell'*iter* codificatorio è riportata un'infelice «excusatio» che ha dato adito alla tesi della sopravvivenza della vigenza formale dei *sacri canones*,¹² la distinzione tra vigenza formale e valenza materiale dello *ius vetus* anche nell'ambito del CCEO'90 va tenuta presente.¹³ Se così non fosse, si perderebbe la stessa ragion d'essere della codificazione moderna ossia la «*reductio ad unum*», che nell'ambito orientale era ancora più incalzante data la situazione estremamente caotica dello *ius vetus* delle varie Chiese.

★

Ora, per rispondere alla domanda circa la compatibilità o meno del fenomeno del Codice (moderno) all'*ethos* del patrimonio disciplinare orientale, mi sembra di dover riflettere intorno a due interrogativi precisi: (1) se, da un lato, la tradizione orientale consenta o meno l'effetto abrogativo *quasi-so-*

¹¹ Coing identifica appunto in questo passo tecnico-giuridico la premessa della codificazione moderna: H. COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin-New York 1993⁵, p. 251. (Quanto alla forma dei canoni, la codificazione canonica ha eseguito proprio questo passo dell'*astrazione radicale*; cf. D. STAFFA, *Codex iuris canonici*, in *Enciclopedia cattolica*, dir. P. Paschini, III, Città del Vaticano 1949, 1917, e le nt. 9, 10, *supra*).

¹² Cf. «... 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), p. 18. (Proposta del Segretario *ex officio*).

¹³ Questo dato è desumibile anche dalla seguente osservazione posteriore del medesimo segretario: «With regard to the *substance* of the “sacri canones” (– *certainly no according to “the letter”, which is expressed in modern juridical terminology* –), the “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” has been drawn up according to the “mens” of the Second Vatican Council: the “sacri canones” are the *foundation* of the *entire Code*...», ŽUŽEK, *Common*, cit., pp. 52-53 [il corsivo è mio]. Su diversi ulteriori aspetti della questione circa il rapporto del CCEO'90 con il diritto previgente vedi: F. URRUTIA, *Canones praeliminares codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, «Periodica de re canonica», 81 (1992), pp. 161-174; P. SZABÓ, *Continuità e discontinuità tra ius vetus e diritto codificato alla luce dei cc. 1-6 del CCEO*, in *Il CCEO – Strumento*, cit., pp. 44 ss. e 53 ss.

stitutivo della codificazione moderna, (2) e se, dall'altro, la *flessibilità* lasciata entro questo nuovo sistema codificato all'attività ermeneutico-applicativa, come pure a quella nomopoietica locale, sia tale da permettere un funzionamento del Codice in senso autenticamente orientale.

1. 2. *L'abrogazione dei «sacri canones» e, soprattutto, la loro piena sostituzione tramite un Codice astratto è conciliabile all'ethos del diritto canonico orientale?*

La codificazione novecentesca anche nell'ambito orientale introduce dunque due novità assolute, almeno sotto il profilo della loro estensione e rigorosa applicazione: la tecnica dell'*astrazione* e l'*esclusività sostitutiva* del testo codificato nei confronti dello *ius vetus*. Queste novità metodologiche implicano, ovviamente, la formale *abrogazione* di tutto il diritto previgente o quasi, il quale riesce a sopravvivere solo nei limiti prefissati dai canoni introduttivi anteposti al testo codificato.¹⁴ Ora ci si chiede se questa tecnica codificatoria sia davvero compatibile con la tradizione orientale. Studiando la corrispondente dottrina ortodossa,¹⁵ la risposta a prima vista sembrerebbe essere negativa o comunque fortemente dubbiosa.

Quanto alla difficile questione dell'abrogabilità dei «sacri canones» vale la pena di segnalare i nuovi orizzonti che ci apre uno degli ultimi studi di P. Žužek, intitolato «Sacralità e dimensione umana dei 'canones'».¹⁶ Questo saggio dimostra con precisione storica che l'idea dell'inderogabilità dei *sacri canones* per la prima volta fu formulata in una legge imperiale, e solo più tardi è stata recepita nell'ambito ecclesiale. Il rinomato canonista sloveno conclude con la seguente affermazione pienamente condivisibile: «... è da considerare come "dono dello Spirito Santo per la salvezza dei credenti" sia ogni canone emanato da questa potestà [da quella suprema] sia ogni decisione relativa alla sua abrogazione, deroga, aggiornamento».¹⁷

Come sappiamo la riforma o la «codificazione» dei *sacri canones* fu discussa anche nell'ambito ortodosso, e autori come Bartholomeos Archondonis o Nicolai Afanasieff erano del parere che questa tappa fosse imprescindibile anche per l'ortodossia, se si fosse voluto veramente rendere di nuovo vivo

¹⁴ A quest'ultimo proposito giova notare che il CCEO '90 sotto certi profili è ancora più atipico che il CIC '83, in quanto, ad esempio, lascia pienamente intatta la vigenza *formale* di tutte le consuetudini centenarie e immemorabili; cf. SZABÓ, *Continuità*, cit., pp. 55-56.

¹⁵ Per una sintesi: B. PETRÀ, «Tra cielo e terra». *Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1992, pp. 67-104. (Vedi anche: Conc. Trull. can. 2.)

¹⁶ I. ŽUŽEK, *Sacralità e dimensione umana dei 'canones'*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano 19-23 novembre 2001, a cura di S. Agrestini, D. Ceccarelli Morolli, Città del Vaticano 2004, p. 74 ss.

¹⁷ *Ibidem*, p. 98.

il diritto canonico nel mondo ortodosso.¹⁸ A detta di questa autorevole dottrina il vero problema della codificazione sembra risiedere non tanto nella natura stessa dei *sacri canones*, bensì nell'impossibilità della convocazione di un concilio ecumenico, unica autorità legislativa che secondo la concezione ecclesiologica ortodossa avrebbe il potere di abrogare il corpo dei «sacri canoni» confermato dalla medesima autorità nell'antichità.

L'altro dilemma, quello che riguarda l'ammissibilità di una quasi *completa sostituzione* dei sacri canoni con un nuovo Codice (cf. «fons unicus»), ossia la possibilità che *quasi* tutto il diritto previgente possa essere rimpiazzato da un altro corpo legale di carattere esclusivo e, soprattutto, formato da norme astratte, è certamente più difficile di quella precedente riguardante la semplice abrogabilità del diritto antico. Credo che a questo proposito sarebbe alquanto difficile trovare argomenti teorici convincenti, tanto per una risposta affermativa quanto per una negativa. Infatti, anche nell'ambito della prima codificazione latina furono essenzialmente ragioni *pratiche* che, sotto il profilo della scelta metodologica, spinsero a «passare il rubicone». Credo che le stesse ragioni pratiche inducano a seguire l'identica strada anche nell'ambito orientale. Pertanto la risposta sull'ammissibilità del paradigma di un «Codice esclusivo»¹⁹ dev'essere elaborata a partire da un'attenta valutazione dei frutti prodotti da questa scelta tecnica.

¹⁸ N. AFANASIEFF, *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?*, «St Vladimir's Theological Quarterly», 11 (1967), pp. 54-68; B. ARCHONDIS, *A Common Code for the Orthodox Churches*, in *Kanon*, Wien 1973 («Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen», 1), pp. 45-53; vedi anche: I. ŽUŽEK, *Un Codice per le Chiese ortodosse*, «Concilium», 5 (1969), 8, pp. 173-186, 178-179. (Un ulteriore interrogativo da approfondire consiste nel chiedersi se tale proposta codificatoria voglia muoversi strettamente entro i limiti di una semplice «consolidatio iuris» oppure, piuttosto, sia aperta anche al paradigma codificatorio ottocentesco).

¹⁹ Questa caratteristica nell'ambito canonico non è da intendersi in senso assoluto. 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) costituisca 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 (vedi p. e. can. 6, 2° del CCEO '90). 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*». Infatti, se pure nell'ambito delle leggi comuni rimanesse in vigore il diritto anteriore, allora il Codice perderebbe la sua stessa *ragion d'essere*, che anzitutto consiste, appunto, nella facile reperibilità e consultabilità dello *ius vigens* comune. (Per ulteriori osservazioni intorno al significato della «quasi esclusività» delle codificazioni canonistiche moderne vedi: SZABÓ, *Continuità*, cit., pp. 35, 49-51; e la bibliografia *ivi* citata).

1. 3. *L'esigenza di un'adeguata elasticità*

Se lo spirito dei «sacri canones» riesce a *vivere e vivificare* anche se inserito nella forma delle norme astratte codicistiche, allora, e sembra che *solo* allora, la sostituzione del diritto previgente risulta essere una scelta ammissibile e anzi quanto mai opportuna. Pur riconoscendo i meriti indiscutibili del CCEO'90,²⁰ non si può negare che le forti aspettative ecumeniche dell'immediata post promulgazione si sono realizzate soltanto in esigua parte. Qui mi limito ad un solo esempio. La codificazione del diritto penale nel CCEO'90, ad esempio, era stata valutata così ben fatta che all'inizio da parte di qualche esperto (anche ortodosso) se ne era ipotizzata la sua utilizzabilità nell'ambito ortodosso. La verità, tuttavia, è che la canonistica ortodossa ha mostrato in generale un totale disinteresse, o quasi, nei confronti del CCEO'90.²¹

Certamente per mantenere l'indole autenticamente orientale dell'ordinamento, gli effetti collaterali legati ad una così radicale trasformazione devono essere accuratamente individuati²² e, per quanto sia possibile, neutralizzati.

L'effetto della codificazione moderna maggiormente critico, specie se si tiene conto che l'elasticità è una caratteristica tipica della prassi orientale,²³ è senz'altro quello della «fissità», a prima vista in totale antitesi rispetto alla flessibilità del diritto classico. Una garanzia potenzialmente in grado di attenuare questo effetto critico così da mantenere il CCEO'90 sul binario autentico della tradizione giuridica consacrata nei *sacri canones* è il can. 2. Infatti, tale norma, quasi come un filtro o bussola ermeneutica, è posta allo scopo

²⁰ Per una sintesi di alcuni dei passi più rilevanti della codificazione orientale nel ripristinare l'autentica tradizione disciplinare orientale vedasi: P. SZABÓ, *Comunione e pluralità: le Chiese orientali. Frammenti di una realtà complessa*, in *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Concilio Vaticano II*, a cura del Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico, Milano 2015 («Quaderni della Mendola», 23), pp. 79-110.

²¹ Cf. «... thus far, however, the 1990 CCEO has been greeted with polite silence... this silence, this lack of response may itself significant. Quite possibly the Orthodox at this point find the new code irrelevant to their own needs and circumstances, rendering moot the question of reception in any form», J. ERICKSON, *Code of Canons of the Oriental Churches (1990): A Development Favoring Relations Between the Churches?*, in *La recepción y la comunión entre las Iglesias*. Actas del Coloquio internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996, eds. H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Salamanca 1997, p. 359.

²² Vedi, p. e., REDAELLI, *Codificación*, cit., pp. 189-196; FANTAPPIÈ, *Diritto*, cit., p. 688 ss.

²³ Per illustrare quest'ultima sono eloquenti le seguenti osservazioni: «The letter of the canons, than, has remained essentially unchanged since late antiquity. But the same cannot be said for the way in which these canons have been interpreted and applied. As church-men in each new age have faced the challenge of bringing these ancient texts into fruitful dialogue with new cultural contexts, actual practice and constitutions have changed», J. ERICKSON, *The Value of the Church Disciplinary Rule*, in *Incontro*, cit., vol. I, p. 245.

di escludere *ab ovo* qualsiasi soluzione estranea allo spirito della tradizione canonica orientale.²⁴ In seguito vedremo che il CCEO'90, interpretato con un'ottica orientale, può svelare caratteristiche orientali davvero importanti e significative, le quali possono rimanere facilmente nascoste nel caso in cui la lettura fosse fatta da una diversa angolatura.

In sintesi, non sembra che sia la forma codificatoria ad essere in sé importante, quanto piuttosto l'insieme dell'assetto normativo e l'approccio ermeneutico. Oggi sia l'uno che l'altro sono plasmati da nuove visioni, le quali riescono a dare una maggior flessibilità ad entrambi. Correttamente inquadrato nell'ottica dell'*ecclesiologia comunione* e, non di meno, approfittando delle nuove aperture oggi sempre più riscontrabili sotto il profilo dell'*elasticità* vitale del diritto canonico, il «Codex» (il CCEO'90), può diventare uno strumento giuridico sempre più compatibile con la tradizione orientale.

2. UN «CODICE UNICO» PER L'ORIENTE CRISTIANO È IN LINEA CON LA TRADIZIONE?

Se il paradigma codificatorio, come mi sembra, a certe condizioni non è incompatibile con la tradizione orientale, allora la risposta a questa seconda domanda diventa più facile. Infatti, nell'Oriente cristiano da sempre sono esistite raccolte canoniche che erano ritenute obbligatorie per *tutte* le Chiese d'Oriente in piena comunione.²⁵ A prescindere dalle origini, si può certamente costatare l'esistenza di un vero «Codex canonum» sancito dal Concilio di Calcedonia, in realtà il primo «Codex communis» in assoluto. Questa collezione secondo il calcolo di I. Žužek consisteva di ben 314 *sacri canones*.²⁶ Il *corpus* contenuto nella *Synagoge L titulorum* di Giovanni Scolastico nella visione del compilatore costituisce un «Codex canonum» comune a tutte le Chiese.²⁷ L'elenco dei sacri canoni sancito dal can. 2 di Trullo si basa sul

²⁴ Cf. P. SZABÓ, *L'antiqua traditio fonte "vigente" di diritto?: Ermeneutica del can. 2/CCEO sull'interpretazione*, «Eastern Canon Law», 2 (2013), 1, pp. 201-232.

²⁵ I. ŽUŽEK, *Incidenza del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium nella storia moderna della Chiesa universale*, in *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, pp. 677 ss.; A. CICOGNANI, *Canon Law*, I, Philadelphia 1934, 192 ss.; cf. anche: *Vetus Ecclesiae Universae Codex*, in A. BERNAREGGI, *Metodo e sistema delle antiche collezioni e del nuovo Codice di diritto canonico*, Monza 1919, p. 19 ss. (Sulla formazione storica di questo *Corpus canonum* recentemente vedi: H. OHME, *Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council [691/692]. Councils and Church Fathers*, in *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, edited by W. Hartmann, K. Pennington, Washington 2012, pp. 24-114).

²⁶ ŽUŽEK, *Incidenza*, cit., p. 683; cf. BERNAREGGI, *Metodo*, cit., pp. 22-23.

²⁷ ŽUŽEK, *Incidenza*, cit., p. 681; vedi: *Joannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, München 1936 («Abhandlungen der Bayerischen Akademie», II/14) [reprint 1972].

Syntagma XIV titularum.²⁸ Infine, con il primo canone del concilio di Nicea II il «Codex canonum» comune a tutte le Chiese orientali, in totale 765 canoni, sempre secondo il pensiero di Žužek «riceve l'indiscutibile sigillo di un concilio ecumenico».²⁹ Questi «Codici» quindi, come vediamo, in realtà sono *compilazioni* private già formulate e accettate, le quali solo posteriormente sono state confermate dall'autorità conciliare.³⁰ Certamente sarebbe anacronistico reclamare l'assenza di una formale promulgazione di tali collezioni: all'epoca per la piena validità si riteneva sufficiente la loro ascrivibilità all'«*actuositas Spiritus sancti*».³¹ In sintesi, dai dati su elencati sembra potersi desumere che il fenomeno di un «Codex communis» per diverse Chiese *sui iuris* è una idea storicamente fondata.

Siffatta scelta dei «sacri canones», ossia il *corpus* sancito dal can. 1 del Concilio Ecumenico di Nicea II (787) come “base comune” per la seconda codificazione orientale³² ha fatto emergere serie critiche.³³ La retta metodologia codificatoria da applicare è stata oggetto di approfondimento durante la prima codificazione.³⁴ Un risultato interessante che emerge da questa riflessione è stato il riconoscimento dell'inevitabile attribuzione di un ruolo prevalente alla tradizione bizantina nella redazione del Codice.³⁵ Questo dato

²⁸ Cf. «The model for c. 2 of the Quinisext was the canonical collection *Syntagma XIV titularum*, which originated in Constantinople at the end of the sixth century. The canon not only incorporates the canonical material developed there but also adopts the organization found in the second part of the *Syntagma*. The canon established, so to speak, its synodal recognition», OHME, *Sources*, cit., p. 25.

²⁹ ŽUŽEK, *Incidenza*, cit., p. 683.

³⁰ BERNAREGGI, *Metodo*, cit., p. 22; cf. nt. 28, *supra*.

³¹ ŽUŽEK, *Incidenza*, cit., p. 684.

³² Cf. *Codice unico per le Chiese orientali cattoliche*, «Nuntia», 3 (1976), pp. 3-4.

³³ Cf. D. SCHON, *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christliche Orient: eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen*, Würzburg 1999 («Das östliche Christentum», Neue Folge, 47). (Con molta probabilità, tuttavia, neanche una nuova codificazione *locale* effettuata nelle singole Chiese, come alternativa possibile, avrebbe potuto garantire una maggior autenticità. Credo che ne sia una chiara prova l'insuccesso, sotto questo profilo, delle iniziative locali di questo genere della fine dell'Ottocento. Come sappiamo, dopo il Concilio Vaticano I in molte Chiese orientali cattoliche fu intrapresa un'attività codificatoria che, ad eccezione dei rumeni, condusse dappertutto ad un'ulteriore indiscriminata ricezione del diritto decretale-tridentino, vedi: ŽUŽEK, *Common*, cit., pp. 28-32, 42-43).

³⁴ Cf. S. KOKKARAVAYIL, *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: Their Impact on CCEO*, Roma 2009 («Kanonika», 15), pp. 27-47.

³⁵ Cf. «Se e in che modo nella redazione del Codice si debba avere prevalentemente in vista il rito bizantino? – R[isposta]: è necessario che la disciplina bizantina si abbia prevalentemente in vista», S. Congregazione Orientale, Pontificia Commissione per la redazione del “Cod. I. C. Orient.”, *Quarta plenaria: Criteri per la redazione del C.I.C.O.: Decisioni approvate (Udienza 8 febbraio 1937)*, prot. N. 452/35, 1-3 [documento allegato ai *Verbali della quarta plenaria: Criteri per la redazione del C.I.C.O.*, prot. N. 452/33]; testo riportato da KOKKARAVAYIL, *The Guidelines*, cit., pp. 42-43.

tuttavia non è da considerarsi come indebita «bizantinizzazione» dello *ius commune orientale*. Di fatto, un nucleo comune, il cosiddetto “corpo greco-antiocheno”³⁶ sin dall’inizio ha costituito la base comune condivisa anche dalle Chiese giacobita, copta, armena e melchita.³⁷ Questi canoni del *Corpus vetus* sin dall’inizio furono vigenti anche nelle Chiese che più tardi divennero le Chiese precalcedonensi.³⁸

La ridotta condivisione del patrimonio disciplinare da parte delle Chiese precalcedonensi, fatto in gran parte riconducibile alla loro uscita dalla piena comunione, non sembra essere una ragione valida per escludere i *sacri canoni* posteriori dalla base comune della codificazione. Questo non vuol dire, tuttavia, come è ovvio, che le discipline locali in questione – nella misura in cui autentiche e consone alla fede cattolica – non debbano essere qualificate come valide e utili fonti giuridiche da tenere in considerazione. Ma il loro ruolo naturale, proprio perché non sono state sinora sanzionate da un Concilio Ecumenico, è limitato alla legislazione locale delle singole Chiese interessate.³⁹

³⁶ Cf. E. SCHWARZ, *Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kan. Abt., 25 (1936), pp. 1-114; W. SELB, *Die Kanonensammlungen der orientalischen Kirchen und das griechische Corpus canonum der Reichskirche*, in “*Speculum iuris et Ecclesiarum*”. Festschrift für Wilibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, hrsg. von H. Lentze, Wien 1967, pp. 371-383; B. BOTTE, *Les plus anciens collections canoniques*, «L’Orient syrien», 5 (1960), 3, pp. 331-350.

³⁷ «Le droit canon oriental présente... certains traits généraux, résultant pour une part de l’adoption d’une même tradition canonique antiochienne et pour une autre part du jeu d’autres influences littéraires durant la Moyan Age»; W. SELB, *Droit canon oriental*, in J. ASSFALG, P. KRÜGER, *Petit dictionnaire de l’Orient chrétien*, [Turnhout] 1991, pp. 130, 133, 135, 137, 140; riguardo gli studi recenti sulle fonti delle Chiese precalcedonensi vedi: H. KAUFHOLD, *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, in *The History*, cit., pp. 215-342.

³⁸ Cf. «... the *Corpus canonum*, is not preserved in Greek but was soon translated into various Oriental languages... These translations of old conciliar canons did not constitute a ‘reception’. The authority of the canons had already been recognized by all the Churches. The members of these Churches had sometimes participated in the councils and helped to approve them. The translations only made them more accessible»; KAUFHOLD, *Sources*, cit., p. 216.

³⁹ L’ortodossia bizantina considera come parte del proprio *Corpus* anche alcune norme nate dopo il VII Concilio Ecumenico (787): così i canoni del Concilio proto-deutero (861), quei del Concilio pro-foziano di Costantinopoli (879), e non di meno qualche documento canonico patriarcale di s. Tarasio, di Giovanni il Digonatore, di s. Niceforo, e di Giovanni Grammatico; cf. A. COUSSA, «Bizantino, diritto canonico», in *Enciclopedia Cattolica*, vol. 2, Città del Vaticano [1949], 1710. Queste norme, mentre potrebbero essere interessanti per la legislazione locale di qualche Chiesa di tradizione costantinopolitana, non possono essere considerate come parti della base della codificazione comune, per le stesse ragioni per cui ne devono essere considerate escluse anche le fonti locali delle Chiese [una volta chiamate] monofisite e nestoriane. Quindi la suindicata preferenza delle fonti bizantine – la situazione privilegiata del «corpo trullano» sanzionato dal primo canone niceno – non risiede in una selezione arbitraria, bensì semplicemente nel fattore cronologico: in quanto più tardi sepa-

Una annotazione critica alla codificazione orientale può essere fatta non tanto a partire dalla constatazione che la sua base principale, il corpo dei *sacri canones*, fa riferimento ad una o al massimo a due tradizioni (l'antiochena e la greca),⁴⁰ bensì dal fatto che il CCEO'90, malgrado della sua grande elasticità, non sembra dare sufficiente spazio alla legittima varietà disciplinare delle singole Chiese. Infatti, il «Codice comune» per sua natura è una legge cornice, e come tale deve garantire il rispetto delle legittime peculiarità delle singole Chiese soggette. Il CCEO'90 sotto questo profilo sembra offrire esempi buoni e negativi.

Un caso interessante a questo riguardo è l'omissione della menzione esplicita dell'aggiunta dell'acqua al vino, per rispetto della tradizione armena che non la conosce.⁴¹ Forse potrebbero essercene molto di più. Di contro, si può segnalare la questione del rapporto tra il *prōtos* e il suo sinodo, che nelle diverse tradizioni orientali sembra essere più variegato⁴² di quanto risulti dalla normativa codificata, piuttosto uniformizzante. Sotto questo profilo sembra essere problematica, anzitutto, la configurazione del «sinodo permanente», istituto giuridico di origine bizantina. Effettivamente, nel caso di quest'istituto, la predominanza della visione bizantina sembra richiedere un'ulteriore rettifica o sintonizzazione. Infatti, il *Synodus permanens* è un istituto introdotto nelle Chiese orientali cattoliche solo con il mp. *Cleri sanctitati*, e di cui in precedenza si avevano solo tracce sporadiche in altre tradizioni orientali. Pur riconoscendo la grande utilità di questo «meccanismo equilibrativo», ci si potrebbe chiedere se l'individuazione dei vari casi in cui il patriarca ha bisogno o del consenso o del consiglio di tale organo⁴³ non poteva essere rimessa al diritto particolare (dal papa approvato o proprio) delle singole Chiesa *sui iuris*. Una siffatta flessibilità, effettuabile tramite la clausola «nisi ex iure particulari aliud constet» o simile, in alcuni casi avrebbe permesso una maggior apertura alla *varietas disciplinarum*, e, perciò, a una miglior armonia tra il diritto codificato e le singole tradizioni canoniche anche in que-

rate dalla *plena communio*, sono più numerosi i loro canoni che ottennero un'approvazione ecumenica.

⁴⁰ Cf. le nt. 36-38, *supra*.

⁴¹ CCEO can. 706 vs. CIC 924; § 1; cf. «Nuntia», 28 (1989), p. 90; cf. E. HERMAN, *Eucharistie en droit oriental*, in *Dictionnaire de droit canonique*, par R. Naz, tom. v, Paris 1953, pp. 499-556, 500-501, 512; R. TAFT, *The Unmixed Chalice in the Armenian Eucharist*, «Eastern Churches Journal», 12 (2004) 2, pp. 155-165.

⁴² Cf. p.e. T. KANE, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages. A Historical Commentary*, Washington 1949 («Canon Law Studies», 276); C. CANNUYER, *Ecclésiologie et structure de l'autorité dans l'Église copte*, «Science et Esprit», 65 (2013), 1-2, pp. 43-64; J. HAJJAR, *I sinodi patriarcali nel nuovo Codice canonico orientale*, «Concilium», 26 (1990) 1, pp. 559-568.

⁴³ Cf. «Synodus permanens», in I. ŽUŽEK, *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Romae 1992 («Kanonika», 2), pp. 331-332.

sto ambito.⁴⁴ Segnalo comunque che questa problematica recentemente è stata sottoposta all'attenzione del PCdLT.⁴⁵

Infine, una vera e oggettiva critica che si può muovere nei confronti del CCEO'90 come «Codice *comune* delle Chiese orientali», è quella della mancata collegialità nella sua promulgazione. Infatti, le collezioni antiche furono sempre sancite da concili ecumenici, e di conseguenza, la loro autorità era di origine collegiale. Sebbene la proposta di una promulgazione «simultanea» non era accettabile – in quanto non sarebbe stato un atto della suprema autorità in *sensu strictu* –, comunque sarebbe stato opportuno che all'epoca si fosse trovato un'espressione più *sinodale* per la sua promulgazione/publicazione, così da agire in modo più consono alla tradizione antica.⁴⁶

3. BREVE VALUTAZIONE CRITICA DELL'INDOLE ORIENTALE DEL CCEO'90

Una questione a più riprese esaminata,⁴⁷ è quella se l'esito della codificazione orientale corrisponda adeguatamente alle esigenze della tradizione canonica orientale, obiettivo del resto prefissato anche nel *Guidelines*⁴⁸ dei lavori codificatori.

⁴⁴ Sono ben conscio che in questo tema è difficile l'individuazione del rapporto ottimale tra protos e ente sinodale, anche perché storicamente in diverse epoche non di rado anche nelle medesime Chiese esistevano diverse pratiche: qualche volta più sinodali, mentre in altri periodi si verificavano tendenze più monocratiche; cf. ad esempio: M. BROGI, *Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa copta (dal sec. x al sec. XIII)*, («Studia Orientalia Christiana, Collectanea» 14), Le Caire 1971, pp. 1-161, 121 ss.; *Del Sinodo permanente ossia «De regimine»* (Sunto dello studio storico del Revmo D. Cirillo Korolevskij, SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, prot. N 390/36, Num. II, *Codificazione Canonica Orientale, per gli Emi Padri della Pontificia Commissione, Settima Plenaria, Schema dei canoni 292^a-292^h «De synodo permanenti» e canoni 339-339^{bis} «De consilio patriarchali», proposto dalla Commissione dei revmi delegati orientali e le osservazioni dell'episcopato orientale*, Roma 1937, pp. 3-16. Non è a caso che questo tema, anche nell'ambito della codificazione, fu ripetutamente affrontato e discusso: cf. «Nuntia», 2 (1976), p. 50; «Nuntia», 19 (1984), p. 10; «Nuntia», 22 (1986), pp. 4-7.

⁴⁵ Vedi: F. COCCOPALMERIO, *Il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi al servizio delle Chiese orientali cattoliche*, in *Il CCEO – Strumento*, cit., pp. 21-32, 25-26.

⁴⁶ Cf. P. SZABÓ, *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, pp. 111-162, 152.

⁴⁷ Vedi ad esempio: R. METZ, *La seconde tentative de codifier le droit des Églises orientales catholiques. Latinisation ou identité orientale?*, «L'année canonique», 23 (1979), pp. 289-309; P. ERDŐ, *La codification du droit des Églises orientales est-elle une latinisation?*, «Revue de droit canonique», 51 (2001), 2, pp. 323-333; CONDORELLI, *Il Codex*, cit., 273-306; in senso critico vedi: ERICKSON, *Code*, cit., pp. 357-381.

⁴⁸ Cf. *Carattere orientale del CCEO*, «Nuntia», 3 (1976), pp. 4-5.

A tal proposito, si rinvencono segnali, sia positivi che negativi, sulla questione se il CCEO abbia o meno un'autentica indole orientale. I primi sono certamente preponderanti rispetto ai secondi, e questo probabilmente spiega il perché, in generale, gli aspetti negativi siano stati un po' trascurati dalla dottrina. Questo mi chiede di soffermarmi su alcuni di loro.

3. 1. *Carenze del CCEO'90 sotto il profilo della sua orientalità*

Anzitutto, è particolarmente vistoso il silenzio del CCEO'90 sull'istituto dell'«oikonomia», quasi il «cuore», la struttura fondamentale – e anzi caratteristica identificatrice – della dinamica del diritto canonico orientale. Sebbene sia difficile farla rientrare nei precisi limiti di una definizione tecnica, questo non vuol dire che la sua funzione sia da porre in secondo piano, come risulta dal seguente brano di Paolo Montini: «Il vantaggio indubbio che si può riconoscere al principio dell'*economia* è che [...] possiede nella sua indeterminatezza un richiamo costante allo spirito generale cui rifarsi nella applicazione della normativa canonica... il principio dell'*economia* ha realmente una “freschezza” e una *openess*... può realmente svolgere un compito di *inspiration*, di richiamo cioè a far tornare sempre l'applicazione della norma canonica al suo senso e al suo significato originario». ⁴⁹

La sua introduzione nel Codice orientale, come sappiamo, fu profondamente studiata nel percorso codificatorio, e sembra che la decisione finale di ometterla sia da imputarsi alle profonde controversie che all'epoca dividevano lo stesso mondo ortodosso circa la natura e il valore dell'*οικονομία*. ⁵⁰ Questa omissione certamente non ha contribuito al conferimento di una piena indole orientale del testo codificato. Seppure sia vero che la sua mancata introduzione nel CCEO'90 non necessariamente equivalga al suo rifiuto formale, ⁵¹ tuttavia tale scelta ha ulteriormente rafforzato la sua desuetudine secolare invalsa nell'ambito orientale cattolico. Il proemio del *mp. Mitis et misericors Iesus* ne fa finalmente una menzione esplicita, ⁵² per cui oggi la

⁴⁹ P. MONTINI, *Il diritto canonico dalla A alla Z. E. Economia. Oikonomia*, «Quaderni di diritto ecclesiastico», 6 (1993), 4, pp. 470-484, 482-483.

⁵⁰ La complessità dell'argomento ha provocato la sua eliminazione anche dal programma del futuro concilio pan-ortodosso. A differenza dei primi progetti, dal «First Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference» (Chambésy, November 21-28, 1976), questo tema non si trova più nella relativa *agenda*.

⁵¹ Vedi P. SZABÓ, *The Question of “Oikonomia” from a Catholic Point of View. Reasons and Dilemmas of its Absence from the CCEO*, «Kanon», 24 [Hennef 2016], pp. 317-334, 325-333 [= Proceedings of the Society for the Law of the Eastern Churches, “Oikonomia, Dispensatio and Aequitas in the Life of the Church”, 22nd International Congress, Thessaloniki, September 10-15, 2015].

⁵² Vedi: FRANCESCO, *litt. ap. m.p. Mitis et misericors Iesus* [sulla riforma del processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità del matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali], 8. IX. 2015, «L'Osservatore romano», anno CLV, n. 204, mercoledì, 9 settembre 2015, p. 5.

possiamo di nuovo annoverare tra i mezzi di flessibilità ufficialmente riconosciuti nell'ambito orientale cattolico. Concordo con Orazio Condorelli: le Chiese orientali cattoliche devono di nuovo impegnarsi a studiare questo mezzo e di coglierne l'autentico senso.⁵³ Una sfida tutt'altro che facile eppure promettente e, direi, anche affascinante.

Infine due note. La prima: il binomio *rigor/dispensatio* e *akribeia/oikonomia* risale ad una tradizione comune tra l'Oriente e l'Occidente.⁵⁴ La seconda: la retta comprensione e applicazione di quest'istituto – la desiderabile «ripresa della scuola dell'oikonomia» di cui sopra – richiede un ritorno allo studio delle fonti antiche quali San Basilio, Cirillo di Alessandria, Nicola il Mistico,⁵⁵ piuttosto che della sua prassi attuale, considerato che quest'ultima non rispecchia l'intima e vera natura dell'*oikonomia* tanto da essere non di rado fortemente criticata anche nell'ambito ortodosso.⁵⁶

Non c'è dubbio che l'indole veramente orientale del CCEO'90 dipende in larga misura dalla capacità di ripristinare un ruolo centrale dell'economia quale elemento identitario di elasticità, una caratteristica sin dall'inizio propria di questa disciplina.⁵⁷

Un altro punto nevralgico del CCEO'90 è il III titolo dedicato alla Suprema autorità. La formulazione dei relativi canoni è stata oggetto di riflessione anche in ambito ortodosso. Ad esempio, Pierre L'Huilliere valutando i relativi canoni del CIC'83 osserva che, nel testo codificato, il rapporto della figura del pontefice e dell'episcopato rispecchi più una semplice giustapposizione che una vera sintesi.⁵⁸ A proposito giova ricordare che nel corso della *denua*

⁵³ Cf. CONDORELLI, *Il Codex*, cit., pp. 303-305.

⁵⁴ S. VIOLI, *Il Prologo di Ivo di Chartres. Paradigmi e prospettive per la teologia e l'interpretazione del diritto canonico*, Lugano 2006, p. 338; cf. «... in questo campo il cammino delle Chiese Orientale ed Occidentale nel primo millennio è stato comune, mentre solo la separazione fra le due Chiese ha generato due cammini diversi, che per molti aspetti possono comunicare, proprio perché coerenti sviluppi possibili da una medesima radice. Si potrebbe addirittura dimostrare nel nostro campo un'identità in molti casi di problemi, di soluzioni e di immagini. Non si può così parlare semplicemente di principio dell'*economia* come di principio della Ortodossia, se appartiene alla indivisa storia dei primi secoli e dei primi concili ecumenici»; MONTINI, *Il diritto*, cit., pp. 481-482.

⁵⁵ Per alcuni brani di chiave vedi: VIOLI, *Il Prologo*, cit., pp. 336-347; cf. anche: J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Genova 1984, pp. 109-111.

⁵⁶ Cf. ad es. J. ERICKSON, *Oikonomia*, in *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, ed. E. Farrugia, Roma 2015, p. 1375; G. FLOROVSKY, *Limits of the Church*, «Church Quarterly Review», 117 (1933-34), p. 125.

⁵⁷ Effettivamente, la «necessità di ritornare alla visione 'economica' dell'ordinamento canonico» in sede dottrinale è già stata sollevata anche nell'ambito latino; cf. FANTAPPIÈ, *Diritto*, cit., p. 694; S. BERLINGÒ, *Riflessione del Codice 1983 sulla dottrina: per una chiave di lettura della canonistica postcodiciale*, «Ius Ecclesiae», 6 (1994), pp. 41-90, 72-73; cf. le nt. 49 e 54, *supra*; e vedi anche: SZABÓ, *The Question*, cit., pp. 325-333; CONDORELLI, *Il Codex*, cit., pp. 303-305.

⁵⁸ P. L'HULLIER, *An Eastern Orthodox Viewpoint on the New Code of Canon Law*, «The Jurist», 46 (1986), pp. 376-393, 383.

recognitio, su questo tema è stata sollevata la richiesta di una riformulazione più orientale dei relativi canoni.⁵⁹ Uno dei promotori di questa proposta fu il card. Joseph Ratzinger allora prefetto della CDF.⁶⁰ Sebbene l'iniziativa sia stata ritirata, e perciò non discussa, essa rimane una prova eloquente del fatto che una riformulazione dei canoni «De Suprema auctoritate» più attenta alla visione ecclesiologica orientale, sarebbe stata – e alla luce del progresso ecumenico direi sarebbe sempre di più – ben *possibile* e, non di meno, *opportuna*.

Si potrebbe tornare a riflettere anche su altri temi che furono oggetto di critica per ragioni piuttosto pratiche, come ad esempio l'eliminazione del principio secolare «proles ritu *patris* baptizetur»,⁶¹ oppure il rifiuto dell'estensione della giurisdizione patriarcale alla diaspora,⁶² temi questi, la cui mancata risoluzione, ha determinato effetti negativi che si ripercuotono ancora oggi sulla vita dei fedeli orientali in Occidente. Credo, infine, che pure l'assenza di un riferimento esplicito al fenomeno della «ricezione»⁶³ rappresenti un punto critico del CCEO'90 sia dal punto di vista teoretico che pratico.⁶⁴

3. 2. Aspetti in cui il CCEO'90 rispecchia un'autentica indole orientale

Senz'altro molto più numerosi sono quei punti e quegli aspetti in cui il

⁵⁹ «Nuntia», 22 (1986), p. 38.

⁶⁰ P. SZABÓ, *Les normes "de Suprema ecclesiae auctoritate" (CCEO cc. 42-54) peuvent-elles être reformulées? Quelques brèves réflexions à partir d'une proposition de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, alors présidée par Joseph Ratzinger, pour la codification orientale*, in *Les évolutions du gouvernement central de L'Église. «Ecclesia sese renovando semper eadem»*, Colloque des 23-25 novembre 2016 à l'occasion des xx ans du Studium de droit canonique de Lyon, dir. É. Besson, Toulouse 2017, pp. 336-353; vedi anche: PCCICOR, Prot. n. 1059/85/1, con riferimento alla lettera della CDF, prot. n. 153/85/1, del 22 aprile del 1985.

⁶¹ Cf P. SZABÓ, *L'ascrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris: Lettura dello ius vigens nella diaspora. Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di P. Gefaell, Milano 2012 («Monografie giuridiche», 42), pp. 163-179, 167.

⁶² A questo proposito, si vedano le moderate ma puntuali osservazioni dei seguenti autori: O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Frammenti di una ricerca*, «Ius Ecclesiae», 22 (2010), pp. 361; C. VASILE, *Chiese patriarcali e arcivescovili maggiori, origini strutture e prospettive ecclesiali*, in *Il CCEO – Strumento*, cit., pp. 102-109.

⁶³ Cf Y. CONGAR, *La réception comme réalité ecclésiologique*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 56 (1972), 3, pp. 369-403; IDEM, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, «Concilium», 8 (1972), 7, pp. 75-106 [1305-1336]; *Recezione e comunione tra le Chiese*. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca, 8-14 aprile 1996, a cura di H. Legrand, J. Manzanaras, A. García y García, Bologna 1998 («Ricerche sul diritto ecclesiale», 5); C. O'DONNELL, *Recepción*, in C. O'DONNELL, S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001, pp. 911-917, e la bibliografia ivi citata.

⁶⁴ Per l'Oriente cristiano l'*origo unitatis* risiede (anche) nella «*koinonia* di tutte le sede apostoliche», e ossia nel principio del *consensus*; cf. B. STUDER, *Papato*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di A. DI BERARDINO, vol. II, Casale Monferrato 1983, p. 2653; SZABÓ, *Segni*, cit., pp. 149-150.

CCEO'90 rispecchia un'autentica indole orientale. Ne passo in rassegna alcuni particolarmente importanti.

Il CCEO'90, in fedele ossequio agli auspici conciliari per la codificazione orientale, ha fatto compiere alla legislazione canonica orientale notevoli progressi verso la restaurazione della legittima autonomia di governo delle Chiese orientali, in special modo di quelle di rango patriarcale.⁶⁵ Emblematiche, in tal senso, sono le "novità" introdotte riguardo alla procedura per l'elezione dei vescovi, e le ampie concessioni a favore dell'attività legislativa superiore.

Quanto al primo argomento, il diritto previgente *pro regula* richiedeva la *conferma* papale dell'elezione sinodale e perciò, in ultima analisi, la provvisione in senso stretto proveniva dal romano pontefice.⁶⁶ La nuova legislazione, in linea con l'orientamento conciliare, ha invece sostituito la *confirmatio posterior* del romano pontefice con un suo *assensus praevius*.⁶⁷ Sebbene anche questo sistema preveda un controllo da parte della Sede Apostolica circa l'idoneità di *tutti* e *singoli* candidati,⁶⁸ credo che sotto il profilo tecnico-giuridico questo sistema sia molto vicino a quello antico, e per due ragioni: (1) il previo assenso papale *non* fa parte della provvisione canonica propriamente detta, per cui gli uffici episcopali tornano ad essere assegnati, almeno per le Chiese patriarcali, per via di una «*electio simplex*»! dalla quale emerge uno «*ius in re*»; (2) ci si potrebbe chiedere se dalla terminologia qui adoperata – «assenso» generico invece di consenso, quest'ultimo da qualificarsi «*conditio ad validitatem*» degli atti giuridici –⁶⁹ non si possa desumere che il previo assenso papale sia un requisito solo «*ad liceitatem*». La questione, mi rendo conto, è molto delicata in quanto coinvolge problematiche ecclesiologiche,⁷⁰ che però non ne fanno venir meno la fondatezza.⁷¹

⁶⁵ Cf. OE 9.

⁶⁶ Cf. «*Confirmatio electionis est concessio tituli seu iuris in re in officio ecclesiastico a competente Superiore facta ei cui, per electionem legitimam, ius ad rem acquisitum fuerit*»; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Taurini 1943, vol. I, p. 286 [il corsivo è mio].

⁶⁷ Cf. CCEO can. 182, § 3-4/*Cleri sanctitati* can. 253. Per una sintesi dello sviluppo normativo e dottrinale dell'epoca postconciliare vedasi: M. BROGI, *Nomine vescovili nelle Chiese orientali cattoliche*, «*Kanon*», VII (1985), pp. 124-141; J. KHOURY, *La scelta dei vescovi nel Codice dei canonici delle Chiese orientali*, «*Apollinaris*», 65 (1992), pp. 65-76.

⁶⁸ Per osservazioni critiche di questa scelta, a causa della sua incoerenza con la prescrizione di OE 9c, vedi: D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma-Bologna 1993, p. 226; ID., *Le status d'autonomie des Églises catholiques orientales et leur communion avec le Siège Apostolique de Rome*, «*Année canonique*», 38 (1996), pp. 88-89.

⁶⁹ Cf. CCEO can. 934.

⁷⁰ Cf. SZABÓ, *Comunione*, cit., p. 96.

⁷¹ Questa lettura dell'«*assensus*», qualora fondata, avrebbe una grande rilevanza ecumenica, in quanto porterebbe alla conclusione che nelle Chiese patriarcali, almeno sul livello teorico, già nel sistema attuale gli uffici episcopali potrebbero essere validamente conferiti senza l'intervento del romano pontefice. (In questa ipotesi, quindi, si potrebbe ritenere che la prassi già oggi sia in sostanziale sintonia con quella del primo millennio [cf. OE 9]).

L'altro settore che merita di essere studiato dal punto di vista della «riuscita» del CCEO, è senz'altro quello dell'attività nomopoietica superiore. Il CCEO come «Codex communis» attribuisce una rilevanza davvero ampia alla sussidiarietà, lasciando spazio largo alla legislazione *sui iuris*. In sintonia con la tradizione orientale, nelle Chiese patriarcali la promulgazione delle norme *sui iuris* – a differenza del diritto previgente⁷² non è più sottomessa a nessun tipo di previo controllo curiale.⁷³ È interessante notare che i sinodi legislativi orientali sono contrassegnati da due specifici attributi, la cui compresenza è stata espressamente ritenuta inammissibile nella codificazione latina, vale a dire: la competenza legislativa generale e la natura di organo permanente.⁷⁴

L'ampiezza della competenza nomopoietica locale è stata oggetto, nel corso del tempo, di ripetute riflessioni,⁷⁵ ma credo sia ancora meritevole di ulteriori approfondimenti. Infatti, tenendo conto della norma generale sulla legalità nomopoietica,⁷⁶ l'ampiezza dello spazio a disposizione della legislazione locale dipende in larga misura dal modo con cui si identifica il confine tecnico-giuridico tra norma «*praeter ius superius*» e norma «*contra ius superius*».⁷⁷

⁷² Il mp. *Cleri sanctitati* can. 350 richiedeva la previa *confermazione* dei testi legislativi da parte della Sede Apostolica.

⁷³ Cf. CCEO cc. 110, § 1, 111, §§ 1 e 3. (Nelle Chiese metropolitane *sui iuris* un intervento curiale è tuttora richiesto *ad validitatem*, tuttavia neanche questo sembra debba considerarsi come «confirmatio» o «recognitio»; cf. F. MARTI, *La figura giuridica del Consiglio dei Gerarchi*, in *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*, a cura di L. Sabbarese, Città del Vaticano 2011, pp. 177-181).

⁷⁴ Questa scelta potrebbe risultare indicativa anche per un ulteriore approfondimento della dottrina sulle conferenze episcopali; cf. P. SZABÓ, *Il Sinodo episcopale della Chiesa patriarcale in raffronto alla Conferenza episcopale: Possibilità e limiti di una 'osmosi' tra i due istituti*, in PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ SAN TOMMASO D'AQUINO 'ANGELICUM', *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*. Atti del simposio di Roma, 23-25 aprile 2014, a cura di G. Ruyssen, Roma 2016 («Kanonika», 22), pp. 335-370.

⁷⁵ Vedi: P. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris*, «Folia Canonica», 6 (2003), pp. 157-213; P. GEFAELL, *Diritto particolare nell'attuale sistema del diritto canonico. Approfondimento tecnico dell'interpretazione del CIC c. 135 § 2 e del CCEO c. 985 § 2*, «Folia Canonica», 10 (2007), pp. 179-196; H. PREE, *Il ruolo dell'interpretazione dello ius commune nell'identificare lo spazio a disposizione delle legislazioni particolari: un CCEO rigido o flessibile?*, «Eastern Canon Law», 2 (2013), 1, pp. 177-200; cf. anche: R. PUZA, *La hiérarchie des normes en droit canonique*, «Revue de droit canonique», 47 (1997), pp. 127-142, 138-139.

⁷⁶ ... a legislatore inferiore *lex iuri superiori contraria valide ferri non potest* (CCEO can. 985, § 2[b]).

⁷⁷ Su questa nodale questione vedasi: P. SZABÓ, *Altre Chiese di tradizione bizantina. L'attività legislativa sui iuris delle Chiese 'minori' di tradizione bizantina*, in *Il Codice delle Chiese orientali, la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*. Atti del Convegno di studio tenutosi nel xx anniversario della promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali, Sala San Pio X, Roma 8-9 ottobre 2010, a cura del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Città del Vaticano 2011, pp. 336-343.

E qui arriviamo ad un'altra questione fondamentale per il presente percorso. Bisogna, infatti, chiedersi se l'attività legislativa *sui iuris* così come è, delineata dalle norme codificate, sia – da un punto di vista *qualitativo* – realmente orientale. E in termini ancor più generali: questo paradigma codificato della sinodalità nomopoietica consente alle Chiese orientali di funzionare/vivere in un modo genuinamente orientale?

Ci sono due modelli ecclesiologici per descrivere le strutture governative sovraepiscopali: uno di origine antica e un altro di matrice decretalista. Quest'ultimo modello ritiene che la potestà sovraepiscopale sia un frutto di una pura «concessione» e perciò, come tale, di natura e contenuto molto relativo e tipizzabile secondo la mente del concedente: pertanto non vi sono competenze, salvo quelle esplicitamente (se non addirittura tassativamente) attribuite dall'autorità suprema. L'altro modello, quello antico-orientale, invece è molto più dinamico, essenzialmente a motivo della visione teologica di cui è espressione. Quest'ultima, come sappiamo, consiste sostanzialmente nella ritrovata consapevolezza che anche la potestà sovraepiscopale è di origine sacramentale, della quale la suprema autorità è certamente regolatrice, ma non ne costituisce affatto l'origine ontologica.⁷⁸

Ora, è da chiedersi se l'assetto che predetermina l'attività nomopoietica delle autorità superiori nel CCEO'90 – e più in generale di tutto il loro agire comunione – su quale di questi due prototipi appena abbozzati è stato modellato.

A mio modo di vedere un sistema governativo per rientrare nel prototipo antico-orientale dev'essere contrassegnato da due tratti essenziali tra loro strettamente correlati: (1) la quantità di spazio/competenze lasciato alla legislazione inferiore deve essere non solo ampio, bensì anche adeguatamente flessibile; (2) alla sinodalità locale dev'essere riconosciuta una posizione nettamente dinamica e dialogica rispetto allo *ius superius*, incluso quello codificato. Quanto al primo tratto, non sembrano esserci oggi particolari difficoltà: infatti, nell'identificare la competenza legislativa *sui iuris*, la canonistica orientale, lungi dal rimettersi alla sola esegesi del testo codificato, ben può e deve ricorrere a tutti i mezzi ermeneutici a sua disposizione.⁷⁹ Quanto al secondo tratto, non vi è unanimità di vedute, ma credo che anch'esso debba essere ammesso. Infatti, se da un lato il testo codificato di per sé non offre prove dirette ed esplicite a favore di uno scambio dinamico e dialogico tra sinodi deliberativi e normativa superiore, dall'altro – almeno in una *lecture*

⁷⁸ Per ulteriori dettagli sulla fondazione teologica della sinodalità episcopale come espressione della seconda dimensione (quella *ultra-diocesana*) dell'ordinazione episcopale, vedi: SZABÓ, *Segni*, cit., pp. 144-147, e la bibliografia *ivi* citata.

⁷⁹ Cf. SZABÓ, *Altre Chiese*, cit., pp. 336-343, e la bibliografia *ivi* citata.

orientale,⁸⁰ unica ottica coerente nell'ambito di quest'ordinamento – neppure sembra (o dovrebbe) escluderlo.⁸¹ Di conseguenza, il sistema nomopietico del CCEO'90, muovendo dal riconoscimento di una siffatta sinodalità dinamica, potrebbe in qualche misura avvicinarsi a quello bidirezionale del medioevo che *Gabriel Le Bras* ha descritto con la metafora della scala di Giacobbe:⁸² in breve, un Codice flessibile in un assetto «plurilegislativo», e perciò più aperto verso una maggior armonia reciproca tra diritto comune e diritto particolare.⁸³ La *dinamicità* della sinodalità nomopietica, chiave di questa necessaria reciprocità tra universale e locale, a mio avviso consiste nei due fattori seguenti: è il sinodo stesso che: 1) identifica in via ermeneutica lo spazio legislativo a sua disposizione, ovviamente entro i (veri) limiti prefissati dallo *ius superius*; 2) decide discrezionalmente, se sia opportuno o meno legiferare. Credo che la profondità «paradigmatica» dell'identità orientale del CCEO'90 in tema di sinodalità dipenda, appunto, dal riconoscimento di questa maggiore dinamica nomopietica degli enti sinodali.

Un altro ambito molto emblematico in cui il CCEO'90 rispecchia una vera peculiarità orientale è quello relativo alla disciplina sacramentale e penale.

Il diritto sacramentale orientale è contrassegnato da una notevole apertura, in quanto orientato ad assicurare una ampia diffusione della grazia sacramentale.⁸⁴

Ne sono segni espressivi l'ammissione incondizionata di tutti gli essere umani a tutti i tre sacramenti dell'iniziazione sin dai primi giorni della loro vita, nella piena consapevolezza che la vita sacramentalmente generata va anche nutrita sacramentalmente da subito e incessantemente.⁸⁵ Un analogo

⁸⁰ Cf. la debita «*mens orientalis*» del Legislatore supremo legiferando «pro oriente»: J. HERRANZ, *Saluto inaugurale, Ius Ecclesiarum*, cit., p. 30.

⁸¹ Cf. SZABÓ, *Ancora*, cit., p. 181 ss.

⁸² Cf. G. LE BRAS, *Dialectique de l'universel et du particulier dans le droit canon*, «Annali di storia del diritto», 1 (1957) 75-84; L. DE ECHEVERRÍA, *El derecho particular*, in *La norma en el Derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, Pamplona 1979, pp. 211-212.

⁸³ Questa correlazione circolare «ascendente» e «discendente» è contrassegnata da una «doppia dialettica normativa che procede dal particolare all'universale e dall'universale al particolare, secondo una relazione di *intercambio*», C. FANTAPPÈ, *La Santa Sede e il Mondo in prospettiva storico-giuridica*, «Rechtsgeschichte / Legal History», 20 (2012), pp. 332-338, 335.

⁸⁴ Per alcuni rilievi di questo genere come espressioni dell'indole misericordiosa della disciplina orientale vedi: P. SZABÓ, *Canon Law and Mercy from the Oriental Point of View*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 184 (2015), 1, pp. 34-56.

⁸⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, instr. *Il Padre incomprensibile*, 6. I. 1996, Bologna 1996 («Enchiridion vaticanum», 15), n. 51, p.; C. VASIE, *La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Oriente e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale?*, in «*Ius canonicum in Oriente et in Occidente*». Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Zapp, A. Weiss, S. Korta, Frankfurt/M. 2002 («Adnotationes in ius canonicum», 25), pp. 761-765.

segno della medesima attitudine «profusiva sacramentale» è individuabile nel fatto che nel CCEO'90 nemmeno gli infanti (orientali) sembrano ormai essere esclusi dalla grazia del conforto, propria dell'unzione degli infermi.⁸⁶

Questa disciplina allo stesso tempo, quasi come l'altra faccia della «medaglia orientale», consente una maggior discrezionalità anche nell'escludere i fedeli dai sacramenti, nel segno di una adeguata e profonda pedagogica sacra. In questa linea il diritto orientale non conosce né uno «ius ad absolutionem» simile a quello garantito dal CIC can. 980,⁸⁷ né uno «ius ad remissionem poenae» come invece nel diritto latino è previsto per la particolare ipotesi delle «censure medicinali».⁸⁸ Questi dati trovano conferma in due passaggi tratti dai verbali della codificazione orientale ove si mettono in piena luce queste differenze testuali riscontrabili tra i canoni paralleli dei due Codici.⁸⁹

Queste caratteristiche a mio avviso provano due cose: (1) la forma moderna «codicistica» in cui oggi anche lo *ius commune orientale* è stato rielaborato in sé non necessariamente impedisce la vitalità della *mens* autenticamente orientale di quest'ordinamento; (2) per scoprire in tutta la sua profondità questa *mens* insita al CCEO'90, lo stesso dev'essere contestualizzato e letto nell'autentica tradizione orientale.

Un'altra dimensione molto promettente per dimostrare la riuscita del CCEO'90 come Codice autenticamente orientale potrebbe emergere tramite una indagine sul suo carattere pneumatologico. Questo è rintracciabile non solo nel notevole numero di canoni in cui si fa riferimento allo Spirito

⁸⁶ Cf. *Unctio infirmorum ministrari potest fideli qui, adepto rationis usu, ob infirmitatem vel senium in periculo incipit versari* (CIC'83 can. 1004, § 1). La stessa condizione originalmente fu presente anche nei testi iniziali della codificazione orientale («conferri non potest nisi fideli, qui post adeptum usum rationis, ob...», «Nuntia», 6 [1978], p. 78), ma in seguito è stata eliminata.

⁸⁷ Cf. P. 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 G. Ruyssen, Roma 2013 («Kanonika», 19), pp. 357-399.

⁸⁸ Cf. «... ne denegetur...» (CCEO can. 1424) vs. «... denegari nequit» (CIC can. 1358); vedi: P. SZABÓ, *Penal Legality and Guarantees of Self-Defense in Canon Law: CIC/CCEO*, «Folia Theologica et Canonica», Suppl. (2016), pp. 194-197.

⁸⁹ «... agli Orientali non crea particolari difficoltà teoretiche, il fatto che, dopo un delitto di cui ci si pente sinceramente, non solo si è esclusi dalla Comunione Eucaristica, ma anche privati della stessa assoluzione dal peccato fino a che non si abbia compiuto la penitenza imposta dal confessore»; «Nuntia» 20 (1985), p. 37. «Per quanto riguarda lo 'ius ad absolutionem' o 'ad remissionem poenae', lo schema si attiene alla regola secondo cui 'ex natura rei' lo 'ius ad remissionem' di per sé non esiste [...] Pertanto il delinquente non acquista mai da parte sua un vero 'ius ad absolutionem', finché non abbia scontato la pena inflittagli per il delitto commesso [...] da parte della Chiesa c'è piena disponibilità ad assolvere il reo, non appena tutti i danni arrecati dal suo delitto siano stati riparati ed egli sia totalmente emendato», «Nuntia», 20 (1985), p. 7 [il corsivo è mio].

santo,⁹⁰ o nel generale aspetto epicletico del diritto sacramentale, ma anche nel modo di formarsi delle consuetudini.⁹¹ Quest'ultimo dato è un segno eloquente quanto la «rationabilitas» sia una dimensione qualificante per la concezione orientale della norma canonica.⁹²

CONCLUSIONI

1. La compatibilità della «codificazione» moderna con la tradizione canonica orientale, dipende dalla concezione filosofico-giuridica che si ha di questo strumento. Se lo intendiamo come pura tecnica giuridica, da un lato, libera da presupposti ideologici estranei alle esigenze della scienza canonistica come disciplina sacra e, dall'altro, adattabile alle esigenze intrinseche della medesima (p. e. fondazione teologica, elasticità adeguata), allora risulta essere uno strumento utile e opportuno anche nell'ambito orientale. E, per di più, nella misura in cui siffatte esigenze intrinseche sul livello dottrinale-applicativo vengano coerentemente osservate, la forma codificata dei *sacri canones* consente, spesso molto meglio delle sue forme precodificate, di realizzare nella prassi quotidiana gli obiettivi e lo spirito del medesimo patrimonio disciplinare sacro.

⁹⁰ Vedi: J. CORIDEN, *Actions of the Holy Spirit in the Church*, in *Ius Ecclesiarum*, cit., pp. 693-702. Questa dimensione è importantissima anche nel comprendere la vera portata della sinodalità consultiva; cf. p. e. F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, Cinisello Balsamo [Mi] 1997, p. 58 ss., 73 ss.; P. SZABÓ, *Sinodalità e corresponsabilità nelle Chiese orientali, in Il governo nel servizio della Chiesa*, a cura del Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico, Milano 2017 («Quaderni della Mendola», 25), p. 245 ss.

⁹¹ CCEO can. 1506 – § 1. *Consuetudo comunitatis christianae, quatenus actuositati Spiritus Sancti in corpore ecclesiali respondet, vim iuris obtinere potest*. A proposito vedasi anche *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, dir. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez Ocaña, Pamplona [32002], I, p. 428 [Javier Otaduy], e in speciale: G. COMOTTI, *La consuetudine nel diritto canonico*, Padova 1993, pp. 169-173; IDEM, *Note in margine alla disciplina della consuetudine nel Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, in *Incontro*, cit., II, pp. 61-63; C. MINELLI, «*Rationabilitas* e codificazione canonica: alla ricerca di un linguaggio condiviso», Torino 2015, pp. 187-188.

⁹² La normativa latina sulla consuetudine evidenzia quanto nel CIC'83 sia presente una forte influenza di una visione volontaristica del diritto di stampo suareziano, di cui segno evidente è la norma che mette in primo luogo l'*approbazione* della consuetudine da parte del legislatore (CIC'83 can. 23). Diversamente nel CCEO non vi è alcuna norma del genere e tutta l'attenzione è rivolta al *ruolo dello Spirito santo* nel formarsi di una consuetudine legittima (CCEO can. 1506, § 1). Nondimeno tra le due normative a ben guardare si deve dire che, dal punto di vista concreto, non vi è poi una differenza così marcata nel senso che, da un lato, neppure il legislatore latino può negare la sua approvazione a una pratica ispirata dallo Spirito e, dall'altro, anche nell'ambito orientale l'autorità ecclesiastica è chiamata a valutare se un'usanza sia davvero opera dello Spirito santo. Ciò detto, credo però che sia giusto rimarcare la differenza. Infatti, nella linea di una concezione «razionalistica-pneumatologica» della legge, solo la versione orientale mette sufficientemente in evidenza che l'ultima misura assiologica delle norme canoniche non è mai l'arbitrio del legislatore umano, bensì la conformità alla volontà divina della norma, espressa nella *rationabilitas* intesa dal punto di vista della salvezza umana.

2. Il fenomeno del «*Codex communis*» è presente sin dall'antichità nell'Oriente cristiano. Di conseguenza, quest'indole considerata in sé non può essere vista come estranea alla canonistica orientale. Un tale Codice, allo stesso tempo, deve limitarsi per sua natura al minimo indispensabile per mantenere viva la piena comunione interecclesiale, senza togliere spazio alla giusta autonomia e all'autogoverno delle Chiese orientali cattoliche. Sebbene il CCEO'90, da questo punto di vista, abbia realizzato un progresso notevole, rimane comunque un'opera umana sempre perfezionabile, tenendo in miglior conto la presenza delle diversità individuabili tra le singole tradizioni disciplinari dell'Oriente cristiano.

Salvo miglior giudizio, la promulgazione *monocratica* di un tale Codice comune è invece un fenomeno sconosciuto e estraneo per la tradizione orientale.

3. Riguardo al carattere orientale del CCEO'90, si può constatare che – tranne pochi ma rilevanti punti –⁹³ il testo codificato, nella debita lettura prefissata dalla sua bussola ermeneutica iniziale (can. 2/CCEO), è un'espressione autentica della disciplina orientale. Questione aperta e meritevole di ulteriori approfondimenti è se le diverse *idee fondanti* sottese alle singole norme codificate siano o meno sempre autenticamente orientali. Infatti, in mancanza di una profondità paradigmatica l'indole orientale del Codice, soprattutto nelle situazioni di casi limite, potrebbe risultare superficiale. In qualche settore, tale profondità sembra essere ben costatabile; in altri, invece, è ricavabile solo tramite una conseguente ermeneutica di ispirazione orientale.

Infine, sebbene la profezia (o, meglio, il desiderio) del card. Massimo Massimo, riportata come motto iniziale di questo studio, si sia rivelata troppo ottimistica, le esperienze della codificazione orientale, in una prospettiva di reciproco scambio e arricchimento, meriterebbero, comunque, maggior attenzione anche nell'ambito ortodosso.

⁹³ Cf. p. e. il sottotitolo 3.1, *supra*.