

## **Rapporto fra il Codice dei Canoni per le Chiese Orientali e il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa Latina<sup>®</sup>**

HANNA ALWAN

Prelato Uditore del Tribunale Apostolico della Rota Romana  
 Rettore del Pontificio Collegio Maronita

---

### **Sommario:**

*Premessa. §1. La complementarità. §2. La divergenza nella forma. §2.1. La denominazione. §2.2. La struttura e il sistema della distribuzione delle materie. §2.3. Lo stile, la tecnica strutturale del testo e la lingua latina. §3. La divergenza nel merito. §3.1. Il riferimento alle leggi particolari. §3.2. Riti e Chiese particolari. §3.3. L'iscrizione alle Chiese sui iuris e il passaggio fra di loro. §3.4. L'osservanza dei riti. §3.5. Le strutture delle Chiese e la costituzione gerarchica di esse. §3.6. I Christifideles e il Popolo di Dio: chierici, laici e religiosi. §3.7. I sacramenti e specialmente il matrimonio. §3.8. Il carattere ecumenico del CCO. §3.9. L'amministrazione della giustizia. §3.10. Le sanzioni penali nella Chiesa. §4. Conclusioni.*

---

### **Premessa**

Nell'anno 787 del Signore fu concluso il secondo Concilio di Nicea, settimo ed ultimo Concilio Ecumenico. Da quella data, prima dello scisma fra Oriente e Occidente, ogni Chiesa si disciplinava autonomamente e in modo indipendente tramite Sinodi e Concili, spesso particolari o locali. Si sono in questo modo costituite le legislazioni canoniche particolari delle Chiese *sui iuris*, mantenendo sempre, e nella misura del possibile, le fondamenta dei sette primi Concili Ecumenici e l'insegnamento dei Santi Padri, nel rispetto delle proprie tradizioni sacre e del particolare patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, secondo le rispettive appartenenze rituali.

Poco dopo, la Chiesa di Roma, conosciuta come la Chiesa latina per la sua appartenenza rituale, adottò per la propria disciplina il sistema delle "codificazioni legislative". Da Graziano in poi, la Chiesa latina ha elaborato collezioni di leggi e ha costituito dei codici assai completi. Le Chiese orientali invece, nella loro diversità, operavano individualmente: tuttavia, già a partire dal tredicesimo secolo, avviavano l'uso di un sistema simile di raccolte legislative chiamate "*nomocanoni*", insieme ad altre raccolte giuridiche mantenendo, generalmente, come fondamento comune i Sacri Canoni dei primi Concili.

Dopo tutti questi secoli di cammino quasi individuale, è stato composto il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali promulgato nel 1990, il primo Codice comune a tutte le Chiese d'Oriente e l'unico ordinamento disciplinare, che raccoglie, al contempo, tutte le materie giuridiche, come lo afferma lo stesso Legislatore, Papa GIOVANNI PAOLO II, nella Costituzione Apostolica «*Sacri canones*»<sup>1</sup>, con la quale promulgò il summenzionato Codice per gli orientali. Ricordando questo itinerario, il

---

<sup>®</sup> Elenco delle abbreviazioni usate: AAS = *Acta Apostolicae Sedis*; Conc. Vat. II = Concilio Vaticano II; Cost. Ap. / Const. Ap. = Costituzione Apostolica / *Constitutio Apostolica*; CCEO = *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990); CIC = *Codex Iuris Canonici* (1983); m. p. = *motu proprio*; can. = canone; cann. = canoni.

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. «*Sacri canones*», 18 octobris 1990, in AASS 82 (1990), 1033-1044.

Romano Pontefice ha segnalato tutti gli sforzi dei suoi predecessori da sessant'anni di nascita dalla prima Commissione Cardinalizia eretta da PIO XI<sup>2</sup> fino ai nostri giorni.

Il paragonare il *Codex iuris Canonici* promulgato per la Chiesa latina nel 1983 con il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* del 1990, trae origine già dalla particolare e distinta storia di ciascuno dei due, per finire con il rapporto che li unisce insieme e le caratteristiche che li dividono.

### §1. La complementarità

Il Romano Pontefice, Legislatore supremo della Chiesa (cann. 43-44 *CCEO* e 331-332 *CIC*) e autore dei due codici in vigore, nella Cost. Ap. «*Sacri canones*» con la quale promulgò il *CCEO*, per descrivere il rapporto che deve unire le Chiese d'Oriente alla Chiesa latina ha comparato la Chiesa Universale al corpo umano «riunita da un unico Spirito, deve respirare come con i due polmoni dell'Oriente e dell'Occidente e ardere nella carità di Cristo come un solo cuore composto da due ventricoli»<sup>3</sup>.

Lo stesso Legislatore, nel giorno della presentazione del *CCEO* all'Assemblea del Sinodo dei Vescovi il 25 ottobre 1990, ha anche stabilito il rapporto che unisce il *CCEO* al *CIC* unitamente alla Cost. Ap. «*Pastor Bonus*»<sup>4</sup>, come costituenti dell'Unico tridimensionale *Corpus Iuris Canonici* della Chiesa Universale: «Quando ho promulgato il Codice di Diritto canonico per la Chiesa Latina ero consapevole che non tutto era stato fatto per instaurare nella Chiesa universale un tale ordine. Mancava un riordinamento della Curia Romana e mancava, si può dire da molti secoli, un Codice contenente il diritto comune a tutte le Chiese orientali cattoliche,... Si è messo tutto l'impegno e si è fatto ogni sforzo per colmare al più presto queste due lacune. Al riordinamento della Curia Romana si è provveduto con la Costituzione apostolica «*Pastor Bonus*» del 28 giugno 1988, che, come già deciso, deve essere aggiunta alle edizioni ufficiali di entrambi i Codici, essendo una legge riguardante la Chiesa universale... Nel presentare a questa Assemblea, così rappresentativa della Chiesa universale, il Codice, che regola la disciplina ecclesiastica comune a tutte le Chiese orientali cattoliche, lo considera come parte integrante dell'unico «*Corpus iuris canonici*», costituito dai tre summenzionati documenti promulgati nell'arco di sette anni (...)»<sup>5</sup>.

Dunque, già dalla partenza e per volontà del Legislatore stesso, va visto il lato di complementarità tra queste tre legislazioni, anche se il destinatario di ciascuna di loro è diverso dall'altro. Una complementarità soprattutto pratica, come nell'interpretazione della legge oscura, quando si debba ricorrere alle «*legis finem ac circumstantias et mentem Legislatoris*» (can. 1499 *CCEO*).

Non mancano, dall'altra parte, nei due codici, i riferimenti dell'uno all'altro. Già il primo canone del *CCEO* riconosce la possibilità della sua applicazione ai fedeli latini, ogniquale volta ciò sarà espressamente stabilito dal diritto. Praticamente, il *CCEO*, per alcune disposizioni giuridiche, con l'espressione «*etiam Ecclesiae latinae*» considera la Chiesa latina come ogni altra Chiesa orientale *sui iuris* ed uguale ad essa,

<sup>2</sup> AAS 21 (1929), 669.

<sup>3</sup> Cost. Ap. «*Sacri canones*», *op. cit.*, in AAS 82 (1990), 1037.

<sup>4</sup> Cost. Ap. «*Pastor Bonus*», in AAS 80 (1988), 841-923.

<sup>5</sup> AAS 83 (1991), 488, n. 4; cfr. *Nuntia* 31 (1990), 18-20.

e come tale estende ad essa la normativa canonica prescritta per le Chiese orientali<sup>6</sup>. La complementarità appare anche quando il *CIC* (can. 350) parla dell'appartenenza dei Patriarchi orientali al Collegio Cardinalizio, perché il *CCEO* evita lo sdoppiamento e non tratta di tale Collegio, che considera come figura giuridica appartenente alla Chiesa Latina. Per tutta questa materia d'interrelazione fra i due Codici, che non entra direttamente nel nostro presente argomento, rimandiamo all'intervento del Rev. P. LORENZO LORUSSO O.P. al Simposio Internazionale “*Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*” (Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001)<sup>7</sup>.

## §2. La divergenza nella forma

Sicuramente, a parte la diversa storia della formazione di ogni Codice, per le distinte comunità destinatarie dei due Codici e a parte la loro complementarità sopra menzionata, esistono altresì fra di loro delle divergenze, sia nella forma che nel merito.

Dopo un quindicennio dalla promulgazione del *CCEO* e quasi 22 anni dal *CIC*, è proprio ora che vengono apprezzate di più le qualità individuali di ciascuno dei Codici, alla luce degli approfonditi studi e per merito della loro applicazione nella vita quotidiana della Chiesa.

Quanto alla forma, ci sembra ovvio esaminare la denominazione stessa, la struttura con il criterio della disposizione delle materie; infine lo stile della lingua e la terminologia. Mentre per il contenuto, che merita in sé un amplissimo lavoro, segnaleremo le divergenze interpretative degli istituti giuridici più rilevanti e fondamentali che evidenziano la particolarità di ogni codice.

### §2.1. La denominazione

Le due denominazioni: “*Codex Iuris Canonici*” e “*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*” provengono ambedue dalla tradizione giuridica delle Chiese d'Oriente e dell'Occidente. Il termine “*Codex Iuris Canonici*” nella Chiesa latina nacque con il Codice Pio-benedettino del 1917, sostituendo diverse altre denominazioni precedenti, come “*Collectio*”; “*Digesta*”; “*Concordia*” “*Concordia discordantium canonum*”; “*Decreta*”; “*Corpus iuris cononici*” ecc. L'idea del *Codex Iuris Canonici* in sostituzione del *Corpus Iuris Canonici* fu del Papa PIO X, quando il 19 marzo 1904, con la lettera «*Arduum Sane Munus*»<sup>8</sup> costituì una Commissione cardinalizia per raccogliere in un “Codice”, su esempio dei codici civili degli Stati

<sup>6</sup> A parte il primo canone sopra citato il *CCEO* cita la Chiesa latina e la tratta come ogni altra Chiesa orientale *sui iuris* in questi dieci casi: il caso dell'annotazione del passaggio da una Chiesa all'altra (can. 37 *CCEO* e can. 535§2 *CIC*); l'obbligo della conoscenza della variazione del rito in caso di relazioni frequenti con fedeli della chiesa latina o vice versa per ragione d'ufficio o d'incarico o di ministero (can. 41 *CCEO*); l'affidamento di cristiani orientali ad un Vescovo latino o vice versa (can. 207 *CCEO* e can. 383§2 *CIC*); la partecipazione alle assemblee dei gerarchi di diverse Chiese *sui iuris* (can. 322 §1 *CCEO* e cann. 447 e 459 *CIC*); l'osservanza del diritto della Chiesa *sui iuris* di appartenenza da parte del monastero dipendente, della casa o provincia di un istituto religioso (can. 432 *CCEO* e can. 706§3 *CIC*); l'amministrazione da parte dei Presbiteri orientali del sacramento del *myron* anche ai fedeli latini e vice versa (can. 696 *CCEO* e can. 883 *CIC*); la possibilità di conferire la facoltà di benedire i matrimoni orientali ad un Presbitero latino (can. 830 *CCEO* e can. 1111§1 *CIC*); la possibilità del Gerarca del luogo latino di svolgere anche l'ufficio di Gerarca per gli orientali nel suo territorio che sono sprovvisti di autorità ecclesiastica propria (can. 916§5 *CCEO*); il delitto del proselitismo (can. 1465 *CCEO*).

<sup>7</sup> LORUSSO L., *Interrelazione dei due Codici nella Chiesa*, in “*Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis*” – Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del *CCEO* (a cura di AGRESTINI S. - CECCARELLI MOROLLI D.), Città del Vaticano 2004, 277-330.

<sup>8</sup> PIO X, m. p. «*Arduum sane munus*», in AAS 36 (1903-1904), 549-551.

moderni, le leggi canoniche in vigore. In una lettera del 6 aprile 1904 indirizzata alle Università cattoliche, il Segretario della suddetta Commissione, l'allora Arcivescovo PIETRO GASPARRI, spiegò il progetto specificando che non si tratta di “*Corpus*”, ma di “*Codex*” poiché raccoglie i canoni delle legislazioni della Chiesa su esempio dei Codici civili moderni, che contengono le leggi divise in articoli<sup>9</sup>. I lavori della Commissione approdarono alla promulgazione del “*Codex Iuris canonici*”, con la bolla «*Providentissima Mater*» (del 27 maggio 1917)<sup>10</sup>.

Non solo la denominazione del Codice del 1917 fu ispirata dalle leggi civili, ma anche la medesima struttura dell'opera stessa e cioè la partizione di tutte le materie canoniche in cinque libri suddivisi a loro volta in titoli, e quelli in capitoli suddivisi articoli composti da canoni, in un modo logico che agevola la consultazione.

L'applicazione di questo Codice, per quasi 66 anni, nella Chiesa latina, ha dimostrato la riuscita di quella struttura e soprattutto la sua praticità. Fu quella utilità pratica che incoraggiò la nuova Commissione ad adattare la stessa denominazione e la stessa sistemazione strutturale nella promulgazione dell'attuale *CIC* del 1983, con l'unica differenza nella disposizione delle materie, che furono distribuite su sette libri anziché su cinque, e ciò non solo per corrispondere meglio all'indole e alla natura del diritto canonico, ma anche per rispecchiare l'Ecclesiologia ideata ed insegnata dal Concilio Vaticano II, in conformità con i principi generali proposti alla Commissione di Revisione del Codice, già all'inizio dei suoi lavori nel 1967<sup>11</sup>.

Per il *CCEO*, sia la parola “*Codex*” che quella di “*Canones*” hanno le loro ragioni di scelta, anche perché sia l'una che l'altra fanno parte dell'antichissima tradizione orientale. In Oriente, già subito dopo lo scisma, nacque il sistema delle raccolte dell'insieme delle leggi civili e canoniche nelle stesse opere chiamate “*nomocanon*”, e cioè l'insieme dei “*nomos*” e dei “*canones*”<sup>12</sup>. La parola “*nomos*” in greco significante “*leges*”, secondo la novella 137 di GIUSTINIANO, erano le norme o le leggi civili, che si opponevano come tali alla denominazione “*κάνων*” che designa le regole promanate dalla Chiesa, che il Concilio di Nicea (325) chiamava “*kanon ekklesiastikos*”, ossia l'insieme delle regole disciplinari in vigore nella Chiesa<sup>13</sup>. Il lemma *Codex*, già anch'esso risale al tempo di Giustiniano, ed è stato adottato nella nuova legislazione canonica orientale del *CCEO*, sia per il già affermato uso

<sup>9</sup> Lo stesso Cardinale GASPARRI raccontò la storia della codificazione latina nel Congresso giuridico tenuto a Roma nel 1934, cfr. GASPARRI P., *Storia della codificazione del diritto can. per la Chiesa Latina, in Acta congressus iuridici internationalis Romæ a. 1934 habiti*, vol. IV, Roma 1937, 1-10; GASPARRI P., *Praefatio ad Codicis Iuris Can. editionem*; STICKLER A.-M., *Historia iuris Canonici latini*, vol. I. - *Historia fontium*, Romæ 1974, 369-395.

<sup>10</sup> BENEDICTUS XV, Bolla «*Providentissima Mater Ecclesiae*», in AAS 9 (1917), Vol. IX, pars. II.

<sup>11</sup> I principi direttivi di fondo per la nuova codificazione del *CIC* chiamati «*Principia quae recognitionem dirigant*» sono stati approvati pressoché all'unanimità nella prima assemblea del Sinodo dei Vescovi nell'ottobre 1967. Cfr. *Documenta quod circa recognitionem C.I.C. in Primo Coetu Generali Synodi Episcoporum a die 30 septembris ad diem 4 octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodaliū*, in *Communicationes* 1 (1969), 77-100.

<sup>12</sup> Il “*nomocanon*” nacque come sistema di raccolte di leggi civili e norme canoniche nel periodo post-bizantino. I nomocanoni rimasero in vigore ed in uso fino al XVIII secolo. Tra i nomocanoni celebri si ricordano: il *Nomocanon* di BALSAMON Patriarca di Antiochia composto nel 1170; il *Nomocanon* di FOZIO, pubblicato con i commentari al *Nomocanon* di Balsamon, che divenne il “*Corpus iuris*” della Chiesa Ortodossa, stampato nel 1800 dal Patriarca NEOPHYTUS VIII; il *Nomocanon* di BARHEBREUS (1226-86) della Chiesa Siro-Antiochena; il *Nomocanon* di AS-SAFI IBN AL-ASSAL compilato verso l'anno 1250 per la Chiesa Copta; il *Nomocanon* del Metropolita 'ABDIŠO' BAR BRİKĀ di Nisibi (1318) della Chiesa Siro-Antiochena ecc. Cfr. SALACHAS D., *Nomocanoni*, in E. G. FARRUGIA, (ed.), *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma 2000, 534 e D. CECCARELLI MOROLLI D., *Nomocanoni particolari*, ibid., 535.

<sup>13</sup> NAZ R., *Traité de droit canonique*, t. 1 livres I et II, Paris 1946, 14-15.

tradizionale in Oriente, sia per gli stessi motivi per i quali fu usato nel Codice latino e cioè, quelli relativi al suo contenuto. Il Codice, infatti, raccoglie tutte le materie del diritto in una sola opera, su esempio dei codici moderni civili e per la prima volta, adoperato per tutte le Chiese Orientali Cattoliche, che sono in piena unione con la Chiesa di Roma<sup>14</sup>. Trattandosi però di soli “*canones*” e non di “*nomoi*”, è stato abbinato al termine “*canones*”, per rendere il nome completo: “*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”.

### §2.2. La struttura e il sistema della distribuzione delle materie

A differenza dal Codice della Chiesa Latina, il CCEO è stato diviso non in Libri, ma in Titoli, che sono, alla loro volta, suddivisi in capitoli, articoli e quindi canoni. Questa scelta era già stata fatta dalla Commissione della Redazione del *Codex Iuris Canonici Orientalis* [= CICO], istituita il 27 giugno 1935, nella sessione del *Cætus* cardinalizio del 29 dicembre 1936 e confermata dalla plenaria del 9 luglio 1941<sup>15</sup>. La scelta era fondata sugli studi delle diverse Commissioni precedenti, erette successivamente già dall’anno 1929. Secondo quegli studi, si è stabilito per le Chiese orientali, di non adottare la suddivisione in Libri come il CIC, ma in altro modo, che risponde meglio alle tradizioni delle collezioni giuridiche orientali.

Il CICO del 1943 fu suddiviso, infatti, in 24 Titoli, dei quali sono stati promulgati solo 10 nei quattro famosi *Motu Proprio* di Pio XII<sup>16</sup>. Questa soluzione della divisione in Titoli piacque anche alla nuova Commissione della revisione del CCEO che l’adottò nella sessione di aprile 1980 del *Cætus Centralis*, motivandola in questi termini: «*Solutio illa optima apparuit prae oculis habitis hodiernis totius Orientis condicionibus, oecumenismo non excluso, quae suadent ut, quantum fieri potest, vitentur difficultates quae enasci possint ex theologice quaestionibus cum systematica ordinatione Codicis forte connexis*»<sup>17</sup>.

Anche per quanto riguarda la sistemazione dei diversi titoli del CCEO, si è fatto ricorso a molteplici studi, nei quali sono state considerate le diverse possibilità di sistemazione: “*Personae, res, actiones*” o “*tria munera docendi, sanctificandi et regendi*” o nozioni “*verbi et sacramenti*” o “*fidem, sacramenta, hierarchiam*” ecc. Si è preferito, infine, di non adottare la tradizionale classifica dei *nomocanoni* orientali, bensì in un modo logico e più facile per consultazione, che rispecchia a sua volta l’indole dei canoni sacri, secondo la tradizione orientale, mentre, nello stesso tempo, riflette l’Ecclesiologia insegnata dal Vat. II<sup>18</sup>. La disposizione della materia canonica nel CCEO doveva anche prendere in considerazione i destinatari del medesimo Codice, ossia una diversità di Chiese *sui iuris* anche loro dotate di proprie leggi particolari.

Le norme generali, considerate meno importanti delle altre materie, vengono collocate alla fine del CCEO e non all’inizio, come fa il CIC, che le considera come uno strumento tecnico utile a tutto il resto del Codice. Dopo i canoni preliminari

<sup>14</sup> Nuntia 31 (1990), 29.

<sup>15</sup> Nuntia 11 (1980), 84; 19 (1984), 3.

<sup>16</sup> Motu proprio «*Crebrae allatae sunt*», 22 feb. 1949; m. p. «*Sollicitudinem nostram*», 6 gennaio 1950; m. p. «*Postquam apostolicis litteris*», 9 feb. 1952; m.p. «*Cleri sanctitati*», 2 giugno 1957.

<sup>17</sup> Nuntia 11 (1980), 84.

<sup>18</sup> Nuntia 19 (1984), 3-4.

d'ordine tecnico giuridico, il *CCEO* inizia subito con i due Titoli sui *Christifideles* e sulla diversità delle Chiese *sui iuris*, la loro nozione, l'appartenenza e l'iscrizione ad esse. Viceversa, per il *CIC* i *Christifideles* è la parte che apre il secondo libro intitolato *de Populo Dei*, che include anche lo stato clericale, l'autorità nella Chiesa, i religiosi ed i consacrati. Il *CCEO*, anche esso colloca tutte queste materie subito dopo il Titolo sulle Chiese e sui riti, disponendo, però nella classifica, *in primis* le Autorità nelle Chiese, poi i Chierici, quindi i Laici, infine i Religiosi e i Consacrati, mantenendo la netta distinzione, nel seno del popolo di Dio, fra i tre stati di vita cristiana: chierici (can. 323 *CCEO*) laici (can. 399 *CCEO*) e religiosi (can. 410 *CCEO*), secondo la stessa distinzione adoperata dalla cost. «*Lumen Gentium*» n. 31 del Concilio Vaticano II<sup>19</sup>.

Dopo il Popolo di Dio, nei suoi diversi stati, sia il *CCEO* che il *CIC* trattano il *munus docendi* seguito dal *munus sanctificandi*. Dopodiché il *CIC*, con tre libri, ordina le materie rimanenti: i beni temporali, le sanzioni e il diritto penale e infine il diritto processuale, mentre per gli Orientali rimane tutta la materia delle norme generali. Consapevole della missione delle Chiese Cattoliche Orientali verso i fratelli che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica e, persuaso dell'efficacia del loro dovere verso la promozione dell'unità della Chiesa, dovere loro affidato dai Padri del Concilio Ecumenico Vat.II<sup>20</sup>, il Legislatore colloca nel *CCEO* due specifici Titoli: uno sui battezzati acattolici che convengono alla piena comunione e l'altro sull'ecumenismo, l'unità dei Cristiani e sulle Chiese Orientali, prima di passare alle altre materie più tecnico-giuridiche. I suddetti due titoli non trovano materie esattamente simili nel *CIC*, perché appartengono alla profonda vocazione delle Chiese Orientali. Questo carattere di ecumenismo e di apertura alle altre Chiese era infatti inserito nei principi generali che la Plenaria della Commissione ha adottato nel marzo del 1974<sup>21</sup> per la revisione del Codice per le Chiese Orientali.

Le norme generali sono divise in due parti: la prima sulle persone, gli uffici, la *potestas regiminis* ed i ricorsi e viene collocata prima dei beni temporali, dei processi e del diritto penale; la seconda parte sulle leggi, le consuetudini, la prescrizione e il computo del tempo, che vengono inseriti proprio alla fine al *CCEO*.

### §2.3. Lo stile, la tecnica strutturale del testo e la lingua latina

Il testo stesso del *CCEO* si distingue con due caratteristiche fondamentali, ormai note a tutti gli operatori di diritto: la prima è di stampo linguistico e la seconda è di carattere tecnico-letterale. Il latino del *CCEO*, infatti, è un latino semplice, scorrevole, chiaro, costruito con termini semplici, stile e grammatica accessibili a tutti, compresa la struttura sintattica poco complicata, ma molto logica.

Dal punto di vista tecnico, il testo si presenta, in tutte le sue parti, come una unità organicamente coerente con termini precisi e univoci, scevro da ogni contraddizione, ripetizione, oscurità od ambiguità. Il merito di questa ottimizzazione tecnica e stilistica del testo si deve al “*Cætus de coordinatione*”, che fu istituito nel

<sup>19</sup> *Nuntia* 31 (1990), 31.

<sup>20</sup> «le Chiese orientali, che di questa tradizione sono testimoni viventi, e desiderando che esse fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata» (Concilio Vaticano II, decr. «*Orientalium Ecclesiarum*», n. 1) e «Alle Chiese orientali aventi comunione con la Sede apostolica romana, compete lo speciale ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali» (Id., n. 24; cfr. decr. «*Unitatis Redintegratio*». n.16).

<sup>21</sup> *Nuntia* 3 (1976), 3-10.

1984 dalla stessa Pontificia Commissione, per unificare nell'insieme del testo i criteri ortografici e terminologici, la scelta motivata dei termini tecnici, l'opzione per la punteggiatura e per l'uso del maiuscolo o del minuscolo ecc.<sup>22</sup>; e venne usato il *computer*, forse per la prima volta nell'elaborazione dei documenti della Santa Sede, per unificare e coordinare la terminologia e controllare le parole, in modo che queste abbiano un significato univoco e coerente in tutto il testo. E proprio in questo, cioè nello stile e nella tecnologia, che si può dire che il *CCEO*, tra l'altro, ha superato il *CIC* del 1983.

### **§3. La divergenza nel merito**

La divergenza fra i due Codici attinente al contenuto chiederebbe studi molto più ampi ed approfonditi, tanto che non sarebbe possibile neppure elencarli in questa sede. L'immensità di tale diversità proviene dal fatto che essa è legata, non solo ad una sola tradizione od ad un solo patrimonio ecclesiastico, ma ad una moltitudine di patrimoni liturgici, rituali, teologici, culturali, storici, spirituali e disciplinari ecc., non di una sola Chiesa, ma di molte e distinte Chiese *sui iuris*.

Ci limiteremo perciò ad evidenziare solo le particolarità di alcuni argomenti, che costituiscono la specificità di ogni Codice e gli elementi fondamentali di paragone che s'impongono fra i due codici.

#### **§3.1. Il riferimento alle leggi particolari**

Abbiamo segnalato sopra che la differenza fra i destinatari dei due codici non può che condizionare radicalmente sia la struttura che il contenuto dei medesimi. Infatti, il *CIC*, essendo un Codice destinato ad una sola Chiesa appartenente ad un solo rito con un unico patrimonio ecclesiale, è un codice particolareggiato ed integro, senza bisogno di altre leggi complementari, anche perché nella Chiesa latina l'unico legislatore specifico per tutta la Chiesa è il Romano Pontefice (cann. 331-333 *CIC*), insieme, certo, al Concilio Ecumenico (cann. 337 et 341 *CIC*).

Mentre in Oriente, ogni Chiesa *sui iuris* ha il suo organo legislativo particolare<sup>23</sup> in concomitanza con il Legislatore Supremo, che è anche il Romano Pontefice e il Concilio Ecumenico (cann. 43-46 e 50 *CCEO*). Questa realtà, insieme alla divergenza che esiste già fra le stesse Chiese orientali *sui iuris*, fa sì che il *CCEO* non possa presentarsi come il *CIC*, un Codice esaustivo ed integro, che soddisfa tutte queste diversità, ma deve fare in modo che in esso vengano armonizzate tutte queste esigenze. Per questo motivo, il *CCEO* non può che rinunciare all'emanazione di alcune leggi che, per la loro stessa natura sono necessariamente specifiche e particolari ad ogni singola Chiesa *sui iuris*. Tutto ciò che il *CCEO* può fare in questo caso è affidare l'emanazione e raccomandarla agli organi legislativi particolari di ogni Chiesa, se veramente vuole adeguarsi con l'insegnamento del Conc. Vat. II che raccomanda: «È infatti intenzione della Chiesa cattolica che rimangano salve e integre le tradizioni di ogni Chiesa o rito particolare; parimenti essa vuole adattare il suo tenore di vita alle varie necessità dei tempi e dei luoghi»<sup>24</sup> (*OE*, n.2). È lo stesso Decreto conciliare che prescrive che il Conc. Vat. II: «Dichiara quindi solennemente

<sup>22</sup> Cfr. *Nuntia* 21 (1985), 66-79; 27 (1988), 3-86; 29 (1989), 14; 31 (1990), 37-45.

<sup>23</sup> Nelle chiese Patriarcali e Arcivescovili Maggiori *sui iuris* l'organo legislativo è il Sinodo dei Vescovi (can. 110§1 *CCEO*), mentre nelle chiese Metropolitane *sui iuris* è il Consiglio dei Gerarchi (can. 167 *CCEO*).

<sup>24</sup> Conc. Vat. II, decr. «*Orientalium Ecclesiarum*», n. 2. [qui abbreviato in *OE*]

che le Chiese d'Oriente come quelle di Occidente, hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari»<sup>25</sup>. Praticamente nel *CCEO* ci sono 172 riferimenti o rinvii alle leggi particolari di ogni Chiesa *sui iuris*.

A parte il fatto che questa scelta di rinvio alle leggi particolari era d'obbligo per conservare il patrimonio ecclesiastico di ogni chiesa, essa risponde anche e contemporaneamente al principio di sussidiarietà, che la Commissione della revisione del Codice si è posto dall'inizio dei lavori: «Il nuovo codice si limiti alla codificazione della disciplina comune a tutte le chiese orientali, lasciando ai loro vari organismi la facoltà di regolare con un diritto particolare le altre materie, non riservate alla Santa Sede»<sup>26</sup>.

### §3.2. Riti e Chiese Particolari

Prima del Concilio Vat. II, si usava il termine “*ritus*” per designare una Chiesa particolare *sui iuris*, perché si temeva che la designazione “*Ecclesia*” potesse creare confusione fra l'unica Chiesa Universale e le altre Chiese particolari. Le Chiese orientali si distinguevano con il termine “*ritus*”, perché si parlava della “Chiesa Orientale” e non delle “Chiese orientali” al plurale. Solo dalla metà del secolo scorso, si iniziò a parlare di “Chiese orientali” al plurale, nel m.p. «*Sollicitudinem Nostram*»<sup>27</sup> del 6 gennaio 1950 e nel m.p. «*Cleri Sanctitatis*»<sup>28</sup> del 2 giugno 1957. Il Concilio Vaticano II usava nei suoi decreti<sup>29</sup> la denominazione “*Ecclesia Particularis*” per designare la Diocesi, mentre contemporaneamente, nel decreto «*Orientalium Ecclesiarum*» n. 2 chiamava le Chiese orientali “*Particulares Ecclesiae seu ritus*”, senza fare una chiara distinzione fra i due termini, anche se, praticamente, ha poi sempre usato il termine “*Ecclesiae particulares*”. Nella sua Costituzione Apostolica “*Regimini Ecclesiae Universae*”<sup>30</sup>, al n.41 il Papa Paolo VI cambiò il denominativo della “*Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali*” in “*Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*” al plurale, come riconoscimento del pluralismo delle Chiese Orientali e la loro divergenza.

Di fronte a tutte queste confusioni, la Commissione per la revisione del *CCEO*, nei principi direttivi già nel 1974, raccomandava una necessaria soluzione: «La nozione di Rito sia riesaminata e si concordi una nuova terminologia per designare le varie Chiese Particolari dell'Oriente e dell'Occidente»<sup>31</sup>.

È stato il *CCEO* a stabilire nei due canoni 27 e 28 una netta e categorica designazione, che mette fine a questa disordinata mescolanza terminologica, dando al rito l'unico senso di: «il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*» (can. 28§1 *CCEO*). Pertanto, alle singole diverse Chiese orientali particolari è stato assegnato il termine “*Ecclesia sui iuris*” (can. 27 *CCEO*), perché il termine “*Ecclesia particularis*” è usato dal Conc. Vat. II e dal *CIC* (can. 368) per designare la Diocesi, come lo stesso *CCEO*, al can.

<sup>25</sup> *OE*, n. 5.

<sup>26</sup> *Nuntia* 3 (1976), 6.

<sup>27</sup> PIO XII, m.p. «*Sollicitudinem nostram*», in *AAS* 42 (1950), 5-120.

<sup>28</sup> PIO XII, m.p. «*Cleri Sanctitatis*», in *AAS* 49 (1957), 433-603.

<sup>29</sup> Conc. Vat. II, «*Lumen gentium*», n. 23; «*Christus Dominus*» n. 11; «*Ad gentes*» n. 22, ecc.

<sup>30</sup> PAOLO VI, Const. Ap. «*Regimini Ecclesiae Universae*», 15 agosto 1967, in *AAS* 59 (1967), 885-928.

<sup>31</sup> *Nuntia* 3 (1976), 7.

177, utilizza il medesimo termine per designare l'eparchia. Nonostante che nel 1967 la Commissione per la revisione del *CICO* avesse già preso la decisione di chiamare le Chiese orientali con il termine “*Chiese orientali sui iuris*”<sup>32</sup>, la Commissione per il *CIC* della Chiesa latina, promulgato nel 1983, introdusse il termine “*sui iuris*” senza abbandonare però il termine “*ritualis*” e chiamò quindi le Chiese orientali “*Ecclesia ritualis sui iuris*” (cann. 111 e 112 *CIC*). Nella Cost. Ap. «*Pastor Bonus*», promulgata il 28 giugno 1988, si usa “*Ecclesiae orientales*” senza adoperare il termine “*sui iuris*” per designare le Chiese orientali autonome.

### §3.3. *L'iscrizione alle Chiese sui iuris e il passaggio fra di loro*

Appare evidente che sia il *CIC* che il *CCEO* dedicano alcuni canoni per regolarizzare le iscrizioni alle Chiese *sui iuris*, soprattutto nei casi di matrimoni misti e in caso di passaggio da una Chiesa all'altra. Vi è una conformità fra i due codici su questa materia. Mentre, per il passaggio da una Chiesa *sui iuris* all'altra e da una Chiesa non in piena comunione con la Chiesa Cattolica ad una Chiesa cattolica *sui iuris*, il *CCEO*, per rispondere alle esortazioni del Vat. II, (OE, n.4), ha dovuto dedicare alcuni canoni per sistemare questa eventualità.

Vietato ogni tipo di proselitismo (can. 31 *CCEO*), sia il *CIC* che il *CCEO* legano il passaggio dei minorenni ultra quattordicenni da una Chiesa *sui iuris* all'altra, al consenso della Sede Apostolica (Can. 112 *CIC* e can. 32 *CCEO*). Il passaggio dalle Chiese non cattoliche alle Chiese cattoliche è legato all'appartenenza ai riti nel senso stabilito al can. 29 *CCEO*. Per conservare il patrimonio rituale e preservare l'equilibrio fra le Chiese, si è stabilito dunque che, in caso di passaggio al cattolicesimo, la persona deve mantenere il proprio rito ascrivendosi alla Chiesa cattolica dello stesso corrispondente rito cattolico. La deroga eccezionale a questa regola è confidata dal Vat. II al giudizio della Sede Apostolica: «questa, quale suprema arbitra delle relazioni inter-ecclesiali, provvederà essa stessa alle necessità secondo lo spirito ecumenico, o farà provvedere da altre autorità, dando opportune norme, decreti o rescritti»<sup>33</sup>.

### §3.4. *L'osservanza dei riti*

Un altro desiderio del Vat. II espresso nel Decreto OE non poteva che trovare riscontro ed occupare un posto primordiale nel *CCEO*, vale a dire la necessaria conservazione ed osservanza dei diversi riti. «Per questo il santo Concilio non solo circonda di doverosa stima e di giusta lode questo loro patrimonio ecclesiastico e spirituale, ma lo considera fermamente quale patrimonio di tutta la Chiesa»<sup>34</sup>. La conservazione dei riti voluta in modo dinamico e in sintonia con i tempi moderni non implica solo gli orientali entro e fuori i propri territori, ma anche i latini che, in qualche modo, hanno un rapporto pastorale o di vicinanza con gli orientali. Questo lo dice il Decreto «*Orientalium Ecclesiarum*» al n. 6 e lo ha inserito anche il can. 41 del *CCEO* nominando espressamente la Chiesa latina. Il *CIC* non ha introdotto un canone simile e il can. 41 si applica anche ai fedeli latini, a norma del can. 1 del *CCEO*.

<sup>32</sup> *Nuntia* 3 (1967), 45-47.

<sup>33</sup> *OE*, n.4.

<sup>34</sup> *OE*, n.5.

### §3.5. *Le strutture delle Chiese e la costituzione gerarchica di esse*

È più che naturale e doveroso, che ognuno dei due Codici entri nella propria specificità nel delineare la struttura della costituzione gerarchica della propria Chiesa destinataria delle sue norme. Nel passato, il m.p. «*Cleri Sanctitati*» [= CS]<sup>35</sup> dedicò un capitolo intero per trattare dei Cardinali della Chiesa Romana (cann. 175-187 CS), un altro per i Dicasteri Romani (cann. 188-210 CS) contenendo le congregazioni, i tribunali e gli altri uffici della Curia romana, e un altro capitolo per i Delegati del Romano Pontefice (cann. 211-215 CS). Nel CCEO, tutta questa materia non è stata direttamente trattata, in quanto era stata già inserita nella Cost. Ap. «*Pastor bonus*» o nel CIC, mentre il CIC non poteva dispensarsi da questi argomenti, che interessano direttamente la Chiesa latina e fanno parte della sua costituzione gerarchica. Il CIC, infatti dedicò capitoli diversi: uno per il Sinodo dei Vescovi (cann. 342-348 CIC); uno per i Cardinali della Santa Romana Chiesa (cann. 349-359 CIC); uno per la Curia Romana (cann. 360-361 CIC); uno per i legati del Romano Pontefice (cann. 362-367 CIC) etc. Tutti questi argomenti non trovano pari corrispondenza nel CCEO.

D'altra parte, anche il CCEO dedica alcuni titoli per trattare della struttura delle diverse Chiese: le Chiese Patriarcali (Tit. IV); le Chiese Arcivescovili Maggiori *sui iuris* (Tit. V); le Metropolitane e altre Chiese *sui iuris* (Tit. VI); gli Esarcati (Tit. VIII); le Assemblee dei Gerarchi di diverse Chiese *sui iuris* (Tit. IX). In ogni Chiesa poi, il CCEO stabilisce la struttura della Curia designando gli organi di governo con le loro facoltà.

Il CIC e il CCEO convergono di nuovo nel parlare dell'episcopato, della Diocesi e dell'Eparchia che esistono in tutte le Chiese cattoliche e la loro disciplina trae fondamento dalle stesse fonti ed insegnamenti dei Concili in generale, ma soprattutto del Concilio Ecumenico Vat. II. A parte le denominazioni tradizionali, la differenza sostanziale si rileva nel modo di designare i Vescovi.

Nella Chiesa latina la nomina dei Vescovi diocesani viene fatta dal Capo supremo della Chiesa, che è il Sommo Pontefice (can. 377§1 CIC). Nelle Chiese Orientali Cattoliche, invece c'è un altro meccanismo che fa dipendere le designazioni dei Vescovi dalla posizione o dall'appartenenza delle loro Eparchie al tipo di Chiesa, nonché dall'ubicazione di quelle Eparchie entro o fuori dei confini del territorio delle loro Chiese. Mentre nelle Chiese Patriarcali e Arcivescovili Maggiori *sui iuris*, i Vescovi designati ad una sede eparchiale, o a svolgere una funzione dentro il confine di quella Chiesa sono nominati per elezione nel Sinodo dei Vescovi della loro Chiesa (cann. 181§1 e 152 CCEO), tutti gli altri Vescovi della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore, che sono costituiti fuori del territorio delle loro Chiese, sono indicati dal Romano Pontefice con una terna proposta dal Sinodo dei Vescovi (cann. 181§2 e 149 CCEO). Il Metropolita e gli altri Vescovi della Chiesa metropolitana sono anche loro eletti dal Romano Pontefice, senza distinzione fra quelli che sono dentro o fuori del territorio, con una terna stabilita dal Consiglio dei Gerarchi delle rispettive Chiese (cann. 181§2 e 168 CCEO).

### §3.6. *I Christifideles e il Popolo di Dio: Chierici, Laici e Religiosi*

Sia il CIC che il CCEO hanno cercato d'interpretare l'Ecclesiologia insegnata dal Conc. Vat. II nella Costituzione Dogmatica «*Lumen Gentium*» [= LG] sul Popolo

<sup>35</sup> PIO XII, m.p. «*Cleri sanctitati*», in AAS 49 (1957), 433-603.

di Dio con la sua tripartizione. Pur partendo dalla stessa definizione dei *Christifideles* presa quasi alla lettera del n. 31 del *LG*: «i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano» (cfr. can. 204§1 *CIC* e can. 7§1 *CCEO*), i due codici si dividono nel senso tecnico che danno al termine “*laicus*”. Infatti, la divergenza proviene dall'impostazione bipartita o tripartita della componente del Popolo di Dio, che in *LG* si presta ad ambedue le interpretazioni.

Il *CIC* opta per una netta bipartizione istituzionale e gerarchica, fondata sul diritto divino e sul carattere sacramentale e cioè: la distinzione fra i chierici, che sono i ministri sacri e i laici, costituiti da tutti gli altri fedeli (can. 207). Per i religiosi, il *CIC* (can. 207§2) riporta testualmente l'affermazione di *LG* n. 43, e cioè che lo stato dei religiosi «non è intermedio tra la condizione clericale e laicale, ma da entrambe le parti, alcuni fedeli sono chiamati da Dio a fruire di questo speciale dono nella vita della Chiesa e ad aiutare, ciascuno a suo modo, la sua missione salvifica». In sostanza poi, il *CIC* ritorna alla tripartizione fondata sulle diverse condizioni di vita e di vocazione, ma continua ad usare il termine “*laici*” in contrapposizione al termine “*chierici*” e comprende anche i religiosi che non sono istituiti nell'Ordine sacro.

Il *CCEO*, invece, senza dissociarsi dall'Ecclesiologia di *LG*, ha optato per una netta distinzione fra le tre categorie: Chierici, laici e religiosi, usando il termine “*laici*” solo per quelli che «col nome di laici in questo Codice si intendono i fedeli cristiani che hanno come propria e speciale l'indole secolare e... non sono costituiti nell'ordine sacro e non sono ascritti allo stato religioso» (can. 399 *CCEO*). Il *CCEO* riconosce anche la distinzione di istituzione divina fra i chierici e gli altri *christifideles* (can. 323§2 *CCEO*), senza adottarla come criterio principale di distinzione fra le tre categorie. Infatti, a differenza del *CIC*, il termine “*laici*” nel *CCEO* non include i religiosi, che non sono istituiti nell'Ordine sacro.

Per il resto tutte e due i Codici insistono sull'uguaglianza fra tutti i componenti del popolo di Dio e sull'importanza della partecipazione di tutti alla missione della Chiesa, ognuno secondo il proprio stato e vocazione.

Da segnalare un'altra divergenza fra i due codici riguardo alla distinzione fra Ordini sacri maggiori e Ordini minori. Nel precedente *CIC* del 1917 (can. 949) si distingueva fra ordini sacri d'istituzione divina<sup>36</sup> e altri ordini d'istituzione ecclesiastica<sup>37</sup>. Con la riforma effettuata nel 1972 dal Papa PAOLO VI con il m.p. «*Ministeria Quaedam*»<sup>38</sup>, il *CIC* del 1983 non tratta più degli ordini minori, mentre il *CCEO* si limita a riconoscere la loro presenza, come «ministri, costituiti in un ordine minore e generalmente chiamati chierici minori» (can. 327 *CCEO*) e affida la loro organizzazione alle leggi particolari di ogni Chiesa *sui iuris*. Alla questione dell'appartenenza di questi ministri minori alla categoria dei chierici o agli ordini sacri, la Commissione della revisione del Codice Orientale rimanda anche questa questione ad ogni Chiesa *sui iuris*<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Comprende i tre Ordini sacri: episcopato, presbiterato e diaconato.

<sup>37</sup> Comprende gli ordini detti minori: suddiaconato, accolitato, esorcistato etc.

<sup>38</sup> PAOLO VI, m.p. «*Misteria quaedam*», 15 agosto 1972, in *AAS* 64 (1972), 529-534.

<sup>39</sup> *Nuntia* 28 (1989), 58-59.

Va da sé il fatto che il *CCEO*, a differenza del *CIC*, riconosce la presenza del clero coniugato e anche in questa materia, si rimette alle leggi particolari di ogni Chiesa *sui iuris* o alle norme speciali stabilite dalla Sede Apostolica (758§3 *CCEO*). Questo è stato anche raccomandato dal Conc. Vat. II in «*Orientalium Ecclesiarum*» n.17.

A parte la differenza fra il *CIC* e il *CCEO*, circa la tripartizione o bipartizione del popolo di Dio come segnalato sopra, esistono altre divergenze fra i due Codici riguardo all'impostazione della normativa sui consacrati in genere e sui religiosi in particolare. Il *CIC* divide i consacrati in due grandi categorie: i religiosi e i secolari. Tra i religiosi, il *CIC* ha eliminato le distinzioni che c'erano nel Codice Pio-benedettino del 1917 e cioè fra gli Ordini e le Congregazioni religiosi, fra i voti solenni e i voti semplici, e ha eliminato anche la categoria dei consacrati senza voti che hanno la vita comune *ad instar religiosorum*. La terza categoria del popolo di Dio secondo il *CIC* si divide in: gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica. La prima categoria viene ripartita a sua volta tra Istituti religiosi ed Istituti secolari<sup>40</sup>. Secondo il *CIC* solo i religiosi fra questi costituiscono uno stato a sé poiché, secondo il can. 207§2, «il loro stato, quantunque non riguardi la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia alla sua vita e alla sua santità». Mentre il tipo di consacrazione negli Istituti secolari «non cambia la condizione canonica, laicale o clericale» del consacrato (can. 711 *CIC*).

Il *CCEO*, invece si caratterizza nel considerare la vita monastica come un modello per tutti i tipi di vita religiosa, prediligendo il fatto che l'istituzione monastica si fonda sulle più antiche tradizioni orientali, che il *CCEO* ha voluto conservare. Lo stato religioso nel *CCEO* è una categoria a sé diversa dai laici e dai chierici (can. 399 *CCEO*). In questa categoria dei religiosi ci sono i monaci, come tipo di vita consacrata, che professano i tre voti monastici d'obbedienza, castità e povertà; esistono anche gli ordini e le congregazioni religiose, che si distinguono fra loro dal grado della similitudine dei loro voti con quelli dei monaci. Fuori della Categoria dei religiosi ci sono coloro che sono chiamati gli "affini ai religiosi", vale a dire, quelli che vivono una vita comune come i religiosi, con specie di vincoli di consacrazione che non sono veri voti religiosi. A questi ultimi appartengono i membri delle società di vita comune, che, pur senza voti, sono equiparati giuridicamente ai religiosi «sono equiparati ai religiosi, per quanto riguarda gli effetti canonici, se non è disposto diversamente dal diritto o non consta dalla natura della cosa» (can. 554§3 *CCEO*). Gli Istituti Secolari non cambiano di stato nella chiesa, nel senso che i loro membri conservano lo stato laico o chierico nel quale si trovano e la loro appartenenza all'Istituto non cambia la loro categoria nella Chiesa (563§1, 4° *CCEO*).

### **§3.7. I sacramenti e specialmente il matrimonio**

La normativa sui sacramenti, sia nel *CIC* che nel *CCEO* è fondata sulla Teologia dogmatica della Chiesa cattolica e sull'insegnamento del Concilio Vat. II. Le differenze più importanti tra la disciplina della Chiesa latina e quella delle Chiese

<sup>40</sup> Gli istituti secolari non figuravano nel Codice del 1917, perché sono stati riconosciuti la prima volta con la Cost. Ap. «*Provida Mater Ecclesia*» 2 febbraio 1957, in AAS 39 (1947), 114-124.

orientali potrebbero provenire dalle usanze antiche, dalla forma della celebrazione e dai ministri di questi sacramenti. Ad esempio «per tradizione delle Chiese orientali la crismazione del santo *myron* è amministrata, sia congiuntamente col battesimo sia separatamente, da un presbitero» (can. 694 *CCEO*). I presbiteri orientali sono autorizzati ad amministrare la cresima anche ai fedeli latini in alcune situazioni prescritte dal diritto, come anche i fedeli orientali possono ricevere il santo *myron* da presbiteri latini provvisti di tale potestà, in alcuni casi specifici (can. 696 *CCEO*). Questo differisce dal *CIC*, che prescrive la separazione fra i due sacramenti e stabilisce il Vescovo come il ministro ordinario del sacramento della confermazione nella Chiesa latina (can. 882 *CIC*).

Per diverse regole liturgiche il *CCEO* rimanda alle leggi particolari di ogni Chiesa *sui iuris*<sup>41</sup>, come anche nella Chiesa latina il can. 2 rimanda alle leggi liturgiche specifiche. Nell'amministrazione del sacramento dell'Ordine sacro, il *CCEO* si trova nella necessità di stabilire leggi particolari, come per il caso di conferire l'Ordine sacro ai fedeli di Chiese *sui iuris* diverse dalla Chiesa dell'ordinante<sup>42</sup> e per la celebrazione del sacramento ai fedeli coniugati (can. 758§3 *CCEO*), cose che il *CIC* non può fare.

Per quanto riguarda il sacramento del matrimonio è indispensabile ricordare il forte accento posto dagli orientali sul carattere sacramentale dell'istituto matrimoniale e alla prevalenza conferita a questa sacralità, da un punto di vista puramente giuridico<sup>43</sup>. Da questa prevalenza del sacro scaturisce la maggior parte delle divergenze con il matrimonio latino, soprattutto per quanto riguarda la forma della celebrazione e il ministro del sacramento. Nel matrimonio orientale, come in quello latino, il rito sacro è un elemento per la validità del matrimonio, con la differenza sul contenuto di quel rito. Mentre in Oriente, l'intervento del sacerdote nel rito sacro è attivo «Questo rito si ritiene sacro con l'intervento stesso del sacerdote che assiste e benedice» (can. 828§2 *CCEO*), l'intervento del ministro nel rito latino è passivo, perché egli svolge solo il ruolo di testimone qualificato (can. 1108 *CIC*). Nelle Chiese orientali, il ministro sacro è perciò considerato un co-ministro del sacramento insieme agli sposi, mentre nella Chiesa latina sono solo gli sposi i ministri del sacramento.

Dato che la benedizione del ministro sacro è un elemento per la validità della celebrazione, il diacono orientale non può benedire il matrimonio, mentre il diacono latino può assistere validamente il matrimonio nella sua Chiesa (cann. 1108§1; 1112-1115 *CIC*). Nei matrimoni misti tra cattolici e acattolici orientali è accettata la benedizione del ministro sacro orientale acattolico per la validità e non per la liceità del matrimonio (cann. 834§2 *CCEO*)<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> A titolo d'esempio il can. 707§1 del *CCEO*: «Riguardo alla confezione del pane eucaristico, alle preghiere da recitare dai sacerdoti prima della celebrazione della Divina Liturgia, all'osservanza del digiuno eucaristico, alle vesti liturgiche, al tempo e al luogo di celebrazione e ad altre cose simili, devono essere stabilite accuratamente delle norme dal diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris*».

<sup>42</sup> Cfr. *CCEO*, cann.: 746§, 748§2.

<sup>43</sup> PRADER J, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, «Kanonika» 1, Roma 1992.

<sup>44</sup> Questo è stato già stabilito dal Concilio Vaticano II (*OE*, 18), poi messo in vigore con il Decreto «*Crescens Matrimoniorum*», emanato dalla Congregazione per le Chiese Orientali, il 22 feb. 1967 [in *AAS* 59 (1967), 165-166]. Il ministro sacro acattolico però non può benedire il matrimonio di due cattolici, ma solo i matrimoni misti con non cattolici.

A causa del concetto di sacramento come mistero<sup>45</sup> non è consentito celebrare il matrimonio orientale tramite un interprete come nel *CIC* can. 1106, o tramite un procuratore (can. 837§2 *CCEO*), a differenza del *CIC* che lo permette al can. 1105§1. In Oriente, non si può celebrare il matrimonio con una condizione di qualsiasi tipo (can. 826 *CCEO*), a differenza di qualche condizione presente o passata nel Codice latino (can. 1102).

Delle differenze appaiono negli impedimenti al matrimonio. Il *CCEO* concede alle leggi particolari la possibilità di introdurre gli impedimenti dirimenti (can. 792 *CCEO*) e altri motivi per la separazione (can. 864§2 *CCEO*), come concede anche al Patriarca la facoltà di trasformare un semplice divieto in un impedimento dirimente (can. 794§2 *CCEO*). Queste facoltà sono riservate nel *CIC* alla sola Suprema autorità della Chiesa (cann.1075§2 et 1077§2 *CIC*). Il Patriarca può anche dispensare dal coniugicidio e dal voto pubblico perpetuo di castità, emesso in Congregazioni religiose di qualsiasi condizione giuridica (can. 795§2 *CCEO*). Queste dispense nella Chiesa latina e negli altri tipi di Chiese *sui iuris* sono riservate al Sommo Pontefice (can. 1078§2 *CIC*).

Le Chiese Orientali hanno conservato alcuni impedimenti che non esistono più nella Chiesa latina, come l'affinità di secondo grado di linea collaterale (can. 809 *CCEO*); la parentela spirituale proveniente dal battesimo tra il padrino e il battezzato e i genitori di quest'ultimo (can. 811 *CCEO*). L'impedimento della parentela civile o legale si limita nella Chiesa latina tra l'adottato e l'adottante (can. 1094 *CIC*), mentre nelle Chiese Orientali si estende anche ai consanguinei delle parti (can. 812 *CCEO*).

Da notare anche che il *CIC*, a differenza del *CCEO*, ha trattato degli effetti civili del matrimonio (cann. 1136-1140 *CIC*), come l'obbligo dei genitori all'educazione fisica, sociale, morale, culturale e religiosa dei figli, come tutte le altre questioni relative alla legittimità di figli.

Nel trattare dei matrimoni misti fra una parte cattolica e una battezzata acattolica, il *CCEO* nei canoni 780§2 e 781 riconosce insieme all'obbligo di applicare il diritto divino e il diritto canonico, anche il diritto matrimoniale al quale è tenuta la parte acattolica. La normativa contenuta in questi canoni non è altro che l'applicazione dell'insegnamento del Vat. II sull'Ecumenismo e in particolare il principio del riconoscimento del diritto e la potestà alle Chiese orientali non cattoliche di «regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone al carattere dei loro fedeli e, più adatte a promuovere il bene delle anime» («*Unitatis Redintegratio*», n.16). Con questa norma il *CCEO* è entrato in dettagli, ciò che il can. 1059§1 del *CIC* non prevedeva. Per questo motivo, la normativa in questione del *CCEO* si considera complementare a quella del *CIC*.

D'altra parte, i suddetti canoni del *CCEO* hanno provocato un ampio interrogativo sulla validità degli scioglimenti dei matrimoni effettuati nelle Chiese acattoliche, poiché il *CCEO* riconosce la giurisdizione delle autorità orientali non cattoliche e ammette la legalità delle normative matrimoniali alle quali sono tenuti gli acattolici al momento del matrimonio<sup>46</sup>. S'impone qui un altro interrogativo sull'autorità cattolica che deve valutare la legittimità di tali scioglimenti. Questi due

<sup>45</sup> EID E., *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, in *Il Matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, «Studi Giuridici» 32, Città del Vaticano 1994, 95.

<sup>46</sup> NAVARRETE U., *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, in *Il Matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, «Studi Giuridici» 32, Città del Vaticano 1994, 105-125.

interrogativi sono tuttora sottoposti al giudizio del Pontificio Consiglio per i testi legislativi<sup>47</sup>. Un altro interrogativo può sorgere anche qui e cioè se questa normativa orientale possa essere applicata anche ai matrimoni misti, quando la parte cattolica è un fedele latino, visto che i canoni 780§2 e 781 del *CCEO* parlano di parte cattolica senza specificare ulteriormente, ma non dicono espressamente che si applica ai latini come esige il can. 1 della *CCEO*.

### §3.8. Il Carattere ecumenico del *CCEO*

Il carattere ecumenico del *CCEO* è uno dei principi direttivi che la Commissione per la revisione del Codice per le Chiese Orientali si era posta e aveva deciso nella sessione di marzo del 1974<sup>48</sup>. La stessa Commissione fonda le motivazioni di questo principio nei voti del Concilio Vaticano II, che vede l'Ecumenismo, tra le Chiese orientali non ancora in piena unione e la Chiesa cattolica, come una specifica missione affidata alle Chiese orientali cattoliche (*OE*, n. 1) in quanto è a loro che spetta «lo speciale ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali» (*OE*, n. 24).

Oltre all'inserzione dei due can. 780 e 781 nel *CCEO*, dei quali abbiamo trattato sopra e che rispondono al principio di riconoscere alle Chiese non ancora in piena comunione «il diritto di reggersi secondo le proprie discipline»<sup>49</sup>, il *CCEO* ha introdotto due Titoli specifici per attuare il principio: un Titolo per disciplinare l'accoglienza dei battezzati acattolici alla comunione con la Chiesa cattolica (Tit. XVII) e un titolo per la promozione dell'unità dei cristiani (Tit. XVIII). Sia l'uno che l'altro non trovano materia simile nel *CIC* perché, a norma del can. 35 *CCEO* e del n. 4 di *OE*, l'acattolico orientale che conviene all'unione con la Chiesa cattolica deve essere ascritto allo stesso rito orientale cattolico che corrisponde alla sua Chiesa d'origine, e in quanto tale, egli dipende del *CCEO*. A norma del can. 901 del *CCEO*, tutto il contenuto del Titolo XVII si applica, “*congrua congruis referendo*”, ai battezzati acattolici, anche a quelli non orientali, e quindi si applica indirettamente a quelli che convengono alla Chiesa latina.

In ambedue gli argomenti, il *CCEO* coinvolge le leggi particolari di ogni chiesa *sui iuris*. Il can. 898§§2-3 *CCEO* lascia alle leggi particolari la facoltà di stabilire le autorità che possono accogliere l'acattolico che conviene alla comunione. Il can. 904§1 *CCEO* affida ad ogni Chiesa l'obbligo di stabilire, nelle proprie leggi particolari, le norme adeguate per promuovere l'Ecumenismo in sintonia con il movimento generale della Sede Apostolica per la Chiesa Universale<sup>50</sup>.

Nel *CIC*, un solo canone tratta dell'Ecumenismo in modo diretto, quando raccomanda al Vescovo, in quanto pastore delle anime, di adottare un «atteggiamento di umanità e di carità nei confronti dei fratelli che non sono nella piena comunione con la Chiesa cattolica, favorendo anche l'ecumenismo, come viene inteso dalla Chiesa» (can. 383§3 *CIC*).

<sup>47</sup> La domanda è stata presentata al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi dalla Chiesa Maronita.

<sup>48</sup> Cfr. *Nuntia* 3 (1976), 3-10.

<sup>49</sup> Concilio Vaticano II, decr. «*Unitatis Redintegratio*», n.16; cfr. *Nuntia* 3 (1976), 5.

<sup>50</sup> In generale sul *CCEO* e l'ecumenismo cfr. CECCARELLI MOROLLI D., *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo. Aspetti ecumenici della legislazione canonica orientale*, «Quaderni di “Oriente Cristiano” – Studi» 9, Palermo 1998.

### §3.9. L'amministrazione della giustizia

A livello di meccanismo procedurale non esistono divergenze significative fra la normativa latina e quella orientale: la giustizia dentro l'unica Chiesa cattolica non può che essere uguale e non deve modificarsi a seconda dell'appartenenza a Chiesa o tradizioni o paesi o altro. Da non dimenticare anche che la tradizione giudiziaria nella Chiesa è molto antica e si fonda sul diritto romano. Questa similitudine processuale viene presentata in un articolo fra i principi direttivi del *CCEO* e cioè che «Tutti i cattolici abbiano le stesse norme processuali»<sup>51</sup>.

La differenza però fra le due normative risiede nella struttura della gerarchia giudiziaria, nella natura, gradi e competenze dei Tribunali. Il sistema della distribuzione del potere giudiziario dipende dalla struttura stessa della potestà di governo di ogni Chiesa *sui iuris*. Nel *CIC*, ossia nella Chiesa latina, la gerarchia giudiziaria segue la divisione territoriale, passando dalla Diocesi in primo grado al Tribunale metropolitano in secondo grado, salvo sempre il diritto di appello alla Santa Sede, che è necessariamente il Tribunale competente ordinario per il terzo e ulteriori gradi (can. 1444 *CIC*).

A differenza del *CIC* che legifera per una unica Chiesa, il *CCEO* doveva tenere conto delle diversità delle Chiese *sui iuris* che gerarchicamente non sono tutte uguali. Il *CCEO* ha dato alle Chiese patriarcali e arcivescovili maggiori *sui iuris* la possibilità di essere autosufficienti giudiziariamente e cioè di poter, tramite il tribunale della Chiesa Patriarcale, definire tutti i gradi di giudizio (can. 1063 *CCEO*), senza dover ricorrere ai Tribunali della Sede Apostolica, come avviene invece, per le altre Chiese *sui iuris* che hanno la Sede Apostolica come tribunale di terzo e ulteriore grado (can. 1065 *CCEO*). La competenza del Tribunale della Chiesa Patriarcale non esclude la competenza del Tribunale della Sede Apostolica, ossia del Tribunale Rota Romana<sup>52</sup>. La competenza del Tribunale della Rota Romana sui fedeli appartenenti a Chiese Patriarcali o Arcivescovili maggiori non è stata espressamente abrogata dal *CCEO*, ma al contrario è stata confermata dopo il Vat. II dalla Cost. Ap. «*Regimini Ecclesiae Universae*» del 15 agosto 1967<sup>53</sup>, e in seguito dagli arti 58§2 e 128 della Cost. Ap. «*Pastor bonus*», del 28 giugno 1988<sup>54</sup>.

Per completare la struttura giudiziaria, il *CCEO* ha restituito al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale la sua competenza giudiziaria creando, anche in esso e per la prima istanza, un Tribunale collegiale di tre Vescovi (can. 1062 *CCEO*). Queste competenze restituite al Tribunale del Sinodo dei Vescovi erano in precedenza distribuite fra i Tribunali della Sede Apostolica e il Sinodo Permanente della Chiesa Patriarcale (cann. 17-18 m.p. «*Sollicitudinem Nostram*»)<sup>55</sup>. Il *CCEO* ha anche privato il Sinodo permanente dalla potestà giudiziaria per conferirgli un'unica potestà esecutiva<sup>56</sup>. Partendo sempre dal principio dell'autonomia giudiziaria delle Chiese *sui iuris*, e soprattutto di quelle Patriarcali e Arcivescovili maggiori, il *CCEO* ha dovuto anche creare un Tribunale amministrativo supremo in ogni Chiesa, all'interno del

<sup>51</sup> *Nuntia* 3 (1976), 9.

<sup>52</sup> FUNGHINI R., *La competenza della Rota Romana*, in *Le norme del Tribunale della Rota Romana*, «Studi Giuridici» XLII, Città del Vaticano 1997, 151-164.

<sup>53</sup> Cost. Ap. «*Regimini Ecclesiae Universae*», in AAS 59 (1967), 922, art. 109.

<sup>54</sup> Cost. Ap. «*Pastor bonus*», in AAS 80 (1988), 841-923, artt. 58, §2 et 128.

<sup>55</sup> Cfr. commento ai cann. 1062-1065 in PINTO P.V., (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, «Corpus Iuris Canonici» 2, Città del Vaticano 2001, 884-889.

<sup>56</sup> Cfr. cann. 115-121 *CCEO*.

Sinodo dei Vescovi (can. 1006 *CCEO*), così come un Moderatore generale dell'amministrazione della Giustizia (can. 1062§5 *CCEO*), che assume le tradizionali competenze del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (can. 1445 *CIC*)<sup>57</sup>.

### §3.10. Le sanzioni penali nella Chiesa

Essendo una società umana, la Chiesa ha sempre dovuto ricorrere alle sanzioni penali, per rimediare alla violazione della legge canonica, soprattutto in materia di fede e per rimettere ordine nella comunità. Questa prassi stata sempre valida sia in Oriente che in Occidente, partendo dai tempi dei SS. Apostoli, passando attraverso il periodo dei Concili Ecumenici, per arrivare infine alle diverse tradizioni particolari di ogni Chiesa. Anche negli ordinamenti canonici moderni, il diritto penale appare evidente anche se non con la stessa rigidità degli ordinamenti antichi, ma piuttosto con spirito più pastorale curativo che vendicativo.

Per i delitti, la loro natura e tipologia, non esiste un' importante divergenza fra i due Codici il *CIC* e il *CCEO*. La differenza, invero, si evidenzia nella parte penale, nella tipologia delle pene e nel sistema di inflizione delle medesime. Nella valutazione dell'imputabilità e della gravità del delitto, il *CIC* ricorre a tutti i criteri di valutazione tradizionale delle capacità naturali e umane della persona che costituiscono i criteri dell'imputabilità e che sono ereditati dalla lunga tradizione giuridica romano-germanica (cann. 1322-1330 *CIC*)<sup>58</sup>. Il *CCEO*, invece, si contenta dell'espressione «*secundum communem praxim et doctrinam canonicam*» (cann. 1414-1416 *CCEO*), che corrisponde di più alla genuina tradizione orientale, che dà alle punizioni ecclesiastiche un carattere medicinale e per rispetto delle differenze tra le diverse Chiese *sui iuris*<sup>59</sup>. Il *CIC* presume l'imputabilità subito dopo la violazione della legge: «*Posita externa violatione, imputabilitas praesumitur, nisi aliud appareat*» (can. 1321§3 *CIC*). Questo principio sostituì quello della precedente normativa del 1917: «*Posita externa legis violatione, dolus in foro externo praesumitur, donec contrarium probetur*» (can. 2200§2 *CIC* 1917). Invece per il *CCEO* «*Posita externa legis poenalis vel praecepti poenalis violatione praesumitur eam deliberate factam esse, donec contrarium probetur*» (can. 1414§2 *CCEO*). C'è qui una inversione dell'onere della prova<sup>60</sup>.

Per quanto riguarda la tipologia delle pene: «Eliminata la classica dicotomia della canonistica occidentale in pene medicinali ed espiatorie (vindicativa ex can. 2216 del *CIC* del 1917) ai sensi del can. 1312,§1 del codice vigente, il Supremo Legislatore del codice orientale mette a fondamento della pena, per quanto attiene alla sua essenza e alle sue finalità, la “impositio actus positivi”; solo in via subordinata o sostitutiva la “privatio alicuius boni»<sup>61</sup>. Questa scelta è stata fatta per accogliere il principio direttivo preso dalla Commissione per la revisione del Codice delle Chiese

<sup>57</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. «*Pastor Bonus*», artt. 121-125.

<sup>58</sup> Per stabilire l'imputabilità e valutare le circostanze aggravanti ed attenuanti del delitto, il *CIC* ricorre all'esame dell'uso della ragione; la sanità di mente; i limiti di età; l'ignoranza non colpevole; l'inavvertenza e l'errore; la violenza fisica; il caso fortuito; il timore grave; l'agire per necessità; per grave incomodo; per legittima difesa contro un ingiusto aggressore; l'ubriachezza; la perturbazione di mente; per grave impeto passionale che impedisce la deliberazione della mente e il consenso della volontà; l'ignoranza crassa o supina ecc.

<sup>59</sup> Cfr. ALWAN H., *Les sanctions penales*, in *Acta Symposii internationalis circa codicem canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik (Lebanon) 1996, 385-388.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Di MATTIA G., *La normativa del Diritto penale*, in COPPOLA R., (a cura di), *Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente*, Bari 1994, t. II, 525.

orientali nel 1974, perché questa tipologia corrisponde «molto di più all'antica e salutare disciplina orientale»<sup>62</sup>. Però nel cercare di sintonizzare fra la *ratio iuris puniendi* enunciata al can. 1401 *CCEO* e l'antica tradizione orientale decisa nei principi direttivi, il *CCEO*, per conformarsi con il *modus vivendi* dei nostri giorni, è pervenuto ad un compromesso rompendo l'armonia che esisteva da sempre in Oriente fra la pena come *privatio boni* e la pena come *impositio actus positivi*<sup>63</sup>.

Anche l'abolizione delle *pœnae latæ sententiæ* corrisponde ad un altro principio direttivo che non appartiene alla genuina tradizione orientale<sup>64</sup>. Chiaramente, la remissione della pena nel *CCEO* non può avvenire *ipso facto aut ipso iure* perché non ci sono pene *datae latæ sententiæ* e non sono delle censure.

Per quanto attinente alla procedura penale, apparentemente i due Codici, sembrano utilizzare la doppia procedura giudiziaria ed amministrativa, favorendo la prima sulla seconda. Mentre un esame più attento dei canoni del *CCEO* dimostra che questo codice adotta la procedura tripartita, nel senso che ci sono due procedure amministrative; una formale e una informale. Ciò è avvenuto perché il *CCEO* ha fatto una netta distinzione tra il foro interno e il foro esterno in materia penale, perciò le penitenze non fanno parte del diritto penale, anche se l'imposizione di atti positivi elencati nel can. 1426 *CCEO* sono considerati delle vere pene ecclesiastiche. Per questo il *CCEO* ha introdotto la procedura extragiudiziale informale con il ricorso corrispondente e, li ha trattati in un capitolo a parte (cann. 1486-1487 *CCEO*). Mentre per il *CIC*, il ricorso contro la procedura amministrativa extragiudiziale penale (can. 1720 *CIC*) fa parte della procedura generale dei decreti extragiudiziali (cfr. can. 1732 *CIC*)<sup>65</sup>.

#### §4. Conclusioni

Lo spazio di sette anni che ha separato la promulgazione dei due codici, ha certamente offerto un prezioso contributo di esperienza pratica al *CCEO*. Si deve riconoscere ad ognuno dei due Codici un singolare merito in materia. Il *CIC* è riuscito a lanciarsi per primo nell'avventura della riforma conciliare, offrendo un prezioso strumento di riflessione e di lavoro al *CCEO*; tuttavia, l'elaborazione del *CIC* è stata piuttosto una attività di revisione del precedente Codice. La codificazione del *CCEO*, invece si è presentata più complessa a causa della vastità e della diversità delle tradizioni giuridiche e dei patrimoni che doveva includere, senza sacrificarne nessuna di esse.

È evidente a tutti, lo sforzo adoperato da entrambe le Commissioni per la revisione delle nuove codificazioni ecclesiastiche orientale e occidentale, per conformarsi alla riforma conciliare e alle esigenze dei tempi odierni e per accogliere contemporaneamente i rispettivi principi direttivi, che si sono posti all'inizio dei loro lavori rimanendone fedeli<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> *Nuntia* 3 (1976), 9.

<sup>63</sup> Cfr. ALWAN H., *Les sanctions pénales...*, op. cit., 412-413.

<sup>64</sup> *Nuntia* 3 (1976), 9.

<sup>65</sup> Cfr. ALWAN H., *Les sanctions pénales*, op. cit., 409-411; cfr. can. 1732 *CIC* cfr. GROCHOLEWSKI Z., *Atti e ricorsi amministrativi*, in *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma 1983, 510 nota 20.

<sup>66</sup> Per la chiesa latina, la Commissione per la revisione del *CIC* aveva preparato un elenco di principi direttivi che è stato poi votato quasi all'unanimità nell'Assemblea del Sinodo dei Vescovi del settembre-ottobre 1967, cfr. *Communicationes* 1(1969), 77-100. Mentre per gli Orientali, sono stati formulati anche dei principi direttivi, che

I principi direttivi dei due Codici si sono incontrati intorno alle fondamentali esigenze del rinnovamento conciliare, quali il pieno rispetto dei diritti della persona umana, la prevalenza dell'aspetto pastorale sulla pura giuridicità delle norme canoniche, il principio di sussidiarietà, la rivalutazione del laicato e la sua vocazione nella Chiesa, l'ampia fedeltà alle tradizioni entro i limiti del *modus vivendi* attuale e la vocazione della Chiesa di oggi, l'apertura all'Ecumenismo e via elencando.

A parte questi comuni elementi conciliari indispensabili allo sperato e tanto atteso rinnovamento di tutta la Chiesa Universale Cattolica, sono stati i principi particolari che hanno costituito la specificità di ognuno dei Codici.

Il *CCEO* non può pretendere e non deve aspirare ad essere come il *CIC*, un Codice esauriente di tutta la disciplina canonica, perché, a differenza di esso, non è destinato ad una unica Chiesa *sui iuris*, come la Chiesa latina, ma a molteplici Chiese diverse fra di loro. Per questo il *CCEO* doveva far appello alle leggi particolari di ogni Chiesa *sui iuris*, come di fatto ha già giustamente disposto, senza le quali rimarrebbe incompleto. Si spera infine, oggi, a quindici anni dalla sua promulgazione, che insieme alle leggi particolari che sono in via di emanazione, abbia contribuito a colmare ogni esigenza, perché il *CCEO*, in seno alla Chiesa Universale di Cristo, come ha auspicato lo stesso Legislatore, rappresenti non solo un «*vehiculum caritatis sed autem instrumentum unitatis ac tranquillitatis ordinis* «nella vita delle Chiese orientali, affinché fioriscano per il bene delle anime e lo sviluppo del regno di Cristo a maggior gloria di Dio»<sup>67</sup>.

furono approvati dalla Prima Plenaria della Commissione la Revisione del Codice per le Chiese Orientali, 18-23 marzo 1974, cfr. *Nuntia* 3 (1976), 3-10.

<sup>67</sup> Cfr. AAS. 83 (1991), 493.