

TEOLOGIA E NOMOTECNICA DEL «CODEX CANONUM ECCLESiarum ORIENTALIUM»

II. ASPETTI PARTICOLARI

A. *La teologia della Chiesa sui iuris*

Il CCEO, dopo aver stabilito nel Titolo III le norme fondamentali circa la suprema autorità della Chiesa (cc. 42-54), ossia sul Romano Pontefice e il Collegio dei Vescovi, il quale esercita in modo solenne la potestà sulla Chiesa universale nel Concilio Ecumenico, convocato, presieduto e confermato dal Romano Pontefice, tratta nei Titoli IV, V e VI delle Chiese patriarcali, delle Chiese arcivescovili maggiori, delle Chiese metropolitane e di tutte le altre Chiese *sui iuris* (cc. 55-176). In tutta questa materia «si è cercato di essere fedeli alla ecclesiologia del Vaticano II. Quindi le linee fondamentali relative alla struttura gerarchica riguardano la dottrina cattolica. Dal momento che la Commissione ha avuto il compito di elaborare un Codice comune a tutte le Chiese orientali cattoliche è ovvio che la comunione ecclesiale tra di loro e con il Romano Pontefice si debba esprimere in norme concrete, la cui finalità non è assolutamente quella di mortificare lo stato *sui iuris* delle singole Chiese, ma di far sì che esse ogni giorno di più fioriscano e assolvano il compito loro affidato (OE 1)»⁴⁹.

⁴⁹ *Nuntia* 28 (1989) 9.

Anzitutto il *CCEO* nel c. 27 descrive il concetto giuridico di Chiesa *sui iuris*: «Si chiama, in questo Codice, Chiesa *sui iuris*, un raggruppamento di fedeli cristiani congiunto dalla gerarchia, a norma del diritto, che la suprema autorità della Chiesa riconosce espressamente o tacitamente come *sui iuris*».

La locuzione *sui iuris* non è nuova, ma è stata ripresa da un canone tratto dalle parti del Codice orientale promulgate da Pio XII, e precisamente dal c. 303, § 1, 1° del *MP Postquam Apostolicis Litteris*, ma invece di «Ecclesia *sui iuris*» si parlava di «Ritus *sui iuris*», ossia si attribuiva lo statuto giuridico *sui iuris* a un rito, come se il rito fosse un ente giuridico, ciò che non è esatto. Inoltre il *CCEO* non ha adottato la locuzione *Ecclesia ritualis* del *CIC*, cc. 111 e 122.

La locuzione *Chiesa sui iuris* significa Chiesa giuridicamente autonoma, ossia di diritto proprio oppure a statuto specifico. Gli elementi che costituiscono dal punto di vista giuridico una Chiesa *sui iuris*, sono tre, due interni e uno esterno: a) Il raggruppamento di fedeli cristiani, ossia un corpo o comunità ecclesiale di popolo di Dio, laici, chierici, religiosi; b) La gerarchia episcopale propria che congiunge e regge organicamente questo popolo, e lo conserva nella comunione di fede e di unità con la Sede apostolica e con le altre Chiese *sui iuris*. Questi due sono gli elementi interni della Chiesa *sui iuris*; c) Il riconoscimento espresso o tacito da parte della suprema autorità della Chiesa dello statuto di Chiesa *sui iuris*. Questa suprema autorità è il Concilio ecumenico e il Romano Pontefice. Tale riconoscimento che comporta la comunione gerarchica con il Romano Pontefice, intesa come realtà organica, è un elemento essenziale dello statuto di Chiesa *sui iuris*.

La figura teologica e canonica di una Chiesa *sui*

iuris si comprende tenendo conto di tre concetti teologici: a) di Chiesa universale; b) di Chiesa locale; c) di comunione di Chiese locali a diverso livello. Questa figura di Chiesa *sui iuris* non si identifica con quella di Chiesa universale, governata dal vescovo di Roma, successore di Pietro, con potestà ordinaria suprema, piena, immediata e universale come vicario di Cristo e capo del collegio dei vescovi (c. 43); non si identifica neppure con quella di Chiesa particolare, ossia di eparchia = diocesi, affidata da pascere al vescovo eparchiale, che la governa, in virtù della sua ordinazione episcopale, e in comunione con il vescovo di Roma, con potestà propria, ordinaria e immediata «come vicario e legato di Cristo» (c. 178). Una Chiesa *sui iuris* è di regola una comunione di Chiese particolari a livello regionale o interregionale (patriarcale, o arcivescovile maggiore, o metropolitano). Si tratta di una istituzione di diritto ecclesiastico che comporta una autonomia relativa a diversi gradi, delimitata dal diritto comune, ossia dalle leggi e dalle legittime consuetudini della Chiesa universale, nonché dalle leggi e dalle legittime consuetudini comuni a tutte le Chiese orientali (cf. c. 1493, § 1). È proprio nel contesto di questa autonomia relativa che le Chiese orientali *sui iuris* godono del «diritto e del dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari» (OE 5). Si tratta, perciò, di varie Chiese «che durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali, salvo restando l'unità di fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra esse, soprattutto le antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre a modo di figlie, con le quali restano fino ai nostri giorni legate

da uno più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri» (LG 23 d).

Il c. 27, limitandosi al concetto strettamente giuridico, non include nel concetto di una Chiesa *sui iuris* l'elemento del *Rito*, per importante che sia. «Il termine “ritus” è giudicato inadatto a significare pienamente la realtà di una determinata comunità radunata attorno ad una propria gerarchia e dotata di particolari elementi specifici etnico-religiosi, specialmente dopo che è stato riconosciuto a queste comunità lo “status” di Chiese *sui iuris*, che del resto non implica, in quanto tale, alcuna connotazione territoriale. Così è stata infatti superata la terminologia ambigua in uso dal sec. XVI, per la quale si indicavano quelle comunità con il termine “ritus”, cosa che faceva convergere l'attenzione sulle particolarità liturgiche, a danno di quelle spirituali, culturali e disciplinari»⁵⁰.

Secondo il c. 28, § 1, «il rito è 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*». Si tratta di quei vari riti che hanno origine dalle grandi tradizioni costantinopolitana, alessandrina, antiochena, armena e caldea. Nei riti delle Chiese orientali, quale patrimonio della Chiesa universale di Cristo, risplende la tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri e si afferma la divina unità nella varietà della fede cattolica (c. 39). Ogni Chiesa *sui iuris* testimonia, professa, vive e celebra l'unica fede di Cristo nel suo rito. Ovviamente persona giuridica, soggetto di diritti e doveri, non è il rito, ma la Chiesa *sui iuris*. Inoltre varie Chiese *sui iuris*

⁵⁰ *Nuntia* 28 (1989) 19.

appartengono alla stessa tradizione, anzi varie Chiese *sui iuris*, sebbene giuridicamente distinte, hanno lo stesso rito, anche se differenziato spesso per cultura e circostanze storiche di popoli diversi.

Le Chiese *sui iuris*, di cui nel *CCEO*, sono le Chiese patriarcali, le Chiese arcivescovili maggiori, le Chiese metropolitane, mentre il *CCEO* prevede anche altre forme giuridiche di Chiese *sui iuris* minori affidate ciascuna a un Gerarca che la presiede a norma del diritto comune e del diritto particolare stabilito dal Romano Pontefice.

Dalla teologia della Chiesa *sui iuris*, come è stata descritta, consegue il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali, che si applica per eccellenza nelle Chiese patriarcali. Il *CCEO* conferma il principio del Vaticano II, secondo il quale «i Patriarchi con i loro sinodi costituiscono la superiore istanza per qualsiasi pratica del patriarcato, non escluso il diritto di costituire nuove eparchie e di nominare vescovi del loro rito entro i confini del territorio patriarcale, salvo restando l'inalienabile diritto del Romano Pontefice di intervenire nei singoli casi» (*OE* 9). Il *CCEO* conferma, perciò, l'istituzione patriarcale delle Chiese orientali, che vige nella Chiesa da tempi antichissimi, già riconosciuta dai primi concili ecumenici (cf. c. 55). Si tratta di una forma tradizionale di governo nelle Chiese orientali (cf. *OE* 11). In queste Chiese *sui iuris* la figura del Patriarca è centrale. I cc. 55 e 56 stabiliscono che «i Patriarchi delle Chiese orientali, che presiedono ciascuno la sua Chiesa patriarcale come padre e capo, devono essere trattati con singolare onore», e ai Patriarchi «competete la potestà su tutti i Vescovi, non esclusi i Metropoliti, e su tutti gli altri fedeli cristiani della Chiesa a cui presiede, a norma del diritto approvato dalla suprema autorità della Chiesa». Al

sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale compete la potestà legislativa e giudiziaria, mentre al Patriarca compete di regola la potestà amministrativa della Chiesa patriarcale, esercitata spesso col consenso oppure con il consiglio del sinodo; inoltre il sinodo porta a termine la elezione del Patriarca e dei Vescovi entro il territorio della Chiesa patriarcale (cf. c. 110). Ovviamente non ci può essere sinodo senza il Patriarca, a cui spetta convocarlo e presiederlo (c. 103), ma non ci può essere Patriarca senza il sinodo. Il Patriarca garantisce, a norma del diritto, il funzionamento canonico della sinodalità nella propria Chiesa.

B. *La teologia sacramentaria*

Il Titolo XVI del *CCEO* tratta del Culto divino e specialmente dei Sacramenti. I redattori di questa parte del Codice sono stati ispirati dal decreto conciliare *OE* 12, secondo il quale «il santo concilio conferma e loda e, se occorre, desidera che venga ristabilita l'antica disciplina dei sacramenti vigente presso le Chiese orientali e così pure la prassi che si riferisce alla loro celebrazione e amministrazione» (*OE* 12). Come abbiamo già detto, una dimensione particolarmente sottolineata nella teologia sacramentaria orientale è quella pneumatologica, cioè i Sacramenti sono azioni di Cristo e della Chiesa e si compiono mediante il ministero sacerdotale della Chiesa per mezzo dell'energia dello Spirito Santo. Nella descrizione dei Sacramenti, in genere e in specie, il *CCEO* menziona oltre agli aspetti cristologico, soteriologico ed ecclesiologico, anche quello dell'azione dello Spirito Santo (*Spiritus Sancti operante virtute*) (cf. cc. 667; 675, § 1; 692; 698; 718; 743).

Quanto ai Sacramenti dell'iniziazione cristiana

(Battesimo, Crismazione del Santo Myron, Eucaristia)⁵¹, il CCEO ristabilisce la prassi antica della loro celebrazione prescrivendo la loro unità non solo nel loro intimo nesso teologico, ma anche nella loro celebrazione liturgica e amministrazione sia ai bambini sia agli adulti.

Il battesimo e la crismazione formano un'unità inseparabile, anche se esprimono due aspetti successivi e differenti. Con il battesimo, viene restaurata nell'uomo quell'immagine di Dio deturpata con il peccato. Immediatamente dopo, ma inseparabilmente, l'uomo viene «sigillato» nello Spirito con l'unzione del sacro *myron*. La natura umana restaurata con il battesimo e *segnata* dallo Spirito, viene quanto prima deificata con la ricezione della divina eucaristia.

Il c. 695, § 1 stabilisce che, «la crismazione del santo myron (confermazione) deve essere amministrata congiuntamente col battesimo, salvo il caso di vera necessità, in cui tuttavia si deve provvedere che sia amministrata al più presto»; il c. 697 prescrive che, «l'iniziazione sacramentale al mistero della salvezza si completa con la ricezione della Divina Eucaristia; perciò la Divina Eucaristia sia amministrata al fedele cristiano al più presto, dopo il battesimo e la crismazione del santo myron, secondo la norma del diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*». Di conseguenza, «per tradizione delle Chiese orientali la crismazione del santo myron [...] è amministrata da un presbitero» (c. 694). In oriente, perciò, si mantiene l'unità temporale della celebrazione liturgica di questi

⁵¹ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Bologna 1992.

tre Sacramenti per sottolineare così l'unità dell'opera dello Spirito Santo e la pienezza dell'incorporazione del fedele (bambino o adulto) al mistero di Cristo e alla vita della Chiesa. Quanto al ministro del battesimo, il c. 677, distanziandosi dal Codice latino, c. 861, stabilisce che esso ordinariamente è amministrato dal sacerdote, mentre il diacono solo in caso di necessità. Inoltre, lo stesso c. 677, § 2 stabilisce che in caso di necessità anche «qualsiasi altro fedele cristiano» può lecitamente amministrare il battesimo; mentre il Codice latino, c. 861, § 2 stabilisce che in caso di necessità conferisce lecitamente il battesimo «chiunque, mosso da retta intenzione», il che significa, conformemente al Decreto per gli Armeni del Concilio di Firenze che, «... in caso di necessità non solo può battezzare un sacerdote o un diacono, ma anche un laico o una donna, anzi, perfino un pagano o un eretico, purché osservi la forma della Chiesa e intenda fare quello che fa la Chiesa»⁵². La ragione di questa dottrina è che tutti coloro che conferiscono il battesimo, anche il laico non battezzato, in caso di necessità, lo fanno in virtù della potestà di santificazione sacramentale che ricevono da Cristo per compiere tale atto secondo la fede della Chiesa⁵³. La teologia orientale, pur ammettendo l'universalità del battesimo e la potestà della Chiesa, ricevuta da Cristo, di santificazione sacramentale, presuppone sempre per l'esercizio di questa potestà, sia il battesimo e la professione della

⁵² *Decreto per gli Armeni*, sess. VIII, 22.11.1439 in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 543; cf. anche D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, 96.

⁵³ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, Milano-Roma 1990, 266; 279 (nn. 285; 303).

fede sia l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Tuttavia, si può affermare che il Codice orientale, pur solo affermando che in caso di necessità qualsiasi altro fedele cristiano (*christifidelis*) può amministrare lecitamente il battesimo, di per sé non escluda, che ciò si possa essere fatto anche da un non battezzato che agisca con l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa.

Per quanto riguarda l'impedimento di affinità che dirime il matrimonio, il CCEO conserva oltre l'affinità in qualunque grado della linea retta, anche l'affinità nella linea collaterale fino al secondo grado (c. 809, § 1), mentre il CIC, c. 1092 limita l'impedimento dell'affinità nella linea retta in qualunque grado.

Il CCEO conserva, inoltre, congruentemente alla tradizione canonica orientale antica, l'impedimento matrimoniale proveniente dalla parentela spirituale che sorge dal battesimo tra il padrino (o la madrina) e il battezzato e i suoi genitori (c. 811), mentre questo impedimento è stato abolito nel CIC. Il c. 53 del Concilio Quinisesto (Trullano) (691) considera come parentela spirituale quella creata dal battesimo tra il padrino e la persona battezzata; perciò, ordina: «poiché la parentela spirituale è superiore alla parentela di consanguineità», i padrini non possono sposare la persona battezzata e la sua madre, e vice versa⁵⁴.

Quanto alla forma canonica per la valida celebrazione del matrimonio, il Codice orientale, distanzandosi dal Codice latino (cc. 1108, 1112), richiede non solo la presenza del Gerarca del luogo (Ordinario del luogo) o del parroco del luogo o di un sacerdote dele-

⁵⁴ P.P. IOANNOU, *Fonti*, fasc. IX, *Discipline générale antique* (II-IX s.), t. I, 1, *Les canons des conciles oecuméniques*, Roma 1962, 189-190.

gato, il quale chiede la manifestazione del consenso degli sposi e la riceve in nome della Chiesa, ma richiede anche il *rito sacro*, di modo che nella disciplina orientale è proprio il sacerdote che celebra, ossia assiste e benedice il matrimonio (c. 828). Benedire il matrimonio significa fungere da vero ministro del sacramento del matrimonio. È da notare che nella prospettiva teologica orientale anche la celebrazione del sacramento del matrimonio comprende la propria *epiclesi*, ossia l'invocazione dello Spirito Santo da parte del ministro sacro sugli sposi battezzati, — i quali costituiscono il matrimonio mediante l'irrevocabile consenso personale —, affinché siano uniti da Dio a immagine dell'unione indefettibile di Cristo con la Chiesa e siano quasi consacrati e irrobustiti dalla grazia sacramentale (cf. *CCEO*, c. 776, § 2). Per questa ragione, il *CCEO* esclude il diacono e il laico (in mancanza di sacerdoti e diaconi) di celebrare il matrimonio, mentre ciò è possibile nel Codice latino (c. 1112); tuttavia anche il *CCEO*, seguendo il *CIC* (c. 1116, § 1), ammette la forma straordinaria di celebrazione del matrimonio; secondo il c. 832, § 1, «se non si può avere o raggiungere senza grave disagio un sacerdote competente a norma del diritto, coloro che intendono celebrare un vero matrimonio lo possono celebrare validamente e lecitamente in presenza di soli testimoni: 1) nel pericolo di morte, e 2) fuori del pericolo di morte, purché si preveda prudentemente che tale stato di cose durerà per un mese» (c. 832, § 1). Ovviamente questa ultima norma non sembra tanto consona con la teologia orientale sul rito sacro nella celebrazione del sacramento del matrimonio. Tuttavia, a mio avviso non si può concludere che tra le due discipline, orientale e latina, circa la forma di celebrazione del matrimonio, esista una tale differenza sostanziale

che comprometta la dottrina del ministro del matrimonio. Sia nella tradizione latina sia nella tradizione orientale, per «assistente al matrimonio» non si intende una presenza puramente giuridica, che compie un semplice atto di «funzionario». Il ministro che «assiste» al sacramento del matrimonio per chiedere e ricevere la manifestazione del consenso — atto che costituisce il matrimonio —, assiste a nome della Chiesa, depositaria della grazia sacramentale. Il sacramento del matrimonio si celebra sempre in riferimento a Cristo e alla Chiesa. Il rito sacro, richiesto dal *CCEO*, sottolinea maggiormente questo aspetto, mentre possiamo dire che il *CIC* lo comprenda in modo implicito. Così potrebbe essere spiegata anche la forma straordinaria del matrimonio, ammessa anche dal *CCEO*⁵⁵.

Quanto al sacramento dell'ordinazione sacra, il *CCEO*, confermando la legislazione orientale antica, ammette al sacerdozio degli uomini sposati, con il consenso, dato per iscritto, della moglie (c. 769, § 1, 1°). Il c. 373 stabilisce: «Il celibato dei chierici, scelto per il regno dei cieli e tanto conveniente per il sacerdozio, dev'essere tenuto ovunque in grandissima stima, secondo la tradizione della Chiesa universale; così pure dev'essere tenuto in onore lo stato dei chierici uniti in matrimonio, sancito attraverso i secoli dalla prassi della Chiesa primitiva e delle Chiese orientali». Il c. 374 da una parte sottolinea che «i chierici celibi e coniugati devono risplendere per il decoro della castità»; il c. 375, dall'altra esorta che «i chierici coniugati

⁵⁵ Per una chiara esposizione del punto di vista della canonistica latina, cf. U. NAVARRETE, *Ius matrimoniale latinum et orientale. Collatio Codicem latinum inter et orientalem*, in *Periodica* 80 (1991) 636-639.

offrano un luminoso esempio agli altri fedeli cristiani nel condurre la vita familiare e nell'educazione dei figli». Indubbiamente, ferma restante la disciplina delle Chiese orientali, il celibato sacerdotale è un carisma e un dono di Dio per la Chiesa e rappresenta un valore profetico per il mondo attuale; perciò il canone afferma chiaramente il suo valore per i chierici sia latini sia orientali⁵⁶; ma mentre nella Chiesa latina per propria antica tradizione è imposto ai chierici per legge l'obbligo del celibato (*CIC*, c. 277, § 1), e di conseguenza l'uomo sposato è impedito di ricevere gli ordini, a meno che non sia legittimamente destinato al diaconato permanente (*CIC*, c. 1042, 1°), un tale obbligo giuridico e un tale impedimento non esiste nel diritto orientale. Tuttavia, anche il *CCEO* stabilisce che «a riguardo dell'ammissione agli ordini sacri dei coniugati si osservi il diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris* o le norme speciali stabilite dalla Sede Apostolica» (c. 758, § 3), il che significa che il diritto particolare di una Chiesa *sui iuris* oppure una legge speciale della Sede Apostolica potrebbe imporre il celibato dei chierici per una determinata Chiesa oppure per un determinato territorio.

C. *La tradizione monastica e la vita religiosa*

Il Titolo XII del *CCEO* è dedicato «ai monaci e tutti gli altri religiosi e i membri degli altri istituti di vita consacrata» (cc. 410-572)⁵⁷. Questa parte del Co-

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, n. 29, in *AAS* 84 (1992) 703-705.

⁵⁷ Cf. D.J. ANDRES, *Osservaciones introductorias al Título «De Monachis coeterisque religiosis» del CCEO*, in *Apollinaris* 65 (1992) 137-147.

dice orientale conserva essenzialmente la disciplina vigente «in quanto conforme e adattata alla tradizione monastica dell'Oriente, approvata dai Santi Basilio il Grande, Teodoro Studita, Pachomio, Atanasio Atonita ed altri. Questa venerata tradizione viene mirabilmente confermata, promossa e sostenuta dal Concilio Vaticano II: *Lumen Gentium*, 43-47, *Christus Dominus*, 33-35, *Orientalium Ecclesiarum*, 6, *Unitatis redintegratio*, 16»⁵⁸. Oltre ai 22 canoni generali (cc. 410-432) che si riferiscono a tutti i monaci e gli altri religiosi, tra i 162 canoni dell'intero Titolo XII, i 70 sono dedicati esclusivamente ai Monasteri e i monaci, tra cui 5 agli eremiti (cc. 481-485). Il CCEO mette perciò in risalto lo stato monastico. Il Vaticano II dichiara che, «in oriente si trovano pure le ricchezze di quelle tradizioni spirituali, che sono state espresse specialmente dal monachesimo. Infatti fin dai gloriosi tempi dei santi padri fiorì quella spiritualità monastica, che si estese poi all'occidente e dalla quale, come sua fonte, trasse origine la regola monastica dei latini e in seguito ricevette ripetutamente nuovo vigore» (UR 15 d). Tuttavia, oltre ai Monasteri, il CCEO conserva gli Ordini e le Congregazioni religiose, aggiungendo anche le «Società di vita comune a guisa dei religiosi» (cc. 554-562), gli Istituti secolari (cc. 563-569), mentre prevede la possibilità di costituire per diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris* altre nuove forme di vita consacrata (specie di asceti che imitano la vita eremitica, vergini o vedove consacrate), approvate dalla Sede Apostolica, e società di vita apostolica (cc. 570-572). Il Monastero è definito come «una casa religiosa nella quale i membri tendono alla

⁵⁸ Nuntia, 11 (1980) 3.

perfezione evangelica osservando le regole e le tradizioni della vita monastica. Monastero *sui iuris* è quello che non dipende da un altro monastero ed è retto dal proprio tipico (costituzioni) approvato dall'autorità competente» (c. 433). Una delle caratteristiche della vita monastica è che, il candidato alla professione monastica perpetua deve rinunciare a tutti i beni che possiede in quel momento, in favore di chi vuole, e che qualunque bene temporale che a qualsiasi titolo sopravvenga al monaco, dopo la professione monastica perpetua, rimane acquisito dal monastero (cc. 467 e 468). L'Ordine religioso «è una società eretta dalla competente autorità ecclesiastica, nella quale i membri, pur non essendo monaci, emettono una professione che è equiparata alla professione monastica» (c. 504, § 1). Perciò anche per i membri degli Ordini vale la stessa disciplina dei monaci sui loro beni temporali. Invece, la Congregazione religiosa «è una società eretta dalla competente autorità ecclesiastica, nella quale i membri emettono la professione con tre voti pubblici di obbedienza, castità e povertà, la quale però non è equiparata alla professione monastica, ma ha una forza propria a norma del diritto» (c. 504, § 2). I membri delle Congregazioni conservano la proprietà dei loro beni temporali e la capacità di acquistarne altri, ma prima di emettere la loro professione temporale devono cedere a chi preferiscono l'amministrazione dei loro beni che al momento possiedono e che in seguito gli potrebbero forse sopraggiungere (cc. 525; 529; 534).

Ma è da notare che malgrado la vasta parte che il CCEO in questo Titolo consacra alla vita monastica, sono pochi oggi i Monasteri nelle varie Chiese orientali cattoliche. Pian piano in Medio oriente dalla vita monastica strettamente detta, si è passati alla vita

consacrata degli Ordini e delle Congregazioni religiose con preponderanza alla vita attiva di apostolato, invece di quella contemplativa. Le Chiese ortodosse, bizantine e antiche orientali (specie copta di Egitto), conservano ancora l'autentica vita monastica. L'accento posto dal CCEO sulla vita monastica intende essere uno stimolo per la sua restaurazione nelle Chiese cattoliche orientali.

D. *La teologia delle sanzioni penali*

Quanto al Titolo XXVII sulle «sanzioni penali nella Chiesa» (cc. 1401-1467), si nota l'animazione pastorale che percorre il CCEO nell'intera struttura e nelle singole norme di questa parte verso la salvezza delle anime, suprema legge di tutto l'ordinamento canonico in materia penale, conformemente alla tradizione e alla sacralità della normativa orientale⁵⁹. È significativo il primo canone di questo Titolo, che delinea la teologia della sanzione penale nella Chiesa: «Poiché Dio prende ogni iniziativa per ricondurre la pecora smarrita, coloro che da Lui hanno ricevuto la potestà di sciogliere e di legare procurino la medicina adatta alla malattia di quanti hanno peccato, li ammoniscano, li rimproverino, li esortino con ogni magnanimità e dottrina, impongano anche delle pene, per curare le ferite inferte dal delitto, in modo tale che né i delinquenti siano spinti verso i precipizi della disperazione, né i freni siano allentati fino alla rilassatezza della vita e al disprezzo della legge». Proprio in questa

⁵⁹ Cf. G. DI MATTIA, *La normativa di diritto penale nel Codex Iuris canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Apollinaris* 65 (1992) 158.

prospettiva teologica e pastorale, conforme alla prassi dei santi padri in oriente, nel *CCEO*, conformemente alla tradizione canonica orientale antica, sono assenti le pene *latae sententiae* (pena che qualcuno vi s'incorrea per il fatto stesso d'aver commesso il delitto, sempre che la legge o il precetto espressamente lo stabilisca). Il c. 1402, § 1 stabilisce che, «la pena canonica deve essere inflitta mediante il giudizio penale prescritto nei cc. 1468-1482 ...». Questi canoni riguardano il giudizio penale: l'indagine previa e lo svolgimento del giudizio penale; cioè, secondo questo principio non si costringe il reo se non dopo che la pena sia stata inflitta per via giudiziaria (pene *ferendae sententiae*). È però da tener presente che questa terminologia, ossia pene *latae sententiae* e *ferendae sententiae* non si trova nel *CCEO*.

Conclusione

Riassumendo si può affermare quanto segue:

1. Il *CCEO* ha una dimensione spirituale e teologica. Come nei *sacri canones* della Chiesa antica i santi padri includevano la *ratio theologica* della norma con espresso riferimento alla Sacra Scrittura, anche il *CCEO* è un Codice dove emerge chiaramente la teologia orientale. L'intero ordine del Codice è dominato dal mistero della salvezza, cioè dal principio fondamentale di ogni normativa canonica «salus animarum suprema lex». Nella teologia orientale il diritto canonico è visto come «il diritto della grazia», cioè la normativa della Chiesa che guida i fedeli a vivere e a celebrare la fede, ad ottenere la grazia della redenzione. In questo senso il Codice intende ordinare la vita ecclesiale, sottolineando l'opera dello Spirito Santo. Infatti nella prospettiva orientale la stessa legge e con-

suetudine canonica hanno senso e valore nella misura in cui rispondono all'attività dello Spirito Santo.

2. Il Titolo del Codice indica il suo contenuto «in linea con la tradizione orientale e conciliare, in maniera piuttosto positiva e oggettiva, con espresso riferimento all'oggetto concreto del Codice (i «Canoni») e al suo soggetto preciso, completo e vivo («le Chiese orientali»)⁶⁰.

3. La disposizione sistematica del Codice in «Titoli» è stata scelta non solo per fedeltà alla tradizione delle Collezioni canoniche orientali antiche, ma anche per non dare al Codice «una forma simile a un manuale scolastico di diritto canonico»⁶¹, e per evitare le controversie che hanno accompagnato nel passato le divisioni della materia del Codice latino.

4. Il Codice intenzionalmente inizia con i diritti fondamentali di tutti i fedeli cristiani, e seguono i canoni sulle Chiese *sui iuris*, le varie istituzioni e funzioni ecclesiastiche, per finire, nei due ultimi Titoli, con il sussidio delle norme generali di diritto. Questa divisione indica una dottrina canonica basata principalmente sulla teologia.

5. Il Codice è comune a tutte le Chiese orientali cattoliche *sui iuris*. Ma lo stato di *sui iuris* si esprime in modo particolare nel diritto e dovere delle Chiese orientali di emanare il loro *ius particolare*. Questo diritto e dovere è sommamente rispettato dal Codice.

6. Il Codice sancisce il principio antico della sinodalità delle Chiese orientali, con la salvaguardia sia dell'autorità amministrativa del Patriarca «come se-

⁶⁰ E. EID, *Discorso alla presentazione del CCEO al Sinodo dei Vescovi* (25.X.1990), in *Nuntia*, 31 (1990) 29.

⁶¹ *Ibid.*

gno e fattore di unità nel governo della sua Chiesa»⁶², sia della potestà legislativa e giudiziaria del sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale. Questo punto sarà oggetto di particolare approfondimento in un successivo studio.

7. Infine è notevole il carattere ecumenico, giuridico e pastorale del Codice. Il diritto penale è impregnato dalla concezione «terapeutica» delle sanzioni penali.

Il Codice dei canoni delle Chiese orientali in comunione con la Sede Apostolica di Roma, promulgato in un momento storico della loro esistenza, specie nei paesi dell'Est, dove dopo tanti decenni di vita nelle catacombe, è stata ristabilita la libertà di religione, intende, secondo il desiderio del Vaticano II, contribuire affinché «esse fioriscano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata» (OE 1). Si spera che le Chiese orientali in questo Codice «possano riconoscere non solo le loro tradizioni e discipline, ma anche e soprattutto il loro ruolo e la loro missione nel futuro della Chiesa universale»⁶³.

DIMITRI SALACHAS

⁶² *Ibid.*, 31.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Curia romana*, 28/6/1986 in AAS, 79 (1987) 196.